



Anja Marschall – Kerstin Menzel (Hrsg.)

Dem Leiden Ausdruck verleihen
Biblische und liturgiewissenschaftliche
Perspektiven auf Klagetexte

Ergon

Dem Leiden Ausdruck verleihen

Herausgegeben von

Anja Marschall – Kerstin Menzel

מִרְוָח MIRWACH

JÜDISCHE UND CHRISTLICHE TRADITIONEN
IN GEGENWÄRTIGEN KONTEXTEN

JEWISH AND CHRISTIAN TRADITIONS
IN CONTEMPORARY CONTEXTS

Herausgegeben von | Edited by

Asher D. Biemann – Alexander Deeg
Marianne Grohmann – Yemima Hadad
Klaus Unterburger

Band | Volume 4

ERGON VERLAG

Dem Leiden Ausdruck verleihen

Biblische und liturgiewissenschaftliche
Perspektiven auf Klagetexte

Herausgegeben von

Anja Marschall – Kerstin Menzel

ERGON VERLAG

Diese Publikation wurde unterstützt durch die Open-Access-Publikationsfonds
der Universität Leipzig und der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Universität Leipzig
Theologische Fakultät
Institut für Altestamentliche Wissenschaft
Professur für Theologie und Exegese des
Alten Testaments

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Theologische Fakultät
Institut für Systematische Theologie, Praktische
Theologie und Religionswissenschaft

Die Schriftenreihe ist bis Band 3 erschienen unter dem Titel
„Beiträge zur Gegenwartsbedeutung jüdischer und christlicher Überlieferungen“.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

© Die Autor:innen

Publiziert von

Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-98740-203-6 (Print)

ISBN 978-3-98740-204-3 (ePDF)

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783987402043>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Anja Marschall/Kerstin Menzel

Ritualität – Trauma – Performanz

Zum Ertrag eines interdisziplinären Blicks auf Klagetexte 7

Gegenwärtige Verortungen liturgischer Klage

Alexander Deeg

Perikopierte Klage

Klage(-Psalmen) im evangelischen Gottesdienst 21

Kristine Suna-Koro

Silence as Liturgical Space of Lament

Praying and Listening on Christmas Eve Amidst Ecological and
Migration Emergencies 33

Daniel Krochmalnik

Hoffnungsstern

Zur Gestalt des Klagelieds 47

Erik Dremel

Klang der Klage in der Musik

Eine kulturhistorische Spurensuche in Kunst- und Kirchenmusik 63

Traumatheoretische Perspektiven

Alexandra Grund-Wittenberg

Klage, Anklage und die Hoffnung auf einen Gott, der Wunden verbindet

Zu Trauma-Bearbeitungen in den Psalmen 77

Kimberly Wagner

Lament-Informed Preaching for the Present Age 95

Bärbel Fünfsinn

Trauma-Psalmen der Gegenwart 107

Prozesse kollektiver und individueller Selbstverständigung

Anja Marschall

- Klage in den Dimensionen Sprache, Beziehung und Zeit
Alttestamentliche Grundlagen und homiletische Impulse 117

Nikolett Móricz

- Vulnerability and Narrative Ethics in Ps 107
From Poetic Line to Psalmic “History” and Narrative Identity Formation ... 133

Diana Paulding

- How to Lament When It’s All Our Fault
Reading Job During the Climate Crisis 149

Ulrike Wagner-Rau

- Klagen – ein Lebensmittel
Praxistheoretische Erkundungen in autobiografischer Sterbe- und
Trauerliteratur 161

Ritualisierte Sprachform und aktuelle Performanz

Matthias Hopf

- Das Psalmen-Ich und die betende Person
Überlegungen zu Identifikation, Aneignung und Emotionalität im
Klagelied des Einzelnen 177

Kerstin Menzel

- Mehr als nur Problemexposition?
Biblische und gegenwärtige Klage im Kontext von Gottesdiensten nach
Katastrophen 191

Samuel Hildebrandt

- Ein Text, viele Stimmen
Die Polyphonie des 109. Psalms in liturgischer Perspektive 215

- Verzeichnis der Autor:innen 227

Ritualität – Trauma – Performanz

Zum Ertrag eines interdisziplinären Blicks auf Klagetexte

Anja Marschall/Kerstin Menzel

„But the main point is the first: life is not right. It is now noticed and voiced that life is not as it was promised to be. [...] Lament occurs when the dysfunction reaches an unacceptable level, when the injustice is intolerable and change is insisted upon.“¹

Walter Brueggemann

Walter Brueggemann ist vor wenigen Wochen, am 5. Juni 2025, im Alter von 92 Jahren verstorben. Er kann als Vordenker der Ideen und Anfragen dieses Buches verstanden werden. Zahlreiche Autor:innen des Bandes verweisen auf ihn als einen der ersten, der nicht nur auf die Bedeutung der Klage für den individuellen Glauben insistierte, sondern auch die unhintergehbare Relevanz des Klageausdrucks für Glaubengemeinschaften wiederholt hervorgehoben hat. Sein Lebenswerk verbindet die alttestamentliche Wissenschaft und die Praktische Theologie auf außerordentliche Weise und dient als Inspiration zum anhaltenden Dialog beider Forschungsgebiete.

Klage als Genre gewinnt aktuell in einer Zeit vielfältiger gesellschaftlicher Krisen neue Aufmerksamkeit. Einige Schlaglichter mögen genügen:

Der Soziologe Andreas Reckwitz hält die Verdrängung von Verlusten, die das Fortschrittsnarrativ der Moderne auszeichnen, für nicht mehr tragbar im Kontext demokratischer, sicherheitspolitischer und ökologischer Krisen. Er betont, dass es vielmehr darum gehen müsse, Verluste im öffentlichen Miteinander zu thematisieren und damit anzuerkennen. Unter den Strategien, mit denen die westlichen Gesellschaften dieser neuen Sichtbarkeit von Verlusten in der Spätmoderne begegnen, beschreibt Reckwitz auch eine „offensive Praxis des Abschiednehmens“², in der Menschen sich entschließen, Verluste „in einer eigenen, reflektierten, womöglich ritualisierten Praxis anzunehmen“³. Interessanterweise kommt in seinem Kapitel zur Religion die Klage als Form nicht in den Blick, aber die Stoßrichtung des Buches insgesamt lässt sich verstehen als Votum gegen die Verdrängung von Schmerz, Tod und Verlust und für Formen, diesen Erfahrungen Ausdruck zu verleihen und sie damit gesellschaftlich bearbeitbar zu machen.

In den harten Lockdowns der Pandemie gewann auch die spezifisch religiöse Form der Klage neue Aufmerksamkeit – etwa durch die stark reduzierte

¹ Walter Brueggemann, The Costly Loss of Lament, in: JSOT 36/1986, 57–71:65.

² Andreas Reckwitz, Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, Berlin 2024, 400.

³ A.a.O., 405.

Inszenierung des außerordentlichen Gebets des Papstes im März 2020 auf dem leeren Petersplatz, eine Inszenierung, die stark auf Gebet und Schweigen vor dem Gekreuzigten geprägt war. Ein Angebot der Leipziger Kirchen unter dem Titel „Klagezeit“, an dessen Konzeption Kerstin Menzel beteiligt war, fand über den lokalen Kontext hinaus überraschend starke mediale Resonanz – in den sozialen Medien, regionalen Radiosendern, Zeitschriften und der christlichen Publizistik.⁴ Das spezifische Angebot religiöser Rituale, in denen Klage aus dem Modus der gesellschaftlichen Anklage in einen Ausdruck des Erlebens finden kann, der Spannungen integriert und offen hält, wurde mit Interesse wahrgenommen und als wichtige Ergänzung des Ringens um Stärkung und Trost in den Kirchen gewürdigt.

Der Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine sowie die Geschehnisse nach dem 7. Oktober 2023 in Israel und Gaza haben auch in Deutschland Menschen emotional sehr bewegt, erschreckt und sorgen für anhaltende gesellschaftliche Diskussionen. Als Reaktion darauf wurden vielerorts Friedensgebete und Mahnwachen angeboten. Angesichts großer Zerstörung und anhaltendem Leiden wächst die Suche nach Worten, die Schmerz, Anklage und Hoffnung zugleich ausdrücken können. Gerade im Kontext des Ukrainekrieges ist dabei das Genre der Klage wichtig geworden. Im März 2022 plädierte die katholische Alttestamentlerin Christina Kumpmann für die „produktive Spannung“ der biblischen Klage in Zeiten der Sprachlosigkeit.⁵ Auch die EKD orientierte sich an biblischem Gebet, als sie im Herbst desselben Jahres zweisprachige Karten mit Klagegebet und Segen für ukrainische Geflüchtete kostenlos online und per Post zur Verfügung stellte.⁶ Der Lutherische Weltbund hat zum dritten Jahrestag des Angriffskriegs gegen die Ukraine zum vereinten Gebet aufgerufen – auch dies ein Klagegebet.⁷

Grund genug, die Performanz und literarische Qualität biblischer Klagetexte in interdisziplinärer Weise erneut in den Blick zu nehmen. Der vorliegende Band dokumentiert, um wenige Beiträge ergänzt, eine Tagung, die im Mai 2024 von uns an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig organisiert wurde. Wir freuen uns sehr, dass die Referent:innen bereit waren, die Erträge der

⁴ Kerstin Menzel, Der Krise Ausdruck geben – ein Format öffentlicher Seelsorge in Leipzig, <https://www.feinschwarz.net/der-krise-ausdruck-geben-ein-format-oeffentlicher-seelsorge-in-leipzig/> [29.09.2025]. Dies./Lüder Laskowski/Stephan Kosch, „Klagen ist eine Form des Machens“, <https://zeitzeichen.net/node/8957> [29.09.2025].

⁵ Christina Kumpmann, Klagen. Unverzichtbar, <https://www.feinschwarz.net/34649-2/> [29.09.2025].

⁶ EKD, Gebetskarten für ukrainische Geflüchtete, <https://www.ekd.de/gebetspostkarten-fuer-ukrainische-gefluechtete-75156.htm> [29.09.2025].

⁷ Dmytro Tsolin, Gebet zum dritten Jahrestag des Krieges gegen die Ukraine, <https://luther-anworld.org/de/news/gebet-zum-dritten-jahrestag-des-krieges-gegen-die-ukraine> [29.09.2025]. Das Gebet stammt von Dmytro Tsolin, einem Pfarrer der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche der Ukraine. Interessant ist allerdings ebenso der vorgesetzte Artikel des LWB zum Gebet, der ebenfalls Klageduktus hat.

Diskussion, die auch durch die Studierenden eines gemeinsamen Seminars zwischen unseren damaligen Standorten, der Universität Leipzig und der Martin-Luther-Universität Halle, geprägt war, in ihre Überarbeitung aufzunehmen und zur Verfügung zu stellen.

Ziel der Tagung war es, aktuelle Forschungsperspektiven aus beiden Fächern ins Gespräch zu bringen und mithin die Klagetexte in ihrem Potential als traumaverarbeitende Literatur, als rituelle Skripte sowie als individuell, musikalisch und liturgisch vielfältige Performances zur Geltung zu bringen, neue Forschungsperspektiven im interdisziplinären Gespräch zu erschließen und die wechselseitige Rezeption von Forschungserträgen anzuregen.

Im Bereich der Praktischen Theologie und der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft wurde Klage bisher als eine Form christlichen Gebets wahrgenommen, nur vereinzelt sind jedoch tiefergehende Beschäftigungen entstanden. Im englischsprachigen Kontext gehen homiletische und liturgische Überlegungen stärker in konzeptionelle Vorschläge über. Vorliegende Aufsätze und Aufsatzsammlungen zeigen im Wesentlichen fünf Reflexionsrichtungen:

Erstens findet sich immer wieder ein Bedauern über die Vernachlässigung der Klage im regulären Gebetsleben der Kirche und ein Plädoyer für diese – so die Wahrnehmung – klassische Gebetskonventionen und Gottesbilder irritierende Form, Erfahrungen vor Gott Ausdruck zu geben.⁸

In der liturgiewissenschaftlichen Arbeit über Gottesdienste nach Unglücken und in gesellschaftlichen Krisenlagen sowie im ritualtheoretischen Bereich der *desaster rituals* überschneiden sich zweitens Forschungen zu traumatisierenden Ereignissen und die Reflexion konkreter liturgischer Gestaltung. Hier wird zwar die Herausforderung theologisch anspruchsvoller Sprachgestaltung benannt⁹, die Gründung jüdischer und christlicher Religion in der Erfahrung von Kata-

⁸ Vgl. etwa die Überlegungen zur Rezeption der Klagepsalmen im Evangelischen Gesangbuch von *Stefan Ark Nitzsche*, Vor der Antwort käme die Frage. Die Psalmenrezeption im Evangelischen Gesangbuch, in: Georg Steins (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 133–153, oder die Analysen von Gebetstexten von *Birgit Jeggle-Merz*, Mit Tränen und Geschrei. Klagend beten, in: Steins (Hg.), Schweigen, 154–167; *Brigitte Enzner-Probst*, Schreien lernen oder: Von der heilsamen Kraft des Klagens. Klageliturgien als Raum seelsorgerlicher Begleitung, in: PrTh 37/2002, 188–195. *Ralph Kunz*, Lob der Klage. Beten mit Hiob, in: Oliver Dürr/ders./Andreas Steingruber (Hg.), „Wachet und betet“. Mystik, Spiritualität und Gebet in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe, Münster 2021, 227–241, diskutiert das Verhältnis von alttestamentlicher Klage (konkret: Hiob) und christlichem Gebet. Die Leerstelle in den Gesangbüchern wurde auch für die großen Denominationen in den USA beschrieben: *Denise Hopkins*, Journey through the Psalms, St. Louis 2001, 5f. und *Glenn Pemberton*, Hurting with God. Learning to Lament with the Psalms, Abilene TX 2012, 441f., zitiert nach *Soong-Chan Rah*, Prophetic Lament. A Call for Justice in Troubled Times, Downers Grove IL 2015, 21f.

⁹ Vgl. *Stephan Winter*, „... Oder bleibt nichts?“ Zu Herausforderungen biblisch begründeter Gott-Rede angesichts von Großkatastrophen, in: Benedikt Kranemann/Brigitte Benz (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen, Neukirchen-Vluyn 2016, 89–103.

strophes emphasize¹⁰ and the lament as a specific element of Christian liturgical practice¹¹ and in their interaction with the witness of the affected¹² are taken into account, a deeper confrontation with the factual use of biblical laments in God's services after catastrophes stands out.

Practically-theologically, there is a third time a confrontation with literary, especially poetic forms of lament,¹³ which are considered only in the context of ritual and liturgy.¹⁴

In the English-speaking research, lament is studied in the field of homiletics and reflects the potential of lament texts for the treatment of trauma and suffering. It is explored in its public form, its anchorage in the songs of slaves and in the liturgical tradition of the Black Church, in its theological complexity and in its literary form, which also reflects the breaking of language and narration in the sermon.¹⁵

Stronger in the field of liturgical studies, one finds in the English-speaking literature a series of contributions that consider lament in the horizon

¹⁰ Vgl. *Albert Gerhards*, *Pro quacumque necessitate. Katastrophenbewältigung in liturgischen Traditionen des Judentums und Christentums*, in: Wolfram Kinzig/Thomas Rheindorf (Hg.), *Katastrophen – und die Antworten der Religionen*, Würzburg 2011, 121–135.

¹¹ Vgl. *Michael Meyer-Blanck*, *Glauben zeigen. Kirchliche Trauerfeiern als Formen symbolischer Diakonie*, in: Brigitte Benz/Benedikt Kranemann (Hg.), *Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung*, Würzburg 2019, 111–122; 114f.

¹² Vgl. *Kerstin Menzel*, *Viva vox – Stimme des Lebens. Die Bibel im Kontext von Berichten über gegenwärtige Erfahrungen in Gottesdiensten*, in: Anke von Legat/Michael Schneider (Hg.), *Große Botschaft in kleinen Texten. Bibelauslegung in und durch Medien der Gegenwartskultur (Biblische Argumente in gegenwärtigen Debatten 2)*, Paderborn 2022, 221–230; *dies.*, *Zeug:innen des Leids. Beteiligung von Betroffenen in Gottesdiensten angesichts von Krisen und Katastrophen*, in: Stephan Steger/Martin Stuflesser/Marco Weis/Stephan Winter (Hg.), *Liturgie und Ekklesiologie. Reform des Gottesdienstes als Reform der Kirche*, Regensburg 2023, 282–300; *dies.*, *Spannungen inszenieren und halten. Gottesdienste in Pandemiezeiten*, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hg.), *Krieg und Frieden. Metaphern der Gewalt und der Versöhnung im christlichen Gottesdienst (BLSp 34)*, Leipzig 2022, 101–130.

¹³ Vgl. *Ilit Ferber/Paula Schwebel* (Hg.), *Lament in Jewish Thought. Philosophical, Theological and Literary Perspectives (Perspectives on Jewish Texts and Contexts 2)*, Berlin/Boston 2014, which from the texts of Gershom Scholem to lament to go and these also in the context of silence and poetry reflect. Vgl. also the corresponding sections in the *Jahrbuch Biblische Theologie* 16/2001 as well as *Dorothea Erbele-Küster/Nikolett Móricz/Manfred Oeming* (Hg.), „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). Theological, psychological and literary approaches of trauma research (Hermeneutical investigations of Theologie 89), Tübingen 2022.

¹⁴ In historical perspective vgl. also *Juliane Prade-Weiss*, *Antiphonie, Ritual und Moderne. Zur Verhandlung von Traumata in Klagen*, in: a.a.O., 247–266.

¹⁵ *Sally A. Brown/Patrick D. Miller* (Hg.), *Lament. Reclaiming Practices in Pulpit, Pew, and Public Square*, Westminster 2005; *Luke A. Powery*, *Spirit Speech. Lament and Celebration in Preaching*, Nashville 2009; *ders.*, *Dem Dry Bones. Preaching, Death, and Hope*, Minneapolis 2012; *Kimberly E. Wagner*, *Fractured Ground. Preaching in the Wake of Mass Trauma*, Louisville 2023.

zont gegenwärtiger Krisen einzeichnen, etwa Migration¹⁶ oder Klimawandel¹⁷ und dies auch mit postkolonialen Perspektiven verbinden.¹⁸

Die Arbeit von Andrea Bieler, die bereits seit über zwanzig Jahren Klage in der Verbindung von liturgiewissenschaftlichen und poimenischen Perspektiven verfolgt, ragt im deutschsprachigen Kontext besonders hervor. Bereits im Jahr 2000 hat sie über das Potential von Klagepsalmen in der gottesdienstlich-rituellen Begleitung von Opfern sexueller Gewalt gearbeitet,¹⁹ 2017 hat sie in ihrer Poimenik das Potential von Klagetexten in einem Feld beschrieben, in dem Erzählungen zerbrechen: Erfahrungen von *moral injury* und posttraumatischer Belastungsstörung von Soldat:innen.²⁰ In ihrer Arbeit kommen die Klagetexte nicht nur in der betenden Grundbewegung und dem theologischen Ringen in den Blick, sondern auch in ihrer literarischen Struktur. Darin wird deutlich: Eine stärkere Beschäftigung mit den Ergebnissen alttestamentlicher Forschung kommt einer vertieften liturgiewissenschaftlichen Reflexion zugute.

Die Auseinandersetzung mit den Klagetexten der Hebräischen Bibel hat sich in der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten weit aufgefächert. Neben einer strengen form- und gattungsgeschichtlichen Herangehensweise ergeben sich nun auch dezidiert literaturwissenschaftlich fundierte, dramaturgische, poetologische, leib-phänomenologische und psychologisch-informierte Untersuchungen.²¹ Fragen von Individualität und Selbstreflexion rücken

¹⁶ Kristine Suna-Koro, Liturgy and Lament. Postcolonial Reflections from the Midst of a Global Refugee Crisis, in: *Liturgy* 34.2/2019, 31–40.

¹⁷ Anne Rowthorn/Jeffery Rowthorn, Introduction, in: dies. (Hg.), *God's Good Earth in Crisis. Liturgies of Lament*, Eugene OR 2024. Auch für dieses Buch hat Walter Brueggemann ein Vorwort verfasst.

¹⁸ Vgl. hier grundsätzlich auch die Arbeit von Claudio Carvalhaes, etwa das Buch: *Praying with Every Heart. Orienting Our Lives to the Wholeness of the World*, Oregon 2021 oder ders. (Hg.), *Liturgy in Postcolonial Perspectives*, New York 2015.

¹⁹ Andrea Bieler, Psalmmengottesdienste als Klageräume für Überlebende sexueller Gewalt. Poimenische und liturgische Überlegungen, in: *Eth* 60.2/2000, 117–130.

²⁰ Dies., *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge*, Göttingen 2017, 215–227.

²¹ Zur gattungsgeschichtlichen Perspektive vgl. u.a. Erhard Gerstenberger, *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980; Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (The Biblical Resource Series), Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. 2004; Amy Cottrill, *Language, Power and Identity in the Lament Psalms of the Individual* (LBH.OTS 493), New York 2008; Sarah Rieger, *Die „Ich-Sphäre“ des Beters. Eine anthropologische Untersuchung zur Selbstreflexion des Beters am Beispiel von Ps 42/43* (FRLANT 275), Göttingen 2019. Als literaturwissenschaftliches Beispiel kann Mandolfo gelten, vgl. Carleen Mandolfo, *God in the Dock. Dialogic Tension in the Psalms of Lament* (A Continuum imprint 357), London 2002. Zu den dramaturgischen Ansätzen ist Hopf zu zählen, vgl. Matthias Hopf, *Die Psalmen als „verbale Bühnen“*. Ein experimenteller Blick auf die dramatisch-performativen Strukturen der Psalmen, in: *BZ* 65.1/2021, 1–27. Einen poetologischen Zugang hat kürzlich Linafelt vorgelegt, vgl. Tod Linafelt, *Why Is There Poetry in the Book of Job?*, in: *JBL* 140.4/2021, 683–701. Leib-phänomenologisch arbeitet Verde, vgl. Danilo Verde, *Trauma, Poetry and the Body. On Psalter's Own Words for Wounds*, in: *Biblica* 101.2/2020, 208–230. Psychologisch-informierte Untersuchungen haben kürzlich u.a. Marschall und Móricz vorgelegt, vgl. Anja Marschall, *Hiobs Vaterschaft und die Trauer um seine Kinder. Eine Relektüre des Hiobbuches*, in: *AVAR* 2.1/2023, 153–198; Nikolett

ebenso in den Blick wie kollektive Standortbestimmung und Traumaverarbeitung. Dabei hat vor allem der Niederschlag von Vulnerabilität, Resilienz und Trauma innerhalb der Klagetexte in den letzten Jahren besondere Beachtung erfahren.²²

Insbesondere die sog. *psalms of complaint*,²³ die sich durch einen großen Anteil an Gott-Klage auszeichnen und Gott als feindliches Gegenüber verklagen, als auch die diesen folgenden Klagen Hiobs gelten gemeinhin als widerspenstige Klagetexte, die individuelle und kollektive Krisensituationen zu verarbeiten suchen. In der eingehenden Untersuchung dieser Klagetexte hat die neuere alttestamentliche Wissenschaft zahlreiche Aspekte der antiken Texte offengelegt, die eine Neubewertung der praktischen Verwendung der Texte nach sich ziehen sollten. Zu diesen zählt die soziale Vernetzung des Klagegeschehens, der Metaphernreichtum der Klagesprache oder auch die erstaunliche Flexibilität des Klageformulars. Auch das Stör- und Innovationspotential der klagenden Anfragen an Gott und Gemeinschaft gilt es, neu zu bedenken. Scott Ellington hat herausgearbeitet, dass der Akt der Klage zum einen existenzielles Risiko darstellt, weil der klagende Mensch das Ende der Gültigkeit der kollektiven Erinnerung mit ihrer identitätsformenden Kraft, den Zerfall der bekannten Welt, die absolute Zerstörung der Gottesbeziehung und den Verlust des Sinns des Todes riskiert. Zum anderen ermöglicht aber gerade dieser Mut, sich dem Risiko auszusetzen, eine suchende, innovative und konstruktive Auseinandersetzung mit dem Welterleben.²⁴

Die Spuren dieser konstruktiven Auseinandersetzung innerhalb der Klagegebete der Hebräischen Bibel hat Anja Marschall in ihrer 2024 erschienenen Dissertation untersucht. Aufbauend auf gattungs-, motiv- und theologiegeschichtlichen Untersuchungen von Klagepsalmen und den Klagen Hiobs sowie Erkenntnissen der *trauma studies* stellt sie dabei Aneignungsprozesse innerhalb der Texte fest. Diese reichen von Selbstreflexion zu Identitätsbildung und von kritischer Infragestellung von traditioneller Theologie bis zum abgebildeten

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

²² Zu Vulnerabilität und Resilienz vgl. *Cornelia Richter* (Hg.), Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie (Religion und Gesundheit 1), Stuttgart 2017; *Judith Gärtner/Barbara Schmitz* (Hg.), Resilienznarrative im Alten Testamente (FAT 156), Tübingen 2022. Zur Arbeit mit Trauma-Texten vgl. *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.

²³ Nach *Craig Broyles*, The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form-Critical and Theological Study (JSOTS 52), Sheffield, England 1989.

²⁴ *Scott Ellington*, Risking Truth. Reshaping the World through Prayers of Lament, Eugene, OR 2008, kurzfristig. Vgl. auch *Paul Raabe*, Deliberate Ambiguity in the Psalter, in: *JBL* 110.2/1991, 213–227.

Entschluss zum Ergreifen einer bestimmten Form des Klagegebets.²⁵ Sie arbeitet heraus, dass Klage in den alttestamentlichen Gebeten zum einen mehr ist als nur Selbstausdruck, da sie zum Medium existenzieller Reflexion werden kann. Zum anderen geht alttestamentliche Klage auch darüber hinaus, Anrede Gottes zu sein, die Gott menschliches Leiden vorträgt und eine Antwort darauf einklagt. Sie ist immer auch ein Wortgeschehen vor den Ohren Anderer, das die leidende Person im sozialen Dialog hält und die Gemeinschaft der Glaubenden zu Solidarität und Anteilnahme auffordert.

Während die alttestamentliche Klageforschung zuletzt durch Philosophie und Systematische Theologie aufgenommen wurde und in traumatologischen Fragen eng mit aktueller psychologischer Forschung kooperiert,²⁶ schöpft die Vernetzung von alttestamentlicher Wissenschaft und Praktischer Theologie, insbesondere Liturgiewissenschaft, ihr Potential an dieser Stelle noch nicht aus.

Dem Band liegen drei konzeptionelle Linien zugrunde, die sich aus dem Schnittfeld von alttestamentlicher Forschung und Liturgiewissenschaft und der Zusammenschau der Diskurse in beiden Fächern ergeben:

Zum einen nehmen wir die neu etablierte Aufmerksamkeit für traumatheoretische Interpretationsansätze aus der alttestamentlichen Wissenschaft auf: Inwiefern erhellt Forschung zu traumatischen Erlebnissen, etwa von sexueller Gewalt, einem Krieg oder einer Naturkatastrophe, das Verständnis der Texte? Welche liturgischen Kontexte werden über diese konkreten Interpretationsperspektiven erschlossen? Welche kollektiven und individuellen Leidenserfahrungen verbinden sich mit der Rhetorik, der Struktur und der sprachlichen Gestalt der Klage in biblischen Texten einerseits und in gegenwärtiger gottesdienstlicher Gestaltung andererseits?

Zweitens fokussieren wir auf die biblischen Texte im Horizont von Ritualität: Welche Verwendungsmöglichkeiten haben Texte, die je konkreten Ausnahmesituationen entspringen und sich zugleich traditioneller Formen und Sprachspiele bedienen? Wie lassen sich Situativität und Repetition in dieser Hinsicht vermitteln?

Schließlich ist ein durchlaufender Faden das Interesse an der Performativität von (biblischer) Klage: Was lässt sich über die Performanz der alttestamentlichen Texte erheben? Welcher Zusammenhang besteht zwischen ihrem Performanzpotential und ihrem Identifikationspotential? Welche Perspektiven eröffnen

²⁵ Anja Marschall, Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiobbuch (FAT II), Tübingen 2024; vgl. auch *dies.*, Job's Lament and Reflection. Challenging the Limits of the Complaint Psalms, in: *Dies. (Hg.), Hiobs Reden. Zwischen Selbstreflexion, Klage und Streit (ABG 76)*, Leipzig 2024.

²⁶ Vgl. Walter Brueggemann, The Message of the Psalms. A Theological Commentary (Augsburg Old Testament Studies), Minneapolis 1984; *ders.*, The Costly Loss of Lament. Zur Aufnahme durch die Systematische Theologie vgl. Eva Harasta (Hg.), Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2008.

Überlegungen zur poetischen Struktur und zu aktueller Performanz in Text und Musik?

Die Beiträge haben wir in vier Abschnitte gegliedert: In einem ersten Abschnitt werfen wir einen breiten Blick auf gegenwärtige Verortungen liturgischer Klage sowohl im liturgischen Alltag der Kirche als auch in besonderen Situationen. Der Beitrag von *Alexander Deeg* setzt mit einer theologischen Würdigung der Klage als „vertikaler Sehnsucht“ ein, in der die Verborgenheit Gottes ernst genommen wird. Dennoch spielt die Klage in der Bibellesepraxis kaum eine Rolle und auch in der liturgischen Praxis der Kirche bietet sich ein ambivalentes Bild: Während mit der Perikopenrevision neue Klagetexte, insbesondere aus Hiob, Klgl und Jer in die Ordnung der Lese- und Predigttexte gelangt sind, verlieren die Klagepsalmen in ihrer liturgischen Anordnung durch Kürzungen zuweilen starke sprachliche Bilder und v.a. die Dimension der Feindklage. Im Beitrag von *Kristine Suna-Koro* liegt die Fremdheit und Abständigkeit der Klagetexte, die Deeg konstatiert, weniger in den Texten als in der sozialen Position durchschnittlicher Gemeinden begründet. Mit *Emily Townes* votiert sie dafür, mit der regelmäßigen Praxis gemeinschaftlicher gottesdienstlicher Klage Gerechtigkeitsfragen wach zu halten. Klagetexte haben etwa, so Suna-Koro, das Potential, den Gottesdienst von sozial eher privilegierten Gemeinden zu öffnen für die Klagen im Kontext der Klimakrise und Migrant:innen. Dafür sei es nötig, dass anthropozentrische und selbstzentrierte Fürbittskripte ihre Grenze in einem Schweigen finden, in dem Stimmen aus der gequalten Schöpfung und Stimmen von Menschen, die Vertreibung, Entwurzelung und Ausgrenzung aus eigener Erfahrung kennen, Raum finden können. Aus der Perspektive der jüdischen Theologie betont *Daniel Krochmalnik*, dass es gerade Gott ist, der in den Klagepsalmen als Feind erlebt wird und die Klage darin das Leiden wirklich ernst nimmt. Er diskutiert unterschiedliche Interpretationen des Stimmungsumschwungs und votiert dafür, die Möglichkeit der Umstimmung Gottes durch das Gebet nicht zu vergessen. Die Klagetexte werden damit zum Gebetskampf, der biblischer Frömmigkeit in ihrer Tiefe gerecht wird. Nicht dezidiert liturgische, aber doch mindestens liturgisch rezipierte performative Kontexte adressiert der musikwissenschaftliche Beitrag von *Erik Dremel*, der anhand eines Gangs durch die Kompositionsgeschichte die unterschiedlichen musikalischen Mittel bzw. affektiven „Chiffren“ aufzeigt, die Klage in Klang verwandeln. Der Horizont seiner exemplarischen Auswahl reicht von Monteverdi über Schütz, Mitglieder der Familie Bach, Hensel und Brahms bis zu Zimmermann als Vertreter des 20. Jahrhunderts. Dremels Erkundungen wollen zum Selbst-Nachhören anregen und weisen insofern über die Buchform der Ergebnisdokumentation hinaus.

Der zweite Abschnitt nimmt traumatheoretische Perspektiven im engeren Sinne auf. *Alexandra Grund-Wittenberg* erkundet in ihrem Beitrag, ob Psalmen als Trauma-Texte gelten können, welche Sprache im Zusammenhang mit Trau-

ma in den Psalmen typisch ist und welche Rolle die Psalmen im vielstimmigen kulturellen Trauma-Gedächtnis Israels spielen. Sie stellt exemplarisch dar, wie moderne soziologische Theorien von kulturellem Trauma bei der Anwendung auf antike Kulturen auf ihre Übertragbarkeit geprüft werden sollten. Dabei greift sie auf die vorliegende Forschung zum kulturellen Gedächtnis zurück, anhand derer sie innerhalb der Psalmen eine Heterogenität der Trauma-Bearbeitung feststellt. Sie bemerkt, dass in Individualpsalmen Traumaspuren oft nur ein Aspekt innerhalb eines Gesamtbildes anderer Notschilderungen sind und dass kulturelles Trauma sich in den Klageliedern des Volkes widerspiegelt. *Kimberly Wagner* denkt darüber nach, inwiefern nicht nur die Krisenmomente, denen sie ihre Dissertation gewidmet hatte, sondern auch das Predigen in alltäglichen Lagen nach traumasensiblen Formen verlangen könnte. Für ein Predigen, das die volle, leibliche Existenz der Hörenden ernst nimmt, biete biblische Klage insofern ein Vorbild, als sie aus der Vereinzelung in den Dialog mit Gott und indirekt auch mit der gottesdienstlichen Gemeinschaft führt, weil sie Erlaubnis und Sprache gibt, die schmerzhafte Realität in aller Ehrlichkeit zu benennen, weil sie vielschichtigen und widersprüchlichen Emotionen Raum lässt und weil sie in Erinnerung und im Festhalten an der Verheißung Gottes eschatologische Imagination nährt. *Bärbel Fünfsinn* spielt schließlich die gerade neu herausgegebenen Psalmen von Carola Moosbach ein, die sich in ihren poetischen Texten mit der von ihr jahrelang erlebten sexualisierten Gewalt auseinandersetzt. Klagen, Schreien, Rache Wünschen, Sich Versöhnen und die Gottespoesie versteht sie als wesentliche Schritte der Bearbeitung der traumatisierenden Erfahrungen in den Texten Moosbachs, die sie in Auszügen präsentiert und kommentiert.

Der dritte Abschnitt lotet das Potential der Klagetexte für Prozesse kollektiver und individueller Selbstverständigung aus. Im Mittelpunkt der verschiedenen Beiträge steht die Klage als Praxis, die Verletzlichkeit benennt, Beziehungen zu Gott, Gemeinschaft und Schöpfung verhandelt und damit Räume eröffnet, in denen Identität, Hoffnung und Verantwortung neu gedacht werden können. *Anja Marschall* beleuchtet drei Dimensionen alttestamentlicher Klagetexte: Sprache, Beziehung und Zeit. Sie demonstriert die Ausdrucksstärke des sprachlichen und formalen Bruchs innerhalb der Psalmen und setzt sie mit traumatischem Erleben in Zusammenhang. Der Tradition der *complaint psalms* folgend betrachtet sie die Brüchigkeit des Daseins im Kontext der Selbst- und Gottesrelation sowie zwischenmenschlicher Beziehungen. Die zeitliche Dimension der Klage nimmt Marschall abschließend zum Anlass, deren zeitlose Relevanz zu bedenken. Sie beansprucht in Liturgie und Predigt, auch im Sonntagsgottesdienst, Geltung für Henning Luthers Postulat: „Nur wer klagt, hofft.“²⁷ Nach Marschall eröffnet eine Klage-involvierende Predigt ein Konfliktgespräch mit

²⁷ Henning Luther, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: PrTh 33–34.3/1998, 163–176:170.

Gott und der Gemeinde, das die Anfechtung der Gottesbeziehung duldet und das Risiko, Gemeindeglieder zu verstören, mitbedenkt und verantwortungsvoll trägt. *Nikolett Móricz* fragt in ihrem Beitrag, wie Glaubensgemeinschaften Erfahrungen von Krise und Befreiung in Gottesdienste integrieren können. Dabei sieht sie das Gebet als Mittel, um Verletzlichkeit auszudrücken, gemeinschaftliche Erinnerungen zu formen und ethische Diskussionen zu initiieren. Móricz nimmt Ps 107 als paradigmatisches Beispiel für die Identitätsbildung der nach dem Exil entstandenen Gemeinschaft Israels und findet in ihm zudem auch Leerstellen, die Identifikationsprozesse jenseits der kanonischen Geschichte Israels hervorrufen können. Sie geht davon aus, dass die Gedenkerzählungen von Ps 107 auf diese Weise Prozesse der kreativen Vorstellungskraft und Versöhnung unterstützen. *Diana Paulding* widmet sich angesichts der Klimakrise der Frage, wie westliche Christ:innen für eine Situation beten können, zu deren Eintritt sie selbst beigetragen haben. Sie kommt zu dem Schluss, dass ein angemessenes Gebet die eigene Rolle bei der Entstehung der Klimakrise anerkennt und gleichzeitig die Möglichkeit bietet, destruktive und anthropozentrische Weltanschauungen in Perspektiven umzuwandeln, die die Beziehung zur Schöpfung betonen. Dabei versteht sie das Buch Hiob als wichtige Orientierungshilfe. Trotz des Kontrasts zwischen Hiobs Unschuld und der individuellen sowie kollektiven Verantwortung der heutigen Leser:innen biete Hiobs Protest gegen Gott einen Ansatz, wie die Menschheit auch in Krisenzeiten mit dem Göttlichen in Verbindung treten, Gerechtigkeit suchen und in Beziehung zur leidenden Erde leben kann. *Ulrike Wagner-Rau* betont in pastoralpsychologischer Hinsicht die Notwendigkeit, Trauer nicht zu verdrängen, sondern die starken und zum Teil bedrohlichen Gefühle expressiv zum Ausdruck zu bringen. Anhand von autobiografischer Trauer- und Sterbeliteratur beschreibt sie die literarische Verarbeitung von Erfahrungen der Krankheit und des Todes naher Menschen als Form der Klage, die „psychische und geistige Schwerarbeit“ fordert. Mit dem von ihr gewählten praxistheoretischen Zugang kann sie dann auch körper- und materialitätsbezogene Formen der Klage herausarbeiten: Sinnliches Erleben kennzeichne sowohl die Erfahrung des Leidens, wie auch die Momente beglückender Lebendigkeit – beim Schwimmen, Boxen oder im kalten Schnee. Klage finde ihren Ausdruck auch im Umgang mit den Dingen und Orten. Im Blick auf die Adressierung dieser Klagen sieht Wagner-Rau auch jenseits religiöser Praxis einen Zwischenraum des „als ob“ entstehen, der über das rational Erwartbare hinausweist.

Der letzte Abschnitt fokussiert auf das Wechselspiel von ritualisierter Sprachform und je aktueller Performanz und fragt nach den Bedingungen und Performanzen, in denen Menschen sich und ihr Erleben je neu mit diesen geprägten Texten identifizieren. Der rezeptionsästhetischen Frage nach der Interaktion zwischen Text und Rezipierenden geht *Matthias Hopf* am Beispiel von Ps 13 nach. Er stellt fest, dass die Figur Davids als Identifikationsangebot verstanden

werden kann, allerdings das Psalm-Ich jenseits von einleitenden narrativen Ergänzungen die Möglichkeit zur Aneignung des Textes bietet. Dabei bezieht er insbesondere implizite Emotionen ein, die er auf der Ebene der Konnotationen verortet. In der Aneignung, im Gegensatz zur klassischen Identifikation, werde ein textliches Ich zum Ich der rezipierenden Person. Abschließend weist Hopf darauf hin, dass bei der Rezeption von Psalmtexten auch die Form der Rezeption mitbestimmt, ob eher Identifikation oder Aneignung geschieht. Zur Förderung von Aneignungsprozessen schlägt er individuelle, leise lesende Rezeption oder laut nachsprechende Performance im Gegensatz zu Identifikation anbietendem Vorlesen vor. *Kerstin Menzel* untersucht die Verwendung von Klagpsalmen in Gottesdiensten nach Katastrophen, wo diese einerseits zum festen Ritualrepertoire gehören, andererseits sehr unterschiedlich inszeniert werden. In der Kombination mit Gebeten und Zeugnissen der Betroffenheit werden Verbindungen sehr unterschiedlich hergestellt und verschiedene Aspekte der biblischen Texte betont. Gemeinsam ist den untersuchten Fällen jedoch, dass sie die Gesamtstruktur der Klagetexte nicht für die Gesamtdramaturgie solcher Liturgien nutzen, sondern die Psalmen nur als Problemexposition einsetzen. Demgegenüber zeigt Menzel mit Ansätzen von Andrea Bieler die Chancen einer Wahrnehmung aller Dimensionen biblischer Klage auf. Gegenüber der Reduktion auf die Problemexposition zeichnet sie die Klagetexte dann als widerständige liturgische Form, die Menschen in Situationen großen Leidens Sprache verleiht, insbesondere wenn sie Klage mitvollziehen können, die Solidarisierung und Anerkennung der Gemeinschaft ermöglicht, die sich mit Gewalt und Verlust nicht einfach abfindet und die auch die Frage nach Gott spannungsreich offen hält und zugleich nicht aufgibt. *Samuel Hildebrandt* bedenkt die Mehrstimmigkeit des durch gewaltvolle Sprache geprägten 109. Psalms in einem liturgischen Rahmen. Er skizziert sechs potenzielle Hörweisen des Psalms, die dessen Flüche im weiten Feld der menschlichen Lebenserfahrung verorten. Hildebrandt inkludiert dabei auch die Auslegungsgeschichte der Fluchstimme, die er als mahnendes Negativbeispiel dafür versteht, wie gewalttätige Bibelworte zu eigennützigen Zwecken missbraucht werden können. Er schlägt vor, die Stimme der Geschichte zum Anlass eines Bekenntnisses kirchlicher Verfehlungen zu nehmen, das sowohl Verantwortung für die Vergangenheit ausdrückt als auch im gegenwärtigen Gebrauch der Bibel Vorsicht gebietet. Abschließend hebt Hildebrandt hervor, dass die Mehrstimmigkeit von Ps 109 dadurch entsteht, dass die verschiedenen Stimmen sich überlappen und zugleich gleichwertig erklingen. Indem sowohl Befreiung als auch Rachelust zu Gehör kommen und neben Gebet für Hilfe auch Bekenntnis artikuliert wird, bilde die Mehrstimmigkeit die Komplexität menschlichen Daseins ab.

Mit diesem Buch verwirklicht sich ein in vielen Gesprächen zwischen uns beiden gewachsener Plan, der ohne die Mitwirkung vieler anderer nicht geworden wäre, was er ist. Wir danken den Teilnehmenden der Tagung für das

außerordentlich offene und kollegiale gemeinsame Nachdenken und dafür, dass sie ihre Vorträge für diesen Band überarbeitet und zur Verfügung gestellt haben, unseren Studierenden für ein anregendes Seminar und ihre mutige Beteiligung an der Tagung, einschließlich einer Inszenierung der Elemente von Klagetexten zu Beginn und vielen Diskussionsbeiträgen. Der Förderverein der Theologischen Fakultät Leipzig, der Fonds für gemeinsames Leben und Lernen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsen sowie die Graduiertenakademie der Universität Leipzig haben die Tagung durch ihre finanzielle Unterstützung erst möglich gemacht. Wir danken Sorrel Hubrich für alle praktische Unterstützung auf der Tagung und Lena Brauer sowie Hannah Bick für die sorgfältige Korrektur der Manuskripte. Den Druck haben die Open-Access-Fonds der Universität Leipzig und der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg bezuschusst und wir freuen uns sehr, die interdisziplinären Beiträge dadurch gut zugänglich publizieren zu können. Wir sind dankbar, mit diesem Band der Reihe „Jüdische und christliche Traditionen in gegenwärtigen Kontexten“ neuen Schwung geben zu dürfen und bedanken uns bei den Herausgeber:innen für das Vertrauen in unser Vorhaben, das sich darin ausdrückt. Vanessa Schäffner vom Ergon Verlag hat uns zielstrebig und interessiert auf dem Weg zur Drucklegung begleitet und Jan von Hugo hat das Titelbild erstellt – auch dafür herzlichen Dank!

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 sozialethisch oder individualethisch 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 behauptet 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 mönchischen 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 besiegt 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 Móricz/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: DtPfrBl 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 Introituspсалmen 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 Epiphanias – das Gebet eines Menschen, der sich als „elend und arm“ beschreibt (V. 1). Der Hintergrund der Bedrängnis, die Angriffe der „Stolzen“ und „Gewalttäigen“ (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 aufsperren 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 2021.

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 Qinot 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 (Psalmen-)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/Liider 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 folgen? 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.

Silence as Liturgical Space of Lament

Praying and Listening on Christmas Eve Amidst Ecological and Migration Emergencies

Kristine Suna-Koro, PhD

Lament is about making things inaudible, invisible, inconsequential, and injurious to be audible, visible, recognized, consequential, and – potentially – repaired and healed. Lament is a multilayered spiritual, theological, ritual, moral, and therapeutic practice. As such it may be one of the few effective spiritual antidotes to the otherwise engulfing cultural and ecclesiastical conventions which, in liturgical contexts, perpetuate what Johann Baptist Metz called the “eulogistic evasion of what really matters, serving merely to lift the apathy from our souls and our indifference and lack of sympathy towards other people’s suffering”¹ in so many Euro-Atlantic spaces of institutionalized Christian worship.

In contemporary liturgical studies, there is a growing recognition that lament has been overlooked and underestimated in many Christian traditions of public worship. It is still rare in communal worship practices in organized/institutionalized Christian liturgical assemblies. In communal and individual liturgical contexts, lament is about opening spaces for recognition and expression of pain, anger, despair, and unredeemed wretchedness. Lament is about cathartic, which is to say, unsettling and turbulent, voicing of things conventionally driven into the festering underworlds of avoidance and suppression which privilege the comfortable lifeworlds of those already allegedly “richly blessed” while piously gaslighting the experiences of affliction and alienation. Hence, lament is about an “in-your-face/ear” kind of visibility and audibility in prayer. Lament ultimately foregrounds what is stigmatized and denigrated in the bodies and souls that are routinely deemed undeserving of recognition, naming, and listening to. Lament as a spiritual and liturgical practice is not simply a psychological unburdening of suffering (beneficial as it often is for psycho-somatic reasons). As a spiritually and theologically transformative practice, lament may potentially unclench the unholy intersectional fist of oppression, repression, abuse, and indifference. Lament – uttered, seen, heard, witnessed, acknowledged – may accompany the unbinding of lives warped into curving circles of despair and

¹ Karl Rahner and Johann B. Metz, *The Courage to Pray* (New York: Crossroad, 1981). The reference is to Metz’s Chapter 1, “The Courage to Pray,” 20.

hopelessness so that they, too, can finally live and move “at full stretch before God.”²

Lament is, therefore, at least somewhat *loud*, and it is also unsettling, precisely as it engages the most deeply embedded dimensions of desolation when it is finally surfacing from the recesses of repression, be that personal, inter-relational, socio-cultural, political, or economic. Such as, imagine, when a package is impatiently unwrapped or when a (now rare) paper envelope is unceremoniously torn open without that vintage ivory paper knife but by bare and impatient hands. But if even a sliver of these mundane allegories sounds applicable concerning the nature and function of lament, then why might it be relevant to reflect on the importance of *silence* as a fitting liturgical space for lament?

In the current context of the intertwined ecological and migration emergencies, these two specific vectors of reflection on silence as a liturgical space for lament – among many that could be equally insightful, stimulating, and productive for theological and pastoral practices in various contexts but are beyond the scope of these reflections – strike me as most worthwhile to explore. To minimize confusion about what kind of silence will be at the center of my reflections, it is important to underscore that the silence I will reflect on is most certainly not a ruse for silencing of lament through internalization, rationalization, sublimation, sublation, or the plain old repression through tyrannical power structures, cultural mores, blame games, spiritual “bypasses” or muzzling the afflicted into self-defeating muteness. I do not propose silence as a substitute of lament. Rather, I propose a certain kind of silence as an indispensable liturgical space *for* lament.

These two vectors – climate and migration emergencies – in themselves comprise a topic of enormous complexity for theo-ethical and theo-political inquiry as well as liturgical and pastoral studies. In what follows, I will necessarily take a narrow approach to silence as a liturgical space *for* and *of* lament as a diasporic theologian living and working in the American Midwest who does not (yet) bear the brunt of climate degradation (nor do the ecclesial communities where I worship). On the other hand, I also approach these topics as a diasporic Christian who worships among people who routinely lack any realistic understanding of the political, cultural, psychological, and economic travails that most types of migration – forced and even relatively un-forced – often necessitate. This ambivalent lived experience makes me vigilant about the limitations and occlusions of using the plural pronoun “we” while reflecting on lament in communal ritualized, especially public, forms and locations.

² The phrase is a key motif of Don Saliers’ liturgical theology. For details, see, among other resources on Saliers’ prolific work, the essays in the *Festschrift* volume *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God*, eds. E. Byron Anderson and Bruce T. Morrill (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998).

My exploration gravitates around three questions: For *whose lament* might silence serve as a fruitful and respectful liturgical space? And *whose silence* is needed for certain kinds of lament to be heard, seen, and witnessed? Furthermore, what is the significance of *the interplay of silence and listening* in liturgical spaces for lament? For the sake of feasibility and brevity, my explorations are limited to one particular locus of worship: namely, how might silence serve as a liturgical space for lament in the Prayers of the People during the ecclesial rites celebrating the Incarnation – the birth or the Nativity of Jesus Christ?

One last contextual note: The assemblies of Christian worship that most directly shape my reflections are those gathering for most recent (as of the time of writing) Christmas worship (2024) in the Midwestern urban and suburban localities in the Anglican/Episcopalian tradition. The Episcopalian community whose Christmas Eve liturgy will be the main focus in this essay has the “land acknowledgement”³ and various inclusivity statements printed in their worship materials and displayed on their websites. Nevertheless, they squarely fall into the privileged category of mainline North American Christian milieu which Sam Coddington calls the milieu of “hosts” – individuals and communities still “participating in a stream of history of well-intentioned white people seeking to help ‘the less fortunate’” and “continually presuming the posture of hosts is [...] where we are now [...].”⁴ As a white Euro-American, I inhabit the “host” space while as a diasporic Latvian-American, my belonging in these ecclesiastical “host” spaces is interstitial and hybridized by the lived experience of migration: in short, it is complicated.

Christmas Intercessions, Lament, and Planetary Eco-Degradation

First, against the background of a very stormy hurricane season in North America in the fall of 2024, I ponder over silence as a liturgical space for human but also non-human lament in the context of the devastation that hurricanes Helene and Milton unleashed on parts of the United States in September and October 2024 within the broader climate emergency.

With increasing regularity, climate events of catastrophic proportions, such as hurricanes, wildfires, and tornadoes, which are exacerbated by human activities such as fossil fuel use, deforestation, and pollution, are not confined to the South or the West, but can now be felt in the American Midwest. In June of

³ “Land acknowledgments” in North America typically include a formal statement that recognizes and honors the Indigenous people as the original inhabitants of the location where a Christian church (or any institution/organization) holds a regular activity or owns property. Such statements are usually printed, recited or displayed in those churches which have adopted them.

⁴ Samuel Coddington, *Listening as Hosts: Liturgically Facing Colonization and White Supremacy*, Foreword by Claudio Carvalhaes (Eugene, OR: Cascade, 2024), xvi, xx.

2023, the sky turned hazy in the Southwestern Ohio. Smoke from the Canadian wildfires generated air quality alerts from the National Weather Service. On a couple of occasions, the evening skies sported a spooky orange hue. Most recently, the remnants of the deadly Hurricane Helene that devastated the Gulf Coast states and even portions of North Carolina, including killing over 200 people, made it to Southwestern Ohio on Friday, September 27, 2024. There were flash floods and power outages. Trees were toppled, and smaller tree limbs were scattered in streets. Down South, before Helene, there came Hurricane Beryl in early July 2024 – the earliest Category 5 hurricane on record – whose downgraded tropical storm remnants also made it to the Southwestern Ohio as a preview of what was to come.

Of course, in worship services, we interceded for the victims of the hurricanes and wildfires. We prayed for all those who heroically and selflessly toiled to save human and animal lives, livelihoods, and habitats. In some expressions of Confession/Penitential Rite, contrition for “our” (i.e., human) contributions toward anthropogenic climate change was voiced. Elements of lament occasionally surfaced in Prayers of the People as well as sermons about the polluted waters and soil, about the species whose existence is now under threat and about the future generations of humans who may well have to live in a world of depleted biodiversity while the global pursuit for endless economic growth goes hand in hand with the human population growth on the rapidly warming planet. Some church members here in Southwestern Ohio have a more immediate connection (relatives, friends, co-workers, business partners) to the hot spots of climate emergencies and their devastating impacts on human lives, livelihoods, and natural habitats destroyed in several regions of North America and elsewhere. Yet many have not yet experienced the brunt of environmental degradation up close and personal. Nevertheless, it is noticeable even among this relatively sheltered segment of worshippers that many share the ambiguity recently captured by the Lutheran theo-ethicist Cynthia Moe-Lobeda:

It seems to me that we are – on a largely subconscious level – awash in grief. Grief at the massacres on public school campuses and shopping malls, grief that people are without homes and must live on the street, grief at the ominous climate future crashing into our present. Yet, if you are like me, you do not really feel it, at least in full force. I protect myself with a comforting cloak of numbness and denial [...]. We are lured into numbness that, at this moment, people are dying from climate change-related disasters that we are intensifying.⁵

Indeed, me too. Consequently, when Moe-Lobeda suggests that the spiritual practice of lament is one of the “fingers on the hands of healing,”⁶ I wonder how this lament can become audible and visible in the rites of worship? In dia-

⁵ Cynthia D. Moe-Lobeda, *Building a Moral Economy: Pathways for People of Courage* (Minneapolis: Fortress Press, 2024), 195.

⁶ Moe-Lobeda in *Building a Moral Economy*, 193.

logue with the Womanist ethicist Emilie Townes' emphasis on the significance of communal lament "as rite and worship on a regular basis" which has the potential to keep "the question of justice visible and legitimate,"⁷ Moe-Lobeda sees lament as a practice of hope. "Perhaps," she suggests,

[...] rituals that elicit grief and allow us to wail in the streets communally – about the suffering generated by climate change and a predatory economy, about all that our children and grandchildren will not have, about the damage we have done and cannot undo – will help us to unlock hope and agency that we did not know we had.⁸

Might the intercessory Prayers of the People during Christmas worship – the liturgical celebrations of precisely the Word-becoming-flesh – open space for lament toward incarnational hope? And not just space for "our" lament: "our" meaning, "us" – the consuming and thoroughly self-centered humans. Not only "us," the Christians who are morally and cognitively aware of such ecological death spirals in the still relatively unscathed American Midwest, voicing lament for those who are already being crushed by eco-degradation (and possibly already flowing into the ranks of climate refugees) but also non-human creation whose lives and habitats are being destroyed?

