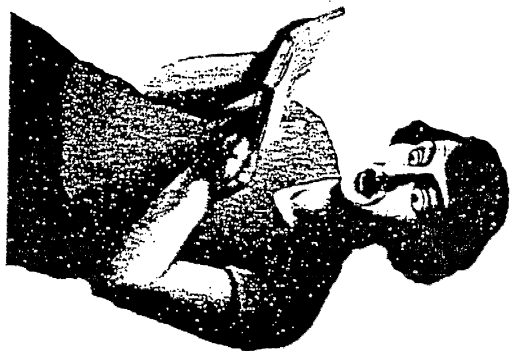


Ulrike Bail

Die entsetzte Leserin

Ein Essay zum Ort Gottes
in der Gewalt
(Klgl 1,12-13)



Schon seit längerer Zeit begleitet mich ein gemaltes Bild, das ich auf einem Kalenderblatt im Vorübergehen wahrgenommen hatte. Es trug den Titel: *Die entsetzte Leserin – La Lectrice agitée*. Dargestellt war eine Frau, die ein aufgeschlagenes Buch in der Hand hält, Augen und Mund weit aufgerissen, als traute sie ihren Augen nicht, als entstünden zwischen den Buchstaben, Worten und Zeilen Bilder, die sie nicht lesen kann, geschweige denn fassen. Als ich für diesen Essay recherchierte, wer das Bild gemalt hatte, fand ich den Namen René Magritte und einen anderen Titel des Bildes, der mich sehr überraschte: *La lectrice soumise – die ffigsame Leserin*.¹ Wenn aber fügt sich die Leserin? Den Worten, die sie liest? Ihren Gefühlen? Dem Lesen? Folgt ihr entsetzter Gesichtsausdruck dem Inhalt des Textes und fügt sich in diesen Sinne? Und könnte das Entsetzen gleichzeitig nicht auch ein Widerspruch sein – gleichsam ein Einspruch gegen das Gelesene?

*Ihr alle, die ihr auf dem Weg vorbeieht, schaut her und seht:
Gibt es einen Schmerz wie meinen Schmerz, mir zugefügt,
mit dem HHWH mich verzweifeln ließ?
am Tag seines glühenden Zornschraubens?
Von oben sandte Gott Feuer in meine Knochen, zertrat sie,
legte ein Netz aus, meine Füße zu fangen, wendete mich rückwärts,
zerstörte mich. Jeder Tag schmerzt.*

Was geht in einem und einer vor, die diese Zeilen aus dem Buch der Klagen Jeremias liest (Klgl 1,12-13) – nur diese wenigen Worte? Welche Bilder stellen sich beim Lesen ein, vor dem inneren Auge, während die Augen

1. In englischen Katalogen finden sich die Übersetzungen: The submissive Reader, The subjugated Reader.

Zeile um Zeile entziffern. Und – von welchem Gott ist die Rede? Vom lieben Gott wahrlich nicht, sondern von einem Gott, der zerschmettert, der Stabilität und Mobilität unterbricht, der zerstört.

Bei der Lektüre der hebräischen Bibel kommen die Lesenden an Texten vorbei, die Atem und Schritt stocken lassen, Texte, in denen die eingeschriebene Gewalt buchstäblich ist. Und es ist oft Gott selbst, der gewalttätig agiert. Mitten im Gottesverhältnis wird die Gewalt und Zerstörung verortet. Am oben zitierten Text des Ersten Testaments möchte ich innehalten, ein Text, der die Lesenden auffordert, sich dem Schmerz an den dunklen Seiten Gottes² zu stellen.

Es gibt viele Möglichkeiten, solche Texte der Zerstörung zu lesen: über sie hinweg lesen, gleichsam nach den ersten Worten weiter blättern, flüchtig über die Sätze lesen, den Ernst der Worte ignorierend, das Buch wieder ins Regal stellen, gleich neben die Werke über psychopathologische Verwirrungen, oder in analysierender Distanz, die nach der historischen Einordnung das Buch zur Seite legt. In der Lektüre solcher Texte schwingen immer auch eigene Bilder mit, Gedächtnisbilder, Bilder eigener Erfahrungen, aufgrund der Unvorstellbarkeit medial und cineastisch produzierte Bilder, gedruckte und bewegte.

