

steht, ist es die Frage nach dem Schweigen Gottes, die dieses Gebet abschließt. Der ein-zige Spalt, in den hier noch heilendes Gotteshandeln eindringen kann, ist die Anrufung JHWHs gegen alle Möglichkeit und eine vorwurfsvolle Frage, die offen bleibt: „Wirst Du Schweigen und uns so sehr demütigen?“ (64,11)

Im Abstreifen überkommener und gleichwohl nicht mehr tragfähiger Vorstellungen legen die Beter dieses Gebets eine neue, tiefere Ebene der Gebetsbeziehung frei.²⁹ Was hier passiert, ist tatsächlich Beten als „Arbeit am Gottesbild“.³⁰ Durch die Verschriftlichung wird diese Arbeit zu nachvollziehbarer Theologie, an der sich auch der Beter der Gegen-wart orientieren kann.

4. Schule des Gebets

Die geprägte Sprache kann Betende weiter führen und Erwartungen prägen – über die eigene Situation hinaus.³¹ Die Situation der Betenden von Jes 12 und Jes 63f. wird wohl ähnlich ausgesehen haben. Beiden liegt eine beklagenswerte Gegenwart vor und beiden klingen die Trostverheißungen eines Deuterjesaja in den Ohren: den einen wie Hohn, den anderen als lebendige Hoffnung. Während letztere das gegenwärtige Elend visionär zu verlassen vermögen und im Rückblick alles Erleben in schönster Ordnung vorfinden, sehen sich die anderen in einem Kampf mit einem feindlichen Gott verstrickt, aus dem kein Ausweg möglich scheint. Alle äußeren Zusagen brechen weg und es ist allein die nackte Beziehung zum Gebetsgegenüber, an der festgehalten werden kann.

Beachtenswert ist die Dynamik, die diese beiden Gebete an den Rändern des Jesaja-buches im Miteinander entwickeln. Es ist nicht der Weg von der Klage zum Lob, der hier abgeschrieben wird. Vielmehr wird das Lob der Zukunft bereits am Anfang vorweggenom-men und am Ende bietet einzig die klagende Frage eine Anknüpfungsmöglichkeit für ein über das Erhoffte hinausgehendes, längst nicht mehr erwartetes Handeln Gottes. Die Gebete des Alten Testaments lehren beten.³² Sie tun dies auf unterschiedliche Wei-se. Sie stellen Texte und Motive bereit, die von Generationen geprüft, bearbeitet und durchgebetet sind und wegen ihrer Geschichte langen Atem garantieren. Es ist gut, sich in dieser Sprache der Psalmen zu üben.³³ Aber die alttestamentlichen Gebete ermögli-chen noch mehr. Sie führen Beterinnen über sich hinaus in fremde Gegenden, von denen einige in diesem Beitrag vorgestellt worden sind: Sie leiten aus dem Elend in das Land des Vertrauens, in die zukünftige Sphäre erfüllter Hoffnung – aber auch an den Abgrund aller Gottesbeziehung. Diese Vielfalt von Gebetswegen kann dazu ermutigen, das Über-kommene nicht nur zu wiederholen, sondern aktuell und existentiell „fort-zu-beten“ und weiter-zu-denken und sich gerade dadurch in die Dynamik biblischer Gebete ein-zureihen und in ihr heimisch zu werden.

²⁹ Hier ist richtig, was Fulbert Steffensky: Gott ist der erste Beter, in: Ulrich Willers (Hg.): Beten. Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes; fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte. Tübingen 2000, 233–240, feststellt: „Nirgendwo gibt es so wenig Sprachverbot wie im Gebet.“ (234).

³⁰ Walter Sparn: Gebet. Phänomene und Kriterien / Meditation / Frömmigkeit / Gottes- und Selbstbegegnung, in: Wilhelm Grüb und Brigit Weyel (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Gütersloh 2007, 287–299.

³¹ Dinkel 2004, 139. Vgl. zu diesem Phänomen auch Hermann Spieckermann: Psalmen und Psalter. Suchbewe-gungen des Forschens und Betens, in: Florentina García Martínez / Ed Moort: Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism, Leiden / Boston / Köln, 1998, 137–153, 152.