In one of the festive Eucharists in the Episcopal Church of the United States (ECUSA) that I participated in on 2024 Christmas eve in Cincinnati, Ohio, the Prayers of the People included a wide range of intercessions tinged with a sense of lamentation. The petitions gravitated around the familiar theme of the internally displaced Holy Family not having "enough room" in Bethlehem. We confessed that "it is hard to make room for others in our world" – for the poor, the immigrant, the stranger, those with disabilities, those from different ethnic backgrounds, religions, and political views. And then we prayed to the welcoming God to "make room" in our church for all people, especially those rejected by others and for those with whom we disagree, for those who have inadequate resources, for felons who need a second chance, for those who try our patience. Finally, we prayed for our local diocese, the bishop and the whole denomination's witness to the love of God after remembering and praying for all victims of war who have no safe place to their heads – for people of Gaza, Ukraine, and other war-torn places as well as for those who are impacted by gun violence and for the students traumatized by school shootings and violence.

Without a moment's hesitation, all of the above most definitely merit particularly fervent prayers and prayer-inspired transformative action. But, curiously, on the Eve of the Nativity of Christ when the churches celebrate the Incarnation – the Word becoming flesh (John 1:14) – through the "deep incarnation" of the Logos, the Second Person of the Trinity therefore becoming part of the

⁷ Quoted by Moe-Lobeda in *Building a Moral Economy*, 196. Original in Emilie M. Townes who, in turn draws from the work of Walter Brueggemann, in her *Breaking the Fine Rain of Death* (New York: Continuum, 2001), 24.

⁸ Moe-Lobeda, *Building a Moral Economy*, 197.

materiality of this planet and the “whole blooming, buzzing, evolving, groaning cosmos” (Elizabeth Johnson),⁹ current ecological emergencies did not find enough room in the Prayers of the People. Neither in the form of “us” naming the pain and the grief and interceding vicariously for those who already and directly suffer from the draughts, from the floods, from the wildfires, from the food deprivation, and from the socio-political conflicts already intensifying due to detrimental impacts of climate change. Nor in the form of “us” asking “the welcoming God to make room in our church” for the incarnational wisdom and empowerment to spur “us” into eco-justice action.

These lament-like 2024 Christmas Eve Prayers of the People were certainly incarnational in one sense. They resonated poignantly with the kenotic paradoxes and imperial ironies of the economy of salvation – but in the most anthropocentric sense. Yet they also displayed the default mainstream “spiritual trivialization of creatures and creation” that is “steeped in the long-standing Christian assumption that only human beings have souls – intrinsic spiritual value, a ‘meeting place’ with the divine, a dimension of creaturely being that seeks and receives salvation.”¹⁰ These Prayers of the People represented another version of how the theological dynamic plays out in worship which Song-Chan Rah describes as “dysfunctional Christology [as] a dysfunctional understanding of the incarnation”¹¹.

Might lament for the unfolding planetary eco-degradation sound something like a “rage prayer”? For example, something like Elizabeth Ashman Riley has scripted to address the “Creator of all things” that begins with a confession of “our greed, our consumption, and our self-absorption” which have “wounded this holy planet?”¹² Her prayer on climate change acknowledges that:

We weep for the Earth and the damage we have caused, for the extraordinary life you have infused into the world in plants and creatures, all forms of life and creation that we have treated so carelessly [and] we repent for our failure, for our consumption, for our arrogance.

⁹ Elizabeth Johnson, “For God so loved the cosmos: When Christ became human, he also became part of the vast body of the cosmos,” *U.S. Catholic*, March 31, 2016. Online: <https://uscatholic.org/articles/201603/for-god-so-loved-the-cosmos/> [08.11.2025]. Johnson’s brief article refers to the constructive eco-Christology of “deep incarnation” pioneered by the Danish Lutheran theologian Niels Henrik Gregersen, for example, in his ‘The Cross of Christ in an Evolutionary World’, *Dialog*, 40(3), 2001, 192–207, and in the collection of essays edited by him *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology* (Minneapolis: Fortress Press, 2015). In conversation with Gregersen’s proposals, Johnson has further proposed the imaginary of “deep resurrection.” For the outline of her argument, see Elizabeth Johnson, “Deep Resurrection,” *Modern Believing* 64, no.2 (2023), <https://doi.org/10.3828/mb.2023.1>.

¹⁰ Carter Hayward, *Keep Your Courage: A Radical Christian Feminist Speaks* (London: SCM, 2011), 112.

¹¹ Song-Chan Rah, *Prophetic Lament: A Call for Justice in Troubled Times* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2015), 193.

¹² Elizabeth Ashman Riley, *Rage Prayers* (New York: Morehouse, 2024), 131–132.

We pray for the healing of the world around us, for the healing of ourselves, that we might turn our hearts toward care and stewardship of the whole Earth.¹³

Of course, the “we” always needs further concretization and contextualization. But the more interesting question about lament remains unanswered even in the “rage prayer” framework: how can “we” make space and give voice for the lament of non-human creation in Christmas intercessory prayers? After all, the Nativity narratives in the gospels don’t suffer from the lack of non-human creation’s participation in the incarnational dynamic – the Logos makes mind-boggling ontological migrations and becomes a deeply incarnate flesh ($\sigmaάρξ$, not just a male *homo sapiens* body) in the Gospel of John. Angels are busy juggling the delicate logistics of the birth of Jesus in Matthew and Luke. Animals surround the newborn Jesus closer than most humans ever will and witness the original *fortissimo* of the angelic *Gloria in excelsis Deo* firsthand in Luke. Even stars are deployed on a special astronomical mission to navigate the magi to the right newborn in the colonized backwaters of the Roman Empire in Matthew.

The Nativity is embedded in the biblical imaginary in which heavens declare the glory of the Lord (Ps. 19:1), floodwaters/seas lift up their voice (Ps. 93:3), rivers clap their hands (Ps. 98:8) and mountains praise God (Ps. 148:9). One possible avenue for opening up intercessory space for lament is to pause “our” lament and tune into the noise of hurricanes, wildfires, flash floods and the screams, sighs, and groans of humans and animals fighting for their dear life. It is to allow the dying rustle of plants as they are consumed by drought, flooding, pollution, or fire to enter the rites of worship assemblies, even for those of “us” who are not right in the middle of these deathworlds. Many of “us” have seen and heard the sights and sounds of these carnages on television and social media. Might these sights and sounds be the non-verbal lament, the contemporary “lifting up their voices” of non-human creation of God? Might it be helpful for “us” to shut up for a moment, in silence, and perhaps even to pause the eloquent lamentations about “our” anxiety, uncertainty, discomfort, guilt, indifference, and hopelessness?

Furthermore, might the quintessentially eucharistic practice of *anamnesis* of Christ’s life and death be a comportment that would allow “us” to silence “our” so human, so anthropocentric, fretting to instead offer “our” silence – as hospitable aural liturgical space – for the lament of the “other-than-us” creation precisely as a sacrifice of praise for the Word who became flesh “for us and for our salvation”? In the deeply incarnational sense, the “us” and “our salvation” would finally need to include “all forms of life and creation” as Ashman Riley’s “rage prayer” incarnationally does. If failure of imagination strikes, there are always the amazing possibilities offered by thoughtful digital media ministry to enlist for assistance in worship. There is no shortage of docu-

¹³ Ashman Riley, *Rage Prayers*, 131–132.

mented carnage that eco-degradation and skyrocketing pollution continues to wreak on “other-than-human” creation to help uncage “us” from the instinctual anthropocentrism that saturates Christian rites of worship.

Or let’s consider the low-tech route for the One-Third industrialized churches: Could the serenaded “silent night, holy night” somehow lure “us” into a silence that allows “all ye faithful” who hasten toward the adoration of Christ to take a deeply and truly incarnational look at “this holy planet” (Ashman Riley) from a posture of listening to hear the lament of the fellow sojourners of creation – even if “our” silence might only amplify the sound (and maybe the smell of exhaust) of fossil fueled car engines speeding past the church buildings on busy traffic routes?

Christmas Intercessions, Lament, and People on the Move

Second, during Christmas season 2024 I ponder over silence as a liturgical space for lamenting the carnage that forced migration continues to wreak under the auspices of a growing culture of hostility toward migrants, refugees, and asylum seekers, not only in the United States but also worldwide.

A statistics chart on Sky News flashed across my computer screen on December 26, 2024: 451 undocumented migrants arrived in the United Kingdom on Christmas Day 2024 in small boats braving the bleak midwinter waters of the English Channel. Another 407 joined them on the Boxing Day.¹⁴ Meanwhile, on the Feast of the Holy Innocents, December 28, 2024, at least three migrants perished in the same waters during their attempted crossing of the Channel from France to the U.K. setting out in unseaworthy vessels from Bleriot-Plage while over 300 managed to make it to the U.K. alive. Some 50 others were rescued by the French and British coast guards on the Feast of the Holy Family of Jesus, December 29, 2024 and taken into the care of the humanitarian charity Utopia 56. So far, in 2024, 76 people have died trying to cross the Channel in small boats.¹⁵ On January 6, 2025, the Orthodox Christmas Eve, a baby girl was born on a migrant dinghy trying to reach the Canary Islands about 15 minutes before the inflatable raft was located off the island of Lanzarote – and she survived.¹⁶

¹⁴ “More than 150,000 migrants have crossed Channel to UK in small boats since 2018,” *Sky News*, December 27, 2024, <https://news.sky.com/story/more-than-150-000-migrants-have-crossed-channel-to-uk-in-small-boats-since-2018-13280562> [08.11.2025].

¹⁵ Bethany Minelle, “At least three people killed and 50 rescued off coast of France attempting to cross Channel,” *Sky News*, December 29, 2024, <https://news.sky.com/story/at-least-two-people-dead-and-50-rescued-off-coast-of-france-13281057> [08.11.2025].

¹⁶ Frances Mao, “Baby born on migrant boat crossing from Africa to Canary Islands,” *BBC*, January 8, 2025, <https://www.bbc.com/news/articles/cj6z61807zj0> [08.11.2025].

Christmas on just this one of the many deadly frontiers of global migration provides a tiny but poignant snapshot of the accelerating upswell of forced migration and the correlative intensification of what Achille Mbembe has so fittingly described as necropolitics¹⁷ and brutalism.¹⁸ Mbembe describes necropolitics or necropower as a kind of socio-political operating system which results in “subjugation of life to the power of death.”¹⁹ Necropolitics manifests as “ways in which, in our contemporary world, weapons are deployed in the interest of maximally destroying persons and creating *death-worlds*, that is, new and unique forms of social existence in which vast populations are subjected to living conditions that confer upon them the status of the *living dead*.”²⁰

Brutalism amplifies the neo-colonial necropolitics: “Brutalism is a form of planetary social war. As molecular warfare, it is largely directed against those who, wishing to sell the only commodity they possess, namely their labor power, can no longer find any buyers. Their transformation into border-bodies is perhaps the greatest challenge to contemporary population policies.”²¹ “Border-bodies” are a “new type of human body,” Mbembe argues, that is “one that is forbidden to shelter or protect (hence the laws against hospitality in Europe), to save from drowning in the middle of the sea, or from dehydrating in the middle of the desert.”²²

According to the latest official United Nations data (as of the time of this writing, July 2025), at the end of 2024, there have been at least 123.2 million forcibly displaced persons in the world. UNHCR summary adds that the most recent estimated number of such “border-bodies” have slightly dropped to 122.1 million as of April 2025.²³ Regardless if theologians and liturgists are diasporic persons like myself who have a personal experience of migration or not, it behooves to take note of Mbembe’s intervention about the urgency and relevance of this situation. He, among other voices, is certainly justified to point out that “[t]ogether with climate change, the governance of human mobility is set to be the major problem of the twenty-first century”²⁴ on a planetary scale. It is no accident that migrants are the “glocal” scapegoats and lightning rods of choice in the current political moment. They already provide the most incendiary grist for the escalating culture wars inside and outside communities of faith not only in the Americas and in Europe, but also in other regions of the world.

¹⁷ Achille Mbembe, *Necropolitics*, transl. Stephen Corcoran (Durham and London: Duke University Press, 2019).

¹⁸ Achille Mbembe, *Brutalism*, transl. Steven Corcoran (Durham and London: Duke University Press, 2024).

¹⁹ Mbembe, *Necropolitics*, 92.

²⁰ Mbembe, *Necropolitics*, 92. Italic in the original.

²¹ Mbembe, *Brutalism*, 90.

²² Mbembe, *Brutalism*, 95.

²³ UNHCR Global Trends 2024. Published on June 12, 2025 by the United Nations High Commissioner for Refugees office, <https://www.unhcr.org/us/global-trends> [08.11.2025].

²⁴ Mbembe, *Brutalism*, 91.

So, what about silence, then, as a liturgical space for lament in Christmas intercessions? The prayers already quoted above did, if somewhat obliquely, intercede to the “welcoming God” to “make room in our church” for those for whom it is “hard to make room for” by “us.” That petition explicitly named immigrants and strangers. These intercessions gestured toward what Rob Muthiah describes as penitential lament – “the pattern of lament as confession and repentance” which “expresses anguish at having forsaken God and seeks forgiveness and restoration.”²⁵ Not only in relation to racism but also regarding the histories of hostility toward the people on the move, “this lament type fits for those who realize that they have benefited from and perpetuated the racist paradigms and imagination of the dominant culture.”²⁶

To reiterate, the elements of lament in these contrititional intercessions were more about “us” and “our” turning away and “our” knowing of “how hard it is to make room for others in our world,” especially in light of the Nativity narrative from Luke 2 which the community had just heard and reflected on. Yet, again, what about the space for lamenting predicaments of migrants, refugees, asylum seekers, and strangers and, even more pertinently, space for *their* lament?

If there are migrants among the worshipping community, then hitting a pause button on the conventional script of self-centered “host” intercessions to open up space for migrants’ words, sighs, or shouts of pain or joy, or whatever it is that wants to be seen and heard, may be something to consider. In this regard, the intentional silence of the “host” majority voice may work as an invitation – not a demand nor an obligation which may be, for some, simply unsafe in the present political circumstances – to name, to intercede, to sigh, to groan, and maybe, to wail about the perils of displacement, persecution, and uprootedness while also straining toward the dreams of hope, dignity, and peace. Lament may enter into the Christmas Prayers of the People (and that, at least theoretically, includes people on the move) through the inviting of migrant bodies and voices to be seen and heard, if they so choose. Such an invitation also means consenting to their lament, if they choose to express it, to potentially rattle the cozy candlelight a bit before the herald angels eventually outsing us all. And then there is always the possibility of reading a line or two from a migrant’s own *anamnesis* of their journey, be it in poetry or prose, or a passage from a deposition for an immigration court hearing. Perhaps some of their voices and faces can appear through the digital media which various communities of faith are increasingly using in their worship? It is very important to remember, as Muthiah observed, that “in the church context, lament can take different forms, depending on who is doing the lamenting. These include confession, despair,

²⁵ Rob Muthiah, “Lament as antiracism work,” *Christian Century*, January 27, 2021, 29.

²⁶ Muthiah, “Lament as antiracism work,” 29.

and protest. Lament is capacious enough as a liturgical form to communicate all of these.”²⁷

The intentional silence of the “hosts” as liturgical space for lament in Christmas Prayers of the People has the potential of emerging as a decolonizing space. Together with Kwok Pui-lan, I affirm that not only in theological scholarship but also in worship, “we must look for alternative sources and lift up forgotten, silenced, and repressed voices in the theological tradition” since “decolonizing theology requires a new theological hermeneutic that interprets the theological tradition globally and contrapuntally.”²⁸ Such a practically contrapuntal hermeneutic seems to be overdue in the theologies and practices of worship, especially in the “host-type” ecclesial communities in the Euro-Atlantic Christian milieu.

Liturgical festivity, especially at Christmas, does not equal liturgical pretentiousness or sterile triumphalism. Especially when the whole point of the Nativity celebrations gravitates around a newborn sharing space not only with angels but also with straw and sheep! It takes only a few verses in the Matthew 1–2 Nativity narrative to capture the whirlwind from Jesus’ paradoxical birth to the adoration pilgrimage of the magi onto the massacre of the infants all the way into seeking asylum in Egypt. Making space for lament – be it liberative, healing, prophetic, transformational and mobilizing lament, or perhaps, for the time being, just bringing the true depths of anguish and grief to awareness and some type of expression – may be a healthy irruption of the tempting ritual triumphalism (or, the opposite slippery slope of hyper-coziness of *Gemütlichkeit*) of Christmas worship. Lament should also not be banished to some peripheral “blue Christmas” service in what is technically the season of Advent, often to be relegated to a workday evening when nothing other of significance happens to be on the schedule. Perhaps the irruptive and unpredictable quality of lament is one of the liturgical paths toward decolonization of Christianity to “reclaim traditions of peace, create new symbolic universes, and tell new stories” to allow Christians to “speak of divine power in radically new ways, for Christian images of God are commonly shaped by dominant images of power and might.”²⁹

Silence as Liturgical Space for Lament: Silence as Listening

Intercession, argues Guido de Graaff, is “primarily a vicarious act” in “the remedial, and potentially political, sense.”³⁰ Intercessions in the Prayers of the

²⁷ Muthiah, “Lament as antiracism work,” 29.

²⁸ Kwok Pui-lan, *Postcolonial Politics and Theology: Unraveling Empire for a Global World* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 2021), 94, 95.

²⁹ Kwok, *Postcolonial Politics and Theology*, 181.

³⁰ Guido De Graaff, “Intercession as Political Ministry: Re-Interpreting the Priesthood of All Believers,” *Modern Theology* 32:4 (October 2016), 508.

People participate in Christ's ultimate act of intercession in the Paschal mystery of his death and resurrection. To consider silence as a liturgical practice and space *for and of* lament of the non-human creation and the often-dehumanized people on the move in the Prayers of the People is also a vicarious act. Muthiah observes that "lament can move the privileged to empathy – and offer an open space to those who have suffered."³¹ It is telling that the recent collection of liturgies of lament, *God's Good Earth In Crisis: Liturgies of Lament*, features an extensive collection of rites engaging climate emergency in conjunction with a rite of lament for and with refugees.³²

Lament that questions God and the world is not blasphemy, as its presence in the Jewish and Christian Scriptures quite clearly signals. It is rather an opaque doxology or subversive doxology. As such, "lament is an act of faith, not faithlessness, [...] an act of worship."³³ Silence to hear the lament of all manner of creatures is what God has in abundance. It is also what so many individuals and communities of faith sorely need – and yet paradoxically – lack. So often, in the global postcolony, "White colonial liturgical gathering, vocabularies, and gestures do not listen with the disinherit ed of the earth and the disinherit ed earth. The disinherit ed of the earth and the disinherit ed earth remain treated as objects without agency and without a voice."³⁴ These painful shortfalls are not limited to the global North nor to a specific socio-cultural location.

A postcolonial approach to worship prioritizes "listening with those who are wounded, binding up the brokenhearted, and proclaiming the liberty and release of the captives."³⁵ As Min-ah Cho has so poignantly observed, intentional and contemplative silence is radically different from coercive and complicit silence; it is a "fluid space" where all kinds of "we" can aspire to "pay attention to the unsaid and unspeakable experiences of suffering and listen to them without hastily attempting to react, translate, speak for, or instruct."³⁶

There it is: Silence as a liturgical space for lament is not the silence of sheer indifference, or of cruelty, coercion, or self-absorption. It can be a liturgical space for transformative listening wherein lament can be embodied, heard, and seen, in words or without words. Listening is impossible without silence. And listening, as Judith Herman notes, so often "turns out to be a radical act."³⁷ Silence as a liturgical space for lament at full stretch before God and among

³¹ Muthiah, "Lament as antiracism work," 30.

³² Anne and Jeffrey Rowthorn, eds. *God's Good Earth In Crisis: Liturgies of Lament* (Eugene, OR: Cascade, 2024).

³³ Muthiah, "Lament as antiracism work," 31.

³⁴ Coddington, *Listening as Hosts*, 122.

³⁵ Coddington, *Listening as Hosts*, 125.

³⁶ Min-ah Cho, *The Silent God and the Silenced: Mysticism and Contemplation Amid Suffering* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2025), 120.

³⁷ Judith L. Herman, *Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice* (New York: Basic Books, 2023), 4.

God's people begins with liturgically, theologically, and ethically radical acts of listening.

Hoffnungsstern

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 Kegler (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 frömmter 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 Einzelnen: 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), wiederausgedruckt 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: „Jedermann hat in Israel 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 Mordaufrägen 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 Ölberge 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 (*Hitparallel, 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 gegenübertreten. 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*“ (*Reg'a*) 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 Verlaufspraktik, 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 vorsichtiger Erklärung des Stimmungsumschwungs vertritt Oeming, der ihn als optische Täuschung entlarvt. Die Klagepsalmen 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. Erneuere 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 tiefbetrübt 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.

¹³ Dem 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

⁴ Meine 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 entschnüre 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 Getrüb^t 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 Erhöhung? 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 rabbini sche 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. *Vindicatio* (V. 5–6), 3. *Lamentatio* (V. 7–8), 4. *Audito* 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 *Baal 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 alle 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 Wankelmüttigkeit 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 Dreiecks und tragen deren Siglen an den drei Winkel spitzen ab: Ich, *Ani* (א), die Feinde, *Zarim* (צ) und JHWH (ה). Wir versetzen das Dreieck zudem in ein kreisrundes Zifferblatt, um die Positionswechsel anzuzeigen. Das KE reagiert auf einen Angriff gegen א, zu dem sich צ und ה 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 צ und ה angetrieben wird. Der Gegenangriff des KE besteht darin, dass א einen Umschwung herbeiführt, indem es ה 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 ה auf 8 Uhr auf eine gemeinsame Linie gegen צ gebracht, der auf 12 Uhr zum Ziel von א und ה 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.

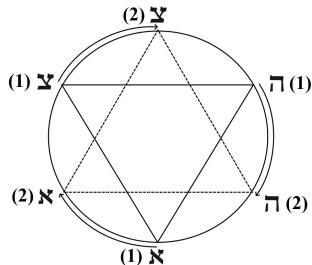


Abb.1: Klagemechanismus, Grafik: Daniel Krochmalnik

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.

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

³Bis 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 Notstandsformel 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 Leiden 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 conjecturis 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.

Klang der Klage in der Musik

Eine kulturhistorische Spurensuche in Kunst- und Kirchenmusik

Erik Dremel

In besonderer Weise wird in historischen und gegenwärtigen Kulturen Musik die Fähigkeit zugesprochen, Klage in Klang auszudrücken. Gelegentlich wird sogar formuliert, dass Musik als kulturelles Phänomen aus der Klage hervorgegangen ist.¹ Eine musikalisch ausgeformte Klage hat verschiedene Intentionen. Da ist zunächst das Hervorbringen und Darstellen einer dem Menschen innenliegenden Emotion. Sie entsteht in der Seele, kreist um sich und ringt mit sich selbst. Sie ist eingeschlossen, dehnt sich aber durch Intensivierung aus, sodass eine Emanation aus der Seele die Emotion zunächst verstärkt, dann zugleich auch Erleichterung im Sinne eines emotionalen Druckausgleichs bewirkt. Beim Weinen ist dieses Herausdringen durch Tränen sichtbar und fühlbar, bei der Klage wird die Emotion mittels der Stimme ausgeströmt. Die innere Intensivierung und die nach außen strömende Klangwerdung geschieht zuerst im klagenden, künstlerisch-kreativen Subjekt, bezieht dann aber das rezipierende Subjekt mit ein, das sich in der Kunstwahrnehmung mit dem produzierenden Subjekt identifiziert. In der klagenden Persona des Musikwerks, macht sich das rezipierende Subjekt die emotionale Position des produzierenden Subjekts zu eigen. Das künstlerische Produkt geht aus der Seele der Komponierenden hervor und weckt durch das Zuhören in der Seele der Hörenden die intendierte Emotion. Zu dieser mitteilenden zweiseitigen Perspektive zwischen produzierendem und rezipierenden Subjekt kommt noch eine höhere dritte Dimension, insofern Klagende ihre Klage auch vor Gott zum Ausdruck bringen. Dabei verweben sich der emotionale Druckausgleich mit der Intention des Verlangens nach Trost und nach Abhilfe gegenüber der Klageursache ineinander.

Bei komponierten Musikwerken, die in institutionalisierten Aufführungskontexten (Oper, Konzert, Liturgie) dargestellt und gehört werden, ist die Klageursache sowie die daraus resultierende und mitgeteilte Emotion in erster Hinsicht künstlich herbeigeführt, durch den Spielplan, das Konzertprogramm,

¹ Vgl. etwa *Sigrid Weigel*, Die Geburt der Musik aus der Klage, in: Tobias Robert Klein (Hg.), *Klang und Musik bei Walter Benjamin*, München 2013, 85–93; vgl. *Sigrid Weigel*, Zur Geburt der Musik aus der Klage und zur Beziehung zwischen Oper, Trauerspiel und Musikdrama, in: Dirk Matejovski (Hg.), *Resonanzräume. Medienkulturen des Akustischen*, Düsseldorf 2014, 167–190.

das Kirchenjahr. (In zweiter Hinsicht ist nicht ausgeschlossen, dass sich solche herbeigeführten Emotionen mit biographischen Bezügen verbinden.)

Dem gegenüber gibt es aber bei Kasualien oder bei Katastrophenliturgie grundsätzlich tatsächliche Bezüge zwischen realem Leben und Klage, insofern Musik der Klage ausgewählt und eingesetzt wird, um im liturgischen Kontext die beschriebenen Prozesse der Identifikation, der Intensivierung und des Ausdrückens für die Teilnehmenden zu ermöglichen und dabei klagende und mitleidende Funktionen gegenüber Gott als Adressaten der Liturgie einzunehmen.²

In diesem Beitrag soll die musikalische Seite, also Wirkmittel musikalischer Komposition, in einer Art historischem Durchgang präsentiert werden. Silke Leopold nennt das „musikalische Chiffren“ der Klage bzw. der Trauer.³ Die Idee, dass Musik Wirkungen auf Befindlichkeiten des Menschen ausüben könne, wurde seit der erneuten Beschäftigung mit antiker Philosophie im späten 15. Jahrhundert im musiktheoretischen Schrifttum ausgebreitet und in kompositorischen Umsetzungen experimentell umgesetzt. Die Ausgangsanalyse war dabei die Zuschreibung, dass Musik in besonderem Maße in der Lage sei, Befindlichkeiten des Menschen darzustellen und durch die Darstellung wiederum Einfluss zu nehmen. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts wurde mit der fokussierten Verwendung des Terminus „Affekt“ (lat. *affectus* – Leidenschaft, Zustand, Gemütsbewegung; lat. *afficere* – anregen) begrifflich gefasst, dass Musik mit ihren Mitteln in Texten enthaltene menschliche Affekte zu verdeutlichen oder sogar unabhängig vom Text auszudrücken vermag („*affectus exprimere*“ oder „*esprimere gli affetti*“).⁴ Die dabei verwendeten musikalischen Mittel erweisen sich als recht konstant, wenn es um Klage oder Trauer geht⁵ – wie gesagt, es sind gewissermaßen musikalische Chiffren, die kompositionstechnisch eingesetzt werden:⁶

- Kleine Intervallsschritte innerhalb eines engeren Tonraums, denen große Tonsprünge gegenübergestellt werden. Sprünge nach oben können als Chiffren für die Auflehnung gegen das Erlebte gedeutet werden, Tritonussprünge (nach unten oder oben) sind zudem Ausdruck besonderen Schmerzes.
- Aufsteigende und noch mehr absteigende, oftmals chromatische Tonfolgen. Nicht selten entstehen daraus wiederholte Muster (man denke an den La-

² Vgl. Jörg Neijenhuis, Klage und Trauer vor Gott zur Sprache gebracht, in: JLH 45/2006, 34–52; vgl. Kristian Fechtner/Thomas Klie (Hg.), *Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, Stuttgart 2010.

³ Silke Leopold, Weinen, Klagen, Sorgen, Zagen – Musik der Trauer und der Verzweiflung in Oper und Kirche, Vortrag auf den Lindauer Psychotherapiewochen, <https://www.lptw.de/archiv/v/vortrag/2008/leopold-silke-weinen-klagen-musik-der-trauer-und-verzweiflung-in-oper-und-kirche-lindauer-psychotherapiewochen2008.pdf> [17.07.2025].

⁴ Vgl. Dagmar Glüxam, „Aus der Seele muß man spielen...“ Über die Affekttheorie in der Musik des 17. und 18. Jahrhunderts, Wien 2020.

⁵ Leopold, Weinen, Klagen, Sorgen, Zagen, 2.

⁶ Vgl. a.a.O., 5f.

mento-Bass als wiederholte Figur),⁷ aber auch in anderen Stimmen finden sich fallende Linien, die als Chiffre für Niedergeschlagenheit oder Hoffnungslosigkeit eingesetzt werden, und über die sich die Klage erhebt: Denn Klage ist ja zugleich Ausdruck für eine Haltung, nicht in der Situation zu verharren.

- Tonrepetitionen, gelegentlich verbunden mit fallenden oder steigenden Vorhalten (wodurch Seufzerfiguren entstehen) oder mit Wechselnoten. Repetitionen oder Sekundwechsel können durch Punktierungen verschärft werden. Als Chiffre stehen sie für Zittern und ein durchgeschütteltes Gemüt.
- Alle Töne in Linien, Sprüngen oder mit Repetitionen können halbtonweise alteriert werden als besonderes Signum für Trauer und Klage.
- Leise oder zurückgenommene Dynamik.⁸
- Und nicht zuletzt die Pausen zwischen den Figuren, die im Kontrast mit den eindrücklichen Figuren der Klage umso nachdrücklicher Raum lassen, den Klagen nachzuspüren.

Die folgende Auswahl von Werken konzentriert sich auf einen Bereich europäischer Kunst- und Kirchenmusik. Eine Art repräsentative Vollständigkeit wird nicht angestrebt, so gibt es etwa zahlreiche Beispiele nicht schriftlich gefasster, sondern improvisierter religiöser Musik wie etwa Spirituals⁹, Blues, orthodoxe Threnodien wie auch explizite Bestattungsmusik, die hier nicht berücksichtigt werden. Thematisiert werden auch nicht Musikwerke, die v.a. in ihrer Rezeptionsgeschichte mit Anlässen von Gedenk- und Gedächtnisveranstaltungen verbunden sind, wie etwa Samuel Barbers *Adagio for Strings* (1938). Da der vorliegende Tagungsband ein besonderes Augenmerk auf Texte aus dem Buch Hiob und dem Buch der Psalmen legt, stehen Musikwerke mit diesen Textgrundlagen besonders im Zentrum.

Als erstes Klangbeispiel ist die Aria *Possente spirto e formidabil nume* aus dem III. Akt der Favola in musica *L'Orfeo* (1607) von Claudio Monteverdi (1567–1643) anzuführen. Die Klage richtet sich an Caronte (Charon), den Orfeo mit seinem Gesang davon überzeugen will, ihn über den Styx in den Hades überzusetzen, was der Fährmann strikt ausschließt. Nachdem Euridice im II. Akt an einem Schlangenbiss gestorben war, will Orfeo seine geliebte Frau aus dem Totenreich wieder zurückholen oder notfalls selbst dort bleiben, um mit ihr vereint zu sein. Die Situation und auch die Grundlage der Klage ist nicht biblisch, aber musikhistorisch markiert diese sehr frühe Oper – (und speziell diese Klage-Arie) – den epochalen Wechsel, wie eine menschliche Stimme Emotion – historisch ist präziser von „Affekt“ zu sprechen – musikalisch aus-

⁷ Vgl. Norbert Bolin, In Töne gesetzte Klage. Musikalische Lamentationen, in: MuK 81.2/2011, 94–100.

⁸ Werner Braun, Art. Trauermusik, Abschnitt III.3 „Stille Musik“, in: MGG², Kassel 1998, Sp. 288.

⁹ Vgl. Flois Knolle Hicks/Konrad Knolle, Aus der Klage erwachsen, das Heil vor Augen. Die Spirituals als Klagegesänge, in: MuK 81.2/2011, 112–115.

drücken und zugleich in den Hörerenden evozieren kann. Die Stilmittel der Klage sind repeteierte Noten, schnelle Wechselnoten, rasche Abstiege von oben nach unten und langsame, intensivierende Aufstiege von melodischen Linien.¹⁰



<https://www.youtube.com/watch?v=VYqF3TTaZcc>

Anthony Rolfe Johnson, English Baroque Soloists unter der Leitung von Sir John Eliot Gardiner

Die monodische Stimme wird von einem Basso continuo begleitet und von wechselnden Instrumenten (Violinen, Zinken, Harfe). Besonders plastisch wird an diesem berühmten Lamento Monteverdis die Innenperspektive und die Außenperspektive des Klagens: Orfeo legt seine inneren Beweggründe, seine Seelenzustände dem Charon offen dar. Resignation und Aufbegehren gegen sein Schicksal, Lähmung und exaltierte Bewegung bilden die Polaritäten dieser Spannung zwischen innen und außen, die ein Grundprinzip musikalisch-literarischer Klage in einer der frühesten Opern erkennbar machen. Die Musik würde nicht ohne den Text funktionieren, Text und Musik bilden eine von Monteverdi intendierte Einheit.

Derjenige Komponist, der dieses Prinzip sprachlich-musikalischen Ausdrucks aus der italienischen Oper in die deutschsprachige Kirchenmusik übertrug, war Heinrich Schütz. Das war für die Entwicklung protestantischer Kirchenmusik so epochal, dass von Schütz hier verschiedene Stücke aufgenommen werden. Schütz hatte 1609–1612 in Italien studiert und die italienische Kompositionästhetik kennengelernt. Im Jahr 1619, also zwölf Jahre nach der Monteverdi-Oper, lässt Schütz als sein Opus 2 in Dresden (mittlerweile dort quasi amtierender Hofkapellmeister) die Sammlung *Psalmen Davids* drucken, die trotz des Titels nicht nur Psalmentexte vertonen, sondern auch Prophetentexte und sogar den Choral *Nun lob, mein Seel, den HERREN*. Die Motette *Ist nicht Ephraim mein teurer Sohn* (SWV 40) basiert auf dem Vers Jeremia 31,20. Hier ist also tatsächlich JHWH der Klagende, der über den Ungehorsam seines Volkes klagt und zugleich seine eigene, aus Liebe resultierende Inkonsistenz thematisiert, die in eine Zusage des Erbarmens und Verheißung eines neuen Bundes mündet.

¹⁰ Monika Woitas, Die Klage des Orpheus. Metamorphosen eines musikalischen Urmysthos bei Monteverdi, Gluck und Henze, in: Sabine Hooper/Wolfgang H. Kirchner (Hg.), Festschrift. Hans Jaskulsky zum 60. Geburtstag, Berlin 2010, 253–272.



<https://www.youtube.com/watch?v=El6rPD2hdME>

Cantus Cölln, Concerto Palatino unter der Leitung von Konrad Junghänel

Was sind musikalische Mittel, die die Klage zum Ausdruck bringen? Die Gottesrede wird zunächst monodisch hörbar, begleitet von eindrucksvollen Posauenkängen, dann aber auf zwei Sänger aufgeteilt, um auf dem Text „Darum bricht mir mein Herz“ vom vollen 16-stimmigen Ensemble in einem emotionalen Ausbruch zu gipfeln. Die gleiche Frage nach dem Höreindruck und den musikalischen Mitteln der Klage lässt sich im zweiten hier betrachteten Stück von Heinrich Stütz verfolgen. Es handelt sich um das Geistliche Concert *Zion spricht: Der Herr hat mich verlassen* (SWV 46), basierend auf dem Text Jesaja 49,14–16a.¹¹



<https://www.youtube.com/watch?v=Ykx1Kk8UJJo>

Cantus Cölln, Concerto Palatino unter der Leitung von Konrad Junghänel

Die Komposition konstruiert, ausgehend von der Sprechsituation in den ausgewählten Versen, eine Dialoghandlung zwischen dem Volk Zion und JHWH. Hier ist es das Volk Zion, das im 20-stimmigen Tutti einsetzt, um dann mit kleinteiligen punktierten Seufzermotiven die Klage auszudrücken, während JHWHS sanfte Antwort des Trostes beruhigend wirkt.

Bei Psalm 130 *Aus der Tiefe ruf ich, Herr, zu dir* (SWV 25, ebenfalls aus den *Psalmen Davids*) lässt sich ein prägnanter Eindruck gewinnen, wie Heinrich Schütz mit programmmusikalischen Techniken die Tiefe schildert und auch das Rufen und Harren zeigt.

¹¹ Vgl. zu Jes 49,15 als Textbasis in protestantischer Kirchenmusik: Erik Dremel, Kommentar zu EG 243T, Lobt Gott getrost mit Singen, in: Martin Evang/Ilsabe Alpermann (Hg.), Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch (Heft 30), Göttingen 2023, 15–19.



<https://www.youtube.com/watch?v=XWYctHC0iF8>

Cantus Cölln, Concerto Palatino unter der Leitung von Konrad Junghänel

Im Vergleich zu der frühen Vertonung dieses markanten Klagepsalms durch Johann Sebastian Bach (aus der Mühlhäuser Zeit) *Aus der Tiefen rufe ich, Herr, zu dir* (BWV 131, v.a. bis Minute 4'30) wird deutlich, dass dieser ganz anders mit dem Text und dem Klage-Topos umgeht, wenn die Intensivierung des Klageausdrucks durch gesteigertes Tempo und erhöhte Bewegungsmodelle erreicht wird:



<https://www.youtube.com/watch?v=A4V3h5OxbDE>

Chor und Orchester des Collegium Vocale Gent unter der Leitung von Philippe Herreweghe

Es schließt sich ein sehr eindrucksvolles Hörbeispiel aus der Feder Johann Christoph Bachs (1642–1703) an. Dieser war in der Bach-Familie hoch angesehen. Carl Philipp Emanuel Bach schreibt in einer Notiz über ihn: „Dies ist der große und ausdrückende Componist“¹² und auch im Nekrolog auf Johann Sebastian Bach wird Johann Christophs Fähigkeit „im Ausdrucke der Worte“¹³ hervorgehoben. In Arnstadt geboren, war Johann Christoph ab 1665 Organist an der Georgenkirche zu Eisenach, wo er ständig im Streit mit dem Rat der Stadt über Wohnungs- und Finanzfragen lag. So bedrückend diese Situation auch war, ob sie die Auslöserin für seine existentiellen Klagegesänge waren, erscheint fraglich. Unter seinen meisterhaften Vokalwerken, die teilweise auch von Johann Sebastian in Leipzig aufgeführt wurden, ragen zwei hochgradig expressive und bis heute zu Herzen gehende Lamenti heraus: *Ach, daß ich Wassers gnug hätte*, Lamento für Solo-Alt, Solo-Violine, Gamben und Basso continuo und *Wie bist du denn, o Gott, in Zorn auf mich entbrannt*, Lamento für Solo-Bass, Solo-Violine, Gamben und Basso continuo. Die vertonten Texte sind nicht biblischen Ursprungs, sondern zeitgenössische Reimdichtung. Die

¹² Bach-Dokumente Bd. 1, hg. vom Bach-Archiv Leipzig, Kassel/Leipzig 1963, 265.

¹³ Bach-Dokumente Bd. 3, hg. vom Bach-Archiv Leipzig, Kassel/Leipzig 1972, 80.

Verfasserschaft ist ungeklärt, es gibt die These, dass die Texte von Johann Christoph Bach selbst stammen könnten.¹⁴ Das zweite Lamento für Bass:

Wie bist du denn, o Gott, in Zorn auf mich entbrannt,
ist deine Güte gar in Eifer umgewandt?
Vor Trauern hab ich fast kein Mark mehr in den Beinen,
die Augen werden Blut und schwollen auf von Weinen.
Des Jammers Unmut hat mir allen Mut genommen,
ich bin vor Kümmernis fast von mir selber kommen.
Wenn alles in der Nacht empfindet seine Ruh,
so wach ich ganz allein und tu kein Auge zu;
denn ist es mir bequem mich inniglich zu kränken,
dann pfleg ich meiner Not am meisten nachzudenken.
Dann überkomm ich Lust die Unlust nicht zu hemmen,
dann könnte man mich sehn mein Lager recht durchschwemmen.
Ach Gott, willst du mit mir nun, nun zürnen ewiglich,
will denn dein Antlitz gar vor mir verbergen sich?
Wie streck ich Tag und Nacht zu dir aus meine Hände!
Du aber fleuchst, je mehr ich, Herr, mich zu dir wende.
Ich dacht, du würdest mich auf einem Fels erhöhen,
so muß ich tief hinab fast in den Abgrund gehen.
Du gibst mir manchen Stoß zu meinem kranken Herzen;
du schlägst mich, da es mich am meisten pflegt zu schmerzen.
Warum verfolgst du mich, was willst du von mir haben?
Was hat ein Mensch für dich, wasforderst du für Gaben?
Begehrst du Herzensangst, der, der hab ich gnug bei mir.
Vielleicht ist dir gedient mit Tränen, die sind hier,
vielleicht ist dir gedient mit Demut,
lieg ich doch oft vor dir auf Erden;
vielleicht ist dir gedient mit Seufzern,
ihrer kann nicht mehr gefunden werden.
Mein Gott, sei länger nicht in Zorn auf mich entbrannt,
laß deinen Eifer sein in Güte umgewandt.



https://www.youtube.com/watch?v=jaD5SBK-_Qk

Matthew Brook (Bass), Kati Debretzeni (Violine solo),
Monteverdi Choir und The English Baroque Soloists
unter der Leitung von John Eliot Gardiner

Das Lamento ist wohl mit das eindrücklichste, das die Musik des 17. Jahrhunderts an Klage zu bieten hat. Im Hören lohnt es sich darauf zu achten, in welcher Beziehung die Solo-Violine und der Solo-Bass zueinanderstehen bzw. welche Beziehung sie im Lauf des Lamentos aufbauen.

¹⁴ Vgl. Conrad Freyse, Johann Christoph Bach (1642–1703), in: Bach-Jahrbuch 43.3/1956, 36–51.

Von Johann Sebastian Bach gibt es auch ein rein instrumentales Beispiel, obschon der Text des zugrundeliegenden Chorals *Erbarm dich mein, o Herre Gott* von Erhard Hegenwald aus Wittenberg als Nachdichtung des 51. Psalms „Miserere mei“ mitgedacht werden sollte. Der Choral hat im Jahr 2024 gewissermaßen ein doppeltes Jubiläum. Er erschien kurz nach Epiphanias 1524 in Wittenberg gedruckt als Einblattdruck und wurde im selben Jahr aufgenommen in das frühe reformatorische Gesangbuch *Erfurter Enchiridion*, dessen 500. Jubiläum im Jahr 2024 ausführlich begangen wurde. In noch sehr jungem Alter komponierte Johann Sebastian Bach um das Jahr 1703 über diesen Choral eine Choralbearbeitung für Orgel (BWV 721), die in ihrer kompositorischen Faktur einige Alleinstellungsmerkmale im Schaffen Bachs aufweist.



https://www.youtube.com/watch?v=piUPdcat_cc

Olivier Penin an der großen Orgel der Basilika
Sainte-Clotilde in Paris

Die sachte pochenden Achtelrepetitionen, über denen sich der Choral erhebt, werden in der zeitgenössischen Affektenlehre als ehrfurchtsvolles – oder auch als ängstliches – Zittern der Seele verstanden, die ihre flehentlich bittende Stimme zu Gott erhebt. Vergleichbare Modelle finden sich etwa bei Bachs Amtsvorläger als Thomaskantor Johann Kuhnau in den *Biblischen Historien*, Leipzig 1700. Für Bachs Stil der Choralbearbeitungen einzigartig ist, dass es keine Art von kontrapunktischer Verarbeitung gibt, sondern lediglich ein homophonner Klanguntergrund gelegt wird. Das genial geschnittene Video des französischen Organisten Olivier Penin ist auch interessant anzuschauen, weil es den Choral mit einer Bild- und Schnittästhetik inszeniert, die man bei Kirchenmusik selten findet.

Im Jahr 1831 komponierte die 26-jährige Fanny Hensel (1805–1847, geb. Mendelssohn) eine Kantate *Hiob* für Chor und Orchester, in der sie sorgsam ausgesuchte einzelne Verse aus dem Buch Hiob vertonte.¹⁵ Musikalisch ausgelöst wurde Hensels Interesse an der Gattung Kantate durch Felix Mendelssohn Bartholdys Wiederaufführung von J. S. Bachs *Matthäuspassion* im Jahr 1829, bei der Fanny Hensel mitsang, sowie durch die Druckpublikation einiger Bach-Kantaten durch Adolph Bernhard Marx im Jahr 1830. Eine thematische Auslöserin für die Texte war eventuell die Cholera-Epidemie, die seit Juni 1831 in Berlin grasierte und von Fanny Hensel in Briefen und Tagebucheinträgen benannt

¹⁵ Hans-Joachim Hinrichsen, Die geistlichen Kantaten Fanny Hensels, in: MuK 75/2005, 376–381.

wird, denn im Juli 1831 begann sie mit der Arbeit an der *Hiob*-Kantate.¹⁶ Die ersten beiden Sätze sind in Frageformen formuliert als besondere Sprachform der Klage:

Was ist ein Mensch, daß du ihn groß achtest
und bekümmerst dich mit ihm?
Du suchest ihn täglich heim
und versuchest ihn alle Stunde. (Hiob 7,17–18)

Warum verbirgst du dein Antlitz
Willst du wider ein fliegend Blatt so eifrig sein
und einen dünnen Halm verfolgen? (Hiob 13,24–25)

Warum gibt sich Gott dem Menschen im Leid zu erkennen und kommt ihm gerade durch Leid nahe?¹⁷ Der 3. Satz bringt einen abrupten emotionalen Umbruch mit Hiobs Gotteslob. Anders als Bachs Kantaten hat Hensels Kantate keine liturgische Zuordnung oder Funktion. Sie wurde in den von Hensel organisierten und künstlerisch geleiteten „Sonntagsmusiken“ im Privathaus der Mendelssohns im Oktober 1831 unter Hensels eigener Leitung uraufgeführt.



<https://www.youtube.com/watch?v=AYkhuB-5Jlo>

Kammerchor der Universität Dortmund unter der Leitung
von Willi Gundlach

Da es in einigen Beiträgen dieses Bandes insbesondere um Klagetexte aus dem Buch Hiob geht, soll noch ein weiterer vertonter Hiob-Text vor Ohren geführt werden, der in einem der berühmtesten Chorwerke des 19. Jahrhunderts eine zentrale Position einnimmt, die einzigartige Warum-Motette von Johannes Brahms *Warum ist das Licht gegeben dem Mühseligen?* (1878, op. 74, 1, v.a. bis Minute 5'25), die Brahms eine „kleine Abhandlung über das große „Warum““ nannte.¹⁸ Der Text Hiob 3,20–26, der auch als „Hiobs Klagelied“ bezeichnet wird, ist ein zentraler Weisheitstext der Bibel und wird als Kernfrage der Theodizee bezeichnet, was natürlich nicht präzise ist. Denn bemerkenswerterweise richtet sich das Warum nicht auf Tod oder Leiden im Sinne der klassischen Theodizeefrage. Das Warum bei Hiob gilt nicht dem Tod, sondern dem Leben: Warum ist dem Menschen das Licht gegeben, so dass er das Leben und das Leiden erkennen kann? Es wäre viel einfacher, als Kreatur die Mühseligkeit des

¹⁶ Vgl. Edgar Kellenberger, Fanny Hensel und die Cholera-Epidemie 1831, in: MuK 67/1997, 295–301.

¹⁷ Vgl. Annette Nubbemeyer, Fanny Hensels Kantate „Hiob“, in: MuK 67/1997, 286–295, hier 287.

¹⁸ Zitiert nach Michael Heinemann, Zwei Motetten für gemischten Chor a cappella op. 74. in: Wolfgang Sandberger (Hg.), Brahms-Handbuch, Weimar 2009, 309.

Lebens zu ertragen, wenn nicht das Licht der Erleuchtung und des Verstands hinzukäme.¹⁹ Das existentielle Warum wird mit markanten Akkorden ausgerufen, die schon im Fragen vor der eigenen Wucht als Diminuendo zurückweichen.

Warum ist das Licht gegeben dem Mühseligen,
und das Leben den betrübten Herzen,
die des Todes warten und kommt nicht,
und grüben ihn wohl aus dem Verborgenen,
die sich fast freuen und sind fröhlich,
daß sie das Grab bekommen,
und dem Manne, daß Weg verborgen ist,
und Gott vor ihm denselben bedecket?



https://www.youtube.com/watch?v=D47_5t00SqY

Mitglieder des NDR-Sinfonieorchesters

Brahms löst die Warum-Frage im Werk nicht auf. Auch musikalisch gibt es keine Lösung oder Erlösung. Zwei Fragen, die sich dabei für die Lesenden und Hörenden aufwerfen: Was mag einen berühmten Komponisten wie Brahms, der sich in seinem ganzen vokalen Schaffen immer wieder mit Themen des Todes beschäftigte, Ende des 19. Jahrhunderts an einem solchen Text interessiert haben? Was geschah in der Rezeption des Werkes, dass dieses zu einem der berühmtesten Chorwerke des 19. Jahrhunderts wurde?

Bernd Alois Zimmermann (1918–1970) ist einer der bedeutendsten Komponisten des 20. Jahrhunderts. Trotz seines hohen Interesses an der Theologie (ursprünglich wollte er Priester werden), studierte er ab 1938 Musik und Musikwissenschaft in Köln. Nach seinem Kriegsdienst ab 1940 studierte er Komposition und wurde 1958 Professor für Komposition an der Kölner Musikhochschule. Zimmermann entwickelte einen eigenständigen Zeitbegriff, den er seiner Kompositionästhetik zugrunde legte: „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind, wie wir wissen, lediglich an ihrer Erscheinung als kosmische Zeit an den Vorgang der Sukzession gebunden. In unserer geistigen Wirklichkeit existiert diese Sukzession jedoch nicht, was eine reale Wirklichkeit besitzt als die uns wohlvertraute Uhr, die ja im Grunde nichts anderes anzeigt, als dass es keine Gegenwart im strengeren Sinne gibt. Die Zeit biegt sich zu einer Kugelge-

¹⁹ Vgl. dazu das Kapitel V.9 in *Erik Dremel, Nunc dimittis. Der Lobgesang des Simeon in Kirche, Kunst und Kultur*, Leipzig 2021, 296–299.

stalt zusammen.“²⁰ Aus diesen Vorstellungen heraus entwickelte Zimmermann eine „pluralistische Kompositionstechnik [...], die der Vielschichtigkeit unserer Wirklichkeit Rechnung trägt.“²¹ Sein letztes Werk, das er wenige Tage vor seinem Tod abschließen konnte, betitelte Zimmermann mit einem biblischen Titel: *Ich wandte mich und sah an alles Unrecht, das geschah unter der Sonne – Ekklesiastische Aktion für 2 Sprecher, Bass-Solo und Orchester* (1970). Bereits die ersten zwei Minuten geben einen Eindruck von Zimmermanns Klangkonzeptionen.



<https://www.youtube.com/watch?v=cVPl9wbhdcQ>

Gerd Böckmann (Sprecher), Robert Hunger-Bühler (Sprecher), Andreas Schmidt (Bass), Thomas Zehetmair (Violine), Thomas Demenga (Violoncello), WDR Sinfonieorchester Köln unter der Leitung von Heinz Holliger

Besonders interessant ist dann aber der IV. (und letzte) Satz der *Ekklesiastischen Aktion*, den Zimmermann auf Kohelet 4,1–10 basierend mit „Wehklage“ überschreibt. Zu Beginn des Satzes, der dem Titel „Aktion“ gemäß szenisch angelegt ist, setzen sich der Dirigent und die Sprecher auf den Boden und verbergen ihr Gesicht in den Händen. Zimmermann gibt in der Partitur Handlungsinstruktionen in Form von Texten, wobei dies gewissermaßen Improvisationsanweisungen sind, die eher Möglichkeiten eröffnen wollen als Handlungen vorzuschreiben: „Die Sprecher beginnen dann, wie für sich lesend und unabhängig voneinander (oder auch zusammen, je nachdem), Teile aus Buch Prediger zu sprechen, zu flüstern, zu schreien – beliebig in der Auswahl, auch mit beliebigen Meditationspausen.“

Für den Bariton ist die Vokalpartie ausnotiert, aber auch wird ein Improvisationsrahmen geöffnet, denn ihm „obliegt nun die Aufgabe, die Wehklage zu singen, wobei ihm alle Wörter ‚Weh dem, der allein ist! Wenn er fällt, so ist keiner da, der ihm aufhelfe‘ anheimgestellt sind, einzeln oder in der Abfolge verschieden, oder auch aufgelöst in die Vokale und Konsonanten dieser Wörter. Hinzu können auch noch alle Laute der Klage, der Todesangst und der Bedrückung kommen: gestoßene, gequälte, gepresste Laute des Schreckens, der Verlassenheit und der menschlichen Erbärmlichkeit: dies aber alles im Zusammenwirken mit den oben genannten drei Agierenden. Auch die rhythmische und dynamische Abfolge der Töne ist dem Sänger freigestellt; nur die Tonhöhen sind festgelegt. Wichtig ist, dass der Sänger, trotz des Eingehens auf die anderen, doch grundsätzlich asynchron agiert: eben seine Darstellung gibt.“

²⁰ Zitiert nach Jörn Peter Hiekel, Bernd Alois Zimmermann und seine Zeit, Laaber 2019, 33f.

²¹ A.a.O., 34.



<https://www.youtube.com/watch?v=O3Xc-JJ0t5U>

Gerd Böckmann (Sprecher), Robert Hunger-Bühler (Sprecher), Andreas Schmidt (Bass), Thomas Zehetmair (Violine), Thomas Demenga (Violoncello), WDR Sinfonieorchester Köln unter der Leitung von Heinz Holliger

Dieser Satz ist das Letzte, das Zimmermann komponierte, und es ist gewissermaßen sein Abschied vom Komponieren, eine Auflösung des Komponierens.²² Die gestisch-szenisch und klanglich dargestellte Verzweiflung und Aussichtslosigkeit des biblischen Textes ist in ihrer Klarheit und Schärfe von bedrückender Wucht.²³

²² vgl. Dörte Schmidt, „Es ist genug ...“ B. A. Zimmermanns Ekklesiastische Aktion: opus summum oder opus ultimum?, in: Archiv für Musikwissenschaft, 46/1989, 121–154.

²³ vgl. Oliver Korte, Die Ekklesiastische Aktion von Bernd Alois Zimmermann. Untersuchungen zu einer Poetik des Scheiterns, Sinzig 2003, 132f.

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 zugespitzte 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, Psalmonic 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 Móricz⁹. 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 inflatio-när 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 Móricz, „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 Móricz, 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 Móricz, 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 Ritchel 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 Móricz, 451–453.

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

¹³ Móricz, 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 befassten 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 erkranken 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 Klagesalmen, 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 Königbüchern und in den Klageliedern, wie die Beispiele aus 2 Kön 25,8–10²⁰ und Klg 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 Nebukadnezzar, 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 JHWs 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.

Klg 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 postraumatischen 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 für die Figur des Hiob, vgl. *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 Bitterkeit.

Während die annalistische Erzählliteratur in 2 Kön 25 nur knapp die Ereignisse berichtet, malt Klg 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 metaphorischen 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 12003, 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 Móricz 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. Móricz, 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 *næpæš*.
 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 JWHs (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“ (כָּל ni.) der Gebeine (צָבָע; V. 3b) wie der Lebenskraft (שֶׁבֶת; 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 Ezechielsbuch als Trauma-Literatur verdeutlicht, dass hier besonders häufig das substantivierte Adjektiv חִלֵּן, das eine „verwundete“, „erschlagene“, „durchbohrte“ oder „getötete“ Person bezeichnet, und das entsprechende Verb חִלֵּל verwendet werden.²⁹ Auch das lyrische Ich von Ps 88,6 vergleicht sich mit im Krieg Erschlagenen (חִלִּילִים). Mit dem Lexem beschreibt auch Ps 77,11 den tiefen Schmerz, der das Ich befallen hat. Und das Ich von Ps 109,22 sagt, dass sein Herz, bzw. sein Selbst, durchbohrt ist in seinem Inneren (לְבִי חִלֵּל בְּקָרְבִּי).

