

# Zerbrochene Zier

Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern (Threni)

Von Christian Frevel, Köln

Denn deine Knechte haben an ihren Steinen Gefallen gefunden,  
und mit ihrem Schutt haben sie Mitleid.  
(Ps 102,15)

## 1. Einleitung

Die folgende Untersuchung beschäftigt sich mit der theologischen Dimension der Tempelzerstörung 587 v. Chr. Untersuchungsobjekt sind die fünf Klagelieder, denen man gewöhnlich eine Tuchfühlung mit der Katastrophe zuzubilligen geneigt ist. Es kann als Gemeinplatz gelten, daß das Exil hohe Bedeutung für das Werden der biblischen Literatur hat<sup>1</sup>. Ernst Axel Knauf spricht jüngst vom Exil als der »Wiege des biblischen Israel als dem Volk der Tor«<sup>2</sup> und Ursula Struppe von einem literarischen »Boom«<sup>3</sup>, den das Exil ausgelöst habe. Daß

<sup>1</sup> Zur jüngeren Diskussion um das babylonische Exil, dessen Umfang und Bedeutung vgl. L.L. Grabbe, *Captivity* (1998); H.M. Barstad, *Myth* (1998); E.A. Knauf, *Land* (2000); U. Struppe, *Exil* (2000).

<sup>2</sup> E.A. Knauf, *Land* (2000) 132. Mit C. Uehlinger, Art. Bilderkult (1999) 1568f.; ders., Bilderverbot (1999), und H. Niehr, *Cult Statue* (1997), allerdings sieht Knauf das Exil auch als Wasserscheide der Bildlosigkeit und des Monotheismus: »Im Tempel von Jerusalem war der Gott YHWH durch sein Bild präsent und hatte eine Frau neben sich« (ebd. 132). Während der zweite Teil m.E. die volle Zustimmung erfordert (vgl. C. Frevel, *Aschera* [1995]), dürfte der erste Teil derzeit sehr umstritten sein. Beide Aspekte sind für die Frage nach den Dimensionen des Verlustes in der Tempelzerstörung nicht ohne Belang. Für die Frage der Partnerschaft JHWHs ist m.E. auf die unter Joschija kulminierenden Bestrebungen zur Ausschließlichkeit JHWHs im Jerusalemer Tempel hinzuweisen, die zu einer Dissoziierung von JHWH und Aschera im Tempelkult führten (Dtn 16,21; 2 Kön 21,7; 23,4-6). Die Trennung JHWHs von »seiner Partnerin« ist also nicht primär als Folge der Zerstörung des Tempels zu beschreiben. Die Diskussion um ein JHWH-Kultbild im Jerusalemer Tempel, die für die Frage nach Dimensionen des Verlusts in der Tempelzerstörung ebenfalls von erheblicher Bedeutung ist, kann und soll hier nicht geführt werden. M.E. ist es nach wie vor plausibel, kein JHWH-Kultbild im vorexilischen Jerusalemer Tempel anzunehmen. Vgl. zur Begründung: C. Frevel, »Du sollst dir kein Bildnis machen« - Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit Israels (im Druck), und jetzt N. Naʿaman, *Graven Image* (2000).

<sup>3</sup> U. Struppe, *Exil* (2000) 114, vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte* (1992) 376: »explosionsartiges Aufblühen der Theologie in der Exilszeit«. Für die exilische Komponente vor

dabei die Eroberung der Stadt Jerusalem und die Zerstörung des Tempels mehr als nur die geschichtliche Voraussetzung für den literarischen Entwicklungsschub darstellen, ist sinnvoll auch kaum in Zweifel zu ziehen. Mit der Zerstörung des Tempels kam der vorexilische Kult zum Erliegen. Die klassische Position mißt der Tempelzerstörung selbst eine hohe Bedeutung bei. Aufgrund von Jer 41,5; Sach 7,3; 8,19 wird angenommen, daß es exilische Klagefeiern am Ort des zerstörten Heiligtums gegeben habe, die bis in nachexilische Zeit andauerten<sup>5</sup>. Daß neben Volksklageliedern vor allem die Threni in diesen Klagefeiern verwandt wurden, wird in der Exegese kaum bezweifelt<sup>6</sup>. Wer zugesteht, daß die akrostichische Form sich wenig für den gottesdienstlichen Vortrag eignet, schafft durch die Hilfhypothese Abhilfe, daß die Klagelieder in mündlicher Form nicht akrostichisch formuliert waren und aus der Verwendung im Gottesdienst heraus verschriftet worden sind<sup>6</sup>. Den forschungsgeschichtlichen Höhepunkt zur kultischen Verwendung der Klagelieder in exilischen Gottesdiensten auf dem Tempelberg stellt der Kommentar von Hans-Joachim Kraus dar. Für ihn »schließen sich einige gewichtige Momente zu der Vermutung zusammen, daß die Threni in den Trümmern der heiligen Stätte gesungen und aufgeführt worden sind«<sup>7</sup>. Kraus geht aber noch deutlich über diese Annahme hinaus: »Wer sich nämlich aufmerksam den Aussagen der Lieder öffnet, wird feststellen, daß der eigentliche Gegenstand der Klage das zerstörte Heiligtum in Jerusalem ist«<sup>8</sup>. In dieser Engführung auf die Zerstörung des Heiligtums will Kraus Klgl 2 der Gattung »Klage um das zerstörte Heiligtum« zurechnen. Die Gattung umfaßt vor allem kultische Rollendichtung, die in den exilischen Klagefeiern verwandt worden ist<sup>9</sup>. Damit erhält die Tempelzerstörung kultisches Gewicht und der Verlust des Heiligtums wird zum Angelpunkt einer exilischen Perspektive. Die Restaurationsbemühungen der frühnachexilischen Zeit sind in diesem Licht besehen eine wirkliche Restitution.

---

allein in der Herausbildung des Deuteronomismus vgl. den wegweisenden Artikel von L. Perlit, *Anklage* (1972) sowie zuvor *ders.*, *Verborgenheit* (1971).

<sup>4</sup> Zuletzt U. Struppe, *Exil* (2000) 113. Pointiert auch R. Albertz, *Religionsgeschichte* (1992) 381: »Der Großkult der Exilszeit ist – soweit wir erkennen können – ganz überwiegend Klagegottesdienst gewesen«.

<sup>5</sup> Vgl. zu den Volksklagen (und ihrer Verbindung mit exilischen Klagegottesdiensten) zuletzt G. Emmendorffer, *Gott* (1998) 269.277.295.

<sup>6</sup> Den umgekehrten Weg gehen etwa H.J. Boecker, *Klagelieder* (1985) 13, und R. Brandscheidt, *Klage* (1983) 229, die davon ausgehen, daß die Lieder unabhängig vom Kult verschriftet wurden, dann jedoch »bald« gottesdienstlich verwandt wurden. Ablehnend gegenüber der These einer kultischen Verwendung I. Meyer, *Klagelieder* (1998) 434.

<sup>7</sup> H.J. Kraus, *Klagelieder* (1983) 13.

<sup>8</sup> H.J. Kraus, *Klagelieder* (1983) 9, vgl. 8-13.25.40f.73.

<sup>9</sup> H.J. Kraus, *Klagelieder* (1983) 40, vgl. 9.12.75.

Der durch die Tempelzerstörung entstandene Hiatus soll durch die Wiedererrichtung gefüllt werden. Die theologische Bedeutsamkeit der Tempelzerstörung steht damit für Kraus außer Frage. Diese Position hat nicht nur – wie zu erwarten war – aus gattungskritischer Sicht Kritik erfahren<sup>10</sup>, sondern die Prämisse, daß die Tempelzerstörung tiefgreifende theologische Spuren hinterlassen hat, ist in jüngster Zeit von Ina Willi-Plein in Zweifel gezogen worden. Sie schreibt in ihrem Aufsatz über die Frage, warum der zweite Tempel überhaupt gebaut wurde: »Ob aber die Zerstörung dieser Wohnadresse Gottes ein größeres theologisches Problem war, als es die Existenz von mehreren Heiligtümern gewesen ist, ist zu bezweifeln«<sup>11</sup>. Theologisch habe kein wirklicher Bedarf existiert, einen neuen Tempel zu bauen: »Gegen Ende des 6. Jh. v. Chr. war der Tempelbau nicht in dem Sinne notwendig, daß das physische Leben und Wohlergehen der in Jerusalem und der Landschaft Juda Lebenden oder dorthin Zurückkehrenden oder von Angehörigen der Diaspora ihrer Ansicht nach vom funktionierenden Tempelkult abhängig gewesen wäre. Sowohl die im Lande Zurückgebliebenen als auch die Angehörigen der Gola hatten jahrzehntelang ohne Tempel gelebt und konnten ohne ihn weiterleben«<sup>12</sup>. Der Zusammenbruch des staatlichen Kultes, die verunmöglichte Verortung und Verehrung des Nationalgottes im Tempel wandelt sich vom Desaster zur Episode, die schon während der Exilszeit theologisch überwunden zu sein scheint. Auf die Deutungskompetenz zugespitzt lautet ihr Diktum: »Weder Gegenwartsorientierung noch Zukunftsforschung waren grundsätzlich tempelbezogen«<sup>13</sup>. Der Neubau des Tempels löst damit ihrer Ansicht nach kein theologisches Problem, sondern ein gesellschaftliches: Es geht »um die Überwindung von Lethargie und Depression; das Heiligtum verleiht der auf es konzentrierten Gemeinschaft einen kultischen Mittelpunkt und eine Perspektive der Hoffnung«<sup>14</sup>. Die von Ina Willi-Plein pointiert formulierte These trifft m.E. im Kern nicht zu, lenkt aber den Blick auf die Besonderheit, daß die *theologische Dimension* des Verlustes weder im Exil noch außerhalb des Exils

<sup>10</sup> H.J. Kraus nimmt in der dritten Auflage selbst das Gespräch mit Artur Weiser auf, vgl. *H.J. Kraus, Klagelieder* (1983) 11f. Zur Kritik vgl. z.B. die Kommentare von *H.J. Boecker, Klagelieder* (1985) 12; *H. Gross, Klagelieder* (1986) 5f.

<sup>11</sup> *I. Willi-Plein, Tempel* (1999) 58. Noch deutlicher im englischen Summary des Aufsatzes: »In all probability, the preexilic Temple of Jerusalem had never been a cultic centre the destruction of which would have provoked a theological crisis« (71).

<sup>12</sup> *I. Willi-Plein, Tempel* (1999) 59.

<sup>13</sup> *I. Willi-Plein, Tempel* (1999) 59.

<sup>14</sup> *I. Willi-Plein, Tempel* (1999) 69. In dem englischen Summary gesteht sie allerdings eine theologische Problemlösung zu: »The Second Temple was built in order to realize the physical experience of divine presence, which means the opportunity of direct contact with God« (71).

in breiterer Form verhandelt worden ist. Von der Tempelzerstörung ist – und das mag auf den ersten Blick verwundern – erstaunlich wenig die Rede. Trotzdem lassen sich m.E. verschiedene zeitlich zum Teil aufeinanderfolgende, zum Teil parallele *Bewältigungsmodelle* erkennen, die zeigen, daß der Verlust des Jerusalemer Tempels durchaus theologische Konsequenzen nach sich zog.

Am Beispiel der Klagelieder möchte ich im folgenden zeigen, daß diese nicht mit H.J. Kraus als liturgische *Klage über das zerstörte Heiligtum* zu fassen sind, daß in ihnen aber ein Ringen mit dem Verlust einer zionstheologischen Perspektive deutlich wird.

## 2. Tempel und Tempeltheologie in den Klageliedern

Bevor mit dem exegetischen Durchgang durch die relevanten Stellen in den Klageliedern begonnen werden soll, sind einige Voraussetzungen zum Verständnis der Klagelieder thetisch offenzulegen. Eine Begründung der folgenden Annahmen soll in breiterem Rahmen an anderer Stelle erfolgen. Wenn Klgl 2 besondere Beachtung findet, liegt das daran, daß dort der Tempel und seine Zerstörung am deutlichsten hervortreten. Zugleich spiegelt der Beginn beim zweiten Lied die hier vorausgesetzte These, daß dieses Lied das älteste der Sammlung ist. In der Entstehung folgen dann das erste, deutlich vom zweiten beeinflusste und das vierte Lied, das mit den ersten beiden Liedern zu einer frühen – vielleicht noch exilischen – Sammlung zusammengestellt wurde. Klgl 3 ist demgegenüber ein »Spätling«, der in der elaborierten akrostichischen Form (nach Ps 119 ist Klgl 3 das längste akrostichische Gedicht mit jeweils 3 Zeilen mit gleichem Anfangsbuchstaben) für die erste Zusammenstellung von Klgl 1-4 geschaffen worden ist<sup>15</sup>. Abzuheben von dieser Klage-Komposition ist das Volksklagelied Klgl 5, das sich schon formal durch die nur alphabetisierende Form abhebt, die Stimmenvielfalt der Klagelieder nicht fortsetzt und daher zur Sammlung Klgl 1-4 zum Erreichen der kompositionsgeschichtlich bedeutsam gewordenen Fünffzahl erst später hinzugetreten ist. Ob es für die Sammlung geschaffen worden ist oder – was in meinen Augen die

<sup>15</sup> Wenig wahrscheinlich scheint mir die Annahme, daß Klgl 4 und Klgl 3 denselben Autor haben, wie R. Brandscheidt, Gotteszorn (1983), annimmt. Dagegen spricht schon, daß das dritte Lied insbesondere auf Klgl 1-2 zurückgreift, aber Formulierungen aus Klgl 4 nicht aufgenommen werden (eine Ausnahme stellt vielleicht der Bezug zwischen 3,52 und 4,18 dar). Daraus kann, muß aber nicht geschlossen werden, daß Klgl 4 von den ersten drei Liedern unabhängig ist. M.E. reagiert Klgl 3 auf die in Klgl 2 aufgeworfene Problematik der Theodizee. Vgl. dazu C. Frevel, Gott (2001).

größere Wahrscheinlichkeit hat – als vorgegebenes Lied mit 22 Versen in die Sammlung aufgenommen wurde, braucht hier nicht näher bestimmt zu werden.

Wichtiger erscheint die Frage der Datierung. Die übliche Ansetzung in unmittelbarer Nähe zu den Ereignissen um 587/586 v. Chr., also unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems, ist in meinen Augen keinesfalls sicher<sup>16</sup>. Sie geht von der unbewiesenen Voraussetzung aus, daß die schockartige Betroffenheit und die Lebhaftigkeit der Schilderung neben der Historizität eine unmittelbare Nähe zu den Ereignissen selbst garantiert. Sobald man diesen Automatismus verläßt, lassen sich die akrostichische Form<sup>17</sup> sowie Momente des Sprachgebrauchs<sup>18</sup> gegen eine zu frühe Ansetzung anführen. Die liturgische Verwendung in Klagefeiern ist kaum nachzuweisen, und damit ist die Existenz exilischer Klagefeiern nicht als Argument für die Datierung der Klagelieder verwendbar. Zwar ist eine relativ frühe gottesdienstliche Verwendung auch nicht auszuschließen, allerdings gegenüber der These, die Klagelieder seien zuallererst literarische Bildungen, zurückzustellen<sup>19</sup>. Umgekehrt gibt es kaum Gründe für eine Herabdatierung in makkabäische Zeit oder selbst ins 4. Jh. Vielmehr scheint sich wegen 4,21f. für das vierte Lied eine spätexilisch-frühnachexilische Datierung nahezu legen. Für das zweite Lied scheint mir eine exilische Datierung nach wie vor am plausibelsten.

Damit sind die Voraussetzungen offengelegt, unter denen im folgenden ein Einzelaspekt der Klagelieder untersucht wird. Zu diskutieren sind alle Stellen, für die eine Verbindung mit dem Heiligtum naheliegt oder eine solche in der Forschung angenommen worden ist.

---

<sup>16</sup> Vgl. zur Kritik bereits *J.W. Provan, Texts* (1990); *ders., Lamentations* (1991) 11.

<sup>17</sup> Die in Ps 9/10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Spr 31; Sir 31,13-20 sowie dem akrostichischen Fragment Nah 1,2-8 (hinzuzunehmen wären noch aus Qumran die sog. »Apostrophe to Zion« 11QP<sup>s</sup> 22,1-15 und Ps 155 11QP<sup>s</sup> 24,3-17) überlieferten akrostichischen Gedichte sind ausnahmslos nachexilisch. Die Klagelieder werden so oft sehr schnell zu den frühesten Exemplaren. Vgl. z.B. *S. Bergler, Threni V* (1977) 305, der Nah 1 und die Klgl von einer nachexilischen Datierung ansprechen will: »Fest steht jedenfalls, daß im Buch der Klagelieder die ältesten vollständigen alphabetischen Texte des AT vorliegen, denn sie beziehen sich sämtlich auf die Tempelzerstörung des Jahres 587 v. Chr. und setzen noch keine Rückkehr von Exulanten oder den Beginn des Tempelneubaus voraus«. Wenn auch die akrostichische Form nicht zwingend gegen eine exilische Datierung spricht, so läßt sie doch die frühexilische Verortung zweifelhaft erscheinen.

<sup>18</sup> Auffallend ist etwa ׀ als Relativum, vgl. Klgl 2,15.16; 4,9 u. 5,18 (רָשָׁא in 1,7.10.12[2].22; 2,17[2].22; 4,20).

<sup>19</sup> Vgl. mit *O. Kaiser, Klagelieder* (1992) 103: »So dürften die Lieder als einzelne wie als Sammlung von vornherein als literarische Bildungen zu betrachten sein, die sich primär an eine Leserschaft wandten, ihrer Absicht nach jedoch auch die Verlesung nicht ausgeschlossen«.

### 3. Zusammenbruch der Zionstheologie: Klagelied 2 und das Heiligtum

#### 3.1 Klagelied 2,1

Ach, wie verdunkelt der Herr in seinem Zorn die Tochter Zion!  
Er hat vom Himmel auf die Erde geworfen die Pracht Israels,  
und nicht gedacht des Schemels seiner FüÙe am Tag seines Zorns.

Auf der Suche nach Heiligtumsbezügen in den Klageliedern liegt es nahe, in der Pracht Israels an den Tempel und beim Schemel seiner FüÙe an die Lade zu denken<sup>20</sup>. Damit würde die historisch wahrscheinliche Annahme erläutert, daß die Lade bei der Brandschatzung des Tempels ein Opfer der Flammen geworden ist. Klgl 2,1 wäre somit die letzte historisch zu verankernde Notiz dieses zentralen Symbols vor dessen Vernichtung. Wenn diese in der Forschung häufig vertretene These zuträÙe, wäre Klgl 2 für die Crux einer Geschichte der Bundeslade von hoher Bedeutung. Klar bringt dies etwa die Auslegung von Hans-Joachim Boecker zum Ausdruck: »Vom Gedanken der Steigerung her, der in V. 1 wirksam zu sein scheint, legt es sich nahe, beim »Schemel seiner FüÙe« an die Lade zu denken, wozu auch Stellen wie Ps 99,5; 132,7; 1 Chron 28,2 AnlaÙ geben können. Die Lade ist einst von David nach Jerusalem gebracht worden, um seiner neuen Hauptstadt eine in israelitischer Tradition wurzelnde Legitimation zu geben (2 Sam 6), von Salomo wurde sie dann in den Tempel überführt und im Allerheiligsten aufgestellt (1 Kön 8): Danach gibt es im Alten Testament keine historische Nachricht mehr. Es ist aber anzunehmen, daß sie bis zur Zerstörung des Tempels dort gestanden hat und im Jahre 587 von den Babyloniern entweder als Kriegsbeute nach Babylonien verbracht oder zusammen mit dem Tempel zerstört wurde. Wenn die Deutung des Ausdrucks »Schemel seiner FüÙe« auf die Lade richtig ist, dann handelt es sich hier um die letzte alttestamentliche Nachricht

---

<sup>20</sup> Noch der jüngste Beitrag zum Verlust der Lade von C. Schäfer-Lichtenberger, Verlust (2000) 229, bezieht Klgl 2,1 als möglichen Beleg für die Lade mit ein und beruft sich dabei auf H.J. Kraus und M. Metzger. Vgl. vor allem H.J. Kraus, Threni (1968) 42; W. Rudolph, Klagelieder (1962) 222. Nicht eindeutig ist H. Gross, Klagelieder (1986) 18, der in der Erklärung auf die Lade verweist, in einer Anmerkung zur Übersetzung allerdings vermerkt: »Schemel seiner FüÙe: Gemeint ist der Tempel«. Ebenfalls unentschlossen bleibt trotz langer Ausführungen J. Renkema, Lamentations (1998) 221, der die Alternativen Tempel, Zion oder Lade als gleichwertig vorstellt und schreibt: »Perhaps the disappearance of the ark is being referred to here« (221).

über die Lade, die ihr genaues Schicksal – Verschleppung oder Zerstörung – offen läßt«<sup>21</sup>.

Diese Deutung läßt sich nicht mehr aufrechterhalten, wenn man die jüngere Diskussion um den »Schemel seiner Füße« einbezieht. Weder in Klagl 2,1 noch sonst irgendwo in den Klageliedern ist direkt oder indirekt von der Lade die Rede. Am wahrscheinlichsten scheint mir folgende Auslegung: In den drei Stichen des Verses werden כַּתְּצִיּוֹן (Tochter Zion), הַפְּאֶרֶת יִשְׂרָאֵל (Pracht Israels) und הַסְּמֵל שֶׁל רַגְלָיו (Schemel seiner Füße) paralleliert und jeweils mit einem Verbum verknüpft, dessen Subjekt Gott ist. Der Herr »verdunkelt«, »wirft vom Himmel auf die Erde« und »gedenkt nicht«.

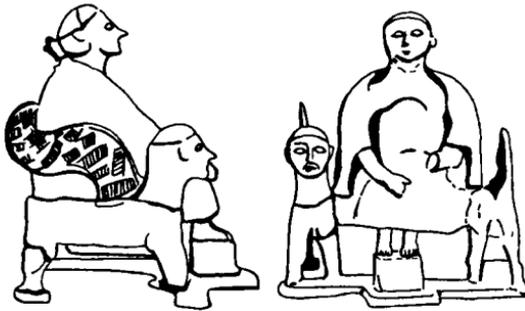


Abb. 1 Tonfigurine aus Ayia Irini (Zypern) 7. Jh. v. Chr.

also nahe, daß alle drei Stichen von demselben reden. Einfach zu identifizieren ist von den drei Objekten die Tochter Zion, womit eindeutig *Jerusalem* gemeint ist. Am schwierigsten ist die הַפְּאֶרֶת יִשְׂרָאֵל, die Pracht Israels, die vom Himmel auf die Erde geworfen wird. Im Hintergrund dieser Aussage dürfte die kosmische Überhöhung Jerusalems in der Zionstheologie stehen. Der Zionsberg als hoch aufragender Wohnsitz des Gottes, als Gottesberg, der Himmel und Erde verbindet und der durch die Eroberung und Zerstörung aufgegeben worden ist. Der Fall Jerusalems wird hier – und wenn ich recht sehe in singulärer Form – symbolisch als Himmelssturz gedeutet, angelehnt an das Motiv, wie es in Ez 28 und Jes 14 zum Ausdruck kommt. Die Pracht Israels ist also hier nicht – wie vielleicht von Ez 24,25 her vermutet werden könnte – konkret der Tempel als »himmlische und irdische Wohnstatt«, sondern Jerusalem/Zion insgesamt als Wohnort und Thronort Gottes. Unzweifelhaft ist mit der Vorstellung vom irdischen Thronort des himmlischen Gottes Tempeltheologie angesprochen, wenn man überhaupt Zionstheologie und Tempeltheologie voneinander trennen will. Zion und Tempel gehen dabei ineinander über. Gott hat nicht einen fernen Berg zu seinem Wohnort erwählt, sondern den Zion, auf

<sup>21</sup> H.J. Boecker, *Klagelieder* (1985) 44f.



