

„[...] und im Himmel ein Lärmen macht [...]“. Bibeltheologische Aspekte (an-)klagenden Betens

Georg Steins*

Abstract

Only rarely is the significance of the concept of “lament” for the Old and New Testaments’ conception of God fully grasped. Yet it is pivotal for the Biblical conception of God, and, at the same time, also for the Biblical conception of man and the understanding of the world. In lament, understood as entering into a trial with God, those in prayer remind God of His responsibility towards the entire world for it is God’s own creation. To a certain extent, lament shifts the point of view by which the relation between God – man/world is perceived: Being sensitive to sin, a long-lasting sentiment that, invariably, amounts to vindicating God at the expense of mankind, is supplanted by being sensitive to suffering and expecting God’s ultimate answer. For those undergoing suffering inquire after its meaning: “Why God?” Reappraising and appreciating lament in modern theology may safeguard the faith in God against losing its plausibility in modernity.

Keywords:

Prayer, accusation of God, sensitivity to suffering, theodicy, justice.

Darf ein leidender Mensch – vor Gott – klagen?¹ Die Antwort wird sicher meistens „ja“ lauten. Darf ein leidender Mensch Gott anklagen? Hier werden viele zögern. Aber auch hier lautet die Antwort der Bibel eindeutig „ja“. Die Anklage Gottes im Leid ist biblisch ein Ausdruck intensiver Gottesbeziehung. Die „In-Frage-Stellung Gottes“ gilt biblisch nicht als Abkehr von Gott, im Gegenteil: Die Beter/innen klammern sich geradezu an Gott fest. Das Konzept „Klage“ wird selten in seiner

* Prof. Dr. theol. Georg Steins ist Professor für Biblische Theologie/Exegese des Alten Testaments am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück, dessen Direktor er ist. Er ist Mitglied im Bord des Osnabrücker Graduiertenkollegs „Religiöse Differenzen gestalten. Pluralismusbildung in Christentum und Islam“.

1 Der Obertitel greift Martin Luther, WA 36, 560, 9–12 auf; das Zitat lautet vollständig: „Daher lerne ein jeder Christ, dass jenes Seufzen und Klagen erhört wird und im Himmel ein Lärmen macht, dass der Herr kommt und hilft“: Text modernisiert, zit. nach O. Bayer, *Zur Theologie der Klage*, JBTh 16 (2001), S. 289–301, hier: S. 299.

ganzen Tragweite für die biblische, das heißt: die alt- und die neutestamentliche, Gottesvorstellung erkannt.² Gemeinhin wird Klage eher mit Rebellion gegen Gott, vielleicht sogar mit Häresie in Verbindung gebracht und als „Gegen-Theologie“ verstanden.³ Der klagende Mensch erscheint als „Rebell“, ein Wort, in dem nicht selten negative Konnotationen mitschwingen. Klage wird als illegitime Auflehnung gegen Gott verstanden, als Ausdruck mangelnden Vertrauens, einer Abkehr vom wahren Glauben, ja, von Gott selbst. Bibeltheologisch führt dies in die falsche Richtung.