Was bedeutet es, einen Text zu lesen, in dem Menschen eine Erfahrung der Gewalt im Bild eines gewalttätigen Gottes ins Wort brachten? Haben wir eine Fähigkeit, jene Texte und Bilder des Schreckens zu lesen? Und wie dieses Lesen dann wieder in Worte übersetzen? Binäre Kategorien sind oft schnell zur Hand, noch bevor sich Gedanken geformt haben. Das Buch zuklappt? Das Gelesene bleibt. Und – können wir Gott verstehen, wenn wir Zensur ausüben, nur das lesen, was uns passt, nur das sehen, was wir sehen wollen?

Doch was bedeutet es, das Buch offen aufgeschlagen zu lassen, sich den Worten und Sätzen zu stellen? Gibt es eine Lektüre, die nicht gänzlich verstört und mit jenem Gott Gott ganz ad aca legt oder die Gott mehr als himmelweit entfernt von der Erde ansiedelt?

Im Anfang waren den Tagen unterschiedliche Aufgaben zugeordnet/Am Tag, da ER gedachte, Gerechtigkeit zu erschaffen, verteilte sich Gott in die Herstellung einer Libelle/Jund vergaß die Zeit.³

2. So der Titel des zweibändigen Buches von Walter Dietrich und Christian Link, Neukirchen-Vluyn 1995 und 2000. Dort auch weitere Literatur.
3. Aus dem Gedicht „Gottes Gerechtigkeit“ von Anne Carson, in: Dies., Die Wahrheit über Gott, in: Dies., Glas, Ironie und Gott. Fünf epische Gedichte und ein Essay über das Geschlecht des Klanges. Aus dem Amerikanischen von Alissa Wälsler und Gerhard Falkner, München-Zürich 2000, 78.

Ist die Erfahrung der totalen Abwesenheit des Gottes, in dessen Namen Treue eingeschrieben ist, ähnlich der totalen Anwesenheit Gottes in der Gewalt? Es gibt Erlebnisse, in denen nichts mehr unterscheidbar scheint, in denen nichts anderes Raum hat als der Schrecken, auch Gott nicht, es sei denn in der Katastrophe selbst.

Ist eine Sprache zu finden, die vorsichtig genug und einfühlsam ist, um dem Entsetzen Raum zu geben und gleichzeitig diskursiv und kritisch zu kommunizieren?

Die kanadische Lyrikerin und Professorin für klassische Philologie Anne Carson schrieb 1995 einen Gedichtzyklus: Die Wahrheit über Gott.⁴ Diese zornig-melancholischen Gedichtzeilen werden mein fragendes Nachdenken über das Lesen jenes Gottesbildes begleiten – als Zwischentexte, unterbrechend, weiterführend, widersprechend, herausfordernd allemal. Anne Carson beginnt den Gedichtzyklus mit folgenden Zeilen:

Meine Religion macht keinen Sinn/und hilft mir nicht weiter,/deshalb folge ich ihr.

Diese Zeilen lese ich als einen Einspruch gegen die Forderung, religiöse Rede müsse sinnstiftend sein und Hilfe bringen. Oft sind es die offen gehaltenen Fragen, denen zu folgen ist, und die Auseinandersetzungen, in die hinein eine sich zu begeben hat. Eine ausgehaltene Frage kann mehr sein als eine Antwort; die Verweigerung, einen Punkt nach den Sätzen zu setzen, kann eine Antwort bedeuten.

*Gibt es einen Schmerz wie meinen Schmerz, mir zugefügt,
mit dem JHWH mich verzweifeln ließ
am Tag seines glühenden Zornschnaubens?*

Der Ort, von dem aus die Klagelieder Jeremias sprechen, ist ein zerstörter Ort: verwüstet liegen die Tore Jerusalems (1,4; 2,9), die Festungsmauern sind eingerissen (2,2), die Paläste und Befestigungen sind geschleift und zerstört (2,5,8). Es ist ein Ort, an dem es kein Leben mehr gibt, aus dessen Schrecken keiner entkam und keine entronnen ist (2,22) – »[...] die Bevölkerung der Stadt und des umliegenden Landes hat Entsetzliches erlitten, ein Teil der Bevölkerung ist nach Babylonien in die Verbannung geschleppt

4. Anne Carson, Die Wahrheit über Gott, in: Dies., Glas, Ironie und Gott. Fünf epische Gedichte und ein Essay über das Geschlecht des Kluges. Aus dem Amerikanischen von Alissa Wälsler und Gerhard Falkner, München/Zürich 2000, 60–83. Aus folgenden Gedichten wird zitiert (in der Reihenfolge, wie ich sie in den Text eingeffigt habe): Meine Religion; Gottes Gemeinde bleibt treu; Der Gottesanfall; Gottes Name; Gottes Coup; Gottes Name; Gottes Bouquet der unsterblichen Liebe.