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“ ישׁתַּחַם לְבִי). Auch 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.*, Ezechielsbuch, 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 (אָרַי) 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 befehden mich voller Grimm.
- 5 a Mein Herz bebt (לְבִי יְהִיל) in meinem Inneren,
 b und Todesschrecken sind auf mich gefallen (וְאֵימָות מוֹת נִפְלָוּ עַלִּי).
- 6 a Furcht und Zittern kommt über mich (יְרָאָה וּרְעָד יְבָאָבִי),
 b und Grauen (פָּלָצָה) bedeckt mich.

Das lyrische Ich läuft ruhelos umher (רָדוֹד; V. 3), eine Beschreibung, die an die durch traumatische Situationen verursachte Übererregung erinnert. Das Herz zittert eher, als dass es in seinem Rhythmus schlägt (לְבִי יְהִיל; V. 5a), die Not wird wiederum als fast tödlich erlebt (לְבִי יְהִיל; V. 5b), die Angst ist überwältigend (יְרָאָה וּרְעָד יְבָאָבִי; V. 6).

Ebenfalls im Zusammenhang traumatisierender Ereignisse vielfach verwendete Ausdrücke sind das Verb **שָׁבַר** und das entsprechende Substantiv **שָׁבָר**, 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 (רָוח). 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, **שָׁבַר + לְבָב** nahe, da **לְבָב** im Hebräischen nicht nur für das Körperorgan Herz, sondern auch für das Personenzentrum steht: Bei diesen Formulierungen geht es um Menschen, die in ihrem Personenzentrum gebrochen sind. In den Psalmen begegnet **שָׁבַר + לְבָב**

³¹ So z.B. in Jes 51,19: Verwüstung und Zusammenbruch und Hunger und Schwert (הַשְׁדָּה וְהַשְׁבָּרָה); Jes 59,7: Verwüstung und Zusammenbruch (שָׁד וְשָׁבָר); Klg 3,47: Verwüstung und Zusammenbruch (הַשְׁבָּר וְהַשְׁבָּר); Jer 4,20: Zusammenbruch über Zusammenbruch (שָׁבָר עַל שָׁבָר) vgl. ähnlich Jer 8,11,21; 6,14; Klg 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 (מַכָּה) unheilbar (אֲגָוָתָה)?“

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

³⁴ Seidler, Psychotraumatologie, 60–65.

in Ps 34,19; 51,19; 69,21; 147,3).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 (שָׁבֹרִי לְבָבִים) 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 (נְשָׁבָרִי לְבָבִים),
- b und die, die zerschlagenen Geistes sind (דְּכָאִי וּחָזָק), rettet er.
- 20 a Zahlreich sind die Leiden des Gerechten,
- b doch aus allem befreit ihn JHWH.

Auf das Zetergeschrei Entrechteter (קֶעֶץ, vgl. Ex 3,7,9) hört JHWH nicht nur „von Ferne“, sondern hilft laut Ps 34,19 durch sein Nahe-Sein (קָרוּב) 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 (שָׁבָר לְבִי), 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 (רִוָּה נְשָׁבָר); ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz (לְבָב נְשָׁבָר וּנְדָכָה) wirst du, Gott, nicht verachten.“

³⁷ In Ps 69,21 heißt es: „Die Schmach hat mir das Herz gebrochen (שָׁבָרִי לְבָב), 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 Persongrenze, ja der Person selbst, das Ausgeliefertsein an die Aggressoren und die er littene Demütigung. Ein häufiges Verb für sexuelle Gewalt in der Hebräischen Bibel ist ענָה, das zugleich die tiefe Demütigung ausdrückt. So wird etwa in Gen 34,2 die Vergewaltigung der Dinah zwar nicht sicher durch ענָה, aber eindeutig durch וַיַּעֲנֵה ausgedrückt.

die in ihrem Innersten zerbrochen sind (נַשְׁבָּרִי לְבָבָךְ) und deren Gemüt zerschlagen ist (דְּכַאַי רֹוחַ) – ein weiterer Ausdruck für psychische Gebrochenheit von Menschen. Auch hier wird die besondere Nähe JHWs zu Personen, die „zerbrochenen Herzens“ 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 Gruppenpendynamik* 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 Volkans 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 Volkans 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 erinnernten 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 judäischen Perspektive der überkommenen Schriften erklären lässt. Aber auch aus judäischem 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, gelehrt 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 Klg 3, das die Schuld für die Zerstörung der Stadt beim sündigen Volk sucht, bringt das Buch Threni seine Klage weitgehend ohne Selbstbeziehtigung des Volkes vor. Klg 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 Kgl. 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. Denkungsart 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 Verborgenheiten 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 schlafst du?
b Werde wach, verstöß 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 (**שֶׁנֶּה**) ist gebeugt zum Staube, der Leib (**עַבְדָּה**) klebt an der Erde (V. 26). Zum Verlust an Menschenleben und der Flucht kommt die Demütigung durch umliegende Völker (V. 10b.14–17). Doch angeichts 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 Selbstbeziehtigung 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 Selbstbezichtigung einhergehenden Trauma-Bearbeitungen im Ezechielbuch⁵³ oder in der dtr. Literatur.⁵⁴ Selbstbezichtigung 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 Selbstbezichtigung. 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 selbstbezüglichen 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.

Lament-Informed Preaching for the Present Age

Kimberly Wagner

In these days, individuals and communities are regularly experiencing the embodied realities of trauma and suffering. I suggest that, at its core, trauma disrupts a person's and community's sense of time and sense of narrative coherence.¹ This disruption results in an experience of disconnection or disassociation from one's self, communities, body, and even God. Another notable impact is the loss of language – the capacity to describe what has happened or even one's spiritual or emotional state. As essayist Elaine Scarry writes, "pain does not simply resist language but actively destroys it, bringing about an immediate reversion to a state anterior to language, to the sounds and cries a human being makes before language is learned."² This is an especially challenging truth for preachers who are asked to "offer a Word" amid pain, trauma, and disorientation. Students, faith leaders, and pastors are eager to consider how they might adjust their preaching practice to respond to these urgent existential and disorienting experiences when such crises arise. While this is important and good work, I wonder if the present state of our world invites us to consider not only emergency preaching moments, but also reconsider our regular preaching practice in ways that are continuously attentive to embodied painful and traumatic realities.

Marked by its disorienting impact, many individuals and communities experience trauma due to escalating violence, war, climate change, ecological degradation, public health crises, traumatic death, and political and economic uncertainty. And, amid all these traumatic realities, individuals and communities also wrestle with experiences of stress and suffering such as loss, grief, addiction, critical diagnoses, caregiving responsibilities, and/or struggles to attain financial security. In such a world, people are often experiencing these traumatic and stressful realities in their bodies before they can bring it to language. Even more, such struggle or trauma is not erased or "healed" with a single sermon, counseling session, or even through the simple passage of time. Trauma, by definition, lingers; the experience of grief and anxiety is an ongoing

¹ See "Chapter 1: Understanding the Experience and Impact of Trauma" in Kimberly R. Wagner, *Fractured Ground: Preaching in the Wake of Mass Trauma* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2023).

² Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 172.

reality.³ As such, contemporary communities might benefit from a preaching practice that is attentive to the ongoing, embodied realities of trauma, loss, uncertainty, and hurt alongside praise and thanksgiving. Put another way, our present preaching practices ought to engage Scripture in ways that are mindful of the full, embodied range of human experience.

For too long, preaching has been relegated to an intellectual exercise or a disembodied event. (And this has certainly been exacerbated by the requisite reality of virtual worship.) Fed by Enlightenment commitments, increased acclamation for intellectual rigor, a growing desire for academic legitimization, and commitment to historical critical exegetical methods, preaching in many mainline Christian communities has embraced an intellectualized form of preaching that seeks to simply relay information from preacher to listener, from one brain to another. Such preaching limits attentiveness to embodied everyday experiences. And, in those traditions that have cultivated or retained embodied engagements with preaching (such as evangelical circles and Black church traditions in the United States), the embodied engagement that is most practiced is that of praise or celebration.

Yet, when embodiment is limited or stifled in the preaching event, there is a loss in the proclamation's capacity to respond to the scope of human circumstances and experiences. As Thomas G. Long suggests in *The Witness of Preaching*, preaching is more than just words on a page, it is an *event*.⁴ And this *event* of preaching – this shared, communal action of the preacher, listeners, and Spirit – doesn't just *say* something, it *does* something. As Long describes, “Sermons make demands upon the hearers, which is a way of saying that they provoke change in the hearers (even if the change is a deepening of something already present).”⁵ Thus, if embodiment in preaching is suppressed or limited only to praise, the sermonic event does not have an opportunity to enact its transformative power in the fullness of the community’s life and experience. A preaching practice that limits embodiment only to praise or serves solely as an intellectual exercise misses the opportunity for communities to be fully encountered or transformed by the Word.

1. Looking to Lament

Lament is defined by Kathleen Billman and Daniel Migliore as “that unsettling biblical tradition of prayer that includes expressions of complaint, anger, grief,

³ Wagner, *Fractured Ground: Preaching in the Wake of Mass Trauma*, 13.

⁴ Thomas G. Long, *The Witness of Preaching*, 3rd ed. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2016), 17.

⁵ Long, 127.

despair, and protest to God.”⁶ Lament engages the whole self and one’s full experience. As Old Testament scholar Walter Brueggemann suggests, “[i]t is the lament that preserves for us Israel’s most powerful and eloquent statements of the effort both to survive and to be transformed as a people of faith.”⁷ Engaging in lament was, for our ancestors in the Scriptures and in faith, an honest engagement with God, with life, and with what it means to seek to be faithful amid uncertainty.

As explored in *Fractured Ground: Preaching in the Wake of Mass Trauma*, I argue that lament is “not simply a literary genre or an artefact to be studied or observed. Lament is active.”⁸ Even more, lament “empowers and propels people to move beyond the words” and is generative in “giving voice, restoring agency, naming brokenness, and casting a vision for wholeness.”⁹ Such a generative practice might serve well to enliven our preaching, inviting us towards a preaching practice that is more than an intellectual exercise or an event whose aim is solely praise. As Billman and Migliore suggest, Rachel’s lament (Jeremiah 31:15) and Mary’s song (Luke 1:46–55) need one another. Rachel and Mary, taken together, “remind us that the danger of praise without lament is triumphalism and the danger of lament without praise is hopelessness.”¹⁰ Engaging lament alongside praise might reinvigorate the preaching event to be attentive to the whole of embodied human experiences, particularly in our current political, social, ecological, and economic climate.

In the remainder of this essay, I will explore the invitation and promise of lament-informed preaching towards the hope of cultivating a preaching practice that is attentive to the fully embodied lives of contemporary communities. In particular, I will consider the ways preaching might be guided by lament’s invitation to be dialogical (2.), honest about the world (3.), multi-emotional and multi-vocal (4.), and invigorate eschatological imagination (5.).

2. *Lament-Informed Preaching’s Dialogical Invitation*

A central feature of lament is its innately dialogical nature. The lamenting individual or community does not merely cry out into the void or mumble to themselves. The cries of lament are expressed out of a trust that there is someone to receive these complaints and supplications. As pastoral theologian Donald Capps suggests, the “deeper and more intense complaints of the grieving are

⁶ Kathleen D. Billman and Daniel L. Migliore, *Rachel’s Cry: Prayer of Lament and Rebirth of Hope* (United Church Press, 1999), 6.

⁷ Walter Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith*, ed. Patrick D. Miller, Kindle Edition (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), Loc 835.

⁸ Wagner, *Fractured Ground: Preaching in the Wake of Mass Trauma*, 113.

⁹ Ibid.

¹⁰ Billman and Migliore, *Rachel’s Cry*, 4.

not circumstantial but relational,” asking questions such as, *Where are those who care?* or *Whom can I trust?*¹¹ Lament is offered as part of a conversation initiated by the lament者 with two customary dialogue partners – God and the community.

The first dialogue partner in lament is God. As Walter Brueggemann suggests, the faith of lament is one that “knows that honest facing of distress can be done effectively only in dialogue with God who acts in transforming ways.”¹² Those who lament insist that God is listening and, in fact, that this practice of lament is a healthy part of a faithful covenant relationship with God. In the biblical text, many lament psalms directly address the Divine (e.g., Psalms 13, 22, 44, 73, and 86, to name a few). But even those texts such as Lamentations 1 that do not appear to directly address God assume the Divine is listening and receiving. And this cry is not simply to inform God of what has happened or detail the crushing experience of human struggle, but also insists that such pain, dysfunction, hurt, and trauma matter to God. As Billman and Migliore describe, “Those who cry out of the depths [...] fight against the ideas of divine immutability and divine apathy. For what reason would one lament or protest to God if one believed that God cannot be affected or touched by such prayer?”¹³ The lamenting party anticipates not only that God is listening and receiving their complaints, but that God will respond in some way. The practice of lament is not one-sided but insists that God is a part of the conversation.

God, however, is not the only dialogue partner in the practice of lament. The expression of lament insists that the community also be in dialogue with those lamenting. The lamenting party calls attention to what is wrong, often asking others to pay attention to or care about their plight or suffering. As Eugene Peterson explains: “When others join the sufferer, there is ‘consensual validation’ that the suffering means something. The community votes with its tears that there is suffering that is worth weeping over.”¹⁴ Through this validation, the community helps resist the isolating and dehumanizing effects of trauma and grief by receiving and affirming these expressions of lament. Beyond care and validation, the community is also asked to take seriously what is broken, unjust, or harmful in the community or society. For example, Psalm 10 calls out the wicked who “boast of the desires of their heart” and are “greedy for gain” at the expense of the oppressed (v. 3, NRSVUE). While the psalm begins with an address to God, inviting God into the conversation, this lament psalm also demands others to witness to the realities of oppression. Thus, the community

¹¹ Donald Capps, *Biblical Approaches to Pastoral Counseling* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1981), 78.

¹² Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith*, Loc 854.

¹³ Billman and Migliore, *Rachel’s Cry*, 113.

¹⁴ Eugene Peterson, *Five Smooth Stones for Pastoral Work* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1980), 115.

is invited to notice not only the hurt of the lamenter, but the systems and powers present that cause such hurt.

As in the dialogue with God, those in the community who receive the lament are also expected to respond in some way. The community is asked, first, to welcome in the lamenting person, engaging in the work of “rehabilitation of a member from a chaotic experience.”¹⁵ The community is invited to weep with as well as offer a space where the lamenter’s chaotic and traumatic experience may find welcome. In addition, those who receive the laments of others are invited to respond alongside God in seeking justice and communal health. As Billman and Migliore write, “[W]hen Christians hear the cries and prayers of others for help, they know that a moral claim is laid upon them. The lament prayer prompts all – victim, perpetrator, and onlooker – to a new awareness of responsibility.”¹⁶ The lamenting party summons those now aware of the situation to respond, seeking justice and working with God to act for wholeness amid brokenness.

There is much to be learned from the dialogical nature of the practice of lament for our worship and for our preaching. Brueggemann’s diagnosis of our resistance to dialogical engagement largely holds today: “The dialogic structure of faith is treated gingerly in much of the life of the church. If we are dialogic at all, we think it must be polite and positive and filled only with gratitude. [...] But even more acutely, with our failure of nerve and our refusal to presume upon our partner in dialogue, we are seduced into nondialogic forms of faith, as though we were the only ones there.”¹⁷ With the elevation of the pulpit over the people and the emphasis on intellectual preaching or praise-only engagement with the sermon, the sermon event has often become a one-way street – from pulpit to pew.

However, what would it mean, particularly in this trauma-soaked time, to engage in preaching that follows the model of lament, seeking to cultivate dialogue and inspire response? Such lament-informed preaching might take seriously the gathered congregation receiving the sermon, thinking critically about what they are bringing into the space and what is happening in the community and the world. Lament-informed preaching would tap into the questions and responses of the community, allowing people to hear their own joys and concerns reflected back to them in conversation with Scripture.

Dialogically rich, lament-informed preaching would also invite people towards response. Such preaching would be attentive not only to what idea or theological concept people carry with them into the world after worship, but also what they do together in the worship space. This would lead to preaching that invited and modeled embodied prayer, lament, gratitude, or acknowledgment.

¹⁵ Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith*, Loc 1139.

¹⁶ Billman and Migliore, *Rachel’s Cry*, 118.

¹⁷ Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith*, Loc 849.

In the actual construction of the sermon, it is the difference between saying, “So it is OK to ask God hard questions” versus saying, “So, now let’s come to God with our questions” (and leading the people through a litany or recitation of questions).

Such dialogical preaching would also take seriously the presence of God as a participant in the sermon, recognizing that the dialogue being had is not just between the preacher and faithful community, but also with God. Lament-informed preaching recognizes that God hears and speaks within the preaching event, not only to the preacher but also to the gathered congregation. Such preaching might acknowledge God’s presence directly and make space for the movement of the Spirit in practices of silence, guided listening, or simply illuminating how God might be speaking to the community through the biblical text.

3. Lament-Informed Preaching’s Invitation toward Honesty

One of the powerful gifts of lament is the way it invites the lamenter to speak honestly about the world, including the unruly realities of pain, grief, and dashed expectations. Psalms and texts of lament cry out, without reservation, before God and the community, about what is lost and broken. As Walter Brueggemann reflects, in their practice of lament, “Israel unflinchingly saw and affirmed that life as it comes, along with joys, is beset by hurt, betrayal, loneliness, disease, threat, anxiety, bewilderment, anger, hatred, and anguish.”¹⁸ The practice of lament is willing to give voice to these realities, without falling prey to the temptation to sugarcoat language or soften the blow.

While such honesty is certainly evidenced in many lament psalms, such as naming a sense of God’s absence (e.g., Psalm 13) or the experience of physical anguish (e.g., Psalm 22), one excellent example of forthright lament in Scripture comes from the mouth of the prophet Habakkuk. At the beginning of the book, Habakkuk cries out to God:

O LORD, how long shall I cry for help,
and you will not listen?
Or cry to you “Violence!”
and you will not save?
Why do you make me see wrongdoing
and look at trouble?
Destruction and violence are before me;
strife and contention arise.
So the law becomes slack,
and justice never prevails.

¹⁸ Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith*, Loc 839.

The wicked surround the righteous;
therefore judgment comes forth perverted. (Habakkuk 1:2–4, NRSVUE)

Habakkuk's complaint is neither timid nor muted. He calls God to task, insisting that this is God's business and God should pay attention to all that is happening. He points to the prevalence of violence, destruction, and wrongdoing. And, even more, he diagnoses that the very foundations of the social order – law, justice, and judgment – are broken or in jeopardy.

Laments, like those Habakkuk offers, are not evidence of a lack of faith, but a “bruised faith, a longing faith, a faith emptied of nearness.”¹⁹ Such honest naming and cries of lament give voice, form, and language to those who are longing to find God or seeking some sense of order in the chaos, disruption, and uncertainty. And the practice of lament insists that such realities should not be discounted or overlooked. Lament invites brutal honesty, an insistence that the world is not as it should be and that such a reality is unacceptable and intolerable.²⁰

Such brutal honesty may be experienced as uncomfortable in a society that uplifts niceness as a virtue and views much of life through social media filters. Indeed, the laments found in Scripture can be downright harsh or even embarrassing to contemporary hearers. To read of a community's anguish that would lead to a desire to bash babies' heads against stones (as in Psalm 137) or to hear of people's physical anguish of wasting away from within (as in Psalm 31) seems to cross a line of respectability or even piety.²¹ However, this honest naming is holy language – language that is a part of our biblical canon including and despite its brutality and lack of restraint.

Lament-informed preaching, likewise, ought to refuse to shy away from an honest assessment and naming of what is broken, hurting, or unjust in the church, community, and world. Such preaching does not refuse to contend with challenging stories in Scripture nor the harsh realities of everyday life. Preaching that is lament-informed is willing to engage those parts of Scripture where violence, sexual assault, oppression, and disregard for humanity appear and ask the congregation to wrestle honestly with them in light of historical and present conditions. At the same time, lament-informed preaching is willing to name clearly and boldly what is broken and hurting in the contemporary community and the world. As Luke Powery posits: “In preaching lament, one does not back away from dealing with tough issues in the ‘light of day’ but names them directly and firmly within the listening community.”²²

¹⁹ Nicholas Wolterstorff, *Lament for a Son* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 71.

²⁰ Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith*, Loc 1222.

²¹ While we certainly must condemn the murder of anyone, particularly infants, the intensity of the sentiment is worthy of note and models well the depth of honesty lament offers.

²² Luke A. Powery, *Spirit Speech. Lament and Celebration in Preaching* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2009), 120.

Honest naming of pain and hurt in the preaching event offers four notable gifts to the listening community. First, it welcomes truthfulness into the faith community, suggesting that such honesty is not beyond the care of the community or the grace of God. This is an act of hospitality and blessing for those who have long been taught that they are to bring only their “best” to church, equating faithfulness with happiness or perfection, even if only worn as a veil in the sanctuary. Second, such honesty offers people language to utilize as they wrestle with their own disorientation and brokenness. As named earlier, one of the features of traumatic loss, grief, and disorientation is the way it steals language. Offering preaching that names frankly what is broken, hurting, or chaotic in the world might give individuals and communities language to borrow until they can find their own language again. Third, such honest naming can help restore agency when people feel helpless or overwhelmed by the painful realities of the world, resisting both silencing and apathy. As I suggest in *Fractured Ground*, “[v]oicing pain in complaint and protest – giving words to one’s fractured experience – resists the collapse into apathy that can so easily happen when people feel isolated or powerless. In being encouraged to come before God not just with praise, but also with pain and brokenness, the lamenting party is assured that God honors their experience, subjectivity, and full humanity.”²³ Finally, such honest naming resists the urge for quick platitudes or trite theological bandages over wounds that need more sustained care and time.

4. Lament as Invitation to Multiple Emotions and Multiple Voices

The practice of lament is one that does not ask the speaker to specify one clear emotion or idea, nor does lament require smooth transitions that make sense of one thought or feeling in relation to another. Laments in Scripture jump from one emotion, voice, or mode to the next – complaint, supplication, confession, assurance of God’s presence, revenge, or praise – with very little in way of transition from one idea to the next. Instead, the practice of lament can hold many emotions, voices, and realities together at once without letting one silence the other. In faithful lament, praise, or trust in God’s presence in the past does not erase the pain of the present moment. Likewise, the sense that the community is abandoned to violence and ruin does not eliminate what they know to be true about God’s *hesed* – God’s steadfast love. As Patrick Miller suggests, lament is marked by the “distinctive conjoining of question and trust, of protest and acceptance, of fear and confidence.”²⁴ The lamenting party can

²³ Wagner, *Fractured Ground: Preaching in the Wake of Mass Trauma*, 114.

²⁴ Patrick Miller, “Heaven’s Prisoners: The Lament as Christian Prayer,” in *Lament: Reclaiming Practices in Pulpit, Pew, and Public Square*, ed. Sally Brown and Patrick D. Miller (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), 19.

hold all these realities together and allow them to interact, bounce off one another, and coexist.

The reality of our contemporary lives and our biblical texts is that they are filled with emotional complexity and multiple voices. We see this evidenced well in the Book of Lamentations. This book, which is believed to be constructed in response to the Babylonian invasion and downfall of Jerusalem in 587/586 BCE, is full of high emotion, hyperbolic language, poetic utterances, and lingering ambiguities.²⁵ As Gina Hens-Piazza notes, “the poetry of Lamentations [...] registers and witnesses to this monumental disaster through the cries and emotional outpourings of those on the ground.”²⁶ There are multiple voices that collide and interweave with one another, including a narrator, Daughter Zion (a personification of the devastated city), the community as a whole, and even a “strong man.” And there is little in way of indication when the text shifts from one voice to the other. While there is some order given in the acrostic form of each of the chapters, this form does not override the chaos of intersecting voices and emotions.

In the same way, lament-informed preaching might invite such multi-vocality and complexity of emotion. Whether called a “thesis” or “focus”, preaching professors have long insisted on one clear claim at the heart of a given sermon. While this tool is certainly helpful for preachers to clarify their sermon construction and form, this insistence on one clear idea may stifle the possibility for preachers to acknowledge the multiple experiences or simultaneous emotions in a community. Preaching that can acknowledge multiple experiences at once – grief and joy, anger and hope, a longing for justice and guilt, confession and expectation – allows all of these realities to be blessed as part of the life of faith. Such preaching may acknowledge multiple characters in a biblical story, noting those who are often villainized or pushed to the sidelines of the text. In addition, lament-informed preaching might uplift the voices of those within and beyond the community, particularly those whose experiences differ from the communal norm. A lament-informed preaching practice that holds multiple voices and emotions together might welcome a variety of preaching voices in the pulpit or uplift testimonies that are not simple narratives of triumph over challenge but hold the entanglements of real life. Lament-informed preachers might also be willing to engage narratives (biblical, communal, or personal), stories, or examples in their sermons that do not have easy resolutions or fairy-tale plotlines.²⁷ Such storytelling models for the listening congregation how the Holy One may be present and at work amid the complexities of life.

²⁵ Gina Hens-Piazza, *Lamentations*, ed. Barbara E. Reid and Carol J. Dempsey, Wisdom Commentary (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017).

²⁶ Hens-Piazza, *Lamentations*, xxix.

²⁷ While biblical laments are typically articulated in the literary genre of poetry, such poems can carry within them narratives about what has happened. Likewise, narratives may contain elements of lament, such as in the story of the Road to Emmaus in Luke 24 when Cleopas

5. Lament as Inviting and Modeling Eschatological Imagination

Between the communal experiences of violence, escalating war, political division, ecological degradation, public health crises, and the personal realities of illness, loss, death, and financial struggle, it is easy for people to become overwhelmed and lose the capacity to imagine a different future. Lament, however, in its dialogical stance, honesty, and multivocality, shapes and invites a renewal of eschatological imagination. Such imagination does not ignore the present hurt but honors that hurt while recognizing God's redeeming power that is moving towards us and, indeed, already present. Lament sits in this eschatological tension between the now and the not yet – the realities of brokenness and hope, death and resurrection, despair and promise. Lament invites honest rage that insists that God cannot be finished yet.

In an anecdote at the beginning of her book of laments written after the death of her son, Ann Weems reflects:

One day [Walter Brueggemann] called and said I certainly didn't have to answer his question if I didn't want to, but he was working on *Jeremiah* and wanted to ask me, Will Rachel be comforted? I remember answering with little hesitation: No. No, Rachel will not be comforted. Not here, not now, not in the sense of being ultimately comforted. Of course, those people who are surrounding me with compassion are doing the work of angels, and I bid them come, but Rachel will be comforted only when God wipes the tears from her eyes.²⁸

Weems is honest about the agonizing pain of the present reality – for her and for the weeping Rachel. However, there is not complete hopelessness or resignation. There is, instead, an imagination for what God is yet doing and an insistence that God can and will act. Weems models lament's power to honor the incompleteness of comfort on this side, but the promise of full comfort and redemption in the eschatological future. Weems' experience brings to life what Billman and Migliore observe:

By refusing to concede that the present state of affairs is the last word, and by recalling the mighty acts of God in the past, those who lament prepare the way for new hope and new praise. [...] Rightly understood, the act of lament, far from being the antithesis of hope and praise, is their necessary companion in a world full of suffering and injustice. Those who lament dare to name the brokenness of reality rather than denying it; they refuse to pretend that it is other than it is; they want nothing to do with empty consolations. At the same time, they refuse to resign themselves to the given.²⁹

There is an honesty in lament about what *is* and what *should* be – the reality of our present existence and what God intends for creation. Lament is honest

and his companion lamented the death of Jesus saying: "But we had hoped he was the one to redeem Israel" (v. 21a).

²⁸ Weems, *Psalms of Lament*, 16.

²⁹ Billman and Migliore, *Rachel's Cry*, 125–126.

about present suffering, but anticipates future wholeness, glimpses of which are already coming towards us. This is why, I am convinced, psalmists and lamenting voices in many of our biblical texts can hold vivid articulations of pain and suffering alongside confessions of faith and assurances that God will respond. Such a juxtaposition is a leaning into the reality of eschatological imagination – a vision that can hold the present reality with honesty and integrity while trusting in the ways God's redeeming work is already coming towards us and yet to be fulfilled.

Lament-informed preaching might intentionally cultivate such eschatological imagination through attentiveness to (1) present pain and struggle, (2) God's work in the past as told in Scripture and communal story, (3) traces of God's presence in current circumstances, and (4) a consistent recitation of God's promise to "make all things new" (Revelation 21:5). Such eschatological imagination is not an escapist vision of some painless future utopia nor is it something we can fully achieve or claim in the present moment. Instead, a faithful eschatological imagination cultivates honesty about the present with a recognition that these realities exist in the shadow of the cross and in the light of resurrection power.

Conclusion

In a world bombarded by social, political, ecological, and personal tragedies, struggles, and uncertainties, our preaching practices need to shift to respond faithfully and to foster transformative encounters with God's Word. The dia-logical nature, honest truth-telling, multi-emotional/multi-vocal, and eschatological orientation of lament offer a productive model for preaching in the present age. Through lament-informed proclamation, preachers and communities might cultivate preaching that invites a full range of embodiment that is authentic to the multiplicity and range of lived experience.

Trauma-Psalmen der Gegenwart

Bärbel Fünfsinn

Kreuzverhör¹

Warum ist das so Gott erklär es mir
dass manche geliebt werden und manche nicht
dass die eine vergewaltigt wird und die andere nicht
ich verstehe es nicht
und Du?

Was Du damit zu tun hast und ob überhaupt
und wie es für Dich ist soviel Schmerzen zu sehen
und warum Du manchmal so weit weg zu sein scheinst
kannst Du mir das erklären?
Ich wünsche mir von Dir dass Du weinen kannst Gott
oder fluchen oder lächeln je nachdem
nicht herrscherkalt nicht unberührbar irgendwo da oben
so bist Du doch nicht oder?

Wie ist das nun mit Deiner Allmacht Gott
und dem letzten Wort das Du versprochen hast
und wieso nicht schon jetzt und wann denn endlich
und worum geht es überhaupt in diesem seltsamen Leben?
Antwort erbeten

Dieses Gedicht oder dieses Gebet stammt von Carola Moosbach, deren Texte ich vor vier Jahren zusammen mit der katholischen Theologin Aurica Jax erneut herausgegeben habe.

Ich mag dieses „Kreuzverhör“, weil es so selbstbewusst daher kommt. Und weil mir das darin vorgestellte Bild des Göttlichen wichtig ist. Carola Moosbach weigert sich, Gott als „Herrscher“ zu sehen, „irgendwo oben“. Sie wünscht sich Gott ganz nah, Gott, die mitfühlt.

Wie machtvoll Gott nun ist, was Gott zur Vergewaltigung sagt, darauf antwortet sie – zumindest in diesem Gedicht – nicht.

Die Autorin traut sich, quälende und vielen Menschen vertraute Fragen zu stellen: Wie passen Gottes angebliche Allmacht mit seiner – in unseren Kirchen selten „ihrer“ – Barmherzigkeit zusammen? Was nützt ein Gott, der „von oben“ zuschaut, wenn der Körper und die Seele eines Kindes, einer erwachsenen Person großen Schaden nehmen? Wann geschieht endlich Gerechtigkeit?

¹ Ins leuchtende Du, Aufstandsgebete und Gottespoesie von Carola Moosbach, hg. von Bärbel Fünfsinn und Aurica Jax, Berlin 2021, 37.

Fertige oder vorschnelle christliche Antworten erträgt Carola Moosbach nicht. Das kennen wir aus dem Hiobbuch in der Bibel, als seine Freunde erklären: „Du wirst gesündigt haben und deshalb ergeht es dir nun schlecht.“ Heute heißt das vielleicht etwas anders.

Es gibt keine Erklärung, warum es den einen Menschen trifft und den anderen nicht. In der Bibel setzen sich viele Autor_innen ständig mit dem unverschuldeten Leiden auseinander, besonders in den Psalmen.

Carola Moosbach, geb. 1957, studierte Juristin und spätere Autorin, brach mit ihren Gedichten – oder besser gesagt: Gebeten – ein Tabu. Zwischen 1997 und 2001 veröffentlichte sie drei Gedichtbände! Die damals 40-jährige Autorin benannte selbstverständlich ihre Missbrauchserfahrungen in ihren Gebeten. Sie konfrontierte die (kirchliche) Öffentlichkeit mit Texten, die schreckliche Kindheitserlebnisse, traumatische Erfahrungen beinhalteten. Rund 30 Jahre nach dem Grauen in ihrer Kindheit und Jugend schrieb sie sogenannte Stör- und Aufstandsgebete, aber auch beeindruckende Lobgedichte.

Ein Rezensent schreibt: „Dieses Buch ist eine Zumutung. Es stört die Ruhe. Es zerstört Gottesklischees. Es bricht Tabus. Carola Moosbach schreibt ‚Gottespoesie‘. Moosbach traut sich, in einer Zeit des Verstummens Gott gegenüber zu beten. Aber nicht wohlfeil, anbiedernd oder ehrfürchtig. ‚Psalmisch‘ betet sie vielmehr. Und das heißt, mit der ganzen Wucht an menschlichen Erfahrungen, die sie machen musste.“²

Für mich sind die Texte von Carola Moosbach moderne Psalmen, die uns auch angesichts von sexuellem Missbrauch, von Gewalt, die häufig Frauen und Kinder erfahren, helfen können, eine Sprache zu finden. Ihre Redeweise kann Betroffene und Nicht-Betroffene, die mitfühlen und theologisch oder pastoral arbeiten, anleiten.

Die Texte sind jedoch außerdem eine moderne Form von Gottes-rede bzw. lehren sie mich/uns, wie wir heute zu und von Gott, dem Göttlichen, sprechen können.

Im Folgenden werde ich einige Texte vorstellen, die ich so angeordnet habe, dass sie den möglichen Schritten in einem Heilungsprozess nach erfahrener Gewalt entsprechen.

1. Klagen

Angsteinbrüche³

Da sind sie wieder
im Schlaf diese Schritte

² Andreas Heek, Moosbach. Ins leuchtende Du, in: Kirchliche Arbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in den deutschen Diözesen e.V., <https://kath-maennerarbeit.de/moosbach-ins-leuchtende-du/>, [12.07.2025].

³ Moosbach, Ins leuchtende Du, 26.

die kenn ich schon
und auch den Atem
der riecht nach Vater
ist plötzlich ganz nah
wie damals und gestern
da zählt keine Zeit
und heilt keine Wunden
da reicht auch Gott nicht hin
und weine und schreie
dann doch zu ihr
zu Dir am Morgen
kein feste Burg
bist Du mir gewesen
die Mauern gebrochen die Seele

Carola Moosbach ist mutig, sie bleibt nicht im stillen Kämmerlein, sondern sagt ihre Wahrheit, erzählt, was sie erfahren musste – wenn auch erst viele Jahre später. Der Schmerz ist zu dem Zeitpunkt des Schreibens weiterhin sehr tief.

Es ist notwendig, dass Nicht-Betroffene den Schmerz mit aushalten, zuhören und Anteil nehmen. Kirchenmenschen müssen ertragen lernen, dass es manchmal keine Antworten gibt und weder Weinen, Reden noch Beten nützen.

Für Carola Moosbach ist es heilsam zu klagen, auch wenn es lange gedauert hat, bis sie das Unbeschreibliche in Worte fassen konnte.

Soweit ich weiß, hat sie erst einige Jahre Jura studiert und kurz als Juristin gearbeitet, bevor sie als solche arbeitsunfähig wurde und das Schreiben aufnahm. Manchmal ist es am schwersten für die betroffene Person, sich zunächst selbst einzustehen, dass sie verletzt ist, leidet und Hilfe benötigt. Carola Moosbach hat Menschen getroffen, die ihr zuhörten und sie begleiteten. Und später hat sie sich mit ihrer Poesie an die Öffentlichkeit gewandt.

Einige ihrer Klage- und Schrei-Texte sind schwere Kost. Dahinter steht jedoch ihre Erfahrung, dass das laute (An-)Klagen befreiend wirkt. Sie traut sich, das scheinbar Unerträgliche in Worte zu fassen und weiß bzw. wünscht, dass zumindest Gott das aushält.

Nachtgedanken⁴

Lieber nicht
daran denken
aber es kreist mich ein lieber nicht
darüber sprechen
aber ich ersticke daran lieber nicht
so viel fühlen
aber es tut so weh lieber doch
alles sagen
können
wenigstens Dir Gott

⁴ A.a.0., 33.

Schmerztag⁵

Heute musst Du mir alles sein Gott
allgute Freundin und Hoffnungsbro
bergende Dunkelheit

Das Erlebte soll nicht das letzte Wort haben, es darf nicht ihr ganzes Leben bestimmen. „Gott“ steht für die Kraft, die keine Angst vor Selbsthass, Ekel und Rachegeküsten hat, vor Erfahrungen der absoluten Ohnmacht. „Gott“ ist der Name für eine Kraft, die hoffentlich weiter weiß und heilende oder zumindest tröstende Wege führt.

2. Schreien**Schaffe mir Recht⁶**

(nach Ps 22)

Ich schreie zu Dir Gott mit letzter Kraft
ich schreie um Hilfe in alle Richtungen
aus dem Schmerzensabgrund rufe ich nach Dir Gott
und finde doch nicht Deine Spuren

sie reden mich mutlos und klein
begraben mich unter Totschweigesätzen und Positiv-denken-Geschwätz [...]

Du hast mich ins Dasein gerufen
von Anbeginn an hast Du das Gute gewollt
mich angefüllt mit Atem und Kraft
lass mich jetzt nicht alleine Gott
ich bin so müde es tut so weh
dreckig fühle ich mich und beschmutzt für immer
vom Vater besudelt die Würde mit Füßen getreten...

Die Beterin fordert Gerechtigkeit. Nicht erst im „Himmel“, sondern in diesem Leben. Wie schwierig es ist, dies im deutschen Justizwesen oder unseren Kirchen zu erlangen, ist bei einem geschärften Blick in unsere Medien leicht zu erkennen.

Wie auch in den Psalmen führt sich die Autorin vor Augen, dass Gott sie ins Leben rief, Gott ihr Atem und Lebenskraft schenkte. An diese Erfahrung knüpft sie in ihrem Schmerz an. Gott ist das Du, zu dem sie rufen kann. Das Du, das sie mit grenzenloser Güte und Zärtlichkeit verbindet. Alles das, was die eigene Familie nicht geben konnte. Die Suche nach bedingungsloser Zuwendung und Zugehörigkeit dauert manchmal ein Leben lang, vor allem, wenn schon in der Kindheit sexuelle Gewalt von den nahesten Menschen ausgeübt wurde.

Carola Moosbach schweigt nicht über ihren gewalttätigen Vater. In biblischen Texten ist in solchen Zusammenhängen von dem „Feind“ die Rede. Feinde sind

⁵ A.a.O., 57.

⁶ A.a.O., 67.

die, die andere Menschen krank machen, sie als Objekte behandeln und zerstören. Einen vertrauten Menschen als Feind zu betiteln erfordert außerordentlich viel Kraft und Mut, denn die Umwelt reagiert häufig mit Unverständnis. Umso wichtiger ist es, dass Menschen den Betroffenen glauben und sie unterstützen.

Manchmal ist niemand da, auch keine „Schwester Gott“ (s.u.). Der „Schmerzensabgrund“ kann so tief sein, dass jedes Schreien ins Leere zu tönen scheint. Vielleicht hat Carola Moosbach vorher schon einmal die Erfahrung gemacht, dass da ein Gegenüber, ein anteilnehmendes Du für sie da war, an das sie sich nun wenden kann. Oder sie sehnt sich einfach danach, es muss noch mehr geben als das Nichts.

3. Rache wünschen

Wie alle Menschen kennt Carola Moosbach auch Gefühle von Zorn und Hass. Gepaart mit dem Wunsch nach Rache. In ihren Gedichten verschweigt sie sie nicht schamvoll, genauso wenig wie es biblische Psalmbetende tun. Hassgefühle und Rachephantasien sind Ausdruck von großem Schmerz. Je deutlicher solche Emotionen und Gedanken beschrieben werden, desto ungeheuerlicher ist das Ausmaß des Leids der Betroffenen. Das muss von denjenigen verstanden werden, die solche Texte lesen.

Ein erster, großer Schritt zum Leben zurückzukehren ist, den Schmerz zuzulassen, zu stöhnen und zu schreien, statt ihn in sich hineinzufressen. Das Sprechen mit Gott, auch das Anschreien und Anklagen Gottes, ist eine Art Ventil, um nicht völlig überwältigt zu bleiben. Die sogenannten Feindespassagen in den Psalmen (z.B. Ps 8; 11; 55; 88 und 139) sind dafür ein gutes Beispiel.

Rache psalm⁷

Ich fordere Deine Gerechtigkeit Gott
hilf mir tritt Du für mich ein
lass ihn zittern vor Angst diesen Kinderseelenmörder
zu einem Nichts soll seine Seele schrumpfen
Du sollst mein Racheengel sein Gott
hilf mir tritt Du für mich ein
lass ihn nicht davonkommen diesen ehrbaren Schrebergärtner
erfinde die Hölle neu für ihn
[...]
In mir tut alles so weh Schwester Gott
hilf mir tritt Du für mich ein
lass es nicht diesen Dreckskerl sein der als letzter lacht Gott
und erlöse mich von meinem Vater für immer.
Amen

⁷ A.a.O., 61.

Das Unrecht, hier der sexuelle Missbrauch durch den Vater, muss hinausgeschrien werden, so oft, bis es nicht mehr nötig ist. Zum mindesten Gott muss anerkennen, dass das, was der Vater getan hat, ein Verbrechen war.

Gott ist für die Betende wie in den biblischen Psalmen auch der Auffangort für Ohnmacht, Wut und Hass. Sie haben nicht vor, Rache zu üben. Sie überlassen es Gott. Allerdings drängen sie Gott zum Handeln. „Gott ist Gedächtnis“ (Dorothee Sölle), das Unrecht wird nicht vergessen. Es soll Recht geschehen. Deshalb ist es wichtig, dass wir solche Gebete oder Gedichte lesen und hören.

4. *Sich Versöhnen*

In christlichen Gemeinden sprechen wir viel über Vergebung und Versöhnung. Kann es bei den Erlebnissen, die Carola Moosbach schildert, dazu kommen? Sie lehnt phrasenhafte fromme Worte ab und sucht solche, die wahrhaftig und ehrlich sind. Ein Gebot der Vergebung akzeptiert sie nicht. Der Respekt vor dem Schmerz und den Gefühlen der betroffenen Person gebietet Begleitpersonen, dies zu akzeptieren.

Unterschiedliche Faktoren tragen manchmal dazu bei, dass eine Überlebende vergeben kann. So etwas „Übermenschliches“ sollte jedoch niemand von einer Gewaltbetroffenen erwarten.

Das Perfide an Missbrauch ist, dass die Opfer lange überzeugt wurden, die Gewalt selbst verursacht oder hervorgerufen zu haben. Sich selbst zu lieben, anzunehmen mit der eigenen Geschichte, den eigenen Wunden und Fehlern, ist harte Arbeit. Die vernarbenen Wunden kennzeichnen die Seele eines Menschen ein Leben lang. Deshalb nennen sich viele auch „Überlebende“. Das Unrecht kann nicht ungeschehen gemacht werden, doch die Betroffenen können lernen, mit der Verwundung zu leben und ihrem Leben Sinn und Würde verleihen. „Mein Sieg über die sexuelle Gewalt ist, dass ich lebe und glücklich bin“, so eine betroffene Frau.⁸

Die Angst und der Schmerz sind nicht für immer verschwunden. Doch die zärtliche Stimme der Schwester Gott und anderer mitfühlender Menschen können Wunder tun. Scham und Selbsthass verschwinden.

5. *Gottes-rede, -poesie*

Die Bilder, die die Autorin für Gott benutzt, sind kreativ und befreiend. Sie überwindet die jahrhundertealten patriarchalen Muster und findet Worte, die

⁸ Das sagte eine Teilnehmerin der Tagung „Gewalt gegen Frauen in Kirche und Orden“, 27.-28.9.2019, in Siegburg, verantwortet von der Deutschen Ordensobernkonferenz und der Deutschen Bischofskonferenz (Frauenseelsorge).

der Gewalt und dem Unrecht standhalten: „Hoffnungsbrot“, „bergende Dunkelheit“, „Gottflamme Du Schöne“, „Lichtkönigin“, „Wundermacht des Lebens“. Gerade im Zusammenhang mit sexueller Gewalt ist es dringend geboten, nach neuen Bildern zu suchen. Die Trägheit oder Verzagtheit unserer Kirchen und Hochschulen, feministische theologische Erkenntnisse aufzunehmen, ist frappierend.

Carola Moosbach verlässt sich auf Gott, das leuchtende Du, dessen Ströme des Mitgefühls und der Barmherzigkeit im Alltag zu finden sind. Dazu gehört, das Bekämpfen von schmerhaftem Grübeln und niederschlagenden Gedanken sowie Gefühlen.

Mit ihrem Glaubenszeugnis schließe ich:

Ich lasse dich nicht⁹

Deine Liebe nehme ich beim Wort
niemals werde ich glauben dass ich nicht zähle für Dich

mein Vertrauen wird Dich bezwingen Gott
dass Du mich segnest und alles wirst für mich
in allem

Gott Du verborgene Weberin
mit zärtlichem Atem
webst Du mir Heilfäden in die Seele

⁹ Erste Strophe: *Carola Moosbach*, Himmelsspuren, Neukirchen-Vluyn 2001, 120; Zweite Strophe: *dies.*, Lobet die Eine, Mainz 2000, 73.

Prozesse kollektiver und individueller Selbstverständigung

Klage in den Dimensionen Sprache, Beziehung und Zeit Alttestamentliche Grundlagen und homiletische Impulse

Anja Marschall

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

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

1. Sprache: Die Skizze und der Bruch

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Beziehung: Vom Leib zu Gott und Menschen

2.1 Selbst und Leib

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 *Gottesbeziehung und soziale Beziehungen*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3 Verlust der Klage

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

²⁴ Vgl. Ellington, Risking Truth, 26.

²⁵ Vgl. a.a.O., 92.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

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

³¹ Vgl. Luther, Lügen der Tröster, 165.170.

³² Brueggemann, Our Hearts Wait, 142.

³³ Vgl. a.a.O., 133f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ A.a.O., 103.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. a.a.O., 104.

³⁹ Luther, Lügen der Tröster, 170.

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

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

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

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

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

⁴² A.a.O., 170.

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

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

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

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

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

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

Vulnerability and Narrative Ethics in Ps 107

From Poetic Line to Psalmic “History” and

Narrative Identity Formation

Nikolett Móricz

1. Introduction

How can communities bring experiences of crisis and deliverance into the space of worship? How does prayer function as a medium for articulating vulnerability, constructing collective memories, and initiating ethical discourse? Psalm 107 addresses these questions uniquely and powerfully. The opening psalm of the fifth book of the Psalter (Pss 107–150) marks a new beginning – linguistically, theologically, and liturgically.¹ Its hymn-like structure and discursive engagement with collective memories of the past offer a vivid poetic reflection on human vulnerability.

The psalm’s extended narratives – wandering in the wilderness (vv. 4–9), imprisonment (vv. 10–16), foolishness or self-inflicted suffering (vv. 17–22), and shipwreck (vv. 23–32) – are remarkable literary phenomena: Though these are stories, they unfold in a poetic register traditionally reserved for laments, thanksgivings, and hymns.² Their regular rhythm, vivid metaphors, and refrain structure point to a liturgical usage that transforms communal memory into a shared theological and ethical practice. The polyphonic and narrato-poetical design of the psalm has led to debates about its unity. However, following recent scholarship,³ this essay approaches the Masoretic text of Psalm 107 as a coherent composition.

¹ Erich Zenger, “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145,” *JSOT* 80 (1998): 77–102; Ps 107 marks a unit (Pss 107–150) that celebrates the community’s restoration to the land and the sovereignty of God over them, insofar the community found a conception for existence and identity that transcended traditional concepts of nationhood. See Nancy L. de Claissé-Walford, “The Meta-Narrative of the Psalter,” in *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. William P. Brown (Oxford: Oxford University Press, 2014), 363–377.

² James W. Watts, “Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative,” *JSOTS* 139 (1992); Robert E. Wallace, *The Narrative Effect of Book IV of the Hebrew Psalter*, StBL 112 (Bern: Peter Lang, 2007); Tod Linafelt, “Poetry and Biblical Narrative,” in *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, ed. Danna N. Fewell (Oxford: Oxford University Press, 2016), 84–95; for a recent overview, see Brent A. Strawn, “Too Tall a Tale, Or: Do The Psalms Really Tell ‘Stories?’” *World & World* 43 (2023): 321–332.

³ Mitchell Dahood, *Psalms III: 101–150*, AB 17A (New York: Yale University Press, 1970), 78–91; Frank-Lothar Hossfeld and Erich Zenger, *Psalmen 101–150*, HThKAT (Freiburg i. Br.: Herder, 2008), 101–102.; recently John Kartje, *Wisdom Epistemology in the Psalter: A Study of Psalms 1*,

Historical psalms⁴ like Psalm 107 challenge recipients alike to reflect not only on what happened (history) but also on how it is remembered (reception) and how it is told (rhetoric). The hermeneutical interplay between history, memory, and narrative identity formation is not merely a philosophical concern – it becomes both politically and spiritually formative through the speech practices of a remembering community. “[T]he world enacted by these Psalms of recital is intergenerational, covenantally shaped, morally serious, dialogically open, and politically demanding.”⁵ Secondly, the liturgical use of the psalms in worship over the centuries gives their ethical lesson a performative dimension⁶ and sketches models of good life:

To pray a psalm may well involve more than praise or petition; it may commit the worshiper to act in certain ways. Praying psalms with such ethical content may therefore be compared to making a vow or taking an oath, which are public commitments made before human witnesses and before God.⁷

Thirdly, the ethical ideals of the Psalter could be more closely defined through the terminology it uses in order to “paint an attractive portrait of the righteous and a negative picture of the wicked”⁸ (cf. for Pss 1; 37:35; 52:6–7; 75:10; 112:4).

Psalm 107 can thus be seen as a liturgical site where vulnerability is narrated and interpreted theologically. The paradigmatic narratives of the psalm are arranged around the tropes of the “wondrous deeds” (*נַפְלָאוֹת*) of YHWH (vv. 8; 15; 21; 24; 31) that certain phenomena are “unclaimed” and “outside the range” of average human experiences.⁹ The meaning associated with the category of *נַפְלָאוֹת* “wondrous deeds” of YHWH appears rather fluid throughout the Psalter.¹⁰ These terms form an integral part of praise and are reminders of extreme, life-threatening situations that have been overcome with the help of

73, 90, and 107, BZAW 472 (Berlin/Boston: de Gruyter, 2014), 146–148; Johannes Bremer, “Die Armentheologie als eine Grundlinie einer Theologie des Psalters,” *HeBAI* 5 (2016): 350–390.

⁴ Traditionally, Pss 78; 105; 106 and 136 are interpreted as “historical recital” in Old Testament scholarship. For an overview, see Walter Brueggemann, *Abiding Astonishment: Psalms, Modernity, and the Making of History* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991).

⁵ Brueggemann, *Abiding Astonishment*, 21.

⁶ Dorothea Erbele-Küster, *Lesen als Akt des Betens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, WMANT 87 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001).

⁷ Gordon J. Wenham, *Story as Torah: Reading the Old Testament Narrative Ethically* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 77; Jaco W. Gericke, “What Is Good? Meta-Ethical Assumptions in the Psalms Concerning the Relation between Divinity and Morality,” in *Psalmody and Poetry in Old Testament Ethics*, ed. Dirk J. Human, LHB 572 (New York: T&T Clark, 2012), 14–45. Cf. Dorothea Erbele-Küster, “Poetics and Ethics,” *Canon & Culture* 10 (2016): 39–55; cf. Dorothea Erbele-Küster, *Verführung zum Guten: Biblisch-theologische Erkundungen zwischen Ethik und Ästhetik*, Theologische Interventionen 3 (Stuttgart: Kohlhammer, 2019), 89–105.

⁸ Wenham, *Story as Torah*, 139.

⁹ Joachim G. Conrad, “נַפְלָא” in *ThWAT* 6, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry (Stuttgart: Kohlhammer, 1989), 570–583.

¹⁰ See on this term Pss 9:2; 26:7; 40:6; 71:17; 72:18; 75:2; 78:4.11.32; 86:10; 96:3; 98:1; 105:2.5; 106:7.22; 111:4; 119:18.27; 131:1; 136:4; 139:14; 145:5.

YHWH. However, the portrayed narratives about the vulnerable aspects of human existence in Psalm 107 are correlated to “the language of the poor/needy”,¹¹ which takes shape in multifaceted terminology (vv. 10; 17 and 41) and reflects on the inefficacy of human power to deliver amid oppression and distress. In other words, these commemorative narratives in vv. 4–32 lead to a meta-narrative in vv. 33–41, that shows YHWH as a master of life and death and emphasises YHWH’s sovereign, universal and transformative power, which changes nature and history against all human efforts.¹²

This psalm is not merely a historical or literary artefact; it is a living text that continues to speak into contemporary contexts of fragility, trauma, and hope. Its vivid depictions of existential threat and divine rescue resonate with pastoral situations where people search for meaning in suffering, for orientation in crisis, and for a language of faith amidst life’s unpredictability. The refrain highlighting the “wondrous deeds” (נִזְנָתָן) of YHWH (vv. 8, 15, 21, 31) provides theological grounding for a liturgy that remembers and anticipates transformation – both personal and communal.

From a practical-theological perspective, Psalm 107 challenges worshipers not only to recall Israel’s canonical past but to identify with the vulnerable figures within these paradigmatic narratives. The psalm’s narrato-poetic structure holds space for a plurality of voices and experiences, allowing individuals and communities to locate their own struggles within a broader theological framework.

Psalm 107 offers insight into the identity-construction of Israel’s post-exilic community, framing vulnerability as a theological and anthropological point of departure. In her theological anthropology, Heike Springhart differentiates between *ontological* (*fundamental*) and *situated* (*contextual*) vulnerability.¹³ *Ontological vulnerability* is a human condition, it means the fragility of human

¹¹ The “language of the poor” plays a significant role in the Psalter and particularly in the fifth book of the Psalms (cf. for W. Dennis Tucker, *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107–150*, SBL 19 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), 176. There is a broad discussion in Old Testament Research about the identity of the “poor” on the horizon of the Psalter, see Norbert Lohfink, “Von der ‘Anawim-Partei’ zur ‘Kirche der Armen’: Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der ‘Theologie der Befreiung.’” *Biblica* 67 (1986): 153–76; cf. Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Vol. 2, *Vom Exil bis zu den Makkabäern*, GAT 8/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 569. Recently Johannes Bremer investigated the “theology of the poor” on the horizon of the Psalter against the background of socio-economic developments in the Persian province Yahūd: Johannes Bremer, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt: Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz “Yahūd” und seine Implikationen für die Armentheologie des Psalters*, BBB 174 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 319. Cf. for Bremer, “Armentheologie,” 350–390.