Umkehr zu einer leidempfindlichen Theologie

Bei diesem existenziellen Thema sei ein autobiografischer Einstieg erlaubt: In den 1980er Jahren besuchte ich an einer theologischen Fakultät in Süddeutschland ein Seminar zu dem epochalen Werk „Die Theodizee“ von Gottfried Wilhelm Leibniz⁴. Ich erinnere mich noch an die gründliche Textarbeit in dem sehr gut besuchten Seminar eines bekannten Theologen, bei dem man seinerzeit gehört haben musste. Von Woche zu Woche wuchs die Spannung, was denn der Theologe nicht nur zu Gedanken des Philosophen Leibniz zu sagen hatte, sondern wie *seine* Sicht auf die Theodizeeproblematik aussähe, wie er sich selbst gegenüber diesem dornigen Problem der Theologie positionieren würde. Ich musste bis zur letzten Stunde der Veranstaltung warten – und wurde ziemlich enttäuscht. Der berühmte Theologe stellte am Schluss das ganze Unternehmen einer Theodizee mit einem Hinweis auf Paulus infrage. „Ja, Mensch, wer bist du denn, dass du mit Gott rechten willst? Spricht etwa das Werk zu seinem Meister: Warum hast du mich so gemacht?“ (Röm 9,20). Mit dieser rhetorischen Doppelfrage, die Paulus aus Jes 45,9–11 aufgreift, sucht Paulus im Römerbrief zu verstehen, wie die Ablehnung des Jesus von Nazareth als Messias durch das erwählte Gottesvolk Israel theologisch zu deuten sei; es handelt sich im Römerbrief keineswegs um eine grundsätzliche Positionsbestimmung in der Theodizeefrage. Insofern wurde dem Zitat in der Situation des Seminars zu viel aufgebürdet.

-
- 2 Was Oswald Bayer (*Zur Theologie der Klage*, S. 289) im Jahr 2001 diagnostiziert hat, scheint mir auch heute noch zustimmungsfähig: „Seit den ältesten Zeiten der Kirche ist die Klage im Gottesdienst fast erloschen, im alltäglichen Leben der Christen – dank der Stoa! – zurückgedrängt und, wo sie elementar hervorbricht, ohne Form; die theologische Reflexion endlich hat sie völlig vernachlässigt. Mit der Aufnahme der Psalmen Israels als Urgebete auch der Kirche verschwand sie faktisch zwar nicht. Aber ihrer fundamentalen Bedeutung wurde in der Liturgie und in der Theologie keineswegs Rechnung getragen [...]. Von der Vernachlässigung der Klage ist nicht weniger als das innerste Geheimnis des christlichen Glaubens betroffen: Kreuz und Auferweckung Jesu Christi, kurz: die Ostermacht.“
 - 3 Siehe den Klappentext von N. Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005. Welche Theologie wird hier als Norm vorausgesetzt? Woran bemisst sich Orthodoxie?
 - 4 Siehe G. W. Leibniz, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, Philosophische Werke, Bd. 4, Hamburg 1996.

Mich beschlich ein Unbehagen angesichts der in meinen Augen unangemessenen „Abfertigung“ des Theodizeeproblems. Hatte ich doch zuvor an der theologischen Fakultät in Münster einen ganz anderen Typ von Theologie kennengelernt. In der sogenannten „Neuen Politischen Theologie“, die sich entschieden als „Theologie nach Auschwitz“ verstand, war die Theodizeefrage zur Schlüsselfrage geworden. „Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt“, genauer: „seiner Welt“ (wie Johann Baptist Metz immer, das Problem zuspitzend, hinzuzufügen pflegte) war als *die* zentrale Frage der Theologie verstanden worden, nicht als eine unter vielen. Nach Metz war diese Frage in der Theologie allzu lange verdrängt worden, weil die Christliche Theologie mindestens seit Augustinus die Sündempfindlichkeit und damit den Schuldgedanken höher geschätzt hatte als die Leidempfindlichkeit; damit hatte sie sich immer weiter von der biblischen Gottesrede entfernt.⁵

Die leidensensible Sprache der Psalmen, der Propheten, eines Hiob fand in den theologischen Umbrüchen „nach Auschwitz“ neue Aufmerksamkeit. So hautnah im Kontext der Münsteraner Fakultät die Entstehung einer nachidealistischen Theologie⁶ erleben zu können, war faszinierend und prägend. Für die Gestalt von Theologie bedeutete das, die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes nicht mit einer noch so subtilen „metaphysischen“ Antwort stillzustellen, sondern das bohrende Fragen, die leidenschaftlich gespannte Rückfrage an Gott zu adeln. Nie wieder habe ich seitdem eine solche Nähe von Biblischer und Systematischer Theologie erlebt. Im Lichte dieser Theologie nach Auschwitz trat das *theologische* Potenzial der biblischen Klaketexte neu hervor. Die theologische Kühnheit dieser Texte und ihre Unverzichtbarkeit für eine *sympathische* und *empathische* Gottesrede, die die Leidenden im Blick hat, wenn sie von Gott spricht, leuchtete neu auf. Der epochale Gestaltwandel Christlicher Theologie und der pastoralen und spirituellen Praxis wurde an diesem Punkt greifbar und deutlich.