worden. Die Zurückgebliebenen leben in den Trümmern der Stadt und ihrer Umgebung unter Entbehrungen und Drangsalen jeglicher Art in größter Not, Ratlosigkeit und Verzweiflung breiteten sich aus.«⁵ Die Klagelieder reflektieren die Katastrophe im Jahr 587/6 v.Chr., jenes Ereignis der Zerstörung Jerusalems, dessen Schrecken alle bislang verfügbaren Kategorien der Erklärungsmöglichkeiten mit den Mauern zusammenbrechen ließ. Mit den zerstörten Mauern des Tempels verlor JHWH seinen heiligen Ort, den Ort der Begegnung zwischen Gott und Menschen.

Jene eingangs zitierten Zeilen aus den Klageliedern Jeremias spricht die Stadt Jerusalem nach ihrer Zerstörung. Die gebrandschatzten Mauern sprechen mit der Stimme einer trauernden Witwe, einer Frau, die alles verloren hat. Und alle, die vorübergehen, werden aufgefordert zu sehen, hinzusehen, sich dem unsäglichen Schmerz auszusetzen.

Ihr alle⁶, die ihr auf dem Weg vorbeigehet, schaut her und seht.

Mit diesen Worten kommt eine Stimme zu Wort, die überlebt hat. Die Aufforderung an die Vorübergehenden wird intensiviert durch die Verdoppelung der Imperative aus demselben Wortfeld »sehen«. Und dieses intensive Sehen bedingt ein langsames Gehen, das Vorübergehen wird zum stöckenden Schritt, zum Stehenbleiben.

Die Aufforderung gilt nicht nur textintern, sie gilt auch den lesend Vorbegehenden jeder Zeit. Es ist allerdings ein schmaler Grat zwischen einem sensiblen Schauen und dem voyeuristischen Blick, zwischen Augenzeuge sein und der Vervielfältigung der Katastrophe im pseudo-dokumentarischen Abbilden. Es gibt auch den gebannten Blick auf die Katastrophe, der erstarren lässt, und ein Blick, der sich selbst infrage stellt und um ein Versehen ringt, das es nicht zu geben scheint.

Die Leseaufforderung des Sehens wird an mehreren Stellen wiederholt (Klgl. 1,9.11.20). Ein genaues Sehen und Lesen ist gefordert, ein Lesen, das nicht überstürzt in schnelle Erklärungen sich flüchtet oder in theologische Denkmuster, die letztendlich Gewalt legitimieren.

5. Hans Jochen Boecker, Klagelieder (ZBK AT 21), Zürich 1985, 15 f.

6. Die beiden Worte am Anfang des Verses sind sehr schwer zu verstehen, sodass häufig von einer Glosse, die in den hebräischen Text eingedrungen sei, ausgegangen und infolgedessen der Text verändert wird. Die obige Übersetzung versucht so wenig als möglich den Text zu verändern und verdeutlicht im Zusammenhang des ganzen Verses. Zur Problemlage vgl. Claus Westermann, Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990, 101 f. Tod Lindefelt, Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book, Chicago/London 2000, 157 Anm. 27.

Chaos überschattet uns./Trauer, ungeschützt, schließt uns ein./Wir werden erstickt von bitterem Licht./.../Unsere Hoffnung ist eine Schlange./.../Uns trinkt das Kleinne./Wir liegen ohne Grab./Wir sind Staub./Wir wissen nichts./Wir sind ohne Antwort./Wir werden nichts sagen, nie wieder./ABER WIR GEBEN NICHT AUF./Denn wir sind die Gemeinde./Man hat uns gelehrt, dies Seine Liebe zu nennen.

Die Klagelieder Jeremias sprechen nicht von der Liebe Gottes angesichts des Grauens. Sie enden mit einer offenen Frage⁷, die ins Schweigen mündet, das der Menschen und das Gottes, um dann, nach schier endloser Zeit, erneut den wortlosen Klageruf anzustimmen, mit dem die Klagelieder beginnen: *Echa, Wehe. Da capo al fine* ...