³² Sparn 2007, 296.
³³ Begrüßenswert deshalb der Impuls, Seelsorger sollten eine Zahl von Psalmen im Gedächtnis, besser noch im Herzen tragen. Vgl. Dinkel 2004, 140.

Ein Gott der Rache? Überlegungen zu einem Gottesbild der alttestamentlichen Psalmen, in: Praktische Theologie 3 (2011), 155. (Neuabdruck in: Jochen Arnold u.a. (Hg.), Psalmengottesdi zum Kirchenjahr (gemeinsam gottesdienstlich gestalten 20), Hanno 2012, 76–85.

Thema: Alttestamentlich

Ein Gott der Rache?

Überlegungen zu einem Gottesbild der alttestamentlichen Psalmen

Ulrike Bail

Zusammenfassung

Untersucht werden die sog. Rache psalmen, die in der christlichen Frömmigkeit und Theologie vielfach kritisiert und abgelehnt wurden. Mit detaillierten Beobachtungen zu den einschlägigen Begriffen, ihren anthropologischen und sozialgeschichtlichen Kontexten zeigt der Artikel, wie die „Gerechtigkeitspsalmen“ (E. Zenger) für traumatisierte, tödlich bedrohte Menschen eine Sprache der existenziellen Sehnsucht anbieten, die auch für die heutige Liturgie unverzichtbar ist.

1.

*Ich fordere Deine Gerechtigkeit: Gott hilf mir tritt Du für mich ein lass ihn zittern vor Angst diesen Kinderseelenmörder zu einem Nichts schrumpfen soll seine Seele Du sollst mein Racheengel sein Gott hilf mir tritt Du für mich ein lass ihn nicht davorkommen diesen ehrbaren Schrebergärtner eröffne die Hölle neu für ihn.*¹

So beginnt ein ungewöhnliches Gebet, randvoll mit Leid, Schmerz und der Sehnsucht nach einer Gerechtigkeit, die als Rache buchstabiert wird. „Du sollst mein Racheengel sein“ – die Verfasserin des Gebets, Carola Moosbach, mutet Gott zu, Rache zu üben. Die Beterin sehnt sich in der Tiefe ihrer Existenz danach, mit Hilfe Gottes eine Gewalt zu überleben, die Seele und Leib zerstört hat.

Du allein bist stärker als er Gott hilf mir tritt für mich ein lass meinen Körper wieder ganz allein mir gehören schmeiß ihn aus meiner Seele

In diesem Gebet klingt ein Ton an, der anders klingt als das zarte Moll², das häufig in protestantischen Gotteshäusern zu hören ist. Viele Gebete scheinen nichts sagend und banal, ausgewogen bis in die letzte Silbe. Kein wütendes Wort fällt, auch die Fürbitte kommt angenehm daher. Selbst die Psalmen hören sich belanglos an, fehlen ihnen doch gerade jene Passagen, in denen an Leib und Seele verletzte Menschen lauthals Gerechtigkeit fordern.³ Ein Gott der Rache wird hier nicht herbeigerufen, der Gott der Gerech-

¹ Carola Moosbach: Gottesflamme Du Schöne. Lob- und Klagegebete. Gütersloh 1997, 71. Ähnliche Gebete finden sich auch bei James Leebram: Defiant Hope. Spirituality for Survivors of Family Abuse, Louisville/ Kentucky 1993.

² In Anlehnung an eine Formulierung von Erich Zenger: Gewalt überwinden. Perspektiven des Psalmenbuches, in: Clara Buttling u.a. (Hg.): Träume einer gewaltfreien Welt, Wittingen 2001, 46–55, 47.

³ Stefan Ark Mitsche: Vor der Antwort kommt die Frage. Die Psalmenrezeption im Evangelischen Gesangbuch, in: Georg Steins (Hg.): Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 133–153; vgl. auch Clara Buttling, Gewalt überwinden – nicht verschweigen. Ein Plädoyer für Rache psalmen, in: Clara Buttling u.a. (Hg.), Träume einer gewaltfreien Welt, Wittingen 2001, 56–63; Zenger, Erich, Psalmenauslegung, Bd. 4: Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg u.a. 2006, 43ff; Sonja Angelika Straube: „Darum wird Gott dich verderben für immer ...“ – Können wir Rache psalmen beten?, in: Bettina Eltrop (Hg.): „Frauen Widerstand“. Reihe FrauenBibel/Arbeit Band 12. Düsseldorf und Stuttgart 2004, 56–62.