Ijob im schiefen Licht

Um das Konzept „Klage“ im biblischen Verständnis zu erläutern, empfiehlt sich ein Blick auf das Buch Ijob. Darin werden oft zwei Grundhaltungen Ijobs gegenüber dem Leid ausgemacht, geradezu zwei Ijobtypen unterschieden. Da ist zum einen der Dulder, der in den ersten beiden Kapiteln und dann nochmals am Schluss des Buches im 42. Kapitel gefunden wird; zum anderen der Rebell, der sich gegen Gott auflehnt, mit Gott hadert, ihm vorwirft, den Unterschied zwischen gerecht und ungerecht nicht zu kennen, ihn also mit einem Verbrecher gleichstellt:

5 Vgl. J. B. Metz, „Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt“, *StdZ*, Bd. 210 (1992), S. 311–320; J. Kard. Ratzinger/J. B. Metz, „Gott, die Schuld und das Leiden“, in: T. R. Peter/C. Urban (Hg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, S. 50–55.

6 Programmatisch entfaltet in J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977 u.ö. Siehe auch die Aufsatzsammlung J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967–1997*, Mainz 1997.

„Schuldlos wie schuldig bringt er (Gott) um“ (Ijob 9,22). Gott „macht sich lustig über die Verzweiflung der Unschuldigen“ (9,23), die Erde sei folglich „in Verbrecherhand“ (so wörtlich 9,24⁷).

Die Alternative „Dulder oder Rebell“ ist schief, eher modern „existenzialistisch“ gedacht und bibelfremd.⁸ In den zwei Anfangskapiteln des Buches, in denen die „Hiobsbotschaften“ auf den „Untadeligen“ (Ijob 1,1) niederprasseln und sogar Hiobs Frau ihn vom Glauben an Gott abbringen will (vgl. 2,9), geht es um das unerschütterliche Festhalten an dem einen Gott JHWH. Hiob benennt und bekennt unmissverständlich Gott als den Urheber seiner Misere: Alles kommt allein von diesem einen Gott, das Gute wie das Übel/Böse (Ijob 1,21 und 2,10), eine Aussage, die sich häufiger in der Bibel findet (z. B. Dtn 32,39; 1 Sam 2,6; Jes 45,5–8 u. ö.). Dieses Bekenntnis denkt den Monotheismus gewissermaßen zu Ende: Letztlich muss „alle Welt“ auf diesen Einen zurückführbar sein. Damit wird überhaupt erst der Grund gelegt für die Anklage Gottes, die den Hauptteil des Hiobbuches ausmacht.⁹ Wenn beim „gerechten Hiob“ (Ijob 1,1) die Erklärung des Leidens aus menschlicher Schuld nach dem Sünde-Strafe-Schema ausfällt, bleibt nur der Schöpfergott als Letztverantwortlicher übrig. Es spielt dabei zunächst keine Rolle, wie das Leiden in diesem Rahmen gedeutet wird, ob etwa als göttliche Pädagogik oder als Erprobung der Gerechtigkeit oder als Aspekt der menschlichen Verfassung. Immer gerät sofort Gott in den Blick, das menschliche Leid wird zur Frage an Gott und an seine Absichten. Die Sinnfrage führt im Horizont des Monotheismus in jedem Fall zu Gott und wirft das Theodizeeproblem auf.¹⁰

7 Die deutsche Standardübersetzung von *rascha*^c mit dem antiquierten Ausdruck „Frevler“ nimmt dem Text die Schärfe.

8 Vgl. G. Steins, „*Ich verwunde, ich selbst werde heilen*‘. *Das Drama des Bundes*“, in: G. Steins (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000, S. 87–102; D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1984, S. 136–148.