Dennoch finden die Klagelieder Worte im und gegen das Schweigen. Fünf Lieder lang wird die Katastrophe aus verschiedenen Blickwinkeln und mit verschiedenen Stimmen zur Sprache und vor Gott gebracht. Eine Stimme möchte ich hier ins Zentrum stellen, die Stimme der als Frau ins Bild gebrachten Stadt.

Der Monolog der personifizierten Stadtfrau Zion/Jerusalem im ersten Kapitel der Klagelieder fokussiert den Schmerz angesichts der Katastrophe.⁸ Keine sprachlich geschliffene Präsentation der Ursachen und Hintergründe ist zu lesen, sondern das Ringen um Worte im Angesicht der zerstörten Stadt Jerusalem (die auch die eigene Zerstörung ist) und eines Gottes, der seinen Ort verloren hat. Diese immer wieder brechende Stimme spricht von ihrer Erfahrung des Gebrochenwerdens durch Gott, von seinem Zornesschnauben, seinem brennenden Feuer, seinem Fangnetz und seiner Gewalt.

Manchmal wird Gott dich überraschen mit einem Anfall./Heulend dich liegen lassen auf deinem Bett./Nimm nicht übel./Weil sie aus Glas sind, die äußeren Wände Gottes./Sehe ich innen eine Million Seelen die Wände hochklettern./um Gott zu entkommen, der brennt./ungehütet.

Der Schrecken umfasst alles und wird als Zorn Gottes erfahren. Nur noch im Schrecken hat Gott einen Ort. Diese Erfahrung ist so tief greifend, dass der Schmerz unfassbar ist und die Verzweiflung ohne Ende. Das glühende Zornesschnauben verortet Gott in einer Gewalt, die einem overkill gleich kommt. Die Bilder der Gewalt sprechen von Feuer und brutalen Fußritzen.

7. Sie lautet: (*Oder*) *hast du uns völlig verworfen, zürst uns unerbittlich* ... Der letzte Satz der Klagelieder kann auch als unvollständiger Konditionalsatz übersetzt werden, so Tod Linafel, *The Refusal of a Conclusion in Book of Lamentations* JBL 120 (2001), 323–340.

8. Vgl. Tod Linafel, *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and the Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, Chicago/London 2000, 43 ff.

ten, von Fangnetz und Zerstörung. Gott ist in der Gewalt, er ist identisch mit der Zerstörung.

Diese Bilder sind keine analytische Erklärung dessen, was geschehen ist; es sind Erfahrungsbilder; sie sind keine theoretischen Aussagen über Gott, sondern Erfahrungen mit Gott in einer provozierend anthropomorphen Redeweise, die von Gott wie von einem menschlichen Gegenüber erzählt. Biblische Erzählungen und poetische Texte sind zu Worten geronnene Erfahrungen. Erfahrungen aber sind nie neutral, und gerade bei erschreckenden Ereignissen verschmelzen Gefühle, Fakten und Deutungen, sodass nichts anderes übrig bleibt als »sozusagen aus- und durchzuerzählen, das heißt, sich an die Ränder der hier tatsächlich eingebrachten Erfahrungen vorzastem«⁹ – in der Gefahr, nicht auf eindeutige Antworten zu stoßen, sondern auf Fragmente, Fragen und Sätze, die möglicherweise in der Gegenwart nicht mehr ankommen. Der Umgang mit Gewalt und Katastrophen, auch der theologische, muss zu jeder Zeit jeweils eigene Wege finden. Die Texte über den Zorn Gottes können jedoch hellichtig und hellhörig machen für mögliche Wege und Irrwege des Sehens, Lesens und Bewältigens von Gewalt und Katastrophen.

Wird die erlittene Gewalt als Zorn Gottes erfahren, dann kann gegen den Angriff Gottes mit allen Mitteln nur mit einem Mittel angesprochen werden: der Anklage Gottes. Die Klagelieder halten an der Beziehung zu Gott fest gegen jede Erfahrung, auch wenn Gott selbst den Ort der Begegnung zerstört hat (Klgl 2/6). Die Rede vom glühenden Zornesschnauben Gottes konfrontiert Gott mit seiner Tat, mit den Wirkungen seiner Tat – Zerstörung, Verzweiflung, Schmerz. Der Abwesenheit eines rettenden Gottes am Ort der Gewalt wird ein Gott, der in der Gewalt aufgeht, gegenübergestellt.