tigkeit verhart in der Ferne, es ist kein Platz für den Schrei nach Gott als „Racheengel“, der für die Beterin und den Beter eintreten möge. „Gott der Vergeltung, Adonaj, Gott der Vergeltung, erstrahle!“ – so beginnt Ps 94.⁴ So aber wird im evangelischen Gesangbuch nicht gebetet. Ps 94 ist nicht abgedruckt. Können, ja dürfen Christen und Christinnen so nicht beten? Ist die Anrede „Gott der Vergeltung“ unmöglich?

2.

Häufig wird ein solches Beten mit dem Hinweis kritisiert, dass Rache ein alttestamentliches Phänomen und einer christlichen Gebetskultur nicht würdig sei. Im Hintergrund steht das christliche Vorurteil, das das Alte Testament als grausames Buch voller Rache und Gewalt interpretiert, dem Neuen Testament jedoch Liebe, Frieden und Gewaltlosigkeit zuschreibt. Diese dualistische Verteilung von Gewalt und Liebe aber macht es sich zu leicht. Sie verdrängt die nötige Auseinandersetzung mit der eigenen christlichen Gewaltgeschichte und dem Gewaltpotential der eigenen Tradition. Es wird vergessen, dass Jesus beim Gebot der Nächstenliebe Lev 19,18 zitiert, die Nächstenliebe also geradezu kein genuin christliches Gebot ist. Auch die Feindesliebe ist kein exklusiv christliches Gebot. Im Alten Testament gibt es Gebote, die konkretes Handeln gegenüber dem Feind gebieten wie z. B. in Ex 23,4–5: „Wenn du das Rind deines Feindes oder seinen Esel umherirrend antriffst, sollst du sie ihm auf jeden Fall zurückbringen. Wenn du siehst, wie der Esel deines Gegners unter der Last zusammenbricht, dann lass ihn nicht im Stich, sondern helfe ihm zusammen mit jenem wieder auf.“ Diese geforderte Praxis im Umgang mit dem Feind lässt für gelebte Feindschaft keinen Platz. Schon dieses kleine Beispiel macht deutlich, dass die Verteilung von Rache und Gewalt auf das Alte Testament und Liebe auf das Neue Testament an den Texten selbst vorbeigt.⁵

Einen kleinen Umweg über die sog. Talionsformel „Auge um Auge“ (Ex 21, 22–25) möchte ich mir erlauben, da diese Formulierung so oft im Alltag und in den Medien herangezogen wird, um das Christentum antijudaistisch von einem alttestamentlichen Gott der Rache abzugrenzen. In dieser Lektüretadtion wurde und wird dieser Text geradezu als Aufforderung zur Gewalt verstanden, während er bei genauerem Hinsehen die Folgen von Gewalt, rechtliche Konsequenzen für den Täter und die Linderung der Folgen für die Geschädigten thematisiert.

Bei der Interpretation der sog. Talionsformel kommt es auf ein kleines hebräisches Wort an: „tachat“. Es bringt eine Äquivalenz zum Ausdruck und bedeutet so etwas wie *Ersatz*. Die Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig nimmt dies ernst: „Geschient das Ärgste aber, dann gib Lebensersatz für Leben, Augersatz für Auge, Zahnersatz für Zahn, Handersatz für Hand, Fußersatz für Fuß, Brandmalersatz für Brandmal, Wundersatz für Wunde, Stremersatz für Strieme.“ Diese Übersetzung macht deutlich, dass es um die Kompensation von Schädigungen durch Ersatzzahlungen geht.

Der Bibelwissenschaftler Frank Crüsemann⁶ zeigt, dass die Talionsformel in einer Zeit,

⁴ Alle Bibelstellen sind in der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache wiedergegeben.

⁵ Vgl. Jürgen Ebach: Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980; Jürgen Ebach: Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?, in: ders., Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, 81–93; Walter Dierich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Gewalt wahrnehmen – Moisés Magjordano: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.