9 Vgl. J. Schmidt, „*Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens*“, in: *Religion in Philosophy and Theology* 58 (2011), S. 175: „Klage macht Gott als letztgültig Verantwortlichen ansprechbar, indem sie ihn – mit Hilfe biblischer und liturgischer Sprache – noch im Eindruck seiner radikalen Abwesenheit anredet.“

10 Vgl. G. Neuhaus, „*Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung*“, in: H. Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, QD 169, Freiburg 1998, S. 11–47, hier: S. 46f.: „Wer jener Verborgenheit, in der Gott sich gegenüber den menschlichen Gestalten des Begreifens als ‚stets größer‘ erweist, auf der Spur bleiben will, ist auf die Wahrnehmung und Artikulation von Widerspruchserfahrungen angewiesen. Insofern gewinnen die Paradoxieerfahrung und die an ihr sich entzündende Klage eine religiöse Stellvertreterfunktion. Sie halten in negativer Hinsicht den Ort frei, in dem Gott offenbar werden kann als etwas anderes denn als Produkt psychologischen Wunschdenkens. Was sich also werthaft in Gestalt von Protest und Klage artikuliert, ist darin gehalten von einem Unterton religiösen Vertrauens [...] Genährt wird dieses Vertrauen durch die Erinnerung an eine Glaubensgeschichte, die selbst schon eine Geschichte der Theodizeefrage ist, bevor die Frage nach Gott sich angesichts desjenigen Leidens stellt, das dem einzelnen widerfährt.“

Gottesbeziehung als Rechtsstreit

Der biblische Mensch klagt. Er jammert, er lamentiert jedoch nicht (wie sich „klagen“ auch verstehen ließe); er *klagt* vielmehr *an*. Wie im deutschen Sprachgebrauch ist auch in der hebräischen Bibel ein juristisches Konzept impliziert. Dafür benutzt das Alte Testament den Reflexionsbegriff *rib*, das heißt „einen Rechtsstreit führen“.¹¹ Der Ausdruck wird aus dem gesellschaftlichen Leben genommen und auf die Gottesbeziehung angewendet, kann also mit menschlichem Subjekt und eben auch mit göttlichem auftreten. Entsprechend können nicht nur Menschen in einen Rechtsstreit hineingezogen, zum Führen eines solchen Streits aufgefordert werden, sondern auch Gott. Für die religiöse Klage ist bedeutsam, dass diese Form der Auseinandersetzung als Gerichtsverfahren beschrieben werden kann: Gott ist Partei, er ist Gegner eines von Menschen angestregten Prozesses. Geführt wird dieser Prozess vor dem göttlichen Gerichtshof.

Gott erscheint in einer Doppelrolle, die seine Souveränität und sein Involviert-Sein zum Ausdruck bringt. Je nachdem, wer das Verfahren anstrengt, ist entweder JHWH, Israels Gott, Angeklagter und zugleich Richter, oder JHWH ist Kläger und zugleich Richter. Die Richterrolle Gottes begründet eine Asymmetrie; sie spiegelt – theologisch gesprochen – die in der Schöpfung bedingte einseitige Abhängigkeit alles Geschaffenen von Gott.