¹² Hossfeld and Zenger, *Psalmen 101–150*, 109.

¹³ Heike Springhart, “Exploring Life’s Vulnerability: Vulnerability in Vitality,” in *Exploring Vulnerability*, ed. Heike Springhart and Günter Thomas (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 13–35; cf. Andrea Bieler, *Verletzliches Leben: Horizonte einer Theologie der Seelsorge* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 23–43.

existence, equally shared by all humans. In comparison, *situated vulnerability* addresses the various realisations of vulnerability shaped by multiple social, cultural and ecological factors that may increase or decrease the degree of vulnerability.¹⁴ At this point, Heike Springhart presents the thesis that the complementarity of ontological and situated vulnerability opens up a realistic anthropological approach for inclusion. In other words, the inherent mutuality of ontological and situated vulnerability may imply the inclusion of various vulnerable groups on the grounds of shared vulnerability. In this sense, the multidimensional interconnectedness of human existence in its anthropological, social and political forms is directed towards the concept of “*ethical vulnerability*” that opens up reflection not only on the nature of vulnerability but also on the responsibilities owed to those who are vulnerable, who bear these responsibilities, and how they are best fulfilled. Hence, the sensitivity of a group towards this “*ethical vulnerability*” may promote an essential openness, trust and susceptibility to connect to God, to the world and to other people. Consequently, the focusing on the complementarity of ontological and situated vulnerability can lead to a public discourse in which both fundamental and marginalised perspectives on need and wounding can be articulated and reflected, fostering participation for all.¹⁵

This leads to three guiding questions:

1. Firstly, which aspects of vulnerability could be differentiated in the narrato-poetic contexts of Psalm 107?
2. Secondly, do the narratives of Psalm 107 represent the landmarks of Israel’s canonical history, or are they open for a rather universalistic horizon?
3. Thirdly, are there any ethical claims associated with the “language of the poor” in Psalm 107?

In this way, the psalm becomes a site of what might be called *ethical vulnerability* – a shared space where memory, liturgy, and ethical awareness meet. The poetic structure and intertextual allusions of Psalm 107 foster a “co-authored”¹⁶ communal narrative that is not closed off by history but remains open to new appropriations. These commemorative narratives do not impose ethical norms in a prescriptive way; rather, they evoke moral imagination, allowing worshipers to inhabit stories of need, trust, and transformation. According to these hermeneutic considerations, Psalm 107 will serve as an example for exploring the narrative ethics relating to ontological and situated vulnerability.

¹⁴ Springhart, “Exploring Life’s Vulnerability,” 18. Cf. for Bieler, *Verletzliches Leben*, 47–61.

¹⁵ Heike Springhart, “Inklusion und Vulnerabilität – systematisch-theologische Überlegungen,” in *Inklusion denken: Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch*, ed. Michaela Geiger and Stracke-Bartholmai (Stuttgart: Kohlhammer, 2018), 33–43.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 150; Cf. for Elizabeth Purcell, “Narrative Ethics and Vulnerability: Kristeva and Ricoeur on Interdependence,” *Journal of French and Francophone Philosophy* 21 (2013): 53.

This paper puts forward the thesis that the commemorative narratives of Psalm 107 expand traditional concepts of nationhood beyond the canonical history of Israel and express YHWH's care and deliverance for all troubled human beings because of shared vulnerability.

2. *Commemorative Narratives and the Discursive (Re)Construction of Israel's Identity*

In the exegetical tradition, the narratives and images of Psalm 107 have long been related to Israel alone.¹⁷ Those who were saved by YHWH in v. 2 and who are gathered in v. 3 are presented as the “redeemed of YHWH” (גָּאֵלִי יְהֻדָּה):

Let the redeemed of YHWH tell, those he redeemed (מָלַאֲגָא) out of the hand of the oppressor (בִּידְצָרָה)

And from the lands (מִמִּזְמֹרְתָּה קָרְבָּה) he gathered them, from the rising (מִמְּרֹאָה) and the setting (מִמְּרֹאָה), from north (מִצְפָּה) and from the sea (מִזְמָרָה). (vv. 2-3)

The term of releasing/redemption (אָלָגָה)¹⁸ is mostly related to Israel, since Israel has been released and redeemed by God in many situations and was addressed as the “released” (cf. for Isa 35:9; 51:20; 62:12; 63:4). It is reminiscent of the Exodus Narrative (Ex 6:6; 15:13; Pss 77:16; 78:35; 106:10) and becomes in due course a technical term for the redemption from exile, namely for the return of the diaspora (Isa 41:14; 43:1; 49:26; 62:12 etc.).¹⁹

In addition to it, the יהָה “redeemed of YHWH” are identified through the keyword connections of הָה “praise” (in vv. 8; 15; 21; 31) with the undefined groups from the four strophes. At this point, a narrative gap arises regarding the identity of the gathered groups: do these groups refer exclusively to Israelites or to Israelites and other nations as well?

Before we turn to these narratives, it should be noted that the recurring poetic structures of the psalm refer to “children of humanity” (בְּנֵי אָדָם in vv. 8; 15; 21; 31). “Children of humanity” in the Psalms are always related to humanity as a

¹⁷ Cf. Dahood, *Psalms III*, 81; Klaus Seybold, *Die Psalmen*, HAT I,15 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 427; Hossfeld and Zenger, *Psalmen 101–150*, 100. Differently by Joachim Vette, “Sie alle sollen dem Herrn danken für seine Huld” – Aufforderung zum Lob an die “Erlösten des Herrn” Psalm 107, in *Das Buch der Psalmen 90–151*, ed. Manfred Oeming and Joachim Vette (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2016), 109; cf. Caroline Ziethe, *Auf seinen Namen werden die Völker hoffen: Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils*, BZNT 233 (Boston/Berlin: De Gruyter, 2018), 137–147, whereby the outlines of a universal perspective emerge.

¹⁸ The verb originally means “pay redemption price” for dispossessed relative or property of relative, resp. “redeem” (Lev 25:25.33.48.49; Ruth 3:13; 4:4.6).

¹⁹ The participle form נָאֵל (“Redeemer”) even becomes a title of YHWH in Isa 41:14; 44:6.24; 47:4; 48:17; 49:7.26; 54:5.8; 59:20; 60:16; 63:16) cf. Hossfeld and Zenger, *Psalmen 101–150*, 103.

whole,²⁰ therefore, this term opens up a universalistic horizon. According to this horizon the repeated appeals represent vulnerability as ontological (fundamental), as an inherent part of the *conditio humana* beyond the canonical history of Israel. On the contrary, the further narratives of Psalm 107 (vv. 4–9; 10–16; 17–22) are connected to the situative contexts of vulnerability and contain historical allusions to Israel's past and depict the dramatic consequences of unethical decision-making processes of a group (apart from the narrative about a shipwreck in vv. 23–32). I shall now analyse and characterise the four distinct narratives of the psalm which I have identified above.

2.1 First (Foundational) Narrative: Wandering in the Wilderness

The first vulnerable group wanders in a harsh environment and faces two impediments: one external and one internal. *Externally*, the members of this group wander without orientation (הַעֲדָה)²¹ in v. 4, *internally*, they are hungry and thirsty (גָּזְזָמָנִים גָּזְבִּים).²² In v. 5. “staggering” is often interpreted as a life-threatening consequence of a conscious decision, as deviation from YHWH and his commandments.²³ YHWH can also lead whole peoples or parts of his people astray (Isa 30:28; cf. for Ps 107:40) but he can lead them on a straight road as well (Ps 107:7). The concrete bodily and sensory experiences of this staggering are expressed in the image of the parched throat/stormy soul (הַקְּרָעָה שְׁבָדָה) and of the hungry throat (גָּזְבָּה רָעָבָה). Additionally, the שְׁבָדָה “throat, vital self” is portrayed here as weak, powerless and despondent (חַטָּא hitp.).²⁴ The basic meaning of this description refers to the neediness of a human being or a group; yet in wisdom contexts, this state will be a sign and consequence of distance from YHWH, namely rebelliousness and inertia. The word רָעָב both in the singular and the plural form of the noun, describes the group of the hungry and its synonyms such as “oppressed” (Isa 58:6), “impoverished unemployed” (Isa 58:7), “naked” (Isa 58:7; Ez 18:7.16; Job 22:6; 24:10), “prisoners” (Ps 146:7) and “bowed” (Isa 58:10) who all belong to the circle of the personae miserae.

²⁰ Cf. for Pss 11:4; 12:2.9; 14:2; 21:11; 31:20; 33:13; 36:8; 45:3; 49:3; 53:3; 57:5; 58:2; 62:10; 66:5; 89:48; 90:3; 115:16; 145:12. See on this topic Vette, “Sie alle sollen dem Herrn danken,” 110. Furthermore, רָעָב is used as a generic term for humanity and as a collective gender-noun in the Old Testament: Nahum M. Sarna, *Genesis* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 12.

²¹ The rich semantic field of the verb עָדָה “wander, stagger, tremble, to be on the wrong track” includes physical, social and existential aspects as well, cf. for Gen 21:14; 37:15; Song 1:7.

²² The nouns occur as correlatives in Isa 49:10; 65:13; Prov 25:21 (cf. for Isa 29:8; 32:6; Job 5:5).

²³ Prov 21:16; cf. for 10:17; 12:26; Pss 58:4; 95:10; Job 12:24; Sir 3:24.

²⁴ חַטָּא mostly occurs in the context of רָאָר (Pss 77:4; 142:4; 143:4) and just rarely in the context of שְׁבָדָה as in Ps 107:5 (cf. for Jonah 2:8; Lam 2:12).

First, the word-pair of “wilderness and wasteland” (בָּדֶשׁ בַּיִשְׁמֹן) stands in the tradition of the Exodus²⁵ and includes allusions to the book of Isaiah (Isa 53:6; 49:10; 42:16; 48:17; 58:11; cf. for Isa 43:19–20). On the other hand, finding a city (without using an article) in v. 7 does not fit into the paradigmatic narratives of Israel: in the pragmatics of the poetic discourse, is usually not *a city* (Ps 107:7), but *the city* (namely Zion) addressed.²⁶

The narrator places the group in the wilderness, a location associated with alienation and vulnerability. From this perspective, the group is a wandering and vulnerable people, exposed and enclosed. Yet, the narrative also portrays the community as a witness to divine action that rescues the vulnerable group and brings it to a secure place (v. 7). In the mirror of this dynamic, the first narrative (wilderness) is the foundational narrative, the primary story giving reason for the community’s existence (*raison d’être*) and serves to differentiate the group (the community) from all other groups. Being a distinctive community with a distinctive foundational narrative means interest in a distinctive hermeneutical strategy which is the canonical history of Israel. In other words, vulnerability is depicted here as situated, as rooted in the founding history of a group.

2.2 Second Narrative: Rebellion, Misery and Darkness of Captivity

This perspective broadens in the second narrative. Sitting in darkness combined with the image of prison is well known from Isa 42:6, and 49:9. The linking of “imprisonment” with “misery” (בָּשָׁר) in v. 10b indicates that this imprisonment in darkness has a much more complex significance: The word בָּשָׁר refers to the state of the miserable that “cries to heaven”.²⁷ The noun “[...]” signals the severity of suffering which always has social implications.²⁸

In the Psalms, the situative factors of misery are always embedded into a multi-causal context, but the semantic field of בָּשָׁר II. “miserable” encompasses the following problematic fields: Situations where violence is exercised (Pss 10:2.9; 35:10; 37:14; 140:3); and narratives in which justice is endangered (Pss 14:6; 18:28; 82:3). People could be threatened by tribulation and oppression (Pss 34:7; 74:21; 86:1), and the state of misery could evoke the multiple dynamics of shame as well (Pss 69; 70). Furthermore, the *persona misera* of the complaining “I” could be further intensified by references to traumatic wounds (Ps 88:6, 16) and woundings (Ps 109:22).

²⁵ Cf. for Ex 16:1-3.10.14.32; 17:1; 18:5; Deut 32:10; Pss 68:8; 78:40; 106:14; 107:4.

²⁶ Vette, “Sie alle sollen dem Herrn danken,” 108.

²⁷ Pss 5:3; 18:7.42; 22:25; 28:2; 30:3; 31:23; 72:12; 88:14; 119:4.

²⁸ Erhard S. Gerstenberger, “בָּשָׁר II,” ThWAT 6:257.

Therefore, the spectrum of meaning oscillates between a social-material understanding and a spiritual-religious connotation, that is, the relationship to YHWH is always implied. Johannes Bremer denotes psalms with an orientation toward the “theology of the poor” that express a differentiated understanding of poverty:

It appears that the term *נִזְעָם* in the psalms in 8 of 11 passages (except for Pss 22:25; 107:10.41) is used to describe the situation of the prayer itself. [...] It should be noted that except for Pss 22:25; 107:10.41 both the verb form of *נִזְעָם* II. and the noun *נִזְעָם* accentuates the theology of the poor as a self-characterization of the prayer or as a self-description of his/her situation itself and that does not imply a social and material meaning of “poverty” at any point.²⁹

Furthermore, Bremer does not elaborate on the situational manifestations of misery in vv. 10–16 and investigates poverty on an ontological level (vv. 33–43). However, misery is depicted in Psalm 107:10 as a consequence of an inverted inner attitude, as a consequence of disobedience to God’s words (*אָמַרְתָּ*), as stumbling (*לִשְׁפָּת*). This scene evokes physical, cognitive and emotional aspects as well³⁰ and represents misery as a structural dimension of sin. Misery means here the risk to be harmed and oppressed because of the endangering and life-threatening decisions of the community itself. Vulnerability is presented in this narrative as a correlate of violence: this also implies that the members of the group were involved in bringing about the disaster, the proneness to disobedience and sin is something that resides in all of them. The group inflicts harm, and consequently, it suffers from harm.

Furthermore, the verb *נִזְעָם* (hif.) “to behave stubborn or rebellious” occurs in deuteronomistic literature, especially in historical reviews (Dtn 9:7.24; 31:27). The pre-exilic prophecy takes up this motif, nevertheless with a special accent: not the people but the leaders themselves were rebellious against God (Num 20:24; 27:14) and failed (Num 20:12). In the post-exilic period this term turns up mainly in the historical psalms (Ps 78 and Ps 106) and in Nehemiah’s prayer of repentance (Neh 9:26). It describes the disobedience of the fathers’ generation (Ps 78:8) at the time of the wandering in the desert (Pss 78:17.40; 106:7.33) and the conquest of the land (Pss 78:56; 106:43; Neh 9:26). The indirect disregard of God is reflected in the despise (*עָמַד*) of his will, that is discernible in his ethical counsel (*מִצְרָמָה*). God’s reaction to this rebellion will be described as a procedural narrative (vv. 11–12): El, the Most High, humbled (*עָמַד*)³¹

²⁹ Bremer, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt*, 320 (Translation N.M. Emphasis in original.).

³⁰ Isa 3:8; 5:27; 8:15; 28:13; 31:3; 35:3; 40:30; 59:10; 59:14; 63:13; Pss 9:4; 27:2; 31:10; 64:9; 105:37; 109:24; cf. for Isa 25:5; Ps 81:14. The original meaning of the verb is “wobbling or stumbling”, which precedes a fall (Pss 27:2; 31:11; 64:9; 109:24, cf. for Lam 1:14; 5:13; Jes 63:13; Isa 59:10.14; Neh 4:4).

³¹ Israel’s exposition to the humiliation of God is only rarely expressed (Ps 106:42; cf. for 2Chr 13:18; 28:19) whereby not only physical processes but also cognitive, social and emotional aspects are included.

the hearts (**לְבַדִּים**)³² of the people through hardship/sorrow/pain (**עֲמָל**),³³ so that they had to stumble without help (v. 12).

This dynamic unfolds on a universalistic horizon: the breaking of the gates and bolts in v. 16 again recalls Deutero-Isaiah (Isa 45:2), where Cyrus breaks the bronze doors and iron bars of Babylon to bring its power to an end. This redeeming act from the imperial domination has consequences not just for Israel but for the nations as well. Additionally, the intertextual reference, namely the word-pair “darkness and the shadow of death” (**חֹשֶׁךְ וְצָלָמָות**) in v. 10 occurs outside Psalm 107:10 only in Job 10:21 as the “land without recourse, the world of dead”. Alongside the foundational narrative, the psalm’s intertextual network expands step by step, transcending the canonical history of Israel.

2.3 Third Narrative: Oppression and Foolishness

The following narrative, namely rescue from foolishness addresses the group as **אָוָלִים**. Fools are “[...] people who follow not the path of life that is ‘wisdom’ and the commandments of YHWH.”³⁴ As Zenger points out, foolishness is “[...] not only a narrowly intellectual, but an ethical concept: someone who walks heedlessly toward death and destroys health, reputation, household, in short, his whole self.”³⁵

This foolishness implies not only careless speech (Prov 10:8.14.21; 12:16; 14:3.9) but multiple transgressions (**עַשְׁפָה** Pl.!) in relation to God and to the community, and this way can lead to unpredictable consequences (Isa 24:20; Job 8:4; Ps 39:9). The breach of the law (**עַשְׁפָה**) is expressed in iniquities (**עֲוֹנָהִים**) that cause human suffering in many Psalms.³⁶ To sum up, the foolishness of the people is described here as a consequence of socially irresponsible deeds respectively unethical decision-making processes.

Additionally, the term **עַבְדָּה** mostly implies objects that are abominable for an individual or a group. On the one hand, the reluctance to eat (**עַבְדָּה**) and the danger of death refer to the Exodus Narrative (cf. for Num 21:5). On the other, severely ill people are also not able to take nourishment (Job 33:20 cf. for Ps

³² Heart can be understood here as pars pro toto, but perhaps it is meant as well, that humiliation has a strong impact on the cognitive-emotional centre of the person that can evoke penance and inversion.

³³ **לְבַדִּים** occurs most frequently in wisdom literature, and it is typical for the later language level of the Old Testament. In the psalms, it is mostly found in the semantic field of **לְבַדִּים** and mainly refers to the afflictions that people bring upon other people (cf. for Ps 55:11).

³⁴ Hossfeld and Zenger, *Psalmen 101–150*, 107.

³⁵ Ebd.

³⁶ Cf. for Pss 18:24; 25:11; 31:10; 32:2.5; 36:3; 38:4.19; 39:12; 40:13; 49:5; 51:4.7.11; 59:5; 65:3; 69:28; 78:38; 79:8; 85:3; 89:33; 90:8; 103:3.10.43; 109:14; 130:3.8.

102:5). This avoiding behaviour implies religious and ethical aspects as well.³⁷ This description of vulnerability is related to the opportunity of human self-endangerment therefore and an expression of sin. Vulnerability is seen here in relationship to the hamartiological aspects of sin, an aspect which is so far rarely discussed in Old Testament scholarship.³⁸ As the systematic theologian Heike Springhart points out:

Human beings are not only vulnerable with regard to potential violations through other people and other circumstances, they are also vulnerable with regard to their own actions. In other words: Human beings are in danger to become an agent of vulnerability. Following the distinction of ontological and situated vulnerability, I argue for a notion of sin that is related to the ontological dimension of humanity. This means that sin is not reducible to morals and to sinful deeds, but that sin describes the separation of God and humankind.³⁹

Human beings are vulnerable not only to harm from others and external circumstances but also to the consequences of their own actions, making them potential agents of vulnerability themselves. This narrative implies that it is not in human nature to overcome its own proneness to sin and vulnerability. The process of healing begins when YHWH sends his word (v. 20), which calls people out of their pit (cf. for Pss 88:4-7; 130:1) near the gates of death (Job 38:17). However, as in the second strophe, there is no deliverance to a final, safe destination here. Different from the two preceding strophes, the closing line of this strophe (v. 22) contains an exhortation to the cultic and symbolic acts of a festival in which the “healing” of this deadly foolishness/sickness is to be celebrated as a restoration to life with sacrifice (חַדֵּשׁ), thanksgiving (הַלְלָה) and “shouts of joy” (הַגְּשָׁמָה). The act of sacrifice and the anticipated integrity of the community functions as a resilience narrative about the horrible, abominable experiences in vv. 17-18. This loud ringing cry is always addressed to God, whereby the rejoicing of the worshipper refers to God’s deeds (Pss 47:2; 81:2; 98:4; 105:43; 107:22; 145:7; 149:3, cf. for Isa 12:6).⁴⁰ The multitude of subjects rejoicing with regard to these references is striking: The celebration of God’s deeds is by no means reserved to a certain group but takes place universally (cf. for Isa 44:23; 49:13; 55:11).

³⁷ Cf. for Dtn 7:26; 23:8; 1Kgs 21:26; 1Chr 21:6; Job 9:31; 15:16; 19:19; 30:10; 5:7; 14:1; 53:2; Pss 106:40; 119:163; Isa 14:19; 49:7; Ezek 16:25; 16:52; Am 5:10; Mi 3:9. The expression is used only in Ps 107:18 with regard to food.

³⁸ An exception is the article of Andreas Schüle, “All Flesh: Imperfection and Incompleteness in Old Testament Anthropology,” in *Exploring Vulnerability*, ed. Heike Springhart and Günter Thomas (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 83–92, whereby the author conceptualises vulnerability not only as a mark of the creation of God but as a correlate of violence, which is inherent to “all flesh.” From a current perspective, it can be described as a genetic predisposition for which individuals and groups are not responsible, but which has a significant effect on their actions and life, consequently, it should be part of a realistic anthropology.

³⁹ Springhart, “Exploring Life’s Vulnerability,” 29.

⁴⁰ It is different from Pss 17:1; 61:2; 88:3; 106,44; 119:169; 142:7 cf. for 1Kgs 8:28; 2Chr 6:19; 1Kgs 22:36; Jer 7:16; 11:14; 14:12, where the term of הַגְּשָׁמָה stands in the context of plaintive cries.

2.4 Fourth Narrative: Shipwreck and the Crisis of Wisdom

The final scenario is much longer than the preceding ones and presents the most fully developed narrative of the psalm. It is noticeable that the transparency of this strophe regarding the redemption of Israel is not immediately apparent. The appropriateness of בָּשָׁר lies partly in the fact that the non-seafaring Israelites load the sea with mythical significance, which is evident from the intensifying sequence of nouns to describe the sea as “great waters” (v. 23b: בְּקָרְבִּים בְּקָרְבִּים),⁴¹ “deeps” (v. 24b: בְּמִזְרָחָה), “primal floods, waters of chaos” (v. 26: בְּמִזְרָחָה מִזְרָחָה).⁴² This strophe reflects *inter alia* the narrato-poetological context of the Psalm of Jonah in Jonah 1–2. The rescue is narrated as an epiphany or theophany: v. 26 describes the upwelling and downwelling of the sea parallel to the journey of the sea travellers, who are lifted up to heaven and pulled down again into the abyss.⁴³ From a biblical point of view, earthquakes and storms at sea represent two sides of the same coin – the dissolution of the cosmic order set since the beginning of the world (cf. for Ps 46:3–7; 1Sam 14:15). The external upheaval is accompanied by the internal shock (גַּם hitp.) of the travellers which manifests in fear and panic. In Psalm 107:26, it is not always clear whether what is meant here is the dissolution of the cosmic order or the shocked reactions of the seafarer (cf. for Nah 2:7; 1Sam 14:15; Josh 2:9.24; Isa 14:31; Jer 49:23; Ezek 21:20; Isa 64:6). However, the שְׁפָאָה of sea travellers is seized by panic (cf. for Ezek 21:20).⁴⁴ Their “staggering” (גַּחְחָה) and “tottering” (עַזְבָּה) do not merely describe the swaying of a drunkard (cf. for Isa 24:20; 29:9) but a typical reaction of people to a theophany (Ex 20:18; Isa 7:2; 19:1) or to a catastrophe (Isa 24:19; 29:9; Lam 4:14) and to a drought (Am 4:9, cf. for 8:12). The strophe begins with the astonishment of the seafarers (and those who hear this story in v. 32) about the wondrous works (הַזָּמָרָה) of YHWH whose power both causes the storm at sea and stops it again (v. 25 and 29) leading to the crisis of wisdom: “and all their wisdom dissolved” (עַלְבָּה hithpael).⁴⁵ In short: in this strophe, vulnerability is constitutive of human existence, and this approach denies any casual understanding of suffering, consequently, the experience of contingency leads to a crisis of wisdom.

⁴¹ Cf. for Pss 77:20; 93:4; 144:7. In other contexts, this image suggests the threatening power of foreign people (cf. for Isa 17:13; 23:3).

⁴² Cf. for Ex 15:5; Neh 9:11; Job 41:23; Pss 68:23; 69:3.16; 88:7; Jonah 2:4; Mic 7:19; Zech 1:8; 10:11.

⁴³ An echo of this scene can be found in the description of the earthquake in Am 9:5, where the quake is compared to the swelling and ebbing of the Nile (cf. for Job 30:22).

⁴⁴ In Ezek 21:20, the heart (בַּל) of the people is affected by strong emotions. This does not only mean a part of the human being, on the contrary, it should be emphasized that the whole body is seized by fear and panic.

⁴⁵ Figurative expression for an overwhelming experience under extreme circumstances (cf. for Ps 69:16). The term mostly occurs in contexts in which an innocent, righteous person is threatened and jeopardized.

After God's miraculous intervention (v. 29), the natural processes would be again transparent to the sensory perception and emotional movements of the sea travellers (v. 29–30). The destination of the journey is "a desired haven" (חַחְתָּם פְּנִים), a hapax legomenon that is not part of the genuine, well-known Israelite topography. However, v. 32 concludes with an exhortation to exalt (יָרַא polel) and praise (לִלְלָה) YHWH in the "assembly of the people" (בְּקָהָל־עַם) and "in the session of elders" (בְּמִזְבֵּחַ זָקְנִים). Walter Beyerlin suggests that the phrase should be understood in light of Sir 6:32–37 as a quasi-institutional locus of wisdom teaching by the "old people" that is, "[...] those who are wise with the experience of years"⁴⁶ (cf. for also Job 29:7–8; Ps 105:22). This rescue narrative leads to a public discourse (v. 32) where catastrophic experiences of a vulnerable group can be articulated and reflected, fostering participation based on the fragility of human existence.

2.5 *Narrative Ethics of Common Vulnerability*

The narrative in vv. 33–43, which takes up earlier vocabulary in a new sense,⁴⁷ represents a sapiential meditation on YHWH's working in nature and history, namely on the inconsistent sequence of human prosperity, power and existential trouble.⁴⁸

The meta-narrative presents timeless statements about the perpetual and re-creative power of YHWH. This section precisely shows that not a single narrative stands in the centre of canonical history, such as the return from the exile, but the elevation of the Almighty is important. The motif of the starving people opens a perspective on texts from Deutero-Isaiah (Isa 41:18–19; 43:19; 48:21). The narrative presentation of the differences between the created and re-created worlds points to the qualitative gap between what the people are and what they are about to experience as YHWH's redeeming acts in history. The vulnerable creation of YHWH awaits completion and healing.

Furthermore, it should be noted that the term Israel (or another typical designation for Israel) does not occur throughout the whole psalm. In addition, the above-mentioned narratives are not exclusively related to Israel. Accordingly, the Targum does not assign every strophe to Israel alone: the first strophe is addressed here to the whole house of Israel; the second to Zedekiah and to

⁴⁶ Walter Beyerlin, *Werden und Wesen des 107. Psalms*, BZAW 153 (Berlin/New York: de Gruyter, 1979), 93.

⁴⁷ Cf. especially v. 33: "desert" (vv. 4 and 35) as well as "thirsty" (vv. 5 and 9); v. 34: "wickedness" (vv. 26 and 39); v. 36: "hungry" (vv. 5 and 9) and "inhabited town" (vv. 4 and 7); v. 40: "track" (vv. 4 and 7); v. 41: "misery" (vv. 10 and 17).

⁴⁸ It is evident from the context that YHWH is the acting (grammatical) subject although he is never explicitly named.

the leaders of Israel, the third to Hezekiah and the fourth to the seafarers in the Book of Jonah, that is to people from all nations.⁴⁹

Vv. 40-41 describe the anticipated situation of the nobles (נְדִיבִים) and the needy (אָבִיוֹן): YHWH pours contempt on the nobles (v. 40a) and let them wander in the desert without a way (v. 40b); in contrast to it, he lifts the needy up from misery (v. 41a) and makes his clans like flocks (v. 41b). This pictorial history expresses here a reversal of social structures.⁵⁰ The last two verses of the fifth strophe (vv. 33-41) are in a final position and are distinguished from the previous verses because the narrative of vv. 36-39 is interrupted by a participle form (שָׁפֵךְ) in v. 40. According to Erich Zenger אָבִיוֹן can be seen here as a paradigmatic character:⁵¹ the term emphasises the neediness of the poor, namely a struggle with a deficiency that a person cannot remedy by his/her own efforts.⁵² Among the opponents of אָבִיוֹן are the nobles (1Sam 2:8), the oppressors (Ps 72:4), the violent (Job 5:15), the sinners (Pss 37:14; 82:4), and the wicked (Prov 30:14; Jer 20:13). The characterisation of power in the final strophe stands apart both in form and tenor from the previous four. Noble persons mostly have a generous character in the Old Testament (cf. for Isa 32:8; cf. for Pss 51:14; 110:3), however, the image of “nobles” in Psalm 107 appears to refer to persons of position and power with a negative connotation. In Job 12:21, the נְדִיבִים are mentioned in conjunction with “kings”, “nations”, and “people of earth”, thus clearly connecting the נְדִיבִים with rulers and persons of power.⁵³ The use of the verbal root חָעַה (Hif.) in v. 40b suggests that the נְדִיבִים may be those who wandered in the desert (v. 4a) and found no dwelling place (v. 4b). According to vv. 7-8, these descriptions are reversed by YHWH’s saving action. In vv. 42-43 Psalm 107 introduces a group of the so-called יְשִׁים “righteous” that appears just in Psalms 49:15; 111:1; 112:2 and 140:14. The “righteous” are pleased about the social reversals of YHWH, described in vv. 33-41. The inversion of social structures, observed for Psalm 107, is a motif characteristic for the Passover Hallel (Pss 146-150), more closely in Psalms 146; 147 and 149.⁵⁴

On the one hand, vulnerability is presented here as the unavoidable human condition (vv. 33; 39), whereby the wickedness (רַעַת) of the inhabitants is also part of this ontological vulnerability (v. 34). According to that, wickedness implies not only the ruination of a community but self-endangerment as well. However, an understanding of sin that is correlated to vulnerability also

⁴⁹ Ziethe, *Auf seinen Namen*, 145.

⁵⁰ Cf. for Johannes Bremer, “Ps 107 als programmatischer ‘Armenpsalm’ des 5. Psalmenbuches Ps 107-150,” in *Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin: 4. Armut und Gerechtigkeit*, ed. Ulin A. Polykarp, Clemens Dölkens, and Patrick C. Höring (Sankt Ottilien: EOS, 2016), 31: the author even calls this transformation a “revolutionary motif.”

⁵¹ Hossfeld and Zenger, *Psalmen 101-150*, 109.

⁵² Bremer, “Armentheologie,” 322.

⁵³ Tucker, *Constructing and Deconstructing Power*, 66-67.

⁵⁴ Bremer, “Ps 107,” 34.

sharpens sensitivity to powers of sin and structural dimensions of sin that become real in the form of oppression (רֹעֵעַ), misery (הָעֵגֶל) and grief (יָגֹעַ), unsatisfactory conditions which people can inflict on other people at any time and in any system (v. 39). The term יָגֹעַ “grief, affliction, sorrow and pain” has its special place in the lament (cf. for Gen 42:38; 44:31; Esth 9:22; Pss 13:3; 31:11; 116:3; Isa 35:10; 51:11; Jer 8:18; 20:18; 31:13; 45:3; Ezek 23:33) and it means not a discrete physical or psychological pain but a basic attitude towards life, engendered by man-made traumata and the fragility of human existence.

3. Conclusion

Situated vulnerability takes shape in various contexts in Psalm 107 – in the wilderness and wasteland as a journey accompanied by famine, drought and disorientation (vv. 4–9); continued in the darkness of captivity and misery (vv. 10–16) which is followed by a narrative about the foolishness of people (vv. 17–22) and culminates in a shipwreck (vv. 23–32). In the first narrative (vv. 4–9), the question of the causes of vulnerability remains open; however, the metaphor of way refers to human decisions that can increase the probability of its manifestations. The second (vv. 10–16) and third (vv. 17–22) narratives claim that disobedience to God and rebellion can evoke experiences of vulnerability that are constitutive of human existence. These contexts of situated vulnerability are permeated by the “language of the poor” (vv. 10, 17, 41) that sheds light on man-made disasters and on oppressive and diminishing structures of power and formulates the need to struggle with them. The fourth scenario (vv. 23–32) denies any causal understanding of human suffering and results in the crisis of wisdom. This is supplemented by the repeated appeals (vv. 8.15.21.31) and the closing strophe (vv. 33–39) of the psalm that represents vulnerability as ontological, as an inherent part of the *conditio humana*, a shared human condition. Consequently, the narratives of the psalm serve as paradigmatic representations for the identity formation of the post-exilic community of Israel and, through their gaps (Leerstellen), can evoke identification processes beyond the canonical history of Israel. The psalm reflects an interest in the foundational myths of the group that determine identity: Who are we, and when and how did we come into being? In other words, what memory landscapes do we hold as a marker of this identity? The psalm reinforces a shared national past, or more correctly, different national pasts, around which different subgroups likely rallied. Commemorating and/or praying the psalm plays an important role not just for the identity formation of the group but its ethical decision-making processes as well, as it evokes a sense of belonging to specific vulnerable groups (e.g. the wanderers, the imprisoned, the poor and the righteous etc.) and add emotional significance to this affiliation (vv. 5; 12; 18; 27; 30; 42). Furthermore,

it confirms common values (vv. 7; 42; 43), encourages joint actions (praising, sacrificing, telling stories, gathering, etc.), and offers a view on the past that justifies these attitudes and activities. Not only can group membership be revised or the meaning given to social categories be modified (vv. 33–41), but identity constructions also need to be adapted as social, political, or economic contexts change, and the identity of the collective may be challenged and endangered by rival groups (v. 2).

Who is wise? – ends Psalm 107. This conclusion shows that the psalm is not only a hymn but a wisdom psalm with historical lessons spelt out for ethical considerations. The last line of the psalm is an open-ended question referring to the mercies (*רָחֲמָה*) of YHWH explicated in the five preceding narratives: Who is wise and does heed these and understand the mercies of YHWH? The plural form of *רָחֲמָה* – that stands in inclusion with the preceding narratives – argues for the reading and application of the psalm as a poetic discourse through the lens of ontological (shared) vulnerability (vv. 33–39) that opens a universal perspective for the ingroup and outgroup-relations of the postexilic community of Israel.

The wise person has learnt that experiences of vulnerability can serve as the basis for an apprehension of our commonality. Reading the psalm is a process, it is a matter of symbolic construction and framing, of creating narratives and moving along from there. From the subsequent commemoration of these narratives, a transformation process can emerge, rethinking and reframing the international connections of Israel to other people: Is the vulnerability of others also our own? The circle of the *we* can be expanded via gaps and fragmentary narrative structures, and this collective identity formation process remembers and confronts the experience of *common vulnerability*. Furthermore, on the level of recipients two questions concerning the concept of shared vulnerability emerge: If we stay with the sense of loss, are we left feeling only passive and powerless, as some might fear? Or are we, rather, returned to a sense of human vulnerability, to our collective responsibility for the physical lives of one another?⁵⁵

In this sense, the commemorative narratives of Psalm 107 can support processes of resourceful imagination and reconciliation. These poetical discourses are couched as prayers that express faith in God, who provides shelter for those who are most vulnerable. Psalm 107 can be a powerful resource since it opens up spaces in which communities can borrow images in order to express their own afflictions and criticise structural inequities and, at the same time, develop a language of hope that leads to a vertical dialogue with YHWH and to a horizontal proclamation before the other nations, respectively children of humanity.

⁵⁵ See Judith Butler, *Precarious Life* (New York: Verso, 2004), 19–49.

How to Lament When It's All Our Fault

Reading Job During the Climate Crisis

Diana Paulding

1. Introduction

In a time of climate catastrophe, it seems that all we can do is lament. As we surpass internationally agreed limits in the increase of global temperatures, witness the extinction of plant and animal species, and experience ever more extreme weather events, grief and anxiety must surely be an appropriate response. For Christians, these experiences and emotions can inform the way in which worshippers pray. Denominations have produced liturgies that make space for climate lament,¹ and prayers are constantly being added to the resources available for Christians to voice their grief and anger.² In such laments, there is recognition of all that has been lost, all that will be lost, and the space to mourn.

To lament for the Earth at a time of climate catastrophe is undoubtedly a helpful way of processing the emotions and loss that are being experienced.³ Furthermore, for communities that have historically contributed the least to the climate crisis and yet are disproportionately experiencing the consequences of it, lament can be a way of calling attention to this injustice.⁴ For Western Christians, however, our collective complicity in causing and driving climate catastrophe complicates matters.⁵ The excessive consumption and exploitative

¹ E.g. The Church of England, *A Time for Creation: Liturgical Resources for Creation and the Environment* (London: Church House Publishing, 2020).

² E.g. Hannah Malcolm, "A prayer for those who wish to lament the Earth," in *Rage and Hope: 75 Prayers for a Better World*, ed. Chine McDonald and Wendy Lloyd (London: SPCK Publishing, 2021); Jon Swales, "Lament & Hope: 40 prayers for the Climate and Ecological Emergency," 2023, accessed 13th September 2024, <https://greenchristian.org.uk/lament-hope-40-prayers-for-the-climate-and-ecological-emergency/>.

³ Kathleen D. Billman and Daniel L. Migliore, *Rachel's Cry: Prayer of Lament and Rebirth of Hope* (Cleveland, Ohio: United Church Press, 1999); Sally Gillespie, *Climate Crisis and Consciousness: Re-imagining Our World and Ourselves* (London, New York: Routledge, 2020), esp. 50–69; Nancy C. Lee, *Lyrics of Lament: From Tragedy to Transformation* (Minneapolis: Fortress Press, 2010).

⁴ This attention to injustice appears in many chapters in Hannah Malcolm, ed., *Words for a Dying World: Stories of Grief and Courage from the Global Church* (London: SCM Press, 2020).

⁵ For further reflection on this difficulty, see Ernst M. Conradie and Hilda P. Koster, "Introduction: Christian theology and climate change in the North Atlantic context" in *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*, ed. Ernst M. Conradie and Hilda P. Koster (London: T&T Clark, 2020), 1–10.

practices of Western societies are ravaging the Earth and have caused anthropogenic climate change. The question then arises as to the purpose and place of laments within Western Christianity. Is it appropriate to lament when one is implicated in the very catastrophe about which one is crying out to God? If it is not, what alternatives are there? How should Western Christians pray about a situation that they have had a role in causing?

In this chapter, it is argued that the current use of lament by Western Christians in climate liturgies is at odds with the biblical practice of lament, since lament is used in the Bible as a way of seeking justice for a wrong done to oneself by another. It is nonetheless suggested that lament can still be utilised within liturgies used by Western Christians, but it must be done in a way that recognises Western Christians' own role in causing the climate crisis whilst also providing the opportunity to reframe destructive and anthropocentric worldviews into ones that emphasise relationship with the rest of creation. In doing this, the book of Job can be a powerful resource and guide. Despite the contrast between Job's innocence and the contemporary readers' individual and collective responsibility, Job's use of protest against God provides a path by which humanity can engage with the divine, seek justice, and live in relationship with the suffering Earth, even at a time of crisis.

2. The problem with lament

I take as my starting point for this chapter the statement that the climate crisis is primarily the result of human action. The data are clear that the rise in global average temperatures since the Industrial Revolution is directly correlated to human activity, and that the various forms of environmental degradation that are ravaging the Earth – from plastic pollution and habitat destruction to the spilling of sewage into water systems – are also anthropogenic. That point will not be debated in this chapter. Humans, or more precisely human societies and social structures that exploit the Earth and other people in order to maintain certain lifestyles, have caused the climate crisis.⁶

For Christians who live in and are shaped by such societies and social structures, this complicity in environmental destruction raises important questions about the role and nature of prayer at a time of climate crisis. Even those who seek to live an eco-friendly lifestyle within consumerist cultures often find themselves inevitably being caught up in the structural sin of carbon-intensive consumption, just in the ordinary flow of living, let alone facing issues of com-

⁶ The impact of exploitative social structures is discussed by Donna Haraway in relation to the language that is used to describe the way in which humans impact the Earth: Donna Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin," *Environmental Humanities* 6, 1 (2015).

panies that use greenwashing to sell products that continue to harm the Earth, price barriers for items that are considered more eco-friendly, and the pressures of a culture that prioritises ease and profit over true sustainability. Within such cultures, almost every member has a role in perpetuating environmental degradation, however unwillingly.

The issues that this raises for the use of lament in climate liturgy can be highlighted with reference to Walter Brueggemann's work on biblical lament.⁷ Brueggemann writes that biblical lament is a way of expressing that something is not right in the world and emphasising the need for change. In lament, God is called upon to change that which is wrong or unjust. This lamenting can be done in two ways. The first type of lament takes the form of a complaint against one's enemies. Human oppressors are identified as the cause of one's suffering, and God is called upon to defend the petitioner from their enemies. The second form of lament complains against God. This is seen starkly in the book of Job. In Job, it is God who is identified as the cause of Job's suffering, and the protagonist cries out to God to "let [him] alone" (Job 7:16). In both forms of lament, the petitioner cries out to God, and does so in the hope that the one causing their suffering will withdraw their hand from them. In neither case is the petitioner the one responsible. As Brueggemann writes, "the petitioner accepts no guilt or responsibility for the dysfunction, but holds the other party responsible."⁸

When Western Christians lament at a time of climate crisis, therefore, questions must be asked as to the purpose of this lament. Whilst people need a way of expressing grief and fear, to lament to God about a situation that we ourselves have caused seems inappropriate. What are we asking God to change? Our own actions? That, surely, is up to us. If we are the oppressors in the situation, however much we may regret our role in destroying the Earth, then surely our situation cannot be changed by petitioning God.

If lament, in biblical terms, is inappropriate in the current situation, then the issue that arises is how Western Christians can relate to God from the midst of the crisis and express the pain and fear that is evoked by environmental catastrophe, whilst also praying for justice in an unjust situation in which the one praying is complicit.

In the discussion that follows, ideas from liberation theology will be utilised in order to consider the role of prayer and liturgy in confronting injustice, and these will be drawn into conversation with key biblical passages that shape Christian understanding of the relationship between God, humanity, and the Earth. Through this intersection, it will be argued that the inclusion of protest against God in climate liturgy can provide a way of relating to God at a time of

⁷ Walter Brueggemann, "The Costly Loss of Lament," *Journal for the Study of the Old Testament* 11, no. 36 (1986).

⁸ Brueggemann, "The Costly Loss of Lament," 63.

anthropogenic climate change whilst also challenging theological concepts that have justified the exploitation of the non-human world.

3. *The failure of orthodoxy*

In his book *Embracing Hopelessness*,⁹ Miguel de la Torre argues that Eurocentric theological approaches usually start with beliefs and ideologies, and that Christians then shape their actions on the basis of these beliefs. The worldviews and doctrinal beliefs are formed through engagement with Scripture, and people then seek to put these beliefs into practice. In this way, orthopraxis comes out of orthodoxy. Liberative ethicists, however, reverse this. De la Torre highlights that the pursuit of justice is the primary aim for such ethicists, and the first step is to take action to build justice. In light of such action, spiritual and theological understandings can be developed. In contrast to the traditional Eurocentric approach, beliefs and ideas flow out of liberative practices. Orthopraxis comes first, and orthodoxy develops from it.

A much-cited article from 1967 by Lynn White Jr can be read in light of de la Torre's ideas about orthodoxy and orthopraxis; in this article, White argued that Christianity, and particularly Western Christianity, is responsible for forming and promoting ideas and beliefs that have led to ecological crisis.¹⁰ White emphasised the way in which Western Christian interpretations of Scripture divorce humans from the rest of creation and depict the natural world as existing only to serve humans. These anthropocentric attitudes have led to the exploitation of the natural world and the crisis that has emerged from such treatment. Just as de la Torre emphasises the Eurocentric tendency to develop beliefs and then act in light of them, White's analysis of the causes of ecological crisis cites Western Christian beliefs about humanity's authority over the Earth as a root cause for exploitative practices.

White's argument and his placement of blame on the Western Christian tradition proved controversial. His emphasis on the role of Christianity has been criticised for over-simplifying the causes of environmental degradation, with Joseph Blenkinsopp pointing out that humans were causing damage to the natural world well before the texts that the Christian tradition holds as Scripture were written.¹¹ Biblical scholars such as Gene Tucker have also criticised White's suggestion that the Bible promotes anthropocentric attitudes that separate humanity from the rest of creation, pointing out that texts like the

⁹ Miguel A. De La Torre, *Embracing Hopelessness* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2017), xiii–xv.

¹⁰ Lynn White Jr, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–1207.

¹¹ Joseph Blenkinsopp, *Treasures Old and New: Essays in the Theology of the Pentateuch* (Grand Rapids, MI, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 36.

Genesis creation stories, which White suggests emphasise humanity's unique place in the world, should in fact be read as theocentric texts.¹² Although White writes that these stories show God creating the world "explicitly for man's benefit and rule: no item in the physical creation had any purpose save to serve man's purposes,"¹³ Tucker argues that the Genesis creation stories in fact demonstrate a clear hierarchy where God rules over creation and humans, whilst apportioned a special role within creation, remain subordinate to God. Humans thus have a responsibility to the rest of creation but do not have the right to rule it as they please; God remains at the centre.

Despite these criticisms, White's argument has proved influential, no doubt because it does highlight an uncomfortable truth. Whilst it is an overstatement to lay all blame for the ecological crisis at the feet of the Western Christian tradition, Christian doctrines have been used to justify the exploitation of the Earth. The idea of humans having the right to exploitative dominion over the rest of creation stems from the way in which Genesis 1:26–28 has informed Christian, and therefore modern Western, thinking. Regardless of whether or not the text was meant to be anthropocentric, the right of humans to have dominion and subdue the Earth has been promoted by the Church, using Genesis 1 as its justification. Even the stewardship movement, which in its 20th century form developed as a way of countering the destructive nature of ideas of dominion within the Church and which draws on the depiction of humanity maintaining the garden in Genesis 2:4–3:24 as well as the ideas of Genesis 1:26–28, remains rooted in the concept that human presence and action is necessary for the full flourishing of the Earth.¹⁴ This view, whatever its benefits in challenging more destructive worldviews, remains rooted in anthropocentric concepts about the necessity of humanity. It is not God who ultimately cares for the Earth, according to this worldview, but humans who do this on God's behalf. Issues with this model include its reliance upon reading the Hebrew terms *rādāh* (to have dominion) and *kābaš* (to subdue) as having neutral meanings and ignoring the predominantly violent sense that they hold in other passages, as well as ignoring the fact that humans emerged relatively late in the evolutionary process and that therefore to view humans as having an integral role in managing the natural world assumes that life on Earth was not flourishing before the emergence of humans.¹⁵ The unintentional consequences that human action often has on ecosystems also demonstrates our unsuitability for acting as God's stewards on

¹² Gene Tucker, "Rain on a Land Where No One Lives: The Hebrew Bible on the Environment," *Journal of Biblical Literature* 116, no. 1 (1997).

¹³ White Jr, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," 1205.

¹⁴ For discussion of Christian interpretations of dominion and the historical impact of these interpretations, see Richard Bauckham, *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2011), 16–77.

¹⁵ Clare Palmer, "Stewardship: A Case Study in Environmental Ethics," in *The Earth Beneath: A Critical Guide to Green Theology*, ed. Ian Ball et al. (London: SPCK, 1992), 67–86.

Earth.¹⁶ Besides this, Richard Bauckham points out that a stewardship model emphasises a hierarchical relationship that places God at the top, humans below God, and the rest of creation below humans. Bauckham argues that this *vertical* relationship fails to recognise the *horizontal* relationship that exists between humans and the Earth as co-creatures that are formed by the Creator.¹⁷

Attempts to reframe ideas of violent dominion that arose from interpretation of the Genesis creation stories into ideas of stewardship are thus replete with issues, and the dominance of these ideas in the Church today as the environmental situation continues to decline demonstrates that re-reading these texts in this way has not driven widespread change. An alternative approach has been proposed by eco-hermeneutical readings of the Bible that examine other texts than the commonly used passages from Genesis.¹⁸ Key amongst these are Job 38–41 and Psalm 104. In these passages, a strongly theocentric worldview is promoted. In Job 38–41, God questions Job as to his understanding of the cosmos and depicts a world that is created and sustained exclusively by God. Humans appear only as corpses on the battlefield or nameless drivers, and the animals that are described are wild and free, not domesticated or depicted in relation to humans (even the war horse of Job 39:19–25 is presented in its own right rather than as an animal that only has value in relation to its use by humans). Psalm 104 describes humans in a little more detail as it depicts people at work, but even here humans are presented as having no special role or authority over the rest of creation.

These passages have been posited as an alternative way in which to consider the relationship between God, humanity, and the Earth. Rather than being used to justify an anthropocentric worldview in which humans have rights and/or responsibilities over the rest of creation, Job 38–41 and Psalm 104 depict a world in which God is directly involved in the Earth and humans have no special role in the management of creation. The narrative that arises from these passages is one that is drastically different to the dominant anthropocentric narrative that shapes the Western Christian tradition and which White argued underpins behaviour that is destructive towards the natural world.

Despite the possibilities that these eco-hermeneutical approaches to the Bible have provided, the fact remains that they have not altered the dominant narrative that shapes Western societies. Theocentric ideas of humanity's relationship

¹⁶ Heather Eaton, "An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity" in *Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, ed. Grace Ji-Sun Kim and Hilda P. Koster (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 19–44.

¹⁷ Bauckham, *Living with Other Creatures*, 17–22.

¹⁸ Norman C. Habel, *Finding Wisdom in Nature: An Eco-Wisdom Reading of the Book of Job* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014); Norman C. Habel and Shirley Wurst, eds., *The Earth Story in Wisdom Traditions* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); David G. Horrell, ed., *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology* (London: Routledge, 2010), 11–20.

with the rest of the world as co-creatures, rather than created co-creators,¹⁹ remain an alternative perspective to the mainstream ideas of humanity's special place in creation. A further issue also arises in the so-called age of the Anthropocene, when human action impacts almost every aspect of the Earth and its ecosystems. As Bill McKibben pointed out, God's questioning of Job has a different impact in this age. He writes:

When [God] asks, as he does in Job, "Who shut in the sea with doors... and prescribed bounds for it?" and "Who can tilt the waterskins of the heavens?" we can now answer that it is us. Our actions will determine the level of the sea, and change the course and destination of every drop of precipitation.²⁰

Whilst Job 38–41 has been posited as a theocentric text that could reframe Christian understandings of the relationship between God, humanity, and the Earth, McKibben's words highlight the difficulty of reading this passage today. Whereas the character Job, and the readers of the text for centuries after, could respond to God's questioning with an admission that they could not do any of the acts that God describes, that is no longer the case. Humans *can* change sea levels. Humans *can* hunt prey for lions (Job 38:39) – as any zookeeper could attest. Humans *can* "cut a channel for the torrents of rain" (Job 38:25) – as the technology of cloud seeding demonstrates. To read the divine speeches of Job today provokes different answers as humans can confirm that they can indeed do the things that God describes. Whilst Job 38–41 has been posited as a passage that demonstrates God's ultimate care for creation and the irrelevance of human action, the power that humans have now proved themselves capable of wielding brings into question whether this text can have the same rhetorical power as it once did.

How, then, can Western Christians respond at a time of climate catastrophe? The orthodox beliefs that have shaped the way in which Western Christians act have failed. Humanity's attempts at dominion have resulted in exploitation of the Earth, careless greed, and the destruction of ecosystems. Efforts to reframe these beliefs into ones that emphasise care and protection have not brought about the drastic change that is needed to mitigate the effects of environmental degradation and climate breakdown, and are even called into question in light of humanity's power. What, then, is left?

I suggest that a reading of Job's protests in conversation with the idea, from liberative ethics, that orthopraxis should precede orthodoxy can offer a path for Christians at a time of climate crisis. By drawing upon Job to inform the way in which Christians create liturgy at a time of crisis, it is suggested that the act

¹⁹ For discussion of the idea of humans as co-creators at a time of environmental disaster, see Bethany Sollereder, "The Human Role Revisited on a Rapidly Changing Planet," *Ephata* 4, no. 1 (2022): 259–283.

²⁰ Bill McKibben, *The End of Nature* (New York: Anchor Books, 1989), 84.

of lament and protest can be used to reframe beliefs, drive change, and seek justice.

4. Job's orthopraxis

The book of Job is a natural conversation partner with ideas of climate change and environmental issues due to the key role that Job 38–41 has played in eco-hermeneutical approaches to the Bible. As has been seen, however, these readings have not changed mainstream understandings of humanity's relationship with the Earth, and anthropogenic climate change raises questions about how we should read the divine speeches today. Despite these issues, there remains a key element of this passage that warrants further discussion. Whilst humans are reduced to irrelevance within the divine speeches, the speeches are still addressed to a human, namely Job. Despite the theocentric character of the speeches and the insistence that God alone creates and sustains, there is still a place for humans in their dialogue with God.

This factor must be considered within the wider context of the book. Early on, the character Job rejects the orthodoxy of his friends. Whilst the interlocutors provide numerous explanations for why Job is suffering – attributing it to divine punishment, suggesting that it is educative, and advising patience and trust in God's justice – Job rejects all of these arguments. He insists that there is no just reason for his suffering and demands an audience with God. Job's response to his suffering is not to attempt to justify it, but to protest against the injustice of his situation and lament to the one who has caused it – God.

It takes time, but eventually God does respond. The divine speeches can seem unsatisfying as they do not even mention Job's complaints, let alone provide an answer. What is important here, however, is the mere fact that God responds. This is made clear in the narrational introductions that appear in 38:1 and 40:6 where it says that "YHWH answered Job out of the whirlwind," and 40:1 where it states "YHWH said to Job." In each of these introductions Job's name is included as the direct object. God does not broadcast an announcement for anyone to hear, and does not even direct the speech to Job's interlocutors, who might also benefit from divine wisdom. God *answers Job*. Regardless of whether or not the answer is satisfactory, God does respond to Job's demands for an audience and enters into dialogue with him. Furthermore, God's statement in 42:7 that Eliphaz and his friends "have not spoken of me what is right, as my servant Job has done" has been interpreted as praise for Job's willingness to protest.²¹ Job's rejection of orthodox explanations and his act of protest allow him to enter into dialogue and relationship with God.

²¹ J. Richard Middleton, *Abraham's Silence: The Binding of Isaac, The Suffering of Job, and How to Talk Back to God* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021); Choon-Leong Seow, *Job 1–21*:

Job's protests do not provide a direct parallel for how Christians might act at a time of climate crisis. As discussed above, biblical lament is used to draw attention to injustices that are perpetrated by another and to call for God to rectify this. In the book of Job, God is the one perpetrating violence against Job. The character cries out to God, highlighting the injustice of the suffering that has been caused and calling for it to end. The whole premise of the book is that Job is innocent. We, however, are not. Any attempt to use Job's protests as a potential path to renewed relationship with God (and the Earth) must navigate this key difference. Western Christians are not in a position to lament as Job does.