Abb. 2 Elfenbeinplatte aus Megiddo (Ausschnitt),  
13. Jh. v. Chr.

hier poetisch umschrieben konstatiert. Die Dimension des Verlustes, die darin zum Ausdruck kommt, ist kaum zu überschätzen: es ist der komplette Zusammenbruch der Zionstheologie.

Voraussetzung der These, der Schemel seiner Füße beziehe sich eindeutig auf die Lade, ist die Annahme, die Lade sei im Kontext der Vorstellung vom Kerubenthroner, dem *שֹׁמֵר הַכִּרְוּבִים*, als Thronschemel der auf den Keruben thronenden Gottheit in das Ausstattungskonzept des Tempels integriert worden<sup>22</sup>. Der auf Throndarstellungen (Abb. 1+2<sup>23</sup>) zu erkennende Untersatz unter den Füßen des Thronenden wird mit dem Ausdruck »Schemel seiner Füße« verbunden und mit der Lade gleichgesetzt. Fraglich ist dabei nicht, daß wie 1 Kön 8,6f. es darstellt, die Lade unter den inneren Flügeln des Kerubenpaares Platz fand, sondern daß darauf durch den Ausdruck »Schemel seiner Füße« Bezug genommen worden ist.

Bei einer Durchsicht der Belege von *הַרְסֵם־רַגְלָיו* (Schemel seiner Füße) wird allerdings schnell deutlich, daß es sich nicht um uralte Jerusalemer Ladetheologie handelt, sondern um eine mit dem Thronen Gottes und mit Jerusalemer Theologie verbundene Vorstellung, die exilisch auftaucht und erst nachexilisch mit der Lade verbunden worden ist. Die Wortverbindung ist in 1 Chr 28,2; Ps 99,5; 110,1; 132,7; Jes 66,1 und Klgl 2,1 belegt. Hinzuzunehmen sind vom Vorstellungshintergrund noch Jes 60,13, vielleicht Sach 14,4, vor allem aber Ez 43,7.

Bernd Janowski hat sich in seinem Aufsatz »Keruben und Zion« noch einmal eingehend mit dem Kerubenthroner-Epithet und seiner Verbindung mit Jerusalemer Theologie auseinandergesetzt und die in der älteren Forschung stete Verbindung von Lade und Thron endgültig überzeugend aufgebrochen. Seines Erachtens spricht schon das angegebene Größenverhältnis von ca. 5 m zu 0,75 m gegen die Auffassung der Lade als Got-

<sup>22</sup> Vgl. dazu den Überblick bei E. Reuter/M. Görg, Lade (1995) 574-578; M. Metzger, Königsthron (1985) 252; O. Keel, AOBPs (1984) 146, und jüngst W. Zwickel, Tempel (1999) 105-108.

<sup>23</sup> Abbildungen entnommen aus O. Keel, Jahwe-Visionen (1977) 26 Abb. 9 und W. Zwickel, Tempel (1999) 102 Abb. 50.

testhron. Zudem fehlt ein eindeutiger Textbeleg für die Lade-Thron-Theorie<sup>24</sup>. In bezug auf die Lade als »Schemel seiner Füße« hat bereits *Hermann Spieckermann* festgestellt: »Es gibt keinen einzigen Beleg, in dem der »Schemel der Füße« mit der Lade identifiziert würde, und nur einen einzigen, der diese Kombination überhaupt nahelegt«<sup>25</sup>. Traditionsgeschichtlich taucht m.E. der Vorstellungskomplex erstmalig *exilisch* auf. Der Blick ist dabei auf Ezechiel zu lenken, wo in Ez 43,7 der Wiedereinzug des קְבוֹר (wörtl. die Schwere, übertragen die Ehre/Herrlichkeit) in das Heiligtum geschildert wird<sup>26</sup>.

<sup>6</sup>Und ich hörte einen aus dem Tempel her zu mir reden, der Mann aber stand neben mir.

<sup>7</sup>Und er sagte zu mir: Menschensohn. (Das ist) der Ort meines Thrones, der Ort meiner Fußsohlen, an dem ich wohnen will inmitten der Kinder Israels.

Der מְקוֹם רַגְלָי »Ort meiner Fußsohlen« steht parallel zum מְקוֹם כְּסֵא »Ort meines Thrones«. Durch beide Angaben wird das präsenztheologische Konzept gefüllt. Der קְבוֹר (Herrlichkeit) ist in das Heiligtum eingezogen und erfüllt das Heiligtum (Ez 43,5); die erläuternde Audition (Ez 43,6f.) hingegen dämpft ab. Der *Tempel* (nicht die Lade) ist Ort des Thrones und der Fußsohlen, die die Präsenz des Thronenden anzeigen<sup>27</sup>. Wie in Jes 6 sprengt die Vorstellung Gottes den Raum durch die Koppelung von himmlischer und irdischer Dimension. Gott ist unter den Menschen im Tempel präsent, zugleich kann dieser ihn nicht fassen, sondern zeigt – in Kontinuität der Jerusalemer Kulturtradition – die kosmische Dimension des Thronens an. Klar scheint jedenfalls, daß die Füße Gottes mit der Vorstellung des Thronens Gottes verknüpft sind. Von der Lade ist nicht die Rede, sie spielt in Ez 43 wie im gesamten Ezechielbuch keine Rolle.

In eine ähnliche Richtung geht Jes 66,1, nur daß dort noch deutlicher JHWHs Wohnstatt »tempelunabhängig« gedacht werden soll.

So spricht JHWH: Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße.  
Wo ist das Haus, das ihr mir bauen könntet und wo der Ort meiner Ruhe?

Der Einspruch gegen den frühnachexilischen Jerusalemer Tempelbau und dessen präsenztheologisches Konzept<sup>28</sup> wird hier mit dem Himmel als Wohnstatt JHWHs begründet. JHWH ist König über die gesamte Erde und setzt – so kann man Jes 66,1 verstehen – seine Füße auf die Erde. Demgegenüber verkürzt ein irdischer Tempel die Präsenz – das Beherrschte kann den Herrscher nicht fassen. In Jes 66,1 (wie auch in 1 Kön 8,27) zeigt sich so etwas wie eine exilisch-nachexilische »Himmelskompensation« der vorexili-

<sup>24</sup> Vgl. *B. Janowski*, Keruben und Zion (1991) 262, zustimmend *C. Schäfer-Lichtenberger*, Verlust (2000) 234f.

<sup>25</sup> *H. Spieckermann*, Heilsgegenwart (1989) 94.

<sup>26</sup> Zur Zurechnung von Ez 43,7 zum Grundtext vgl. zuletzt die Analyse von *M. Konkel*, Architektonik des Heiligen (2000) 78-89.267-269.

<sup>27</sup> Hier ist es durchaus nicht abwegig, den Tempel von 'Ain Dara zu assoziieren, wo ebenfalls durch die Fußstapfen angezeigt werden soll, daß die Gottheit anwesend ist, die Größe der Fußabdrücke aber die Dimension des Heiligtums sprengt.

<sup>28</sup> Dabei ist es unerheblich, ob das Wort als Reaktion auf den geplanten Tempelbau (vgl. dazu z.B. *K. Koenen*, Ethik [1990] 183-185) oder auf den bereits gebauten Tempel (s. dazu *U. Berges*, Jesaja [1998] 522) aufgefaßt wird. *O.H. Steck* (Abschluß [1991] 97f.) datiert Jes 66,1 Anfang des 3. Jahrhunderts und verbindet den Text mit einer Diskussion um das ptolemäische Tempelstaatskonzept.

lischen Zionstheologie<sup>29</sup>. Bloß nicht noch einmal sollen Jerusalem-Zion-Tempel und JHWH so eng verkoppelt werden, daß die Eroberung der Stadt und ihres Tempels die Präsenz und vielleicht sogar die Existenz des Nationalgottes affiziert. Sicherlich geht die Kompensation des Zusammenbruchs der spätvorexilischen Tempeltheologie nicht allein in der Verlagerung des Wohnortes in den Himmel auf, denn auch schon vorexilisch konnte JHWH im Himmel wohnen, doch scheint in der Tendenz die Symbiose von Nationalgott und immanentem Wohnort in der Gottesstadt zugunsten des Schöpfergottes und des deutlicher die Transzendenz betonenden Himmels aufgebrochen zu werden<sup>30</sup>.

Vielleicht schwingt in Jes 66,1 aber auch die Vorstellung des Thronenden, dessen Schemel die besiegt Völker darstellen, mit. Sicher ist das in Jes 60,13f. der Fall:

<sup>13</sup>Die Herrlichkeit des Libanon kommt zu dir, Wacholder, Platane und Zypresse zusammen,

um den Ort meines Heiligtums zu rühmen, und ich werde den Ort meiner Füße rühmen.

<sup>14</sup>Und es kommen zu dir die gebeugten Söhne deiner Unterdrücker,

und die dich schmähten werfen sich nieder über deinen Fußsohlen und rufen dir zu:

»Stadt JHWHs, Zion, Heilige Israels«.

Deutlich ist, daß wenigstens V. 13b der Vorstellung von Jes 66,1 widerspricht, doch auf die Diskussionen um die Einheitlichkeit des Textes und seine Zuordnung zu anderen Texten im Tritojesajabuch will ich mich hier nicht einlassen<sup>31</sup>. Hier geht es mir nur darum, daß die metaphorische Vorstellung von den Fußsohlen gekoppelt ist mit einem Unterwerfungsgestus der ehemaligen Feinde. Dabei geht es nicht darum, daß sich die Ausländer vor der im Tempel aufgestellten Lade niederwerfen, sondern um die Proskynese vor dem erwählten Zion.

Wenden wir uns den drei Psalmenbelegen vom »Schemel seiner Füße« zu, dann fällt für die Lade zunächst am deutlichsten Ps 110,1 aus, wo ebenfalls die Unterwerfungsmetaphorik leitend ist: »bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße d.h. zu Unterworfenen gemacht habe«. In unserem Zusammenhang einschlägiger ist Ps 99,5:

Rühmt JHWH, unseren Gott,

und werft euch vor dem Schemel seiner Füße nieder: Heilig ist er.

Zumal es in dem Psalm um das Lob des Kerubenthroners (V. 1) geht, hat die Forschung angenommen, daß die Völker den thronenden Zionsgott im Tempel vor der Lade anbeten

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu auch *M. Emmendorffer*, *Gott* (1998) 278: »Der Gedanke, dem die Deuteronomisten (1 Kön 8) theologisch Gewicht verliehen hatten, daß Jhwh nicht in seiner irdischen Wohnstatt, sondern im Himmel thront, ist für die Gebete der exilischen und nachexilischen Beter die Grundversicherung dafür, daß ihre Gebete trotz der Zerstörung des Tempels einen Adressaten haben und erhört werden können«.

<sup>30</sup> Vgl. dazu auch die Arbeit von *F. Hartenstein*, *Unzugänglichkeit* (1997) 224-250, dazu präzisierend *H. Irsigler*, *Rezension* (2000). Wichtig scheint mir im Anschluß an Irsigler, die »Himmelskompensation« nicht so weit engzuführen, daß für ein vorexilisches Konzept vom Wohnen und Thronen Gottes im Himmel kein Platz mehr bleibt. Die auf die exilische Transformation bezogene Schlußthese Hartensteins, daß »die ausdrückliche Lokalisierung des JHWH-Throns im »Himmel« vermutlich nicht schon zu den Voraussetzungen dieser Umformung, sondern erst zu ihren Ergebnissen (gehörte)« (ebd. 250), dürfte kaum zu halten sein.

<sup>31</sup> Vgl. dazu *K. Koenen*, *Ethik* (1990) 149f. Anders *O.H. Steck*, *Jes 60,13* (1991) 104 u.ä., für den Jes 66,1f. und Jes 60 nicht zur gleichen Schicht im Jesajabuch zu rechnen sind.

sollen<sup>32</sup>. Nun hat Ruth Scoralick in ihrer Auslegung des deutlich nachexilischen Psalms zu Recht noch einmal unterstrichen, daß V. 5 nicht von V. 9 zu trennen ist, der den »Schemel seiner Füße« durch לְהֵרָקְרוֹשׁ »an resp. vor seinem heiligen Berg« ersetzt und so deutlich macht, daß sich beides auf den Götterberg Zion bezieht<sup>33</sup>. Die zions-theologische Konzeption verbindet JHWHs universales Königtum mit dem Thron in Jerusalem, zu dem die Völker pilgern. Trotz des Epithets »Kerubenthroner« ist hier von der Lade nicht die Rede. Das ist anders in dem einzigen Beleg der Lade, in dem wahrscheinlich nachexilischen Ps 132, wo es heißt:

Laßt uns hingehen zu seinen Wohnungen, niederwerfen vor dem Schemel seiner Füße.

Da nun im folgenden Vers sowohl die Lade als auch JHWH aufgefordert werden, sich zu erheben und »an den Ort der Ruhe« zu kommen, hat Bernd Janowski folgerichtig der Identität von Lade und dem »Schemel seiner Füße« widersprochen.

Bleibt also außer Klgl 2,1 lediglich noch 1 Chr 28,2, wo additiv Lade und »Schemel seiner Füße« nebeneinander genannt werden. Zwar sieht Spieckermann hier lediglich »die Fähigkeit der Chronik zur Kompilation alttestamentlicher Lesefrüchte ohne Rücksicht auf die betreffenden historischen Verhältnisse«<sup>34</sup> bestätigt, doch wird man zugestehen müssen, daß hier Lade und Fußschemel so eng beieinander stehen, daß eine Parallelisierung naheliegt. Auf dem Hintergrund der übrigen Stellen scheint allerdings der *Ort des Thronens Gottes* als naheliegendste inhaltliche Füllung der Wendung.

Der Durchgang durch die Belege bestätigt Spieckermanns These: Der »Schemel seiner Füße« ist ein zionstheologischer Topos, der dem Vorstellungshintergrund des Thronens Gottes auf seinem heiligen Berg angehört und auf Jerusalem bzw. eingeführt auf den Tempel als Ort des Thronenden zielt. Mit der Ladetheologie hat er nichts zu tun, es sei denn man gestehe der Chronik eine Verbindung beider Theologumena zu<sup>35</sup>. In Klgl 2,1 wird durch den »Schemel seiner Füße«, anknüpfend an zionstheologische Konzepte in Jes 6 und vielleicht sogar Ez 43,7, die Vorstellung des himmlischen Thronens des Königsgottes JHWH angeführt, um die Aufgabe Jerusalems als Ort göttlicher Erwählung zu

<sup>32</sup> So etwa H.J. Kraus, Psalmen (1978) 853: »הָרֵם רַגְלָיו« ist (entsprechend 9: לְהֵרָקְרוֹשׁ) der Zion ...; in letzter Konkretisierung: die Lade durch die der Zion als erwählte Stätte Jahwes ausgezeichnet ist (vgl. zu Ps 132,7; 1 Chr 28,3). Lade und Kerubenthron sind nicht voneinander zu trennen«.

<sup>33</sup> R. Scoralick, Trishagion (1989) 76-78; vgl. K. Seybold, Psalmen (1996) 390; vgl. zu Ps 99 jetzt auch E. Zenger/F.L. Hossfeld, Die Psalmen (2000) 691-705.

<sup>34</sup> H. Spieckermann, Heilsgegenwart (1989) 94.

<sup>35</sup> Der Verlust der Lade wird nirgendwo explizit beklagt (vgl. sogar Jer 3,16). Ob man aber deswegen der These Spieckermanns zustimmen kann, daß die Lade ein Symbol ist, das schon bald nach der Reichsteilung aus dem Tempel wieder entfernt worden sei, »weil sie sich als religiöses Einheitssymbol nicht bewährt hatte« (H. Spieckermann, Heilsgegenwart [1989] 93), ist m.E. fraglich. Vielmehr ist im Schweigen über die Lade eine Eigenart der Untergangsklage erkennbar, die Details der Zerstörung, Kulteinrichtungen usw. ausspart und vielmehr die tempeltheologische Dimension schon in Distanz zur eigentlichen Zerstörung behandelt. Daraus ist allerdings umgekehrt ebensowenig auf die hohe Bedeutung der Lade zu schließen (gegen C. Schäfer-Lichtenberger, Verlust [2000]).

zeichnen. Dabei ist auffallend, daß die Vorstellung vom Thronen nur implizit anklingt, JHWH in den Himmel entrückt ist und der Tempel selbst nicht explizit erwähnt ist. Durch die poetische Umschreibung wird eine Distanz zur eigentlichen Katastrophe des niedergebrannten Tempels geschaffen, die Vorstellung des göttlichen Thronens bleibt nahezu unangetastet. JHWH ist der Verursacher der Zerstörung sowie der Demontage der Zionstheologie und doch bleibt er in 2,1 eigentümlich gerechtfertigt. Nur implizit wird er für die Revokation der Erwählung angeklagt. Jeder der drei Stichoi bringt dies zum Ausdruck. Das »umwölken« ist hier nicht wie bei der Wolkensäule eine positive Begleitung, sondern das Gegenteil: Die Erwählung Jerusalems als Wohn- und Thronort, als herausgehobene kosmische Wohnstatt, als Anker und Mittelpunkt der Welt ist aufgegeben worden. Das wird JHWH in seinem in den ersten Versen des zweiten Klageliedes vielfach variierten Zorn (s.u.) zugeschrieben.

Klgl 2,1 macht wie kaum ein anderer Vers deutlich, daß der Tempel und seine Zerstörung nicht im schildernden Zentrum der Klagelieder stehen, sondern vielmehr *der symbolische Gehalt des Zion* die Gedanken, Blicke und Sprachbilder auf sich zieht. Stadt und Tempel gehören untrennbar zusammen, sie bilden eine symbiotische Einheit. Zion ist aber ohne den Tempel nicht zu denken, er setzt ihn in jeder Faser seines Seins voraus. Jerusalem-Zion und Tempel gehören in den Klageliedern so untrennbar zusammen, daß mit dem Fall Jerusalems nicht nur ein Raum göttlicher Präsenz unbewohnbar geworden ist, sondern ein ganzes theologisches Gebäude eingestürzt ist.

Nimmt man dies mit dem Durchgang der Belege zusammen, so läßt sich noch etwas weitergehen: In Klgl 2,1 wird das Thronen Gottes *erstmalig* durch den »Schemel seiner Füße« metaphorisch umschrieben. Der schon vorexilisch belegte Topos des Thronens JHWHs in Jerusalem, verbunden mit dem Epithet des Kerubenthroners<sup>36</sup>, wird hier aufgenommen und ebenfalls in Anknüpfung an vorexilische tempeltheologische Linien uranisch transformiert. Die zionstheologische kosmologische Verbindung von Himmel und Erde wird vereinseitigend verlagert, wobei die vertikale Achse des Weltbildes zerbrochen ist<sup>37</sup>. JHWH rückt in Klgl 2,1 unmerklich in den Himmel, in eine Distanz zum irdischen, zerstörten Heiligtum. Nicht daß JHWH vorher nicht im Himmel gethront hätte (Ps 29; Ez 1; Jes 6; Klgl 1,13), viel-

---

<sup>36</sup> Vgl. 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 2 Kön 19,15 par Jes 37,16; 1 Chr 13,6; Ps 80,2; 99,1.

<sup>37</sup> Vgl. dazu die Skizze des Weltbildes von Jes 6 in dem Aufsatz von B. Janowski im selben Band.

mehr reißt das vertikale Band, das bis zum Exil zwischen himmlischer und irdischer Wohnstadt existierte.

In Kgl 2,1 ist ein Moment theologischer Verarbeitung der Katastrophe erkennbar, wobei interessant ist, daß dies in Kategorien der Jerusalemer Tempeltheologie geschieht.

### 3.2 Klage lied 2,3-5

3 Abgehauen hat er in Zornesglut jedes Horn Israels,  
er ließ zurückkehren seine Rechte von dem Feind weg,  
er brannte gegen Jakob wie flammendes Feuer, das alles ringsum frißt.  
4 Er spannte seinen Bogen wie ein Feind,  
»hingestellt« seine Rechte wie ein Bedränger, er mordete alle Augenweiden,  
im Zelt der Tochter Zion goß er seinen Zorn aus wie Feuer.  
5 Der Herr war wie ein Feind, der Israel zugrunde richtet,  
er richtete all ihre (fem. sg.) Paläste zugrunde, vernichtete seine Festungen  
er vermehrte in der Tochter Juda Traurigkeit und Trauer.

Mit den folgenden Versen treten wir in die hämmernde Anklage ein, die in immer neuen Wendungen die Zerstörung als unmäßige Reaktion Gottes schildert und auf den Zorn Gottes zurückführt<sup>38</sup>. Der Blick geht vom Zion aus V. 1 zu den Städten V. 2 in das ganze Land V. 2c.3.

Schon von dieser zentripetalen Linie her scheint es unwahrscheinlich, daß »jedes Horn« in Israel eine kultische Konnotation hat und sich auf Altäre bezieht. Vielmehr zielt die Rede vom Abschlagen der Hörner auf das Brechen jeglicher Widerstandskraft (vgl. Ps 75,10; Jer 48,25). Juda hat seinem in Feindschaft aufbrausenden Gott, der das gesamte Land in die Hand des Feindes gibt, nichts mehr entgegenzusetzen. Vom Schutzgott hat er sich zum »Feind« gewandelt (2,3b.4a), der erbarmungslos vernichtet. »Es wird geradezu eingehämmert, daß Jahwe es war, der dies alles gewirkt hat«<sup>39</sup>. Offen bleibt im Duktus des Textes zunächst die Frage, wo die Schilderung zum Zentrum zurückkehrt und sich der Zorn auch gegen »seinen Tempel« richtet. Sicher ist Jerusalem in 2,6 und 7 erreicht, wenn die Rede auf Zion, Altar und Heiligtum kommt. Daß bereits durch das »Zelt der Tochter Zion« in V. 4 der Tempel im Blick ist, ist etwa für Heinrich Groß eindeutig<sup>40</sup>, ande-

<sup>38</sup> Fünf Begriffe des Zorns werden sich steigend variiert עָבַר, יָאָץ, אָפַן, אָפַן, אָפַן, vgl. dann V. 6c noch אָפַן-אָפַן. Zum Zorn Gottes in Kgl 2 vgl. auch die anregende Untersuchung von W. Groß, Zorn Gottes (1999) bes. 58-64. Groß macht (ebd. 61) völlig zu Recht darauf aufmerksam, daß es nicht angehen kann, das Moment der Anklage Gottes in Kgl 2 zu leugnen oder herunterzuspielen (vgl. dazu jetzt auch C. Frevel, Gott [2001]).

<sup>39</sup> H.J. Boecker, Klage lieder (1985) 45.