Es geht im Rechtsstreit um die Frage, wer als *zaddig* im Recht ist. Der Ausdruck „Klage“, der von „Jammern“ zu unterscheiden ist, hält übrigens genau das fest. Auch dieses Wort begegnet uns hauptsächlich in einem juristischen Kontext. Wer sein Recht durchsetzen will, muss gegebenenfalls den Weg der Klage beschreiten, also einen institutionalisierten Weg der Artikulation der Rechtsverletzung, der Formulierung von Ansprüchen, des Aushandelns divergierender Sichtweisen und Ansprüche, der richterlichen Entscheidung und der Durchsetzung des Urteils wählen. Das ist auch kein Zeichen von Unreife oder einer unkontrollierten Emotionalität oder illegitimen Anspruchsdenkens. Es geht auch nicht einfach um eine offene Sichtweise von Gebet, um die Möglichkeit, Gefühle in der Gottesbeziehung und im Gebet zuzulassen und Gott alles sagen zu dürfen. Das spielt ohne jeden Zweifel in den biblischen Klagetexten auch eine mehr oder weniger große Rolle, aber damit wird der theologisch entscheidende Punkt nicht getroffen: Klagen dürfen ist nicht weniger als „gutes Recht“ und verläuft nach geregelten Verfahren als eine Auseinandersetzung um Verantwortlichkeiten, um Tun und Unterlassen und die Behaftung bei diesen Zuständigkeiten.

Mit dem Konzept der Klage wird also eine durch und durch weltliche Institution zur Wiederherstellung des Rechts gewissermaßen auf die religiöse Sphäre „umgebucht“. Der aus der Finanzwirtschaft entlehnte Ausdruck „Umbuchung“¹²

11 Vgl. G. Liedke, Art. „*rib*/streiten“, THAT II, S. 771–777, bes. S. 775–777.

12 Siehe J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, passim. Daneben verwendet Assmann auch die Ausdrücke „Übernahme“ und „Umbesetzung“.

beschreibt einen Vorgang, dem sich viele theologische Konzepte in der Bibel verdanken, zum Beispiel die Rede von Bund/Vertrag oder Gesetz. Zentrale Begriffe der Gesellschaft werden theologisiert, sie werden „von der Erde in den Himmel versetzt“¹³, deuten die Gottesbeziehung soziomorph. Das Konzept, das der Klage zugrunde liegt, ist neben den beschriebenen Aspekten um einen weiteren Zug zu ergänzen: Die Bibel kennt zahlreiche verschiedene Gottesbilder, aber sie haben nicht alle das gleiche Gewicht und sie stehen mehrheitlich nicht unverbunden nebeneinander. Es gibt vielmehr in beiden Teilen der zwei-einen Bibel, im Alten wie im Neuen Testament, eine einzige Leit- oder Basismetapher für Gott, dem die meisten Bilder zugeordnet sind: Dieses Zentrum vieler Metaphern oder diese Fundamentalmetapher ist die Vorstellung von Gott als König seines erwählten Volkes.¹⁴

Erst im Kontext dieser Bildvorstellung erschließt sich das Konzept „Klage“ in seiner ganzen Wucht. Der König ist erstlich und letztlich zuständig für die gerechte Ordnung des Zusammenlebens. Der König ist der Rechtshelfer der Armen, wird für sie zum Richter. Sie wenden sich an ihn mit dem Ruf *hoshia^c (na)* / „rette (doch)!“ (vgl. 2 Kön 6,26; vielfach in den Psalmen, zum Beispiel Ps 12,2; 20,10; 28,9; 44,4; 118,25; ferner Mt 21,5–9). Der Ruf ist bekannt aus dem *Sanctus* der Messe; es handelt sich ursprünglich nicht um eine Huldigungsformel, sondern um die nachdrückliche Aufforderung, das verletzte Recht herzustellen, also das königliche Amt wirklich auszuüben. In der bekannten Wundergeschichte ruft der blinde Bartimäus zweimal: „Sohn Davids, Jesus, hab Erbarmen mit mir!“ (Mk 10,47f.). Beides klingt darin an: zum einen das dringende Ersuchen an den für das Recht verantwortlichen König und zum andern die Bitte um Rettung.¹⁵ Die kürzeste und treffendste Zusammenfassung dieser Konstellation ist für mich die Umschreibung von Klage als An-Schrei (scil. an Gott), also die Äußerung der unerträglichen Not im Schreien und Bitten mit einer klaren Richtung, die in dem Verhältniswort „an“ gefasst wird. Das unterscheidet sie vom richtungslosen oder selbstbezüglichen Lamentieren.

