

Ilse Müllner

Zwischen Hinnehmen und Aufbegehren

Alttestamentliche Ansätze im Umgang mit dem Leid

1. Aufschrei

Ein guter Teil biblischen Sprechens zu Gott ist Klage.¹ Vor Gott sein Herz auszuschütten, das ist den Betenden der Bibel nicht fremd. Im Gegenteil. Ob im Psalter, im Rahmen von Prophetie und auch von erzählenden Texten, im Ijobbuch und schließlich in einem Buch, dem die Klage den Namen gegeben hat (Lamentationes, Klagelieder): Eine erste Reaktion auf die Erfahrung von Leid ist, es auszusprechen und das vor Gott zu tun.

Die Klagenden beschreiben das Ereignis, sie schildern ihre Emotionen, sie beziehen andere in ihre Klage mit ein und sie flehen Gott um Hilfe an. Wer aber den Anteil der Klagegebete im Psalter und in unseren kirchlichen Gebetbüchern vergleicht, wird erschrecken. „Wie geht’s?“ „Ich kann nicht klagen.“ Diese Sequenz aus der Alltagssprache scheint ein Motto kirchlicher Gesangbücher zu sein. „Ich kann nicht klagen.“ „Schade eigentlich!“ – so müsste man da antworten.² Im ausgehenden 19. Jahrhundert hat Sigmund Freud die Rede-Kur erfunden. Und das Sprechen ist tatsächlich notwendig im wahrsten Sinn des Wortes: Es ist ein erster Schritt, die Not zu wenden.

In der Lebenswelt, aus der die biblischen Schriften stammen, ist das Klagen fest verankert. Es kommt zunächst Frauen zu,³ wie überhaupt die kollektiven Reaktionen auf große Ereignisse häufig im Mund von Frauen-

¹ Vgl. GEORG STEINS (Hrsg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000.

² Vgl. GEORG STEINS, *Klagen ist Gold!*, in: G. Steins (Hrsg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich* (Anm. 1), S. 9–15, hier: S. 9.

³ Vgl. ILSE MÜLLNER, *Klagend laut werden. Frauenstimmen im Alten Testament*, in: G. Steins (Hrsg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich* (Anm. 1), S. 69–86.

gruppen liegen. Es sind die Frauen Israels, die die politischen Umbrüche ihrer Zeit im Gesang kommentieren („Saul hat 1000 erschlagen, David aber 10.000“). Es sind auch die Frauen, die von David in seiner Klage um Saul und Jonatan dazu aufgerufen werden, ihrer Trauer lautstark Ausdruck zu verleihen. Da sind Gruppen im Blick, die offenbar rituelle Funktionen wahrnehmen und die öffentliche Trauer in die Klage hinein kanalisieren.

Klagen ist aber keine Frauensache. Gerade König David, der ja nun als Vorzeigemann der alttestamentlichen Schriften gilt, an dem man sehr gut entwickeln kann, welche Handlungsfelder zur hegemonialen Männlichkeit der Bibel gehören,⁴ wird in den Samuelbüchern mehrfach als Trauernder und Klagender gezeigt. Sehr ausführlich und formal ganz am Klagegesang, der Qina, ausgerichtet, formuliert David seine Trauer um die beiden Helden, Saul und Jonatan, von deren Tod er eben erfahren hat. Ritual oder Emotion? Meint der erzählte David es wirklich so? Wird uns da ein Mann gezeigt, dem der Verlust des geliebten Freundes, Jonatan, wirklich und wahrhaftig nahe geht? Oder werden hier einfach äußerliche Handlungen gezeigt, ein veräußerlichtes, ritualisiertes Gebaren? Ein weiteres Mal wird David als Klagender gezeigt, wenn im Anschluss an seine Affäre mit Batseba und im Anschluss auch an die Ermordung ihres Ehemanns Urija das Kind, das dieser Verbindung entstammt, stirbt. Auch hier vollzieht David Trauer-Riten, allerdings bereits während der schweren Krankheit des Kindes. Nach dessen Tod hört er mit der Klage auf und begründet das damit, nun ja nichts mehr daran ändern zu können.

Wir werden die Frage nach der Emotionalität nicht letztgültig beantworten können. Vielleicht ist sie schon falsch gestellt: ritualisiertes Handeln *oder* Emotion? Das sind keine Alternativen. Natürlich können Rituale, wenn sie innerlich bereits zu Grunde gegangen sind, wenn sie nicht mehr mit Leben gefüllt werden, das Emotionale tatsächlich verhindern; sie stehen dann anstelle der Gefühle. Aber wenn sie gelingen, sind ritualisierte Handlungen gerade die Ermöglichung dafür, Emotionen in einem geschützten Rahmen zu leben. Auch eine Therapiesitzung etwa dauert exakt eine vereinbarte Zeit lang und eben nicht so lange wie man halt braucht. Eine Beerdigung folgt bestimmten Abläufen und ist gerade kein spontanes

⁴ Vgl. ILSE MÜLLNER / THOMAS NAUMANN, Männlichkeit in Kampf und Schmerz. Aspekte einer Geschlechteranthropologie der Samuelbücher, in: Walter Dietrich (Hrsg.), *The Books of Samuel*. Congress Volume Leuven 2014, Leuven 2015 [im Druck].

Zusammenkommen, in dem man sich darüber verständigt, was als nächstes getan werden soll. Die ritualisierten Abläufe schützen die Beteiligten, und sie geben die Möglichkeit,

1. sich in einer Situation extremen Leids, die zur Grenzenlosigkeit tendiert, Grenzen zu erfahren und sich darin aufgehoben zu fühlen,
2. sich mit den Menschen im Handeln zu verbinden, mit denen man den Verlust gerade beklagt (synchron) und
3. sich mit jenen Menschen zu verbinden, die bereits in ähnlichen Situationen waren (diachron).

Das Klagen kann ritualisiert sein und ist dann häufig auch mit körperlichen Ausdrucksformen verbunden: sich die Haare raufen, sehr einfache Kleidung anziehen oder das Kleid auch zerreißen, Staub oder Asche auf den Kopf streuen. Die Klage kann sehr ausführlich verbalisiert werden, wie in dem bereits erwähnten Totenklagelied Davids um Saul und Jonatan oder auch in den Psalmen. Die Klage kann die Lesenden aber ebenso in ihrer reduktionistischen Kürze bewegen. Davids Trauer um seinen Sohn Abschalom, der immerhin gegen den Vater um die Macht als König gekämpft hatte und dabei gefallen war, ist gerade in seiner Kürze herzerzerrend:

2 Sam 19,1: „*Mein Sohn Abschalom! Mein Sohn, mein Sohn Abschalom! Ach, wäre doch ich für dich gestorben! O Abschalom, mein Sohn, mein Sohn!*“

Bereits in der erzählten Welt ist diese Klage umstritten und in der Bibelwissenschaft ist sie es bis heute. In der erzählten Welt reagiert der oberste Feldherr Joab, der entgegen dem ausdrücklichen Befehl seines Königs David Abschalom den Todesstoß versetzt hatte, ganz als Realpolitiker: David soll sich zusammenreißen! Nicht die Trauer um den Staatsfeind sei angesagt, sondern die Belobigung derer, die auf der Seite Davids gekämpft haben. In den gegenwärtigen Auslegungen bewegt vor allem eine Frage die Gemüter: Hat David diese Klage ernst gemeint? Oder ist es nicht vielmehr bloße Show, um den Israeliten und auch den heutigen Lesenden zu zeigen, dass David ganz unschuldig am Tod seines Feindes Abschalom war, der nun auch sein Sohn war? Sind nicht alle in den Samuelbüchern erzählten Totenklagen Davids nur Show, die dem Reinwaschen Davids von allen Vorwürfen, selbst die Hände im Spiel zu haben, dienen, wenn doch ein Feind nach dem nächsten umkommt?⁵ Ich gehe – zumindest an dieser

⁵ Vgl. JAN JAYNES QUESADA, King David and Tidings of Death: „Character Re-

Stelle, an der David um seinen Sohn Abschalom trauert, – von der Ernsthaftigkeit der Klage aus. David trauert um sein Kind, um seinen Sohn. Kein politischer Realismus kann ihn davon abhalten.