⁶ Frank Crüsemann: „Auge um Auge...“ (Ex 21,24f). Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch, EvTh 47 (1987), 411–426.

als große soziale Probleme das Land Israel prägten, nachträglich an die Passagen angefügt wurde, in denen ein bereits formuliertes Entschädigungsrecht zur Sprache gebracht ist. Die harte Formulierung der Talionsformel stellt dann die grundsätzliche Frage, ob es gerecht sein kann, Leben und Körper in Geld umzurechnen, beschädigtes Leben durch Geld wieder ganz und heil machen zu wollen. Oder noch grundsätzlicher: Ist Wiedergutmachung überhaupt möglich? Kann nicht nur ein Auge ein Auge auch ersetzen?

Die finanziellen Ersatzleistungen, die sich Wohlhabende leichter ‚leisten‘ können, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Schaden bleibt. Der Wert eines Lebens kann letztlich nicht in Geld aufgewogen werden. Von den Folgen der Gewalt können Wohlhabende sich nicht freikaufen. Vielleicht können die Folgen gemildert werden, die Gewalttat selbst kann nicht rückgängig gemacht werden.

Beim genauem Hinschauen wird also aus dem, was manch einer als ‚alttestamentarische Rache‘ meint verurteilen zu können, eine differenzierte Diskussion um ein differenziertes Rechtssystem, das auf Gerechtigkeit zielt, wiedergibt. Diese ‚Rache‘ hat nichts mit dem modernen Sprachgebrauch zu tun, bei dem Rache „als emotionsgeleitete, oftmals unzügeltete Reaktion auf erlittenes Unrecht verstanden [wird], die primär dem Rächer Genugtuung bringen soll, oftmals neues Unrecht schafft und darum als verwerflich und ethisch zu überwinden gilt.“⁷ Das Wortfeld *nakam* bedeutet kein affektgeladenes, außergerichtlichliches Tun, sondern ist als Ahndung eines Schadens im Bereich des Rechts und der Gerechtigkeit zu sehen.

3.

Wird in den Klagepsalmen des Ersten Testaments Gott um Vergeltung gebeten, dann bedeutet das gerade nicht Selbstjustiz, sondern es geht um die lebensnotwendige und notwendige Hilfe Gottes. Vergeltung ist in der hebräischen Bibel nicht von Situationen tiefster Erniedrigung und Ohnmacht zu trennen. Ein ‚Rachegott‘ ist an die Verletzbarkeit der Menschen gebunden. Die Psalmen wie das Alte Testament entwerfen kein abstraktes Prinzip von Gerechtigkeit, sondern leihen Menschen Worte, um ihre Ohnmachtserfahrungen auszuspochen. Diese Ohnmachts- und Gewalterfahrungen sind der sog. Sitz im Leben dieser Psalmen. Gott kann nicht jenseits dieser Menschen definiert werden. Die Frage nach einem Gott der Rache thematisiert gleichermaßen die Verletzbarkeit der Menschen und wie sich verletzte, traumatisierte Menschen mit der Realität von Gewalt und Unrecht in der Welt auseinandersetzen. Dies geschieht in einer Weise, die Gott in Berührung mit der Gewalt bringt und ihn in die erlittene Gewalt hinein flücht, auf dass Gott den Gequälten zu ihrem Recht ver helfe.

Den Wunsch, Gott möge vergelten, legen Menschen, die am Ende sind, ins Gebet. Sie sind von vielfältigen traumatisierenden Situationen wie Krankheit, Gewalt, Krieg, Rechtsnot so eingeschlossen, dass es ihnen die Luft zum Atmen und zum Sprechen nimmt. In Ps 59,4 heißt es: „Sie lauern meiner Kehle auf. Starke greifen mich an.“

Das hebräische Wort *nefesch*, das in der Regel mit Seele übersetzt wird, bedeutet körperlich ganz konkret Kehle. Das semitische Denken ist nicht an der äußeren Gestalt und

⁷ Klaus Bieberstein / Lukas Bornmann: Art. Rache, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, hg. v. Frank Crüsemann u. a., Gütersloh 2009, 454–455, 454; Jürgen Ebach: Der Gott des Alten Testaments, a.a.O.; Ders.: Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache? Versuch der Klärung einer gerade von Christen immer wieder gestellten Frage, in: Aktion Sühnezeichen (Hg.): Grenzen der Versöhnung. Handreichung zur Friedensdekade 1995 (ohne Ort), 53–56.