Gottes Name/[...]/Der Name ist kein Hauptwort./Er ist ein Umstandswort./So wie die kleinen schwarzen Notizbücher, die Beethoven/zum Nutzen derer, die sich mit ihm unterhalten wollten./in seiner Manteltasche trug./ist das Umstandswort Gottes/eine Einbahnstraße, die hinführt, wo immer du bist./Sinnlos, es zu benennen./kann es und beiß dich dran fest.

Auch das ist eine biblische Erfahrung. Gott hat sein Angesicht abgewendet, er hört nicht, die lauten Rufe verhallen im Nirgendwo (Ps 13,2; 77,8; 89,47 u.ö.). Als letzte Eigenschaft Gottes bleibt die Abwesenheit, die in den Klagegliedern als tödliche Abwesenheit buchstabiert wird. Trotzdem werden die Klagen immer wieder vor Gott gebracht, die Tränen ausgeschüttet vor

9. Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd 1, 12.

Gott. Die Klagefelder Jeremias wirken wie jene Notizbücher, damit Gott, wenn schon nicht höre, dann lese.

Gottes Name ist nach dem Gedicht von Anne Carson ein Umstandswort, ein Adverb¹⁰ – die Kontaktaufnahme mit Gott scheint umständlich, sie ist von den Umständen abhängig. Die Betenden schreiben ihre Worte in Richtung eines tauben Gottes, der liest, vielleicht gleichzeitig aber ist der Name Gottes in Carsons Gedicht eine »Einbahnstraße«, die diese einseitige Beziehungsaufnahme auf paradoxe Weise umkehrt, indem sie immer an den Ort führt, wo der schreibend Betende sich befindet. Im Beten kommt der/die Betende wieder zu sich. »Das Adverb oder Umstandswort dient zur Beschreibung anderer Wortarten und ganzer Sätze. Adverbien können nicht dekliniert werden.«¹¹ Ist der Name Gottes immer nur zu lesen in dem Kontext, in dem er angerufen wird, in der Beziehung, in die der Name leitet? Und doch bleibt der Name Gottes der Deklination, der Beugung entzogen, geht in den Kontexten und Umständen nicht auf – es gibt etwas, das nicht benannt werden kann.

In den Klagegliedern wird in den Namen JHWH der Schmerz eingeschrieben – dicht neben und auf die Worte Barmherzigkeit, Freundlichkeit und Freiheit, die kaum mehr zu lesen sind und doch so etwas wie das Grundbuch der Beziehung darstellen. Die Klageglieder sind wie ein Palimpsest, auf dem die Treue und Freundschaft Gottes überschrieben wird mit Klagen, auf dass Gott lese und sehe.

In Kgl 1,11 wird Gott aufgefordert zu sehen, und mit dieser Aufforderung beginnt die Klage der Stadtfrau Zion; damit wird ihr Zwischenruf aus V 9 aufgenommen, in V 20 weitergeführt. Bevor die Stadtfrau vom Zorneschrauben spricht und Gott mitten in die Gewalt stellt, wird Gott zum Augenzeugen aufgerufen.¹² Die Aufforderung zu sehen umgibt die Schilderung der Gewalt.

10. In der englischen Originalfassung steht hier: »The name is not a noun./It is an a verb.« (vgl. Anne Carson, *Glass, Irony and God*, New York 1995, 43). Der jüdische Philosoph Abraham Joshua Heschel formuliert in einem Abschnitt über das Reden von Gott, überschriften mit »Adverbien«, in ähnlicher Weise: »Wir haben keine Substantive, um Sein Wesen auszudrücken, wir haben nur Adverbien, mit denen wir die Weise andeuten können, in der Er mit uns handelt.« (vgl. Ders., *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Neudruck: Vlnyn 1980, 122). Ob Carson auf Heschel, der in den USA sehr bekannt ist, Bezug nimmt, muss offen bleiben – die Nähe der Gedanken aber ist offensichtlich.

11. Herbert Gatzmer, *Sprache in Bewegung. Eine deutsche Grammatik*, Frankfurt/M 1998, 239.

12. So auch in Kgl 2,20; 5,1; dort aber nicht in der Ich-Rede der Stadtfrau.

Sieh an, JHWH, mein Elend, ja, der Feind macht sich groß. (V 9)
Sieh her, JHWH, und schau, wie wachet ich hin. (V 11)
Sieh her, JHWH: Enger ist in mir. Meine Eingeweide gähren. (V 20)

Mit dem Wahrnehmen der Notsituation in visueller und akustischer Weise durch Gott beginnt in der hebräischen Bibel eine Rettung aus der Not, 13 und die Grunderzählung der Befreiung aus Unterdrückung und Elend in Ägypten nimmt ihren Anfang in eben jenem Sehen Gottes (Ex 3,7,9). Das Sehen Gottes ist mehr als Augenzeugenschaft, es hat eminent mit Rettung und Befreiung zu tun. Und eben dies wird hier eingefordert.