Das offensive, auch öffentliche Klagen, das neben den verbalen Äußerungen körperliche Gesten und Weinen mit einschließt, gehört in den biblischen Texten zum Bild von Männlichkeit. Weinende Helden wie David – dies hat der Alttestamentler Thomas Naumann herausgearbeitet – gehören in der griechischen Antike ebenso wie in der biblischen Literatur und auch in der altorientalischen Epik (zu denken wäre hier an Gilgamesch) einfach dazu.⁶ Umgekehrt ist das Weinen Teil der Männlichkeit. Bis ins Mittelalter sind Kampf und Weinen aufs engste miteinander verbunden (etwa im Dietrich-Epos).⁷

Die Samuelbücher erzählen vom weinenden David; der Psalter nimmt diesen Zug Davids auf und setzt ihn in seinen Überschriften um. 73 von 150 Psalmen sind mit der Formel לדוד auf David hingeorde­net; diese Überschriften sind den ursprünglichen Psalmen später hinzugefügt worden. Die Übersetzung „von David“ ist eine spätere Deutung. Zunächst wird dieser mit der Zuordnung zu David als exemplarischer Beter vorgestellt und damit den Lesenden und allen weiteren Generationen von PsalmbeterInnen

sponse“ Criticism, in: Tod Linafelt / Claudia v. Camp / Timothy Kandler Beal (Hrsg.), *The fate of King David. The past and present of a biblical icon* (Old Testament studies, 500), New York 2010, S. 3–18; ILSE MÜLLNER, *Dargestellte Gewalt und die Gewalt der Darstellung. Narrative Figurationen in den Davidserzählungen*, in: Imtraud Fischer (Hrsg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* [Tagung der Katholischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler des Deutschen Sprachraums (AGAT), die 2011 in Regensburg stattfand] (Quaestiones disputatae, 254), Freiburg i.B. 2013, S. 286–317; s.a. THOMAS NAUMANN, *Abschalom – Aspekte seines literarischen Porträts*, in: Walter Dietrich (Hrsg.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch* (Orbis biblicus et orientalis, 249), Fribourg 2011, S. 314–330.

⁶ THOMAS NAUMANN, „Crying heroes“. Öffentlich weinende Männer in Jerusalem und Athen, in: Magdalene L. Frettlöh / Andreas Krebs (Hrsg.), „Von Jerusalem nach Athen und zurück ...“ Festschrift für Hans Lichtenberger, Würzburg (2016, im Druck); vgl. zum Gilgamesch-Epos: SUSAN ACKERMAN, *When Heroes Love. The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David* (Gender, Theory and Religion), New York 2005.

⁷ MICHAEL MECKLENBURG, *Traurig töten. Depressionsabwehr in der historischen Dietrichepik*, in: Andrea Sieber / Antje Wittstock (Hrsg.), *Melancholie – zwischen Attitüde und Diskurs. Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Aventiuren, 4), Göttingen 2009, S. 159–178.

als Identifikationsfigur empfohlen. „Besonders interessant sind schließlich die Situationsvermerke bei 13 Psalmen. Sie beziehen die nachfolgenden Gebete auf eine Begebenheit aus dem Leben Davids und erzeugen dadurch eine Modellsituation, in die sich der Beter einfinden und seine eigenen Erfahrungen der Not und Befreiung artikulieren kann. Dabei orientieren sich die biographischen Vermerke auffälliger Weise nicht an David als dem König, sondern an David als dem in Not geratenen Einzelnen. Das Davidbild, das hier aufgenommen wird, tritt in den Geschichten seiner Verfolgung durch Saul besonders hervor (Ps 18,1; Ps 34,1; Ps 52,2; Ps 54,2; Ps 56,1; Ps 57,1; Ps 59,1; Ps 63,1; Ps 142,1).“⁸ Bereits der erste David zugeordnete Psalm in der kanonischen Reihenfolge des Psalters (Ps 3) wird durch die Überschrift auf die Situation der Flucht vor seinem eigenen Sohn Absalom bezogen:

Psalm 3: ¹ [*Ein Psalm Davids, als er vor seinem Sohn Absalom floh.*]

² *Herr, wie zahlreich sind meine Bedränger; so viele stehen gegen mich auf.*

³ *Viele gibt es, die von mir sagen: „Er findet keine Hilfe bei Gott.“ [Sela]*

⁴ *Du aber, Herr, bist ein Schild für mich, du bist meine Ehre und richtest mich auf.*

⁵ *Ich habe laut zum Herrn gerufen; da erhörte er mich von seinem heiligen Berg. [Sela]*

⁶ *Ich lege mich nieder und schlafe ein, ich wache wieder auf, denn der Herr beschützt mich.*

⁷ *Viele Tausende von Kriegern fürchte ich nicht, wenn sie mich ringsum belagern.*

⁸ *Herr, erhebe dich, mein Gott, bring mir Hilfe! Denn all meinen Feinden hast du den Kiefer zerschmetterert, hast den Frevlern die Zähne zerbrochen.*

⁹ *Beim Herrn findet man Hilfe. Auf dein Volk komme dein Segen! [Sela]*

Wie viele andere Psalmen, so konstruiert auch dieser ein Beziehungsdreieck bestehend aus dem Beter bzw. der Beterin, den Feinden und Gott. Der Beter fühlt sich bedrängt, was im Psalter in sehr eindrücklichen Bildern

⁸ ALEXANDER ACHILLES FISCHER, Art.: David, in: WiBiLex (2009).

zur Sprache kommt. Die Feinde spotten über den Beter, sie sprechen ihm die Gottesnähe ab; ein immer wiederkehrendes Motiv (hier: V 3). Sie werden so bedrohlich erlebt wie gefährliche Tiere: Mit Hunden, Löwen und Büffeln werden die Feinde (z.B. in Ps 22) verglichen. Die Feinde sind Lügner, sie bedrängen den Beter; an manchen Stellen (z.B. Ps 55) sind es Menschen, die dem Betenden einmal nahe gestanden haben, seine Freunde waren und nun gegen ihn agieren.⁹