Form interessiert, sondern an der Dynamik und an der Wirkung, die von etwas ausgehen. Bei der *nefesch*, der Kehle ist nicht bloß die sichtbare und tastbare Kehle gemeint, sondern vor allem das, was sie ausmacht: Die Kehle hat Hunger und Durst (Mi 7,1), durch sie geht der den Menschen belebende Atem (Gen 2,7), sie kann singen und so Gott segnen (Ps 104,1.35). In Ps 69,2 heißt es, die Wasser reichten bis an die *nefesch*. Das meint einen realen Wasserstand und zugleich das Gefühl des Ertrinkens. Wird die Kehle zuge- drückt, schwindet das Leben – umgekehrt empfindet ein Mensch Angst und Bedrängnis, als werde ihm die Kehle zugeschnürt (vgl. Gen 42,21).⁸

Die *nefesch* markiert in psychosomatischer Zusammenschau die elementaren Bedürfnisse des Menschen: Nahrung und Wasser, Atem und Kommunikation. So scheint es näher am hebräischen Wort, *nefesch* mit Kehle, Atem, Leben, Person oder Lebendigkeit wiederzugeben, um das ganzheitliche, Körper, Gefühle und Gedanken umfassende Lebenszentrum der Menschen, die *nefesch* ins Deutsche zu übersetzen. Die *nefesch* umschreibt ein umfassendes Vitalitätsprinzip, das die Bedürftigkeit und Verletzbarkeit des Menschen sehr ernst nimmt. Der Mensch wird immer auch als der verletzbare, der antastbare Menschenleib verstanden.

Gerade in den Psalmen ist diese Verbundenheit von seelischer, körperlicher und sozialer, innerer und äußerer Dimension nicht zu trennen. In den oft drastischen und dramatischen Bildern wird erlittene Gewalt ausgesprochen. Die *nefesch* findet Worte, um die traumatisierenden Erfahrungen mitzuteilen. Die Klagepsalmen des Alten Testaments können ein Modell⁹ für eine Sprache sein, die den verletzbaren und verletzten Menschen wahrnimmt. In diesen Texten wird eine Sprache laut (manchmal auch ganz leise), die um das Leben ringt, die kein Blatt vor den Mund nimmt und nichts schön redet; Schmerz wird hörbar und die Schreie der Menschen finden Sprachräume. Diese Gebete sprechen nicht wohltemperiert, sondern mit der ganzen Existenz eines Menschen, der sie spricht. „Ich aber – Gebet bin ich“ – so formuliert die Beterin, der Beter in Psalm 109. Die Existenz ist im Augenblick der Klage ganz Klage, ganz Wort – und umgekehrt. Und so wird alles, wirklich alles, was die Existenz, die *nefesch* eines Menschen beschwert, ins Gebet ‚gekippit‘ und Gott wird für würdig empfunden, sich das alles anzuhören.

Es sind existenzielle Nöte, die metaphorisch ins Bild gesetzt werden, um überhaupt sagbar zu sein. „Gewalt ist der Abbruch von Kommunikation, die wir als menschlich bezeichnen. Sie hat etwas Unfassbares und damit auch Unausprechbares an sich. Deshalb fühlen wir uns bis in den schweigsam-unbewussten Kern unserer innersten Existenz verletzt, wenn wir Gewalt erleben.“¹⁰ Es ist ein erster Schritt der Verarbeitung von Gewalt, über die erfahrene Gewalt zu sprechen. Die Worte der Psalmen bieten als geliehene Worte die Möglichkeit, „Gefühle auszusprechen und sie gleichzeitig unberührt zu lassen.“¹¹ Es sind geliehene Worte und zugleich ganz eigene Worte, die sich im Sprechen

⁸ Vgl. Jürgen Ebach: Art. *nefesch*, in: Bibel in gerechter Sprache, hg.v. Ulrike Bail u.a., Gütersloh 2006, 2371–2372.

⁹ Vgl. auch Anton Rotzetter: An der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitgemäße Gebetsprache in der Liturgie, Ostfildern 2002, 128ff; Georg Steiris (Hg.): Rape and Representation, New York 1991, 111, 1. Vgl. Ulrike Bail: Würzburg 2000; Martin Ebner u.a. (Hg.): Klage (Jahrbuch für Biblische Theologie 16), Neukirchen-Vluyn 2001; Bernd Janowski: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.