<sup>40</sup> Vgl. H. Gross, Klage lieder (1986) 19.

re sehen Jerusalem im Fokus des Bildes<sup>41</sup>. Zunächst scheint das Stichwort מִהֵמָּה im zweiten Sticho auf das Heiligtum zu lenken<sup>42</sup>, denn von den Kostbarkeiten war bereits in 1,11 im Zusammenhang mit dem Tempel die Rede, und auch in Jes 64,10 ist von den Kostbarkeiten im Kontext der Tempelzerstörung die Rede. Als Ezechiels Frau zum Zeichen der Zerstörung Jerusalems und des Tempels sterben muß, ist der Vergleichspunkt »das in den Augen Begehrtes« (Ez 24,16.21.25). Nun kann מִהֵמָּה allerdings wegen des הָרַג in Klg 2,4 nicht den Tempel meinen, sondern muß sich auf Personen beziehen. Der himmlische Krieger, der in V. 4 seinen Bogen feindlich gegen das Volk richtet, mordet das, was in den Augen kostbar ist. Seien es unbestimmt Zions Lieblinge (vgl. Klg 2,21), konkret die zu Hause verbliebenen Frauen, die jungen kräftigen Krieger, die auch in Ez 24 und Ps 78,51 besonders herausgehoben werden, oder die erfahrenen Krieger. Während die ersten beiden Möglichkeiten wieder nach Jerusalem führen, bewegen sich die beiden anderen im Vorstellungskontext eines Heerlagers, in das der Feind eingefallen ist. Eine Entscheidung fällt im folgenden Sticho: בָּאֵהֶל בְּתִצִּיּוֹן שָׂפָד קָאֵשׁ חֲמָתוֹ. »Im Zelt der Tochter Zion goß er seinen Zorn aus wie Feuer«. Daß es hier um Jerusalem geht, legt בְּתִצִּיּוֹן nahe. Natürlich kann »Zelt« auch in poetischer Sprache für das Heiligtum stehen, auch für den Jerusalemer Tempel, etwa Ps 15,1; 27,5f.; 61,5. Doch dann ist immer vom Zelt Gottes die Rede, nicht vom Zelt Zions. Einzig in Ps 78,67 ist das אֵהֶל יוֹסֵף das dem Zion V. 68 entgegengesetzte Heiligtum in Schilo. Zumal an mehreren Stellen Parallelen zwischen Ps 78 und Klg 2 auffallen, bleibt der Bezug auf den Tempel ernsthaft zu erwägen. Möglich wäre auch letztlich ein Bezug auf Jerusalem als Ganzes, denn in Jes 33,20; 54,2 und vielleicht auch Jer 10,20 wird die Zerstörung durch die Zeltmetapher zum Ausdruck gebracht. Die Konsistenz der Bilder von V. 4, die sich um das Kriegshandeln JHWHs drehen, und die Konzentration des Textes auf den Tempel erst in V. 6 legen nahe, mit Boecker im Zelt Zions eine Umschreibung des Heerlagers zu sehen<sup>43</sup>.

Wenn diese Interpretation richtig ist, steht die Zerstörung des Heiligtums nicht im Zentrum der Untergangsschilderung im ersten Teil. Aber bei dem Blick auf die ersten Verse des zweiten Klageliedes fiel die Konzentration auf Aktionen JHWHs auf, die bis zur ungeheuerli-

<sup>41</sup> Vgl. W. Rudolph, *Klagelieder* (1962) 223; H.J. Boecker, *Klagelieder* (1985) 46. Für eine implizit beides umfassende Interpretation optieren O. Kaiser, *Klagelieder* (1992) 84; J. Renkema, *Lamentations* (1998) 234.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. J. Renkema, *Lamentations* (1998) 233.

<sup>43</sup> Vgl. H.J. Boecker, *Klagelieder* (1985) 46.

chen Anklage des Mordes sich aufschwingen<sup>44</sup>. Jeder Stichos impliziert eine schonungslose Anklage JHWHs. Die Schilderung ist geprägt vom Entsetzen über das Ausmaß der Katastrophe, die als totales und umfassendes Ereignis geschildert wird. Nicht nur Jerusalem und der Tempel, nein, das ganze Land ist leidvoll betroffen. Nicht unbedacht, sondern planvoll wird JHWH angeschuldigt, Unvorstellbares angerichtet zu haben. Die Anklage ist hart. Scheu gibt es lediglich, JHWH als Feind in V. 2.4a.5a zu bezeichnen: Er handelt aber »wie ein Feind«. Neben seinem Zorn wird sein Handeln mit Verben der Vernichtung beschrieben, die in der Kumulation erdrückend wirken: Er wirft vom Himmel auf die Erde (V. 1b), gedenkt nicht (V. 1c), richtet erbarmungslos zugrunde (V. 2a.5a.b), reißt ein (V. 2b), schlägt zur Erde nieder (V. 2c), schlägt ab (V. 3b), verbrennt (V. 3c), spannt seinen Bogen (V. 4a) und mordet (V. 4c), reißt nieder (V. 6a) und vernichtet (V. 6a).

Schlimmer kann es nicht mehr kommen. Erst jetzt, als das Ausmaß der Katastrophe schon in erdrückender Weise geschildert ist, kehrt das Lied sich dem Tempel zu.

### 3.3 Klage lied 2,6f.

<sup>64</sup>Wie in einem Garten tat er seiner Hütte Gewalt an, verdarb seinen Festversammlungsplatz.

JHWH ließ auf Zion Festzeit und Sabbat vergessen.

Er verschmähte in seinem Strafzorn König und Priester.

<sup>7</sup>Der Herr verwarf seinen Altar, gab preis sein Heiligtum,

er lieferte aus in die Hand des Feindes die Mauern ihrer (sg.) Paläste.

Lärm wurde im Haus JHWHs gemacht wie am Festtag.

Schon der erste Stichos beginnt rätselhaft. »Er tat wie einem Garten seiner Hütte Gewalt an« lautet die wörtliche Übersetzung. Die Vorschläge zur Änderung sind Legion<sup>45</sup>, da ein künstlicher Garten, vom König angelegt, ein wundervoller Spiegel der kosmischen Ordnung ist, zu dem das Bild des Abreißens nicht paßt. Da hilft allerdings die der LXX<sup>46</sup> entlehnte Änderung in  $\text{ןֶפֶץ}$  auch nicht viel, denn auch einem

<sup>44</sup> Zum  $\text{הָרַג}$  mit Subjekt JHWH auch V. 21, dort noch in Kombination mit  $\text{חָבַט}$ .

<sup>45</sup> Siehe den Überblick bei I.W. Provan, *Lamentations* (1991) 64f.; *ders.*, *Feasts*, 256f, der selbst für die Änderung in  $\text{ןֶפֶץ}$  plädiert, aber auch in dem  $\text{עֵץ}$  ein Wortspiel zwischen »Zweig« und »Hütte« sehen will. Sein Übersetzungsvorschlag lautet: »He has cut off, like a vine, his branch« (ebd. 256), wobei der Bezug auf das Laubhüttenfest problematisch bleibt.

<sup>46</sup> Vielleicht in Anlehnung an Jes 1,8 ändert die LXX das  $\text{ןֶפֶץ}$  in  $\delta\varsigma \alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omicron\nu$ . Kein textliches Zeugnis spricht dafür, daß ihr tatsächlich  $\text{ןֶפֶץ}$  in V. 6 vorgelegen hat.

Weinstock tut man gewöhnlich keine Gewalt an<sup>47</sup>. Am sinnvollsten scheint die Annahme, hier sei – wie sonst auch häufiger<sup>48</sup> – nach der Vergleichspartikel die Präposition ausgefallen, so daß beim MT zu bleiben oder dieser »minimalinvasiv« in כָּבֵן zu ändern ist<sup>49</sup>. Da שָׁךְ nur als Variante zu חָךְ resp. חָכָה zu verstehen sein wird, tut JHWH »seiner Hütte« Gewalt an. חָמַס »Gewalttat« mit JHWH als Subjekt ist schon ein ziemlich starkes Stück, das auch nur hier gewagt wird. Daß mit der Hütte der Tempel gemeint ist, dürfte von Ps 27,5 und vor allem von dem וַיִּמְעוֹנוּתוֹ בְּצִיּוֹן Ps 76,3 naheliegen<sup>50</sup>. Die Metapher von der Hütte ist mehr als bloßes Äquivalent zum Tempel. Ihr haftet das Moment des Temporären, des Aufgebbaren, wenig Festen an. Implizit hebt sie im Kontext der Zerstörung die Vorstellung von der dauerhaften Selbsthaftigkeit, des unaufgebbaren Wohnsitzes auf. Zwar kann die Anklage an JHWH nicht schärfer sein, zugleich wird aber einer Kompensation des Verlustes vorgearbeitet.

Der zweite Hemistichos bezieht sich wohl auf den Versammlungsplatz vor dem Tempel und trotz der Wiederholung des מוֹעֵד »Festzeit« im zweiten Stichos nicht auf das Fest selbst. Im gesamten Vers werden jeweils zwei Objekte parallelisiert: Festzeit und Sabbat, König und Priester und eben Heiligtum und Versammlungsplatz. Hier wie in 1,4 steht damit die Wallfahrtstradition im Vordergrund, die durch die Zerstörung des Tempels unterbrochen worden ist. Nicht die opferkultische Dimension wird zuerst erwähnt, sondern die Wallfahrtstradition. Diese wird allerdings im zweiten Stichos eingespielt, der assoziativ an den Versammlungsplatz anknüpft. Fest und Sabbat werden nicht mehr auf dem Zion begangen, d.h. es finden keine regelmäßigen Kulthandlungen statt. Die Zusammenstellung von מוֹעֵד »Festzeit« und שַׁבָּת »Sabbat« im Sg. ist singulär und damit zugleich signifikant. Neben dem Vollmondsabbat sind hier wahrscheinlich auch die Wallfahrtsfeste im Blick, so daß ein verkürzter Festkalender (Jahresfest und Monatsfeste) angespielt ist. Der sonst auch erwähnte Neumond fehlt vielleicht wegen der Paarbildung im gesamten Vers<sup>51</sup>. Es sind vor allem Versamm-

<sup>47</sup> Ijob 15,33, wo der Weinstock unreife Trauben abstößt, bietet nur auf den ersten Blick einen geeigneten Vergleichspunkt, denn dann macht שָׁךְ als Objekt Probleme.

<sup>48</sup> Vgl. Joüon-Muraoka § 133h.

<sup>49</sup> Denkbar wäre auch, daß כָּ und כַּ verwechselt sind und lokal »im Garten« zu lesen wäre. Dann würde das Bild vom Gottesgarten Jerusalem ausgehen und den Tempel darin als Hütte bezeichnen. M.E. hat diese Lösungsmöglichkeit wenig Wahrscheinlichkeit für sich, weil das Bild vom Tempel im Gottesgarten sonst nicht gleichermaßen konkretisiert verwandt wird.

<sup>50</sup> Vgl. daneben noch Ps 31,21 und 2 Sam 22,12; Ps 18,12 im Theophaniekontext.

<sup>51</sup> Im Plural werden שַׁבָּת und מוֹעֵד in Ez 44,24; 45,17; Neh 10,34; 1 Chr 23,31; 2 Chr 2,3; 8,13; 31,3 (bis auf Ez 44,24 zusammen mit חַדְשִׁים) kombiniert. Vgl. Jes 1,13 und zum Zusammenhang von Sabbat und Heiligtum auch Ez 23,38; 46,3f.12. Der Sabbat hat

lungsfeste als Teile des nationalen Kultes gemeint, die an den Ort Zions gebunden sind. An ihnen kommt man vor dem Angesicht JHWHs zusammen (Ex 23,17; 34,23; Dtn 16,16; Ps 81,4; 2 Kön 11). Weil JHWH die Rahmenbedingungen für den Kult aufgehoben hat, ist er auch verantwortlich dafür, daß die Feste in Vergessenheit geraten sind<sup>52</sup>. Der dritte Stichos assoziiert von den Festen auf die kultischen Funktionäre, die Vorsteher im vorexilischen Kult am Heiligtum. An Priester und König, beide von Gott ausgesucht und in besonderer Weise erwählt, hängt der nationale Kult, ihnen entzieht JHWH durch die Zerstörung die Handlungsgrundlage. Damit ist der Staatskult sistiert und die Schutzfunktion des Nationalgottes für seinen Staat endgültig aufgehoben. Die Mandatare und Garanten göttlicher Ordnung sind liquidiert, das sensible Gefüge gestört und damit »die Welt« aus den Fugen. Zu verantworten hat das der Nationalgott selbst. In der scharfen Verwerfungsaussage<sup>53</sup> stehen nicht die Institutionen im Blickpunkt, sondern deren kultische Funktion und ihre *Erwählung*. Das legt nicht zuletzt der Zusammenhang mit V. 7 nahe, der assoziativ zum Altar weiterschreitet.

Der erste Stichos in V. 7 nennt Adonai<sup>54</sup> als Subjekt zweier Verben der Verwerfung und kombiniert diese mit Altar und Heiligtum. Dies ist das einzige Mal, daß der Altar in den Klageliedern erwähnt wird, das einzige Mal überhaupt, daß auf seine Zerstörung resp. Verwerfung Bezug genommen wird. In den Eroberungsschilderungen in Jer 52/2 Kön 25 ist das Fehlen des Altars schon häufiger beobachtet worden und meist wegen der Opferintention der 80 in Mizpa durch Jischmael

---

hier noch nicht den Wert der späteren Festkalender, wo er stärker mit priesterlichen Opfern als mit Versammlung konnotiert ist. Dann hätte man auch erwarten können, daß er vorangestellt worden wäre.

<sup>52</sup> Implizit ist damit vielleicht auch ein kleiner Datierungshinweis gegeben, denn zum »vergessen lassen« braucht es etwas Zeit. Die Nähe zu 1 Makk 1,39 ist zwar auffallend, aber gerade für eine »Frühdatierung« signifikant: »Ihr Heiligtum wurde leer wie die Wüste, ihre Feste verwandelten sich in Trauer. Ihre Sabbate wurden verhöhnt; statt geehrt zu sein, war sie verachtet (die heilige Stätte)«. Es gibt durchaus noch einen erheblichen Unterschied zwischen Verhöhnung und dem Vergessen-lassen in Kgl 2,6, bei dem JHWH der Verursacher ist. Die Abhängigkeitsrichtung dürfte daher eindeutig von den Klageliedern zu den Makkabäerbüchern laufen.

<sup>53</sup> אָרָץ hat meistens das Volk oder die Feinde zum Subjekt (z.B. Num 14,11.23; 16,30; Ps 74,10.18; Jer 33,24 u.ö.), nur hier und in der Bitte Jer 14,21 taucht JHWH als Subjekt auf.

<sup>54</sup> Siehe gehäuft vor allem Ps 68; 86; 130. Neben יהוה allerdings kommt אֲדֹנָי im Psalter häufiger vor, meist jedoch - bezogen auf den Einzelsalm - eher vereinzelt. Zu אֲדֹנָי im Psalter jetzt *M. Rösel*, Adonai (2000). Daß aus dem Nebeneinander von אֲדֹנָי (V. 1.2.5.7.18.19.20) und יהוה (2,6.7.8.9.17.20.22) in Kgl 2 geschlossen werden kann, daß אֲדֹנָי durchgehend sekundär ein ursprüngliches יהוה verdrängt hat (so *O. Kaiser*, Klagelieder [1992] 130), ist m.E. nicht zu erweisen, vgl. die Skepsis Kaisers zum gleichen Phänomen in Kgl 3 [ ebd. 152]).

hingerichteten Nordreichbewohner (Jer 42,7) mit der These verknüpft worden, daß der Altar intakt geblieben sei und einem reduzierten Opferkult während der Exilszeit gedient habe<sup>55</sup>. Die Frage nach dem Kult am zerstörten Heiligtum ist komplex und kann hier nicht ausgedehnt behandelt werden<sup>56</sup>. Klgl 2,7 jedenfalls muß einem fortgesetzten Opferkult nicht unbedingt widersprechen. Ausgesagt wird, daß Gott selbst »seinen« Altar, der durch das Possessivpronomen in eine besondere Nähe zu ihm gestellt wird und dadurch Jerusalemer Erwählungstheologie im Hintergrund anzeigt, durch sein Handeln verworfen hat. Das Verbum וָנָן »verwerfen« bringt die Gottferne des Beters in besonderer Schärfe zum Ausdruck und gehört mit göttlichem Subjekt vor allem zum Vokabular der Korach- und Asafpsalmen<sup>57</sup>. Durch sein Handeln hat Gott den aus allen Heiligtümern als einzigen ausgesonderten Altar aus der Erwählung herausgenommen. Der Altar steht hier für den gesamten Kult am Heiligtum, was der Parallelismus zu אֱלֹהֵי מִקְדָּשׁוֹ nahelegt. Das knappe »er hat sein Heiligtum preisgegeben« sucht seinesgleichen<sup>58</sup> und setzt die schroffe *implizite* Anklage der vorhergehenden Verse fort. Da die Anklage nicht an Gott selbst gerichtet ist, wird ihm nicht einmal potentiell die Möglichkeit gegeben, darauf durch erneute Zuwendung zu reagieren oder sich durch sein Heilshandeln zu rechtfertigen. In den beiden kurzen Sätzen des ersten Stichos wird der Zusammenbruch einer außerordentlich engen Beziehung konstatiert, die Abwendung JHWHs von dem Ort seiner Erwählung. Jeglicher Festju-

<sup>55</sup> Vgl. dazu D. Jones, *Cessation* (1963) passim.

<sup>56</sup> Vgl. dazu etwa den »Maximalisten« R. Albertz, *Religionsgeschichte* (1992) 385, der von »Großkult« spricht und die exilischen Klagegottesdienste als Ort beschreibt, »an dem sich das Ringen um einen angemessenen theologischen Umgang mit der politischen Katastrophe vollzog« (385). In den Klagegottesdiensten seien sogar »kürzere oder längere gerichtsprophetische Schriften verlesen« worden (388). Dabei denkt er etwa an das Jeremiabuch oder an Am 4,6-13. Auch die im Gottesdienst verwandten Klagelieder sieht er als theologischen Transformator von der Gerichtsprophetie zur erneuten Heilsperspektive und als Bewältigungspraxis (vgl. ebd. 387), gesteht aber zu, daß »wir den Lernprozeß, der infolge dieser Trauerarbeit geleistet wurde, nicht im einzelnen verfolgen können« (387). Letztendlich ruhen diese Thesen auf einer sehr schmalen Basis auf. Ob es überhaupt Klagefeiern größeren Ausmaßes am Heiligtum gegeben hat, ist, wenn nicht abzulehnen, so doch zumindest offenzulassen, was der theologischen Qualität der Texte, die als Literatur verstanden werden müssen, keinen Abbruch tut. Denn auch daß die Klagelieder liturgisch verwandt wurden, ist bei der akrostichischen Form nur dann sinnvoll anzunehmen, wenn man eine Überlieferungs- oder traditionsgeschichtliche Vorform postuliert. Vielmehr scheinen die Klagelieder Kunstdichtungen als Kultdichtungen zu sein. Die Ausdehnung des Kultes in Jerusalem während der Exilszeit sollte unbedingt noch einmal untersucht werden.

<sup>57</sup> Die Belege im Psalter sind Ps 43,2; 44,10.24; 60,3.12; 74,1; 77,8; 88,15; 89,39; 108,12 in den Klageliedern noch in Klgl 3,17 und 3,31.

<sup>58</sup> Zu אֱלֹהֵי מִקְדָּשׁוֹ vgl. Ps 89,40. Der Begriff מִקְדָּשׁוֹ bezieht sich auf das Heiligtum in toto, nicht, wie H.J. Boecker (Klagelieder [1985] 47) vermutet, auf das Allerheiligste und den Platz der Lade.

bel verstummt und weicht dem gellenden Lärm der Eroberer<sup>59</sup>. Vergleichspunkt des letzten Stichos ist das überfüllte Tempelareal der Wallfahrtsfesten mit ihrem Festlärm. Der יום מועד »Festtag«, an dem aus dem Umland Massen nach Jerusalem strömen, ist auch in 2,22 noch einmal ähnlich im Blick. Auch dort ist er ins Gegenteil verkehrt, nicht Festpilger, sondern Feinde fallen in der Stadt und im Heiligtum ein. בית־יהוה, neben מקדש (Klgl 1,10; 2,7.20) der einzige Heiligtumsbegriff in den Klageliedern, meint eher das Tempelareal als den eigentlichen Innenraum, auch wenn die Feinde – anders als die Festpilger – auch innerhalb des sonst stillen Allerheiligsten gelärmt haben werden.

Innerhalb von V. 7 bereitet der mittlere Stichos am meisten Schwierigkeiten. Mit סנר hi., einem dritten Verbum der Verwerfung schließt der Halbvers gut an den ersten Teil an. Er verläßt allerdings den unmittelbaren Kontext des Tempels, der anschließend wieder aufgenommen wird. Das Suffix in ארְמֹנֵיהֶן »ihre Paläste« hat im selben Vers keinen Bezugspunkt. Es greift Zion auf, die zuletzt in V. 6c genannt worden war und in der Weiterführung in V. 8ac auftaucht. Die Paläste waren in V. 5b schon einmal erwähnt, dort allerdings bezogen auf Israel, und die Mauern werden im ersten Stichos des folgenden Verses aufgenommen. Für Rudolph und andere ist der gedankliche Sprung vom Altar über die Paläste zurück ins Heiligtum zu hart, so daß sie gegen alle Versionen den Text ändern und bezogen auf die Tempelgeräte חֲמֻדַּת אוֹצְרוֹתֶיהָ »das Kostlichste seiner Schätze« lesen<sup>60</sup>. Doch tut das dem Text eher Gewalt an, als daß es richtig wäre. Vielmehr kommt in dem sprunghaften Wechsel die Nähe, ja nahezu Identität von Jerusalem, Zion und Tempel zum Ausdruck, die das gesamte Lied bestimmt<sup>61</sup>. Der Tempel steht nicht so im Zentrum als gäbe es nichts anderes. Vielmehr betrifft die Katastrophe vor allem die Einheit von Stadt und Tempel, von erwähltem Wohnsitz Gottes und nationalem Kultort. Zion ist eben nicht nur der Tempel, sondern in Einheit auch Regierungssitz. Für die Paläste hilft Ps 48 weiter:

Groß ist JHWH, sehr zu loben, in der Stadt unseres Gottes.  
Sein heiliger Berg ragt wunderschön empor,

<sup>59</sup> Vgl. dazu neben Ps 74,1 das »fürchterliche Gebrüll« der Truppen Sargons im Bericht über den Feldzug gegen Urartu, W. Mayer, Politik (1992) Nr. 279 Kol IV 343.

<sup>60</sup> W. Rudolph, Klagelieder (1962) 217.219.

<sup>61</sup> »Das Springen des Sängers von Aussagen über den Tempel (V. 7a.7c) zu solchen über die Mauern der Paläste und Tochter Zion (V. 7b.8a) zeigt das innere Geflecht und die Beziehung auf, die zwischen den Gebäuden der »weltlichen« und »geistlichen«, der irdischen und himmlischen Macht bestehen. Das Ganze, Zion, Tempel und Mauern, bildet eine geschlossene Einheit« (M. Emmendorffer, Gott [1998] 53).