In dieser Not wendet sich der betende Mensch an Gott. Was er erwartet ist zweierlei: *Erstens* die Zuwendung Gottes, denn das Leid wird oft als Abwesenheit des Göttlichen erfahren. Und *zweitens* hofft der betende Mensch, dass Gott zu seinen Gunsten gegen die Feinde eingreift. Die Bilder für dieses Eingreifen sind ebenso drastisch wie die Schilderungen der Feinde selbst. Vom Zerschlagen der Zähne bis zum Zerschmettern an der Wand reicht ein breites Spektrum von Gewaltwünschen, die dazu führen, dass diese Verse in vielen liturgischen Zusammenhängen zensiert und die Psalmen den heutigen Betern und Beterinnen nur gekürzt und verstümmelt zugemutet werden. Exegetisch ist das unverantwortlich, aber ist es denn bibeltheologisch oder wenigstens pastoral sinnvoll? Ich meine: Nein! Im Psalm ist es so, dass der betende Mensch denen, die ihn aufs Schärfste bedrohen, die Pest an den Hals wünscht. Er selbst greift allerdings nicht zur Waffe, er bleibt ganz beim Wort, und den Gewaltwunsch, den er hat, delegiert er an Gott. Die Psalmen fordern also gerade nicht zur Gewalt auf, sondern zum Gewaltverzicht. In ihnen wird der Moment zwischen Gewaltwunsch und Gewaltausübung durch das Gebet gefüllt. Die Gewaltspirale wird unterbrochen, indem der Gewaltwunsch des Beters/der Beterin an Gott delegiert wird.¹⁰

Die Erfahrungen, die hier von Einzelnen beschrieben werden, prägen auch die politische Geschichte des Volkes Israel. Israel war im Rahmen der altorientalischen Mächte nie auf der Siegerseite. Die Geschichte Israels lässt sich als eine Abfolge von wechselnden Besatzungen, Vorherrschaften, Deportationen und Exilierungen beschreiben. Ägypten, Assyrien, Babylon, Perser, Griechen und Römer – in dieser Reihenfolge prägen die wechselnden Vorherrschaften der Großmächte den Alten Orient und damit

⁹ Vgl. ULRIKE BAIL, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.

¹⁰ Vgl. grundsätzlich zu den Feindpsalmen: ERICH ZENGER, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher I), Freiburg i.B. 1994.

auch das biblische Israel. Insbesondere die mesopotamischen Großreiche in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends drücken der Geschichte Israels durch ihre militärische Übermacht und ihre durchgängig gewaltvolle Großmacht-Politik ihren Stempel auf. Bereits die Assyrer im 8. Jahrhundert spalteten die Bevölkerungen erobelter Länder durch Deportationen. Aus ökonomischem Interesse wurden gezielte Umsiedlungen vorgenommen, ohne Rücksicht auf ethnische oder religiöse Zusammengehörigkeiten. Die Babylonier setzten diese Politik in vergleichbarer Weise fort. Mit dem babylonischen Exil prägten sie das Volk Israel zutiefst. Die Deutungsmuster solcher Traumata und Krisen bleiben letztlich modellhaft für die jüdische und für die christliche Theologie.

Auch im kollektiven Bereich, wenn das ganze Volk vom Leid betroffen ist, stellt die Klage die erste Ausdrucksform dar. Vom Schweigen in den Ausdruck zu kommen ist die erste Strategie der Trauma-Bewältigung. Und so stehen mehrere literarische Werke des Alten Testaments unter dem Vorzeichen des Traumas. Die Klagelieder, Ezechiel, das Deuteronomistische Geschichtswerk und die apokalyptische Literatur werden in der gegenwärtigen Exegese als Trauma-Literatur untersucht.¹¹ Was lange Zeit als Hinweis auf die Existenz mehrerer Autoren oder Redaktoren galt, nämlich Brüche und Leerstellen in den Texten, wird in dieser Perspektive zum Kennzeichen einer Literatur, welche die Brüche und Leerstellen des Lebens aufnimmt und mit den ihr eigenen Mitteln darstellt.

Die Leere ist dabei ein Schlüsselbegriff. Die Leere ist eben nicht nichts, sondern eine schwärende Wunde, eine schmerzende Offenheit, das schwarze Loch nach einem Verlust. Was ist durch die Exilierungen verloren gegangen? Verloren ist der sichere Raum, Jerusalem als Garant für Stabilität. Während die Zionstheologie in der vorexilischen Zeit den Tempel als Ort der Anwesenheit Gottes und damit als Garant der Sicherheit preisen konnte, geht die exilische und nachexilische Theologie dieser Sicherheit verlustig. Zion ist nicht mehr die triumphierende Festung, sondern die geschundene Tochter, die Zerschlagene, die Verdorrte – immer wieder wird sie in ähnlichen Bildern beschrieben wie vergewaltigte Frauen (Jes

¹¹ Vgl. ULRIKE BAIL, „Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihrem Ort“. Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament, Gütersloh 2004; DAVID JANZEN, *The violent gift. Trauma's subversion of the Deuteronomistic history's narrative* (Library of Hebrew bible Old Testament Studies, 561), London 2012; RUTH POSER, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (Univ., Diss.-Marburg 2011; Supplements to Vetus Testamentum, 154), Leiden 2012.

54 vgl. 2Sam 13; Jdt 9; vgl. Gen 38). In nachexilischer Zeit wird sie zur Mutter Zion, die die Verlorenen wieder aufnimmt.¹² An dieser Biographie Zions sind die kontextuellen Veränderungen einer Theologie des Leidens ablesbar.

Verloren ist aber auch die nationale Selbstständigkeit, das davidische Königtum. Während das Nordreich mit seinen wechselnden Dynastien bereits im Ansturm des assyrischen Großreichs des 8. Jahrhunderts untergegangen war, hat die davidische Dynastie bis ins 6. Jahrhundert hinein überlebt. Doch mit der Eroberung Jerusalems 586, der Katastrophe des babylonischen Exils, ist es auch mit der an sich schon kurzen Phase der Eigenstaatlichkeit vorbei. Die davidische Dynastie, die in einer altorientalischen königszentrierten Umwelt zum politischen Symbol werden konnte, ist zer schlagen, ihrer Herrschaftsfunktion beraubt. Erst in späterer nachexilischer Zeit kann gerade diese Dynastie dann zur Hoffungsfigur werden.¹³

Die Texte suchen eine Antwort auf die Frage danach, wie die Katastrophe überlebt werden kann und nicht nur physisch überstanden. *Überleben* meint hier nicht nur das rein physische Überleben, sondern eine kognitive und emotionale Bewältigung der Katastrophe, die den Schrecken und die Desorientierung in Sprache und Reflexion überführt. Wie kann die Leere der Mitte überlebt werden, und vor allem: Wie kann in der Konfrontation und Auseinandersetzung mit jenem ‚Unort‘ Hoffnung entstehen und eine ‚neue‘ *mental map* entworfen werden? Wie kann mit nationalen Niederlagen umgegangen werden „jenseits einer Verifikation des Glaubens in politischer Erfolgsgeschichte? [...] Wo muss man ansetzen, um hinter das Bündnis von Thron und Altar zurück und für die Zukunft darüber hinaus zu kommen?“¹⁴

Wie wird die Leere gefüllt, der Un-Ort, die Dystopie, belebt? Ein zerstörter Tempel ist kein Tempel, sondern ein Un-Ort. Das, was man sonst an einem solchen Ort praktiziert, der Kult, ist nicht mehr möglich, wenn der Tempel entweiht ist. Und da – als eine Besonderheit des biblischen Israel und des Judentums – nur der Jerusalemer Tempel legitimer Kultort ist,

¹² Vgl. CHRISTL MAIER, *Daughter Zion, mother Zion. Gender space and the sacred in ancient Israel*, Minneapolis 2008.