It is here that we must return to considering the anthropocentric worldview that is dominant within Western Christianity. Attempts to state that humans have not caused climate catastrophe are nothing more than denial. Nonetheless, within the narrative that has been shaped by interpretation of the Genesis creation stories (and particularly Genesis 1:26–28), humans have done exactly what God commanded. Humans have been fruitful and multiplied, and the global population continues to grow. Humans have filled the Earth and subdued it, resulting in a world in which no part of the land, sea, or atmosphere is completely free of human impact. Humans have exercised dominion over every living thing, using them for food, sport, leisure, and research. Humans have fulfilled the divine commands to the letter.

And yet this has not led to flourishing. Human action has resulted in pollution and the destruction of ecosystems which, before one even considers the impact on other creatures and parts of the Earth, is proving devastating for human health, security, and well-being. We have done exactly as God commanded, and yet are now suffering the consequences of our obedience.

It is important to reiterate that this argument is made on the basis of the worldviews that are dominant within Western Christianity, but given the continued influence of these worldviews, it is necessary to find ways forward that fit within these narratives. As shown by the continued sidelining of alternative narratives that reject anthropocentrism, we cannot rely upon the proposal of new narratives to lead to a relationship with the Earth that is conducive to both human and non-human flourishing.

Thus, from within the dominant anthropocentric worldview of Western Christianity, ultimate moral responsibility for anthropogenic climate change and environmental degradation rests with God. There is no doubt that human action has caused this destruction, but the belief that humans have acted in obedience to God in doing so means that responsibility can be thought to sit with the one who ordained and encouraged this action.

Interpretation and Commentary (Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013), 92.

In this, there is the opportunity for protest and lament. It is appropriate to lament to God for issuing the command to have dominion, and in this way to lament the crisis that has arisen from obedience to this command. Just as Job is shown to be right to engage with God and hold God to account when it appears that God is not acting justly, so lament can be an appropriate way of responding when it is believed that following God's divine commands has not delivered the blessings that were promised.

This path of lament is not just a way for Christians to vocalise grief at the state of the Earth. The very act of lamenting reframes the relationship between God, humanity, and the Earth in a way that alternative narrative explanations have failed to do. In lament, God's power over humanity and over creation is acknowledged. Human actions may have caused catastrophe, but God is the one with the ultimate power and responsibility. Humans are first and foremost creatures, not all-powerful creators. In crying out to God as the one who holds ultimate responsibility humans are repositioned within a theocentric worldview. The narratives that are held may be anthropocentric, but in shifting responsibility onto God and protesting against God's licensing of humanity's destructive behaviour, the act of lamenting shifts the focus from humans onto God. God's presence is affirmed as worshippers address God. God remains free and all-powerful, undiminished by humanity's own power. Humans continue to recognise their own role in causing the climate crisis, but also find a way of engaging with God and the world rather than being paralysed by grief. There is no space for apathy when one is engaged in the practice of lament.

In this way, the orthopraxis of lament leads to a reframing of belief and orthodoxy is able to flow from it. Rather than ideas of how we should treat the Earth developing out of anthropocentric understandings of humanity's place in creation, the practice of lament demands justice from God. Whilst this practice of lament can arise from within the orthodoxy of Western Christianity, the practice itself paves the way to a new understanding, where God alone holds the power. Humans may hold immense influence over the Earth and have vast capabilities, but they are not the most powerful beings in the universe. Rather, humans are creatures that are subject to divine rule. Through the act of protest, we uphold God's power over us and reject the anthropocentric attitudes that have driven the climate crisis. The very narratives that are problematic provide the opportunity for lament, and yet they are then remoulded in light of that lament.

It should be noted that this approach does not expect that God will simply fix the crisis. In recognising that God holds ultimate power and humans are creatures who cannot dictate divine action, there is a relinquishing of control. God is free to respond or not. God may be responsible for issuing a command that has led to the crisis, but humanity's awareness of the failure of this command to produce blessings means that what comes next can only be the responsibility

of humans. Nonetheless, in reframing humanity's relationship with the Earth through lament, there is the opportunity to take a first step towards enacting this change.

5. *Creating liturgy*

It has been argued that lament, when directed against a God who holds the ultimate moral responsibility, is a practice that not only demands justice when it appears lacking but which can then lead to a reframing of beliefs about the relationship between God, humanity, and the rest of creation. The act of lamenting to a God who holds responsibility affirms God's power over humanity and emphasises humans' position as creatures. This theocentric attitude differs from the dominant anthropocentric view that White argued is the historical cause of the environmental crisis.

The biblical and theological basis of this argument leads to further questions about how this may be put into practice. Here I offer some preliminary thoughts on issues that must be considered in the construction of new climate liturgies that are based, not on lament for the state of the planet, but on God's responsibility for commanding humans to act in a way that brought about this state.

First, it must be recognised that the argument promoted would likely be deeply uncomfortable for many Christians. The act of lament, whilst common in Jewish tradition, has played a lesser role in Christianity.²² Although the use of lament in liturgy has increased in recent years through its inclusion in prayers for the environment, this form of lament does not align with the biblical form of lament, as discussed. There is no protest against God in current ecological liturgy. To lament in this way, where God is held as being morally responsible, would likely be unfamiliar and uncomfortable within the Church.

Protest against God, however, is a common theme in the Hebrew Bible. Job is but one of these protestors. As Will Kynes writes, "Job joins the heroes of Israelite faith, Abraham (Gen 18:25), Jacob (Gen 32:24–32), and Moses (Exod 32:12), the psalmists who dare to cry 'Why?' and 'How long?' and prophets such as Jeremiah and Habakkuk, in confronting God and demanding that the deity make things right."²³ There is a biblical basis for protest against God. Liturgically, this biblical precedent could be a bridge for using lament and protest as a way of re-engaging with an all-powerful Creator God, under whom *all* creation – including humans – sit. To use the language and images provided

²² Lee, *Lyrics of Lament*, 87.

²³ Will Kynes, *My Psalm Has Turned into Weeping: Job's Dialogue with the Psalms* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2012), 184f.

to us by Job, and the Psalms and Genesis and the prophets, could be a way of introducing this form of lament to Christian climate liturgy.

Second, it must be recognised that the possibility of reframing beliefs about God, humanity, and creation has the potential to be conceived of as a threat to one's very identity. The cultural trauma that can arise from such threatened worldviews is being explored by the author in other work,²⁴ but it must also be acknowledged here. The proposed reframing of understandings about humanity's place in creation on the basis of lament has the same end result as the alternative narratives that have been proposed by eco-hermeneutical approaches to Job 38–41 and Psalm 104, but it approaches this conclusion from a different angle. It is this different angle that, it is suggested, is key. The act of lamenting against God begins from within the very belief systems that it eventually reframes. It begins from the divine command to have dominion (or to be stewards), and yet in responding to that very command the act of lament positions humanity within a strongly theocentric worldview where humans do not have rights or particular responsibilities over the Earth.

By working from within these belief systems, there is the possibility to reduce potential threats to people's worldviews (which can lead people to hold on to these worldviews even more strongly). There is also another benefit to lament. Molly Farneth points out that rituals can build communities by creating shared practices and reflecting the values of those who participate.²⁵ In using lament to God in climate liturgy, a space can be created in which people can gather and find renewed identity together as worshippers of the Creator God. In the ritual use of lament, there is the opportunity to pray in a way that reframes beliefs to reflect the reality of the current crisis, these beliefs can shape future action and treatment of the Earth, and throughout this cycle of practice and belief there can be relationship with one another as well as with the Earth and, at the heart of it all, with God.

²⁴ Diana Paulding, "Responding to a Disrupted World: Reading Job in the Light of Cultural Trauma." (Doctor of Philosophy University of Exeter, 2025).

²⁵ Molly Farneth, *The Politics of Ritual* (Princeton: Princeton University Press, 2023).

Klagen – ein Lebensmittel

Praxistheoretische Erkundungen in autobiografischer Sterbe- und Trauerliteratur

Ulrike Wagner-Rau

1. Der Trauer Ausdruck geben

Trauer ist ein schmerzliches, von vielen als „negativ“ empfundenes Gefühl; es fällt schwer sich ihm zu stellen. Bereits Sigmund Freud aber hat in seinem kleinen Aufsatz „Trauer und Melancholie“ herausgearbeitet, dass es nicht lebensförderlich ist, der Trauer auszuweichen, vielmehr die Abwehr dieses Gefühls „melancholisch“, also depressiv machen kann.¹ Anders, als zu weinen, zu klagen, auch anzuklagen, was im Laufe der Zeit den inneren Raum schafft, um sich dem Leben zuzuwenden, schwächt die Depression die emotionale Resonanz und das Selbstempfinden und damit die Lebensfreude insgesamt. Während Trauer eine notwendige Reaktion auf einen Verlust ist und damit eine unvermeidliche Erfahrung im menschlichen Leben, kann die Verleugnung der Trauer die Gestalt einer psychischen Beeinträchtigung annehmen und das emotionale Leben verarmen lassen.

Auch in gesellschaftsanalytischer Perspektive gibt es Entwicklungen, die zu betrauern sind. Alexander und Margarete Mitscherlich haben in ihrem wirkmächtigen Buch „Die Unfähigkeit zu trauern“ den Finger in die Wunde der deutschen Nachkriegsgesellschaft gelegt.² Weil, so ihre These, der Verlust des Ich-Ideals und der leitenden Lebensorientierung mit dem Suizid Adolf Hitlers und dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches keine Trauer ausgelöst habe, vielmehr die damit verbundenen Empfindungen von Schmerz, Scham und Schuld von vielen Menschen verdrängt wurden, sei der Verlust des Selbstwertes mit Arbeit und Wiederaufbau betäubt worden und eine tendenziell empathielose, melancholische Generation habe das gesellschaftliche Leben geprägt. Auch gegenwärtig greifen Autor:innen die Notwendigkeit der Trauer in politischer Hinsicht auf und betonen, dass angesichts der Klimakrise, der Naturzerstörung und des Vormarsches rechter Bewegungen und Parteien Trauer eine angemesse-

¹ Vgl. Sigmund Freud: Trauer und Melancholie (GW 10), Frankfurt a. M. 1946, 427–446.

² Alexander Mitscherlich/Margarete Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967.

ne Reaktion sei, die weiterföhre als ein pragmatischer Optimismus und eine Verleugnung der bedrohlichen Entwicklungen in der Realität.³

Zwar folgt die Trauertheorie heute in mancher Hinsicht anderen Spuren als Sigmund Freud. Sie geht nicht – wie dieser es annimmt – davon aus, dass die Trauerarbeit Menschen dazu führt, die libidinöse Beziehung vom verlorenen Objekt völlig abzuziehen, sondern sieht vielmehr die Fortsetzung und den Gestaltwandel der Beziehung zum Verlorenen im Vordergrund. Zwar, so u.a. Roland Kachler, sei es notwendig, die Realität des Verlustes anzuerkennen, ebenso aber gehe es darum, die innerlich weiter bestehende Beziehung zu den Toten anzuerkennen und mit ihr umzugehen.⁴ Auch in der Gegenwart findet aber die These Freuds Akzeptanz, dass ein schmerzlicher Verlust notwendigerweise Trauer nach sich zieht und dies nicht als eine Krankheit oder Schwäche anzusehen ist, sondern als eine unverzichtbare Lebensäußerung, durch die Menschen zu neuer Lebensbejahung finden. Das Durchqueren des Schmerzes ist nötig, um Zuversicht wiederzufinden und ein liebesvolles und produktives Leben trotz erlittener Verluste führen zu können.

Mit dem Thema der Klage, das hier im Fokus steht, ist die expressive Seite der Trauer aufgerufen. Denn Trauer bleibt nicht im Inneren eines Menschen verborgen, jedenfalls nicht, wenn sie einen heilsamen Weg nimmt. Sie sucht sich Ausdrucksformen, die innerlich entlasten und in die Kommunikation mit Anderen führen, die potentiell hilfreich sind. Um mit der Trauer nicht allein zu bleiben, muss man – wie auch immer – klagen, und zwar auf eine Weise, die der Verwirrung und der Gefährdung des Selbstempfindens gerecht wird, die mit einem Verlust verbunden sind. Teil der Trauer sind widersprüchliche, schwer erträgliche, teils als „verrückt“ verdächtigte Empfindungen. Sie ist begleitet von Ängsten und Ohnmachtserfahrung. Sie kann unbegreifliche Wut und ein tiefes Gefühl der Verzweiflung und der Aussichtslosigkeit hervorbringen oder in eine völlige Erstarrung hineinführen. Wenn das Leben der eigenen Kontrolle entgleitet, schlimme Widerfahrnisse die bekannten und stabilisierenden Alltagsroutinen irritieren, wird das grundlegende Vertrauen ins Leben erschüttert oder – im Fall schwerer Traumatisierungen – sogar zerstört.⁵ Menschen entwickeln Umgangsweisen mit dieser auf Dauer nicht erträglichen Situation. Sie suchen nach Erfahrungen, die den nächsten Schritt ermöglichen, ihre Ängste begrenzen und in der Lage sind, ein zunächst überwältigendes, amorphes und sprachloses Geschehen zu gestalten. In unterschiedlichen Formen zu klagen, ist ein wesentliches Geschehen in diesem Prozess. Durch sie werden Schmerz,

³ Vgl. *Jonathan Lear*, *Imaging the End. Mourning and Ethical Life*, Cambridge 2022; *Daniel Strassberg*, Die Unfähigkeit zu trauern. Wir befinden uns mitten in existenziellen Krisen. Warum sind wir nicht in der Lage, uns den Ernst der Lage einzustehen?, in: Republik, <https://www.republik.ch/2025/02/11/strassberg-die-unfaehigkeit-zu-trauern> [09.07.25].

⁴ Vgl. *Roland Kachler*, Hypnosystemische Trauerbegleitung. Ein Leitfaden für die Praxis, Heidelberg 2014, 70–84.

⁵ Vgl. *Günther H. Seidler*, *Psychotraumatologie. Das Lehrbuch*, Stuttgart 2013, 18f.

Angst, verlorene Liebe und Hoffnung aus dem Inneren nach außen gebracht. Damit wird die Trauer nicht nur für andere wahrnehmbar, sodass diese darauf reagieren können, sondern ebenso wird sie für die Betroffenen selbst zu einem Gegenüber, das ihr Leben nicht fortwährend dominiert, sondern zu dem sie sich mit eigener Agency in Beziehung setzen können. Damit findet der Verlust Eingang in Prozesse der Selbstreflexivität und kann sich in seiner Bedeutung verwandeln, auch wenn weder die Wunde völlig verschwindet noch die Beziehung zum Verlorenen.

2. Eine Annäherung an Klageformen über autobiographische Sterbe- und Trauerliteratur

In meinem Buch „Im Umfeld des Todes leben“⁶ habe ich mich intensiv mit autobiographischer Trauer- und Sterbeliteratur namhafter Autor:innen befasst. Diese Texte sind das empirische Material, über das Umgangsweisen mit der Todesbedrohung bzw. mit der Trauer nach dem Verlust eines nahen Menschen zugänglich gemacht werden. Der Vorteil dieses Vorgehens besteht u.a. darin, dass Verarbeitungsprozesse verfolgt werden können, die teils über mehrere Jahre andauern. Die Texte ermöglichen also in gewisser Weise Erkenntnisse, wie sie sonst einer Langzeitstudie vorbehalten sind. Problematisieren hingegen kann man den Umstand, dass zwischen autobiographischen und autofiktionalen Aspekten entsprechender Literatur nicht immer deutlich zu unterscheiden ist. Die Auswahl der bearbeiteten Bücher richtete sich deshalb nicht zuletzt nach dem Kriterium, ob sie – z.B. als Tagebuchnotizen o.ä. – nah am Geschehen selbst verfasst wurden. Das literarische Material ist nicht repräsentativ, wie es für qualitativ-empirische Zugänge durchgehend gilt, aber seine Analyse ist dennoch aufschlussreich und theoretisch anregend. Die ausgewählten Bücher erschienen in mehreren Auflagen und als Taschenbücher, wurden teilweise in Literatur-Podcasts, im Radio oder TV besprochen. D.h. sie haben nicht nur für die Autor:innen eine Bedeutung, weil diese im Schreiben einen Ausdruck für ihr Leiden finden, sondern auch im Lesen entsteht eine als wesentlich empfundene Identifikation. Mehrfach wird entsprechend in den Selbstzeugnissen der Trauernden erwähnt, dass ihnen in den Zeiten der akuten Trauer vor allem die Bücher ähnlich betroffener Menschen entgegenkamen, ja, es ihnen überhaupt nur möglich war, solche Literatur zu rezipieren, die ihnen etwas von ihren eigenen Erfahrungen widerspiegeln.

Es zeigt sich also, dass literarische Texte an einer Auseinandersetzung mit dem Tod teilhaben, die jenseits einer naturwissenschaftlichen Orientierung der

⁶ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, *Im Umfeld des Todes leben. Religiöse Transformation und kirchliche Praxis*, Stuttgart 2024.

Medizin und des Nachdenkens über die Endlichkeit des menschlichen Lebens Wege öffnet, die über poetische und imaginative Formen die Gefühlswelt vom Tod Betroffener auf eine andere Weise erreicht als über die rationale Erklärung. Dies vermutet auch die Literaturwissenschaftlerin Christine Steinhoff.

Im Zeitalter der Naturwissenschaft ist die Literatur noch als Raum erhalten, in dem ein nicht-naturwissenschaftlicher Zugang zur Welt möglich ist. Von ihr wird daher möglicherweise in besonderem Maße erwartet, zur Lösung nicht rational bewältigbarer Probleme wie dem Tod beizutragen.⁷

Zusätzlich finden sich in den letzten Jahren in den sozialen Medien – gleichsam als populäre Version analoger Äußerungen – in wachsendem Maße Texte, Bilder, Filme, die in einer geradezu erschreckenden, teils auch ethisch zu problematisierenden Offenheit eigenes Leiden und das naher Angehöriger teilen.⁸ Dies sind Phänomene, die in ein viel umfassenderes Feld der Artikulation von Kranken- und Trauergeschichten hineinführen als sie die gedruckten Texte bekannter Autor:innen darstellen. Auch letztere sind aber erst seit ca. vierzig Jahren in zunehmender Zahl zu finden. Die individualisierte bzw. singularisierte Gesellschaft bringt persönliche Klagen in der Gestalt des Schreibens, Lesens, Filmemachens und anderer Formen der Artikulation existenzieller Bedrängnis hervor. Sie spiegeln das Umgehen mit der Trauer in einer Zeit, in der gemeinsame Formen dafür weitgehend verloren sind.

In diesem Sinne kann man die Bücher, die ich analysiert habe, zunächst als Klagetexte verstehen, in denen das Leiden an lebensbedrohlicher Krankheit und Verlust der nächsten Menschen ausgedrückt wird. Die Bücher sind Zeugnisse des Leidens und der Erfahrungen, die dieses Leiden ausmachen. Zugleich aber sind sie auch Zeugnisse der Selbstermächtigung, weil sie das Leiden gestalten, sodass Menschen sich diesem als Akteure gegenüberstellen. Sie bleiben nicht in der Haltung eines Opfers, obwohl sie Entscheidendes – sei es der Verlust der Gesundheit oder der eines nahen Angehörigen – ohnmächtig hinnehmen müssen, sondern geben dem Erleiden eine Form. So schreibt das hochaltrige Ehepaar Yalom, das sich angesichts der letalen Diagnose für die an Krebs erkrankte Marilyn dazu entschlossen hat, das jeweilige Erleben im schriftlichen Dialog auszutauschen: Wir tun „das, was wir können und was uns aufrecht erhält“. So äußert sich Marilyn. Und ihr Mann Irving setzt ähnlich hinzu: „Wir schreiben, um unserer Existenz einen Sinn zu verleihen, auch wenn es uns in die dunkelsten Zonen des körperlichen Verfalls und des Todes befördert. Dieses

⁷ Christine Steinhoff, Literarische Todesbewältigung, in: Michael Anderheiden/Wolfgang U. Eckart (Hg.), *Handbuch Sterben und Menschenwürde*, Berlin 2012, 1815–1832:1817.

⁸ Vgl. Corina Caduff, Körper – Geschlecht – Sterben, in: Angela Berlis/Magdalene L. Frettlöh/Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hg.), *Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen 2022, 25–38.

Buch soll uns zu allererst und vor allem dabei helfen, mit dem Ende des Lebens zurechtzukommen.“⁹

Die Fähigkeit zu schreiben wird zum Lebenszeichen in bedrohlicher Lage. Maxie Wander, eine Autorin, die in der DDR lebte und 1977 im Alter von 44 Jahren an einer Brustkrebskrankung verstarb, hält nach der ersten großen Operation fest: „... der rechte Arm ist noch sehr schwach und kann kaum den Stift halten, aber ich versuche trotzdem meine erste Eintragung im Tagebuch.“¹⁰ Schreibend tritt sie heraus aus der pathischen Situation, in der etwas mit ihrem Körper gemacht worden ist. Jetzt nimmt sie wieder den Stift in die Hand und gestaltet aktiv das Erlebte.

Erfahrungen der Selbstmächtigkeit durch das Schreiben werden in vielen der Bücher benannt. Das Formulieren ist ein Mittel, um dem Schock, der Desorientierung und Angst Grenzen zu setzen und sich wenigstens partiell zu:r Autor:in des eigenen Lebens zu machen.

Eindrucksvoll – freilich in der Tiefe der Beängstigung nur ahnungsweise – kann man die Bedeutung eines solchen Prozesses nachvollziehen in dem Buch „Arbeit und Struktur“ von Wolfgang Herrndorf, dessen Hirntumor ihm zeitweise ein konsistentes Denken unmöglich macht. Indem er das Wiederkehren der Fähigkeit spürt, den Gedankenzusammenhang schriftlich festzuhalten, findet er sich als Person mit einer Geschichte wieder. „Unter unendlicher Anstrengung baue ich die Gedankenkette wieder zusammen und gehe auf Zehenspitzen auf die Toilette, um sie aufzuschreiben.“¹¹ „Auf Zehenspitzen“ – der Zusammenhang des Lebens und der Person sind prekär. Jedes laute Geräusch, jede heftige Bewegung könnte ihn zerstören. Eine solche Gefährdung erlebt nicht nur dieser Autor, sondern viele Menschen, deren Lebensperspektive durch ein traumatisches Ereignis zerbricht. Wenn es möglich wird, eine „Gedankenkette“ herzustellen, den Zusammenhang einer Geschichte zu finden, verbinden sich die Aspekte des Lebens, die auseinanderzufallen drohen.

Das Klagen, so zeigt es sich, ist ein kreativer Prozess. Auch wenn es nur Schreckliches zum Ausdruck bringt, liegt darin potenziell der Beginn von etwas Neuem.

2.1 Schmerzhafte Klage

Aber die Entscheidung, mit dem Schreiben zu beginnen, erfordert den Entschluss, sich dem Schmerz anzunähern und sich dem emotionalen Feld der

⁹ Irving D. Yalom/Marilyn Yalom, *Unzertrennlich. Über den Tod und das Leben*, München 2021, 12f.

¹⁰ Maxie Wander, *Leben wär' eine prima Alternative. Tagebuchaufzeichnungen und Briefe*, Darmstadt/Neuwied ¹⁹1984, 18.

¹¹ Wolfgang Herrndorf, *Arbeit und Struktur*, Berlin 2013, 12.

Trauer auszusetzen. Man muss die bedrückenden und beängstigenden Bilder in der Erinnerung aufrufen und damit etwas vom Vergangenen neu durchleben. Klagen braucht insofern Mut. Gabriele von Arnim, ca. fünf Jahre nach dem Tod ihres Ehemannes, den sie zehn Jahre gepflegt hatte, schreibt in einem Brief an ihre Freundin: „Erzähl es, hast du gesagt, als wir uns vor Wochen das letzte Mal sahen und unter tiefhängenden Wolkenkissen spazieren gingen ... Und seither frage ich mich, was ist ‚es‘. Und erschrecke. [...] Es ist ein Füllhorn aus Kummer-nis und Widrigkeiten.“ Und sie fragt weiter: „Will ich das hier wirklich? Da draußen gibt es Menschen, Museen, Radwege, Parks, Konzerte, Zimmertheater, Kneipen [...].“¹² Es gäbe ja zahlreiche Möglichkeiten, etwas anderes zu tun, als sich einer schmerzlichen Vergangenheit zuzuwenden. Zu klagen, das wird in diesen und ähnlichen Formulierungen deutlich, ist selbst bedrohlich, vielleicht irgendwann befreiend, aber zunächst ein beängstigender Weg in dunkle Zonen.

Das Schreiben ist eine anstrengende Formsuche in einer Lebenssituation, in der die vertraute Gestalt des Alltags zerbrochen ist. Dies gilt umso mehr, wenn das Unglück sehr plötzlich über Menschen hereinbricht und sie keine Gelegenheit hatten, sich mit einem drohenden Verlust auseinanderzusetzen. Möglicherweise sind ihre hirnphysiologischen Möglichkeiten überfordert damit, die chaotischen Emotionen geistig zu verarbeiten.¹³ Vielleicht verlieren Menschen zunächst oder auch dauerhaft die Fähigkeit, Sprache zu finden für das, was in ihnen vorgeht. Auch die Autor:innen, deren Bücher ich bearbeitet habe und die Meister:innen des sprachlichen Ausdrucks sind, kommen hier an ihre Grenzen. Joan Didion, die ihren Mann durch einen unerwarteten Herztod verloren hat, der eintrat, während sie das Abendessen vorbereitete, ist sich bewusst, wie begrenzt sprachliche Möglichkeiten sind, um ihr Erleben wiederzugeben. Denn dieses ist bestimmt durch sich überlagernde Szenen, Bilder, ein Über- und Durcheinander von Emotionen und Erinnerungen. Sie schreibt:

[...] in diesem Fall wünschte ich, ich hätte anstelle von Wörtern einen Schneiderraum, ausgerüstet mit einem Avis, einem digitalen Bearbeitungssystem, wo ich nur einen Knopf drücken müßte, um den Lauf der Zeit zu unterbrechen und ihnen alle Fragmente der Erinnerung gleichzeitig zeigen zu können, die mich jetzt einholen [...]. Dies ist ein Fall, in dem ich mehr als Worte brauche, um den Sinn zu finden.¹⁴

Zunächst scheint es ihr unmöglich, die Intensität und die totale Besetzung der Wirklichkeit im Erleben des Verlustes in Worte zu fassen, das Neben- und Ineinander von Bildern, Szenen, Geräuschen, Empfindungen in das Nacheinander einer Erzählung zu bringen. Damit das Erleben zur Sprache wird, braucht es einen Verarbeitungsprozess komplexer sensorischer Eindrücke und Emotionen. Der Psychoanalytiker und Soziologe Alfred Lorenzer führt in seiner Theo-

¹² Gabriele von Arnim, *Das Leben ist ein vorübergehender Zustand*, Hamburg 2021, 29.42.

¹³ Vgl. Bessel van der Kolk, *Das Trauma in dir. Wie der Körper den Schrecken festhält und wie wir heilen können*, Berlin 2024, 83–116.

¹⁴ Joan Didion, *Das Jahr magischen Denkens*, Berlin 2021, 12.

rie des szenischen Erlebens dafür ein plastisches Beispiel an. Ungeheuer vielfältig nämlich sind die Beziehungserfahrungen eines Babys mit seiner Mutter, die in den Moment eingehen, in dem es erstmals „Mama“ sagt. Dieses ist eben nicht nur ein Wort, sondern eine Symbolisierung zahlloser, auch widersprüchlicher Erlebnisse.¹⁵

Die Autorin Naja Marie Aidt drückt den schwierigen Prozess der Sprachfindung sehr radikal aus. Es ist für sie zunächst eine Unmöglichkeit, die eine geradezu maßlose Wut erregt, über den tragischen Verlust ihres 24jährigen Sohns und von ihrem Schmerz darüber zu schreiben. Schließlich ist es dennoch Sprache, die die Autorin benutzt, um die quälende Sprachlosigkeit zu fassen:

keine sprache möglich sprache starb mit meinem kind konnte nicht kunstvoll sein wollte
 keine verfickte kunst sein zum kotzen syntax zum kotzen schreibe wie ein kind hauptsätze
 unsicher alles was ich schreibe ist hölzern ich hasse das schreiben will nie wieder schreiben
 ich schreibe voll brennendem hass mein zorn ist ziellos fetzen ein schrei gebrüll ich bin eine
 kugelträgerin niemand soll mir mit seinem sanften shit kommen.¹⁶

Ein Text aus Satzfetzen, ohne Satzzeichen und Struktur, ohne Groß- und Kleinschreibung, eine assoziative Aneinanderreichung wie von kurzen Ausrufen, ein Ausdruck unfassbaren Leids, das auf dem Weg ist, in Sprache gefasst zu werden.

Mit einer Klage anzuheben, ist also alles andere als harmlos, vielmehr psychische und geistige Schwerstarbeit. Mit ihr treten Menschen in einen Raum ein, in dem schlimme Erfahrungen sie erneut zu überwältigen drohen, wenn es nicht gelingt, dafür eine Form zu finden, einen „Hauch von Ordnung“ – so der Titel des von Maike Schult angekündigten Buches zum Traumathema – herzustellen, indem Namenloses benannt und in eine Reihenfolge gebracht wird.¹⁷

3. Wie findet Leiden Ausdruck?

Ich möchte mich im Folgenden konzentrieren auf materielle Dimensionen der Klage, die der Sprachlichkeit vorausliegen bzw. sie begleiten. Denn der Prozess, der in die Sprache hineinführt, ist durchsetzt von körperlichem Erleben und entsprechenden Ausdrucksformen des Schmerzes. Zugleich sollen auch andere auf Materialität – wie Orte, Zeiten, Artefakte – bezogene Handlungsformen der Trauer fokussiert werden. Sie werden zwar aus Texten erschlossen, zeigen sich darin aber als eigenständiger Weg der Verarbeitung, der im Tun selbst

¹⁵ Vgl. Alfred Lorenzer, Tiefenhermeneutische Kulturanalyse, in: Ders. (Hg.): Kultur-Analysen, Frankfurt a. M. 1986, 11–98:39–54.

¹⁶ Naja Marie Aidt, Hat der Tod dir etwas genommen, dann gib es zurück. Carls Buch, München 2021, 32.

¹⁷ Vgl. Maike Schult, Ein Hauch von Ordnung. Traumaarbeit als Aufgabe der Seelsorge (APrTH 64), Leipzig 2023.

Zuversicht und Sinn generiert. Diese praxistheoretisch inspirierte Perspektive, die das Klagen im Horizont sozialer Praktiken wahrnimmt, ist – wie sich zeigen wird – auch im Blick auf die religiöse Praxis bedeutsam, theologisch meist aber weniger im Blick.¹⁸ Dies gilt, obwohl die Formulierungen und Metaphern der Klagepsalmen, die in anderen Beiträgen dieses Bandes behandelt werden, zahlreiche Beispiele dafür liefern, dass Trauer, Schmerz und Angst körperlich erlebt werden und die Wahrnehmung von Raum und Zeit verändern. Entsprechend sind auch lebensförderliche Umgangsweisen mit der Trauer nicht nur in innerlichen Entwicklungen zu suchen, sondern Trauer wird auch in sozialen Praktiken „getan“ und auf diesem Weg bearbeitet.

3.1 Das körperliche Erleben

Die unterschiedliche Intensität des körperlichen Erlebens von Trauer, die vor allem in der Anfangsphase eines schweren Verlustes hoch ist, spiegelt sich in Joan Didions Differenzierung von Leid und Trauer. Ersteres beschreibt sie als ein körperliches Widerfahrnis, dem sie völlig ausgeliefert ist: „Leid kommt, wenn es eintrifft, in nichts dem gleich, was wir erwarten. [...] Leid ist anders. Leid kennt keinen Abstand. Leid kommt in Wellen, in Anfällen, in plötzlichen Befürchtungen, die die Knie weich machen und die Augen blind und den Alltag auslöschen.“¹⁹ Das Leid erfasst Didions gesamtes Leben, das Essen und das Schlafen, das Erleben der Stille in der leeren Wohnung, den Schrecken des morgendlichen Erwachens mit dem unmittelbaren Einsetzen des Verlustschmerzes, die Angst, selbst zu sterben und die Abwesenheit von Zukunftsplänen. Diese Erfahrungen nach dem plötzlichen Tod ihres Mannes sind anders als die Trauer um ihre Eltern. Denn deren Verlust hat sie ihr ganzes Leben erwartet. Als er schließlich eintritt, ist sie davon berührt und traurig, aber sie wird nicht unfähig, ihre Alltagsroutinen aufrecht zu erhalten. „Mein Vater war tot, meine Mutter war tot, ich mußte eine Weile auf Minen achtgeben, aber ich stand morgens immer noch auf und brachte die Wäsche weg.“²⁰

Ähnlich wie Didion ihr Leid als ein umfassendes, keine Distanz ermöglichendes Erleben beschreibt, fasst auch Naja Marie Aidt ihre Reaktion auf den Verlust des Sohnes: „Dies ist ein roher körperlicher Zustand, der nichts mit traurigen Gedanken oder mit dem ‚Trauern‘ an sich zu tun hat. Ein dumpfes Hämmern im Inneren. Unerbittliches fleischliches Wissen.“²¹ Und etwas später schreibt sie:

¹⁸ Vgl. einführend *Julia Koll*, Zu den Praktiken selbst! Der Practice Turn und seine Erträge für die Praktische Theologie, in: PTh 108.3/2019, 66–82.

¹⁹ *Didion*, Das Jahr des magischen Denkens, 32f.

²⁰ Ebd., 33.

²¹ *Aidt*, Carls Buch, 134.

Die Sprache, die mich immer begleitet hat und mein Leben war, vermag nichts. Sie keucht, fällt zu Boden, flach und unbrauchbar. [...] Das Unbegreifliche zu begreifen ist kein sprachlicher Vorgang. Diese Erkenntnis ist das verletzte Tier, das lebendige, verletzte Fleisch, das nicht versteht, warum es gefallen ist und nicht aufstehen kann [...].²²

Am Anfang steht ein unaufhörliches, die Person vor allem physisch und emotional dominierendes Erleben, in dem es unmöglich scheint, sich selbst gegenüberzutreten – das, so könnte man sagen, ist die Ausgangssituation, aus der eine Klage entstehen kann: ein körperlicher Schmerz, ohne Worte, einem übermächtigen Leid ausgeliefert.

Um diese präverbalen Empfindungen auszudrücken, hält die Kunst neben der Literatur auch andere Formen bereit. Die israelische Komponistin Chaya Czernowin ist die Urheberin der Oper „Pnima... ins Innere“, die auf eindrückliche Weise solch sprachloses Leid inszeniert.²³ Das Stück drückt mit menschlichen und instrumentalen Lauten und Tönen etwas von den transgenerationalen Auswirkungen des Holocaust und der erneuteten Traumatisierung jüdischer Menschen am 7. Oktober 2023 aus. Es ist eine Klage ohne Worte. Auf der Bühne suchen umherirrende Körper eine Beziehung, aber sie verfehlten sich. Im Publikum erfährt man, wie schwer es ist, solche körperlichen Ausdrucksformen des Schmerzes zu ertragen und darauf zu reagieren. Man spürt das Leid im eigenen Körper, merkt, wie Worte nicht passen wollen, sie in der Gefahr stehen, vollkommen verfehlt zu wirken, zu harmlos angesichts des Geschehenen. „[...] niemand soll mir mit seinem sanften shit kommen.“²⁴

Aber nicht nur die Ausdrucksformen des Schmerzes sind körperlich, sondern unter Umständen auch Erfahrungen, die über das Leid hinausführen. Peter Noll, an Krebs erkrankt, erzählt davon, wie er mit zwei Freundinnen eines Abends nackt auf die Terrasse tritt und sich mit ihnen in den leicht überfrorenen Schnee legt.²⁵ Eiskalt geworden suchen die drei schließlich gemeinsam die Wärme eines Bettes. Eine ekstatische Erfahrung, irgendwie bereits erwartet, wie er schreibt, aber schließlich doch überraschend. Diese und ähnliche sinnlich überwältigende Erfahrungen nennt dieser Autor „Sinnoasen“. Sie vermitteln nicht den Zusammenhang einer geistigen Überzeugung, aber sie schenken punktuell Lebensgewissheit und Zuversicht für den nächsten Schritt. Naja Marie Aidt geht zum Boxtrainig, klagt und klagt an mit ihren Fäusten und wird dabei zugleich kräftiger, stärker für ihr Leben, das weitergeht.²⁶ Wiederholt geht es in den untersuchten Büchern um die Erfahrung des Schwimmens: Wolfgang Herrndorf z.B. steigt bis fast zu seinem Tod in den Berliner Schlachtensee und erlebt darin eine elementare Lebendigkeit. Er schreibt:

²² A.a.O., 139.141.

²³ Vgl. Staatstheater Darmstadt, Pnima... ins Innere, <https://www.youtube.com/watch?v=g7d21P1XftM>, [09.07.25].

²⁴ Aidt, Carls Buch, 32.

²⁵ Vgl. Peter Noll, Dikte über Sterben und Tod, Ulm 1984.

²⁶ Vgl. Aidt, Carls Buch, 157.

Dieser rätselhafte See: Mitten in Berlin, herrlich baumumstanden, Graureiher, Haubentaucher, Blessen und ihre Jungen, klares, erfrischendes Wasser. Und nie ein Mensch. [...] Start in die Badesaison. Nicht geschwommen, linke Schulter nicht belastbar, aber immerhin schon im See gestanden und auch irgendwie gelegen, toter Mann gespielt. [...] Herrlicher Tag, acht bis zehn Grad, man riecht den Frühling. Bald werden die Bäume grün, lindgrün und maigrün und dunkelgrün vielleicht, aber lindgrün auf jeden Fall schon mal.²⁷

Das sinnliche Erleben, darauf verweisen die angeführten Beispiele, steht am Anfang der Klage, ja, seine Wahrnehmung und sein Ausdruck ist bereits Klage. Dies gilt auch im Blick auf den Lebenswillen: Die Körperwahrnehmung wird zur Basis der Zuversicht und stärkt den Lebenswillen. „Körperliches Selbstgewahrsam ist der erste Schritt auf dem Weg zur Befreiung von der Tyrannie der Vergangenheit.“²⁸ So schreibt Bessel van der Kolk über den Heilungsweg traumatisierter Menschen. Dies gilt auch für die Erfahrungen von seelischem Schmerz jenseits eines Traumas im engeren Sinn. Aus der Vertrautheit mit dem Körper und seinen Signalen erwächst die Möglichkeit zum Klagen und zu einem Selbstausdruck, der im Leiden und zugleich darüber hinausgreifend Lebensmöglichkeiten eröffnen kann.

3.2 Orte, Zeiten, Gegenstände

Immer wieder wird in der untersuchten Literatur der Ausdruck des Leidens als ein insgesamt auf Materialität bezogenes Tun sichtbar. Das gilt zum Beispiel für das Umgehen mit der Hinterlassenschaft von Verstorbenen. Ein Zettel mit der Handschrift eines verlorenen Menschen, das Ausräumen von Schränken und Wohnungen, die Wahrnehmung eines letzten Hauches vom Körpergeruch der Verstorbenen in der Kleidung – dies alles gewinnt Agency in der eigenen Lebenspraxis. Die Praktiken werden zum Teil einer Klage, die sich im Tun selbst und ohne Worte vollzieht, und damit schwer fassbare Wirkungen hervorbringt. Die Realität verändert sich. Zsuzsa Bank schreibt nach dem Tod des Vaters: „Selbst der Abschied von Dingen wird schwer, dieser seelenlose Kram, weil alles mit ihm stirbt, jeder Gang, jede Geste, jede Nebensächlichkeit, jede Spur durch den Alltag, alles stirbt mit meinem Vater, sogar sein alter Mercedes stirbt mit ihm.“²⁹

Wie das Umgehen mit den Dingen nicht nur ein Ausdruck der Trauer ist, sondern auch selbst auf die Trauer einwirkt, zeigt ein eindrucksvolles Beispiel aus einer Studie über verwaiste Eltern. Im Haus der Familie, die ihre älteste Tochter durch einen Unfall verloren hat, steht nach wie vor deren Stuhl am Esstisch. Die Tote sitzt mit am Tisch, gleichsam ein stummer, aber dennoch

²⁷ Herrndorf, Arbeit und Struktur, 213.311.

²⁸ Van der Kolk, Das Trauma in dir, 158.

²⁹ Zsuzsa Bánk, Sterben im Sommer, Frankfurt a. M. 2020, 165.

sehr sprechender Zeuge des Verlustes. Es ist schließlich die Haushaltshilfe, die den leeren Stuhl im Zuge ihrer Arbeit in die Ecke stellt, immer noch in sichtbarer Entfernung vom Familientisch, aber doch etwas weiter entfernt.³⁰ Das Tun dieser Haushaltshilfe wie auch die Akzeptanz der veränderten Tischordnung durch die betroffene Familie könnte man als Teil ihres Klagens verstehen, als einen durchaus mit latent aggressiver Entschlossenheit verbundenen Akt, der den Verlust handgreiflich nachvollzieht.

Der Ausdruck von Leiden verbindet sich auch mit dem Aufsuchen oder Vermeiden von Orten. Hier finden sich individuell sehr unterschiedliche Handlungsweisen. Während einige Trauernde die Orte und Landschaften meiden, die sich mit Erinnerungen an ihre Verstorbenen verbinden, suchen andere diese bewusst auf, um sich den verlorenen Menschen besonders nahe zu fühlen. So kreist Zsuzsa Bánks Buch um den Balaton, den Ort, an dem die Herkunft des Vaters situiert ist, an dem noch Verwandte leben und an dem regelmäßig die Sommer verbracht wurden, nachdem die Grenzen des Warschauer Paktes sich geöffnet hatten. In den ungarischen See einzutauchen, ist eine schmerzhafte Erinnerung an zahllose Situationen, in denen die verwaiste Tochter den Vater schwimmen sah oder in denen sie mit ihm zusammen geschwommen ist und darin eine ganz besondere Konzentration von Gemeinsamkeit und liebevoller Zuwendung erlebt hat. Auch nach seinem Tod fühlt sie im Wasser die Nähe zu ihm. Es ist, als ob sich im See die Lebenden und die Toten verbänden. In den letzten Sätzen des Buches heißt es: „Ein Bild werde ich sicher immer sehen können, eine Bewegung, die ich mit meinem Vater und nur mit ihm verbinde, seine Art, in den See zu steigen. [...] Dann weit hinauszuschwimmen und im Blau zu verschwinden.“³¹ Ins Wasser des Sees zu steigen ist beides zugleich: schmerzhafte Klage über den Verlust und tröstliche Nähe zum Verlorenen im Horizont der Ewigkeit.

Das ambivalente – schmerzliche und schöne – Erleben der weitergehenden Gemeinschaft mit den Toten drückt sich nicht nur in Gedanken und Phantasien, sondern auch materiell aus. Dinge, Orte, geprägte Zeiten und sinnliche Erfahrungen helfen dabei, die fortbestehende Beziehung zu den Verstorbenen zu gestalten und zu transformieren. Roland Kachler sieht die Aufgabe der Trauernden darin, mit dem Zwiespalt zwischen der sich fortsetzenden inneren Präsenz der Toten und der Erfahrung ihrer tatsächlichen Abwesenheit in einer lebensförderlichen Weise umzugehen. Es sei hilfreich, so seine Theorie, wenn sich im Kontakt zu den Toten die Spannung zwischen An- und Abwesenheit derselben verringere, eine Beziehung entstehe, in der die Trauernden den inneren Raum gewinnen, um sich ihrem eigenen Leben wieder zuzuwenden, ohne

³⁰ Vgl. Dorothea Mecking, Die Toten sitzen mit am Tisch. Verlusterfahrungen von verwaisten Eltern und ihr Umgang mit dieser Lebenskrise, Göttingen 2016, 151.

³¹ Bánk, Sterben im Sommer, 238.

die Verstorbenen endgültig zu verlieren.³² Dieser Prozess findet nicht zuletzt im Medium sozialer Praktiken statt. Gabriele von Arnim z.B. erfindet Rituale, um die Verbindung zu ihrem verstorbenen Mann handelnd herzustellen. Sie kauft einen Blumenstrauß, stellt eine Hälfte ans Grab ihres Mannes und die andere auf ihren Esstisch. Sie bringt einen Teil der Steine, die ein Freundeskreis ihr schenkt, auf den Friedhof und behält die übrigen in ihrer eigenen Wohnung. Auf unterschiedliche Weise inszeniert sie die Gleichzeitigkeit von Verlust und dennoch weiter bestehender Verbindung, setzt sie im Tun aus sich heraus, was zunächst kaum in Worte zu fassen ist und auch nicht immer Worte braucht, um bedeutsam zu sein.

4. Wer/was ist das Gegenüber des Klagens?

An wen richtet sich das Klagen, wer wird in ihm adressiert? Diese Frage wird in der analysierten Literatur, deren Autor:innen in einem meist distanzierten Verhältnis zum Christentum leben, nicht eindeutig beantwortet.

Zunächst gilt, was oben bereits angesprochen wurde: Indem das Leid ausgedrückt und aus sich herausgesetzt wird, sei es durch Schreie, sinnliches Wahrnehmen und Handlungen, Aktivitäten mit Bezug auf Artefakte, Orte oder Zeiten oder aber indem schließlich Worte dafür gefunden werden, wird der Schmerz selbst zu einem Gegenüber, zu dem man aktiv in Beziehung tritt. Damit verliert er etwas von der Macht, das körperliche Empfinden, die Emotionen und Gedanken, den Alltag insgesamt völlig zu beherrschen. Aus dem traumatischen Schrecken, dem sich wiederholenden Stillstand, wird eine Geschichte. Joan Didion fasst in ihrer Unterscheidung zwischen Leid und Trauer präzise, um was es geht, nämlich die Wiedergewinnung von Selbstmächtigkeit, sodass alltägliche Notwendigkeiten, z.B. die Wäsche wegzubringen, ausgeführt werden können. Zwischen einem Zustand, in dem der Mensch sich vollkommen als Opfer seines Leids empfindet, und der Situation von Trauernden, die Leidvolles erleben und damit umgehen, steht die Klage – in welcher Form auch immer – als ein wesentliches Medium der Transformation.

Sodann aber liegt in den unterschiedlichen Ausdrucksformen des Leidens auch das Vertrauen oder die Sehnsucht, gehört zu werden. Klage ist ein performativer Akt der Beziehungsaufnahme. Sie richtet sich an ein implizites Gegenüber, ohne dass immer klar sein muss, inwieweit mit einem solchen zu rechnen ist. Sie tut so, *als ob* mit einem solchen zu rechnen sei und führt damit in einen Raum zwischen dem rational Zugänglichen und dem imaginativ Möglichen.

Dieser Zwischenraum spielt in der von mir bearbeiteten Literatur eine große Rolle – unabhängig von der religiösen Selbstverortung der Autor:innen. Die

³² Vgl. Kachler, Hypnosystemische Trauerbegleitung, 35–52.

leidenden Menschen wissen darum, dass sie dem Tod nicht entgehen, dass verlorene Liebste für immer verloren sind. Zugleich entwickeln sie Praktiken, die dieses Wissen gleichsam ignorieren, die ein *als ob* konstituieren. Sie klagen im Tun und in Worten, *als ob* sie gehört würden, ohne dass es für sie wesentlich ist zu klären, ob dies der Fall ist. Und in schwer fassbarer Weise werden sie mit ihren Klagen auch gehört, verwandelt sich ihr Leid, ohne zu verschwinden, geht ihr Leben weiter, wenn auch verwundet und ohne die Illusion, ungescho-ren zu bleiben.

Infofern könnte man sagen: Mit der Klage beginnt auch jenseits explizit religiöser Praxis die Konstitution eines Raumes, in dem Menschen mit etwas rechnen, was rational nicht erwartbar ist, aber dennoch wirkt. Solch ein Zwischenraum ist im Zusammenhang religiöser Praktiken konstitutiv, die beständig mit Wirkungen und einem Gegenüber rechnen, die nicht zu beweisen, aber dennoch bedeutungsvoll sind.³³ Klagen, die wohl in allen Religionen zu finden sind, gehören in diesen Zusammenhang. Sie verändern nichts an einer bedrän-genden Situation und haben dennoch das Potenzial, sie zu verwandeln.

Dabei, das erscheint mir wichtig, ist ein Zutrauen zur Wirksamkeit des Vollzuges der Klage selbst nötig. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, sich in mancher Hinsicht die Grenzen der eigenen Handlungsmöglichkeiten einzugestehen, ja: auch Situationen der Ohnmacht auszuhalten, in denen es nichts unmittelbar zu tun gibt, um die Lage zu verbessern. In Zeiten der Not schnell etwas Hoffnungsstiftendes zu beschwören, kann die transformative Kraft der Klage zerstören. Hoffnung entsteht aus dem Durchgang durch Not und Angst; denn – so die französische Philosophin Corine Pelluchon – sie ist zu unterscheiden von einem Optimismus, der immer nur das Gute erwartet, obwohl die Wahrnehmung der Wirklichkeit dies als zweifelhaft erscheinen lässt. Pelluchon schreibt: „Die Hoffnung wurzelt in dem, was uns mit dem Leben verbindet, doch sie taucht auf, ohne dass wir sie vorprogrammiert haben.“³⁴ Dieser Satz fügt sich ein in eine theologische Begründung der Klage. Sie ist eine Praxis, die im Vertrauen auf eine im Moment ihres Vollzuges unabsehbare Veränderung der Wirklichkeit getan wird und damit den Ohnmächtigen eine Möglichkeit zur Lebensgestaltung anbietet.

³³ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, Religiosität im Zwischenraum, in: PTh 107.6/2018, 215–229.

³⁴ Corine Pelluchon, Die Durchquerung des Unmöglichen. Hoffnung in Zeiten der Klimakatastrope, München ²2024, 43.

Ritualisierte Sprachform und aktuelle Performanz

Das Psalmen-Ich und die betende Person

Überlegungen zu Identifikation, Aneignung und Emotionalität im Klagelied des Einzelnen

Matthias Hopf

Klage- und Vertrauenspsalmen gehören vermutlich zu den wirkmächtigsten Texten des Alten Testaments – nicht zuletzt, weil sie die Rezipierenden auf ganz besondere Weise ansprechen. Diese Interaktion zwischen Text und Leser:in hat in den jüngeren Forschungen zu den Psalmen viel Aufmerksamkeit erhalten. Eben darum möchte ich in diesem Beitrag einen Blick auf die Interaktion zwischen Text und Rezipierenden werfen. Meine These ist dabei, dass in der Performanz eines Klagetextes zwischen dem Ich des Textes und dem Ich der betenden Person nicht einfach „nur“ Identifikation stattfindet, sondern etwas Tieferes und Grundlegenderes – etwas, das ich hier als *Aneignung* bezeichnen möchte.¹

1. Ps 13 – eine Annäherung

Blicken wir dafür auf eines der Paradebeispiele für Klagetexte aus dem Buch der Psalmen: Ps 13 (in eigener Übersetzung).

- 1 Für den Chormeister, ein Psalm für David.
- 2 a Bis wann, JHWH – vergisst du mich (auf) ewig?
b Bis wann verbirgst du dein Angesicht vor mir?
- 3 a Bis wann trage ich Gedanken in meiner Seele, Kummer in meinem Herzen tagtäglich?
b Bis wann erhebt sich mein Feind über mich?
- 4 a1 Blicke doch her!
a2 Antworte mir, JHWH, mein Gott!

¹ Das Konzept der *Aneignung* bzw. insbesondere der *Aneignungsprozesse* wurde im alttestamentlichen Bereich zuletzt und unabhängig von der vorliegenden Publikation auch von *Anja Marschall*, Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiobbuch, (FAT II 151), Tübingen 2024, aufgegriffen (vgl. hierbei u.a. die konzeptionellen und terminologischen Überlegungen zur *Aneignung* im Kapitel I, Abschnitt 5.2). Jene Studie und die vorliegende gehen dabei insofern unterschiedliche Wege, als Marschall Aneignungsprozesse stärker unter produktionsästhetischen Gesichtspunkten heranzieht, während hier stärker rezeptionsästhetisch operiert wird. Entsprechend können sich die Überlegungen jedoch hervorragend ergänzen.

- b1 Erleuchte doch meine Augen,
- b2 damit ich nicht zum Tode hin entschlafe!
- 5 a1 Damit mein Feind nicht sage:
a2 „Ich habe ihn überwunden.“
- b1 (Damit) meine Widersacher (nicht) frohlocken,
b2 dass ich wanke.
- 6 a1 Ich aber – in deiner Gnade habe ich Sicherheit gefunden,
a2 mein Herz frohlockt über deine Rettung,
a3 ich will JHWH singen,
b denn er hat (Gutes) an mir getan.

Dieser Psalm ist nach gängiger Forschungsmeinung das beste und formgetreueste Exemplar der Gattung „Klagelied des Einzelnen“². Nach der Überschrift (V. 1) setzt Ps 13 mit einer vierfachen „Bis wann“-Frage ein, welche die Klage der betenden Person formuliert (V. 2f.). Es folgen drei Bitten, die auf Gottes Beistand abzielen (V. 4ab₁). Begründet wird das mit einer existenziellen Todesangst sowie mit der Angst vor einer erniedrigenden Reaktion der Gegner der betenden Person (V. 4b₂–5). Dann folgt der sog. *Stimmungsumschwung*: ein radikales Umschlagen der Pragmatik von Klage und Bitte hin zu Vertrauen und Freude (V. 6).

In der Forschungsgeschichte hat gerade dieser letztgenannte Aspekt viel Aufmerksamkeit erhalten und es ranken sich viele Theorien um diesen Stimmungsumschwung – insbesondere hinsichtlich des Sitzes im Leben, wie also die historisch typische Kommunikationssituation der Gattung ausgesehen haben könnte. In Nachfolge von Joachim Begrich wurde etwa ein „priesterliches Heilsorakel“ als Hintergrund vermutet.³ Diese These hat sich sehr lange gehalten, wurde dann aber zunehmend aufgrund mangelnder eindeutiger Belegtexte für ein solches historisches Setting als zu spekulativ zurückgewiesen.⁴ Zur Erklärung dieses sog. *Stimmungsumschwungs* wird inzwischen zumeist – insbesondere vertreten durch Bernd Janowski⁵ – auf einen intrapsychischen Prozess verwiesen. Dabei, so die These, geht die betende Person den thematisch-prag-

² Vgl. grundlegend dazu Hermann Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1968, 46; sowie dessen umfangreiche Darstellung der Formeigenheiten in Hermann Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HK 2E), Göttingen 1933, 172–265 (insbesondere 240–243); dies betrifft m.E. allerdings lediglich die Grundform von Klage, Bitte, Vertrauensbekenntnis und Lobgelübde, da weitere Aspekte wie etwa die Dreiteiligkeit von Klage und Bitte (stark hervorgehoben z.B. bei Hans-Christoph Schmitt, Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften [UTB 2146], Göttingen 2007, 421) kaum als Stammelement bezeichnet werden können.

³ Vgl. insbesondere Joachim Begrich, Das priesterliche Heilsorakel (1934), in: ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 21), München 1964, 217–231.

⁴ Vgl. beispielsweise Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 76 (inkl. weitere Literaturhinweise).