Freude der ganzen Erde, der Berg Zion,  
im äußersten Norden, Stadt unseres großen Königs.  
Elohim/[JHWH] ist in ihren Palästen bekannt als Schutz.

...

Zieht um Zion herum und umkreist ihn, zählt seine Türme,  
richtet eure Herzen auf seine Wälle, mustert seine Paläste!  
Damit ihr dem kommenden Geschlecht erzählen könnt:  
Ja, dies ist Elohim/[JHWH], unser Gott auf immer und ewig.  
Er wird uns leiten.

Auch hier ist Zion gefaßt als Einheit von Tempel und Stadt, von Profanem und Heiligem, Kosmischem und Irdischem, eben: »vollkommene Schönheit, Freude der ganzen Erde«, wie Kglg 1,15 es im Fremdzitat zionstheologisch ausdrückt. In Ps 48,13f, wie auch in Kglg 2,7, entziehen sich Zions Paläste der exakten Konkretion<sup>62</sup>. Es geht nicht nur, aber sicher auch um die neben dem Tempel gelegene königliche Palastanlage, die hier im Idealbild der altorientalischen Stadt mit Tempel, Palästen und Mauerring eingeschlossen ist. V. 7 unterstreicht durch die Einheit von Tempel und Stadt, wie stark zionstheologisch die Reflexion geprägt ist. Der Stadtgott JHWH hat seine Stadt trotz der unauflösbar scheinenden Bindung preisgegeben und der Vernichtung anheimfallen lassen. Alle von der Erfahrung von 701 v. Chr. geprägten Theologumena sind zusammengebrochen. Stadt und Tempel bieten nicht Schutz, sondern eine offene Flanke, Jerusalem ist nicht nur verwundbar geworden, sondern liegt verwundet am Boden. Der Stadtgott hat seinen Schutz versagt, hat Stadt, Heiligtum und König verworfen und dem Feind überlassen. Das Entsetzen darüber ist unermesslich. Kglg 2 führt keine Klage vor Gott, kann sich noch nicht einmal durchringen, ihn in der Schilderung im ersten Teil direkt anzureden. Für die Suche nach Gründen oder gar eine Erklärung hat Kglg 2 keinen Platz. Bitterkeit schwingt in der fast nüchternen Beschreibung der Katastrophe durch; Bitterkeit, die Anklage in sich impliziert. Doch für ein »Warum?« oder ein »Wozu Gott?« ist der Stadtgott Jerusalems zu ferne, der Zusammenbruch ist zu groß, groß wie das Meer (2,13).

Der zweite Teil des Klageliedes (V. 8-17) schildert die Depression, die lähmende Verzweiflung, die über die Stadt hereingebrochen ist. Hunger (V. 11f.), Trauer (V. 10.11ab.13), Orientierungslosigkeit (V.9.14) und Hoffnungslosigkeit (V. 11.13) bestimmen das Bild. Der Hohn der Feinde, die den Zusammenbruch der Stolzen begrüßen (V. 15-17), klingt erniedrigend nach. Ab V. 11 wechselt die scheinbar neutrale Beschreibung in die Rede eines einzelnen Beters, der seine

<sup>62</sup> Vgl. dazu *F.L. Hossfeld/E. Zenger*, Die Psalmen (1993) 298; *H. Spieckermann*, Heilsgewant (1989) 193f.

Verzweiflung über die Trostlosigkeit und Verlassenheit Zions akzentuiert und zur Klage auffordert. Die Wende im Klagelied hin zur Anrede JHWHs wird vorbereitet: Der Beter nimmt eine Metaposition ein und verlagert damit den Blickpunkt. War dem Adressaten des Liedes bisher eine Perspektive des Berichts angeboten worden, so erfährt er jetzt die Anschauung eines Einzelnen, der mit Zion in einem klagenden Kontakt steht und es ab V. 13 direkt anredet. »Was kann ich Dir gleichsetzen, wie dich trösten?« Die implizite Antwort lautet: Das Leid ist unvergleichlich und aktualiter unvermeidlich – es bleibt nur der Gestus der Klage. Vielleicht – so die stille Hoffnung – vermag die Intensität und Dauerhaftigkeit der Klage den fernen Gott noch zu erreichen. Deshalb wird Zion von dem hinzugetretenen Beter in V. 18f. eindringlichst in einer Imperativkette aufgefordert<sup>63</sup>: »Laß Tränen herabfahren Tag und Nacht, bringe deinen Augapfel nicht zum Schweigen« (V. 18b)<sup>64</sup>. Vor allem die Klage zu Beginn der Nachtwache, die die Ruhelosigkeit unterstreicht (Ps 63,7; 119,148, vgl. Ps 77 und natürlich KlgI 1,2) bringt den fernen JHWH wieder näher.

Die Klage soll, durch einen Gebetsgestus unterstrichen, »vor dem Angesicht des Herrn« (V. 19) artikuliert werden<sup>65</sup>. Würde man eine solche Klage am ehesten im Jerusalemer Heiligtum lokalisieren, so taucht jetzt angesichts der Zerstörung ein Problem auf, ja, es zeigt sich sogar eine gewisse Hilflosigkeit in der Kultpraxis. Wie ist Gott über-

<sup>63</sup> Akzeptiert man die übliche Änderung des ersten Stichos (s.u.), reihen sich in V. 18f. sieben Imperative und ein Vetitiv aneinander. Die Diskussion um die Textgestalt von V. 18 kann hier nicht geführt werden. Nahezu alle jüngeren Kommentare ändern im ersten Stichos den Text und lesen hier bereits zwei an Zion gerichtete Imperative (vgl. dazu R. Brandscheidt, *Gotteszorn* [1983] 219). Der geringste Eingriff ist die Änderung des לבם לצעק in לבך לצעק (so zuletzt G. Emmendorffer, *Gott* [1998] 41f.). Da die Mauer Zions als Subjekt der herabfließenden Tränen im zweiten Stichos aber dann kaum sinnvoll ist, ist man gezwungen, auch das folgende הַמִּי בְּהִוָּת צִיּוֹן etwa in הַמִּי בְּהִוָּת צִיּוֹן »stöhne Tochter Zion« (vgl. Ps 55,18) zu ändern. Einen Einspruch zugunsten von MT hat jüngst J. Renkema in seinem Kommentar vorgelegt (*Lamentations* [1998] 307-311). Seines Erachtens bezieht sich das לבם לצעק auf das Herz der in V. 19 erwähnten Kinder Zions. Mit הַמִּי בְּהִוָּת im zweiten Hemistichos hat er natürlich bei dieser Auffassung Schwierigkeiten: Er faßt es als direkte Rede der Zionskinder und als Metapher für JHWH auf. Wenn man schon bei MT bleibt, sollte man aber die Mauer der Tochter Zion als Objekt des Klageschreis auffassen. Am sinnvollsten scheint mir die Lösung הַמִּי statt הַוָּת צִיּוֹן zu lesen: »Es schreie dein Herz zum Herrn, stöhne, Tochter Zion«.

<sup>64</sup> Dabei bekommt die Leidklage wie schon bei der des Beters in V. 11 eine körperliche Dimension.

<sup>65</sup> In V. 19 ist zu fragen, welcher der vier Stichen als Zusatz verstanden wird. Der letzte Stichos nimmt das Thema V. 11c wieder auf und engt die Not der Kinder Zions auf den Hunger ein. Nach M. Löhr und ihm folgend O. Kaiser, *Klagelieder* (1992) 133; C. Westermann, *Klagelieder* (1990) 124.126, ist der Versteil eine nach 2,11f. und 4,1 (alle Straßenecken) gebildete Glosse, da er metrisch überschießt. Ein weiterer Grund wäre der dreimalige Einsatz in V. 19 mit einem Imp. fem. (שָׁאִי, שָׁפְכִי, קִוְּמִי), was in V. 19bß durchbrochen wird.

haupt erreichbar, wenn nicht in seinem Heiligtum<sup>66</sup>? Die in V. 18 gebrauchten Wendungen sind durchaus mit der Praxis des Klagegebetes am Heiligtum vergleichbar, jedoch tauchen die Formulierungen der Kultsprache hier gebrochen auf. Das singuläre פְּנֵי אֲדֹנָי fällt auf: Es wird gerade nicht das deutlich häufigere יהוה לפני gebraucht, sondern die lokale Präposition נֶכַח verwandt, die sonst nie für ein Gebet »vor Gott« gebraucht wird. Wörtlich meint נֶכַח פְּנֵי »gegenüber resp. vor dem Angesicht«. So stellen in Ez 14,3.4.7 die Verehrer die Götzen vor sich auf, die Wege liegen Ri 18,6; Spr 5,21 vor JHWH und Jeremia klagt in Jer 17,22, daß doch seine Verkündigung vollständig vor JHWH offen liegt. Es ist also schwer zu beurteilen, inwieweit die Wendung hier eine Kultpraxis am Heiligtum im Hintergrund hat. Nicht anders steht es mit dem Gebetsgestus »die Hände erheben«, bei dem einem unmittelbar das vorexilische Königsgebet Ps 28,2 einfällt<sup>67</sup>:

Höre die Stimme meines Flehens, wenn ich zu dir schreie,  
wenn ich die Hände zu deinem Heiligtum erhebe.

Ist dort das Heiligtum noch explizit genannt, so zeigt sich die Verschiebung am deutlichsten im Vergleich zwischen Klg 2,19 und dem späteren Klg 3,41, wo Gott vom Heiligtum klar in den Himmel gerückt ist, und dies der Ort ist, zu dem die Hände erhoben werden und wo auch das distanzierte אֲדֹנָי wieder der Gottesbezeichnung אֱלֹהִים gewichen ist:

Laßt uns unser Herz zusammen<sup>68</sup> mit unseren Händen zu Gott im Himmel erheben.

Es ist eine Verschiebung erkennbar – und das dürfte auch der richtige Kern von Friedhelm Hartensteins These sein. Nur daß nicht die Vorstellung vom Wohnen Gottes im Himmel hier erstmalig auftaucht, sondern stärker in den Vordergrund rückt und JHWH von der Erde abgekoppelt wird. Hier ergibt sich eine Linie mit Ez 1; Jes 63,15 oder Jes 66,1 und anderen Texten.

Tastend sucht Klg 2 nach einem Ort für die Klage, nach einem Ort, wo JHWH noch ansprechbar und (wieder) erreichbar ist. Dieser Ort ist weder ein »virtueller« Tempel noch das in Trümmern liegende Heilig-

<sup>66</sup> Von »echter Bußgesinnung und Reue« ist hier nicht die Rede (gegen H. Gross, Klagelieder [1986] 23). Die Klage soll herausgeschrien werden. Die Reflexion über das eigene Verschulden hat hier gerade noch nicht eingesetzt (s. dazu auch unten die Auswertung).

<sup>67</sup> Zur Datierung von Ps 28 s. F.L. Hossfeld/E. Zenger, Die Psalmen (1993) 177.179.

<sup>68</sup> Hier ist B. Albreksson, Studies (1963) 154, zu folgen, der auf Lev 18,18 hinweist, wo לָקַח die Bedeutung »zusammen« hat. Ihm folgend z.B. J. Renkema, Lamentations (1998) 429f., wie auch O. Kaiser, Klagelieder (1992) 152.

tum, sondern die Klage Jerusalems erfüllt die Stadt, ohne den Adressaten noch sicher in der Nähe oder in »Erhör-Weite« zu wissen<sup>69</sup>.

### 3.4 Klagelied 2,20

Sieh, JHWH, blick genau hin, wem hast du gleiches angetan?  
Dürfen Frauen ihre Frucht essen, gehegte Kleinkinder?  
Darf man im Heiligtum des Herrn morden Priester und Prophet?

In V. 20-22 ergreift dann tatsächlich Zion das Wort. Der Text ringt sich zur ersten und einzigen direkten Anrede Gottes durch und vollzieht damit die Wende auf Gott hin: *ראה יהוה ונהביטה* »Schau, JHWH, und sieh hin«. Zwar ist damit die durch die Zerstörung aufgerissene abgrundtiefe Kluft zwischen Jerusalem und seinem Stadtgott überbrückt, doch verbleibt die Rede Zions in der dunklen Anklage<sup>70</sup>, die in die Leere hinein geschrien wird. Die Anrede JHWHs reicht lediglich für den Vorwurf, für eine Bitte reicht das dünne Band nicht hin. Konzentriert nimmt die direkte Klage am Schluß noch einmal zwei Nöte heraus, die besonders schmerzlich sind. Interessant ist, daß hier das Heiligtum zwar nicht konkreter, aber doch noch einmal stärker ins Spiel kommt als in der Notklage des ersten Teils. Wieder ist die An-

<sup>69</sup> Zwischen den beiden Klageliederstellen könnte der exilische Asafpsalm 77 stehen, der in der Einleitungspassage eine auffällende Nähe zu Kgl 2,18f. aufweist. Auch in Ps 77 geht es um die in die Nacht ausgedehnte andauernde Trauer, die mit einem Gebetsgestus unterstrichen wird (V. 3). Die betübte Seele des Beters findet keinen Trost (2,13, vgl. das Motiv des fehlenden Trösters Kgl 1). Eine Stilparallele liegt zudem in Ps 77,3; Kgl 2,18 vor. Beide Male wird ein Verbum, das anders konnotiert ist, für ein Körperteil metaphorisch gebraucht: in Kgl 2,18 *רמם* für den Augapfel, in Ps 77,3 *נר* für die Hand. In beiden Versen findet sich das seltene *פגג* bzw. *פגגה* für die nicht aufhörende, fortgesetzte Handlung. Die Parallelität geht noch weiter: Geht man von einer elohistischen Bearbeitung des Asafpsalms aus, die den JHWH-Namen durch *אלהים* ersetzt hat, dann kombiniert auch Ps 77 wie Kgl 2 den Gottesnamen (Ps 77,2.4) mit dem typisch exilischen *יגן* (Ps 77,3). Stimmt man weiter der üblichen Konjektur im ersten Sticho von V. 18 zu (s. dazu o. Anm. 63), dann kommt zu dem *צעק* (Kgl 2,18; Ps 77,2) das seltenere *המנה* (Kgl 2,18; Ps 77,4). Obwohl die Parallelität zwischen beiden Texten sehr deutlich ist und die Ausgangsfrage der dauerhaft unterbrochenen Zuwendung Gottes sehr ähnlich ist, unterscheiden sie sich erheblich in der im Hintergrund stehenden Vertrauensgewißheit. Die ab Ps 77,12 massiv eingebrachte »Erinnerung« an Gottes Heilshandeln hat in Kgl 2 (noch) keinen Platz (vgl. dann aber Kgl 3,21ff.).

Die hier zusammengetragenen Beobachtungen unterstreichen weiter die sachliche und zeitliche Nähe der frühen Klagelieder (Kgl 2; 1 und auch Kgl 5) zu den exilischen und frühnachexilischen Asafpsalmen, der noch weiter nachzugehen wäre. So weist z.B. gerade das fünfte Klagebuch, das m.E. als Psalm entstand und erst später zur Sammlung der Klagebücher hinzutrat, eine sehr große Nähe zu den Asafpsalmen auf.

<sup>70</sup> Ich würde nicht wie H. Groß, Klagebücher (1986) 23, von einem Rückfall in die Klage reden. Die Anklage Gottes nimmt folgerichtig die Aufforderung des anonymen Sprechers auf.

klage unerträglich hart: In der ersten  $\square\aleph$ -Frage von V. 20 wird die äußerste Kriegsnot durch Kannibalismus, durch das Essen der eigenen Kinder (Teknaphagie), drastisch verdeutlicht, in V. 21c gipfelt die Anklage wieder im Mordvorwurf: JHWH hat die Kinder Zions vorsätzlich getötet, ohne Erbarmen geschlachtet (V. 21c), die Hätschekinder Zions hat der Feind ausgelöscht. Ein Bild des Grauens wird gezeichnet, daß das Leid die Bevölkerung Jerusalems auf ganzer Linie und ohne Ausnahme getroffen hat (V. 22b). Damit wird die Aufforderung zur Klage aus V. 18f. eingelöst, denn die Klage soll um willen der Kinder Zions, d.h. der Einwohner der Stadt, von Jerusalem selbst geäußert werden. Interessant ist nun, daß die zweite  $\square\aleph$ -Frage in V. 20 über das Schicksal der Zionskinder hinaus das Geschehen im Heiligtum anführt, um JHWH die Grausamkeit seines Handelns vor Augen zu führen.

Darf man im Heiligtum morden? Die rhetorische Frage setzt voraus, daß Bluttaten das Heiligtum entweihen und somit inakzeptabel sind. In der Linie bestätigen sie genau das, was 2,8f. zum Ausdruck gebracht hatte: JHWH hat sein Heiligtum totaler Profanität und sogar unvorstellbarer Grausamkeit preisgegeben. Die Distanz wird durch das singuläre  $\text{מִקְדָּשׁ אֶדְנִי}$ <sup>71</sup> unterstrichen. Priester und Prophet stehen hier pars pro toto für die am Tempel Tätigen und für den Kult Verantwortlichen. Daraus sollte kein Beleg für die Kultprophetenhypothese abgeleitet werden: Wie in Mi 3,11; Zef 3,4; 2 Kön 23,2; Jer 2,8; 4,9; 5,31; 6,2; 14,18; Kgl 4,13 u.ö. stehen Priester und Prophet für die mit dem Tempel verbundene Führungsschicht und Elite der Gesellschaft. Historisch sollte man die Leidklage nicht nehmen, denn nicht alle Priester und Propheten sind im Tempel umgekommen. Interessant ist, und das zeigt, wie stark der zionstheologische Hintergrund in Kgl 2 de facto ist, daß JHWH durch die Bluttaten in seinem Heiligtum zur Einsicht und zum Einlenken motiviert werden soll. Die Unangemessenheit der Katastrophe wird hier also stärker als in der Gottklage des ersten Teils an der Preisgabe des Heiligtums festgemacht. In V. 22a dient noch einmal die vorexilische, in Kgl 2 sehr positiv besetzte Wallfahrtstradition als negativer Vergleichspunkt. Wie am *Festtag* strömen anstatt der Pilger Feinde in die Stadt und ins Heiligtum und verkehren die freudige kultische Feier in ein desaströses Gemetzel. Darin ist impliziert, daß ein positiv besetzter Festtag für den Beter der Klagelieder nicht mehr vorstellbar ist. So endet die Klage in dem zweiten Lied dunkler wie kaum

<sup>71</sup> Vgl. außer den lediglich suffigierten Formen das  $\text{מִקְדָּשׁ יְהוָה}$  in Num 19,20; Jos 24,26; 1 Chr 22,19; Ez 48,10, das  $\text{מִקְדָּשׁ אֶל־הֵי$  in Lev 21,12 und die  $\text{מִקְדָּשׁ־אֵל}$  in Ps 73,17.

ein anderes Gebet. Vergleichbar ist die Depression, in die Ps 88 mündet. Ob Gott den Ruf Zions überhaupt wahrnimmt, bleibt am Ende offen.

Für Threni 2 ist nicht die Frage, ob Gott Jerusalem verlassen haben könnte, sondern ob er überhaupt noch erreichbar ist und über die Anklage zur Rechenschaft gezogen werden kann. Auffallend ist, daß von einem Verschulden Jerusalems noch keinerlei Rede ist. JHWH ist der Verursacher, er hat das Elend, das der Feind in Zion angerichtet hat, auf ganzer Länge zu verantworten.

### *3.5 Tempel und Tempelzerstörung in Klgl 2 – eine Zusammenfassung*

Im Vergleich zu den übrigen Klageliedern hat in Klgl 2 der Tempel von Jerusalem eindeutig den größten Stellenwert. Nach Durchsicht der Belege spielt der Tempel in der Gott- bzw. Notklage eine besondere Rolle. Allerdings ist auch Klgl 2 *kein Lied über die Tempelzerstörung*. Der Tempel taucht u.a. neben Palästen, Festungen und – was angesichts der klaren Jerusalemer Perspektive erstaunt – auch Wohnorten Judas auf. Im Zentrum steht allerdings Jerusalem. Gerade im ersten Teil gehen Feindklage und Gottklage ineinander über. Der oft mit leichter Distanz Adonai genannte Gott ist der Verursacher des Elends. Die Schilderung richtet sich nicht primär auf die aktuelle Notlage, sondern auf Vergangenes, das allerdings in die Gegenwart hinein nachwirkt. Die Klage bietet keinen historischen Abriss der Ereignisse, sondern arbeitet auch mit Klischees. Dabei steht gerade im zweiten Klagelied eine ausgeprägte Jerusalemer Zionstheologie im Hintergrund. Deren Zusammenbruch ist das für den Beter eigentlich Bestürzende. Denn obwohl angedroht (V. 7), hat Jerusalem es nicht für möglich gehalten. Denn Zion war die Pracht Israels (V. 1), der von Gott erwählte Wohn- und Thronort (V. 1), der Gottesberg und Mittelpunkt der Welt, die »Stadt, von der man sagt, sie sei die vollkommene Schönheit, die Freude der ganzen Erde« (V. 15). Das alles hat JHWH preisgegeben, so daß jetzt der Zusammenbruch »groß wie das Meer« (V. 13) ist. JHWH ist dabei als der Stadtgott Jerusalems verstanden, der den Bewohnern und der Stadt selbst, angefangen von Mauern, Häusern über Paläste bis zum Tempel, uneingeschränkten Schutz vor den Feinden zu bieten hat und bisher auch bot. Doch jetzt hat sich das in das Gegenteil verkehrt: JHWH ist zum Feind der Stadt geworden (V. 4f.), für den Beter ein katastrophaler Vertrauensbruch. Was bleibt

ist Trauer, Depression und Resignation (V. 10). Es ist besonders bezeichnend, daß JHWH der Alleinverursacher des Elends ist, insofern er die Feinde nicht daran gehindert hat, das Unheil anzurichten. Noch hat sich keine Begründung für die Katastrophe gefunden; es wird nicht einmal danach gefragt! Vor allem ist von einem selbstverursachten Leid nicht die Rede. Eine Kompensation und Entlastung JHWHs durch die Schuld der Betroffenen ist hier im Unterschied zu den übrigen Klageliedern noch kaum im Blick. Lediglich in V. 14 wird angedeutet, daß Jerusalem schuldig geworden war. Völlig undeuteronomistisch jedoch heißt es dort:

Deine Propheten schauten dir Lug und Trug,  
sie offenbarten dir nicht deine Schuld, um dein Geschick umzukehren,  
sie schauten dir Aussprüche der Lüge und der Irreführung.