¹³ Vgl. einfürend HEINZ-JOSEF FABRY / KLAUS SCHOLTISSEK, *Der Messias (Die Neue Echter Bibel, 5)*, Würzburg 2002.

¹⁴ U. BAIL, „Die verzogene Sehnsucht ...“ (Anm. 11), S. 11 mit Bezug auf JÜRGEN EBACH, *Die Niederlage von 587/86 und ihre Reflexion in der Theologie Israels*, in: *Einwürfe* 5 (1988), S. 70–103, hier: S. 75.

gibt es nach der Zerstörung Jerusalems überhaupt keine Opferpraxis mehr. Wir gehen davon aus, dass im zerstörten Tempelgebiet Klagegottesdienste stattgefunden haben. Es entstehen Klagelieder, die unter dem Titel איכה (*Wehe*) gesammelt werden. Sie bilden einen neuen Ort, einen Text-Raum: „When the Jewish people lost their home (the land of Israel) and God lost His (the Temple), then a new way of being was devised and the Jews became the people of the book and not the people of the Temple or the land. They became the people of the book, because they had no place else to live. [...] Where else but in the middle of Diaspora do you need a home page?“¹⁵

Eine solche „home-page“ sind die Lieder, die dem Grauen der Zerstörung Ausdruck verleihen:

Klgl 1,1–5: ¹ Wie liegt die Stadt so einsam, die voll von Menschen war! Sie ist wie eine Witwe, die Große unter den Völkern; die Fürstin über die Provinzen ist nun zur Zwangsarbeit verpflichtet.

² Sie weint bitterlich in der Nacht, Tränen sind auf ihren Wangen; keiner von allen, die sie liebten, tröstet sie; alle ihre Freunde haben sie betrogen und sind ihre Feinde geworden.

³ Juda ging in die Gefangenschaft aus Elend und hartem Dienst; sie wohnt unter den Völkern und findet keine Ruhe; alle ihre Verfolger holten sie ein in ihrer Not.

⁴ Die Straßen nach Zion sind verödet; niemand kommt zu einem Fest; alle ihre Tore sind verlassen, ihre Priester seufzen; ihre Jungfrauen sind betrübt, und sie selbst ist verbittert.

⁵ Ihre Widersacher sind emporgekommen, ihren Feinden geht es gut; denn JHWH hat sie betrübt wegen ihrer großen Sünden, und ihre Kinder sind gefangen vor dem Feind dahingezogen. (NLB)

Die Klagelieder haben eine ganz besonders strenge Form, die am deutschen Text leider nicht sichtbar wird. Einzelne Lieder des Buches sind so strukturiert, dass jeder Vers mit einem Buchstaben aus dem hebräischen Alef-Bet beginnt. Man nennt diese Gedichtform Akrostichon. Die Strenge

¹⁵ JONATHAN ROSEN, *The Talmud and the Internet. A journey between worlds*, London 2000, S. 14.

des Ausdrucks rahmt die Uferlosigkeit des Inhalts. Wieder stoßen wir auf die bereits oben festgestellte Stütze durch die Form. Wenn die Reaktion auf traumatische Erfahrungen dazu tendiert, uferlos zu sein, so bildet eine solche für die hebräische Poesie außergewöhnliche Strenge den Rahmen. Beide Pole werden in den Klageliedern repräsentiert. Die Zerstörung der Stadt, die Situation, in der kein Stein auf dem anderen bleibt, findet sich wieder in den Brüchen, Sprüngen, Rückverweisen auf der Inhaltsebene. Gleichzeitig besteht da die strenge Struktur des Akrostichons, des alphabetischen Gedichts. „Das Alphabet strukturiert den Sprachraum der Klagelieder in sehr starker Weise. Dem von allen Seiten hereinbrechenden Entsetzen im zerstörten Stadtraum Jerusalem wird ein Sprachraum entgegengesetzt, in dem das Fragmentarische geborgen werden kann.“¹⁶

2. Rahmung

Wo ist Gott im Leid? Zunächst ist er als Adressat des Aufschreies präsent. Das aber reicht auf Dauer nicht aus.

*„Deine Stimme ist stumm geworden,
denn sie hat zuviel Warum gefragt.“¹⁷*

So spricht die Lyrikerin Nelly Sachs Ijob an. „Zu viel Warum gefragt.“ Auf der Suche nach Beruhigung reicht es nicht aus, Gott das erfahrene Leid ins Gesicht zu schreien. Die Leidenden, SchicksalsgenossInnen Ijobs allesamt, wollen wissen, wo Gott ist in der Situation des Leidens, im Kräftespiel, das zur Katastrophe führt. Das *Warum* ist eine Frage, die sich angesichts eines sich entwickelnden monotheistischen Gottesbildes zuspitzt. Während in polytheistischen Systemen unterschiedliche Erfahrungsbereiche mit verschiedenen Gottheiten in Verbindung gebracht werden können, stellt der Monotheismus die Glaubenden vor die Herausforderung, die verschiedenen Bereiche in das eine Gottesbild zu integrieren.

*Jes 45,5–7: ⁵ Ich bin JHWH, und sonst keiner mehr;
außer mir gibt es keinen Gott. Ich habe dich gerüstet,*

¹⁶ U. BAIL, „Die verzogene Sehnsucht ...“ (Anm. 11), S. 60.

¹⁷ NELLY SACHS, Werke, Bd. 1: Gedichte 1940–1950, hrsg. v. Matthias Weichelt, Berlin Verlag 2010, S. 59–60 („Hiob“).

als du mich noch nicht kanntest,

⁶ damit man erkennt, von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, dass es außer mir keinen gibt.

Ich bin JHWH, und sonst keiner;

⁷ der ich das Licht mache und die Finsternis schaffe, der ich Frieden gebe und das Übel schaffe.

Ich bin JHWH, der das alles tut. (NLB)

Als eine Einbruchsstelle in der persönlichen Entwicklung von Jugendlichen gilt in der Gegenwart die Theodizeefrage, als theologischer Stolperstein, der dazu führen kann, den Glauben an einen gütigen Gott rundheraus abzulehnen.¹⁸ Diese Option ist den biblischen Denkern und Denkerinnen wie allen Menschen der altorientalischen Antike nicht gegeben. Sie müssen versuchen, die Welt *mit* Gott zu erklären. Dabei stehen ihnen unterschiedliche Modelle zur Verfügung, denen eines gemeinsam ist: Die Göttlichkeit bemisst sich an der Wirkmächtigkeit. Wer Gott ist, erweist sich daran, wer handelnd in den Lauf der Geschichte eingreift. Also muss auch das Leiden, das einen Menschen oder eine ganze Gemeinschaft trifft, so erklärt werden, dass ein wirkmächtiger Gott in diesem Erklärungsmodell seinen Platz hat.