Die Dynamik der Klage

Das Klagekonzept lässt sich noch vervollständigen. Man könnte meinen, wenn es um Gottes Hilfe in der Not geht, sei alles auf die Zukunft ausgerichtet, in der sich die Lage bessern soll. Auffälligerweise spielt aber die Vergangenheit eine ebenso wichtige Rolle. Die Klage hält Gottes guten Anfang (vgl. Gen 1,31: „alles sehr gut gemacht“) und das Versprechen fest, das darin liegt, auch wenn die notvolle Gegenwart dem entgegensteht. Sie ist kontrafaktisch, weil sie nicht ablässt von Gott und seiner Verheißung, auch wenn alles dagegenspricht. Indem die Klage

13 J. Assmann, *Herrschaft und Heil*, S. 63.

14 Vgl. M. Leuenberger, Art. „Königtum Gottes (AT)“, abrufbar unter: URL: www.wiblex.de.

15 Das Verb „retten“ ist auch die Basis des Namens „Jesus“.

den Widerspruch zwischen dem Gott des Bekenntnisses (in dem die Erinnerung des guten Anfangs geronnen und verstetigt ist) und dem Gott der gegenwärtigen Erfahrung aushält, drückt sich darin nicht die Glaubensschwäche aus, sondern das Gegenteil: Klage ist die Intensivform des Glaubens, denn sie hält Gott die Not der Welt vor und hält an ihm fest, auch dann, wenn nach menschlichem Ermessen alles für einen „Verzicht“ auf Gott spricht (vgl. die „rationale“ Position der Frau Ijobs im 2. Kapitel des Ijobbuches). Die Klage weigert sich, die Not kleinzureden – und sie weigert sich zugleich, auf Gott und seine Verheißung zu verzichten. Sie weigert sich, irgendetwas zu erklären oder ideologisch zu verklären, wo nur eine Änderung der Wirklichkeit Hilfe bringen kann. Sie weigert sich, sich trösten zu lassen, solange etwas schief läuft in Gottes Welt. Klage ist insofern gelebte und „gebetete“ Negativität, und zwar um Gottes Verheißung und seiner Größe willen. „Lerne zu leiden, ohne zu klagen!“ Ganze Generationen sind mit dieser vulgären Fassung einer „stoischen Ergebenheitstheologie“¹⁶ abgefertigt und gedemütigt worden. Bibeltheologisch gesehen ist das ein zutiefst unfrommer Ratschlag. Die Klage bewegt sich nicht im Vorfeld des Glaubens, Klage ist gelebter Glaube! Sie verweigert sich der Affirmation mit einem klaren Gespür und Blick für alles Unhaltbare, das „zum Himmel schreit“. Oft habe ich in der akademischen Lehre und kirchlichen Bildungsarbeit erlebt, dass diese grundlegenden bibeltheologischen Informationen für Menschen mit einer Leidensgeschichte eine große Hilfe sind. Die Klage weiß keine Antwort, sie stellt vielmehr Fragen. Eine dieser Fragen heißt „Wie lange noch, Gott?“ (zum Beispiel Ps 6,4). Die Frage kommt ohne Verb aus und unterstreicht damit die Dringlichkeit des An-Rufs an Gott: „Reiß doch den Himmel auf und komm!“ (vgl. Jes 63,19). Die häufigste Frage der Klagenden heißt allerdings „Wozu, Gott?“ (Ps 10,1; 22,2; 88,15 u. v.a.m). Leider kommt dies in den deutschen Übersetzungen nicht klar heraus, auch nicht in der revidierten Einheitsübersetzung von 2016, der hier der Mut zum Bruch mit einer Übersetzungsgewohnheit ausgegangen ist. Im Hebräischen steht hier das Fragewort *lammah* wie in dem bekannten Zitat des 22. Psalms in der Markuspassion: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“. Genauer müsste man übersetzen: „Wozu hast du mich verlassen?“ Die Warum-Frage ist doppeldeutig. Darin kann es um die Ursache, den Grund gehen, der in der Vergangenheit liegt. Das Hebräische hat dafür einen eigenen Ausdruck. Die Warum-Frage als Frage nach der Ursache ist zum Beispiel bei Unglücksfällen oft schnell beantwortet mit einem Hinweis auf das Fehlverhalten als Auslöser der Katastrophe. Die Wozu-Frage ist nach vorne auf die Zukunft gerichtet: *Das ist die Frage der Klage!*¹⁷ Die Wozu-Frage erwartet etwas anderes als eine Erklärung durch eine Aufklärung der Ursachen, wie das Unglück passieren konnte. Sie zielt nicht auf derartige Informationen über Kausalitäten. Die Wozu-Frage zielt auf Sinn, also auf Stimmigkeit, auf die letzte