Jerusalem trifft das Leid unverhofft und geradezu unverschuldet. Eine erste vorsichtige Entlastung JHWHs wird durch den Hinweis auf die Propheten ebenso erreicht wie durch den Verweis auf den in Vorzeiten liegenden und ausgesprochenen Plan JHWHs (V. 17). Trotzdem erste zaghafte theologische Denkbemühungen zu erkennen sind, überwiegt in Klgl 2 die Bestürzung über den Zusammenbruch der Zionstheologie. Bezogen auf das Heiligtum zeigt sich:

Der Tempel ist einerseits weitestgehend in die Stadt integriert, wird aber doch als besonderer Ort darin in V. 20 herausgehoben. JHWH hat seinen Wohn- und Thronplatz aufgegeben; er hat die Stadt verlassen und ein Vakuum hinterlassen. Noch gibt es für das Heiligtum keinen Ersatz! JHWH wird noch nicht im Himmel verortet. Da aber das Heiligtum zerstört ist, stellt sich eine gewisse Hilflosigkeit ein, denn die Frage ist, wo dieser Gott für Jerusalem überhaupt noch kultisch erreichbar ist. Als sich Zion nach vehementer Aufforderung durchringt, den Verursacher der Katastrophe unmittelbar anzuklagen und so in die Verantwortung zurückzuholen, zeigt sich eine Unsicherheit gerade bezüglich des göttlichen Angesichtes, das zuvor im Tempel seinen Ort hatte. Die kultische Wendung »vor das Angesicht JHWHs treten« taucht daher nur gebrochen auf.

#### 4. Sündenmacht statt Tempelpracht – vereinsamter Selbstbezug in Klagelied 1

Erstaunlich wenig präsent ist das Heiligtum in Klgl 1, dem Klagelied, das um die Pole Schuld und Trost kreist. Schaut man nach dem zweiten Klagelied in das erste, fällt unmittelbar auf, daß einerseits eine politische Dimension hinzutritt<sup>72</sup> und andererseits die Schuld Jerusalems im Vordergrund steht. Im Unterschied zum zweiten Lied ist JHWH hier ganz und gar im Recht, was die Pendenskonstruktion in 1,18 *צדיק הוא יהוה* 1,18 betont herausstellt<sup>73</sup>. Dieser göttlichen Gerechtigkeit wird der Trotz Jerusalems (V. 18.20) gegenübergestellt. JHWH hat Jerusalem betrübt und zwar wegen der Menge ihrer Vergehen (*על רב-פשעיה* V.5b, vgl. ähnlich V. 22b). Weil Jerusalem schwer gesündigt hat, wurde sie zum Abscheu (*הטא הטאה ירושלים על-כן*) V.8, vgl. 1,17). Hinzu kommt, daß JHWH als Verursacher des Leids zurücktritt, wenn er auch im Mittelteil Haupthandelnder bleibt. Aber daß JHWH verwirft, vernichtet oder gar mordet wie in Klgl 2, das ist für das erste Lied nicht (mehr) denkbar. Das Leid ist vor allem im ersten Teil der Notklage in V. 1-11 deutlich weniger konkret. JHWH verursacht Krankheit und Leiden (Schmerzen V. 12b, Fieber V. 13a, körperliche Unreinheit V. 13c), er stellt wie ein Jäger ein Netz auf (V. 13b) und tritt die Kelter gegen Jerusalem (V. 15). Konkret wird es lediglich bei der Schilderung des Hungers während der Belagerung (V. 11). Das Thema Hunger wird auch im zweiten Teil der Notklage nach dem Einwurf Zions in V. 16 aufgenommen in V. 19c und 20c. Hier tritt JHWH als Verursacher auf. Die Hinweise auf die erlittene Not bleiben eher allgemein: Herausgehoben wird einerseits der Verlust der Kinder (V. 20c), andererseits die Exilierung der jungen Generation (V. 18c). Ansonsten dominiert das persönliche Leid der metaphorisierten Stadt, die verachtet wird (V. 17c), verlassen und trostlos ist (V. 17a.21a, vgl. schon V. 2b.9b.16b), betrübt und schwer krank ist (V. 22c). Zion als »Person« steht im Zentrum der Klage, ab V. 9c ergreift sie in zwei

<sup>72</sup> Die Liebhaber und Freunde in V. 2, die zu Feinden geworden sind, dürften die Koalitionspartner im Aufstand gegen Nebukadnezar bezeichnen, die vielleicht auch den Hintergrund von V. 8 bilden. Auch das »ich rief meine Liebhaber« aus V. 19a könnte auf den Versuch anspielen, Ägypten zu Hilfe gegen die aufgebrachtten Neubabylonier zu rufen, V. 6 bezieht sich vielleicht auf Zidkijas Flucht, V. 3.18 nehmen die Exilierung mit hinzu (haben also schon einen weiteren Blick als Kap. 2) und V. 10 hat die Beteiligung der Moabiter an der Eroberung Jerusalems im Blick (s.u.).

<sup>73</sup> Daß die ungewöhnliche Formulierung aus dem Akrostichon herrührt, überzeugt nicht, da die Wiederaufnahme des Prädikats nicht unbedingt notwendig ist und auch andere Konstruktionen denkbar wären (vgl. z.B. Ps 145,17). Vgl. zur Aussage, daß JHWH gerecht ist: Ex 9,27; 2 Chr 12,6; Esr 9,15; Ps 11,7; 116,5; 119,37; 129,4; 145,17; Jes 45,21; Jer 12,1; Dan 9,14; Zef 3,5.

längeren Passagen das Wort (V. 11c-16.18-22), so daß Klgl 2 von der Rede Zions bestimmt ist. *Cantus firmus* in der Reflexion ist die reumütige Besinnung auf das eigene sündige Verhalten (V. 8a.9a.18a.20c.22ab). Es ist erwartbar, daß bei einer solchen Konzentration auf die als Frau metaphorisch personifizierte Witwe der Tempel als Wohnsitz Gottes nicht die gleiche Rolle spielt wie in Klgl 2. Insofern die Zionstheologie nicht Ausgangspunkt der Klage ist, sind die Voraussetzungen andere als in Klgl 2. Dennoch kommt der Tempel in zwei Versen in den Blick.

#### 4.1 Klagelied 1,4

Die Wege Zions trauern, es gibt keine Festpilger,  
all ihre (Zions) Tore sind verödet, ihre Priester seufzen,  
ihre Jungfrauen sind betrübt, und sie, bitter ist ihr.

Nachdem Zion als einsame Witwe in den ersten beiden Versen beschrieben ist, schweift der Blick auf Juda. Einst erwähnt und vor der Schar der Verfolger im Exodus wunderbar errettet, jetzt von den Verfolgern eingeholt und exiliert (V. 3)<sup>74</sup>. So wie Zion einsam dasitzt, sitzt Juda ruhelos unter den Nationen (גוֹיִם, V. 3). Seine Bewohner sind deportiert, das Land »menschenleer« (שׁוּמָיִן, V. 4)<sup>75</sup> und das trifft Zion schmerzlich, denn damit fehlen ihr die, die dreimal im Jahr nach Jerusalem hinaufziehen (vgl. Ex 34,23f.; 23,14.17; Dtn 16,16). Mit Juda assoziiert der Text interessanterweise »Wallfahrt«; wie Klgl 2,8 ist damit Klgl 1,4 ein Beleg für die hohe Bedeutung, die Jerusalem als Wallfahrtsstätte vor allem nach der Kultzentralisation in spätvorexil-

---

<sup>74</sup> V. 3 ist wegen des עֲבָרָה וְמָרָב מְעַנִּי וְמָרָב «aus Elend und hartem Sklavendienst» nicht ganz eindeutig, da die Exilierung aus Sklavendienst und Bedrückung nicht unbedingt negativ zu interpretieren ist. Für *J. Renkema* (Lamentations [1998] 107f.) folgt daraus, daß גֵּרָה hier nicht »in die Verbannung führen« meinen kann, sondern »bloßstellen, entblößen«. Dafür vokalisiert er ein Pual und versteht das מ mit den Rabbinen konditional. Beides scheint nicht notwendig, wenn man in der Aussage mit *R. Brandscheidt* (Gotteszorn [1983] 106) und *O. Kaiser* (Klagelieder [1992] 123) einen Hinweis auf die spätvorexilischen politischen Unruhezustände in der Vasallität sieht. Durch die Stichworte עֲנִי »Elend« und עֲבָרָה »Arbeit« ist vielleicht ebenso wie in dem Verfolgen-Erreichen-Motiv und dem Ägypten-Anklang מִן־מִצְרַיִם zugleich eine Exodusanspielung verbunden, wodurch die Rettungslosigkeit im Einst-Jetzt-Schema unterstrichen würde.

<sup>75</sup> Zwar kann das שׁוּמָיִן auch auf den baulichen Zustand der Tore abheben, doch scheint hier die Konnotation der fehlenden Festpilger, die sich im Tor vor dem Einzug in die Stadt versammeln durchzuschlagen. Vgl. zu dem Topos, das Land sei vollständig entvölkert worden, z.B. 2 Kön 25,21; Sach 7,14 und *H.M. Barstad*, *Myth* (1996). Zu Berechnungen der Deportiertenzahlen auch *E.A. Knauf*, *Land* (2000) 133f.

lischer Zeit eingenommen hat. Die hingeschlachteten Nordreichpilger aus Jer 41,7 geben davon ja vielleicht auch noch Zeugnis.

Der Tempel gerät jedenfalls hier nur indirekt als Wallfahrtsziel in den Blick. In singulärer Weise werden die דְרָכַי צִיּוֹן »Wege Zions« personifiziert und als Trauernde gekennzeichnet<sup>76</sup>. Als Grund wird einfach מִבְּלִי קָבָא מוֹעֵד »niemand kommt zum Fest« genannt<sup>77</sup>. Damit wird das »wie einsam sitzt da« aus V. 1 noch einmal aus anderer Perspektive gefüllt. Ob mit den Wegen Zions die Wege innerhalb Jerusalems oder – wie die meisten Übersetzungen annehmen – die Wege nach Zion, d.h. die nach Jerusalem führenden Wallfahrtswege gemeint sind, ist nicht eindeutig zu bestimmen<sup>78</sup>. Die Formulierung lenkt den Blick allerdings auf das in Jes 33,8 gezeichnete Bild verödeter Straßen in Jerusalem:

Verödet sind die Straßen, es hat aufgehört der über die Wege Ziehende,  
man hat den Bund gebrochen, die Städte verworfen, für nichts einen Menschen geachtet.

Daß mit der dunklen Formulierung des שְׁבֶת עֲבָרָה אֶרֶץ (sinngemäß: keiner zieht des Weges) auch auf die Wallfahrtstradition gezielt sein könnte, legt vielleicht die kultische Konnotation von »Ariel« und »Salem« aus Jes 33,7 nahe<sup>79</sup>. Das positive Gegenbild in V. 20 jedenfalls hat ebenfalls die Festtradition als Ausgangspunkt:

Blick auf Zion, die Stadt unserer Festversammlungen!  
Deine Augen werden Jerusalem sehen,  
eine Aue der Ruhe, Zelt ohne Aufbruch,  
dessen Pflöcke man ewig nicht herauszieht und dessen Stricke nicht zerreißen.

<sup>76</sup> Möglicherweise ist die Stilfigur inspiriert von Stellen wie Jer 12,11; Hos, 4,3; Am 1,2; Joel 1,10, wo das Land Subjekt von אָבַל »vertrocknen« und die Assoziation zur Trauer gleichzeitig gegeben ist. Eine »trauernde Mauer« findet sich auch in Klgl 2,8, das suffigierte שְׁעָרֶיהָ aus V. 4b auch in Klgl 2,9. Das unterstreicht die These daß Klgl 1 von Klgl 2 her entwickelt wurde. Klgl 1 übernimmt die Funktion eines »hermeneutischen Tors« der Klagelieder und mildert so die harte Anklage gegen Gott im zweiten Kapitel durch das Schuldeingeständnis ab. Vgl. dazu C. Frevel, Gott (2001).

<sup>77</sup> Wieder liegt die engste Parallele im Tempelentwurf Ezechiels vor. Die einzige Stelle, in der בְּרֹא mit מוֹעֵד im Sinne von Fest/Festversammlung/Wallfahrtsfest kombiniert wird, ist Ez 46,9, wo die Prozessionsordnung für den עֲמֻדָּה אֶרֶץ festgelegt wird. Der Text wird von M. Konkel (*M. Konkel, Architektonik* [2000] 185) einer ersten Fortschreibung des Grundbestandes zugewiesen (vgl. ebd. 277-289 zu der These, daß der עֲמֻדָּה אֶרֶץ hier nicht wie in vorexilischer Zeit auf eine gesellschaftliche Gruppe mit hohem Machtfaktor verweist).

<sup>78</sup> צִיּוֹן mit He-locale findet sich nur in Jer 4,6; vielleicht ist das der Grund, warum die Zweideutigkeit der דְרָכַי צִיּוֹן in Kauf genommen wurde.

<sup>79</sup> Zu der textlich schwierigen Stelle und der Lesung Ariel und Salem vgl. H. Wildberger, Jesaja (1982) 1294.

Die Jahresfeste in Jerusalem spielen offenbar eine bedeutende kultische Rolle. Jerusalem wird hier als zentraler Kultort von besonderer Bedeutung unterstrichen. Nicht der ausgesetzte Opferkult am Heiligtum symbolisiert den Verlust, sondern die unterbrochene kultische Tradition der Wallfahrtsfeste. Für die Wallfahrtstradition spricht auch die Fortsetzung im zweiten Sticho von V. 4, die von den Straßen zu den Toren assoziiert, die verödet sind<sup>80</sup>. ׁשׁמם bezeichnet zum einen reale Zerstörung, konnotiert diese aber mit dem Lebensfeindlichen, vom Leben Getrennten, vor allem Menschenleeren<sup>81</sup>. Die Festpilger bleiben aus, die sonst so belebten Tore sind menschenleer. Von welchen Toren redet V. 4? Die Wahl zwischen Stadttor und Tempeltor fällt schwer, obwohl durch die Suffigierung zunächst der Blick auf die Stadt geht. Aber Zion kann durchaus als Synonym für den Tempel stehen, was hier das folgende »ihre Priester« nahelegen könnte. Für die Wallfahrer war das Erreichen der Stadttore Jerusalems nach dem beschwerlichen und gefährlichen Weg mit Schutz und Geborgenheit verbunden. Sofern nicht nur der Tempel allein, sondern Zion selbst Wallfahrtsziel war, wurden die Stadttore zum ersehnten Ziel (Ps 122,2f.). ׁקב ׁכל משׁכנות ׁקבׁ heißt es in Ps 87,2 (vgl. Ps 147,13) und vom Lob in den Toren Zions ist in dem nachexilischen Ps 9,15 die Rede. Bei der Verwüstung der Tore Zions sieht man sich erinnert an den Bericht aus Jerusalem in Neh 1,3: ׁחומת ׁירושלׁים ׁפּרצת וּשְׁעָרֶיהָ נִצְתוּ בְּאֵשׁ»die Mauern Jerusalems sind eingerissen und seine Tore im Feuer verbrannt« (vgl. Neh 2,3.17). Wie bei den Wallfahrtswegen geht die Assoziation zu Jesaja, diesmal in die Unheilsschilderung der Anfangskapitel, wo 3,26 eine sprachlich gänzlich variierte, aber trotzdem beachtliche Nähe zum Bild der Klagelieder aufweist. Hier stehen die Tore pars pro toto für Jerusalem<sup>82</sup>:

Ihre Türen werden trauern und klagen,  
und entleert sitzt sie auf der Erde.

Sehr ähnlich formuliert das in besonderer Nähe zu Klg 2,9 stehende Jer 14,2<sup>83</sup>:

Juda ist ausgedörrt, ihre Tore verkümmert,  
sie liegen in Trauer am Boden und der Klageschrei Jerusalems steigt auf.

<sup>80</sup> Zu der Endung ׁן am Partizip ׁשׁמםׁ s. GesK 87e. Ob man aus dieser aramaisierenden Form Rückschlüsse bezüglich der Datierung des ersten Liedes ziehen kann, muß hier offenbleiben.

<sup>81</sup> Vgl. HALAT 1446. So wie die Städte Judas durch die Deportation »entvölkert« und menschenleer sind, so menschenleer sind die Tore.

<sup>82</sup> Vgl. Jes 14,31.

<sup>83</sup> Zur Beziehung zwischen Klg 2,9 und 1,4 s.o. Anm. 76.

Die Stellen zeigen zur Genüge, daß Stadttor und Mauer für die gesamte Stadt stehen können<sup>84</sup>. Wenn die Stadttore verwüstet sind, ist damit ausgesagt, daß die Wege Zions nicht mehr an ein Ziel führen, die Wallfahrt in den Trümmern versackt. Allerdings geraten wir durch die ebenfalls im zweiten Stichos genannten Priester in den Bereich des *Tempels*, so daß als Alternative bleibt, »ihre Tore« auf die Tempeltore zu beziehen. Die Tempeltore markieren kulttopographisch den Übergang zur Präsenz des Heiligen. Sie gelten als Ort des besonderen Gebetes, sie repräsentieren synekdochisch das gesamte Heiligtum und dessen Adoration<sup>85</sup>. Auch hier sind die Stellen einschlägig, ich wähle Ps 100,4 und Ps 118,19f.:

Kommt durch seine Tore mit Dank,  
in seine Vorhöfe mit Lob,  
preist ihn und segnet seinen Namen (Ps 100,4).

Öffnet mir Tore der Gerechtigkeit, ich will durch sie eingehen, Yah will ich preisen.  
Dies ist das Tor JHWHs, die Gerechten gehen durch es hinein (Ps 118,19f.).

Dieser zu den sog. Tor- und Einlaßliturgien gehörende Text zeigt wie Ps 15 und 24 die besondere Bedeutung der Tempeltore als Übergangsbereich zur Präsenz des Heiligen. Der Beter bzw. »Kultwillige« tritt an die Schwelle im Torbereich heran und wird von einem Schwellenhüter befragt. Dieser Mittler zwischen den Sphären ist gewöhnlich ein Priester. Wenn Klgl 1,4b weiter klagt, daß die Priester seufzen, dann könnte die Assoziation von den Toren zu den priesterlichen Schwellenhütern weitergegangen sein.

Für das Auftauchen der Priester im Kontext von V. 4 gibt es aber noch zwei andere Erklärungsmöglichkeiten. Zum einen können die Priester für das Tempelpersonal und den Bereich des Kultischen insgesamt, letztlich also für den Tempel und den Tempelbetrieb stehen. Dann bezieht sich der zweite Stichos auf das Sistieren des gesamten Kultes auf dem Zion und darüber hinaus auch auf die Versorgungslücke der Priester, die durch das Ausbleiben opfernder Besucher entstanden ist<sup>86</sup>. Dazu paßt allerdings weder die parallele Erwähnung der Tore noch die Fortsetzung mit den jungen Frauen im dritten Stichos. Gerade die Trauer der Jungfrauen legt nahe, den gesamten Vers im Kontext der kultischen Begehung der Wallfahrtsfeste zu verstehen. Denn der einzige Grund, warum die jungen Frauen hier neben den Priestern

<sup>84</sup> Vgl. noch Jer 51,58; Ez 21,20; Obd 1,11; Mi 1,12; Klgl 2,7f. u.ö.

<sup>85</sup> Vgl. dazu E. Otto, Art. ִעֲרֹשׁ (1995) 368.

<sup>86</sup> Vgl. dazu H.J. Boecker, Klagelieder (1985) 28.

herausgehoben sind, ist in einer Beteiligung am Festkult zu sehen<sup>87</sup>. Ps 68,25f. erwähnt den freudigen Tanz und Festreigen der jungen Frauen im Kontext eines großen Festes:

Sie sahen deine Umzüge, Gott, die Umzüge meines Gottes, meines Königs im Heiligtum, voraus die Sänger, hinten die Saitenspieler, in der Mitte junge Frauen mit Handpauken.

Daß die Wallfahrtsfeste freudige und laute Gemeinschaftserlebnisse waren, zeigt nicht nur die Festfreude im Deuteronomium (Dtn 16,11.14f.; 26,11; vgl. 12,7.12.18; 27,7), sondern auch die Wallfahrts-tradition im Psalter. In dem vielleicht noch frühnachexilischen Ko-rachpsalm Ps 42 wünscht der Beter, vor das Angesicht Gottes zu treten (V. 3), und erinnert sich dazu an glückliche Tage der Wallfahrt (V. 5):

An dies will ich mich erinnern und ausschütten darüber meine Seele,  
wie ich einherzog in der Schar, mich langsam bewegte zum Hause Gottes,  
mit dem Klang des Jubels und des Dankes in festlicher Menge.

Die Wallfahrt ist dem Beter als freudige, festliche und laute Angele-genheit in Erinnerung geblieben. Auch Jer 31,12 deutet in der Rück-kehrverheißung an, daß zum Wallfahrtskult auf dem Zion der Tanz der jungen Frauen hinzugehört.

Daß die Festfreude der Wallfahrtsfeste der gemeinsame Nenner des gesamten Verses Klg 1,4 ist, macht der Schluß noch einmal deutlich: *וְהָיָא מֵרָלָה* »und sie, bitter ist ihr«. Durch das vorangestellte Personalpronomen wird der Blick auf Zion als personifizierte Stadt gelenkt und der Anfang des Verses wiederaufgenommen. Die poetisch gut passende Pendenskonstruktion faßt die geschilderte Situation zusammen. *מֵרָ* »bitter« ist hier vor allem Oppositionsbegriff zur Freude, konnotiert mit Trauer und Klage, es bezeichnet die Abwesenheit der Fest- und damit auch der Lebensfreude<sup>88</sup>. Damit ist der Gedankengang des ersten Liedes wieder an seinen Ausgangspunkt, die einsame Witwe Zion, geführt. Zion steht hier nicht für den Tempel, wie Renkema ver-mutet<sup>89</sup>, sondern für die gesamte Stadt, in der die Festfreude fehlt. Wie schon in Klg 2 zu beobachten war, sind aber Stadt und Tempel nicht voneinander zu trennen, sondern bilden eine Einheit. Diese wird hier allerdings nicht über zionstheologische Momente formuliert, sondern

<sup>87</sup> Anders O. Kaiser, *Klagelieder* (1992) 124: »Die in der Stadt herrschende Trauer unterstreicht die Erwähnung der Niedergeschlagenheit der Jungfrauen«. Dafür hätte man eher einen der sonst häufigeren Merismen »junge Frauen und Männer« o.ä. erwartet, doch das auffallende ist, daß aus den Personengruppen gerade die Priester und die jungen Frauen herausgehoben werden.

<sup>88</sup> Vgl. Ex 12,8; Rut 1,13.20; 1 Sam 22,2; Jes 22,4; 38,15; Ez 27,31; Am 8,10 u.ö.

<sup>89</sup> Vgl. J. Renkema, *Lamentations* (1998) 117f.

über die Wallfahrtsfeste und die damit verbundene, offenbar besonders charakteristische Festfreude. Wichtig scheint mir festzuhalten, daß das Heiligtum und seine Zerstörung zwar unzweifelhaft präsent ist, aber nicht im Vordergrund steht. Es taucht *keine Tempelbezeichnung* auf. Auf die Zerstörung wird nur implizit Bezug genommen. Das verlorene Heiligtum scheint in noch weitere Ferne gerückt zu sein als in Kap. 2. Im Mittelpunkt steht die klagende, einsame Frau Zion.

#### 4.2 Klagelied 1,10

Der Bedränger hat seine Hand nach all ihren Kostbarkeiten ausgestreckt.  
Ja, sie hat Nationen gesehen, die in ihr Heiligtum kamen,  
wo du (doch) geboten hast: »Sie dürfen nicht in deine Versammlung eintreten«.