Ein maßgebliches Modell, das die Reflexion über das Schicksal einzelner ebenso wie die biblische Geschichtstheologie bestimmt, ist der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang.¹⁹ Um dieses Denken zu illustrieren, seien einige Beispiele aus dem Sprüche-Buch aufgeführt:

*Spr 11,25: Die Seele, die reichlich segnet, wird gesättigt;
und wer reichlich zu trinken gibt, wird auch zu trinken
bekommen.*

¹⁸ Allerdings ist dieser Befund, der in den 1980er-Jahren noch weitgehend allgemeine Gültigkeit beanspruchen konnte, im Angesicht neuerer empirischer Untersuchungen zu relativieren. Vgl. CHRISTOPH GRAMZOW, Ijob/Hiob und die Frage nach dem Leid, in: Mirjam Zimmermann / Ruben Zimmermann / Susanne Luther / Julian Enners (Hrsg.), Handbuch Bibeldidaktik (UTB, Band 3996), S. 133–137, bes. S. 135, dort auch weitere Literatur.

¹⁹ GEORG FREULING, Art.: Tun-Ergehen-Zusammenhang (2008), in: Wissenschaftliches Lexikon im Internet www.wibilex.de (zuletzt abgerufen am 15.12.2015); ILSE MÜLLNER, ‚Gnädig ist Gott und gerecht‘ (Ps 116,5). Bibeltheologische Perspektiven auf die Gerechtigkeit Gottes, in: Heinrich Schmidinger (Hrsg.), Gerechtigkeit heute. Anspruch und Wirklichkeit, Innsbruck 2000, S. 73–106.

Spr 11,31: *Wenn dem Gerechten auf Erden vergolten wird, wie viel mehr dem Gottlosen und Sünder!*

Spr 13,13: *Wer das Wort verachtet, schadet sich selbst; wer aber das Gebot fürchtet, dem wird es vergolten (שלם pu).*

Spr 13,21: *Unglück verfolgt die Sünder; aber den Gerechten wird Gutes vergolten (שלם pi).*

Spr 21,13: *Wer seine Ohren vor dem Schreien des Armen verstopft, wird auch rufen und nicht gehört werden.*

Spr 24,12: *Sagst du: „Sieh, wir wussten es nicht!“, meinst du nicht, der die Herzen prüft, merkt es, und der auf deine Seele achthat, weiß es und vergilt (שוב hi) dem Menschen nach seinen Taten?*

Spr 26,27: *Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein; und wer einen Stein wälzt, auf den wird er zurückrollen*

Diese Vorstellung geht aus von einem wirksamen Zusammenhang zwischen unserem Handeln und unserem Ergehen. Gerade dann, wenn wir in einem theologischen Kontext über das Leiden sprechen, neigen wir dazu, diesen Zusammenhang zu leugnen. Und selbstverständlich fallen uns zur Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (TEZ) genügend Gegenbeispiele ein. Wir wollen natürlich weder mit solchen impliziten Schuldzuweisungen um uns werfen noch mit einem Gott zu tun haben, der solche Ungerechtigkeit zulässt, vielleicht sogar verursacht. Der Empörung über den TEZ können wir uns sicher sein und wir finden darin auch biblische Bündnispartner. Aber es kann durchaus sinnvoll sein, in einem ersten Schritt einmal versuchsweise bei diesem Gedankengang zu bleiben.

1. Wo setzen wir selbst das Inkraftsein des TEZ voraus?
2. Welche Vorteile bietet dieses Denken?

In einem Großteil unseres alltäglichen Handelns setzen wir voraus, dass unser Handeln etwas bewirkt und zwar möglichst das, was wir damit bewirken wollen. Wir trinken, um damit unseren Durst zu stillen. Wir begegnen anderen freundlich und erwarten ebensolche Freundlichkeit im Gegenzug dafür. Wir treiben Sport und erhoffen uns vom regelmäßigen Laufen einen Trainingseffekt. Wir schenken unseren Kindern Aufmerksamkeit, Zeit und Liebe und hoffen, ihnen damit eine gute Basis für ihr weiteres Leben zu bereiten.

In der Psychologie sprechen wir an dieser Stelle von *Selbstwirksamkeit*. Menschen erleben, dass das, was sie tun, etwas bewirkt, dass sie mit ihrem Handeln wichtige Bereiche von sich selbst und ihrer Umwelt steuern können. Das Vertrauen in die Selbstwirksamkeit gehört zu den wesentlichen Faktoren psychischer Gesundheit. In Situationen von Bedrohung und Gewalt gerät eben dieses Vertrauen in die Selbstwirksamkeit aus den Fugen. Erklärungsversuche helfen dann dabei, das Leid ins eigene Selbstkonzept integrieren zu lernen. Wer diesen Schritt nicht geht, bleibt in der traumatischen Erfahrung hängen. Wir brauchen das Vertrauen in die Wirksamkeit unserer Handlungen, um handlungsfähig zu sein.

Im biblischen Denken wird dazu eine Korrespondenz hergestellt von dem, was Menschen tun und dem, wie es ihnen ergeht. Diese Korrespondenz sichert eine Gerechtigkeitsvorstellung, die bereits im antiken Ägypten ihre Wurzeln hat.²⁰ Von dort kann man auch lernen, wie diese Gerechtigkeit erlebt wird. Weit mehr als in unserer Welt nehmen die Menschen des biblischen Israel sich selbst als vernetzt wahr. Sie erfahren, dass ihr Handeln Auswirkungen im sozialen Umfeld hat. „Der Lohn eines Handelnden besteht darin, dass für ihn gehandelt wird. Das hält Gott für Ma’at.“²¹ Diese Kurzformel des Tun-Ergehen-Zusammenhanges aus der ägyptischen Neferhotep-Inschrift zeigt, dass der Zusammenhang von Tun und Ergehen als sozial verankert verstanden wird. Gott wird dabei als der Garant der Ordnung gesehen.

Diese Vorstellung wirkt nicht nur individuell, sondern auch kollektiv und politisch. Wenn also Israel den Zusammenbruch seiner politischen und religiösen Instanzen erklären will, dann greift es auf den TEZ zurück.

Ich beziehe mich noch einmal auf den bereits zitierten Text aus den Klageliedern als Beispiel:

Klgl 1,5: Ihre Widersacher sind emporgekommen, ihren Feinden geht es gut; denn JHWH hat sie betrübt wegen ihrer großen Sünden, und ihre Kinder sind gefangen vor dem Feind dahingezogen.

²⁰ JAN ASSMANN, Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1995.

²¹ Inschrift des Neferhotep, 13. Dynastie, um 1700 v.u.Z. – Zit. nach: J. ASSMANN, Ma’at (Anm. 20), S. 65. Vgl. I. MÜLLNER, ‚Gnädig ist Gott und gerecht‘ (Anm. 19).

Zwei Aspekte sind hier bemerkenswert:

1. Die großen Sünden Jerusalems gelten als Wurzel der Katastrophe und

2. JHWH ist der Handelnde.

Damit geht das biblische Israel über eine Grunddenkfigur des Alten Orients hinaus und schafft die Möglichkeit, auch nach einer politischen Niederlage an diesen Gott Israels zu glauben. Der altorientalische Normalfall – ebenso wie derjenige der griechisch-römischen Antike – ist die Erklärung der eigenen Niederlage mit der Niederlage der eigenen Gottheit. Israel dreht den Spieß um: Seine politische Niederlage ist keine Niederlage der Gottheit, sondern wird gerade durch diese Gottheit bewirkt. Der Gott Israels überschreitet die Grenzen der Nationen, indem er die feindlichen Völker in seinen Dienst nimmt, um sein eigenes Volk zu bestrafen.