⁵ Vgl. a.a.O., 75–84; ähnlich auch Dorothea Erbele-Küster, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001, 176f., die aber mit ihrer

matischen Weg von der Klage zum Vertrauen, von der Not zur Rettung mit.⁶ Dieses nachsprechende Mit-Beten, dieser Gebetsprozess wäre demnach die Grundlage für die „therapeutische Qualität der Klagepsalmen“⁷.

Gerade diese Deutung wirft jedoch eine weitere Frage auf, nämlich jene nach der Identifikation mit dem Psalm-Ich. Oder genauer: Es geht um die rezeptionsästhetische Frage nach der Interaktion zwischen Text und Rezipierenden. Dieser Aspekt soll im Zentrum meines Beitrags stehen – und weniger jener der historischen Kommunikationssituation des konkreten Textes bzw. der Gattung. Der Fokus liegt mithin auf der Relation des im Psalmtext angelegten betenden Ichs, also der impliziten Leseperson einerseits, und der empirischen Leseperson andererseits, d. h. dem konkreten Menschen, welcher den Psalm liest.⁸ Wie ist dieses Verhältnis von historischem Klagetext und klagenden Betenden durch die Zeiten hindurch zu interpretieren – und wie „funktioniert“ es?

2. Identifikation und Aneignung – konzeptionelle Überlegungen

Wie eben schon erwähnt, spielt in dieser Hinsicht in der Forschung vor allem ein Konzept eine große Rolle: das der Identifikation. Dieses wurde in jüngerer Zeit stärker unter die Lupe genommen. Insbesondere Sigrid Eder hat in ihrer Habilitation nach den „Identifikationspotenzialen“ der Psalmen gefragt.⁹ Aber auch Dorothea Erbele-Küster hat bereits in ihrer Dissertation das „Lesen als Akt des Betens“ thematisiert; dabei hat Letztere nicht zuletzt die in einigen Psalmen besonders prominente Figur Davids als ein zentrales Identifikationsangebot der Texte ausgemacht. Diese These habe ich in einem früheren Beitrag in einer Hinsicht kritisiert: M. E. stellen diese narrativen Verweise auf David nämlich eher ein „Distanzelement“ dar, da sie eine „erzählerische Mittelbarkeit“ schaffen.¹⁰ Der Bezug auf die Figur Davids mit all dem zugehörigen narrativen Material im Hintergrund schließt eher interpretative Leerstellen, als dass er sie öffnet.¹¹

Deutung als „Sprachgeschenk“ gleichzeitig zu stark psychologisierende Deutungen abzuwehren versucht.

⁶ In diesem Sinne auch Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB.AT 29), Würzburg 1993, 98.

⁷ Janowski, Konfliktgespräche, 84.

⁸ Vgl. zum Konzept des impliziten Lesers (und seinem Pendant, dem empirischen Leser) in Bezug auf die Psalmen schon Erbele-Küster, Lesen, 13–15, im Rückgriff u.a. auf Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (UTB 636), München 1984, 50–67.

⁹ Vgl. Sigrid Eder, *Identifikationspotenziale in den Psalmen. Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147* (BBB 183), Göttingen 2019, 22 u.ö.

¹⁰ Matthias Hopf, *Die Psalmen als „verbale Bühnen“*, in: BZ NF 65/2021, 26.

¹¹ Dies dürfte auch der oder zumindest ein Grund dafür sein, dass diese Überschriften in der performativen Rezeption meist beiseitegelassen werden.

Auch wenn ich dem Grundgedanken dieses Einwandes treu bleiben werde, möchte ich die Kritik im Folgenden ein wenig modifizieren. Die Figur Davids stellt nämlich tatsächlich ein „Identifikationsangebot“ dar. Nur würde ich gleichzeitig sagen, dass das Psalm-Ich jenseits solcher narrativer Ausschmückungen ein noch wesentlich größeres Identifikationsangebot macht: Dieses Ich bietet nämlich die Möglichkeit zur *Aneignung* des Textes. Dieses Konzept der Aneignung möchte ich dem der Identifikation zur Seite stellen, bzw. genauer: ihm der Identifikation als einen Spezialfall derselben zuordnen.

Was genau ist mit diesen Kategorien gemeint? Die Identifikation ist ein in der Forschung mittlerweile weithin rezipiertes und verbreitetes Konzept. Es geht insbesondere auf Hans Robert Jauß zurück, der in der Literaturwissenschaft eine Unterscheidung in fünf Formen der Identifikation etabliert hat: die assoziative, die admirative, die sympathetische, die kathartische und die ironische Identifikation,¹² die aber nicht als Stufenmodell o. ä. zu verstehen sind, sondern als verschiedene, z.T. auch überlappende Formen.

Die *assoziative Identifikation*¹³ beschreibt die direkte „Übernahme einer Rolle in der geschlossenen imaginären Welt einer Spielhandlung“¹⁴. Sie ist damit vielleicht am nächsten dem, was ich im Folgenden als *Aneignung* beschreibe, wenngleich Differenzen bleiben. So betont Jauß zwar, dass das Gegenüber von Text und Rezipierenden aufgehoben werde;¹⁵ gleichzeitig bleibt die Stellung der Kommunikationspole in Opposition zueinander bestehen, weil es darum geht, dass „im Spiel Haltungen anderer“¹⁶ eingenommen werden und so eine „Antithese zur Lebenspraxis“¹⁷ entsteht.

Die *admirative Identifikation*¹⁸ ist zu verstehen als „normbildende Bewunderung eines Helden, Heiligen oder Weisen“¹⁹, also einer positiven Identifikationsfigur innerhalb des Textes, die im Folgenden als Leitbild fungiert. Bei der *sympathetischen Identifikation*²⁰ geht es darum, dass die Rezipierenden „durch [...] Rührung hindurch zur Solidarisierung mit dem leidenden Helden“²¹ gelangen.²² Hieran zeigt sich, dass Identifikation insbesondere über die Ansprache des Gefühls der Empathie operiert.²³

¹² Vgl. Hans Robert Jauß, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1984, 260–292.

¹³ Vgl. a.a.O., 260–264.

¹⁴ A.a.O., 260.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ A.a.O., 261.

¹⁷ A.a.O., 260.

¹⁸ Vgl. a.a.O., 264–270.

¹⁹ A.a.O., 264f.

²⁰ Vgl. a.a.O., 271–277.

²¹ A.a.O., 271.

²² Diese letzten beiden Formen der Identifikation dürften bei der Bezugnahme auf David u.a. in den Psalmen eine größere Rolle spielen.

²³ Vgl. auch Paul Bloom, Against Empathy. The Case for Rational Compassion, London 2018, etwa 16f., 64, 70 u.ö. (auch wenn der Begriff „Identifikation“ dabei nicht fällt). Er zeigt dabei

In der *kathartischen Identifikation*²⁴ wird das schon in der vorherigen Kategorie angelegte ethische Element noch stärker sichtbar, da diese Form „durch tragische Erschütterung oder komische Entlastung eine Befreiung seines Gemüts“²⁵ als Ziel hat; auch das reflexive Moment kommt hier stärker zum Tragen, da der Fokus für den Rezipierenden darauf liegt, „sich aus der Unmittelbarkeit seiner Identifikation wieder zur urteilenden Reflexion über das Dargestellte zu erheben“²⁶. Die *ironische Identifikation*²⁷ operiert mit der Durchbrechung von Erwartungen, indem zwar eine Identifikationsfigur angeboten wird, nur um jedoch diese durch Fehlverhalten etc. wieder zu dekonstruieren – und so einen Reflexionsprozess über das eigene Verhalten der Rezipierenden anzustoßen.

Das Grundkonzept in allen diesen Formen ist: Rezipierende zeichnen sich selbst in textliche Figuren ein, identifizieren sich mit ihnen. Dies geschieht mittels der Emotion der Empathie, welche in ihrem Wortsinn das Mitfühlen der Emotionen eines Gegenübers bezeichnet.²⁸ Dies benötigt jedoch eben ein mehr oder weniger identifizierbares textliches Gegenüber, welches für die Rezipierenden durch seine Darstellung im Text zum Sympathieträger und Anknüpfunkt wird. Erbele-Küster votiert hier dafür, dass eine stärker „biographische“ Zeichnung in einigen Psalmen das Ich jener Texte zu einem plastischeren Charakter macht.²⁹ Gerade wegen dieser stärkeren Narrativität mit ihrer größeren Detailschärfe in der Darstellung fiele die Identifikation mit der Figur mithin leichter.³⁰ Dies korrespondiert mit dem sog. „identifiable victim effect“, demzufolge Empathie immer dann erheblich leichter aufzubringen ist, wenn das Gegenüber stärker individuelle und weniger generische Züge trägt, wie u.a. Paul Bloom in seiner Metastudie „Against Empathy“ beschreibt.³¹ Insofern hat Erbele-Küster durchaus etwas Richtiges gesehen.

Doch so sehr in dieser Form der Identifikation auch eine Anteilnahme an den Gefühlen der literarischen Figur entsteht, so sehr beruht sie mit Jauß doch auf einem „Akt der Distanznahme“³² zwischen Figur und rezipierender Person. Entsprechend dürfte diese stärker individualisierte Zeichnung des Psalmen-Ichs auf einer anderen Ebene gleichzeitig eine größere Distanz aufbauen – gerade

gleichzeitig auf, wie sehr der Identifikationsprozess von der individuellen Prädisposition der rezipierenden Person geleitet ist (vgl. Bloom, Empathy, 68–70), was auf psychologischer Ebene rezeptionsästhetische Prozesse bestätigt.

²⁴ Vgl. Jauß, Erfahrung, 277–283.

²⁵ A.a.O., 277.

²⁶ A.a.O., 278.

²⁷ A.a.O., 283–292.

²⁸ Vgl. Bloom, Empathy, 16f.; auch Eder, Identifikationspotenziale, 49–52, rekurriert auf diesen Aspekt.

²⁹ Vgl. dazu auch die Differenzierung bei Bernhard Asmuth, Einführung in die Dramenanalyse (Sammlung Metzler 188), Stuttgart 1997, 90–93, zwischen den verschiedenen Formen der Figurendarstellung in unterschiedlicher Detailschärfe.

³⁰ Vgl. etwa Erbele-Küster, Lesen, 57–62.

³¹ Vgl. Bloom, Empathy, 88–95.

³² Jauß, Erfahrung, 253.

weil sie die Oppositionsstellung zwischen Figur und rezipierender Person verstärkt. In jenen Texten nämlich, in denen das Ich ein *namenloses* Ich bleibt und in denen das *Schicksal* mit seinen Nöten, Klagegründen und Hoffnungen vager und interpretationsoffener dargestellt wird, kann leichter eine Aneignung des Textes durch die Rezipierenden erfolgen.

Mit *Aneignung* rekurriere ich im Übrigen auf ein Konzept der jüngeren Sozial- und Kulturwissenschaften, die damit beispielsweise die Aneignung popkultureller Inhalte durch Jugendliche untersucht, also die Übernahme von Aspekten aus der Popkultur in der eigenen Persönlichkeitsentwicklung.³³ Dieses Konzept ist zwar nicht ohne Kritik geblieben, da etwa von Alexander Geimer moniert wird, dass eine „präzise Klärung des Konzepts der Aneignung noch aussteht“³⁴ und es oft eher vorwissenschaftlich Verwendung findet. Gleichzeitig nimmt Geimer dieses Konzept aber selbst auf und versucht, es weiterzuentwickeln. Dabei definiert er Aneignung als „Ebene eines unmittelbaren *Verstehens* von ... Sinnstrukturen“³⁵, worauf ich mich im Folgenden beziehen werde. Mit anderen Worten: Bei der Identifikation bleibt die Gegenüberstellung zwischen textlicher Figur und rezipierender Person grundsätzlich bestehen. Demgegenüber findet bei einer Aneignung viel stärker eine Art „Horizontverschmelzung“ statt, um Hans Georg Gadamer zu bemühen.³⁶ Das Ich des Textes wird bis zu einem gewissen Grad zum Ich der rezipierenden Person. Letzterer macht sich das Ich des Textes mit seinen Nöten und Hoffnungen zu eigen. Gerade bei religiös-spirituellen Texten (aber letztlich auch bei Lieblings-Pop-Songs o. ä.) kann so der Text nahezu zu *meinem* Text werden, zu einem Text, der scheinbar exakt auf meine Lebenssituation passt.

³³ Das Grundthema ist dabei jeweils die Herstellung von Subjektivität in der Interaktion mit bzw. in der Rezeption von Medienprodukten; vgl. Alexander Geimer, Das Konzept der Aneignung in der qualitativen Rezeptionsforschung. Eine wissenssoziologische Präzisierung im Anschluss an die und in Abgrenzung von den Cultural Studies, in: ZfS 40/2011, 193f. Die oft nachzulesende Dimension der Ambivalenz von Gesellschaftskritik bzw. -konformismus (vgl. auch Jauß, Erfahrung, 245f., bzw. Geimer, Konzept, 193) soll hier allerdings bewusst ausgeblendet werden, da sie für die hier vorgelegten Überlegungen nicht von größerem Belang ist. Punktuell wurde auf den Begriff bzw. das Konzept der „Aneignung“ auch schon im exegetisch-theologischen Bereich zurückgegriffen; vgl. dazu exemplarisch Marianne Grohmann, Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000, in Bezug auf eine vor dem Hintergrund des christlich-jüdischen Dialogs nicht enteignende Schrifthermeneutik des Alten Testaments (dort allerdings in einer eher allgemeinsprachlichen Verwendung) sowie die schon erwähnte Studie von Marschall, Klage.

³⁴ Geimer, Konzept, 195; vgl. auch weiter 195–197.

³⁵ A.a.O., 197; Geimer bezieht sich in seiner Studie primär auf das Medium Film, was natürlich eine Differenz zum hier vorliegenden Medium Text darstellt. Die Mehrzahl seiner Überlegungen scheint mir aber analog auf letzteres übertragbar. A.a.O., 196, verweist dabei im Übrigen auf verschiedene Kategorisierungsversuche und bietet mit der Unterscheidung in produktive und reproduktive Aneignung auch eine eigene an, um das Konzept schärfer zu stellen.

³⁶ Vgl. Hans Georg Gadamer, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke 1), Tübingen 1990, 311 u.ö.

Die Voraussetzungen hierfür sind m. E. weit überwiegend keine anderen als für die Identifikation. Es geht um „Leerstellen“, wie es Wolfgang Iser genannt hat:³⁷ Es bedarf also gewisser „Unbestimmtheiten“³⁸ in Texten, die durch die Erfahrungen der Rezipierenden angereichert und gefüllt werden können. Dies bringt auch eine eher generische Darstellung mit sich: Ist eine Beschreibung zu konkret, handelt es sich nicht oder nur noch bedingt um eine Leerstelle. In den Psalmen ist dies etwa in Form der oft sehr allgemein gehaltenen Zeichnung der Gefahren und Nöte mit wiederkehrenden Schlagworten erkennbar: Es sind gesichtslose „Feinde“, es ist eine nicht näher beschriebene Krankheit (z.B. Ps 6 oder 88) oder Katastrophe, die der betenden Person zusetzt (vgl. neben Ps 13 exemplarisch Ps 41 oder 55). Gerade Metaphern sind hier hervorragend geeignet, weil sie einen breiten Interpretationsspielraum eröffnen. Gleichzeitig sollte aber die Leerstelle nicht *zu* groß sein, die Beschreibungen nicht *zu* generisch, da sonst u.U. die emotionale Intensität verlorengeht. Diese nämlich ist entscheidend: Ohne textliche Emotionsdarstellung gibt es auch nichts, was durch die Empathie der Rezipierenden aufgenommen werden kann.

Insbesondere an Liebesgedichten – die nicht selten auf die eine oder andere Weise „Klagetexte“ sind – kann man dieses Phänomen gut ablesen, wie etwa hier an Rainer Maria Rilkes „Liebes-Lied“:

Wie soll ich meine Seele halten, daß
sie nicht an deine röhrt? Wie soll ich sie
hinheben über dich zu andern Dingen?
Ach gerne möcht ich sie bei irgendwas
Verlorenem im Dunkeln unterbringen
an einer fremden stillen Stelle, die
nicht weiterschwingt, wenn deine Tiefen schwingen.
Doch alles, was uns anführt, dich und mich,
nimmt uns zusammen wie ein Bogenstrich,
der aus zwei Saiten *eine* Stimme zieht.
Auf welches Instrument sind wir gespannt?
Und welcher Geiger hat uns in der Hand?
O süßes Lied.³⁹

Die Klagesituation des Schmachtens nach der geliebten Person ist überdeutlich und dabei konkret wie generisch zugleich. Metaphern und emotional gefärbte Wendungen bieten genügend Andockpunkte, dass sich eine Person mit Liebeskummer diese Zeilen aneignen kann und in der Lage ist, sie selbst nachzusprechen, sodass sie *ihre eigene Situation* beschreiben.

³⁷ Vgl. Iser, Akt, 266f., 284 u.ö.

³⁸ Vgl. a.a.O., 284 u.ö.; gleichwohl frage ich mich, ob eine Bezeichnung als „Unterbestimmtheit“ nicht treffender wäre, da es ja durchaus unterschiedliche „Unbestimmtheitsgrade“ gibt, wie Iser (und Ingarden) selbst schreiben, vgl. etwa a.a.O., 283.

³⁹ Rainer Maria Rilke, Gedichte (Reclams Universal-Bibliothek 9623), Stuttgart 1997, 93.

Dennoch bleibt – und das ist unbedingt hervorzuheben – zuallermeist ein textlicher Überschuss, also Aspekte des Textes, die sich nicht vollständig in das Selbstbild der rezipierenden Person einfügen; oder zumindest Aspekte, für die es zunächst einer intensiveren Textarbeit zum Verstehen und Durchdringen von Worten, Bildern und Gedanken bedarf, bevor die Aspekte sich einfügen, bevor eine Aneignung stattfindet. In jedem Fall: Je stärker die Übereinstimmung ist und je weniger der Überschuss, desto weitgehender dürfte auch die Aneignung im Sinne der Horizontverschmelzung werden. Oder, um zwei Metaphern zu bemühen: Die Identifikation nutzt die textliche Figur als einen Spiegel, in welchem die rezipierende Person sich selbst erkennt. Demgegenüber wird das Ich (etwa der Psalmen) bei einer Aneignung wie zu einem eng anliegenden Handschuh, in welchen die rezipierende Person hineinschlüpft, um so die eigene Lebenswelt in neuer Form zu *begreifen*.⁴⁰ Je plastischer dabei die textliche Figur gezeichnet ist, je größer also auch der Überschuss ist, desto stärker dürfte die allgemeinere Identifikation greifen. Umgekehrt dürfte der Spezialfall der Aneignung eher dann vorliegen, wenn mehr interpretationsoffene Leerstellen für die Einzeichnung des rezipierenden Ichs in den Text existieren – ohne dabei zu generisch zu werden. Oder um noch ein anderes performatives Bild zu zeichnen: In der Identifikation bewegt sich die rezipierende Person auf die Identifikationsfigur zu. In der Aneignung holen sich Rezipierende die Erfahrungen, Bilder und Vorstellungen der Texte zu sich, in sich.

3. Zurück zu Ps 13 – der Text und die Rezipierenden

Wie stellt sich dies nun am konkreten Text dar? Wie „funktioniert“ dieses Aneignungspotenzial? Blicken wir erneut auf Ps 13.

3.1 Emotionalität

Prinzipiell ist eine grundlegende Emotionalität im Text vonnöten, die durch bestimmte Elemente hergestellt wird. Sowohl Andreas Wagner als auch Susanne Gillmayr-Bucher haben dabei Vorschläge für die Identifizierung von Emotionen in Texten gemacht.⁴¹ Die nächstliegende Form in dieser Hinsicht ist die explizite Benennung von Emotionen mittels entsprechender Emotionsbegriffe. In

⁴⁰ Diese Metaphern haben gewisse konzeptionelle Überlappungen mit dem, was *Geimer*, Konzept, 198–201, als produktive bzw. reproduktive Aneignung bezeichnet.

⁴¹ Vgl. Susanne Gillmayr-Bucher, Emotion und Kommunikation, in: Christian Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg i. Br. 2010, 279–290; sowie Andreas Wagner, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7), Kamen 2011, v.a. 28–42.

Ps 13 ist dies u.a. in der Wurzel יִלְלָה, „frohlocken“ zu erkennen.⁴² Damit wird in V. 5 und 6 noch dazu ein Kontrast aufgemacht: zwischen dem befürchteten Frohlocken der Feinde und jenem des betenden Ichs. Ebenso deutlich dürfte noch der Kummer, גַּזְעֵן, in V. 3 sein.⁴³

Neben diesen expliziten Emotionen finden sich in Texten jedoch auch noch implizite, wie es Eder beschreibt. Sie bezieht sich dabei insbesondere auf Metaphern und andere Sprachbilder, die einen Schwerpunkt in ihren Psalmenanalysen ausmachen.⁴⁴ In Ps 13 findet man dies beispielsweise in der Aufforderung an Gott, die Augen hell zu machen, was eine Metapher für Freude sein dürfte.⁴⁵ Eder beschränkt sich dabei überwiegend auf solche recht eindeutigen Fälle.

Ich selbst würde jedoch noch einen Schritt weitergehen und insbesondere die impliziten Emotionen einbeziehen, die sich auf der Ebene der Konnotationen finden. So wie nämlich auch deutsche Lexeme bestimmte emotionale Konnotationen aufweisen können, ist Ähnliches für das Hebräische anzunehmen.⁴⁶ Diese Bedeutungssaspekte können wie in der Methodik der Traditionskritik durch intertextuelle Vergleiche ermittelt werden – zumindest innerhalb bestimmter Grenzen.⁴⁷ Für Ps 13 weitet sich das Feld entsprechender Wörter und Wendungen dadurch enorm aus: Das verborgene Angesicht verweist auf Angst,⁴⁸ ebenso die Nennungen des Feindes⁴⁹ und des Entschlafens zum Tode;⁵⁰ umgekehrt

⁴² Vgl. zur semantischen Bandbreite dieser Vokabel für „Freuen“ *Jan Bergmann* et al., Art. יִלְלָה, in: ThWAT Bd. I (1973), 1011–1018.

⁴³ Vgl. zu den Bedeutungsnuancen des Lexems als „Kummer, Schmerz, Trauer“ etc. *Siegfried Wagner*, Art. גַּזְעֵן *jāgāh*, גַּזְעָן *jāgōn*, גַּזְעָה *tūgāh*, in: ThWAT Bd. III (1982), 406–412.

⁴⁴ Vgl. *Eder*, Identifikationspotenziale, 72 u.ö.

⁴⁵ Vgl. dazu insbesondere Ps 19,9 oder Koh 11,7, implizit aber auch 1 Sam 14,29.

⁴⁶ Auch *Gillmayr-Bucher*, Emotion, 284, und *Wagner*, Emotionen, 37, verweisen auf diesen Aspekt.

⁴⁷ Vgl. zu dieser Methodik auch schon *Matthias Hopf*, Ein Gefühl der Heiligkeit? Einige Beobachtungen zu „religiösen Gefühlen“ im Heiligkeitsgesetz, in: *Annette Hauffmann/Niklas Schleicher/Peter Schütz* (Hg.), Die Entdeckung der Inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive (PThGG 36), Tübingen 2021, 97–121.; *ders.*, Recht, Ethos und Heiligkeit. Eine rechtsanthropologische und rechtstheoretische Studie zum Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) (FAT 183), Tübingen 2024, 181–203 (inkl. weitere Literaturhinweise).

⁴⁸ Vgl. für diese Deutung z.B. Ex 3,6; Mi 3,4; Ps 30,8; 44,25 oder Hi 13,20, indirekt über den Zorn Gottes und die daraus resultierende Angst beispielsweise auch in Dtn 31,17f.; Ps 22,25 oder Hi 13,24.

⁴⁹ Vgl. etwa die Ausführungen zum semantischen Hintergrund bei *Ernst Jenni*, Art. בָּזֵב 'ōjēb Feind, in: THAT Bd. I (1971), 116f.; denkbar wäre auch eine Verbindung mit der primären Emotion „Ärger“, die an der gegebenen Stelle aber weniger wahrscheinlich ist.

⁵⁰ Die Wendung des Entschlafens zum Tode ist zwar *hapax*; dennoch dürfte hier im Aufrufen der Todessphäre insbesondere die Emotion der Angst aufgerufen sein, vgl. insbesondere *Thomas Staubli/Silvia Schroer*, Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014, 836.

sind das Sich-Versichern (חַכְמָה),⁵¹ die Gnade (רָחָם),⁵² die Rettung (נִזְחָם) oder das Singen (רִזְקָה)⁵⁴ mit den primären Basis-Emotionen Freude und Interesse verbunden.⁵⁵

Doch selbst damit scheint mir noch nicht alles gesagt: Ich würde nämlich die These aufstellen, dass selbst die ästhetisch-poetische Gestaltung mit Stilmitteln die Ebene der Emotionen anspricht⁵⁶ – ich nenne exemplarisch nur die Anapher in V. 2a–3b. Gleichwohl bewegen wir uns damit in schwer fassbaren Bereichen, weswegen ich es bei dieser Andeutung belasse.

Es sollte aber deutlich geworden sein, dass die sprachlichen und inhaltlichen Gegebenheiten des Textes eine hohe Emotionalität kreieren, die als Andockpunkt für die Rezipierenden dient.

3.2 Leerstellen

Gleichzeitig sind in Ps 13 die Leerstellen in einem guten Verhältnis zwischen generischer Darstellung und Konkretheit: Es ist von existenziellen Problemen die Rede, die aber nicht so konkret sind, dass Interpretationsmöglichkeiten versperrt wären.⁵⁷ Vielmehr können Wörter wie „Kummer“ (גַּזְעֵן, V. 3) oder auch „Rettung“ (נִזְחָם, V. 6) je individuell gefüllt werden; ebenso die im Psalm erwähnten Feinde (בִּנְיָם und רַקְעָן, V. 5.), in welche verschiedene konkrete Konflikte eingetragen werden können. Auch wenn (oder vielleicht sogar gerade weil) darin selbstverständlich wiederkehrende Muster auszumachen sind,⁵⁸ ist zu beto-

⁵¹ Zur Verbindung der Wurzel חַכְמָה mit der Emotion „Interesse“ vgl. Hopf, Recht, 199.

⁵² Vgl. die Zusammenfassung der Semantik des Lexems bei Hans-Jürgen Zobel, Art. רָחָם *hæsæd*, in: ThWAT Bd. III (1982), 56–59, aus welcher deutlich hervortritt, welch starkes menschliche „Interesse“ mit der Vokabel verbunden ist.

⁵³ Die Verbindung zu den Emotionen „Freude“ und „Interesse“ wird beispielsweise deutlich in Gen 49,18; Ex 15,2; 1 Sam 2,1; Jes 12,2f.; Ps 9,15; 14,7; 62 *passim*; 1 Chr 16,23.

⁵⁴ Der Konnex mit „Freude“ liegt sehr nahe; interessante Referenzstellen hierfür wären u.a. Ex 15,1,21; Jes 30,29; Ps 59,17; 105,2; 1 Chr 15,16; im Kontrast auch Am 8,10.

⁵⁵ Zur Kategorisierung bestimmter Emotionen wie Freude, Interesse, Trauer, Angst oder Ärger als primäre und sekundäre (Basis-)Emotionen vgl. insbesondere Franziska Degé, Art. Emotionen, primäre, in: Dorsch – Lexikon der Psychologie, <https://dorsch-hogrefe-com.ezproxy.uzh.ch/stichwort/emotionen-primaere> [30.12.2024]; *dies.*, Art. Emotionen, sekundäre, in: Dorsch – Lexikon der Psychologie, <https://dorsch-hogrefe-com.ezproxy.uzh.ch/stichwort/emotionen-sekundaere> [30.12.2024].

⁵⁶ In einem weiteren Sinne wäre das evtl. zu subsumieren in der „Manifestation durch die syntaktische Gestaltung“ bei Gillmayr-Bucher, Emotion, 283, bzw. den lautlichen Phänomenen, Interjektionen, Wortbildungsmitteln und der Syntax bei Wagner, Emotionen, 29–42. Dennoch scheint mir die spezifisch poetische Gestaltung mit Stilmitteln hier nochmals einen wichtigen neuen Aspekt einzubringen.

⁵⁷ Ähnlich spricht Gunkel, Psalmen, 46, davon, dass der Psalm „ziemlich allgemein gehalten“ sei.

⁵⁸ Vgl. zu diesem Aspekt insbesondere Nina Beerli, Streiten mit Gott und mit Menschen. Konfliktanalyse am Beispiel der Psalmen (ATHANT 113), Zürich 2024, worin Erkenntnisse aus der Konfliktforschung auf die Psalmen übertragen werden, um so die wiederkehrenden Muster zu beschreiben, derer sie insgesamt vier Stück ausmacht: Angriff-Abwehr (a.a.O., 49–154),

nen, dass die Psalmentexte oft so kontextlos oder zumindest kontextarm bleiben, dass große, aber nicht zu große Leerstellen für die produktive Rezeption entstehen.

Ich würde im Übrigen sagen, dass auch der erwähnte Stimmungsumschwung letztlich eine Leerstelle darstellt, die offen gehalten werden sollte.⁵⁹ Denn was genau diese Veränderung bewirkt, bleibt ja unausgesprochen, bleibt unbestimmt – und das nach meinem Dafürhalten vermutlich bewusst. Eine Deutung als individueller Gebetsprozess gemäß Janowski o.a. ist dabei durchaus plausibel. Ich würde nur sagen, dass ein wie auch immer gearteter kultischer Zuspruch ebenfalls nicht ausgeschlossen ist.⁶⁰ Die Quellenbasis ist schlicht zu schmal, um hier zu einem eindeutigen Urteil zu gelangen, was allerdings gerade die rezeptive Offenheit der Leerstelle beschert, die insbesondere in religiöser praktischer Hinsicht ein großes Gut ist.

3.3 Fokalisierung, Perspektive und Verwendungspraxis

Bis hierhin dürften die Unterschiede zwischen den Phänomenen der Identifikation und der Aneignung noch eher überschaubar sein. Der entscheidende Punkt ist die Frage, in welcher Perspektive ein Text dargeboten wird: Während die Identifikation ja eher mit einem identifizierbaren textlichen Gegenüber operiert, ist eine Aneignung letztlich nur in Texten möglich, in denen ein Ich spricht. Literaturwissenschaftlich spricht man hier von einer internen Fokalisierung mit einer Ersten-Person-Perspektive,⁶¹ die eine Art inneren Monolog oder vielleicht auch „inneren Dialog“ spricht. In diese Ich-Position können Rezipierende im Text eintreten und sich in die textlich dargestellten Erfahrungen einzeichnen.

Und genau an diesem Punkt setzt meine Kritik gegenüber Erbele-Küster an: Die *Narrativisierung* stark davidisierter Psalmen schafft eher ein textliches Gegenüber, weswegen ein Modus der Identifikation vorherrscht. Im Vergleich dazu scheint mir die hier beschriebene Aneignung letztlich tiefer zu gehen: Ein Text wird zu *meinem Text* – zumindest soweit es der Überschuss zulässt.

Abwendung-Zwendung (a.a.O., 155–214), Schuld-Strafe-Vergebung (a.a.O., 215–239) sowie Prüfung-Beurteilung (a.a.O., 241–273).

⁵⁹ In Ansätzen klingt dies auch schon bei *Erbele-Küster*, Lesen, 173, an, wenn sie die Frage nach der vor- oder nachlaufenden Errettung zurückweist. Auch *Beat Weber*, Zum Sogenannten „Stimmungsumschwung“ in Psalm 13, in: Patrick D. Miller/Peter W. Flint (Hg.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VTS 99), Leiden 2004, 116–138, und *Marschall*, Klage, 168, 191 u.ö., nehmen die Bezeichnung auf.

⁶⁰ Vgl. dazu beispielsweise den Hinweis bei *Beat Weber*, *Werkbuch Psalmen I*. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart 2001, 88, dass sich der Beter am Ende des Psalms „unwillkürlich in die Gemeinde eingebettet“ findet.

⁶¹ Vgl. *Gérard Genette*, *Die Erzählung* (UTB 8083), Paderborn 1998, 121 u.ö.

Natürlich sollten Identifikation und Aneignung nicht gegeneinander ausgespielt werden. Vielmehr gibt es bei diesen – unbedingt heuristisch zu verstehenden – Konzepten fließende Übergänge. *Identifikation in Reinform* und *Aneignung in Reinform* bilden somit wenn überhaupt nur die Endpunkte einer Skala.⁶²

Um es aber nochmals auf den Punkt zu bringen: Je stärker ein Text die narrativen Züge einer externen Fokalisierung trägt, desto mehr kommt auch eine Erzählinstanz zum Tragen, welche zwischen Figurenstimme und rezipierender Person tritt und vermittelnd wirkt.⁶³ In Ps 13 liegt der David-Bezug fast bei null, da die Überschrift jenseits der Namensnennung nichts weiter benennt.⁶⁴ Stattdessen haben wir ab V. 2 ein interpretationsoffenes Ich, wodurch die Figurenstimme zur Stimme der rezipierenden Person werden kann – ob in lesender Rezeption oder in einer nachsprechenden Performanz.

Damit sind wir bei einem wichtigen letzten Punkt: der Frage nach der Verwendungspraxis, also der konkreten Performanz. Hier möchte ich nur eine kurze These aufstellen, nämlich dass bei der Rezeption von Psalmtexten auch die Rezeptionsform mitbestimmt, ob eher Identifikation oder Aneignung eintritt. Eine individuelle, leise lesende oder laut nachsprechende Rezeption dürfte nämlich vermutlich stärker zur Aneignung neigen – ob in historischen Performanzen oder heute. Demgegenüber scheint mir ein lautes Vorlesen, etwa in liturgischen Kontexten mit einer liturgisch agierenden Person im Gegenüber zu einer *Gemeinde*, eher eine Identifikation bei den Hörenden zu bewirken. Interessant wäre zu fragen, was bei einem lauten *gemeinsamen* Lesen geschieht. Ich vermute, auch hier würde die Nadel auf der Skala in Richtung der Aneignung ausschlagen. Doch sollte dies besser durch eine praktisch-theologische Erhebung zur Gebetspraxis überprüft werden,⁶⁵ wobei dann auch stärker nach Konzepten wie Ritual und Ritualisierung gefragt werden müsste.

⁶² Dies korreliert auch mit der bei *Geimer*, Konzept, 195 und 201, zu findenden Skala zwischen produktiver und reproduktiver Aneignung.

⁶³ Vgl. dazu auch das Kommunikationsmodell dramatischer Texte von *Manfred Pfister*, *Das Drama. Theorie und Analyse* (UTB 580), München 112001, 20–22, auf das Hld übertragen bei *Mathias Hopf*, *Liebesszenen. Eine literaturwissenschaftliche Studie zum Hohenlied als einem dramatisch-performativen Text* (ATHANT 108), Zürich 2016, 29–33.

⁶⁴ Die alte Frage der genauen Deutung von יְהֹוָה (vgl. dazu etwa die Übersicht bei *Markus Witte*, *Schriften* [Ketubim], in: *Jan Christian Gertz* [Hg.], *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* [UTB 2745], Göttingen 52016, 419) muss hier nicht weiter interessieren, da der Beitrag dieser kurzen Wendung zu Ps 13 eben äußerst überschaubar ist und eine auktoriale Zuweisung an David historisch kaum plausibel ist.

⁶⁵ Interessant wäre dabei auch, welche Form der Identifikation gemäß Jauß jeweils vorherrscht – eine assoziative, sympathetische oder kathartische. Meine Vermutung wäre hier nur, dass sich dies schwer voneinander trennen lässt, was umgekehrt vielleicht auch die Grenzen dieser Kategorienbildung aufzeigt.

4. Textliche Seitenblicke

Als eine Art Gegenprobe möchte ich abschließend noch einige wenige textliche Seitenblicke wagen, um Chancen und ggf. auch Grenzen der von mir vorgeschlagenen Unterscheidung anzudeuten. Das erste Beispiel ist dabei Hi 3,1–4:

- 1 Danach tat Hiob seinen Mund auf und verfluchte seinen Tag.
- 2 Und Hiob begann und sprach:
- 3 Getilgt sei der Tag, da ich geboren wurde, und die Nacht, die sprach: Ein Knabe ist empfangen worden.
- 4 Jener Tag werde Finsternis, Gott in der Höhe soll nicht nach ihm fragen, und kein Lichtstrahl soll auf ihn fallen.

Wir befinden uns hier am Übergang von Rahmenerzählung in Hi 1–2 und Dialogteil ab Hi 3. Die Frage wäre nun, ob hier und im Hiobbuch insgesamt eher der Aspekt der Identifikation überwiegt oder jener der Aneignung. Dabei ist zu bedenken, dass durch die Rahmenerzählung das klagende Hiob-Ich auch des Dialogteils eine narrative Charakterisierung erhält. Diese prägt das Bild von Hiob als einem *leidenden Gerechten* in erheblichem Ausmaß. Entsprechend würde ich zur Vermutung neigen, dass hier der Aspekt der Identifikation stärker ins Gewicht fällt als der der Aneignung. Würde man in der Rezeption jedoch erst in Hi 3,3 einsetzen, wäre wohl ein deutlich generischeres Ich gegeben – ein Ich, in welches sich eine rezipierende Person aneignend einzeichnen könnte. Gleichzeitig ist selbst dann zu bedenken, dass durch die implizite Narrativität des dialogischen Austauschs zwischen Hiob und den Freunden eine sehr viel konkretere Zeichnung der Hauptfigur gegeben ist. Diese wird noch durch die Kontrastierung zwischen Freunden und Hiob verstärkt: der Letztere ist die Identifikationsfigur, die ersteren sind die Kontrastfolien für eine ironische Identifikation (mit Jauß). Auch dies spricht zusätzlich für eine Zuordnung zur Identifikation.

Dass aber auch Teilabschnitte eines sonst narrativen Textes für eine Aneignung in Frage kommen, sei an einem zweiten kurzen Textabschnitt demonstriert: In Gen 32,23–32 finden wir die bekannte Narration vom Kampf Jakobs mit einem „Mann“ am Jabboq. Darin findet sich der prägnante Satz in Ich-Perspektive: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ (V. 27b in der Übersetzung Martin Luthers). Ich würde vermuten, dass dieser Satz in der individuellen Frömmigkeit vieler Menschen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Sie haben sich diesen Ich-Satz selbst angeeignet in ihrem individuellen „Ringen“ mit Gott. Dies dürfte sicher *auch* in Anlehnung an bzw. genauer Identifikation mit Jakob in dieser Grenzerfahrung geschehen. Gleichzeitig wird durch die klagend-anklagende Verwendung dieses Satzes in ihrer Herauslösung aus dem Kontext eine individuelle Glaubensaussage – das Ich Jakobs wird zum Ich der rezipierenden Person.

Eine letzte interessante Frage wäre, wie es mit Texten aussieht, die offensichtlich responsorisch angelegt sind, so wie etwa Ps 136. Gerade das in jedem Vers wiederkehrende responsorische Element פִּי לְעוֹלָם חֶסֶד זֶה („denn ewig währt seine Gnade“), das vermutlich schon in den historisch ersten Rezeptionen durch eine Gemeindegruppe gesprochen worden sein dürfte,⁶⁶ dürfte dennoch auf so etwas wie Aneignung abzielen, da durch diesen konfessorischen Ausruf die vorherige hymnisch-meditative Betrachtung Gottes und seiner Geschichte mit Israel bestätigt und bekräftigt wird – die Antwort macht sich das vorher Gesagte zu eigen. Letztlich wäre dies dann eine Art Mischform aus narrativer Präsentation (mit Identifikation?) und nachsprechender Aneignung.

5 Resümee und Ausblick

An diesen letzten Seitenblicken wird deutlich, wie Identifikation und Aneignung auch ineinander greifen können. Dennoch würde ich in dieser kurzen Zusammenfassung an der zumindest teilweise eigenständigen Qualität der Aneignung festhalten wollen: Es ist mein Eindruck, dass in der von mir beschriebenen Aneignung mehr und Tieferes geschieht, als dies bei der Identifikation mit einer narrativen Figur der Fall ist. In der Aneignung wird ein textliches Ich zum Ich der rezipierenden Person – während bei der Identifikation die Gegenüberstellung von Figur und rezipierender Person viel stärker erhalten bleibt. Eine aneignende Performanz kann dabei immer dann eintreten, wenn ein Text in interner Fokalisierung eine Ich-Stimme zu Wort kommen lässt. Gleichzeitig muss eine vergleichsweise schwache narrative Kontextualisierung dieser Ich-Figur vorliegen. Dies bringt die Größe der Leerstellen in der figürlichen Zeichnung auf ein Maß, welches einerseits generisch genug für die Einzeichnung möglichst vieler empirischer Rezipierender ist; andererseits ist es aber konkret genug, dass emotionale Andockpunkte für diesen Prozess und nachfolgende Klage-Performanzen entstehen. Auf diese Weise kann eine textliche Dynamik eintreten, in der nicht einfach „nur“ Identifikation mit der textlichen Hauptfigur eintritt. Vielmehr können das Ich des Textes und „mein Ich“ eins werden. Ich eigne mir diesen Text an – und die Klage des Psalms wird zu „meiner Klage“.

⁶⁶ Exemplarisch sei hier nur auf Hans-Joachim Kraus, Psalmen. 2. Teilband (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn ³1966, 900, verwiesen; vgl. auch Matthias Hopf, Akklamation, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12937/> [30.12.2024], insbesondere Punkt 2.2.

Mehr als nur Problemexposition? Biblische und gegenwärtige Klage im Kontext von Gottesdiensten nach Katastrophen

Kerstin Menzel

1. Einleitung

Die biblischen Texte, so schreibt es Jürgen Ziemer in einer Analyse der Verwendung der Bibel in den Friedensgebeten im Herbst 1989,

„sprach[en] so unmittelbar in die Situation hinein, weil diese selbst so deutlich vernehmbar in die Gottesdienste hineinragte. [...] Die biblischen Texte halfen, den eigenen begrenzten Sprachhorizont zu erweitern und damit, wenigstens für einen Augenblick, auch den Welthorizont. Die Texte führten in die Situation, aber sie fixierten nicht auf sie.“¹

Nach Kay-Ulrich Bronk hat diese unmittelbare Anschlussfähigkeit ihren Grund darin, dass „[d]ie Grammatik jener Situationen, die die biblischen Texte beschreiben oder die sie voraussetzen, und die Grammatik des historischen Moments [...] voller Analogien [waren]. [...] Um Text und Situation in ein Gespräch zu bringen, brauchte man sie in einigen Fällen nur nebeneinander zu halten.“² Die Entsprechung der „Grammatiken“ von Text und Situation, wie Bronk sie beschreibt, wird in diesem Tagungsband durch traumabbezogene Ansätze der Interpretation und der Frage nach den Voraussetzungen und Funktionsweisen von Identifikation bzw. Aneignung erschlossen. Biblische Texte bieten Sprache an, ermöglichen es, dem Leiden Ausdruck zu verleihen. Sie bringen Unsagbares in Wort und Klang und ermöglichen „einen Blick über den Rand des Erlebten“³. Und umgekehrt machen aktuelle Notsituationen, klug mit den Texten verbunden, diese wieder unmittelbarer verständlich. Biblische Klagepoesie, die sonst vielleicht abständig und schwierig wirkt, wird dann hochaktuell. Hermeneutisch ist das natürlich ein verantwortungsvolles Unterfangen. Selbst da, wo es intuitiv und ungeplant geschieht, braucht es theologische Reflexion. Dies betrifft nicht nur die Auswahl und intertextuelle Einbettung der Klagepsalmen, sondern auch deren liturgisch-performativen Inszenierung.

¹ Jürgen Ziemer, Die Bibel als Sprachhilfe: Zum Bibelgebrauch in den Kirchen während der ‚Wende‘ im Herbst 1989, in: Pastoraltheologie 81.7/1992, 280–291:282f. Vgl. Ulrich Bronk, Der Flug der Taube und der Fall der Mauer. Die Wittenberger Gebete um Erneuerung im Herbst 1989, Leipzig 1999, 243–252.264–266.277ff.; Thomas Roscher, Liturgie – ein offenes Haus? Die Plauener Friedensgebete von 1989 und 1990. Leipzig 2019, 411-413 u.ö.

² Bronk, Flug der Taube, 248.

³ A.a.O., 266.

Während die Klagetexte im agendarischen, vom Kirchenjahr geprägten Sonntagsgottesdienst eher ein Desiderat darstellen,⁴ gehören sie zu Gottesdiensten nach Krisen und Katastrophen im deutschen Kontext zum selbstverständlichen Repertoire.⁵ Diese Gottesdienste finden häufig in enger Kooperation mit lokalen, regionalen, nationalen oder internationalen staatlichen Akteuren und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem staatlichen Gedenken statt. Gegenwärtig sind sie zumeist ökumenisch getragen, nicht selten wurden auch interreligiöse Elemente integriert. Sie erreichen durch die Übertragung im öffentlich-rechtlichen Fernsehen eine hohe mediale Aufmerksamkeit. Die Gottesdienste richten sich an einen differenzierten Teilnehmendenkreis von unmittelbar Betroffenen, Helfer:innen und der anteilnehmenden, breiteren Öffentlichkeit, die vor Ort und medial am Gottesdienst partizipiert, und die zugleich auch von den politischen Vertreter:innen repräsentiert wird. Die Teilnehmenden konstituieren eine weltanschaulich überaus diverse Gemeinschaft. Diese Gottesdienste in besonderer Öffentlichkeit lassen sich verstehen als Teil einer größeren Ritualsequenz sowie der gesellschaftlichen Selbstverständigung über eine Naturkatastrophe, eine Gewalttat oder ein größeres Unfallgeschehen – eine Selbstverständigung, die sich im religiösen Ritual gerade nicht in der verbalen Deutung der Ereignisse erschöpft, sondern sich wesentlich symbolisch-rituell darstellt.

Im Folgenden will ich die Verbindung von Text und Situation in fünf Gedenkgottesdiensten untersuchen, die ich im Blick auf die Bandbreite der liturgischen Arrangements ausgewählt habe (2.). Gemeinsam ist allen dargestellten Feiern, dass die Klage vor allem am Anfang des Gottesdienstes aufgenommen ist, was ich anschließend im Blick auf mögliche Alternativen noch einmal kritisch reflektieren will (3.). Die Klagepsalmen auf die Rolle der Problemexposition zu reduzieren, so ist mein abschließendes Argument, unterschätzt ihre widerständigen Dimensionen, die sich auch im weiteren Verlauf der Gottesdienste fruchtbar machen ließen (4.).

2. *Verzahnung von Psalmtext und gegenwärtiger Situation – Liturgische Arrangements*

Im Folgenden untersuche ich anhand von einigen Gottesdiensten nach Krisen und Katastrophen der letzten zehn Jahre, wie das Wechselspiel zwischen dem

⁴ Vgl. hierzu den Beitrag von Alexander Deeg in diesem Band, der einen Konsens der liturgiewissenschaftlichen Diskussion sowohl in Deutschland wie im US-amerikanischen Kontext erneut bestätigt.

⁵ Vgl. etwa die dokumentierten Liturgien in Jochen Arnold/Eckhard Gorka/Michael Meyer-Blanck/Frank Peters (Hg.), *Öffentliche Liturgien. Gottesdienste und Rituale im gesellschaftlichen Kontext* (ggg 30), Leipzig 2018.

jeweils konkret-aktuellen Leid und den biblischen Texten inszeniert wird. Ich analysiere dafür die Fernsehaufzeichnungen im Blick auf die Auswahl und Position des Psalmtexts in der gottesdienstlichen Dramaturgie sowie die konkrete Inszenierung, d.h. die Verteilung von Sprechrollen oder die Verknüpfung mit anderen Elementen. Auch textliche Aufnahmen der biblischen Klagetexte in der weiteren Liturgie nehme ich in die Betrachtung mit auf. Zitate folgen dem transkribierten Video der Fernsehübertragung, wenn nicht anders markiert.

2.1 Ritualisierung

Im Frühjahr 2009 geschah im württembergischen Winnenden ein Amoklauf, der zu den größten Ereignissen dieser Art an deutschen Schulen gehört. In der Albertville-Realschule wurden neun Schüler:innen und drei Lehrerinnen von einem ehemaligen Schüler erschossen. Im Zentrum für Psychiatrie und einem Autohaus in Wendlingen erschoss der Täter weitere Menschen, bevor er sich selbst tötete. Am Samstag zehn Tage nach dem Geschehen, am 21.3.2009, fand in der katholischen St. Karl Borromäus Kirche ein Trauergottesdienst mit anschließendem Staatsakt statt.⁶ In der Kirche versammelten sich v.a. die Schulgemeinschaft und Angehörige der Getöteten sowie staatliche Repräsentant:innen, darunter Bundespräsident Horst Köhler und Bundeskanzlerin Angela Merkel. Der Gottesdienst wurde auch übertragen in andere Kirchen und Hallen sowie ein Stadion⁷, ebenso ins Fernsehen.

Zum Einzug der Mitwirkenden musizierten Chor und Orchester mit „Aus der Tiefe“ (BWV 131) von Johann Sebastian Bach einen ersten Psalm (Ps 130). Es folgten Votum und Begrüßung mit folgender Einleitung „In unserer Not, in unserer Hilflosigkeit, in unserem ganzen Kummer haben wir uns in dieser Stunde miteinander versammelt“. Nach der Begrüßung von Gemeinde und Repräsentant:innen, wurde der Begriff der „Not“ im Übergang zum Lied erneut aufgenommen: „Unsere tiefe Not wollen wir zum Ausdruck bringen“. Gesungen wurde dann erneut Ps 130 mit „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ (EG 299,1.3+4). Im Anschluss wurde Ps 77,2–21 im Wechsel mit der Gemeinde gebetet (Einheitsübersetzung). Dieser setzt mit demselben Wortfeld ein: „In der Zeit meiner Not suche ich den Herrn.“ (V. 3) Kein klassischer Klages Psalm, schildert dieser Text in V. 1–11 nächtliche Unruhe und Hadern mit Gottes Güte, das im zweiten Teil V. 12–21 mit der Erinnerung an Gottes Handeln im Exodus mit kosmologischen Untertönen kontrastiert wird. Pfarrer und Gemeinde

⁶ Arnold et al., Öffentliche Liturgien, 95–100; Klaus Eulenberger, „Der Boden unserer Herzen ist aufgebrochen“. Trauerfeiern nach den Amokläufen in Erfurt (2002) und Winnenden (2009), in: Kristian Fechtnar/Thomas Klie (Hg.), Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2011, 33–42.

⁷ Eulenberger, Trauerfeiern, 35.

wechselten versweise im Sprechen, abgeschlossen wurde es mit dem Gloria Patri.

Die Inszenierung war stark ritualisiert, es gab kaum Raum, die einzelnen Verse zu meditieren. Sie standen damit in Kontrast zum darauf folgenden, emotional dichten Kerzengedenken der Mitschüler:innen, bei dem Schweigen und die – mit einem ausdrucksstarken Eingangsakkord eingeleiteten – Taizé-Melodie „Bleib mit deiner Gnade bei uns“ von der Orgel abwechselte: ca. 17 Minuten lang! Die Gemeinde war zum Psalm aufgestanden. Nach dem Kerzengedenken kam die Eingangssequenz deutlich zum Abschluss: die Gemeinde nahm geräuschvoll Platz. Chor und Orchester musizierten dann das Agnus Dei aus Bachs „Du wahrer Gott und Davids Sohn“ (BWV 23).

Nach der Lesung aus Offb 21 und Orgelmusik predigte Bischof Otfried Ju-ly (Evangelische Landeskirche in Württemberg) über ebendiesen Text, nach einem erneuten Stück des Bach-Collegiums folgte die zweite Predigt von Bischof Gebhard Fürst (Diözese Rottenburg-Stuttgart). Dieser setzte mit zwei Versen aus Ps 77 ein:

„Mein Herz grübelt bei Nacht, ich sinne nach, es forscht mein Geist ...“ (Ps 77,7). Wer von uns, die wir immer noch in fassungsloser Trauer hier versammelt sind, könnte diese Worte aus dem eben gebeteten Klagepsalm nicht mitsprechen? [...]

„Ich rufe zu Gott, ich schreie, ich rufe zu Gott, bis er mich hört“ (Ps 77,1). Auch das ist ein Wort aus dem Psalm. Jetzt ist es Zeit für diesen Ruf! Heute ist Raum für diese Klage – damit Gott uns hört.

Die zweite Hälfte der Predigt nahm dann den Offenbarungstext zur Grundlage, der als „Antwort“ Gottes eingeführt wurde. Der Psalm diente in der Predigt also v.a. der Explikation der leidvollen Situation. Eine Begrenzung findet das Leid in der Predigt mit Offb 21 in der Zukunft – nicht, wie im Psalm, in der Erinnerung an Gottes heilvolles Handeln.

Ein ähnliches Beispiel für eine konventionalisierte Aufnahme eines Psalms ist der Gottesdienst nach dem Anschlag auf dem Breitscheidplatz am 20. Dezember 2016 in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, bei dem Ps 69 in der Versauswahl des Gesangbuchs von Pfarrer Martin Germer zwischen dem Eingangslied und einem einführenden Gebet vorgelesen wurde. Die Auswahl im Evangelischen Gesangbuch reduziert den Psalm auf das Bild des Versinkens im Schlamm (V. 2–4) und das Flehen um Rettung vor dem Untergang (V. 14–16) sowie – in wirklicher Zerschneidung der Verse – die Bitten um Erhörung (V. 17–19a.30b). Dieser letzte Abschnitt wird in der Liturgie in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche gekürzt und damit der verlesene Psalm nochmals auf das sprachliche Bild fokussiert. In diesem Gottesdienst schließt sich an den Psalm immerhin instrumentale Musik an (Sarabande von Bach mit Bratsche), die den Psalmversen Raum gibt, nachzuwirken.

2.2 Aktualisierung durch verschränktes Gebet

Am 24. März 2015 stürzte der Germanwings-Flug 9525 von Barcelona nach Düsseldorf auf dem Gebiet der südfranzösischen Alpen ab. 150 Insassen aus verschiedenen Ländern kamen dabei ums Leben. Der Absturz erwies sich als erweiterter Suizid des Copiloten. Im Flugzeug befand sich eine Gruppe von 16 Schüler:innen und zwei Lehrerinnen der Kleinstadt Haltern am See, worauf sich die mediale Aufmerksamkeit schnell fokussierte.

Der Gottesdienst einen knappen Monat später im Kölner Dom war nicht der erste mit kirchenleitender und politischer Beteiligung.⁸ Bereits Ende März feierten Bundespräsident Joachim Gauck, Präses Annette Kurschus und Bischof Felix Genn einen (Schul-)Gottesdienst in Haltern mit. In dem hier betrachteten Gottesdienst und anschließenden Trauerakt im Kölner Dom am 17.4.2015 waren etwa 1.400 Menschen präsent, darunter 500 Angehörige der Toten.⁹ Beide Teile der Feier wurden vom WDR für die ARD live gesendet.¹⁰ Vor allem für Mitarbeitende der Fluggesellschaft wurde die Feier in ein Kölner Veranstaltungszentrum sowie für die breitere Öffentlichkeit auf den Bahnhofsvorplatz übertragen.

Vor dem Altar in der Vierung des Doms waren auf zwei Gestellen 150 Kerzen aufgestellt, die beim Gottesdienstbeginn bereits brannten. Nach Diskussionen im Vorfeld war entschieden worden, für den Co-Piloten ebenfalls eine Kerze aufzustellen.