Der Zustand Jerusalems ist desaströs, die einst Geachtete und Volkreiche (V. 1) ist »unfaßbar heruntergekommen« (מְרַדֵּד פְּלִיאִים V. 9). Das Bild der stark gedemütigten Frau Jerusalem stand in den ersten neun Versen im Zentrum, doch die Demütigung blieb bisher eher unbestimmt. Zur Not gehörte die Verlassenheit (V. 2), das Aussetzen der Festfreude (V. 4), vor allem aber die Deportation ihrer Bewohner (V. 3.5c.6). V. 7c.8b machen die Erniedrigung deutlicher, indem sie darauf rekurren, daß sich die Feinde über das erlittene Elend noch gefreut haben. Das bewegt Zion zu einem ersten Hilfeschrei: »Sieh, JHWH, mein Elend, denn der Feind ist übermächtig geworden«. Ab jetzt mischt sich Zion im ersten Klagelied immer wieder ein, ergreift das Wort und versucht, die Betrachter von der Unbotmäßigkeit ihres Leidens zu überzeugen. Bevor nun Zion seinem Gott abermals entgegenschreit in V. 11: »Sieh, JHWH, und schau genau hin, wie verachtet ich bin«, gipfelt die Notschilderung in V. 10f. in zwei Höhepunkten, die beide durch das Stichwort מְחַמְדִּים »Kostbarkeiten« miteinander verbunden sind<sup>90</sup>. Erniedrigend war der vom Feind durch die Belagerung verursachte lebensbedrohliche Hunger in der Stadt (V. 11) und allem voran die Plünderung und Verwüstung des Heiligtums durch den Feind. V. 10 nimmt durch das Suffix den übermächtigen Feind (אֹיֵב) aus V. 9 auf, dessen Hand bereits in V. 7 das hilflose Volk bedrückt

<sup>90</sup> Die erste Erwähnung dieses Stichwortes in 1,7 dürfte sekundär sein. Ein Stichos ist in V. 7 metrisch zu viel, und die Erinnerungen an die vergangene Heilszeit paßt nicht zu der aktuellen Unheilsschilderung. Ein Späterer hat hier die göttliche Zuwendung in der Vergangenheit als Korrektiv eingebracht.

hatte<sup>91</sup>. Jetzt streckt der Bedränger gar seine Hand aus, um sich all ihrer Kostbarkeiten zu bemächtigen<sup>92</sup>. Natürlich liegt es aufgrund der Fortsetzung nahe, hier an den Tempelschatz zu denken. In 2 Chr 36,19 bezieht sich der Terminus auf die Tempelgeräte, in Ez 24,21 steht der Singular für den Tempel oder für liebgewonnene Personen. Ähnlich wie in Klg 1,10 werden Tempel und Kostbarkeiten in dem m.E. ebenfalls exilisch zu datierenden Volksklagelied Jes 64,10 kombiniert:

Unser heiliges und kostbares Haus, in dem dich unsere Väter gelobt haben,  
ist ein Raub der Flammen geworden und all unsere Kostbarkeiten wurden zu Trümmerhaufen.

Aber auch hier ist wegen des Plurals nicht ausgeschlossen, daß sich מְחַבְּרֵי »Kostbarkeiten« auf die schmucken Wohnhäuser in Jerusalem bezieht, die zu Trümmern geworden sind<sup>93</sup>. Nach I. Fischer ist כָּל-מְחַבְּרֵינוּ »all unsere Kostbarkeiten« nicht auf die Tempelgeräte engzuführen, sondern »wohl die Zusammenfassung der vollkommenen Destruktion all dessen, was dem Volk je kostbar war«<sup>94</sup>. In 1 Kön 20,6 scheint מְחַבְּרֵי zu einer stehenden Redewendung zu gehören und wie in Klg 1,11 das für den Feind Begehrtenwerte, also Wertgegenstände, Schmuck, Hab und Gut o.ä. zu bezeichnen. Wonach auch immer der Feind in V. 10a seine Hand ausstreckt, jetzt rückt der Tempel unzweifelhaft ins Zentrum. Durch emphatisches כִּי<sup>95</sup> herausgehoben, rückt abermals Zion in den Blick: Sie hat mit ansehen müssen, daß גוֹיִם »Nationen« in ihr Heiligtum<sup>96</sup> eindringen. Das ist offenbar ein Greuel

<sup>91</sup> Stilistisch interessant sind hier die Rede Jerusalems und die Rede des Beobachters syntaktisch miteinander verbunden. Der »Sprecherwechsel« ist gerade in Kap. 1 häufig und besonders abrupt.

<sup>92</sup> Feinsinnig findet sich die Wendung פָּרַשׁ יָדָיו (ים) kontrastiv aufgenommen in V. 17, wo Zion die Hände ausbreitet, doch kein Tröster da ist.

<sup>93</sup> Zu der klassischen Interpretation, hier seien die Tempelgeräte als Kostbarkeiten geführt, s. C. Westermann, *Jesaja* (1986) 316. Schon B. Duhm, *Jesaja* (1902) 430f., vermutete aber, daß sich מְחַבְּרֵינוּ »unsere Kostbarkeiten« auf die durch Religion und Pietät geweihten Örtlichkeiten in und außerhalb Jerusalems bezieht. Vgl. zur Alternative Tempelgeräte oder Privatbesitz P. Höffken, *Jesaja* (1998) 236.

<sup>94</sup> I. Fischer, *Jahwe* (1989) 202.

<sup>95</sup> Der häufige Gebrauch des כִּי (insg. 14 Belege) hebt Klg 1 am deutlichsten von Klg 2 (1 Beleg), aber auch von den übrigen Klageliedern (Klg 3: 8 Belege, Klg 4: 3 Belege, Klg 5: 2 Belege) ab.

<sup>96</sup> Hier findet sich das einzige Mal שְׁמֵי הַקֹּדֶשׁ mit femininem Suffix, so daß Zion als »Besitzerin« des Heiligtums auftaucht und nicht wie sonst JHWH. F.W. Dobbs-Allsopp (*Syntagma* [1995] 460) möchte diese Stelle als Reminiszenz an die Stadtgöttin »Zion« sehen. Zum Vergleich bietet er Jer 4,20 und Jer 10,20, wo Jerusalem jeweils metaphorisch von »meinem Zelt« redet. Auch wenn seine Überlegung, daß die Vorstellung einer Stadtgöttin für die Frage der personalisierten Stadt nicht völlig abwegig ist, so ist doch gerade für die Jeremia-Stellen klar, daß es dort um eine metaphorische Redeweise zur Zerstörung, nicht um den Tempel geht. Für die Klagelieder scheint mir die Vorstellung vom Stadt-

für den Sprecher, denn er begründet die Ablehnung interessanterweise nicht mit der Verwüstung und Zerstörung des Heiligtums, sondern kultisch mit Hilfe eines indirekten Zitates eines Gotteswortes, das im anschließenden Relativsatz geboten wird: »wo du doch geboten hast, sie dürfen nicht in deine Versammlung eintreten«. Zwar fehlt – was nicht ungewöhnlich ist – eine Zitateinleitung, doch durch צוֹיִתָּה »du hast geboten« ist klar, daß es um eine bereits ergangene JHWH Rede geht, durch das לָךְ, daß das Gebot hier direkt zitiert wird<sup>97</sup>.

Von den Gottesworten im Psalter wird keines durch אֲשֶׁר צוֹיִתָּה eingeführt, und dort wird auch – wenn ich recht sehe – kein Gebot aus dem Pentateuch als Gottesrede zitiert<sup>98</sup>. V. 10c gehört zu den Zitaten, deren exakte Vorlage fehlt, denn der hier zitierte Wortlaut existiert so im Pentateuch nicht. Allerdings ist durch die Stichworte בוא »hineinkommen« und קהל »Versammlung« klar, daß hier das Gemeindegesetz Dtn 23,2-9 »zitiert« wird, das dreimal mit לֹא יָבוֹא »er soll nicht hineinkommen« ansetzt.

Nun fällt aber keinesfalls nur die wenig wörtliche Zitation auf. Kglg 1,10 interpretiert das Gemeindegesetz in eigenständiger Weise<sup>99</sup>. Es ist

---

gott bedeutsamer, zumal die vorausgesetzte These von A. Fitzgerald (Background [1972]; בתליות [1975]), daß eine Stadtgöttin den Hintergrund für die Personifizierung Jerusalems als Frau bildet, kaum zutreffend ist.

<sup>97</sup> Das Zitat wird meist als indirektes übersetzt (Elberfelder): »sie sollten dir nicht in die Versammlung kommen« oder zu frei die Einheitsübersetzung: »ihnen hattet du doch verboten, sich dir zu nahen in der Gemeinde« Luther: »während du geboten hast, sie sollten nicht in deine Gemeinde kommen«. »Deine Gemeinde« bezieht sich hier auf Gott. So schon die LXX; explizit auch *H.J. Boeker*, Klagelieder (1985), 31. Vgl. auch *O. Kaiser*, Klagelieder (1992), 114: »denen du den Eintritt in deine Gemeinde verboten«. *H.J. Kraus*, Klagelieder (1983) 21, überspielt das לָךְ ganz. Wird das Zitat indirekt wiedergegeben, wird das לָךְ meist als maskuline Pausa aufgefaßt. Grammatisch möglich ist aber ebenso das Femininum und damit ein Verständnis als direktes Zitat, so daß zu übersetzen wäre »wo du doch geboten hast: »Sie sollen nicht in die Versammlung zu dir kommen«. Da dies der auffallenden Wortstellung gerechter wird, entscheide ich mich heuristisch für ein direktes Zitat, betone aber, daß die indirekte Auffassung zur gleichen Auslegung führt und ebenso möglich bleibt.

<sup>98</sup> Von den direkten Zitaten im Psalter ist am ehesten das בְּקִשְׁוֹ פְּנֵי Ps 27,8 vergleichbar, wo allerdings die Vorlage ganz fehlt. Vgl. zu den Gottesworten im Psalter *F.L. Hossfeld*, Das Prophetische (1998); *K. Koenen*, Gotteswort (1996); *A. Doeker*, Funktion (2000).

<sup>99</sup> Vgl. zum Verständnis des Gemeindegesetzes *K. Galling*, Gemeindegesetz (1950) 176-191; *U. Kellermann*, Gemeindegesetz (1977) 33-47; *H. Klein*, Aufnahme (1981) 21-34; *C. Frevel*, Aschera (1995) 657f.; vor allem *G. Braulik*, Deuteronomium (1992) und *E.M. Kindl/F.-L. Hossfeld/H.J. Fabry*, Art. קהל (1989) 1212. Zur Entwicklung des קהל-Begriffs bes. *F.-L. Hossfeld*, Gottes Volk (1987) 123-142. Daß das Gemeindegesetz bis in voralexilische Zeit zurückreicht und nicht erst nachexilisch zu datieren ist (so z.B. *H.D. Preuss*, Deuteronomium [1982] 57), dürfte derzeit die Mehrheitsmeinung der Exegeten widerspiegeln. Das hat jüngst *E. Otto* (Deuteronomium [1999] 229-232) bestätigt, der zwar das Gemeindegesetz erst deuteronomistisch eingefügt sieht, die V. 2.3a.4a.8(9) aber als traditionsgeschichtlich älteres Material von den deuteronomistischen Bearbei-

entgegen Dtn 23 nicht von der *קהל יהוה* »Versammlung JHWHs«, sondern es ist von »deiner Versammlung« (*בקהל לך*, wörtl. in die Versammlung zu dir) die Rede. Jedoch wird der *קהל* nicht als Heerbann verstanden, sondern eindeutig kultisch bestimmt. Dabei ist er nicht irgendeine Kultversammlung, sondern diejenige am Jerusalemer Heiligtum. Die Trennung des Gemeindegesetzes zwischen Moabitern und Ammonitern einerseits und Edomitern und Ägyptern andererseits ist hier aufgehoben und ausgeweitet, denn *גוי* bezieht sich auf alle Eroberer, die 587 v. Chr. das Heiligtum betraten. Daß es in der Wahrnehmung Israels zu den besonderen Erniedrigungen der Eroberung gehörte, daß die Feinde im Heiligtum lärmend alles kurz und klein geschlagen haben, war bereits in Klgl 2,7.22 erkannt worden. Der Topos ist daneben noch in Ps 74,3b-5 sowie in der Eingangsklage des exilischen Ps 79,1 belegt:

Es sind Nationen in dein Erbe gekommen, sie haben deinen heiligen Tempel verunreinigt, Jerusalem in Trümmer gelegt.

Auch in Jer 51,51 erscheint das Eindringen in das »Heiligste« des Tempels<sup>100</sup> noch in der Erinnerung als Moment tiefster Erniedrigung:

Wir waren beschämt, als wir von der Schande hörten. Schmach bedeckte unser Gesicht, denn Fremde kamen über »die Heiligtümer« des Hauses JHWH.

Hier wird ebenso wie in Klgl 1,10 vorausgesetzt, daß die Möglichkeiten der Zugehörigkeit zur Kultgemeinde ethnisch eingegrenzt sind und Nicht-Israeliten am Jerusalemer Heiligtum zunächst einmal nichts zu suchen hatten<sup>101</sup>. Entsprechend war es als Affront zu werten, wenn sich

---

tungen abhebt. M.E. ist es nach wie vor plausibel, diesen älteren Teil des Gemeindegesetzes dem spätvorexilischen Deuteronomium zuzurechnen.

<sup>100</sup> Der interessante Plural *בית יהוה* in Jer 51,51 ist nicht ganz klar. Er könnte sich auf den *בַּר* beziehen, der sonst allerdings alternativ *שְׁהַקְדֵּשׁ* heißt, vgl. Ex 26,33f.; Num 4,19; 1 Kön 6,16; 7,50; 8,6 par 2 Chr 5,7; 1 Chr 6,34; 2 Chr 3,8.10; 4,22; Ez 41,4; 45,3; Dan 9,24. Wahrscheinlicher scheint daher, daß der Plural sich wie in Lev 21,23; Ps 68,36; 73,17 und vielleicht auch Ez 21,7 (das im Lichte der genannten Belege gar nicht mehr so unmöglich scheint wie *W. Zimmerli*, Ezechiel [1979] 462, meinte) auf das Jerusalemer Heiligtum insgesamt bezieht.

<sup>101</sup> Daß xenophobische Tendenzen gerade in nachexilischer Zeit verstärkt wurden, zeigen nicht nur Reinigungsaktionen bei Esr/Neh 13, sondern auch die späte Fortschreibung in Ez 44,6-8 (dazu *M. Konkel*, Architektur [2000] 300-304) sowie die vielfältigen Gegenbewegungen, die die Völker in die Heilsperspektive einbinden (vgl. exemplarisch *N. Lohfink/E. Zenger*, Gott Israels [1995]) und den durch das Gemeindegesetz versperrten Zugang wieder aufbrechen, vgl. etwa die Abrogation in Jes 56,3f. (dazu *H. Donner*, Jes LVI 1-7 [1983] 81-95) oder – ohne kultische Perspektive – die Rut-Erzählung mit der exemplarischen Einbindung der Moabiterin in das frühnachexilische Gemeinwesen (vgl. dazu *J. Ebach*, Rut [1995]; *G. Braulik*, Deuteronomium [1996] und *I. Fischer*, Rut [2001]).

Fremde zum Nationalheiligtum ungebeten Zugang verschafften<sup>102</sup>. Klg 1,10 formuliert daraus eine Anklage und wirft Gott vor, entgegen seiner eigenen Gesetze das Eindringen der Fremden geduldet zu haben. Dafür wird in einer halachisch ausweitenden Interpretation die Zugangsbeschränkung von dem kultisch verstandenen קֹדֶשׁ auf das Heiligtum als Gebäudekomplex ausgeweitet, und weiter von den Moabitern und Ammonitern abstrahiert und die Bestimmung auf den »Feind« ausgedehnt.

Nebukadnezzar hat nach 2 Kön 24,2 Moabiter und Ammoniter am Feldzug gegen Jerusalem beteiligt. Möglicherweise war diese real erlebte Beteiligung der Nachbarvölker bei der Eroberung Jerusalems und des Tempelareals der Auslöser für die Assoziation zum Gemeindegesezt<sup>103</sup>.

Kehren wir zum Abschluß der Betrachtungen zum ersten Lied noch einmal zurück zur Frage nach der Bedeutung der Tempelzerstörung. Schon für 1,4 hatten wir festgestellt, daß die eigentliche Zerstörung des Heiligtums in Klg 1 stark in den Hintergrund rückt. Auch hier ist das beklagte Problem nicht der in Trümmern liegende Tempel, sondern die bloßgestellte Frau Jerusalem (V. 1.7c.17c.21b). Der Schlußvers formuliert die beiden Pole, worauf die Klage zuläuft: Wenn Gott gerecht ist (1,18), dann müssen auch die Bedränger und Feinde ihre Strafe erhalten. Und wenn Gott gerecht ist, dann muß seine Bestrafung Jerusalems an ein Ende kommen und JHWH zu erneuter Zuwendung finden. Der immer wieder direkt an JHWH gerichtete Appell, den aktuellen Zustand Jerusalems wahrzunehmen, soll sein Mitleid anrühren und so zu einer Wende führen.

Von der Zerstörung, dem Zusammenbruch des nationalen Kultes, der Wegführung der Tempelgeräte, dem Verlust der Lade oder dem ausgebrannten Tempelinnenraum ist nicht die Rede. Offenbar ist das für Klg 1 nicht oder *nicht mehr* das Kernproblem. Klg 1 zeigt eine deutliche Distanz zu dem eigentlichen Problem der jetzt fehlenden (kultisch erlebbaren) Unmittelbarkeit Gottes im Heiligtum. Diese Beobachtung deckt sich mit der Tendenz zur Entlastung Gottes und deutlich stärkeren Belastung des Volkes. Die klagende Reflexion sucht nach einer Theodizee und findet sie im Verhalten Judas. Der Strafgedanke liegt auf der Hand, wird aber noch recht vorsichtig zum Ausdruck gebracht (Klg 1,5b.22b).

<sup>102</sup> Vgl. ferner Ez 7,21; 9,7 u.a.

<sup>103</sup> Die Beteiligung der Edomiter an der Eroberung Jerusalems (vgl. Ps 137,7; Obd 1,11) kann dagegen kaum Auslöser der Assoziation gewesen sein, da den Edomitern Zugang zum קֹדֶשׁ gestattet wurde.

Angesichts der hier zusammengetragenen Beobachtungen scheint die These Wilhelm Rudolphs, das erste Klagelied könnte sich auf 597 anstelle von 587 v. Chr. beziehen, also das früheste Klagelied sein, kaum haltbar. Wahrscheinlicher scheint eine Nachordnung hinter Klg 2 und auf jeden Fall schon ein deutlicher Abstand zu den Ereignissen, was die standardisierten Klagemomente und der personale Bezug auf Zion unterstreichen<sup>104</sup>.

Wenden wir uns nun noch den fraglichen Stellen in Klg 4 und 5 zu. Wird in jenen Klageliern anders auf die Zerstörung des Tempels Bezug genommen als in den ersten beiden Liedern?

### 5. Von heiligen Steinen und dem Zusammenbruch eines Naturgesetzes: Klagelied 4

Wehe!

Verdunkelt wurde das Gold, das gute Feingold ist degeneriert.  
Hingeschüttet sind die heiligen Steine an den Ecken aller Straßen.

Wie Klg 1 und 2 beginnt Klg 4 mit dem Weheruf הָיָה וְעַתָּה der hier sogar zu Beginn von 4,2b noch einmal wiederholt wird. Das vierte Klagelied ist gekennzeichnet von dem Blick auf das Ergehen der *Bewohner Jerusalems*. Immer wieder stellt es ein edles, glanzvolles, geachtetes Einst dem erniedrigten, ausgelöschten und erbärmlichen Jetzt gegenüber. Das »Jetzt« ist der Blick auf die Situation der Eroberung Jerusalems. Ausgangspunkt ist das zionstheologische Axiom der Uneinnehmbarkeit der Stadt (V. 12). Selbst die Könige der Erde haben nicht geglaubt, daß Jerusalem fallen könnte. Als Grund für die Katastrophe wird wie in Klg 1 die Sündhaftigkeit der Stadt gesehen, doch weitaus weniger pointiert als im ersten Lied. Auch fehlt der Ton klagender Reue. Durch den Vergleich mit Sodom wird die Sünde potenziert, zugleich aber die Katastrophe »idealisiert«. V. 13 benennt konkrete Verantwortlichkeiten: Propheten und Priester haben durch ihr Fehlverhalten den Zusammenbruch verursacht. Ab V. 17 übernimmt bis V. 20 ein Kollektiv, am ehesten die Bewohner Jerusalems, die Klage. Noch einmal wird die erlebte Not herausgestellt. Eine aktuelle Daseinsminderung kommt hingegen nicht in den Blick. Den Schluß – und vielleicht auch einmal den Schluß der Klagelieder<sup>105</sup> – bilden antithetisch die Zusage an

<sup>104</sup> Vgl. zur Frage der Datierung und deren Kriterien in Klg 1 die kritisch reflektierende Position von J.W. Provan, *Texts* (1990) 130-143.

<sup>105</sup> Diese mit den Besonderheiten von Kap. 5 verknüpfte These soll an anderer Stelle ausführlicher begründet werden.

Edom, zur Rechenschaft gezogen zu werden (V. 21.22b) und an Zion, begnadigt zu werden: »Vollständig ist deine Schuld, er wird dich nicht noch einmal in die Verbannung führen«. JHWH ist außergewöhnlich wenig präsent<sup>106</sup> und wird im ganzen Lied nicht angedeutet. Am deutlichsten tritt er in V. 11 in Erscheinung, der zusammen mit der zions-theologischen Prämisse der Uneinnehmbarkeit der Stadt das Zentrum des Liedes bildet. Nicht »nur« der Tempel wie in Jes 64,10, sondern die ganze Stadt ist niedergebrannt (V. 11). Zion steht im Fokus, und der Tempel wird nicht eigens erwähnt. Aber anders als in Kgl 1 und 2 tritt die Stadt nicht personifiziert auf. Jerusalem selbst gerät nur wenig in den Blick, V. 11 bildet selbst eine Ausnahme. Vielmehr sind es, wie gesagt, die Bewohner Jerusalems, die das Klagelied bestimmen: Vor allem treten in variierenden Bildern die Säuglinge und Kleinkinder (V. 3.4.10) sowie die als edel charakterisierten Jugendlichen (V. 2.7f.) in die Aufmerksamkeit ein.