Das ist die Grundfigur des Deuteronomistischen Geschichtswerkes, die Geschichte Israels wird als eine Folge von Abfallbewegungen und Strafen geschrieben. Immer nur für kurze Zeit gibt es einen König, der tut „was JHWH gefällt“; meist aber ist das Handeln Israels gegen Gott gerichtet. Und dieser antwortet mit dem Exil.

Das Exil stellt historisch ein Höchstmaß an Bedrohung für Israel dar. Kulturgeschichtlich bringt es eine „Verfestigung von Überlieferung und Identität“²² hervor, die dazu führt, dass der israelitische Strom der Tradition den Untergang seiner ursprünglichen Lebenswelt überdauert hat und bis heute identitätsbildend geblieben ist. Jan Assmann stellt in dieser Hinsicht Israel und Griechenland einander an die Seite. Ägypten und Babylonien, deren Traditionen abgerissen sind, stehen in seiner Sicht diesen beiden gegenüber. Assmann führt die Bewahrung der griechischen und der jüdischen Tradition darauf zurück, dass beide einen massiven Bruch in ihrer Geschichte tragen und diesen mittels kanonisierter Erinnerungsfiguren immer wieder neu rückblickend überbrücken. „Das Judentum des ‚Zweiten Tempels‘ und der Diaspora blickt zurück auf Israel, die hellenistische Welt (inklusive Rom und aller nachfolgenden Klassizismen und Humanismen) auf das homerische und klassische Hellas.“²³

²² JAN ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, S. 200. Zur Geschichte Judas in der Exilszeit siehe u. a. RAINER ALBERTZ, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie, 7), Stuttgart [u. a.] 2001.

²³ J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis (Anm. 22), S. 163.

Mit dem kanonisierten Rückblick erschaffen Israel und Griechenland eine Figur der Bewahrung. Israel gibt dem Bruch eine stabilisierende Funktion, indem es ihn ritualisiert und in Fest und Text stets wiederholt. Bis heute versteht sich jede Generation als eine, die selbst aus Ägypten ausgezogen ist. Paradoxerweise ermöglicht nicht die Überwindung des Bruchs Identität von Generation zu Generation, sondern dessen immer wieder neu zu erinnernde Präsenz. Für Israel und das nachexilische Judentum wird der Exodus zur Grunderinnerungsfigur.²⁴

3. Kritik

Aber auch das Denken des Ersten Testaments geht in dieser Erklärungsfigur nicht auf. Es sind insbesondere zwei Gestalten aus der Weisheitsliteratur, die auf ihre je eigene Weise das scheinbar stringente Denken des Tun-Ergehen-Zusammenhanges herausfordern. Der eine, Kohelet, tut das von den Höhen philosophischer Spekulation aus, der andere, Ijob, aus der eigenen existenziellen Betroffenheit heraus.

Ijob, der sprichwörtliche leidende Gerechte, steht mit seinem im gleichnamigen Buch erzählten und diskutierten Schicksal für die Kritik an der Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Er, der als untadelig und gottesfürchtig gilt und der dementsprechend mit Glück und Reichtum gesegnet ist, verliert alles: seinen Besitz, sein Vieh, schließlich sogar seine Kinder. War die Ausgangssituation des Buchs Ijob ganz in Übereinstimmung mit den Lehren des Tun-Ergehen-Zusammenhanges gestanden, so ist es das tragische Schicksal des Protagonisten nicht mehr. Ijob stürzt in das tiefste Unglück, das man sich vorstellen kann. Sobald man dieses Schicksal nicht mehr nur auf der individuellen Ebene wahrnimmt, sondern nach seiner sozialen und theologischen Einbettung fragt, tut sich eine Kluft auf zwischen dem Denken, in dem das Ergehen eines Menschen seinem Handeln entspricht, und dem Schicksal Ijobs. Diese Diskrepanz wird von den Freunden Ijobs wahrgenommen und diese Wahrnehmung führt zur Formulierung eines Ergehen-Tun-Zusammenhangs. „Wenn es Dir schlecht

²⁴ Vgl. ILSE MÜLLNER, Heimat im Plural. Biblische Stimmen zum babylonischen Exil, in: Johanna Rahner / Mirjam Schambeck (Hrsg.), Zwischen Integration und Abgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung theologisch reflektiert, Berlin/Münster 2011, S. 83–106.

ergeht“, so könnte man die Freunde Ijobs paraphrasieren, „dann musst Du etwas getan haben, das Dich bis hierhin geführt hat.“ Die Freunde suchen nach Erklärungen für das Unbegreifliche, und sie prallen an einem Ijob ab, der alle diese Erklärungen zurückweist und seine Verzweiflung über den Gott, der ihn verwundet und schlägt, hinausstreit. Die Freunde Ijobs können nicht darauf verzichten, das Leiden erklären zu wollen. Sie tun dies mit folgenden Mustern:

„(a) Leid ist *Folge menschlicher Schuld*. Der Zweck des Leids ist darin zu sehen, dass menschliche Schuld bestraft und gesühnt und der Sünder zur Umkehr gemahnt werden soll (36,10). Diese Erklärung ist Bestandteil des sog. *zweiseitigen Vergeltungsglaubens*, wonach der Fromme für sein Verhalten Lohn, der Frevler hingegen Strafe zu erwarten habe [...].

(b) Leid gehört zur *Natur des Menschen*, es ist Folge der Kreatürlichkeit (4,17–21; 5,7; [...]). Durch das stoffliche und vergängliche Geschaffensein (Lehmhaus: 4,19) ist das Leben des Menschen – unabhängig von jeder sittlichen Verfehlung – mit Leid behaftet.

(c) Leid ist eine Form *göttlicher Erziehung und Zurechtweisung*, durch die der Mensch vor dem Untergang bewahrt wird (5,17–18). Diese Erklärung des Leids greift auf Erfahrungen aus der Erziehung zurück. Wie ein Vater seine Kinder aus Liebe in harte Zucht nimmt (Spr 3,11–12; 13,24; 23,12–14), so ist auch das Leid Zeichen göttlicher Liebe und Sorge um den Menschen. [...]

(d) Leid ist eine *Prüfung des Frommen*. Diese bereits in der Rahmenerzählung narrativ entfaltete Ansicht wird auch von den Freunden Ijobs vertreten (36,21). Das Leid ist die Bewährungsprobe des Frommen. Im Leid zeigt sich, ob sein Glaube und seine Rechtschaffenheit echt sind.“²⁵

Gegen diese auch rhetorisch im Verlauf des Buches immer massiver werdenden Versuche der Freunde, das Leiden erklärbar zu halten, setzt Ijob seine Empörung über den ungerecht handelnden Gott, der ihm zum Feind geworden ist:

Ijob 10,1–8: ¹ *Zum Ekel ist mein Leben mir geworden, ich lasse meiner Klage freien Lauf, reden will ich in meiner Seele Bitternis.* ² *Ich sage zu Gott: Sprich mich nicht schuldig, laß mich wissen, warum du mich*

²⁵ LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Ijob, in: Erich Zenger / Christian Frevel (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 1,1), Stuttgart ⁹2015, S. 417–430, hier: S. 429–430.

befehdest. ³ Nützt es dir, daß du Gewalt verübst, daß du das Werk deiner Hände verwirfst, doch über dem Plan der Frevler aufstrahlst? ⁴ Hast du die Augen eines Sterblichen, siehst du, wie Menschen sehen? ⁵ Sind Menschentagen deine Tage gleich und deine Jahre wie des Mannes Tage, ⁶ daß du Schuld an mir suchst, nach meiner Sünde fahndest, ⁷ obwohl du weißt, daß ich nicht schuldig bin und keiner mich deiner Hand entreißt? ⁸ Deine Hände haben mich gebildet, mich gemacht; dann hast du dich umgedreht und mich vernichtet.