16 O. Bayer, *Zur Theologie der Klage*, S. 296.

17 Vgl. C. Dohmen, „Wozu, Gott? Biblische Klage gegen die Warum-Frage im Leid“, in: G. Steins (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich*, S. 113–125.

Einpassung in ein gutes Ganzes. Sie lässt sich umschreiben: „Was hast Du vor Gott? Wozu soll das gut sein, Gott?“. Darin ist sie zugleich Protest („So geht das nicht!“, „Das kann und darf nicht sein!“) und Appell („Unternimm etwas, damit sich die Lage ändert!“).

Klage und die Verwandlung der Wirklichkeit

Wer klagt, will etwas. Wer klagt, wünscht sich eine Veränderung der Wirklichkeit. So ist die Klage der erste Schritt, in dem die Not wahrgenommen und ausgesprochen und die Bitte um Veränderung formuliert wird. Wann und wie die Veränderung eintritt, liegt nicht in der Macht der Klagenden, hier kommt Gott in seiner Freiheit ins Spiel. In den biblischen Klagepsalmen drückt sich das in einer Leerstelle im Text aus. Danach erscheint die Welt wie verwandelt. Die Betenden, die gerade noch klagten, loben Gott für seine Rettung. Aus dem hilflosen Einzelnen wird ein Zeuge Gottes in der Öffentlichkeit der Gemeinde. Mustergültig wird dieser Klageprozess in Psalm 22 reflektiert. Der Umschlagspunkt liegt in diesem Psalm zwischen den Versen 22 und 23 reflektiert. Klagen ist ein prozesshaftes Geschehen, das einen Weg sucht zwischen früherem, nun erschüttertem Vertrauen und einer neuen Vertrauensbasis.

Es wäre ein Fehler, aus der Kürze der Texte auf die Dauer dieser Rettungsvorgänge zu schließen. Die Lebenserfahrung sagt uns, dass Veränderungen wie Heilung oder Versöhnung oft Monate, sogar Jahre dauern können und allzu oft die Lebenszeit eines Einzelnen dazu nicht ausreicht. Die stets knappen biblischen Erzählungen oder Psalmen können an diesem Punkt zu dem Fehlschluss verleiten, Gottes Hilfe müsse immer plötzlich, geradezu blitzartig passieren und Beten sei eine Garantie für Gottes Hilfe. In den biblischen Texten werden Erfahrungen literarisch „komprimiert“, erzählbar geformt, zu paradigmatischen Erzählungen gestaltet, die als Formulare der Artikulation eigener Nöte dienen sollen und können.