Für uns einschlägig ist die pointierte Eröffnung des vierten Liedes, das mit dem Kontrast von einst und jetzt die Situation als unglaublich und gegen jede Gesetzmäßigkeit stehend charakterisiert. Das glänzende und nahezu unveränderliche Gold hat sich verfärbt, das beständige Edelmetall degeneriert. Es ist eingetreten, was zuvor niemand für möglich gehalten hat (vgl. V. 12). Die Interpretationen der אבני־קדש, der »heiligen Steine«, im zweiten Stichos gehen früh auseinander: Während die LXX zwar mit λίθοι ἄγιοι übersetzt, versteht sie die Phrase wohl als Synonym zu den in V. 2 genannten בני־ציון הקרִיבִים »kostbare Söhne Zions«. Das legt die parallele Wiedergabe des ebenfalls eindeutig auf Menschen bezogenen בני־קדש durch λίθοι ἄγιοι in Sach 9,16 nahe. Anders die Vulgata, die die verstreuten »heiligen Steine« als *lapides sanctuarii* eindeutig auf die Tempeltrümmer bezieht. Folgt man dieser Interpretation, ist die Zerstörung des Heiligtums quasi als »Mutter aller Nöte« der Klage vorangestellt und in der Wahrnehmung der Beter von besonderer Bedeutung. Bis heute besteht keine Einigkeit über die Interpretation der »heiligen Steine« im Eröffnungsvers. Von den hauptsächlich diskutierten vier Möglichkeiten<sup>107</sup> gehen drei von der Bedeutung »Edelsteine« aus. In einem literalen Verständnis wird sowohl in dem Gold als auch in den Edelsteinen eine Anspielung auf den geraubten Tempelschatz gesehen. Eine Variation dieser Interpretation formuliert H.J. Kraus: »Vielleicht wird man an den Schmuck des Tempels oder der heiligen Geräte denken müssen«<sup>108</sup>. Den zusammengebro-

<sup>106</sup> Das Tetragramm taucht lediglich in den V. 11.16.20 auf, אֱלֹהֵינוּ oder אֱלֹהֵימָה gar nicht.

<sup>107</sup> Vgl. zu weiteren Vorschlägen J. Emerton, *Meaning* (1967) 233f.; J. Renkema, *Lamentations* (1998) 494.

<sup>108</sup> H.J. Kraus, *Klagelieder* (1983) 75.

chenen Tempelkult greift die Interpretation auf, die mit dem Attribut »heilig« eine priesterliche Konnotation verbindet und in den אֲבִנֵי-קֶדֶשׁ die Edelsteine am hohenpriesterlichen Gewand sieht<sup>109</sup>. Es fällt auf, daß auch diese Interpretationen vom Tempel her denken. Außer dem קֶדֶשׁ gibt es aber zunächst keinen Anhaltspunkt, den Tempel zu assoziieren. Für das קֶדֶשׁ hat *John Emerton* in den 70er Jahren auf das aramäische *q̄dašā* und verwandte Ausdrücke in den semitischen Sprachen hingewiesen und so nachdrücklich plausibel gemacht, daß אֲבִנֵי-קֶדֶשׁ am ehesten als »kostbare Steine« zu übersetzen sei<sup>110</sup>. Die gängigste Deutung kommt daher von V. 2 her und versteht das Gold wie die »heiligen Steine« als poetische Charakterisierung der Zionskinder. Jüngst hat noch einmal *Johan Renkema* versucht, eine Lanze für den Tempel zu brechen. Sein Hauptargument ist die von ihm vorausgesetzte komplexe Struktur der Klagelieder, in der einzelne Stichen mit anderen Inklusionen bilden oder parallel zueinander in einem Aussagenetz stehen, das alle fünf Lieder umgreift<sup>111</sup>. Hier sieht er eine enge Parallelität zwischen V. 11 und V. 1. Abgesehen davon, daß in V. 11, wie oben bemerkt wurde, gerade nicht vom Tempel die Rede ist, hat Renkema das Problem, daß die Steine des Heiligtums über die Stadt verstreut werden. Hier behilft er sich mit der These, die Trümmer des Heiligtums seien in der ganzen Stadt zu Reparaturarbeiten benutzt worden. Zu dieser Konstruktion will aber nicht nur das תִּשְׁתַּפְּקֶנָה »ausgeschüttet«, sondern auch das בְּרֵאשׁ קַלְחֵי צִוֹת »an den Ecken aller Straßen« schlecht passen, denn beides steht der »Wiederverwendung« entgegen und macht für die Steine des Heiligtums – wie auch Renkema anmerkt – keinen Sinn.

Damit bleibt der Bezug auf die Bewohner Zions am plausibelsten. Dafür spricht nicht zuletzt, daß בְּרֵאשׁ קַלְחֵי צִוֹת auch in Jes 51,20 für das Verstreutsein der Leichen der Bewohner Zions (בְּנֵי יְדֵן) verwandt ist und daß durch das in 4,2b wiederholte אֵיכָה »Ach!« die ersten drei Stichen des Liedes zusammengebunden werden. Hinter der konnotierten Wertschätzung der Materialien Gold und »Edelsteine« verbirgt sich das Bewußtsein der Erwählung, wobei die בְּנֵי צִיּוֹן die gesamte Jerusalemer Bevölkerung und nicht nur die Führungsschicht meinen. Da weder Gold seine Kostbarkeit verliert noch Edelsteine auf den Straßen

<sup>109</sup> Vgl. *H. Gross*, Klagelieder (1986) 33.

<sup>110</sup> *J. Emerton*, *Meaning* (1967) 233, vgl. im Anschluß *H.J. Boeker*, Klagelieder (1985) 78; *O. Kaiser*, Klagelieder (1992) 178; *D. Hillers*, *Lamentations* (1992) 138; *I.W. Provan*, *Lamentations* (1991) 111.

<sup>111</sup> Sein poetisch komplexes System mit Cantos, Subcantos und nahezu mathematisch errechenbaren Beziehungen zwischen den einzelnen Alphabetstichen der fünf Lieder errichtet zwar ein beeindruckendes Gebäude von Bezügen, kann aber letztlich nicht überzeugen.

verschüttet werden, macht der Eingangsvers hyperbolisch die Unfaßbarkeit des Zusammenbruchs deutlich.

*Vom Tempel und seiner Zerstörung ist im gesamten vierten Lied keine Rede.* Das verwundert nicht, da Zion überhaupt im vierten Lied zurücktritt und seine Bewohner und das ihnen zugefügte Leid in das Zentrum rücken. Wenn zudem richtig ist, daß das vierte Lied wegen der Zusage der Versöhnung in V. 22 eher an das Ende der Exilszeit gehört, dann erstaunt das Fehlen des Bezuges auf die Zerstörung noch weniger.

### 6. Chaos statt Kosmos: Füchse auf dem Zionsberg in Klagelied 5,18

17 Deshalb ist unser Herz krank geworden, deswegen sind unsere Augen verdunkelt,  
18 Wegen des Zionsberges, der verwüstet liegt, Füchse laufen auf ihm herum.  
19 Du, JHWH, du bleibst auf ewig, dein Thron von Geschlecht zu Geschlecht.

Den Abschluß der Klagelieder bildet ein im Unterschied zu den übrigen Liedern nicht akrostichisches Volksklagelied. Durch die Anzahl der 22 Verse ist es den anderen Liedern angeglichen, hebt sich aber vielfach davon ab. Schon der erste Vers spricht JHWH direkt an und fordert ihn indirekt zum Eingreifen auf. Durch diese implizite Aufforderung und die Schlußbitte in V. 21 wird die ebenfalls in der ersten Person vorgetragene Notklage gerahmt. Die Not beschreibt überwiegend die Situation nach dem Abzug der Eroberungskräfte und den bitteren Alltag in den Trümmern mindestens eine Generation nach der Eroberung (V. 7). Beklagt wird die Präsenz von ausländischen Kräften und die politische Fremdbestimmung einschließlich der drückenden steuerlichen Last (V. 2.4.8.9), aber auch der Verlust einer ganzen Generation (V. 3). Die Klage über die aktuelle Lage wird gemischt mit Sachverhalten, die auf den Fall Jerusalems Bezug nehmen, sei es auf die fehlgeschlagene Bündnispolitik (V. 6), Vergewaltigungen während der Eroberung (V. 11) oder die Liquidation der Führungskräfte (V. 12). Tenor der Klage: Glanz und Würde sind dahin (V. 17). Die aktuelle Situation bedeutet eine schmerzliche Erniedrigung (הִקְדָּוָה V. 1). JHWH soll sie trotz der Sünde (V. 16, vgl. V. 7) beenden. Um Gott zum Eingreifen zu bewegen, wird die Klage durch ein doxologisches Bekenntnis zu JHWH abgeschlossen, das interessanterweise mit einem Bezug zum Tempel eingeleitet wird.

Die Schilderung der Situation gipfelt in V. 17f. in dem Hinweis tiefer Trauer. Nur hier und am Schluß des Liedes geht eine syntaktische Struktur über einen Einzelvers hinaus. Drei aufeinanderfolgende Stichen beginnen mit על, wobei erst V. 18 den Grund für die Trauer nennt. Das kranke Herz und die von Tränen trüben Augen nehmen Bilder vor allem aus dem ersten Lied wieder auf<sup>112</sup>. Die Trauer richtet sich hier aber nicht auf Jerusalem oder den Zusammenbruch der Stadt, sondern auf den »Berg Zion«. Mit הַר־צִיּוֹן wird üblicherweise nichts anderes bezeichnet als mit dem Begriff Zion selbst, so daß ganz Jerusalem gemeint sein könnte<sup>113</sup>. Die Fortsetzung in V. 19 allerdings widerrät einer solchen Ausweitung. Der Berg läßt gerade die Frage des Wohnortes Gottes assoziieren (vgl. bes. Ps 74,2; 78,18; Ex 15,17). Dieser Wohnort Gottes ist verödet, unbewohnt, menschen- und gottesleer. Der einstige Mittelpunkt des Kosmos hat durch die Zerstörung dem Chaos Tür und Tor geöffnet. Kulttopographisch gesprochen dringt die Peripherie ins Zentrum ein. Das zeigen die herumlaufenden Füchse an. Wie vor allem Schakale (תַּנִּים) sind Füchse (שׁוּעָלִים) als Bewohner von Ruinen Anzeiger für Lebensferne und unwirtliches Chaos<sup>114</sup>. Deutlicher als durch den symbolischen Einbruch des Chaos auf dem Zionsberg kann man den Zusammenbruch einer Zionstheologie, die sich am irdischen Wohnort festmacht, kaum ausdrücken. Doch als wäre JHWH samt seinem Thron nicht mit diesem Zion einmal in unlösbarer Weise verbunden gewesen, setzen die Beter das Bekenntnis dem Chaos entgegen<sup>115</sup>. Mag der irdische Wohn- und Thronort als Ort institutionalisierter göttlicher Gegenwart zerstört worden sein, JHWHs Thron bleibt auf ewig<sup>116</sup>.

Die an Jerusalem gebundene Wohntheologie – wie sie z.B. in den zionstheologischen Psalmen 46-48 oder in 1 Kön 8,13 festgeschrieben

<sup>112</sup> לב (Herz) mit הַיָּהוּה resp. הַיָּי (krank, siech) nur in Klg 1,22; 5,17, zu dem Verdunkeln der Augen vgl. 1,16; 2,4.11.18; 3,48f.51, zu חָשַׁךְ (dunkel, finster werden) noch in 3,2 und 4,8.

<sup>113</sup> Vgl. 2 Kön 19,31; Jes 4,5; 8,18; 10,12; 16,1 (הַר־בֵּית־צִיּוֹן); 18,7; 24,32; 29,8; 31,4; 37,32; Joel 3,5; Obd 1,17; Mi 4,7; Ps 48,3.12; 74,2; 78,68; 125,1; 133,3 (הַר־הַיָּ צִיּוֹן).

<sup>114</sup> Vgl. für die Füchse noch Ez 13,4, für Schakale Jer 9,10; 10,22; 49,33; 51,37; Jes 13,20-22; 34,13; 35,7; Ps 44,20 u.ä.; dazu C. Frevel, Art. תַּנִּין (1995) 701-709.

<sup>115</sup> Die engste Parallele dieses Gedankengangs findet sich in dem frühnachexilischen Ps 102, wo nur anstelle des Throns das Gedächtnis steht, und Zion erneut für die ganze Stadt steht:

*Du aber, JHWH, bleibst auf ewig, dein Gedächtnis von Geschlecht zu Geschlecht.*

*Du wirst aufstehen, wirst dich Zions erbarmen.*

*Denn es ist Zeit, sie zu begnadigen, ja der Zeitpunkt ist gekommen.*

*Denn deine Knechte haben Gefallen an ihren Steinen, sie haben Mitleid mit ihrem Schutt.*

<sup>116</sup> Vgl. zum »ewigen Thron« auch Ps 45,7; 93,2; Bar 3,3.

wurde<sup>117</sup> – ist hier ersetzt und die Zerstörung schon fast kompensiert. Der Thron Gottes steht natürlich – auch wenn das nicht explizit gemacht wird – im Himmel<sup>118</sup>. Für die frühnachexilischen Beter von Kgl 5 ist die Tempelzerstörung zwar Grund zur Trauer, doch ihr Gott ist von der Zerstörung in keiner Weise getroffen. Er hat anscheinend theologisch noch nicht einmal einen Kratzer abbekommen oder besser gesagt, keine Narben zurückbehalten. Dazu paßt, daß JHWH kaum noch als Verursacher des beklagten Elends in Erscheinung tritt. Not, Untergang und aktuelle Bedrängnis erscheinen eher als Schicksalschlag denn als von JHWH zu verantwortende Strafaktion. JHWH ist entlastet, das Volk hingegen bleibt mit dem reumütigen Bekenntnis וְנִלְכַּדְנוּ לַיהוָה »Weh uns« als für die Situation verantwortlich zurück. Es verlangt nach Sühne und erneuter Zuwendung.

Der Tempel und seine Zerstörung treten auch im fünften Klagelied zurück. Die Zerstörung scheint wie eine Episode, die zwar noch die Erinnerung auf sich zieht und Traurigkeit hervorbringt, aber ein Ereignis ist, das Gott letztlich nicht trifft<sup>119</sup>. Aus der quälenden Enge der Frage, was mit einem Gott ist, der seinen Wohnort aufgegeben hat, ist die Weite ewigen Thronens im Himmel geworden.

### 7. Auswertung und Schluß

Der Gang durch vier der fünf Klagelieder ist beendet. Jetzt müßte sich der Blick auf Kgl 3 anschließen, dem Gebet, das die Denkbewegung der Lieder zusammenfaßt. Da hier mit keinem Wort auf den Tempel angespielt wird, habe ich Kgl 3, wo JHWH ebenfalls ganz im Himmel wohnt und keine Bindung an einen Tempel in Jerusalem mehr aufweist, ausgeklammert. Doch gerade an Kgl 3 ließe sich vieles von

---

<sup>117</sup> Vgl. ferner Jes 6 oder auch Ps 68,17; 93,1-4 und die Ausführungen oben zu Kgl 2,1.

<sup>118</sup> Vgl. Ps 7,9; 11,4; 33,14; 97,2; 103,19; 123,1; Ijob 26,9; Jes 57,15; 66,1, vgl. auch Ps 93,2.

<sup>119</sup> Mit einer solchen, die geschichtliche Katastrophe nivellierenden Sicht steht Kgl 5 nicht alleine da. Die Parallelen liegen vor allem in prophetischen Konzeptionen. Vgl. dazu S. Japhet: »The destruction is represented by the prophets of its generation therefore, as a temporary phenomenon« (Temple [1991] 231). Für sie ist ausgesprochen auffallend, daß sich bei den Propheten nicht nur die Ankündigung und Realität der Zerstörung, sondern auch die der Restauration finden, und sie sieht letztlich den Tempelbau als Bindeglied: »In other words, it is the Temple's construction which constitutes the realization of the prophecy of redemption« (ebd. 240). Walter Groß hat in gleichem Zusammenhang auf die »kleine Weile« in Jes 54,7 hingewiesen: »So schrumpfen die 50 Jahre des Exils im Blick auf die erhoffte Heilswende zu einer Weile, ja zu einer kleinen Weile zusammen« (Gesicht [1996] 75).

dem zeigen, was bei der Beobachtung der übrigen Lieder aufgefallen war. Ich versuche im folgenden eine Zusammenfassung und Einordnung der Beobachtungen in acht Punkten:

Es fällt auf, daß nur wenig Heiligtumsbegriffe in den Klageliedern gebraucht werden. Das sind lediglich *מִקְדָּשׁ* mit insgesamt 3 Belegen (1,10; 2,7 und 2,20) und das *בַּיִת יְהוָה* (2,7). Vor allem mit der Wohnvorstellung verknüpfte Bezeichnungen wie *הַיְכָל* oder *מִשְׁקָן* fehlen ganz. Dafür ist von »seiner Hütte« (*שֹׁכֵנו*, 2,6) die Rede, womit ein Moment der Flüchtigkeit konnotiert ist. Aussagen über den Aufenthaltsort Gottes außerhalb des dritten Liedes, wo Gott eindeutig im Himmel wohnt (3,42.50.66), fehlen.

Auffallend unberührt bleibt die kultische Dimension. Nahezu die gesamte kultische Terminologie fehlt. Weder ist von Ritualen noch von Opfern am Tempel die Rede. Lediglich an einer Stelle wird der Altar, am ehesten der zentrale Brandopferaltar, *pars pro toto* für die Kulteinrichtungen, erwähnt. Nirgendwo wird beklagt, daß durch die Zerstörung eine Lücke im priesterlich geführten Opferkult entstanden ist. Von einem deuteronomisch zentralisierten Opferkult in Jerusalem (Dtn 12) sind keine Spuren zu erkennen. In kultischer Hinsicht kommt nur der Festkult am Heiligtum in den Blick (1,4; 2,6f.22). Dabei handelt es sich wahrscheinlich um die großen Wallfahrtsfeste. Relativ häufig hingegen werden Priester erwähnt (1,4.19; 2,6.20; 4,13.16), doch überwiegend nicht als Kultfunktionäre (nur 1,4; 2,6), sondern als gesellschaftliche Gruppe zusammen mit Propheten (2,20; 4,13) oder Alten/Ältesten (1,19; 4,16).

Fragt man nach einem Grund, warum in den Klageliedern Kult überwiegend Festkult der Wallfahrtsfeste ist und das Königtum sowie der priesterliche Opferkult so gut wie keine Rolle spielen, dann muß die Antwort m.E. in Überlegungen zur *Perspektive* der Klagelieder gesucht werden. Die Klagelieder spiegeln nicht eine exilische Perspektive, sondern eine Binnensicht, wahrscheinlich aus Jerusalem. Die Perspektive ist allerdings keine nationalreligiöse, die dem Zusammenbruch des *Staates und seiner Führung* breiten Raum einräumen würde. Insofern kommt auch die nationalreligiöse Dimension des Heiligtums, die Verflechtung zwischen Kult und Königshaus hier gar nicht in den Blick. Die Bewohner Jerusalems hat der Zusammenbruch des staatlichen Opferkultes nicht unmittelbar tangiert, er war eine Folge des Zusammenbruchs der Stadt. In der Perspektive der Bewohner hingegen ist der Zusammenbruch des Festkultes schmerzlicher, sei es in kultischer oder

ökonomischer Sicht<sup>120</sup>. Ist diese Überlegung zur Verflechtung von Nationalreligion und Opferkult am Jerusalemer Heiligtum richtig, dann bedeutet das für die nachexilische Zeit, daß ein komplett neues System eines Opferkultes entworfen werden muß<sup>121</sup>.

Zwar steht die Tempelzerstörung in den Klage Liedern im Hintergrund, historische Informationen zur politischen Lage allerdings fehlen nahezu vollständig. Die Eroberer werden ebensowenig wie die Jerusalemer Führung mit Namen benannt. An keiner Stelle scheint die politische Einschätzung durch, daß die Zerstörung des Tempels außenpolitisch zu verhindern gewesen wäre, wenn Zidkija nicht von Babylon abgefallen wäre. Die Klage Lieder sind Dichtung und als historische Quelle kaum zu verwenden. Inwieweit die Informationen für eine Einschätzung der Situation kurz vor, bei oder nach der Eroberung geeignet sind, muß im Einzelfall geprüft werden.

Abgesehen vom ältesten Lied spielt das Heiligtum überhaupt und sein Verlust im besonderen kaum eine Rolle. Das gilt uneingeschränkt für das dritte und vierte, wenig eingeschränkt auch für das letzte Lied. Die Zerstörung selbst gerät nur wenig in den Blick, Details tauchen so gut wie gar nicht auf. Weder werden die Keruben, die Lade, der Tempelschatz noch die abtransportierten Tempelgeräte erwähnt. Die zu Beginn erwähnte These von H.J. Kraus, die Klage Lieder seien unter die Gattung »Klage um das zerstörte Heiligtum« einzuordnen, ist mit Sicherheit zu falsifizieren. Ps 74 spricht viel umfassender und konkreter von der Zerstörung des Tempels als die Klage Lieder. Am deutlichsten im ersten und zweiten Lied, aber auch im fünften und implizit auch im vierten war ein zionstheologischer Hintergrund zu erkennen, in dem das Heiligtum als Wohn- und Thronort und die Stadt als Gottesstadt ineinander übergehen. Nicht das Heiligtum selbst ist erwähnt, sondern die Stadt Jerusalem als Wohnort Gottes. Mit der Erwählung des Zion war – insbesondere nach 701 v. Chr. – das Axiom des besonderen Schutzes durch JHWH und der Uneinnehmbarkeit verbunden. Insbesondere in Kgl 2 kam diese besondere Beziehung zwischen Stadtgott und Gottesstadt zum Ausdruck. Der Schutz bezieht sich aber vornehmlich auf die Stadt, und umgreift damit auch den Tempel. Der

---

<sup>120</sup> Innerhalb dieser Überlegung wäre auch noch einmal neu darüber nachzudenken, ob die gängige These, daß die Herausbildung der Vorstufen der Synagogen *Ersatz* für den vorexilischen Opferkult gewesen sei (so z.B. *U. Struppe*, Exil [2000]), zutreffend ist.

<sup>121</sup> Dieser Dimension des Verlustes kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Es sei lediglich darauf hingewiesen, daß die Annahme mit meiner These konvergiert, daß die exilische Priester(grund)schrift geradezu unkultisch gewesen ist (vgl. *C. Frevel*, Blick [2000]).

Tempel selbst genießt gegenüber der Stadt *nicht* noch einmal einen besonderen Schutz.

Zwei mit Jerusalem verbundene Linien vorexilischer Theologie tauchen in den Klage Liedern nicht auf: Von König und Königtum, der Verbindung von Palast und Heiligtum (Stichwort: Palastkapelle) sind nur minimale Spuren zu finden. Erwähnt wird der König nur in 2,6,9 und, wohl Zidkija<sup>122</sup>, als קִי־שִׁי in 4,20<sup>123</sup>. Das ist auch die einzige Stelle, in der die Erwählung des davidischen Königtums vorsichtig anklingt<sup>124</sup>. Ansonsten ist von König und Königtum nicht die Rede. Auch von der deuteronomischen Namenstheologie (z.B. 12,5,11,21; 14,23f.; 16,2.6.11; 26,2) als Ausdruck der Erwählung Jerusalems (und seines Heiligtums) ist ebenfalls keine Spur zu erkennen. Dieses spätvorexilische Theologumenon der Erwählung Zions spielt in den Klage Liedern keine Rolle. Der Name JHWHs taucht nur einmal in der Wendung »den Namen anrufen« in 3,55 auf.

Daß allerdings die »Zerstörung der Wohnadresse« JHWHs kein größeres theologisches Problem gewesen sei, wie Ina Willi-Plein behauptete, hat sich nicht bestätigen lassen. Zwar läßt sich auch außerhalb der Klgl beobachten, daß nur relativ wenig, zum Teil verdeckt und mit wenig Konkretion von der Zerstörung des Tempels geredet wird<sup>125</sup>, doch ist daraus keinesfalls zu schließen, daß der Verlust des Tempels theologisch eine Quantité négligeable gewesen sei. Negativ ist zunächst die Prämisse in Frage zu stellen, daß aus einem Mangel an konkreten Informationen die theologische Bedeutungslosigkeit folgt<sup>126</sup>.