Die Auseinandersetzung zwischen Ijob und den Freunden wird von Seiten Ijobs stets so geführt, dass deutlich wird, dass Ijob eigentlich das Gespräch mit Gott sucht; er ist es, an den sich Ijob immer wieder wendet, ohne zunächst jedoch eine Antwort zu erhalten.²⁶ Diese kommt spät, doch dann in beeindruckender Form. Gott begegnet Ijob mit einer langen und intensiven Rede, in der er ihm seinen Platz in der Welt zuweist und ihn auf die Grenzen seiner menschlichen Handlungs- und Erkenntnismöglichkeiten hinweist. Diese Gottesbegegnung führt bei Ijob dazu, dass er sich getröstet fühlt:

Ijob 42,5: *Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.*

Am Schicksal eines Einzelnen und der damit verbundenen Auseinandersetzung führt also das Buch Ijob die Grenzen der Erklärungen für das Leid vor. Einfache Muster wie der Tun-Ergehen-Zusammenhang scheitern angesichts des Leidens eines unschuldigen Menschen. Doch auch wenn es keine Erklärung für das Leiden gibt, so findet der Leidende selbst Trost in der Gottesbegegnung. Die Skepsis des Ijob-Buches gilt daher den Erklärungsmöglichkeiten, nicht dem existenziellen Bestehen des Leides.

Als der zweite große biblische Kritiker des Tun-Ergehen-Zusammenhanges kann das Buch Kohelet gelten. Hier geht es allerdings nicht um das Schicksal eines Einzelnen, sondern um die philosophischen Reflexionen im Mund eines Weisheitslehrers, der als Kohelet bezeichnet wird. Er schlüpft in verschiedene Rollen und setzt sich existenziellen Prozessen

²⁶ ILSE MÜLLNER, Erkenntnis im Gespräch, in: Irmtraud Fischer / Ursula Rapp / Johannes Schiller (Hrsg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS Johannes Marböck (BZAW, 331), Berlin 2003, S. 167–180.

aus, um seine zentralen Lebensfragen zu beantworten. Als wichtige Frage formuliert er: „Welchen Vorteil hat der Mensch von all seinem Besitz, für den er sich anstrengt unter der Sonne?“ (Koh 1,3). Dieser Frage geht er mithilfe unterschiedlicher Erkenntniswege nach: Er erprobt die Tragfähigkeit von bestimmten Vorstellungen am eigenen Leib, er sammelt die Einsichten anderer, er überprüft überkommene Denkweisen. Und auch er gelangt zu einer Kritik des Tun-Ergehen-Zusammenhanges:

Koh 7,15–18: ¹⁵ In meinen Tagen voll Windhauch habe ich beides beobachtet: Es kommt vor, daß ein gesetzestreuer Mensch trotz seiner Gesetzestreue elend endet, und es kommt vor, daß einer, der sich nicht um das Gesetz kümmert, trotz seines bösen Tuns ein langes Leben hat.

¹⁶ Halte dich nicht zu streng an das Gesetz, und sei nicht maßlos im Erwerb von Wissen! Warum solltest du dich selbst ruinieren? ¹⁷ Entferne dich nicht zu weit vom Gesetz, und verharre nicht im Unwissen: Warum solltest du vor der Zeit sterben? ¹⁸ Es ist am besten, wenn du an dem einen festhältst, aber auch das andere nicht losläßt. Wer Gott fürchtet, wird sich in jedem Fall richtig verhalten.

Hier wird deutlich, dass sich dieser Denker gegen ein mechanistisches Verständnis des Zusammenhangs von Tun und Ergehen wehrt. Leiden kann nicht einlinig von negativem Verhalten hergeleitet werden. Die Konfrontation mit dieser Bandbreite von Deutungsversuchen für das Leid kann eine Warnung vor zu einfachen und geradlinigen Erklärungen sein. Gleichzeitig macht ein Überblick über diese Texte aber auch deutlich, dass die Menschen immer um Erklärungen gerungen haben, dass weder das traumatisierte Verstummen noch der klagende Aufschrei auf Dauer ausreichen. Die Autorinnen und Autoren der biblischen Schriften wollen das Leiden verstehen, ihr eigenes ebenso wie das, was sie in ihrem Umfeld wahrnehmen oder was sie von früheren Generationen erzählt bekommen.

4. Gottes Anwesenheit erzählen

Überhaupt spielt das Erzählen in der Verarbeitung des Leidens eine zentrale Rolle. Geschichten werden von Generation zu Generation weitergegeben. Dabei erfüllen sie vor allem zwei Funktionen:

Einerseits stellen sie eine Verbindung her, die über das Erleben in der eigenen Generation hinausgeht. Sie schaffen Solidarität zwischen denen, die schon vor uns da waren, uns selbst und jenen, die noch kommen werden. Wer Leiden erlebt, fühlt sich oft allein. Die Erzählung bricht die Einsamkeit auf und verbindet die Menschen miteinander, lässt die Erzählgemeinschaft über diejenigen, die gerade physisch präsent sind, hinauswachsen. Es kann tröstlich sein zu wissen, dass schon vor mir selbst Menschen Ähnliches erfahren und auch bestanden haben.

Gleichzeitig hält die Erzählung ein Deutungsangebot bereit für die jeweils gegenwärtigen Leiderfahrungen. Ein Ereignis wie der biblische Exodus wird daher nicht im Interesse der Konservierung von Vergangenheit, sondern der Bewältigung von Gegenwart weiter erzählt. So kann jede Generation erneut auf ein Muster zurückgreifen, das Leiden aussprechbar, deutbar und damit auch lebbar macht. Die jeweils neuen Erfahrungen fließen in die verschiedenen Redaktionen der biblischen Schriften mit ein, so dass die Bibel einen großen Schatz von Möglichkeiten der Leidensbewältigung bewahrt.

Zentral ist dabei die *Präsenz Gottes* im Leiden wie in seiner Bewältigung, in der Sklaverei wie in der Freiheit, in der Fremde wie in der Heimat. Gott ist da – diese Erfahrung, die sich schon in der Erklärung des Gottesnamens in Ex 3,14 ausspricht, – ist die grundlegende Erfahrung der Bibel. Was auch immer geschieht – Gott ist da! Was als abstrakte Feststellung so einfach klingt, ist in seiner Konkretion oftmals anstößig. Denn die Präsenz Gottes in allen Erfahrungen auszumachen bedeutet auch, Gott nicht auf die leichten, schönen, angenehmen Seiten des Lebens zu reduzieren. Der biblische Gott ist handelnd präsent, auch in der Erfahrung von Leid und Unheil:

*Jes 45,7: Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel,
ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin
der Herr, der das alles vollbringt.*