¹⁰ Doris Janshen: Gewaltverhältnisse oder: Für die Freiheit menschlicher Lösungen, in: Komitee für Grundrechte und Demokratie (Hg.), Gewaltverhältnisse. Eine Streitschrift für die Kampagne gegen sexuelle Gewalt, Sensbachtal 4, 1989, 521, 6.

¹¹ Frank Crüsemann: Der Gewalt nicht glauben. Hobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Ver-

der Psalmen artikulieren. In Situationen tiefer Ohnmacht ist es wichtig, Worte zu kennen, die man sich leihen kann – gerade wenn die eigene Sprache und die eigene Kehle nicht imstande sind, etwas zu sagen. Zugleich können die Psalmen mit anderen Menschen verbinden, die seit Jahrtausenden vergleichbare Erfahrungen gemacht haben. So wird der Text-Raum des Psalms zum geborgten und geborgenen Ort. Ein Ort, der auch zu weitem Raum werden kann und freies Gehen, freies Sprechen ermöglicht.

4.

Die Vergeltung, die den sog. Feinden gewünscht wird, ist die Kehrseite der erfahrenen Verletzbarkeit. Es werden Sprachbilder der Angst ins Gebet geknüpft, die das Ausmaß der Situation ins Wort bringen. In Ps 59 z. B. wird zweimal wiederholt, dass diejenigen, die für die Notlage verantwortlich sind, wie streunende, heulende Hunde am Abend den Wohnort der Beterin/des Beters umkreisen. (Ps 59,7.15). Hunde sind im Alten Testament negativ konnotiert und das Einkreisen bringt extreme Bedrohung und Ausweglosigkeit zum Ausdruck. An anderen Stellen werden die sog. Feinde mit Raub- und Wildtieren verglichen. Nicht die Gestalt der Tiere ist hierbei der Vergleichsträger, sondern die Potenz: also ihre Aggressivität, Unberechenbarkeit, ihr Willen, das Opfer zu überwältigen, der Beterin, dem Beter das Leben zu nehmen.¹²

Bei all dem aber ist das Subjekt des Sprechens von größter Wichtigkeit: „Wer spricht, ist das einzig Entscheidende.“¹³ Die Bedeutung von Aussagen verschieben sich je nachdem, wer sie in welchem Kontext sagt oder schreibt. Die Psalmen, die ein Ende des Schreckens fordern und sei es mit Schrecken, können im Munde der Opfer kontextuell legitim sein, aber im Munde der Henker wären sie eine Blasphemie – „außer als Ausdruck der Bereitschaft, sich mit diesen Psalmen unter das Gottesgericht zu stellen.“¹⁴ Diese Kontextualität der Betenden wird in Ps 109 sehr deutlich. In den Versen 6–20 werden sehr konkret und breit Vergeltungswünsche laut.¹⁵ Die soziale, familiäre und berufliche Existenz eines Anderen soll zerstört werden – dieser Wunsch wird erschreckend deutlich ausgesprochen.

In der christlichen (!) Tradition wurden diese Verse zum sog. ‚Totbeten‘ von angeblichen oder wirklichen Feinden missbraucht.¹⁶ Luther berichtet über diesen Missbrauch, fordert aber selber auf, mit dem Psalm Herzog Moritz tot zu beten. Calvin schreibt über Ps 109: „Um so verdammenswerter ist das Sakrileg, dass die Mönche [...] diesen Psalm entweihten. Es ist nämlich kein Geheimnis, dass sich, wer einen Todfeind hat, den er verderben will, einen dieser Schurken dingt, damit er den Psalm täglich hersage. In Frankreich, weiß ich,

arbeitung traumatischer Gewalterfahrungen, in: Ders. u.a. (Hg.): Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, FS für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2004, 251–268, 265. Vgl. auch Renate Jost: Trauma, Heilung und die Bibel, in: ebd., 269–292, v.a. 280f.

¹² Vgl. Janowski 2003, 117ff.

¹³ „Who is speaking may be all that matters.“ Lynn A. Higgins / Brenda R. Silver: Introduction: Rereading Rape, in: Lynn A. Higgins / Brenda R. Silver (Hg.): Rape and Representation, New York 1991, 111, 1. Vgl. Ulrike Bail: Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998, 32ff, 49ff; dies., Das Buch der Psalmen. Who is speaking may be all that matters, in: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.): Kompendium Feministische Exegese, Gütersloh 1998, 180–191.