Auch in dieser Feier war der gewählte Psalm (wiederum Ps 77) Teil der Eröffnung des Gottesdienstes. Nach dem Glockenläuten zogen – zum von Chören des Doms gesungenen Introitus des Requiems von Gabriel Fauré – die Mitwirkenden ein, neben den liturgisch Leitenden auch zwei Notfallseelsorger:innen in violetter Uniform. Dieses Stück endete mit einem dreifachen Kyrie. Es begrüßte der Domdechant mit kurzem Rekurs auf das Geschehen und einem Willkommen an die Angehörigen sowie die staatlichen Repräsentant:innen aus Bund und Land sowie aus Frankreich und Spanien, die kirchlichen Repräsentant:innen sowie die Helfer:innen. Kardinal Rainer Maria Woelki eröffnete dann liturgisch mit Votum und Gruß. Es folgten dann in fünf Abschnitten Worte aus Ps 77 (gesprochen von Präses Annette Kurschus, weitgehend Lutherübersetzung von 1984), verschränkt mit aktuell formuliertem Gebet (gesprochen von Kardinal Woelki), immer wieder beantwortet von einem Taizé-Kyrie (GL 154) vom Chor, das die Gemeinde wiederholte.¹¹

⁸ Auskunft eines beteiligten Seelsorgers. Vgl. insgesamt die Beiträge in *Benedikt Krane-mann/Brigitte Benz (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissen-schaftliche Zugänge, Neukirchen-Vluyn 2016*. In diesem Band läuft der Gottesdienst in Köln als wesentliche Konkretisierung durch viele der Beiträge hindurch.

⁹ Arnold et al., Öffentliche Liturgien, 114.

¹⁰ A.a.O., 115.

¹¹ Abgedruckt auch a.a.O., 118f., entspricht dem gesprochenen Wort. Versangaben ergänzt von der Autorin.

Lasst uns unser Herz samt den Händen aufheben zu Gott im Himmel
und Gott um sein Erbarmen bitten, auf dass er uns in dieser Stunde nahe komme.

Mit Worten aus Psalm 77 beten wir:

*Ich rufe zu Gott und schreie um Hilfe,
zu Gott rufe ich, er möge mich hören. (V. 2)*

Wo warst du, Gott?

Ihre Angehörigen vermissen sie – die Menschen in dem Flugzeug aus Barcelona.
Die Jungen und Alten – Frauen, Männer, Kinder, Jugendliche.

Erbarme Dich der Not, der Tränen und der Fragen.

Chor, anschließend alle: Kyrie, Kyrie eleison (GL 154)

*In der Zeit meiner Not suche ich den Herrn;
meine Hand ist des Nachts ausgereckt und lässt nicht ab;
denn meine Seele will sich nicht trösten lassen. (V. 3)*

Wir wissen, dass wir mitten im Leben vom Tod umfangen sind.

Aber wenn es passiert – dann sind wir fassungslos. Entsetzt.

Zweifeln an deiner Güte, Gott. An deiner Gerechtigkeit.

Erbarme dich unserer Zweifel.

Kyrie, Kyrie eleison. Kyrie, Kyrie eleison.

*Ich denke an Gott – und bin betrübt;
ich sinne nach – und mein Herz ist in Ängsten.*

*Meine Augen hältst du, dass sie wachen müssen;
ich bin so voll Unruhe, dass ich nicht reden kann. (V. 4f.)*

So kommen wir zu dir, Gott.

Wohin sonst sollten wir gehen?

Mit Trauer im Herzen, auch mit Zorn und mit Erschrecken.

Erbarme dich unserer Unruhe und unseres Zorns.

Kyrie, Kyrie eleison. Kyrie, Kyrie eleison.

*Hat Gott vergessen, gnädig zu sein,
oder sein Erbarmen im Zorn verschlossen?*

*Ich sprach: Darunter leide ich,
dass die rechte Hand des Höchsten sich so ändern kann. (V. 10f.)*

Gott, du vergisst die vermissten Menschen nicht!

Nimm sie in dein ewiges Licht auf.

Du lässt niemanden unter uns allein.

Erbarme dich unserer Sehnsucht.

Kyrie, Kyrie eleison. Kyrie, Kyrie eleison.

*Darum denke ich an die Taten des EWIGEN,
ja, ich denke an deine früheren Wunder
und sinne über alle deine Werke und denke deinen Taten nach. (V. 12f.)*

Gott, sei bei uns.

In unserem Zorn.

In unserem Zweifeln.

In unserer Sorge.

In unserer Trauer.

Kyrie, Kyrie eleison. Kyrie, Kyrie eleison.

Auch hier wurden v.a. Verse aus dem Klageteil ausgewählt, aber auch die Aufrichterklärung des Beters oder der Beterin an sich selbst, Gottes frühere Taten zu erinnern. Die aktualisierenden Gebetsteile arbeiten stark mit Emotionen, die jedoch innerhalb jeder Strophe so facettenreich sind, dass die vier Begriffe am

Ende (Zorn, Zweifel, Sorge und Trauer) zwar wesentliche Aspekte bündeln, aber längst nicht alle Aspekte aufnehmen.

Das Tagesgebet schließt an einige Begriffe und Bitten aus diesem Psalmgebet nochmals an. Es folgen dann die Lesung aus Offb 21, die Predigt von Kurschus (die Ps 56,9 als starken Gesprächstext zu Offb hinzuzieht, s.u. in 3.), die Lesung aus Kol 3,1–4 und die Predigt von Woelki. Als zentraler symbolischer Akt wurden in diesem Gottesdienst Holzengel verteilt, stellvertretend an Einzelne für die unterschiedlichen Gruppen der Betroffenen. Der Gottesdienst schloss mit Fürbitten, Sendung und Segen.

In theologischer Hinsicht fällt im Blick auf die Collage auf, dass der Zweifel an Gottes Güte im Abschnitt nach V. 3 eher in die Nähe von Unglauben gerückt wird, während der Psalm selbst in V. 10f. die Gott-Klage nochmals prägnant zum Ausdruck bringt. Die Heilsanamnese in V. 12f. bleibt – im Gegensatz zum ersten Beispiel – andeutend und wird im Grunde bereits im Absatz vorher ebenso allgemein aktualisiert (Gott vergisst nicht und lässt nicht allein).

Zur liturgischen Inszenierung lässt sich festhalten, dass der Psalm hier an ebenso klassischer Position als Eingangspсалm steht, durch die Verschränkung mit dem Kyrie und die Aktualisierung aber noch verstärkt wird. Durch die Beteiligung der Gemeinde in responsoriischem und wiederholendem Gesang können die biblischen Verse und das Gebet nachklingen. Andererseits gewinnt der Psalm mit diesem Umgang eher den Charakter einer Collage, in der der Gesamtzusammenhang und -duktus tendenziell verloren geht.

Ein weiteres Beispiel für eine solche Inszenierung wäre der Fernsehgottesdienst am 2. Januar 2005, der nach dem Tsunami kurzfristig umgestellt und auf dieses Geschehen fokussiert wurde. Hier wurden ebenfalls Psalmverse, Aktualisierungen und der Kyriegesang der Gemeinde (EG 178.12) ineinander verschrankt.¹² Ps 69 bildete dabei den Rahmen (V. 2–4 am Beginn, die Erhörunghsbitte aus V. 17–19a.30b am Ende), dazwischen erklangen Verse aus Ps 57, 88 und 61. Die Aktualisierung bestand hier aus je zwei kurzen Berichten von betroffenen Menschen vor Ort und dem Erschrecken aus der Distanz. Bereits vorher, als Eingangsspruch, war Ps 142,2–4a erklingen, gewissermaßen als Ankündigung der folgenden Klage.

¹² Abgedruckt in *Arnold et al.*, Öffentliche Liturgien, 87–89, hier liegt mir kein Video vor. Es gab wenig später noch einen dezidiert als Gedenkveranstaltung geplanten Gottesdienst, vgl. *Michael Meyer-Blanck*, Tsunami. Ökumenischer Gottesdienst im Berliner Dom anlässlich der Flutkatastrophe in Südostasien (2005), in: *Kristian Fechner/Thomas Klie (Hg.)*, *Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, Stuttgart 2011, 21–31.

2.3 Psalm zwischen Erschrecken und Bericht

In Deutschland fand im April 2021, im Kontext der zweiten und dritten Welle der Corona-Pandemie – der Phase mit den höchsten Opferzahlen –, ein staatliches Gedenken statt, in dessen Vorfeld auch ein ökumenischer Gottesdienst gefeiert wurde. Beide Feiern wurden im Fernsehen übertragen, verließen aber die übliche Verbindung der staatlichen und der kirchlichen Feier am selben Ort; sie waren nur über die Anwesenheit der identischen Gruppe verbunden, die angesichts des Versammlungsverbots strikt auf die Angehörigen der deutschen Verfassungsorgane und zehn Angehörige von Verstorbenen beschränkt war. Die Angehörigen sprachen aber im Staatsakt und auch der zentrale Ritus entzündeter Kerzen fand dort, also in einem säkularen Rahmen, statt.¹³

Der Gottesdienst versuchte über die Angehörigen von Verstorbenen hinaus weitere Betroffenheiten durch die Pandemie in den Blick zu nehmen: Es sprachen ein von einem schweren Krankheitsverlauf gezeichneter Journalist, ein Intensivpfleger und eine Künstlerin. Den Teil mit diesen Zeugnissen eröffnete Ps 13, gesprochen in der Fassung der Einheitsübersetzung durch den orthodoxen Erzpriester Radu Constantin Miron als Vertreter des ACK. Hier wurden Klage (V. 2f.) und Bitte (V. 4f.) aufgenommen, nur die Vertrauensbekundung V. 6 fehlte an dieser Stelle (wobei sich das nachfolgende Lied „Wenn wir in höchsten Nöten sein“ mit der Betonung des Trostes, der bereits in der Anrufung Gottes liegt, als impliziter Ersatz des fehlenden Verses 6 interpretieren ließe).

Das eindringliche vierfache „wie lange noch“ stand in enger Verbindung zum Gedenken mitten in einer andauernden Krise. Verstärkt wurde die Wirkung dieser Fragen noch durch ein aufs Fernsehen abgestimmtes Stück ganz zu Beginn – einen Vorspruch vor dem eigentlichen Eingangsstück der Orgel. Der Schauspieler Ulrich Noethen sprach, nach einem schlichten Ton vom Glockenspiel, am Rande des Kirchenraums direkt in die Kamera, also für die Besucher:innen des Gottesdienstes vor Ort kaum sichtbar:

80 000 Menschen sind gestorben. Mit und an Corona. 80 000 bei uns. Drei Millionen weltweit.

Hinter jeder Zahl steht ein Name, ein Leben, eine Geschichte.

Angehörige, die zurückbleiben, die nicht da sein durften, nicht die Hand halten, nicht richtig Abschied nehmen konnten. (Klang)

Hinter jeder Zahl steht ein Mensch.

Wo ist er geblieben?

Wer bleibt bei uns? (Einsatz Orgelvorspiel)

Sowohl in diesem Opening als auch im Psalm bleiben die Fragen offen. Das reduzierte Tempo von Noethens Sprechen, das Zusammenspiel mit der Glocke

¹³ Vgl. Benedikt Kranemann/Kerstin Menzel, Ein Paradigmenwechsel in der öffentlichen Trauer? Das staatliche wie kirchliche Gedenken an die Verstorbenen in der Corona-Pandemie am 18. April, in: Pastoraltheologie 110.9/2021, 297–318.

und die kurzen Aufzählungen setzten den emotionalen Ton des Gottesdienstes. Generalsuperintendentin Ulrike Trautwein zeichnete diesen in ihrer Begrüßung noch in den visuell in diesem Fernsehgottesdienst überaus präsenten blau gefärbten Kirchenraum ein und fokussierte auf den segnenden Christus.

Mit „*Sicut servus desiderat ad fontes*“ von Palestrina intonierte das pandemiebedingt schmal besetzte Ensemble nach den Predigten Ps 42, ohne jedoch in den liturgischen Duktus weiter eingebunden zu sein. Mit der zeitgenössischen Vertonung von Ps 31,2–3 durch Jonathan Brell kam ganz am Schluss des Gottesdienstes vor dem Segen nochmals ein nachdenklicher und flehender Ton ins Spiel, verstärkt durch die eher ungewöhnliche Percussion. Überhaupt ließe sich fragen, ob die vom Schlagwerk eingesetzten Klänge sich als Form der Klage im Verlauf der Feier interpretieren lassen.¹⁴

Der Psalm erklingt in dieser Feier also wieder an ebenso klarer Stelle in der Dramaturgie: als Auftakt zu Zeugnissen der Betroffenheit und im Eröffnungsteil des Gottesdienstes, in dem das Totengedenken im Zentrum steht. Die folgenden Zeugnisse nehmen dann – wohl angestoßen durch das Setting der beiden getrennten Feiern¹⁵ – noch andere Themen des Leidens in der Pandemie auf. Im Rückblick ist erstaunlich, dass sie nicht stärker mit dem „wie lange noch“ des Psalms gearbeitet haben – das wäre für alle drei geschilderten Situationen gut denkbar gewesen. Die Hoffnungsperspektive im mittleren Teil der Feier spielte wiederum eine neutestamentliche Geschichte als Grundlage der Predigt ein: die Wanderung nach Emmaus (Lk 24).

2.4 Psalmen als Grundton

Zeitlich vor dem eben geschilderten Gottesdienst, in der zweiten Welle der Pandemie, fand am Volkstrauertag Mitte November 2020 im Berliner Dom ein „Ökumenischer Gedenkgottesdienst mit interreligiöser Beteiligung für die Opfer der Pandemie“ statt.¹⁶ Im Grunde handelt es sich hier um einen Gemeindegottesdienst für die Stadtöffentlichkeit – beteiligt waren sowohl Michael

¹⁴ Zwischen den Zeugnissen der Betroffenheiten gab es eine jüdische und eine muslimische Klagerezitation, die ich jedoch hier außen vor lasse. Die jüdische Kantorin sprach und sang ein kurzes Gedicht, der Imam rezitierte Sure 94. Zur interreligiösen Dimension solcher Gottesdienste vgl. v.a. die entsprechenden Beiträge in: *Brigitte Benz/Benedikt Kranemann (Hg.)*, Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung. Würzburg 2019.

¹⁵ Vgl. *Kranemann/Menzel*, Paradigmenwechsel.

¹⁶ Ich danke dem Team des Berliner Doms für das zur Verfügung gestellte Video des Gottesdienstes sowie Barbara Hustedt als persönliche Referentin von Bischof Stäblein für alle weiteren Informationen. Für eine genauere Darstellung dieses Gottesdienstes vgl. *Kerstin Menzel, Spannungen inszenieren und halten. Gottesdienste in Pandemiezeiten*, in: *Alexander Deeg / Christian Lehnert (Hg.)*, Krieg und Frieden. Metaphern der Gewalt und der Versöhnung im christlichen Gottesdienst (BLSp 34), Leipzig 2022, 101–130.

Müller als Regierender Bürgermeister als auch Bischof Christian Stäblein. Die liturgische Leitung hatte Dompredigerin Petra Zimmermann. Der Gottesdienst fand mit stark reduzierter Gemeinde im Kirchenraum statt und wurde durch einen Streamingdienst live ins Internet übertragen. Die musikalische Gestaltung durch das Vokalensemble des Staats- und Domchores, Orgel, Zink und Percussion (Glocken, Gongs und Klangschalen), bildete einen akustisch verbindenden roten Faden durch diese Feier. Nach Orgelvorspiel¹⁷ und einer Begrüßung durch die Dompredigerin, die die anderen Beteiligten vorstellte, und einer Einstimmung von Erzbischof Heiner Koch zur Pandemie als Vertrauenskrise sowie drei Strophen aus „Der Mond ist aufgegangen“ als einzigem Gemeindelied bildeten drei Berichte einen ersten Schwerpunkt. Ein schwerer Krankheitsverlauf, die Situation junger Menschen und die Folgen von beruflichen Einschränkungen als Themen brachten das Erleben im Lockdown in aller Spannung zum Ausdruck. Nach jedem Zeugnis intonierte der Chor Ps 130 („Aus tiefer Not schrei ich zu dir“) in zwei verschiedenen Vertonungen: zwei Verse von Johann Eccard und eine Vertonung von Heinrich Kaminski.

Ein zweiter Psalm bildete das Zentrum des Verkündigungsteils. Die Sturmstilung (Mk 4) wurde als Evangelium zwar gelesen, als Predigttext diente aber Ps 23, der zunächst von Rabbiner Andreas Nachama hebräisch rezitiert und dann von allen gemeinsam im Wechsel gebetet wurde. Landesbischof Christian Stäblein verschränkte dann in der Predigt das Beten und Murmeln des Psalms in vielen Notlagen über die Zeiten hinweg mit dessen Bildern.

Der Psalm steht in dieser Feier nicht mehr so klar an der Stelle des Eingangspsalms, sondern verstärkt musikalisch das gegenwärtige Gedenken und Klagen. Damit kommt er stärker in seiner klanglich-liturgischen Dimension, weniger mit seinen Worten zur Geltung. Das ist insofern passend, als vor allem der Gestus des Wartens auf Gott die verbindende Achse ist, nicht unbedingt Ps 130 als ganzer, der doch kein Klage-, sondern ein Bußpsalm ist. Interessant ist der Dialog zwischen den beiden Psalmen. Nicht das gelesene Evangelium, sondern ein weiterer Psalm wird in der Dramaturgie des Gottesdienstes zur Quelle der Zuversicht.

2.5 Ineinander von Psalmsprache und gegenwärtigem Erleben

Am 14. und 15. Juli 2021 kam es aufgrund starker Regenfälle v.a. in Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz zu einer Jahrhundertflut. Mehr als 180 Menschen starben, viele waren durch die Geschwindigkeit der Überschwemmungen traumatisiert, es kam zu hochdramatischen Rettungsaktionen, viele erlebten

¹⁷ Orgelvorspiel war die Choralbearbeitung von Johann Sebastian Bach „Erbarm dich mein, o Herre Gott“ (BWV 721), die Erik Dremel in seinem Beitrag in diesem Band näher als musikalische Klage erläutert.

Todesangst. Im Ahrtal waren die Ereignisse am schrecklichsten. Große Teile von Orten wurden vom Wasser weggerissen. Aus einer Wohngruppe wurden Menschen mit geistiger Beeinträchtigung nicht rechtzeitig gerettet, zwölf starben. Der von dort stammende Priester Stephan Wahl, der heute in Israel lebt,¹⁸ schrieb unter dem unmittelbaren Eindruck dieses Geschehens den sogenannten Ahrpsalm, der im zentralen Gedenkgottesdienst am 18. August im Aachener Dom mehrfach aufgegriffen wurde, sowohl in einer mit Bildern unterlegten Lesung, als auch in musikalischer Umsetzung, die eigens von Klaus Wallrath für den Gottesdienst komponiert wurde. In diesem Text gehen biblische Formulierung und gegenwärtiges Sprechen kaum unterscheidbar ineinander über. Oder anders gesagt: Gegenwärtiges Erleben kommt in biblisch geprägter Sprache zum Ausdruck. Der Ahrpsalm steht in der Tradition von Psalmübertragungen oder Psalm-Neudichtungen, wie sie im Kontext von liturgischer Arbeit entstehen oder als persönliche Gebetstexte zur Bewältigung von krisenhaften Erfahrungen geschrieben werden: Beispiele sind neben Psalmneudichtungen in Agenden und Gottesdiensthilfen etwa die von Huub Oosterhuis geschriebenen Psalmen¹⁹, die von Bärbel Fünfsinn und Carola Kienel gesammelten Frauen-Psalmen aus verschiedenen Ländern²⁰, die Psalmen in den von Cláudio Carvalhaes herausgegebenen „Liturgeries from Below“²¹ oder die Texte von Carola Moosbach, die auch in diesem Band aufgenommen sind.

Dramaturgisch wird die Lesung des Ahrpsalms als zentrales Element inszeniert: Bereits beim Einzug in diesen noch durch Abstandsregelungen und Maskenpflicht geprägten Gottesdienst mit nur etwa 180 Menschen erklingt ein Abschnitt: „Schreien will ich zu dir, Gott. Mit verwundeter Seele. Schreien: Wo warst du, Gott, Ewiger? Hast du uns endgültig verlassen?“, gefolgt von einem Kyrie, a capella vom Tenor gesungen – einem denkbar dunklen Einzugsstück. Nach dem Votum und der Begrüßung durch Bischof Bätzing und Bischof Bedford-Strohm sowie Erzpriester Miron, die Leiden und Engagement in der Krise vor Augen führen, wird der Ahrpsalm in gekürzter Form von Schauspielerin Anette Schmidt in durchaus dramatischer Inszenierung gelesen, nach den ersten Zeilen durchgängig von Orgelmusik unterlegt und in der TV-Übertragung mit Nachrichtenbildern von Zerstörung und Aufräumen ergänzt. Ich dokumentiere hier die vollständige (gegenüber dem von Wahl verfassten Text leicht

¹⁸ Vgl. seine Bücher mit Psalmneudichtungen: *Stephan Wahl*, Erwarte von mir keine frommen Sprüche. Ungeschminkte Psalmen, Würzburg 2022; *ders.*, Lebenskeck – trotz allem, trotz allem, trotz allem, Würzburg 2024.

¹⁹ *Huub Oosterhuis*, Psalmen. Aus dem Niederländischen übersetzt von Annette Rothenberg-Joerges und Hanns Keßler, Freiburg im Breisgau 2014.

²⁰ *Bärbel Fünfsinn/Carola Kienel* (Hg.), Psalmen leben. Frauen aus allen Kontinenten lesen biblische Psalmen neu, Schenefeld 2007.

²¹ *Cláudio Carvalhaes*, Liturgies from Below. Praying with People at the End of the World, Nashville 2020, 151–177.

gekürzte) Fassung dieser Aufführung, um die Verwobenheit mit Bildern und Klängen wenigstens anzudeuten:

Schreien will ich zu dir, Gott, mit verwundeter Seele,
doch meine Worte gefrieren mir auf der Zunge.

ab hier unterlegt mit Orgel-
klängen
Einblendung Flutbilder

Es ist kalt in mir, wie gestorben sind alle Gefühle,
starr blicken meine Augen auf meine zerbrochene Welt.
Der Bach, den ich von Kind an liebte,
sein plätscherndes Rauschen war wie Musik,
zum todbringenden Ungeheuer wurde er,
seine gefräßigen Fluten verschlangen ohne Erbarmen.

Alles wurde mir genommen. Alles.

Einblendung Zerstörung

Wegespült das, was ich mein Leben nannte.

Ende Einblendung

Mir blieb nur das Hemd nasskalt am Körper,
ohne Schuhe kauerte ich auf dem Dach.

Stundenlang schrie ich um Hilfe,
um mich herum die reißenden Wasser.

Wo warst du Gott, Ewiger, [...]

Du bist doch allmächtig, dein Fingerschnippen hätte genügt.
Die Eifernden, die dich zu kennen glauben, sagen,
eine Lektion hättest du uns erteilen wollen, eine deutliche,
eine Portion Sintflut als Strafe für unsere Vergehen,
für unsere Verbrechen an der Natur, an deiner Schöpfung.

Ihre geschwätzigen Mäuler mögen für immer verschlossen sein,
nie wieder sollen sie deinen Namen missbrauchen,
für ihre törichten Besserwissereien, ihr bissiges Urteil
mit erhobenem Zeigefinger, bigott kaschiert.

Niemals will ich das glauben, niemals,
du bist kein grausamer Götze des Elends,
du sendest kein Leid, kein gnadenloses Unheil
und hast kein Gefallen an unseren Schmerzen.
Doch du machst es mir schwer,
das wirklich zu glauben. [...]

Einblendung Menschen in
zerstörten Häusern und Stra-
ßen

Ende Einblendung

Meine gewohnten Gebete verstummen
meine Hände zu falten gelingt mir nicht.
So werfe ich meine Tränen in den Himmel
meine Wut schleudere ich dir vor die Füße.
Hörst du mein Klagen, mein verzweifeltes Stammeln,
ist das auch ein Beten in deinen Augen?
Dann bin ich so fromm wie nie,
mein Herz quillt über von solchen Gebeten.

Bild: Gemeinde im Dom

Doch lass mich nicht versinken in meinen dunklen Gedanken,
erinnere mich an deine Nähe in früheren Zeiten.
Ich will dankbar sein für die Hilfe, die mir zuteilwird,
für die tröstende Schulter, an die ich mich anlehne.
Ich schaue auf und sehe helfende Hände,
die jetzt da sind, ohne Applaus, einfach so.
Die vielen, die jetzt kommen und bleiben
die Schmerzen lindern, Wunden heilen,
die des Leibes, wie die der Seele,
mit langem Atem und sehr viel Geduld.
Auch wenn du mir rätselhaft bist, Gott,

Bild wieder auf Sprecherin

Bild von einem Paar in der
Gemeinde, das sich an den
Händen hält mit Tränen in
den Augen

Bild wieder auf Sprecherin

Bild: Malteser:innen in Uni-
form in der Gemeinde
Einblendung Aufräumarbei-
ten

Ende Einblendung

noch unbegreiflicher jetzt, unendlich fern,
 so will ich dennoch glauben an dich,
 widerständig, trotzig, egal, was dagegen spricht.
 Sollen die Spötter mich zynisch belächeln,
 ich will hoffen auf deine Nähe an meiner Seite.
 Würdest doch nur endlich du dein Schweigen beenden,
 doch ich halte es aus und halte dich aus, oh Gott.
 Halte du mich aus! Und halte mich, Ewiger! Halte mich!²²

Ende Orgel vor den letzten
 beiden Sätzen

Es folgt dann – pandemiebedingt nur solistisch und vom Chor intoniert – GL 434,1+4 „Noch ehe die Sonne am Himmel stand“. Die Vertrauensäußerung des Refrains „Du bist Gott, unser Gott, die Zuflucht für und für. Dir leben wir, dir sterben wir, wir gehen von dir zu dir.“ ist textlich in Gottes Präexistenz vor der Schöpfung fundiert und wird musikalisch in aller Zurückhaltung und Fragilität, ebenso von Klaus Wallrath arrangiert, in Szene gesetzt. Danach folgen drei Zeugnisse der Betroffenheit: eine Überlebende über die bleibende Angst und die Traurigkeit über das Verlorene, gefolgt von Ps 6, vorgetragen vom Gemeinderatsvorsitzenden der Jüdischen Gemeinde, eine Notfallseelsorgerin über Gefühle im Nachgang der Katastrophe, gefolgt von Suren-Passagen, kantiliert von einem Imam, sowie ein Superintendent über das Bangen um die Liebsten im Flutgebiet und das Wiedersehen nach der Flutnacht, gefolgt von einer weiteren Passage aus dem Ahrpsalm („So werfe ich meine Tränen in den Himmel...“), wiederum solistisch gesungen und vom Chor mit Kyrie beantwortet. All diese Elemente bilden einen sehr langen Eingangsteil (gut 20 Minuten), in dem sich zwischen der zentralen Stellung des Ahrpsalms, den persönlichen Berichten und den beiden interreligiösen Klagen durchaus Redundanzen ergeben. Hätte der Ahrpsalm als Aktualisierung vielleicht gereicht? Insbesondere in der emotional hoch aufgeladenen Bild-Klang-Wort-Inszenierung?

Der Verkündigungsteil bleibt mit dem Eingangsteil verbunden durch eine weitere Lesung von Anette Schmidt (Lk 24,36–43, die Begegnung mit dem Auferstandenen nach dem Emmaus-Gang am Ufer des Sees) und die Bezugnahmen von Georg Bätzing und Heinrich Bedford-Strohm auf den Ahrpsalm und auf das Sprechen mit Gott in den Psalmen als Weg zur Zuversicht. Interessanterweise werden die Psalmen hier einerseits als hilfreich konstruiert, andererseits liegt, so Bedford-Strohm, „die Antwort“ auf die Frage, wo Gott in den Fluten war, dann doch in der Begegnung Jesu mit den Jüngern und auch Bätzing entfaltet ein überaus christologisches Hoffnungsbild am Ende.

Der Gottesdienst schließt mit Fürbitten der Zeugnisgeber:innen sowie Sendung und Segen. Mit „Ich bete an die Macht der Liebe“ von der Trompete wird der Übergang zum staatlich verantworteten Teil markiert, der in der Rede des Bundespräsidenten besteht.

²² Die vollständige Fassung bei *Wahl*, Keine frommen Sprüche, 11–15.

Auch in dieser Feier steht der Ahrpsalm an der Stelle des Eingangspsalms. Die Verbindung mit der gegenwärtigen Realität ist im Text dieser Neudichtung bereits überaus präsent, durch die Verbindung mit Fernsehbildern wird sie nochmals verstärkt. Auch die Zeugnisse spielen noch einmal Aspekte der Gegenwart ein. Das Schwergewicht liegt hier also eher auf dem gegenwärtigen Erleben. Biblische Klage kommt in ihrem textlichen Eigenrecht am ehesten in der Rezitation von Ps 6 durch den jüdischen Vertreter vor, diese wirkt jedoch nach der dramaturgisch aufgeladenen Inszenierung des Ahrpsalms eher blass.

2.6 *Bündelung*

Die Psalmen kommen in den dargestellten Feiern in vielfältiger Weise vor. Einzelne Verse oder gar nur Motive, vertont, im Wechsel gesprochen, responsisch aufgenommen oder in die Liturgie hineingezogen. Nicht immer haben die biblischen Worte und die gegenwärtigen Erfahrungen den gleichen Raum. Mal ist das eine stärker und mal das andere. Während die Verbindung zum gegenwärtigen Geschehen im klassischen Sprechen im Wechsel nur implizit mitschwingt (Winnenden), werden auf der anderen Seite die Psalmen in der musikalischen Intonation einer inneren Bewegung der Sehnsucht nach Gottes Zuwendung im Leiden eher zum impliziten Element, wogegen die Zeugnisse sehr konkret präsent sind (Volkstrauertag). Eher symmetrische Formen können die biblischen Verse und gegenwärtige Erfahrung nebeneinander stellen und damit in Verbindung bringen (Germanwings, Pandemiedenken) oder gegenwärtiges Erleben in neuer Psalmsprache fassen und damit beide Seiten noch dichter verschränken (Ahrflut). Für alle Formen lassen sich gute Argumente finden: die Ritualgebundenheit eines gesprochenen Psalms, die in einer Situation emotionaler Aufgewühltheit Handlungssicherheit verleiht; das Eigenrecht des biblischen Textes, dessen Mehrdimensionalität von Wortsinn und innerer emotionaler und geistlicher Bewegung; die starke Emotionsbezogenheit von Klagepsalmen, die einen Zusammenklang mit Gefühlen in der aktuellen Situation nahelegt; die Generik von Psalmsprache, die ein aktualisierendes Weiter-schreiben ebenso nahelegen kann wie ein aktualisierendes Hören.

Interessant ist im Besonderen die Verwendung der Klagepsalmen im Kontext der Zeugnisse der Betroffenheit in einigen der dargestellten Gottesdienste. Hier kommt die o.g. Strukturanalogie der Situation deutlich zum Ausdruck, die Zeugnisse werden in ihrer Funktion als Klagen gestärkt. Im Gottesdienst zum Coronagedenken 2021 und im Gedenken an die Flutopfer werden die Zeugnisse mit interreligiösen Elementen verzahnt. Wo die Klage als interreligiös geteilte Bewegung des Gebets deutlich wird, ist das sicher sinnvoll. Zugleich werden damit Möglichkeiten der Meditation eines Psalmtextes vielleicht versäumt. Eine interessante Alternative scheint mir hier der Weg des Coronagedenkens am

Volkstrauertag, wo sowohl Ps 130 als auch Ps 23 mehrfach erklingen und damit auch mehr zur Geltung kommen. Die interreligiösen Beiträge finden sich dann u.a. bei den Fürbitten.

Über die Rezeption der unterschiedlichen Formen lässt sich anhand des hier untersuchten Materials leider keine Aussage machen. Einige mögliche Wirkungen habe ich anklingen lassen. Bei der diesem Band zugrundeliegenden Tagung wurde in der Diskussion unmittelbar deutlich, dass die Einschätzungen der gezeigten Beispiele deutlich variieren. Es bleibt insofern hier offen, wie sich die Verschränkung von Text und Lebensrealität wirklich bei den Mitfeiernden einstellt.

3. Klage im Kontext der Struktur der Gottesdienste

Bereits im Jahr 2000 hat Andrea Bieler erwogen und erprobt, Klagepsalmen in der seelsorglichen Begleitung von Überlebenden sexueller Gewalt (hier v.a. im familiären Kontext) zu nutzen. Dabei hat sie auf die Struktur der Klagepsalmen als liturgische Chance verwiesen:

Psalmengottesdienste können so gestaltet werden, dass dem Weg, den die Klagepsalmen selbst abschreiten, gefolgt wird. Die Formelemente, die die Klagepsalmen des/der Einzelnen anbieten, können in liturgische Formen übersetzt werden. Hierzu gehören: die *Invocatio* als Anrede und Hinwendung zu Gott, die Klage gegen die Feinde, die Klage über die Situation der Beterin und die Klage gegen den abwesenden Gott, das Bekenntnis der Zuversicht, die Bitte um Erhörung, das Lobgelübde und die Gewissheit der Erhörung.²³

Heikel ist dabei der Stimmungsumschwung. Bieler schlägt vor, ihn als „das Unverfügbare in unseren Gottesbeziehungen“ zu verstehen und nicht „durch sprachliche gefasste Rationalisierungen in Szene [zu setzen]. [...] Vielleicht ist es sinnvoller, dem Sprung des Glaubens hinein in das Vertrauen eher durch poetische Texte, Musik oder durch Rituale, die die Würdigung des Leibes ausdrücken, eine Gestalt zu geben.“²⁴ Auch der Segen am Ende stehe für „die Hoffnung auf Rettung und Beistand“²⁵.

Demgegenüber ist nun interessant, wie die Klagepsalmen in der Gesamtdramaturgie der hier analysierten Gottesdienste eingesetzt werden: Sie werden v.a. im Eingangsteil der Gottesdienste und reduziert auf eine Auswahl ihrer Klage-

²³ Andrea Bieler, Psalmengottesdienste als Klageräume für Überlebende sexueller Gewalt. Poinenische und liturgische Überlegungen, in: Evangelische Theologie 60.2/2000, 117–130, 128, vgl. die Ausführungen 128–130. Bei Walter Brueggemann findet sich im Übrigen eine interessante Diskussion der Entsprechungen und Differenzen der Elemente biblischer Klage zu den Phasen der Trauer, die Elisabeth Kübler-Ross beschrieben hat, was sich in dieser Hinsicht noch einmal weiterdenken ließe, vgl. Walter Brueggemann, The Formfulness of Grief, in: Ders., The Psalms and the Life of Faith, edited by Patrick D. Miller, Minneapolis 1995, 84–97.

²⁴ A.a.O., 129f.

²⁵ Ebd.

und Bitt-Teile verwendet.²⁶ Selbst, wenn die Teile von Lobgelübde, Dank oder Zuversicht nicht herausgenommen werden (so etwa beim Ahrpsalm oder der heilsgeschichtlichen Erinnerung in Winnenden), werden diese im Verlauf der Gottesdienste überaus selten aufgenommen. Stattdessen kommen dort zumeist andere Texte zu stehen: Evangelientexte wie die Emmausgeschichte (Corona, Flutgedenken) oder die eschatologische Trostvision aus Offb 21 (Winnenden, Germanwings). Offenbar wird der Bewegung der Klagepsalmen in ihrer Gesamtstruktur nicht zugetraut, in den Trost zu führen.²⁷

Dies hat m.E. zwei Konsequenzen: Zum einen verschiebt sich die Quelle von Trost und Ermutigung auf die Zukunft. Die heilsgeschichtliche Erinnerung, die in vielen Klagepsalmen den Perspektivwechsel einleitet, bleibt eher eine Leerstelle. Zugegeben: Theologisch ist sie prekär – finden die Gottesdienste doch gerade in einer Situation statt, in der Gottes gutes Handeln nicht wahrnehmbar ist. Der Gottesdienst in Winnenden zeigt, dass die Rede von Gottes machtvollem Handeln angesichts des Todes von jungen Menschen geradezu zynisch wirken kann. An welche Begleitung und Zuwendung Gottes ließe sich auch angesichts von Gewalt und zerstörtem Leben erinnern? Wäre das eine Dimension, die aus dem seelsorglichen Gespräch mit Angehörigen heraus gewonnen werden könnte, im biografischen Erzählen von der Zeit vor dem Unglück?²⁸ Finden sie sich in den Geschichten der Solidarität, die in manchen Gottesdiensten eine Rolle spielen?

Die Zukunftsfixierung hat m.E. als zweite Konsequenz, dass manche pastorale, gelegentlich auch musikalische, Bemühung um Trost eher nach toxischer Positivität²⁹ klingt. Manche Predigt trägt dann eher den Charakter von Apologetik christlicher Hoffnung. Die Verbindung mit dem konkreten Erleben, das in den Eingangssequenzen aufgeleuchtet ist, gelingt oft nicht. Auch der Rekurs auf die Evangelien als Predigtgrundlage zeigt: Offenbar wird der geteilten Klage nicht zugetraut, den Trost schon in sich zu bergen. Aufschlussreich eine kleine Formulierung von Bätzing in der Predigt nach der Flut: „Mit den Psalmen beten heißt, Klartext reden, nichts beschönigen und dennoch hoffen.“ Es stimmt: Oft

²⁶ Das ist insofern überraschend, als sich für die sonntägliche Situation und die Auswahl des Gesangbuchs genau der gegenteilige Befund zeigt: Vgl. den Beitrag von *Alexander Deeg* in diesem Band sowie *Stefan Ark Nitsche*, Vor der Antwort käme die Frage. Die Psalmenrezeption im Evangelischen Gesangbuch, in: Georg Steins (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 133–153.

²⁷ Es ließe sich argumentieren, dass die Erinnerung an Gottes heilvolles Tun der Vergangenheit und die Vergewisserung in seiner Verheißung in anderen Teilen des Gottesdienstes implizit vorhanden sind, die Gottesdienste also insgesamt die Struktur der Klagepsalmen abbilden. Dennoch könnte man fragen, ob die anderen Teile der jeweiligen Psalmen im Verlauf der Gottesdienste nicht auch aufgegriffen und in ihrem Zusammenhang zur Klage am Beginn transparenter gemacht werden könnten.

²⁸ Vgl. hierzu den Beitrag von *Anja Marschall* in diesem Band.

²⁹ Vgl. *Alexander Deeg*, Das geschlachtete Lamm. Die toxische Positivität und die heilsame Ambiguität der Liturgie, in: Heiliger Dienst 75/2021, 258–274.

ist die Hoffnung eine des „Dennoch“. Aber die Hoffnung liegt dem „Klartext“ nicht grundsätzlich entgegen, sondern wie Henning Luther sagt:

Das Tröstliche des Glaubens besteht vielmehr in der anhaltenden Beunruhigung und Be fremdung über unsere Welt. Nicht die Behauptung, daß alles letztlich und irgendwie schon in Ordnung sei, ist ein Trost – dies ist vielmehr das Zurückstoßen in die Trostlosigkeit unserer Verhältnisse, die alle Auswege versperrt. Tröstlich ist dagegen die Befreiung, nicht länger lügen zu müssen, nichts länger beschönigen und verteidigen zu müssen. In Klage und Verzweiflung liegt mehr ehrliche Hoffnung als in Beteuerung von Sinn und Lebens gewißheit. Die Trauer hält die Treue zum Anderen, zum Besseren, zum Ende des Leidens, den die Affirmationen des Daseins längst verraten hat. Nur wer klagt, hofft.³⁰

Ein Beispiel, das dezidiert anders vorgeht, will ich noch aufzeigen.³¹ Das ist die Predigt von Annette Kurschus in Köln, die einen Vers aus Ps 56 ins Zentrum ihrer Predigt³² stellt, eine Bitte mitten aus einer harten Feindesklage. „Sammle meine Tränen in deinen Krug!“ (V. 9). Sie verbindet diesen Vers mit der Lesung aus Offb 21 und fängt damit, so meine Wahrnehmung, die überbordende Zu versicht der eschatologischen Vision wieder im Blick auf die Situation ein. Sie kehrt aus der fernen Zukunft des „dereinst“ ins „jetzt“ zurück, wo eben noch geweint wird:

Mitten da hinein hören wir – wiederum unbegreiflich, ja beinahe unsagbar: Einmal und einst komme eine Zeit, in der all dies aufhören wird; in der es zur Ruhe und zum Frieden kommt. Alles rastlose Tun und ohnmächtige Aushalten, alles Fragen und Weinen. Weil Gott selbst alles neu macht. Weil Gott selbst abwischen wird alle Tränen. Und bis dahin? Was wird bis dahin aus den Tränen?

Die Predigt bleibt im Grunde bei der Bitte und geht nicht in die vergewissernde Zusage. Immer wieder kehrt sie dabei auch formalhomiletisch in den Duktus des Gebets zurück:

Gott, sammle meine Tränen in deinen Krug, bittet dieser Mensch.

Mehr nicht. Aber weniger kann er nicht verlangen.

Wir rufen heute mit seinen Worten. Rufen miteinander und füreinander:

³⁰ Henning Luther, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: PrTh 33/1998, 163–176, 170. Vgl. auch Emilie M. Townes, Lament and Hope: Defying this Hot Mess, <https://reflections.yale.edu/article/resistance-and-blessing-women-ministry-and-yds/lament-and-hope-defying-hot-mess> [02.10.2025].

³¹ Damit vertrete ich eine dezidiert andere Beurteilung dieser Predigt als Gero Waßweiler, Katastrophen und Hoffnung. Riskante Liturgien und ihre Predigten angesichts Krisensituationen, Stuttgart 2019, in dessen Untersuchung die Apologetik des Glaubens, „das Ganze des Evangeliums, das auf dem Prüfstand steht und danach befragt wird, ob diese biblisch begründete Gott-Rede mit der Botschaft der Hoffnung tragfähig ist“ (76), geradezu zum homiletischen Ziel erklärt wird – eine Entscheidung, die sich vielleicht durch den eklatanten Verzicht auf eine seelsorgliche oder traumatheoretische Grundlegung seiner Studie erklärt. Zur Predigt von Kurschus vgl. S. 144–152.

³² Die Predigt ist hier abrufbar: https://www.dkb.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_alt/presse_2015/2015-04-17-Predigt-Praeses-Annette-Kurschus-Trauerfeier.pdf [24.09.2025].

Ach Gott, in Jesu Namen sammle doch unsere Tränen in deinen Krug.
Mach Menschentränen zu Gottestränen.

Mit dem Bild der Tränen macht sie den Verlust anschaulich (und fragt etwa, ob die Lebenden die ungeweinten Tränen der Toten mitweinen müssen) und fordert dann Respekt vor den Trauernden ein (gegenüber medialer Zurschaustellung). Am Ende weitet sie das Bild dann wiederum hin zu Offb 21.

Ob dann, wenn in Gottes Krug eine jede Träne gesammelt und gezählt und bewahrt ist – ob dann auch Menschen aufhören können und aufhören dürfen, über dem Unbegreiflichen zu weinen?

An dieser Hoffnung will ich festhalten.

Darum will ich und muss ich Gott bitten.

Auch für alle, die es jetzt nicht können:

Sammle du, Gott, unsere Tränen in deinen Krug. Halte fest, was wir nicht festhalten können – so wie du Jesus, dein Kind, unsren Menschenbruder, gehalten hast. Noch durch Sterben und Tod hindurch.

Bewahre wie einen Schatz, was wir hergeben müssen. Sammle du, Gott, die Tränen und all jene, um die sie geweint wurden. Bewahre sie, wenn ich mich müde getrauert habe und nicht mehr weinen kann. Und sollte ich eines Tages vielleicht sogar wieder lachen können, so halte die Tränen und die Beweinten weiter in Acht.

Dann, Gott, werde ich gewiss sein, dass du wirklich alles neu machst und alles veränderst:
Mich, jede Träne und jeden Menschen.

Interessant finde ich hier die nur andeutenden christologischen Passagen. Treten diese in die Funktion der Heilserinnerung der Klagepsalmen ein? „Ich gedenke an deine früheren Taten.“ Oder: „...so wie du Jesus, dein Kind, unsren Menschenbruder, gehalten hast. Noch durch Sterben und Tod hindurch.“ Vielleicht ließe sich die Aufnahme der Klagestruktur im Gottesdienstverlauf in dieser Richtung weiterführen.

4. Klage als Widerstandspoesie

Es ist deutlich geworden: Die Psalmen – übrigens genauso wie die Zeugnisse der Betroffenheit³³ – werden liturgisch v.a. als Problemexposition eingesetzt. Das entspricht ihrer Ausdrucksfunktion,³⁴ also dem Potential Verzweiflung, Trauer, Zorn, Fragen und dem Gefühl, aus der Normalität gefallen zu sein, Sprache zu geben, einem Geschehen Ausdruck zu verleihen, dem Alltagssprache nicht mehr gerecht wird. Demgegenüber wird jedoch eine andere, nämlich

³³ Vgl. Kerstin Menzel, Zeug:innen des Leids. Beteiligung von Betroffenen in Gottesdiensten angesichts von Krisen und Katastrophen, in: Stephan Steger/Martin Stuflesser/Marco Weis/Stephan Winter (Hg.), Liturgie und Ekklesiologie. Reform des Gottesdienstes als Reform der Kirche, Regensburg 2023, 282–300.

³⁴ Jürgen Ziemer hat für die Rolle der Bibel in den Friedensgebeten eine Schutz-, eine Ausdrucks- und eine Widerstandsfunktion, sowie eine Unterbrechungs- und eine Appelfunktion unterschieden, Ziemer, Sprachhilfe, 283–289.

ihre Widerstandsdimension m.E. noch unterschätzt. Diese erstreckt sich auf unterschiedliche Aspekte, die ich im Folgenden ausführen will. Daraus ergeben sich dann auch einige Perspektiven für eine zukünftige Gestaltung, die das Potential biblischer Klage noch weiter ausschöpft.

4.1 *Im Blick auf die betende Person*

Die Journalistin Carolin Emcke schreibt: „Den Opfern ihre Subjektivität und ihre Sprache zu nehmen gehört zu den Absichten verbrecherischer Regime, sie zu de-individualisieren, zu isolieren und schließlich zu entmenschlichen, all das sind Mechanismen der Entrechtung und Gewalt.“³⁵ Für Gewaltakte und Terrorismus ist dies unmittelbar nachvollziehbar. Aber auch im Kontext von Naturkatastrophen ist die Sprachlosigkeit Teil der dehumanisierenden Erfahrung. Selbst sprechen zu können, ist mithin bereits ein Moment von Widerstand gegen ein Erleben, das die menschliche Würde zutiefst in Frage stellt. Die Psalmen in ihrer Bildhaftigkeit, Emotionalität und vieldeutigen Ausdrucksstärke bieten Raum, dass sich unterschiedliche Betroffenheiten darin wiederfinden können – darum werden sie ja zu recht auch in den Gottesdiensten bereits aufgegriffen. Welche liturgische Gestaltung ermöglicht jedoch, dass Menschen sich in zunächst fremden Worten einfinden können?

Für Matthias Hopf gibt es drei zentrale Voraussetzungen für eine Form der Aneignung, in der die biblische Klage zu „meiner Klage“ wird. Dabei begreift er unter Aneignung eine Horizontverschmelzung als eine besondere Form von – aus unterschiedlichen Positionierungen möglicher – Identifikation. Zentral sind dafür seines Erachtens die Emotionalität der Texte, die Leerstellen der Texte, die unterschiedliches Erleben einzutragen erlauben, und eine interne Fokalisierung durch die Ich-Perspektive. Was er als mögliche Konsequenzen für gegenwärtige Inszenierungen schreibt, überzeugt mich sehr:

Eine individuelle, leise lesende oder laut nachsprechende Rezeption dürfte [...] vermutlich stärker zur Aneignung neigen [...]. Demgegenüber scheint mir ein lautes Vorlesen, etwa in liturgischen Kontexten mit einer liturgisch agierenden Person im Gegenüber zu einer Gemeinde, eher eine Identifikation bei den Hörenden zu bewirken. Interessant wäre zu fragen, was bei einem lauten gemeinsamen Lesen geschieht. Ich vermute, auch hier würde die Nadel auf der Skala in Richtung der Aneignung ausschlagen.³⁶

Für den inneren Mitvollzug wäre es mithin entscheidend, den Emotionen den nötigen Raum zu geben, was gegen eine starke Verdichtung unterschiedlicher Gefühle in den Gebeten spricht. Außerdem gilt es, die Leerstellen so aufrecht zu

³⁵ Carolin Emcke, *Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2016, 99.

³⁶ Beitrag von Matthias Hopf in diesem Band, 188.

erhalten, als sie unterschiedliche Grade der Betroffenheit aufnehmen können, und das Gegenüber von Liturg:in und Gemeinde möglichst gering zu halten.

Eva-Maria Faber hat hervorgehoben, dass nicht allein Stille für den inneren betenden Mitvollzug förderlich sein kann, sondern auch ein „stärker meditatives, auf Wiederholung angelegtes Feiern“³⁷, das über kognitives Verstehen hinausgeht. Die Fülle von Inhalten stehe dem ebenso entgegen wie die Aneinanderreihung von Affekten, die keinen Raum zur Vertiefung lässt.³⁸ Ein nach Bitten wiederholtes Kyrie wie in Köln nach dem Flugzeugabsturz, die Wiederholung von Passagen aus dem Ahrpsalm im Flutgedenken oder die Psalmen als immer wieder aufscheinender Grundton im Gottesdienst geben mehr Raum zur Vertiefung. Auch Lieder oder Musik bieten die Möglichkeit, sich in die Texte hineinzuhören und zu -bieten. Ließen sich über die etablierten Ritualisierungen (2.1) noch weitere Formen des gemeinsamen Sprechens finden? Könnte Gemeinde etwa antworten auf Zeugnisse der Betroffenheit mit dem wiederholten „Wie lange noch?“ aus Ps 13 oder mit einer Passage aus den Klagepsalmen, die die körperlichen Folgen von Leiden in Worte bringt als Antwort auf die Schilderungen, die doch auch bei den Hörenden körperliche Reaktionen auslösen? Könnte der Psalm von der Gemeinde gelesen werden – aber in kleineren Abschnitten über einen Gottesdienst verteilt als wiederholter Antwortruf oder als mehrfach gebetete reduzierte Form?

4.2 *Im Blick auf die Gemeinschaft*

„Prophetische Trauer gegen die Verdrängung“³⁹ – so hat Kristine Suna-Koro mit Walter Brueggemann die Klagepsalmen genannt. Sie seien eine liturgische Praxisform, die es erlaube, Unrecht, Dehumanisierung und Gewalt beim Namen zu nennen. Dann geschähe auch für die Unbeteiligten „Umkehr, metanoia zu leidenschaftlicher Solidarität“⁴⁰. Auch für Henning Luther ist die Herauslösung aus der Vereinzelung der Leidenden und die entstehende Solidarität ja das entscheidende Geschehen in der Klage.⁴¹

Carolin Emcke hebt hervor, dass in der Erfahrung von Gewalt immer auch das Selbstverständnis einer Gemeinschaft berührt ist:

³⁷ Eva-Maria Faber, Persönliches in Gemeinschaft. Liturgisches Beten in der Spannung von Intimität und öffentlich-sozialer Handlung, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), Beten als verleibliches Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets, Freiburg im Breisgau 2016, 197–229.

³⁸ A.a.O., 221f.

³⁹ Kristine Suna-Koro, Liturgy and Lament. Postcolonial Reflections from the Midst of a Global Refugee Crisis, in: Liturgy, 34.2/2019, 31–40, 34. Sie zitiert hier Walter Brueggemann, Reality, Grief, Hope. Three Urgent Prophetic Tasks, Grand Rapids, MI 2014, 90.

⁴⁰ Suna-Koro, Liturgy and Lament, 39.

⁴¹ Luther, Lügen.

Wie von diesen Erfahrungen zu erzählen sei, ist [...] nicht nur eine subjektive Frage der Überlebenden, sondern eine kollektive Frage aller, die nachfragen und beobachten, aller, die zuhören oder weitererzählen wollen, es ist die kollektive Aufgabe einer Gemeinschaft, die sich an Gerechtigkeit orientiert.⁴²

Für Betroffene ist es wichtig zu erleben, dass sie durch das, was ihnen geschehen ist, nicht aus der Gemeinschaft herausfallen, aber auch diejenigen, die aus mehr Distanz Anteil nehmen, werden durch den gemeinsamen Vollzug vergewissert.

Die solidarisierende Bedeutung der Versammlung wird im Zuge der Gottesdienste selbst (und auch in den folgenden Reden staatlicher Repräsentant:innen) häufig erwähnt. Für den niederländischen Ritualforscher Hessel Zondag tragen Rituale nach Katastrophen durch eine soziale, eine konfrontative und eine mythologische Dimension zum Coping bei.⁴³ Die soziale Dimension wird rein physisch durch die Teilnahme vieler Menschen am Ritual vermittelt, in besonderer Weise in der Teilnahme von Repräsentant:innen gesellschaftlicher und politischer Institutionen und einer prominenten Stellung der Betroffenen. Die vergemeinschaftende Form der biblischen Klage könnte dies noch vertiefen – sowohl durch eine Sensibilisierung für die Verbindung der Texte zu anderen Krisensituationen über die Zeiten hinweg, wie es etwa in der Predigt von Bischof Stäblein am Volkstrauertag für Ps 23 geschieht,⁴⁴ als auch durch die performative Gemeinschaft des gemeinsamen Betens in Klage, Bitte und die Erinnerung an Gottes Versprechen und frühere Zuwendung.⁴⁵

4.3 Im Blick auf die Welt

Sally E. Brown unterscheidet drei mögliche Akzentsetzungen in der homiletischen Verwendung von Klagepsalmen: die seelsorgliche (Erfahrung von Verlust und Orientierungslosigkeit adressieren), die kritisch-prophetische (Protest und Selbstkritik) und die theologisch-befragende (Gottesbild).⁴⁶ Während die ersten

⁴² Emcke, Weil es sagbar ist, 23f. Vgl. auch Rolf Schieder, Die Inszenierung einer Tragödie. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer Trauerfeier im Kölner Dom am 17. April 2015, in: Kranemann/Benz (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen, 140–154.

⁴³ Vgl. zum Folgenden Hessel Zondag, Rituals and coping with trauma. The silent procession and memorial service after the café fire in Volendam (2001), in: Paul Post/Ronald E. Grimes/Albertina Nugteren/Per Petterson/Ders., Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire. Leuven 2003, 115–144.

⁴⁴ In ähnlicher Weise setzte Papst Franziskus im März 2020 das Pestkreuz vor dem Petersdom ein, vgl. Menzel, Spannungen, 107–109,128.

⁴⁵ Dafür ist das Singen nicht zu unterschätzen. Vgl. zu den sinnlichen und leiblichen Erfahrungen in diesem Kontext Henk Vogel/Mirella Klomp/Marcel Barnard, Making Sense of the Psalms. Aesthetics and Experience in the Performance of Psalms, in: Religion and the Arts 26/2022, 136–163.

⁴⁶ Sally E. Brown, When Lament Shapes the Sermon, in: Dies./Patrick D. Miller (Hg.), Lament. Reclaiming Practices in Pulpit, Pew and Public Square, Louisville 2005, 27–37, 29.

beiden Abschnitte sich v.a. mit dem ersten Aspekt verbinden, will ich in diesem Abschnitt über die zweite Dimension nachdenken.