So formuliert Deuterocesaja die Einsicht in die Präsenz des Einen Gottes in der Geschichte. Für gegenwärtige LeserInnen biblischer Texte ist das oft-

mals irritierend. Unser Gottesbild ist häufig reduziert auf einen „lieben“ und darin harmlosen Gott. Jürgen Ebach, der sich vielfach mit anstößigen Gottesbildern der Bibel befasst hat, schreibt und spricht immer wieder gegen die Trivialisierung Gottes an. Häufig greift er dabei auf eine Geschichte zurück, die er „Fälschung bis zur Kenntlichkeit“ nennt: „Zuweilen kommt mir auf dem Weg ein mordlustig aussehender Hund entgegen. Während ich angstvoll dem Unheil ins Auge sehe, ruft die Stimme eines (dem Hund nicht selten ähnlich sehenden) ‚Herrchen‘: ‚Der ist lieb.‘ Und sehr oft folgt als weiterer Satz: ‚Der tut nichts.‘ Die vertraute Wortwahl erlaubt verblüffende Rückschlüsse auf die Rede vom ‚lieben Gott‘. ‚Der ist lieb. – Der tut nichts.‘ Lieb sein heißt: Nichts tun. In dieser Logik zeigt nicht nur eine bestimmte Pädagogik ihr Gesicht, sondern auch eine bestimmte Frömmigkeit. Würden, mit Verlaub, Hund, Kind oder Gott „etwas tun“, so wäre es aus mit dem Lieb-Sein. Der ‚liebe Gott‘ ist ‚lieb‘ – nicht nur solange er nichts, sondern weil er nichts tut, Vor dem lieben Gott muss man keine Angst haben – er tut nichts.“²⁷

Die vielen biblischen Texte, an denen wir in der Gegenwart Anstoß nehmen, von der Genesis bis zur Johannesoffenbarung, reduzieren Gott nicht auf sein „Lieb-Sein“, wohl aber zeigen sie Gott in seiner Liebe. Und diese Liebe ist handelnde Zuwendung auch im Leiden, auch in den Schrecken, die Menschen widerfahren. Gottes Wirken geschieht – so halten es die biblischen Schriften fest – auch im Schrecklichen. Die biblischen Texte halten an der Präsenz Gottes fest, selbst wenn das bedeutet, Gott als Verursacher von Leid anzusehen.

Doch auch dieser Gedanke darf nicht mechanistisch verstanden werden, als ob man alle Übel dieser Welt einlinig auf Gottes Handeln zurückführen könnte. Zu oft greifen göttliches *und* menschliches Handeln ineinander als dass man Gott als alleinigen Verursacher allen Übels haftbar machen könnte. Und die biblischen Schriften kennen eine Bandbreite von Versuchen, die Erfahrung von Leid mit der Präsenz Gottes zusammenzudenken – bis hin zur Vorstellung eines Satans, der als Gegenspieler, als Hinderer Gottes auftritt. Diese Figur kommt in der Bibel weit weniger häufig vor als im nachbiblischen Christentum, in dem der Teufel über weite Strecken eine Hauptrolle in der Frömmigkeit spielte. In der Bibel ist seine Rolle marginal, aufschlussreich dargestellt (neben dem Prolog des

²⁷ Siehe z.B. JÜRGEN EBACH, Schrift-Stücke. Biblische Miniaturen, s.l., Gütersloh 2011, S. 35–36.

Ijob-Buches) vor allem in einer Szene, die in den biblischen Schriften zweifach erzählt wird: Davids Volkszählung, ein Akt der Auflehnung gegen ein Gebot Gottes, ein Akt, in dem sich der König der eigenen Macht und Stärke versichern will anstatt auf Gott zu vertrauen. Davids Gebotsübertretung führt – so 2Sam 24 – zu einer schweren Krankheit im ganzen Volk. Sowohl die Krankheit als auch die Auflehnung Davids selbst sind laut 2Sam 24 von Gott gewirkt. Die spätere Erzählung in 1Chr 21, nimmt an diesem Gottesbild Anstoß. Sie setzt an die Stelle Gottes den Satan, der David dazu reizt, sein Volk zu zählen.

Im Gesamt der biblischen Schriften stehen diese beiden Deutungen ein- und desselben Ereignisses nebeneinander. Die Bibel löst die Spannung nicht auf, sondern führt sie uns in aller Schärfe vor Augen. „Indem in der Bibel nun beides steht – und so beides wahr, beides kanonisch, d.h. vielstimmig und in der Vielstimmigkeit verbindlich ist, ist das Problem der Verantwortung Gottes für das Böse in aller Schärfe gestellt – und es ist in derselben Schärfe offen gelassen. Nun könnte solches Offen-Lassen der Ausdruck einer achselzuckenden Unbestimmtheit sein. Es könnte aber auch der Ausdruck der größten Genauigkeit sein.“²⁸ Einer Genauigkeit nämlich, die erkennt, dass es mit aporetisch anmutenden Gedankenspielen nicht getan ist. Es ist eine existenzielle Genauigkeit, die darum weiß, dass Menschen das Erfahrene reflektieren, durcharbeiten und mit dem, was sie von Gott wissen, in Verbindung bringen müssen, dass das Leiden nicht verstanden, wohl aber bestanden werden will. Die Bibel bietet uns Leserinnen und Lesern solche Bestehens-Möglichkeiten an. Sie bietet uns Erzählungen, Deutungsmuster, Sprachbilder und Symbole, um das Leiden in Worte fassen und mit Gott in Verbindung bringen zu können.

So bleiben die biblischen Schriften auch nicht bei der Klage stehen, selbst wenn sie die erste Möglichkeit ist, im und angesichts des Leidens das Wort zu ergreifen. Die Klage will durchgestanden sein, aber sie ist nicht der Raum, in dem wir verharren sollen. Die Bewegung der einzelnen Klagepsalmen zeigt das ebenso deutlich wie die Bewegung des gesamten Psalters. Dieser schreitet von der Klage zum Lob. Die Präsenz Gottes in der Welt wahrzunehmen führt letztlich zum Gotteslob hin.²⁹ Das Leiden

²⁸ JÜRGEN EBACH, Nicht nur „der liebe Gott“. Das Problem des Bösen im Alten Testament, in: Günter Brakelmann (Hrsg.), Nachdenken über das Böse. Stiepler Lektionen I, Norderstedt 2012, S. 9–23, hier: S. 15.

²⁹ Vgl. ERICH ZENGER / FRANK LOTHAR HOSSFELD, Das Buch der Psalmen, in: E. Zenger / C. Frevel (Hrsg.), Einleitung (Anm. 25), S. 431–455, hier: S. 453.

wird hier weder verdrängt noch verklärt. Es ist und bleibt anstößig. Und doch macht es die Wahrnehmung der Anwesenheit Gottes noch in den tiefsten Tiefen der Existenz möglich, in das Gotteslob einzustimmen.

Ein eindrückliches Zeugnis von dieser Bewegung legt Benita Joswig ab. Sie war Theologin und Künstlerin und starb im Jahr 2012 an einer Krebserkrankung:

*„Mit Gott ringe ich nicht, der blüht so sehr in diesem
Frühling vor sich hin, dass ich lobe und preise, was das
Zeug hält, auch um gegen die Schwere anzugehen, die
mich manchmal besucht.“³⁰*

³⁰ Vgl. BENITA JOSWIG, Wortflügel. Briefe eines langen Abschieds, hrsg. von Bärbel Fünfsinn / Claudia Janssen / Teresa Roelcke, Berlin 2015 (Anm. d. Hrsg.).