Nicht zufällig gibt es eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen den kommunikativen Etappen des Klagegebetes und dem Grundmuster einer biblischen Wundergeschichte.¹⁸ Wundergeschichten sind keine Berichte über Mirakel, sondern Zeugnisse von Geretteten. Dazu gehört als festes Element die Klage. Sie zieht Gott ins Geschehen hinein. Mit der Klage beginnt schon die Veränderung der notvollen Wirklichkeit, sie nimmt nicht duldend alles hin, sondern stellt die Wirklichkeit unter einen göttlichen Vorbehalt: So kann und so darf es – um Gottes willen – nicht bleiben! Klage ist Gebet, Gespräch mit Gott.¹⁹ In den biblischen

18 Vgl. G. Steins, „An den Pforten des Todes weise werden – Überlegungen im Anschluss an Psalm 107“, in: B. Ego/U. Mittmann (Hg.), *Evil and Death: Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* 18 (2015), S. 21–42.

19 Vgl. B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Göttingen⁵2019; B. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019, S. 481–517.

Klagebeten sprechen sich Betroffene, Beteiligte aus, keine distanzierten Beobachter. Deshalb ist die Sprache so direkt, so leidenschaftlich, so unausgewogen. Alle sozialen Beziehungen werden einbezogen. Es scheint, dass sich in dieser einen Situation das Schicksal der Welt entscheidet.

Das Christentum hat sich schwergetan mit diesen Gebeten. Die Betonung der Gegenwart des Heils, das Verblässen der Eschatologie, die bereits erwähnte Umpolung auf die Sündenempfindlichkeit, das zunehmende Interesse an überzeitlicher Gültigkeit theologischer Aussagen – diese und ähnliche Entwicklungen haben vor allem zu einer Diskreditierung der Klage beigetragen.²⁰ In der pastoralen und liturgischen Praxis erfolgt die Wiederannäherung an die reiche Vorgabe der biblischen Tradition nur in kleinsten Schritten, wenn man etwa das ältere katholische Gesang- und Gebetbuch „Gotteslob“ aus den 1970er Jahren mit der Neuauflage von 2013 vergleicht. Unter der Rubrik „Klage“ gibt es nur ein einziges modernes Gebet, hingewiesen wird an dieser Stelle auf die Klagepsalmen 22, 130 und 142.²¹ So markante Klagepsalmen wie Ps 6 und Ps 13 oder Ps 88 fehlen auch in der umfangreichen Auswahl der Psalmen.

Die Klage fordert nicht nur etwas von Gott, sie schont ihn auch nicht. Die Klage kann so weit gehen, dass sie Gott mit den unhaltbaren Folgen seines eigenen Tuns konfrontiert: Gott verriete selbst seinen Namen, er gäbe seine Identität preis, wenn er nicht von seinem Tun abließe. Das ist z. B. eine Strategie im Buch der Klagelieder.²² Ein besonders markantes Beispiel am Ende des Jesajabuches ist jetzt endlich mit der revidierten katholischen Einheitsübersetzung in seiner ganzen Härte wiedergeben. Bisher war diese Stelle immer entschärft worden. In der Umkehrung jeder „frommen“ Logik heißt es dort jetzt richtig: „Siehe, du warst zornig – und wir sündigten“ (Jes 64,4). Das läuft jeder devoten vorausseilenden Selbstbeichtigung des kleinen Menschen vor dem großen Gott zuwider. Variiert im gleichen Zusammenhang: „Warum lässt du uns, HERR, von deinen Wegen abirren und machst unser Herz hart, sodass wir dich nicht fürchten?“ (Jes 63,17). Die Glaubenden, die so geredet haben – und heute noch reden – verdienen Respekt, keine Zurechtweisung. Theologie und pastorale Praxis können von der Bibel auch in diesem Punkt viel lernen.

20 Siehe JBTh 16 (2001).

21 Vgl. *Gotteslob. Katholisches Gesang- und Gebetbuch*, Stuttgart 2013, S. 56.

22 Siehe dazu A. von der Lieth, „Schrei laut zum Herrn!“ (*Klgl 2,18*). *Die Klagelieder als programmatischer Diskurs über die Grenzen eines gerechten Gerichts*, Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel, Göttingen 2019.