¹⁴ So Zenger 1994, 162.

¹⁵ Vgl. Zu Ps 109: Stuttgarter Psalter. Mit Einleitungen und Kurzkommentaren von Erich Zenger, Stuttgart 2005, 299; Zenger 1994, 120ff; Ders.: Psalm 109, in: Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger: Psalmen 101–150 (HTHKAT), Freiburg 2008, 176–195.

¹⁶ Siehe Zenger 1994, 123ff.

hat eine vornehme Dame Franziskaner im Solde gehabt, die ihren einzigen Sohn auf diese Weise verwünschten.¹⁷ Dieser Brauch ist noch bis ins 19. Jahrhundert nachzuweisen. Doch – wer spricht diese Verwünschungen im Psalm überhaupt? Der Psalmist klagt zu Beginn, dass Hassreden ihn umzingeln und in verbrecherischer, brutaler Weise Lügen über ihn verbreitet werden. V. 20 formuliert eine Art Unterschrift¹⁸ unter die Verwünschungen: „Dies ist, was meine Widersacher mir von Adonaj wünschen, die Böses auf mein Leben herabreden.“ Die Verwünschungen (V 6–19) zitieren also die Angreifer und Widersacher. Es sind ihre Worte, nicht die Worte derer, die ein unschuldiges und ohnmächtiges Opfer geworden sind. Die tödlichen Bedrohungen entfalten sich multikausal in mehreren Dimensionen: öffentliche Verleumdung, feindselige Bedrohung, Verwicklung in das Gerichtsverfahren einer korrumpierten Justiz, soziale Isolierung, wirtschaftlicher Ruin, körperliche und physische Krankheit.

Versteht man die Verwünschungen als Aussagen derer, die genau dies zu verantworten haben, dann werden sie als Lügen entlarvt, die eine Wirklichkeit konstruieren wollen, in denen Arme und zu Bodengedrückte keine Chance mehr haben. Doch nicht alle Verwünschungsworte in den Psalmen sind Zitate der Gewalttäter und Gewalttäterinnen. Wir müssen genau lesen und auch hier kommt es darauf an, wer spricht.

5.

Wenn an Seele und Leib verletzte und zerstörte Menschen diese aggressiven Worte an einem Ort sprechen, an dem es ums Überleben geht, haben diese Sätze einen gänzlich anderen Klang. Am Rand des Lebens können die Worte, die das Ende der Bedränger fordern, manchmal das Letzte sein, was geblieben ist: als Protest, Anklage und Hilfeschrei. Die Beter und Beterinnen halten kein Gefühl zurück, sie werfen all das, was Herz und Seele so übermächtig bedrückt, in das Gebet. Es sind Gebete aus der Perspektive der Opfer. Laut schreiben sie ihre Worte Gott entgegen, die Rache jedoch wird Gott überlassen. Vergeltung ist allein Gott vorbehalten, der die Täter und Täterinnen zur Verantwortung zieht.¹⁹ Es geht nicht um zügellose Rache, sondern darum, dass das Zusammenleben von Gerechtigkeit durchwoben ist. Dies erfordert auch Reue der Täter und Täterinnen, ein Eingeständnis der Schuld und die Übernahme der Verantwortung für die Tat.

Wer sich gegen eine Gewalt wehrt, die Leib und Lebenszentrum, physische und psychische Integrität zerstört, kann nicht gleichzeitig vergeben und zur Versöhnung bereit sein. Wut und Rache können überlebensnotwendige Gefühle sein und das Aussprechen der erlittenen Gewalt, und sei es mit Worten der Rache, kann Voraussetzung dafür sein, dass Vergeltung möglichst und Versöhnung ein Ziel.²⁰ Vergeltung ist ein langsames Geschehen, das nicht eingefordert werden kann. Haben Gefühle, die in Gewaltsituationen entstehen, keinen Ort, an dem sie ausgesprochen werden können, dann darf man sich nicht wundern, wenn sie an andere Orte delegiert, unreflektiert und ungebremst ausgelebt werden.

¹⁷ Nach Walter Dürig: Die Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und in der Liturgie, *MThZ* 27 (1976), 748f., 76.