Häufig heißen die Gottesdienste, über die ich hier spreche, „Trauergottesdienst“ oder „Gedenkgottesdienst“. Sie widmen sich jedoch Ereignissen, die auch insofern die Gemeinschaft bewegen, weil sie das alltägliche Sicherheitsbewusstsein erschüttern – im Blick auf Gewalt durch Jugendliche oder Erwachsene, auf die Zerstörungskraft der Natur oder die Fragilität unserer Mobilität. Darum hat Klage in den Feiern einen passenden Ort: „The lament prayer is not an act of mourning; it is an act of protest.“⁴⁷ So schreiben es Sally E. Brown und Patrick D. Miller. Die Entgegenseitung ist keine absolute – auch Trauer hat ihren Raum in den Klagetexten. Durchlaufende Melodie biblischer Klage ist jedoch darüber hinaus das Aufbegehren gegen den Lauf der Dinge und deren Benennung als Unrecht und Unheil.

Klage hat eine politische Dimension, die Befreiung vom Leiden und die Veränderung von Ursachen ersehnt. Luke Powery etwa verbindet Klage mit den Spirituals der Black Church, gesungenen Widerstandspraktiken.⁴⁸ Soong-Chan Rah beschreibt am Ende seines Buches über die Klagelieder als Ruf in die Demut für privilegierte Christ:innen die Perspektivenveränderung für Weiße, wenn die Klage von Schwarzen Frauen und Müttern, Student:innen und anderen PoC über die weitgehend ungestrafte Polizeigewalt und Ermordung Schwarzer Jugendlicher wirklich gehört wird.⁴⁹ Kristine Suna-Koro spricht in diesem Zusammenhang von der „prophetischen Wut“⁵⁰, die auf Veränderung dränge. Wenn man klage, müsse man damit rechnen, verantwortlich zu werden.

In diesem Kontext stehen auch die Feind-Klagen in den Texten. Diese sind natürlich besonders sensibel einzusetzen und gut zu reflektieren. Einerseits sollten auch Wut und Zorn über die Täter:innen Raum bekommen, andererseits kann es nicht um deren Verdammung und Dämonisierung gehen. Wo der Wunsch nach Rache vor Gott gebracht wird, legt man die Täter:innen in Gottes Hände, so schreibt Brown unter Rekurs auf eine Predigt nach dem 11. September 2001, und man kann sich von diesen Wünschen auch wieder distanzieren.⁵¹ Durch die sorgfältige Aktualisierung ist es auch möglich, nicht den Täter oder die Täterin als Person in diese Rolle zu bringen, sondern die Feindklagen zu lesen als Aufstand gegen die Mächte des Bösen, die Menschen in den Bann ziehen und die uns systemisch in Unheil verstricken durch Zerstörung des Klimas, ungerechte Strukturen, deformierende Beziehungssysteme etc.

⁴⁷ Sally A. Brown/Patrick D. Miller, Introduction, in: Dies. (Hg.), *Lament*, xiii–xix, xv.

⁴⁸ Luke A. Powery, *Spirit Speech. Lament and Celebration in Preaching*, Nashville 2009. Ders., *Dem Dry Bones. Preaching, Death, and Hope*, Minneapolis 2012.

⁴⁹ Soong-Chan Rah, *Prophetic Lament. A Call for Justice in Troubled Times*, Downers Grove IL 2015, Epilogue “Ferguson” 204–212.

⁵⁰ Suna-Koro, *Liturgy and Lament*, 35.

⁵¹ Brown, *When Lament Shapes*, 32.

Die Klage noch stärker in den gesamten Gottesdienst zu ziehen, hätte dann auch das Potential, Handlungsmöglichkeiten auszuloten und einen kleinen Beitrag zur Stärkung der Widerstandskraft des Gemeinwesens zu leisten, das Verantwortung nicht nur an politische Repräsentant:innen delegiert. Ein Gedanken, in dem dieser Gestus besonderen Raum hatte, war der Gottesdienst am Tag nach dem Anschlag auf dem Weihnachtsmarkt auf dem Berliner Breitscheidplatz, in dem Vertreter:innen unterschiedlicher Religionen und der Stadt mit einem gemeinsamen Akt ihr Zusammenstehen gegen die spaltenden Kräfte des Hasses sowohl von islamistischer wie von rechtspopulistischer Seite betonten. Denkbar wären solche Gesten des Widerstands gegen Gewalt und Zerstörung auch in kleinerer Form, etwa eines zeitgenössischen Credos oder einer Adaption der Psalmtexte selbst.

4.4 *Im Blick auf Gott*

In der Lektüre der „Gottespoesie“ von Carola Moosbach wird die Widerständigkeit des Ringens mit Gott überaus deutlich.⁵² Gott selbst wird in den Klagespalmen fraglich angesichts der erlebten Ruptur des Selbstverständlichen und der Verletzung, die ein solches Ereignis in das Leben von Angehörigen, Überlebenden und Augenzeug:innen reißt. Die Frage, wie Gott das zulassen könne, ist vielleicht die oberflächlichste Form der entstehenden Fragen, die in den Psalmen bedrohlicher und persönlicher sind: Gott wird zum Bedränger und zur Mittäterin der erlebten Gewalt, Gott wird als schweigend und fern erlebt, die Verheißungen von Gottes Zuwendung klingen plötzlich nach Betrug und leer.

Angesichts dessen scheint es mir chancenreich, dass etwa der Ahrpsalm die Gott-Klage und den Zorn integriert und damit die Gottesfrage spannungsreich offen hält: „Auch wenn du mirrätselhaft bist, Gott, noch unbegreiflicher jetzt, unendlich fern, so will ich dennoch glauben an dich, widerständig, trotzig, egal, was dagegen spricht.“ Dabei gibt gerade diese Klage Gott nicht auf.⁵³ Das Festhalten an Gottes Verheißung und am Glauben an seine Zuwendung beschreibt Suna-Koro als „inverted doxology“:

Ironically, lament may be seen as an inverted (subverted?) doxology that invokes hope with an enigmatic yet fierce resolve in the midst of hopelessness. This inverted doxology is not limited to mourning. It is simultaneously an act and disposition of protest, a plea for God's faithful action toward fulfilling God's promises of salvation, restoration, justice, and peace.⁵⁴

Oben habe ich ausgeführt, dass die Predigten häufig einen apologetischen Ton annehmen und das Recht christlicher Zukunftshoffnung eher behaupten

⁵² Vgl. den Beitrag von Bärbel Fünfsinn in diesem Band.

⁵³ Vgl. etwa das von Alexander Deeg in seinem Beitrag zitierte Gedicht von Rilke.

⁵⁴ Suna-Koro, Liturgy and Lament, 35.

als ausführen können. Vielleicht – so könnte man angesichts der Gott-Klagen in den Psalmen fragen, geht es in Gottesdiensten angesichts großem Leiden weniger darum, die Gemeinde von der christlichen Hoffnung für die Zukunft zu überzeugen, als darum, Gott davon zu überzeugen, seine Verheißung wahr zu machen? Oder den Vorstellungsräum zu öffnen, dass Gott selbst über das geschehene Unrecht klagt, wie Scott Ellington im Blick auf die Klagen der Propheten zeigt.⁵⁵

4.5 Fazit

In der medialen Berichterstattung und in den Pressemitteilungen der Kirchen wird immer wieder betont, dass die Gottesdienste Trost spenden sollen. Das soll auch nicht bestritten werden. Wo das Bemühen um Trost jedoch zu schnell den Weg aus dem Leiden heraus sucht, laufen die Feiern Gefahr, dieses in seiner erschütternden und lebensverändernden Macht nicht ernst zu nehmen. Für manchen Trost ist es zu früh und manches Leiden wird zumindest in dieser Welt nicht getröstet werden. Umso wichtiger ist es dann, den Schmerz und das Zerbrochene gemeinsam auszuhalten und zu Gott zu wenden, was Menschen nicht heilen können.

Vielleicht lässt sich mit der Kategorie der Widerständigkeit, die ich in den vorangegangenen Punkten versucht habe zu entfalten, noch einmal eine neue Dimension gegenüber dem Ziel des Tröstens gewinnen. Mit Andreas Reckwitz wäre doch gerade die Anerkennung von Verlust und dessen öffentliche Sichtbarkeit ein wichtiger Beitrag zu einer resilienten Gesellschaft, die dem zerbrechenden Fortschrittsnarrativ der Moderne den „Schutz des Vulnerablen“ entgegensezten kann.⁵⁶

⁵⁵ Scott A. Ellington, *Risking Truth. Reshaping the World through Prayers of Lament*, Eugene OR 2008, 33–59.

⁵⁶ Andreas Reckwitz, *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin 2024, 421, vgl. auch 418–424.

Ein Text, viele Stimmen

Die Polyphonie des 109. Psalms in liturgischer Perspektive

Samuel Hildebrandt

Erforsche mich, Gott,
und erkenne mein Herz,
prüfe mich,
und erkenne meine Gedanken.

Psalm 139,23

Viele Psalmen beinhalten Einladungen zur göttlichen Prüfung: Den Menschen, denen wir in diesen Stimmen aber auch im Jeremiabuch, in Hiob und in den Sprüchen begegnen, ist ihre eigene Position vor Gott ungewiss. Ihr Leiden scheint nicht gerechtfertigt, ihre Verdienste nicht wertgeschätzt. Nur Gott, der Herz und Nieren prüft (Ps 26,2; Jer 17,10), kann sie so sehen, wie sie tatsächlich sind und sie dementsprechend beschützen und vergüten oder zur Umkehr aufrufen.

Es sind aber nicht nur direkte Appellative, die in den Psalmen als Mittel zu solchen Selbstoffenbarungen auftauchen. In vielen Fällen sind es die Kompositionen als Ganzes, die neue Einsichten über das Selbst, über Andere und über Gott erwecken wollen. In der folgenden Studie wird gezielt das Phänomen der poetischen Mehrstimmigkeit, oder Polyphonie, beleuchtet und das darin enthaltene Potenzial zu eben solchen Reflexionen aufgedeckt. Welche Stimmen mögen sich hinter mehrdeutigen Aussagen verbergen und wie mag solch ein Chor seinen Leser:innen Einsichten und Reflexionsvorlagen ermöglichen?

Als Fallstudie dient hier Psalm 109 und insbesondere die umfangreichen Flüche in den Versen 6–19, die traditionell entweder als verbale Attacken gegen die Sprecher:innen gehört werden oder als deren gewaltsame Worte gegen ihre Widersacher:innen. Diese inhärente Mehrstimmigkeit, die hier auch als grundlegendes Phänomen der biblischen Poesie vorgestellt wird, eröffnet einen literarisch-liturgischen Zugang zu Klagepsalmen, der neben dem menschlichen Leiden und Vergeltungsbestreben auch weitere Stimmen hörbar macht.

1. Die Sprechstimmen in Psalm 109

Im Vergleich zu anderen Klagepsalmen sind die Aufrufe zur Gewalt in Psalm 109 zunächst wenig bemerkenswert. Rund dreißig weitere Gedichte im Psalter beinhalten Flüche dieser Art, vielmals mit größerer Vehemenz und teilweise

mit deutlich problematischeren Dimensionen.¹ Was den Gewaltworten in Psalm 109 ihre einzigartige Stellung unter den Klagepsalmen zuschreibt, ist einzig ihre Länge. Das Gedicht strukturiert sich durch die gängigen Klageelemente des Anrufes Gottes zu Beginn („schweig doch nicht!” V. 1) und der Danksagung zum Ausklang (V. 30–31). Doch in seiner Mitte erstrecken sich von Vers 6 bis Vers 19 Flüche bezüglich der Familie („Zu Waisen sollen werden seine Kinder und seine Frau zur Witwe”), der Stellung vor Gott („dem HERRN allezeit vor Augen”) und dem erhofften Ableben des Gegenübers („gering noch sei die Zahl seiner Tage”):²

- 6 Einen Frevler bestelle gegen ihn als Zeugen,
ein Ankläger trete zu seiner Rechten.
- 7 Als Verurteilter gehe er aus dem Gericht hervor
und sein Gebet erweise sich als Sünde.
- 8 Nur gering noch sei die Zahl seiner Tage,
sein Amt erhalte ein anderer.
- 9 Zu Waisen sollen werden seine Kinder
und seine Frau zur Witwe.
- 10 Unstet sollen seine Kinder umherziehen und betteln,
aus den Trümmern des Hauses vertrieben.
- 11 All seinen Besitz reiße an sich ein Gläubiger,
Fremde sollen plündern, was er erworben hat.
- 12 Niemand sei da, der ihm Huld bewahrt,
keiner, der sich seiner Waisen erbarmt.
- 13 Seine Nachkommen soll man vernichten,
im nächsten Geschlecht schon erlösche ihr Name.
- 14 Der Schuld seiner Väter werde beim HERRN gedacht,
ungetilgt bleibe die Sünde seiner Mutter.
- 15 Ihre Schuld stehe dem HERRN allzeit vor Augen,
ihr Andenken lösche er aus auf Erden...

In der ersten Begegnung mit Psalm 109 werden die meisten Leser:innen diese Worte wahrscheinlich den Feinden der Psalmist:innen zuschreiben. Oft ist dies durch das Format moderner Bibelübersetzungen bedingt. Die Einheitsübersetzung (2016), die Zürcher Bibel und auch die Elberfelder Bibel setzen einen Doppelpunkt an das Ende von Vers 5 und markieren somit einen Bruch im Text. Die Flüche, die von Vers 6 an fortlaufen, werden durch dieses metatextliche Element als Inhalt des „Bösen“ und des „Hasses“ der Feinde in Vers 5 identifiziert. Die englischen Übersetzungen NRSV, NIV und NLT gehen einen Schritt weiter, indem sie „They said“ an den Anfang von Vers 6 stellen und die Verse 6–19 in Anführungszeichen setzen.

¹ Man denke z.B. an Ps 41,10 und 101,8, in denen Menschen selbst ihre Vergeltung in die Hand nehmen (typischerweise ist dies sonst immer nur eine Anfrage an Gott).

² Sofern keine andere Identifizierung gegeben ist, sind alle Bibelzitate der Einheitsübersetzung 2016 entnommen. Die Auslegung von Psalm 109 und die Behandlungen zur Polyphonie basieren zum Teil auf meiner Studie: *Samuel Hildebrandt, Whose Voice is Heard? Speaker Ambiguity in the Psalms*, in: CBQ 82.2/2020, 197–213.

Diese Satzzeichen und Verben sind nicht im hebräischen Ausgangstext enthalten und somit eine Auslegung der jeweiligen Übersetzer:innen. Solch exegetische Entscheidungen sind nicht willkürlich getroffen, sondern von bestimmten Textelementen unterstützt, auf die auch die Kommentarliteratur immer wieder aufmerksam macht. Zuerst wäre die Klage von Vers 3 zu nennen („Sie umgeben mich mit Worten des Hasses“), aber auch die Rückschau in Vers 28 kann als Indiz für diese Interpretation angeführt werden: „Mögen sie fluchen, du wirst segnen.“ Darüber hinaus erweckt Psalm 109 den Eindruck eines Gerichtsprozesses (z.B. V. 4.7.20.29.31), in dem ein Zitat der Ankläger in der erhofften Rechtsprechung der Psalmist:innen sinnvoll erscheint.³ Das Einfügen von Feindeszitaten ist in den Klagesalmen weit verbreitet und auch daher eine nachvollziehbare Auslegung (s. z.B. Ps 10,4.11; 22,8; 94,7).⁴

Trotzdem ist die Zitat-Interpretation nicht die einzige Lesart für diesen Klagesalm. Nebst dem fehlenden *verbum dicendi* in Vers 5 muss festgehalten werden, dass Feindeszitate gewöhnlich auf kurze Aussagen beschränkt sind und sich nicht über vierzehn Verse ziehen. Im Weiteren muss auch die Aussage in Vers 20 berücksichtigt werden, die anscheinend auf die Verwünschungen im Kern des Psalms bezogen ist: „Das sei die Strafe meiner Widersacher“ (ELB; Hebr: זאת פעלת שטוי). Gemäß dieser Interpretation ertönen die gewalttätigen Worte wie auch in anderen Psalmen als der Ruf der hilflosen Psalmensprecher:innen. Dieses Element ist nahezu programmhaft in der Klageliteratur des Alten Testaments.⁵

2. Polyphonie in der Hebräischen Poesie und in Psalm 109

Die exegetische Herausforderung, die dieses Gedicht und seine Stimmen bietet, ist schon lange Gegenstand der Psalmenforschung und könnte hier in weiteren Konturen aufgezeigt werden wie, zum Beispiel, in jüngster Zeit in Elisabet Nords Monografie „Vindicting Vengeance and Violence“⁶ Nord beginnt mit einer ausgiebigen Reflexion, in der Vertreter:innen für beide Auslegungsoptionen aufgeführt werden. Basierend auf einer weitläufigen Recherche von nicht

³ Vgl. Leslie C. Allen, Psalms 101–150 (WBC 21), Waco 1983, 76: „The psalmist stands on trial at a religious court. [...] [T]he accused proceeds to quote their evil scheming“. Siehe ebenso Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Die Psalmen III. Psalm 106–150 (Echter Bibel), Würzburg 1993, 639f.

⁴ Vgl. Rolf A. Jacobson, Many Are Saying. The Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter (JSOTSup 397), London 2004, 27–59.

⁵ Siehe, z.B. Jer 11,20; 17,18; 18,21–23; Klg 1,22; 3,64–66. Dieser Ansatz zu den Flüchen in Psalm 109 wird vertreten z.B. von Mitchell Dahood, Psalms III. 101–150 (AB 17A), New York 1970, 99; Hans-Joachim Kraus, Psalms 60–150 (Continental Commentary), Minneapolis 1993, 338.

⁶ Elisabet Nord, Vindicting Vengeance and Violence. Commentary Approaches to Cursing Psalms and Their Relevance for Liturgy, Lanham 2024.

weniger als achtzehn Kommentaren behandelt Nord alternative Hörstrategien für die Vergeltungsworte, welche hier in Kürze zur Sprache kommen werden.

An dieser Stelle geht es aber zunächst darum, der Komplexität der poetischen Stimmenführung eine weitere Chance zu geben. Die Mehrdeutigkeit des 109. Psalms, die immerhin von einer Schar von Exeget:innen betont wird,⁷ bedarf nicht notwendigerweise einer Auflösung. Andere Gewaltworte im Psalter sind wesentlich deutlicher als Gebet oder als Zitat gekennzeichnet. Von den 112 Stellen, in denen der Psalter das Verb **רֹאֶה**, „sprechen,“ benutzt, leiten über zwanzig ein Feindzitat ein,⁸ aber es markiert auch oft die Sprache der Beter:innen (z.B. 16,2; 30,7; 31,15; 41,5; 55,7; 77,11; 102,25). Wortstatistiken dieser Art sind oft aufschlussreich, aber die Identifizierung von (in)direkter Sprache und von Zitaten ist in der hebräischen Poesie zu unverlässlich, um von ihnen gänzlich erfasst werden zu können.⁹

In Anbetracht dieses Befundes ist es der Überlegung wert, die Mehrdeutigkeit von Psalm 109 von einer anderen Seite anzugehen, nämlich in Bezug auf das poetische Stilmittel der Polyphonie. In so gut wie allen Dimensionen der hebräischen Poesie ist Ambiguität festzustellen: von der theologischen und ethischen Bedeutung ganzer Gedichte (z.B. Ps 4; 9/10; 139)¹⁰ bis hin zu einer weiten Auswahl grammatischer, phonetischer und semantischer Aspekte¹¹ tauchen in den Psalmen und anderen biblischen Gedichten mehrdeutige Elemente auf, für die einfache Auflösungen schlichtweg nicht auf der Hand liegen. Wie Jacobsons „Direct Discourse“ in der Diskussion zu Psalm 4 und Psalm 32¹² und meine Arbeit mit Jeremia 4 zeigt, trifft dies auch für die Identifizierung von Sprechstimmen zu; so ist, zum Beispiel, die Klage in Jeremia 4,19–21 sowohl im Munde des Propheten wie auch Gottes und der Stadtfrau Jerusalem hörbar und für

⁷ Nord führt dazu die Kommentare von *James Luther Mays, The Lord Reigns. A Theological Handbook to the Psalms*, Louisville 1994; *J. Clinton McCann Jr., Psalms*, in: ders./Robert Doran/Carol A. Newsom (Hg.), 1 and 2 Maccabees, Job, Psalms (New Interpreter's Bible 4), Nashville 1996; *Robert Davidson, The Vitality of Worship. A Commentary on the Book of Psalms*, Grand Rapids 1998; *Konrad Schaefer, Psalms (Berit Olam)*, Collegeville 2001; *John Goldingay, Psalms Vol. 3. Psalms 90–150 (BCOTWP)*, Ada 2008; und *Nancy deClaissé-Walford/Rolf Jacobson/Beth Tanner, The Book of Psalms (NICOT)*, Grand Rapids 2014, an.

⁸ Siehe Ps 3,3; 4,7; 10,13; 11,1; 12,5; 13,5; 14,1; 35,21.25; 41,6; 53,2; 64,6; 71,10; 73,11; 74,8; 78,19; 79,10; 83,5.13; 94,7; 115,2; 137,7.

⁹ Siehe z.B. die Schlussfolgerung in den Studien *Samuel Meier, Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible (VTSup 46)*, Leiden 1992, 323; *Michael V. Fox, The Identification of Quotations in Biblical Literature*, in: *ZAW* 92/1980, 416–431; und *Samuel Hildebrandt, Interpreting Quoted Speech in Prophetic Literature. A Study of Jeremiah 2:1–3:5 (VTSup 176)*, Leiden 2017, 49–52.

¹⁰ Vgl. *Dirk Sager, Polyphonie des Elends. Psalm 9/10 im konzeptionellen Diskurs und literarischen Kontext (FAT II 21)*, Tübingen 2006; *John Goldingay, Psalm 4. Ambiguity and Resolution*, in: *TynBul* 57.2/2006, 161–172.

¹¹ Vgl. *Paul R. Raabe, Deliberate Ambiguity in the Psalter*, in: *JBL* 110.2/1991, 213–227.

¹² Vgl. *Rolf A. Jacobsen, „Many are Saying.“ The Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter (LHBOTS 397)*, London 2004.

jede dieser Stimmen voll von Bedeutung.¹³ Sigrid Eder hat diese Offenheit eng mit dem Identifikationspotenzial dieser Gedichte verbunden. Die Ambiguität der Sprecher:innen eröffnet eine Aneignung der Psalmen, die einer spezifischen Stimmenzuweisung eine wertvolle Alternative entgegenstellt:

So ist das Ich im Gedicht semantisch underdeterminiert, eigenschaftslos und als Pronomen ein leeres Zeichen, das erst durch den Gebrauch einer/eines Sprechenden gefüllt wird. Das lyrische Ich wird damit zum Rollen-Ich, welches offen für die Aneignung durch die Lesenden ist. So wird das lyrische Ich zur Leserin/zum Leser, die/der das Gedicht nachspricht.¹⁴

3. *Psalm 109 neu hören: Der Mehrstimmigkeit Gehör geben*

Die Beschäftigung mit der Polyphonie soll an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden, da sie in der alttestamentlichen Fachliteratur weiträumig erörtert ist.¹⁵ Vielmehr geht es hier darum, die Mehrstimmigkeit, die im 109. Psalm vorliegt, in einem liturgischen Rahmen neu zu erfassen. Im Zentrum dieses Unterfangens steht eine bewusste Gegenbewegung zu der polarisierten Auslegung, die die Stimme in den Versen 6–19 bis dato charakterisiert. Diese hermeneutische Herangehensweise ist nicht unbedingt neu. Die Überlieferungsgeschichte der Psalmen ebenso wie die redaktionellen Manöver innerhalb der Gedichte und im Psalter zeugen von ihrer offenen Ausrichtung gegenüber ihren Empfänger:innen.¹⁶ In den letzten Jahren hat das starke Interesse an der Wirkungsgeschichte biblischer Texte diese Dimension noch stärker beleuchtet: Wie Literatur gehört und angeeignet wird, ist nicht nur von der textlichen Substanz bestimmt, sondern mindestens zu gleichen Teilen vom Lebenskontext und der Vorerfahrung der Leser:innen. Ein und derselbe Text kann in eine Vielzahl von Situationen hineinsprechen und im Umkehrschluss diesen eine Stimme geben.

Im Folgenden sollen sechs potenzielle Hörweisen zu Psalm 109 skizziert werden, die die Flüche dieses Gedichtes im weiten Feld der menschlichen Lebenserfahrung verorten. Losgelöst von einer bilateralen Auslegung darf Psalm 109 so neu sprechen. Indem die hier ausgewählten Stimmen sowohl das Menschsein in persönlichen und kollektiven Dimensionen aufgreifen als auch den Zugang zu Gott mit im Auge behalten, eröffnet diese Skizze neue liturgische Ansätze,

¹³ Vgl. Hildebrandt, Speaker Ambiguity, 202–204.

¹⁴ Sigrid Eder, Identifikationspotenziale in den Psalmen. Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147 (BBB 183), Göttingen 2019, 28.

¹⁵ Siehe insbesondere die Literaturangaben zum „Lyrischen Ich inmitten der Ambiguitäten althebräischer Sprachformen“ in Anja Marschall, Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiobbuch (FAT II 151), Tübingen 2024, 17–22; wie auch Tobias Häner, Ironie und Ambiguität im Ijobbuch (FAT 179), Tübingen 2024.

¹⁶ Für Beispiele für „die jeweilige Aktualität, die Lebensnähe, das Mitschwingen und das Sich-Bergen in den Texten,“ wird hier auf das Vorwort von Eders Monografie hingewiesen: Eder, Identifikationspotenziale, 18f.

die im Laufe der Besprechung angerissen und dann im Ausklang dieses Kapitels gezielt präsentiert werden können.

3.1 *Die Stimme des Leidens: Artikulation der Attacke*

Ausgehend von einer Auslegung, die die Verse 6–19 als Feindeszitat hört, wird eingangs das Potenzial des 109. Psalms beleuchtet, Opfern verbalen Missbrauchs eine Artikulationsvorlage des Erlittenen beizustellen. In vielen Szenarios, in denen Worte als Gewalt gegen Menschen verwendet werden, geschieht dies im Privaten, wie zum Beispiel in Eltern-Kind-Beziehungen oder in Partnerschaften.¹⁷ Insofern Artikulation ein erster Schritt zu einer holistischen Auseinandersetzung sein kann, darf das Zitat der Flüche in Psalm 109 als eine Veröffentlichung privaten Schmerzes gehört werden. Artikuliert in sicherem Kontext und mit einem vertrauten oder professionellen Gegenüber, regt das offene Zitieren von Gewaltworten – „Ich hoffe, du stirbst bald“ (nach V. 8), „Niemand sei bei dir!“ (nach V. 12) – dazu an, verletzende Worte ans Licht zu bringen.

In ihrer kirchlichen Arbeit mit Frauen, die Opfer von Gewalt geworden sind, weist Sonia Couchman auf die Notwendigkeit hin, gerade für diese Christinnen „alternative liturgies“ zu kreieren. Nebst Gebeten, die von Opfern, Pastor:innen und Kirchengemeinden verfasst werden, bieten auch die Flüche, die in Psalm 109 und anderen Klagepsalmen zum Ausdruck gebracht werden, eine biblische Vorlage, um „the secrets hidden within our own lives“¹⁸ aus ihren Schatten zu holen. Die schwierigen Verse in diesem Psalm als Zitat zu hören, ist in dieser Hörübung eine Strategie, um in der Bibel Sprache für Extremsituationen zu finden.¹⁹

3.2 *Die Stimme der Befreiung: Psalm 109 als Schrei der Katharsis*

In enger Anlehnung an solche Artikulation mag Psalm 109 als befreiender Text gehört und gesprochen werden. Wie schon in Bezug auf Eders Arbeit zum Ausdruck kam, nehmen Leser:innen durch die sprachlich geführte Identifikation im Text die Sprachrolle der Psalmist:innen ein: „Sie reden zu mir mit falscher

¹⁷ Vgl. Steffen Herrmann/Sybille Krämer/Hannes Kuch (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007.

¹⁸ Sonia Couchman, *From Whom No Secrets Are Hid: Better Liturgies for Victim-Survivors of Intimate Partner Violence*, in: *Australian Journal of Liturgy* 2023, 210–217:215.

¹⁹ Anja Marschall spricht in diesem Sinne treffend von einer „Unbewohnbarkeit der konventionellen Sprache“ und von Leid, das „unkommunikabel erlebt“ wird; *Marschall, Aneignung*, 376. In meiner eigenen Arbeit habe ich solche Versprachlichung auch im Jeremiabuch, im Prediger und in den Sprüchen angetroffen; *Samuel Hildebrandt, Vast as the Sea: Hebrew Poetry and the Human Condition*, Minneapolis 2023.

Zunge!" (V. 2), „Sie klagen mich an für meine Liebe" (V. 4). Dieser Modus des „Sprechen-als“ bewegt sich im weiten Zusammenspiel von Liturgie und Theater, das, nach Klaus Koch, gleichsam symbolisch fungiert und im Kern die „Befreiung des Menschen“ anvisiert.²⁰

Wo Kochs Reflexionen größtenteils soteriologisch ausgerichtet sind, sprechen andere Forscher:innen aus pastoralpsychologischer Perspektive von der Freiheit, die zornerfülltes Sprechen bewirken kann. In „*Liturgies of Anger*“ regt David Blumenthal dazu an, Ärger und Wut als tiefst menschliche Regungen anzunehmen und den gesellschaftlich tradierten Instinkt der Repression zu hinterfragen. Am Beispiel von Psalm 109 zeigt Blumenthal, wie die Verse 1–5 die Widersacher:innen darstellen und wie diesen in den Versen 6–19 mit Wut entgegnet wird: „There it is, in the Psalms: rage. A religious affection, an emotional attitude, an approved feeling.“²¹ Solch Umdenken von verbotener zu akzeptierter Sprache ist auch Thema in Brent Strawns psychologischem Ansatz. Auf dem tiefen Fundament von *disclosure therapy* beschreibt Strawn die zerstörerischen Auswirkungen von langfristiger Vermeidung und die Vorteile einer Konfrontation traumatischer Erlebnisse:

The Psalter is marked by extensive disclosure about traumatic events and the feelings of those who have been traumatized. Insofar as the psalms are (re)read or (re)uttered texts, psalmic disclosure may function not only *descriptively*—as testimony to (or recovery from) past trauma—but also in a *prescriptive* fashion, that is, *therapeutically*, not just for the psalmists themselves but for all who (re)read or (re)utter these poems.²²

Wo die Flüche in Psalm 109 als Zitat gehört werden, kann erfahrenem Leiden Raum gegeben werden. Wo dieselben Flüche als die Stimme der Psalmensprecher:innen gehört werden, kann diese Sprache innere Wut freisetzen und so den Weg zur Auseinandersetzung und zur neuen Freiheit bahnen.

3.3 Die Stimme der Hilflosigkeit: Psalm 109 als Gebet für göttliches Gericht

Auch wenn in den bisherigen Ansätzen menschliches Leiden im Zentrum stand, schwingt die Orientierung des Psalms als Gebet mit. Diese Kommunikationsausrichtung (V. 1.21.26–28) ist wichtig, da sie sowohl die Artikulation von Schmerz vor Gott hörbar macht als auch die Freisetzung von Ärger in der Selbstverantwortung vor Gott bewirkt. Trotzdem bleibt die Frage, wie Aufrufe zur Gewalt als Gebet verstanden werden sollen, ein Spannungspunkt in der

²⁰ Klaus Koch, Liturgie und Theater. Theologische Fragmente zu einem vernachlässigten Thema, in: Stimmen der Zeit 213/1995, 3–16:16.

²¹ David Blumenthal, Liturgies of Anger, in: *Crosscurrents* 52.2/2002, 178–199:186.

²² Brent Strawn, Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness, in: Elizabeth Boase/Christopher G. Frechette (Hg.), *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies 86), Atlanta 2016, 143–160:143.

Rezeption dieses Textes. Sie ist auch ein ausschlaggebender Faktor seiner Vermeidung in der Liturgie.²³

In Nords Arbeit, die das Hören der Flüche als Zitat grundsätzlich ablehnt, sind die Hauptstrategien in der verfügbarer Kommentarliteratur in zweierlei Art aufgeführt: erstens mit starker Betonung auf den Unterschied zwischen Erbitten von Gewalt und gewaltsamen Agieren; zweitens mit Fokus auf die Übergabe solchen Agierens an Gott. Nord berichtet auch über exegetische Abhandlungen, die sich auf die Ideale von Gerechtigkeit, kathartischem Effekt und der sozialen Stellung der Psalmist:innen („cry from below“) konzentrieren.²⁴ Diese weite Antwort zeugt von einer engagierten Rezeption dieses Textes, die sowohl die innerbiblischen Konzepte von Bund und Gerechtigkeit berücksichtigt als auch den gegenwärtigen Nutzen und das Weiterbeten biblischer Gebete verfolgt.

Das Beten von solch harten Worten ist also möglich und sogar notwendig. Diese Notwendigkeit ist nicht nur dadurch bedingt, dass diese Worte immer kompositionell in Klagepsalmen eingebunden sind. Vielmehr sind solche Gebete für göttliche Intervention eine existentielle Rettungshoffnung für Menschen, die zu Unrecht und auch oft um ihres Glaubens willen leiden.²⁵ Da die Psalmen sich in der ganzen Bandbreite der Lebens- und Gotteserfahrung ausdrücken, beinhalten sie auch Gebete, die womöglich von vielen Kirchgänger:innen nicht gebetet werden können, die aber gleichzeitig für andere einen bedeutungsvollen Teil ihrer religiösen Hoffnung und ihres Selbstwertgefühls darstellen.

3.4 Die Stimme der Fürbitte: Psalm 109 als Text für Andere

Eine offene Haltung gegenüber der Sprechstimme in Psalm 109 macht die verschiedenen Lebenssituationen, in denen dieser Text gesprochen oder gehört werden kann, greifbar. Aber auch dort, wo zwischen dem eigenen Erleben und den textlichen Szenarien kein Einklang entsteht, erinnert Psalm 109 alle Leser:innen immerzu an die Realität von Gewalt. Die liturgische Funktion der Klagepsalmen ist nicht nur Artikulation und Aneignung, sondern auch das Erwecken von Anteilnahme am Schicksal anderer Menschen.

Diese Dynamik kommt in bedeutsamer Weise in einer Studie zu Psalm 109 von Beth Tanner zum Ausdruck. Auf der Basis einer feministischen Analyse der Narrative von Lea und Rahel in Genesis 29–30 präsentiert Tanner ein Hören

²³ Siehe dazu *David G. Firth*, Psalm 109. The Prayer (Almost) No One Wants?, in: *Evangelical Quarterly* 96.1/2025, 23–37; sowie auch *Susan E. Gillingham*, *Psalm through the Centuries, Volume Three. A Reception History Commentary on Psalms 73–151* (WBBC), Oxford 2022.

²⁴ *Nord*, Vindicating Vengeance, 118–120.

²⁵ Vgl. *Mays*, The Lord Reigns. Theological Handbook to the Psalms, Louisville 1994, 37: “[Those psalms] express the deep anxieties of the helpless in the face of powers that deprive them of life itself.”

des Psalms, das diesen zwangsverheirateten Frauen eine Stimme gibt.²⁶ Aus dieser textübergreifenden Arbeit – aber auch generell aus der offenen Formulierung der Psalmen – ergibt sich ein Impuls, diese Texte in liturgischen Kontexten als das Leiden Anderer wahrzunehmen und in Aktion und Gebet Fürsprache einzulegen. Wiederum zeigt sich in solcher Textaneignung eine Hörweise, die über die Frage der Sprecher:innenidentität hinausreicht.

3.5 Die Stimme der Rache: Psalm 109 als Spiegelbild

Die vier Stimmen, die bisher vorgestellt wurden, fokussieren sich in verschiedenen Ansätzen auf menschliches Leiden, das entweder publik gemacht wird, als Befreiung verbalisiert wird, oder als Hilferuf und Interzession gebetet wird. Diesen Stimmen soll nun ein Kontrastmotiv gegenübergestellt werden, das die kathartischen und kommunikativen Ansätze um einen Aufruf zur Selbstreflexion und Bußhaltung ergänzt. Spätestens seit Athanasius sind die Psalmen im kirchlichen Kontext als „Spiegel“ wahrgenommen worden, in dem Leser:innen „die Bewegungen der Seele erkennen“ und entweder von Freude erfüllt oder „von Reueschmerz ergriffen“ werden.²⁷ Trotz der immer wieder betonten Übergabe aller Gewalt an Gott (so auch in Psalm 109,21–31) bleibt es fraglich, ob die hasserfüllte Sprache in den Psalmen ohne weitere Reflexion zu befürworten ist. Nebst den expressiven und befreienden Möglichkeitsräumen, die hier skizziert wurden, hat die Liturgie ja auch einen bildenden Auftrag. Wenn sie mit Josip Gregur als „gemeinschaftliches Zur-Sprache-Bringen menschlicher Existenz“ verstanden wird,²⁸ dann beinhaltet sie ein Spektrum verbaler Selbstoffenbarung, das auch die Schattenseiten des Menschseins nicht ausschließen sollte.

Der Hang zur Rache ist in der gegenwärtigen Gesellschaft genauso präsent wie in anderen Epochen und muss angesichts der langen Tiraden in Psalm 109 nicht ignoriert werden.²⁹ Wie auch immer man sie kontextualisieren mag, so bleiben die Flüche doch ein erschütternder Katalog gewaltsamer Sprache,

²⁶ Vgl. *Beth Tanner, Hearing the Cries Unspoken. An Intertextual-Feminist Reading of Psalm 109*, in Athalya Brenner/Carole R. Fontaine (Hg.), *Wisdom and Psalms (Feminist Companion to the Bible, Second Series, 2)*, Sheffield 1998, 283–301.

²⁷ Des hl. Athanasius Brief an Marcellinus über die Erklärung der Psalmen (Epistula ad Marcellinum), in: Ausgewählte Schriften des Heiligen Athanasius, Erzbischofs von Alexandria und Kirchenlehrers: 2. Band, aus dem Urtexte übers. und mit Einl. sowie erl. Bemerkungen vers. von Jos. Fisch. (Bibliothek der Kirchenväter, 1 Serie, Band 29), Kempten 1875, <https://bkv.unifr.ch/de/works/242/versions/263/scans/d0346.jpg>, [14.02.2025].

²⁸ *Josip Gregur, Was geschieht, wenn Eine(r) in die Kirche geht?* Liturgie als Vollzug der Sakramentalität des Selbst und der Schöpfung, in: *Ecclesia Orans* 24.1/2007, 37–62:40.

²⁹ Siehe z.B. *Lisanne Teuchert, Die Wiederkehr der Rache. Emotionen, Überzeugungen und Praktiken aus theologischer Perspektive* (Theologische Bibliothek Töpelmann 210), Berlin 2024.

die in anderen Formaten und Situationen als höchst unakzeptabel eingestuft werden würden.³⁰ Das von Athanasius angeregte Bild des Spiegels hat sich gut etabliert, doch wird es oftmals nur im Hinblick auf positive Kategorien verwendet. Den Text von Psalm 109 als Spiegel wahrzunehmen ist weniger salonfähig, doch kann sich in dem Ausbleiben solcher Reflexionen auch das Vermeiden unerwünschter Gedanken und Gelüste mitspiegeln. Die Psalmen sind nicht nur Texte für Notsituationen oder liturgische und psycho-dynamische Skripte, die die Menschen in die Freiheit führen mögen. Die Stimme, die in ihnen spricht, artikuliert auch menschliche Gewaltbestrebung.³¹

3.6 Die Stimme der Geschichte: Psalm 109 als kollektives Bekenntnis

In Anlehnung an eine solche Selbstkonfrontation, folgt eine weitere Stimme, die im Kontrast zu allen vorherigen Beispielen eher kollektiv angelegt ist. In der Rezeptionsgeschichte des 109. Psalms tauchen oft die dunkleren Seiten seiner Auslegung auf, die, wie der Missbrauch der Bibel im weitesten Sinne, heute im liturgischen Rahmen des Bekenntnisses verortet werden können. Walter Dürig hat eine Tradition dokumentiert, nach der Psalm 109 adaptiert wurde um „Messen zu feiern oder feiern zu lassen, um den Tod anderer herbeizuführen oder die Praxis, um Rache zu beten.“³² Mit Beispielen bis in das 16. Jahrhundert hinein scheint der Brauch unerwünschte Mitmenschen „totzubeten“ weit verbreitet gewesen zu sein. Diese Praxis innerhalb der Kirche geht mit der antisemitischen Interpretation des 109. Psalms einher, die sich von dem Zitat in der Apostelgeschichte 1,20 ausgehend durch die christliche Auslegungsgeschichte gezogen hat. Die Verknüpfung mit Judas in dieser neutestamentlichen Schrift führte zu dem gängigen Titel „Psalmus Ischarioticus,“ was wiederum mit sich brachte, dass Psalm 109 oftmals als Fluch gegen Juden und auch als biblische Legitimierung von Pogromen genutzt wurde.³³

Diese Episoden sind aber nur eines von vielen Kapiteln in der langen Geschichte problematischer Aneignungen von Psalmen. So waren die Klagepsalmen zum Beispiel eine populäre Grundlage, um während der Kreuzzüge

³⁰ Die Flüche als Rachelust zu hören, steht in deutlicher Spannung mit dem Unterfangen sie als Gebete anzueignen. Wie diese Spannung navigiert werden kann, habe ich versucht am Beispiel Jeremias Konfessionen aufzuzeigen; *Samuel Hildebrandt, When Words Become Too Violent. Silence as a Form of Nonviolent Resistance in the Book of Jeremiah*, in: BI 29.2/2021, 187–205.

³¹ Für eine kurze Reflexion zu „the universal human thirst for vengeance“ und Psalm 109, siehe *Nord, Vindicating Vengeance*, 112f.

³² Walter Dürig, Die Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und in der Liturgie, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 27.1/1976, 71–84:71.

³³ Siehe *Erich Zenger, A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath*, Louisville 1996, 57. Wie Gillingham zeigt, hat zum Beispiel Origenes den gesamten Psalm mit Judas als Referenten gelesen; *Gillingham, Psalms through the Centuries*, 179.

das Feindbild der muslimischen Armeen im Heiligen Land zu bekräftigen.³⁴ Wo diese Vergangenheit der Bibelauslegung nicht verschwiegen wird, kann das Hören der Fluchstimme in Psalm 109 als Negativbeispiel fungieren, das auch heute noch Aufmerksamkeit darauf zieht, wie gewalttätige Bibelworte zu eigennützigen Zwecken missbraucht werden können. Auf diesem Hintergrund kann die Stimme der Geschichte zum Bekenntnis kirchlicher Verfehlungen anregen, das sowohl Verantwortung für die Vergangenheit ausdrückt als auch im gegenwärtigen Gebrauch der Bibel Vorsicht gebietet.

4. Zum Ausklang: Die Stimmen des 109. Psalms

Diese Studie begann mit der Frage, wie das Sprechen und Hören der Flüche in Psalm 109 Anstöße zur menschlichen Selbsterkenntnis eröffnen kann. Wie der Großteil der exegetischen Literatur zeigt, hat sich die Frage der Sprechstimme in diesem Text oftmals auf ein „Feind-oder-Freund-Szenario“ begrenzt. Mit dem Bestreben diesen analytischen Engpass anzunehmen, aber auch über ihn hinaus zu denken, wurden hier sechs verschiedene Arten des Hörens und Sprechens vorgestellt und reflektiert. Es ist möglich, neben diesen Stimmen noch weitere anzuführen, wie zum Beispiel die lang etablierte Rezeption der Psalmengebete als das Gebet Jesu Christi, oder aber eine eschatologische Perspektive, wonach die Flüche die endgültige Zerstörung von Gottes Feinden ankündigen. Diese Stimmen könnten auch durch Textaneignungen außerhalb des europäischen und nordamerikanischen Kontexts ergänzt werden, da die Fluchpsalmen dort oft wesentlich besser liturgisch integriert sind.³⁵ Die Offenheit des lyrischen Ichs und die indeterminierte Sprache des Gedichts öffnen die Tür zu kreativen und bedeutungsreichen Zugängen zu diesem oft vorschnell abgewerteten „Problempsalm.“

In Bezug auf den liturgischen Nutzen des 109. Psalms wurden in der Behandlung diverse Optionen angerissen, die in ihrer eigenen Weise jeweils noch tiefer erarbeitet werden müssen. Artikulation von verstecktem Leiden, Befreiung durch das Aussprechen des Erlittenen, Erbitten göttlicher Intervention, stellvertretendes Einstehen für das Leiden Anderer, Bekenntnis des Hangs zur Vergeltung, kollektive Konfession zum Missbrauch heiliger Texte – was hier zusammengetragen wurde, kann hoffentlich die Tiefe und die Anwendungsmöglichkeiten dieses Textes als geeignetes Element in Gottesdienst, Bibelarbeit und Gebet aufzeigen.

³⁴ Siehe *Dwi Maria Handayani*, A Reflection on the Use of Lament Psalms in the Crusades, in: Biblical Theology Bulletin 54.4/2024, 212–220.

³⁵ *David T. Adamo*, The Imprecatory Psalms in African Context, in: ders. (Hg.), Biblical Interpretation in African Perspective, Lanham 2006, 139–154.

Wie eine solche Anwendung umgesetzt wird, hängt sehr von dem Zweck einer liturgischen Versammlung und der Konstitution ihrer Mitglieder ab. So kann entweder eine der sechs Stimmen im Fokus stehen oder zwei oder drei nacheinander vorgestellt und verglichen werden. Es wäre besonders wirkungsvoll, wenn verschiedene Mitglieder der Gemeinde die Verse lesen würden, da jeder Mensch eine andere Stimme und Biografie mit sich bringt. Alternativ könnte das Schicksal verschiedener Menschen beschrieben werden – persönlich, anonym oder auch fiktiv – und das Lesen von Psalm 109 könnte im Anschluss jede Person in ihrer eigenen Position abholen oder für sie stellvertretend gebetet werden.

Wie auch immer die Stimmen vorgestellt und intoniert werden, es kann nicht Zweck solcher Übung sein, sie gegeneinander auszuspielen. Wie die Behandlung in dieser Studie zeigt, liegt die Tiefe der Mehrstimmigkeit gerade darin, dass sich Stimmen überschneiden und gleichzeitig und gleichwertig aus dem Text erklingen. Indem sowohl Befreiung wie auch Rachelust zu Gehör kommen, indem neben Gebet für Hilfe auch Bekenntnis artikuliert wird, bildet die Mehrstimmigkeit die Komplexität menschlichen Daseins ab und ermöglicht so den Hörenden und Sprechenden eine neue Offenbarung vor sich selbst, voreinander und vor Gott.

Verzeichnis der Autor:innen

Alexander Deeg (1972), Dr. theol., ist seit 2011 Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und leitet das Liturgiewissenschaftliche Institut der VELKD. Er studierte Evangelische Theologie und Judaistik in Erlangen und Jerusalem, war Vikar und Pfarrer der bayerischen Landeskirche, Assistent für Praktische Theologie in Erlangen und erster Leiter des Zentrums für evangelische Predigtkultur der EKD in Wittenberg. Im Kontext der Revision der Lese- und Predigtperikopen (2011 bis 2018) war er der Vorsitzende der Arbeitsgruppe, die die Textauswahl erarbeitete. Er ist u.a. Schriftleiter der „Göttinger Predigtmeditationen“ und forscht zu Bibelgebrauch und Bibelhermeneutik, Sakralraumtransformationen und vielfältigen Fragen rund um Gottesdienst und Predigt.

Erik Dremel (1970), Dr. phil., ist Professor für Liturgiewissenschaft und Hymnologie an der Evangelischen Hochschule für Kirchenmusik Halle sowie Studienleiter für Gottesdienst und Kirchenmusik am Studienhaus der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland in Halle. Außerdem ist er Lehrbeauftragter an der Hochschule für Musik und Theater „Felix Mendelssohn Bartholdy“ Leipzig und an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er studierte Theologie, Kirchenmusik, Musikwissenschaft und Literaturwissenschaft in Hamburg und Birmingham (UK). Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich historischer Liturgiewissenschaft sowie in der Beziehung von Gottesdienst und Kirchenmusik. Er ist Mitherausgeber des Jahrbuchs für Liturgik und Hymnologie.

Bärbel Fünfsinn (1962), lebt in Hamburg. Sie war viele Jahre als Lateinamerika- und Genderreferentin in der ev. Kirche in Norddeutschland tätig. Neben ihrer aktuellen Tätigkeit als Lehrerin für Religion, Französisch und Spanisch arbeitet sie auch als Musikerin, Sängerin sowie Autorin.

Alexandra Grund-Wittenberg (1971), Dr. theol., ist seit 2010 Professorin für Altes Testament an der Philipps Universität Marburg. Die Promotion erfolgte 2003 an der Universität Tübingen mit einer Arbeit zu Ps 19 im Kontext der Torawiesheit, die Habilitation 2008 ebenda mit einer Studie zu Zeitkonzept und Erinnerungskultur Israels am Beispiel der Entstehung des Sabbats. Ihre aktuellen Forschungsschwerpunkte liegen in der Psalmenforschung (Kommentierung des Psalters für die Reihe IEKAT / IECOT), der Anthropologie, Hermeneutik und dem Gespräch zwischen Exegese und psychologischer / kulturwissenschaftlicher Forschung (z.B. Bedeutung von Empathie in der Hebräischen Bibel und ihrer Lektüre).

Samuel Hildebrandt (1985), PhD, ist seit 2019 Senior Lecturer in Biblical Studies (Old Testament) am Nazarene Theological College in Manchester, England. Hildebrandts Forschungsschwerpunkte beinhalten das Jeremiabuch, die psychologische Hermeneutik poetischer Bibeltexte (Vast as the Sea: Hebrew Poetry and the Human Condition, 2023; Loneliness in the Hebrew Bible [hg.], 2025), und die Rezeptionsgeschichte des Buches Numeri.

Matthias Hopf (1976), PD Dr. theol., ist seit 2023 im Fach Altes Testament Privatdozent der Universität Zürich. Während seiner Assistenturzeit an der Augustana Theologische Hochschule Neuendettelsau wurde er 2014 mit einer Arbeit zu den performativen Aspekten des Hohenlieds promoviert. Gegen Ende einer durch den Schweizer Nationalfonds geförderten Forschungsphase an der Universität Zürich hat er sich im Fach Altes Testament mit einer Arbeit über die Rechtsanthropologie des Heiligkeitsgesetzes (Lev 17–26) habilitiert. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen insgesamt in der kulturanthropologisch geprägten Exegese sowie der theologisch-hermeneutischen Arbeit am Alten Testament.

Daniel Krochmalnik (1956), Dr. phil. Dr. theol. h.c., ist Rabbiner und war von 2003 bis 2018 Inhaber des Lehrstuhls Jüdische Religionslehre, -pädagogik und -didaktik an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und 2018 bis 2022 Professor für Religion und Philosophie (Altertum und Mittelalter) an der School of Jewish Theology der Universität Potsdam und Geschäftsführender Direktor. Seine Forschungsschwerpunkte liegen seit der Promotion über die Philosophie und Religionskritik von Baruch Spinoza und der Habilitation über die Religionsphilosophie Moses Mendelssohns im Bereich Jüdische Theologie und Aufklärung. Aktuell ist er Affiliate Professor of Jewish Theology an der Luxembourg School of Religion & Society.

Anja Marschall (1990), Dr. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin bei Prof. Dr. Walter Bührer an der Ruhr-Universität Bochum. 2022–2025 war sie an der Universität Leipzig als Wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig. Sie wurde 2017–2021 durch ein Promotionsstipendium des evangelischen Studienwerks Villigst gefördert. Ihre im Jahr 2023 abgeschlossene Dissertation widmet sich der Klage in den Psalmen und im Hiobbuch als Medium der existenziellen und theologischen Reflexion. Weitere Forschungsschwerpunkte liegen in der alttestamentlichen Anthropologie, Theologie und Hermeneutik, sowie in der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von alttestamentlichen Protagonistinnen.

Kerstin Menzel (1981), Dr. theol., ist Lektorin für Praktische Theologie an der Universität Leipzig. 2020–2024 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin in der DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation“ und am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Universität Leipzig, davor landeskirchliche wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Humboldt-Universität zu Berlin und Pfarrerin der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz. 2024/25

vertrat sie die Professur für Praktische Theologie Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Pastoraltheologie / Theorien kirchlicher Mitarbeit, der Liturgiewissenschaft, der veränderten Nutzung von Kirchengebäuden sowie der sozialraumorientierten Kirchenentwicklung.

Nikolett Móricz (1988) ist Diplom-Psychologin und Theologin. Sie ist Privatdozentin für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Außerdem ist sie Pfarrerin in der Evangelisch-reformierten Kirchengemeinde Zürich. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Trauma Studies, der Emotionsforschung, der Hermeneutik und der Religionspsychologie.

Diana Paulding (1994) completed her PhD at the University of Exeter in 2025. Her research focuses on the impact of the individual voice on narratives about cultural trauma in the book of Job, and how this can inform the Church's response to the trauma of the climate crisis. She teaches as an Associate Tutor within the Cambridge Theological Federation.

Kristine Suna-Koro (1973), Rev. Dr., is Professor of Theology and Chair of the Department of Theology at Xavier University in Cincinnati, Ohio, USA. She is a diasporic Latvian-American theologian who works at the intersection of post-colonialism, sacramental and liturgical studies, and modern historical theology while engaging migration and diaspora discourses. She has authored the trail-blazing study in postcolonial sacramental theology *In Counterpoint: Diaspora, Postcoloniality, and Sacramental Theology* (Wipf & Stock, 2017) and numerous articles and book chapters at the intersections of postcolonial perspectives and sacramental-liturgical theology. Since her ordination in 1995, she has served as a pastor in the diasporic Latvian Evangelical Lutheran communities (in Great Britain, Germany, the U.S.) and currently serves as Co-Editor-in-Chief of *Dialog: A Journal of Theology* (Wiley).

Kimberly Wagner (1983), Ph.D. in Practical Theology, Homiletics, has served as Assistant Professor of Preaching at Princeton Theological Seminary since 2002. Previously, she served as Assistant Professor of Homiletics in the Axel Jacob and Gerda Maria (Swanson) Carlson Chair at Lutheran School of Theology at Chicago from 2018–2022. Her writing and work focus on preaching and ministry in the midst and wake of trauma, particularly thinking about collective trauma, the role of the preacher, and the resources of our Scriptures and faith to respond to these moments. Her book, *Fractured Ground: Preaching in the Wake of Mass Trauma* (Westminster John Knox Press, 2023), offers guidance for preaching in the aftermath of communal trauma, including mass violence, natural disasters, and public health crises. Her upcoming publications focus on preaching amid ecotrauma and ecoanxiety, particularly considering how the ecological crisis limits theological imagination and faithful response.

Ulrike Wagner-Rau, Dr. theol., lehrte bis 2018 als Professorin für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Religiöse Praxis in der Spätmoderne, Pastoraltheologie, Kasualtheologie, Seelsorge/Pastoralpsychologie, Genderfragen in der Praktischen Theologie. Sie ist Supervisorin der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (Sektion Tiefenpsychologie).