<sup>122</sup> In Frage kämen ebenfalls Joahas (vgl. 2 Kön 23,33; Jer 22,10-12) oder Jojachin (2 Kön 24,8-17 bzw. Jer 22,24-30). Am plausibelsten erscheint mir aber auch wegen des Zusammenhangs mit V. 19 der Bezug auf den geblendet nach Babylon geführten Zidkija (2 Kön 24,17-25,7; Jer 39,4-10; 52,1-11), vgl. O. Kaiser, Klage Lieder (1992) 184.

<sup>123</sup> Daneben bezieht sich das קִי־שִׁי וְיָהּ »das Königtum/Reich und seine Fürsten« in 2,2 auf die staatliche Führung Judas, zeigt aber durch den Plural שָׂרָף wenig spezifisches Interesse am Königtum.

<sup>124</sup> Die Constructus-Verbindung קִי־שִׁי יְהוָה »Gesalbter JHWHs« findet sich sonst nur 1 Sam 24,7.11; 26,16; 2 Sam 1,14.16; 2 Sam 19,22, bezieht sich außer in der letztgenannten Stelle immer auf Saul. Daneben sind aber die suffigierten Belege etwa in Ps 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 84,10; 89,39.52; 132,10.17 zu stellen, in denen immer David bzw. das davidische Königtum gemeint ist.

<sup>125</sup> Vgl. neben den expliziten Erwähnungen in 2 Kön und Jer z.B. 1 Kön 9,7f./2 Chr 7,21; Esr 1,2-4 par.; 1,7-11; 5,11-17; Esr 6,3-12; Jes 52,8-12; 61,4; 63,18; 64,9f.; Jer 7,14; 10,19-24; 12,7-11; 20,5; 22,5; Ez 7,20-22; 9,6f.; 24,20f.; Ez 25,2-7.12.15; Mi 3,12; Hag 1,4.9; 2,3; Sach 1,16f.; 4,9; Ps 74,2-8; 78,61; 102,14f. u.ä. Eine Bezugnahme auf den zerstörten Tempel fehlt z.B. im Obadjabuch, in Jer 51,17-22 oder Neh 1, wo sie jedoch durchaus zu erwarten gewesen wäre. Auch außerhalb der Klage Lieder scheint eine Untersuchung der Bezugnahmen auf die Tempelzerstörung vielversprechend.

<sup>126</sup> Das ließe sich etwa an einem Vergleich mit dem Untergang des Nordreiches zeigen. E.A. Knauf weist diesbezüglich zu Recht darauf hin, daß jüdische Theologen die Kom-

Desweiteren ist zu fragen, ob denn überhaupt zu erwarten ist, daß die lähmende Verzweiflung angesichts des »Versagens« des Stadt- und Schutzgottes à la longue literarisch überliefert wird, wenn dieser Gott – doch wohl ebenfalls *auch* in theologischer Kompensation der Katastrophe – aus dem Exil als einziger Gott zurückkehrt. Positiv ist auf die Denkbewegungen hinzuweisen, die in den Klage Liedern zur Bewältigung zu erkennen waren. Daß der Zusammenbruch der Zionstheologie als einer »Theologie der unbedingten Heilsgewissheit«<sup>127</sup> einen unfäßbaren Schock bedeutete, ging aus dem zweiten, dem ersten und bezogen auf die Einwohner Zions auch dem vierten Lied hervor. In Klgl 2,6 war etwas von der Hilflosigkeit zu erkennen, die Kultpraxis am Heiligtum adäquat zu ersetzen. Die Anrufung Gottes im Land machte zu Beginn des Exils ohne Zweifel größere Schwierigkeiten, weil die Präsenz JHWHs und damit seine kultisch gesicherte Erreichbarkeit in Frage gestellt war. Willi-Pleins These unterschätzt die Auswirkungen des Zusammenbruchs der Zionstheologie. Darin steht die Stadt im Vordergrund, so daß der Tempel als Gebäude in den Hintergrund tritt. Insofern mit der Zionstheologie auch die Frage des Wohnens Gottes eng verknüpft ist, bedeutet die Eroberung Jerusalems ein erkennbares theologisches Problem. Nicht zuletzt die exilischen Mobilitätskonzepte der P<sup>b</sup> und Ezechiels zeigen an, daß Gottes Lösung von seinem Tempel aufgearbeitet werden mußte.

In der Behandlung der Katastrophe in den Klage Liedern war eine Entwicklung zu erkennen, die zu einer zunehmenden Entlastung Gottes führte. Besonders das zweite Klage Lied forcierte das Motiv vom Zorn Gottes, das auf Marduk gewendet schon den Babyloniern zur Erklärung der Eroberung Babylons durch die Assyrer diente<sup>128</sup>. Mit dem Zorn Gottes gipfelte auch die Verantwortung Gottes für die Katastrophe. Sein Handeln wird als maßlos angeklagt, so daß Gott geradezu beschädigt zurückbleibt. Deutlich entlastet wird Gott allerdings durch die im Rückgriff auf die spätvorexilische Gerichtsprophetie stark betonte Schuld des Volkes im ersten Klage Lied und geradezu gänzlich aus

---

pendation der Katastrophe schon ein gutes Jahrhundert »üben« konnten (vgl. *E.A. Knauf, Land* [2000] 136).

<sup>127</sup> *U. Struppe, Exil* (2000) 113.

<sup>128</sup> Vgl. dazu zuletzt *E.A. Knauf, Land* (2000) 136f., und die Beispiele zum Zorn Gottes bei *W. Groß, Zorn* (1999), 51-57. Zum Motiv vom Zorn Gottes vgl. aus jüngerer Zeit vor allem *W. Groß, Zorn Gottes* (1999) (Lit!), zuvor schon *ders., Gesicht Gottes* (1996), und jetzt für das deuteronomistische Geschichtswerk *N. Lohfink, Zorn* (2000), sowie im Überblick die aus systematischer Perspektive angefertigte Untersuchung von *R. Miggelbrink, Zorn Gottes* (2000), der vor allem deutlich macht, daß Zorn Gottes als Interpretament göttlichen Geschichtshandelns als politische Kategorie aufzufassen ist.

der Verantwortung genommen scheint er im letzten Klagelied<sup>129</sup>. Das zweite Klagelied beurteilt die Ausmaße der Katastrophe als unangemessen und klagt Gott für die Preisgabe seines Heiligtums an. Wenn er für die Zerstörung verantwortlich ist, dann ist die Aufgabe seines Wohn- und Thronortes unverständlich und unbotmäßig. Die ihm zugeschriebene Sicherheitszusage für Jerusalem erscheint als Betrug. Was ist ein Gott wert, der seinen Tempel preisgibt? So der implizite Vorwurf in Klgl 2,7. Klgl 1,10 erreicht implizit ähnliches durch das Zitat des Gemeindegesetzes und den »Nachweis«, daß Gott sein eigenes Gesetz nicht achtet. In Klgl 1 wird dies allerdings durch die Aussage über Gottes Gerechtigkeit und die Aussagen zur Schuld Zions kontextuell fast vollständig abgefangen. Anders im dritten Lied, wo Gott in den Himmel gerückt ist, und im fünften Lied, wo JHWHs Thron von dem konkreten Jerusalem ganz gelöst ist und entsprechend ewig Bestand haben kann. In der Tat erscheint die Zerstörung der »Wohnadresse« hier theologisch gelöst, insofern schon vorexilische Linien vom Thronen Gottes im Himmel ausgebaut und vereinseitigt werden. Theologisch hat hier eine Kompensation der Katastrophe stattgefunden. Vielleicht nicht zeitlich, aber theologisch zwischen dem zweiten und ersten steht das vierte Lied. Auch hier ist der Zorn Gottes Thema, wird aber schon stärker kombiniert mit einem Geschichtsmodell, das in den Verfehlungen der Führungsschicht die Katastrophe verortet (V. 10-13). Auffallend war, daß die Katastrophe nicht wie in der deuteronomistischen Theologie explizit auf eine Verletzung des Ausschließlichkeitsanspruches JHWHs zurückgeführt wird. Die Sündhaftigkeit Jerusalems bzw. Zions bleibt unbestimmt, läßt aber den Abfall von JHWH als Interpretationsmöglichkeit offen.

Ich habe versucht deutlich zu machen, daß in den Klageliedern Bewältigungsmodelle zu erkennen sind, die nicht alle gleichzeitig entwickelt worden sind, die aber zum großen Teil bereits vorexilisch vorhandene Konzepte aufgreifen oder ausbauen. Die Reflexion beginnt mit dem Schock, daß JHWH verstoßen hat. Sie findet JHWH als Verursacher des Elends und klagt ihn dafür an. Die Besinnung auf die eigene Schuld und das Modell göttlicher Strafe sind dem zeitlich nachgeordnet und führen schrittweise zu einer Entlastung Gottes. Hier findet die vorexilische Gerichtsprophetie intensive Aufnahme. Allerdings ist damit Gott nicht aus der Verantwortung für den totalen Zusammenbruch und vor allem das anhaltende Elend herausgezogen. Verschiede-

---

<sup>129</sup> Vgl. *M. Emmendorffer*, Gott (1998) 289: »Mit dem Untergang des salomonischen Tempels und der davidischen Dynastie wurde das Volk des Exodus das unmittelbare Gegenüber des zürnenden, sich aber auch erbarmenden Gottes Jhwh.«

ne Denkbewegungen versuchen, dem theologischen Bankrott zu entgehen und die Niederlage Gottes in überragende Souveränität zu verwandeln. Nicht ohne Grund ist im Kernsatz der Zerstörung von Ps 74 von der »Wohnung deines Namens« und nicht von »deiner Wohnung« die Rede (V. 7). Die Namenstheologie wird (außerhalb der Klagelieder!) exilisch ausgebaut und forciert, denn der Name ist leichter unversehrt aus den Flammen des Heiligtums zu retten als der Thron<sup>130</sup>. Damit JHWH von der Zerstörung seines Wohnortes nicht getroffen wird, werden vor allem aus exilischer Perspektive Mobilitätskonzepte (P<sup>8</sup> und Ez) entworfen oder weiterentwickelt, so daß JHWH lediglich einen vorübergehenden Ortswechsel (natürlich vor der eigentlichen Katastrophe) vollzogen hat<sup>131</sup>. Oder aber Gottes Aufenthalt wird – für alle Katastrophen unantastbar - in den Himmel verlagert<sup>132</sup>. Zu den fortgeschrittenen Bewältigungsmodellen gehört auch, die Niederlage nur als Episode zu begreifen oder ganz zu überspielen.

Die hier genannten Konzepte, die allesamt außerhalb der Klagelieder in der exilisch-frühnachexilischen Literatur Schwerpunkte haben und zu den Restaurationsbemühungen in frühnachexilischer Zeit führen bzw. diese theologisch überhaupt erst ermöglichen, haben z.T. ihre Spuren in den Klageliedern hinterlassen, z.T. waren Analogien in den Threni erkennbar. Die Klagelieder erweisen sich damit als erstaunlich lebendige Theologie im Bemühen um eine Bewältigung der Katastrophe.

### Literatur

Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (GAT 8), Göttingen 1992.

– Die sozial- und religionsgeschichtlichen Folgen der Exilszeit: BiKi 55(2000)127-131.

<sup>130</sup> Vgl. zu diesem Komplex insgesamt T.G.N. Mettinger, *Detronement* (1982) bes. 61f.

<sup>131</sup> »Der Gott Israels ist aber nach alter Tradition und auch nach der visionären Erfahrung Ezechiels mobil. Wenn er will, geht er ins Exil, wenn wiederum Neues beginnen soll, kehrt er aus dem Exil zurück« (I. Willi-Plein, Tempel [1999] 63).

<sup>132</sup> Ein erstes Anzeichen findet sich in Kigl 1,13, wo JHWH aus dem Himmel heraus agiert. Dort heißt es *בְּקִרְוֹ* »aus der Höhe« (Ps 18,17 par 2 Sam 22,17; bes. Ps 102,20 und Jer 25,30; Ps 144,7) und nicht *בְּשָׁמַיִם* (Ps 14,2; 33,13; 55,3; 57,4; 76,9; 80,15 und Kigl 3,41.44.50), was aber keinen signifikanten Unterschied macht. Beide Wendungen werden synonym gebraucht. Vgl. zur »Himmelsflucht« JHWHs auch 1 Kön 8,30.39.43.49; Jes 63,15 par Ps 80,15; Jes 66,1; Ps 74,7, später dann Neh 9; Koh 5,1.

- Albrektson, B.*, Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations. With a Critical Edition of the Peshitta Text (StThL 21), Lund 1963.
- Barstad, H.M.*, The Myth of the Empty Land (Symbolae Osloenses Fasc. Suppl. XXVIII), Oslo 1996.
- Berges, U.*, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg u.a. 1998.
- »Ich bin der Mann, der Elend sah« (Klgl 3,1). Zionstheologie als Weg aus der Krise: BZ 44(2000)1-20.
- Bergler, S.*, Threni V - Nur ein alphabetisierendes Lied? Versuch einer Deutung: VT 27(1977)304-320.
- Boecker, H.-J.*, Klagelieder (ZBK.AT 21), Zürich 1985.
- Brandscheidt, R.*, Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3 (TThSt 41), Trier 1983.
- Das Buch der Klagelieder (Geistliche Schriftlesung 10), Düsseldorf 1988.
- Braulik, G.*, Deuteronomium 16,18-34,12 (NEB Lfg. 28), Würzburg 1992.
- Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums, in: E.Zenger (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg u.a. 1996, 61-138.
- Dobbs-Allsopp, F.W.*, Weep, O Daughter of Zion. A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible (BibOr 44), Rome 1993.
- The Syntagma of *bat* Followed by a Geographical Name in the Hebrew Bible: A Reconsideration of Its Meaning and Grammar: CBQ 57(1995)451-470.
- Doeker, A.*, Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen. Eine poetologische Untersuchung (Diss.masch.), Bonn 2000.
- Donner, H.*, Jes LVI 1-7. Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons - Implikationen und Konsequenzen, in: J.Emerton (Hrsg.), Congress Volume Salamanca 1983 (VTS 36), Leiden 1985, 81-95.
- Duhm, B.*, Das Buch Jesaja (HAT), Göttingen<sup>2</sup>1902.
- Ebach, J.*, Die Niederlage 587/586 und ihre Reflexion in der Theologie Israels: Einwürfe 5(1988)70-103.
- Fremde in Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: J.Ebach/R.Faber (Hrsg.), Bibel und Literatur, München 1995, 277-304.
- Emmendorffer, M.*, Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen 1998.

- Emerton, J.*, The meaning of אבני קדש: ZAW 79(1967)233 –234.
- Fischer, I.*, Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung (SBB 19), Stuttgart 1989.
- Fitzgerald, A.*, The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as Queen and False Worship as Adultery in the OT: CBQ 34(1972)403-416.
- בת and בתיות as Titles for Capital Cities: CBQ 37(1975)167-183.
- Frevel, C.*, Art. תן: ThWAT VIII(1995)701-709.
- Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YWHWs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94/1+2), Weinheim 1995.
- Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBS 23), Freiburg u.a. 2000.
- Gott in der Krise. Antrittsvorlesung an der Universität Köln am 17.1.2001 (bis zur Drucklegung URL: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/kaththeol/antritt.html>).
- Galling, K.*, Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23, in: W.Baumgartner u.a. (Hrsg.), FS A. Bertholet, Tübingen 1950, 176-191.
- Grabbe, L.L. (Hrsg.)*, Leading Captivity Captive. 'The Exil' as History and Ideology (JSOTS 278 = ESHM 2), Sheffield 1998.
- Gross, H.*, Klagelieder (NEB 14), Würzburg 1986, 3-42.
- Groß, W.*, Das verborgene Gesicht Gottes - eine alttestamentliche Grunderfahrung und die heutige religiöse Krise, in: P.Hünemann (Hrsg.), Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa (QD 165), Freiburg u.a. 1996, 65-77.
- Zorn Gottes - ein biblisches Theologumenon, in: W.Beinert (Hrsg.), Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), Freiburg u.a. 1999, 47-85.
- Gwaltney, W.C.*, The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature, in: W.Hallo (Hrsg.), Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method (PiTMon 34), Winona Lake 1983, 191-211.
- Hartenstein, F.*, Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Hillers, D.R.*, Lamentations (Anchor Bible 7A), Garden City/New York <sup>2</sup>1992.
- Höffken, P.*, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (NSK 18/2), Stuttgart 1998.

- Hossfeld, F.-L.*, Gottes Volk als »Versammlung«, in: J.Schreiner (Hrsg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110), Freiburg u.a. 1987, 123-142.
- *Das Prophetische in den Psalmen. Zur Gottesrede der Asafpsalmen im Vergleich mit der des ersten und zweiten Davidpsalters*, in: F.Diedrich/B.Willmes (Hrsg.), *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil* (Jesaja 45,7). *Studien zur Botschaft der Propheten*, FS L. Ruppert, (fzb 88), Würzburg 1998, 223 - 243.
- *Zenger, E.*, *Die Psalmen 1-50* (NEB), Würzburg 1993.
- *Zenger, E.*, *Die Psalmen 51-100* (Herders Biblischer Kommentar), Freiburg u.a. 2000.
- Irsigler, H.*, Rezension zu Friedhelm Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition* (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997: ThLZ 125(2000)495-500
- Janowski, B.*, *Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Ziontradition*, in: D.Daniels/U.Gleißner/M.Rösel (Hrsg.), *Ernten, was man sät*, FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 231-264.
- Janssen, E.*, *Juda in der Exilszeit* (FRLANT 69), Göttingen 1956.
- Japhet, S.*, *The Temple in the Restoration Period: Reality and Ideology*: USQR 41(1991)195-251.
- Jones, D.*, *The Cessation of Sacrifice after the Destruction of the Temple in 586 B.C.*: JThSt 14(1963)12-31.
- Kaiser, O.*, *Klagelieder* (ATD 16/2), Göttingen <sup>4</sup>1992.
- Keel, O.*, *Jahwevisionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84/85), Stuttgart 1977.
- *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich u.a. <sup>4</sup>1984.
- Kellermann, U.*, *Erwägungen zum deuteronomischen Gemeindegesetz Dt 23,2-9*: BN 2(1977)33-47.
- Kindl, E.M./Hossfeld, F.-L./Fabry, H.J.*, Art. קהל: ThWAT VII(1989) 1204-1222.
- Klein, H.*, *Die Aufnahme Fremder in die Gemeinde des Alten und Neuen Bundes: Theologische Beiträge* 12(1981)21-34.
- Knauf, E.-A.*, *Wie kann ich singen im fremden Land. Die »babylonische Gefangenschaft« Israels*: BiKi 55(2000)132-139.
- Koenen, K.*, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990.

- Gottesworte in den Psalmen. Eine formgeschichtliche Untersuchung (BThS 30), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Konkel, M.*, Architektonik des Heiligen (Diss. masch.), Bonn 2000 (erscheint als BBB 2001).
- Kraus, H.-J.*, Klagelieder (Threni) (BK.AT XX), Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>1983.
- Psalmen 60-150 (BK.AT XV,2), Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978.
- Lohfink, N.*, Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk, in: R.G.Kratz/H.Spieckermann (Hrsg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium (FRLANT 190), Göttingen 2000, 137-155.
- *Zenger, E.*, Der Gott Israels und die Völker (SBS 154), Stuttgart 1995.
- Mayer, W.*, Politik und Kriegskunst der Assyrer (ALASP 9), Münster 1999.
- Mettinger, T.N.D.*, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies (CB OT 18), Stockholm 1982.
- Metzger, M.*, Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes: UF 2(1970)139-158.
- Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament (AOAT 15/1), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985.
- Jahwe, der Kerubenthroner, die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthronen aus dem Libanon. Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?, FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 57-90.
- Meyer, I.*, Klagelieder, in: E.Zenger (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1.1), Stuttgart <sup>3</sup>1998, 430-435.
- Miggelbrink, R.*, Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg u.a. 2000.
- Na'aman, N.*, No Anthropomorphic Graven Image: UF 31(1999 [2000])391-415.
- Niehr, H.*, In Search of JHWH's Cult Statue in the First Temple, in: K.van der Toorn (Hrsg.), The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East, Leuven 1997, 73-95.
- Otto, E.*, שַׁעַר : ThWAT VIII(1995)358-403.
- Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsform in Juda und Assyrien (BZAW 284), Berlin/New York 1999.

- Perlitt, L.*, Die Verborgenheit Gottes, in: H.-W. Wolff (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, München 1971, 367-382.
- Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils: ZThK 69(1972)290-303 (wieder abgedruckt in: ders., Deuteronomium-Studien [FAT 8], Tübingen 1994, 20-31).
- Preuss, H.-D.*, Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982.
- Provan, I.W.*, Reading Texts against an Historical Background: The Case of Lamentations 1: SJOT 5(1990)130-143.
- Feasts, Booths and Gardens (Thr 2,6a): ZAW 102(1990)254-255.
- Lamentations (The New Century Bible Commentary XVIII), Grand Rapids 1991.
- Renkema, J.*, Klaagliederen (Commentaar op het oude Testament), Kampen 1993.
- Renkema, J.*, Lamentations (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 1998.
- Reuter, E./Görg, M.*, Art. Lade: NBL 2(1995)574-578.
- Rösel, M.*, Adonaj - warum Gott 'Herr' genannt wird (FAT 29), Tübingen 2000.
- Rudolph, W.*, Die Klagelieder (KAT XVII 3), Gütersloh 1962.
- Schäfer-Lichtenberger, Ch.*, »Sie wird nicht wieder hergestellt werden«. Anmerkungen zum Verlust der Lade, in: E. Blum (Hrsg.), Mincha, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 2000, 229-241.
- Scoralick, R.*, Trishagion und Gottesherrschaft. Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten (SBS 138), Stuttgart 1989.
- Seybold, K.*, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996.
- Spieckermann, H.*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament: Bibl 73(1992)1-31.
- Steck, O.H.*, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThS 17), Neukirchen-Vluyn 1991.
- Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin/New York 1991.
- Jes 60,13 - Bauholz oder Tempelgarten?, in: O.H. Steck, Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin/New York 1991, 101-105.
- Struppe, U.*, Exil - Krise als Chance: BiKi 55(2000)110-119.
- Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin/New York 1991.
- Talmon, S.*, »Exil« und »Rückkehr« in der Ideenwelt des biblischen Israel, in: ders., Juden und Christen im Gespräch. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1992, 61-82.
- Uehlinger, C.*, Art. Bilderkult. III. Bibel: RGG<sup>4</sup> 2(1998)1566-1570.

- Vom Bilderkult zum Bilderverbot: Welt und Umwelt der Bibel 4,1(1999)45-53.
- Westermann, C.*, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19), Göttingen<sup>5</sup>1986.
- Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990.
- Wildberger, H.*, Jesaja. 3. Teilband Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1982.
- Willi-Plein, I.*, Warum mußte der zweite Tempel gebaut werden?, in: B.Ego u.a. (Hrsg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Erneuerung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 57-73.
- Zimmerli, W.*, Ezechiel 1-24 (BK XIII, 1), Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1979.
- Zwickel, W.*, Der salomonische Tempel (Kulturgeschichte der antiken Welt 83), Mainz 1999.