¹⁸ So Erich Zenger: Psalm 109, in: *Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger: Psalmen* 101–150, a.a.O., 176–195, 180.186–189.

¹⁹ Ps 58,11–12; Dtn 32,35; Röm 12,19; Hebr 10,30.

²⁰ Vgl. Ulrike Bail: Von der Langsamkeit der Vergeltung, in: *Ulrike Eichler/Tise Müllner* (Hrsg.): *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*, Gütersloh 1999, 99–122; Dies.: *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergeltung Tamars*, Gütersloh 1998.

Der Maßstab der Psalmen ist das Heilwerden derer, die verletzt und deren Würde angefasst wurde. Angesichts von Verletzung, Gewalt und Ohnmacht kann es keine Neutralität geben, sowie es keine glatte Sprache geben kann, ohne Risse und ohne Schründen. In den Psalmen kommt oft eine raue Sprache zu Gehör, die sich nicht gleich erschließt. Stammelnd hofft die Beterin, der Beter auf eine Sprache, die in den wortlosen Schrei die Grammatik der Gerechtigkeit einschreibt, auf dass Gott höre und sich an seinen eigenen Namen erinnere und danach handle. „In Israel hat man den Leidenden also gelehrt, seine Ängste im Gebet auszusprechen und die Konflikte mit dem Feind nicht aus der Gottesbeziehung herauszulassen. Der ‚Gott der Gerechtigkeit‘ wurde auf diese Weise mit dem Leiden seiner Geschöpfe konfrontiert.“²¹ Die Aussage „Ich aber – Gebet bin ich“ ist der Schrei von Menschen, die Traumasches erfahren haben. In extremer Not spricht die Beterin, der Beter das Gebet, auf dass Gott rettend eingreife, auf dass Gerechtigkeit wieder hergestellt werde. Erich Zenger nennt die sog. Fluchpsalmen deshalb auch Gerechtigkeitpsalmen.

6.

Gerechtigkeit bedeutet nicht, dass die Psalmen ihre Emotionalität und konkret-meta-phorischen Schreie aus der Tiefe verlieren. Psalmen sind keine Beipackzettel eines weichgespülten Vertröstens und Stillhaltens. Gerechtigkeit ist nicht berechenbar, sondern maßlos, übermäßig und unmöglich, „sie erfordert, dass man mit dem Unberechenbaren rechnet“, wie Derrida an einer Stelle schreibt.²² Mit dem Hinweis auf Gerechtigkeit darf der Ruf nach Gerechtigkeit nicht klein geredet und nicht still gestellt werden. Das Quälende der Gewalt bleibt, traumatische Erfahrungen können nicht erklärt werden, Erfahrungen von Schrecken bleiben undurchschaubar. Das Böse bleibt sperrig und jede glatte Antwort ist eine Lüge. Dass die Erfahrungen von Verletzbarkeit und die existenzielle Sehnsucht nach Gerechtigkeit in christlichen Gottesdiensten Raum und Sprache finden,²³ dazu fordert die Lektüre der Klage- und Gerechtigkeitpsalmen auf.

²¹ Janowski 2003, 133.

²² *Jaques Derrida: Gerechtigkeit, Kraft und Gewalt*, in: *Ruthard Stäblein*, (Hg.): *Gluck und Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M./Leipzig 1999, 221–235, 225.

²³ Andrea Bieler geht z. B. in einem Artikel der Frage nach, wie dem Thema der sexuellen Gewalt in der Seelsorge und im Gottesdienst angemessen begegnet werden kann. Zuerst skizziert sie die komplexen Traumatisierungsprozesse, die mit einer Vergewaltigung verbunden sein können und die daraus resultierenden Perspektiven für die seelsorgerliche Arbeit. Anhand von Ps 55 macht sie deutlich, welches Potential Klagepsalmen/der Einzelnen haben, um Gewalt zu thematisieren. Abschließend wird den liturgischen Gestaltungsmöglichkeiten nachgegangen, die Psalmgottesdienste bieten, die als Klagegattungen gestaltet werden. Siehe *Andrea Bieler: Psalmengottesdienste als Klageräume für überlebende sexueller Gewalt. Poimenische und liturgische Überlegungen*, *EvTh* 60, 117–130.