Ist die Rede vom Zorn Gottes damit erklärt? Wenn die Verantwortung auf Gott geschoben wird, sind die menschlichen Gewalttäter aus dem Spiel. Führt die unbedachte Rede vom Zorn Gottes angesichts von Katastrophen nicht in die Gefahr, das aus dem Blick zu verlieren, was zu der Katastrophe geführt hat – die von Menschen herbeigeführten Gewalttaten, sei es durch strukturelle Gewalt und durch konkrete Gewalttaten, durch Ungerechtigkeit, wirtschaftliche Ausbeutung und soziale Ausgrenzung?

Mit Entsetzen las ich von manchen fundamentalistischen Interpretationen, die die Anschläge auf das World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington am 11. September 2001 als gerechte Strafe Gottes für Lesben, Schwule und AbtreibungsbefürworterInnen interpretierten.¹⁴ Dies mag vielleicht ein krasses Beispiel sein, aber es zeigt die Grenzen auf. Als religiöse Rede, die für alle Zeiten gültig ist, taugt die Kategorie des Zornes nicht. Sie kann die politisch-soziale Analyse nicht ersetzen, und nicht das langsame Suchen nach einer theologischen Antwort, wo vielleicht nie eine eindeutige sein wird. Manchmal kann die Hoffnung, dass Menschen nicht tiefer fallen können als in Gottes Hand – wird sie zu rasch und zu falsch gesagt – zynisch wirken.

Der Zorn Gottes ist nicht die Kehrseite seiner Liebe, wenn schon, dann die andere Seite seiner Abwesenheit. Aber ist die Abwesenheit Gottes schwerer zu ertragen als sein Zorn, seine gewalttätige Anwesenheit?

Und so scheint ein Widerspruch nach dem anderen zu entstehen. Gott wird gegen Gott aufgerufen, der rettende und befreiende Gott gegen den

13. Gen 16,13 f.; 1 Sam 1,11; 2 Sam 16,12; Ps 10,14; 25,18 f.; 59,5; 119,153; u. ö.

14. Vgl. Steven C. Clemens, *Der trügerische Triumphalismus der einsamen Supermacht, Le Monde diplomatique* vom 12.10.2001, 1,6–7; vgl. auch taz vom 2./3.

10.2001, 20; <http://www.frankfurter-undschau.de/archiv/fr30v/h120010927087.htm>. Die Verknüpfung von Gewalt und religiöser Legitimation und Propaganda bleibt allemal problematisch – in allen Religionen!

zerstörenden, auf dass er sich selbst ins Wort und in den Arm fälle. Damit wird die totale Identifizierung Gottes mit der Gewalt aufgebrochen, ohne Gott zum bloßen Zuschauer zu entmächtigen. Ein Gott, der aus allem heraus gehalten wird, ist klein, handlungsunfähig, im Guten wie im Schlechten. »Nur wer Gottes Verantwortung benennen kann, kann auch Gottes Kampf gegen das Übel einklagen.«¹⁵

Damit aber bleibt Gottes Welt »eine zerklüftete Landschaft«¹⁶, in der die Bilder von Gott sich widersprechen und den Widerspruch der Menschen provozieren. Der jüdische Theologe David Blumenthal formuliert es erschreckend deutlich: »God is abusive, but not always.«¹⁷ Dieses »aber nicht immer« führt zu einer anderen Aussage des Ersten Testaments: auch Gott kann sich widersprechen und Einspruch gegen sich selbst einlegen; Gott ringt mit seinem Zorn, so z. B. in Hos, 11,8 f.¹⁸

*Gegen mich selbst kehrt sich mein Herz,
zugleich entbrennt meine Reue.¹⁹*

Ich will/kann die Glut meines Wüstennahens nicht vollziehen.

*Ja, Gott bin ich und kein Mann, in deiner Mitte heilig,
und ich will nicht in Zornesglut kommen.*

Der Gott, vor dessen Augen Verschönerung und Reue nach eigenen Worten verborgen sind (Hos 13,14), hört auf sein Herz, den Sitz der Willens- und Entscheidungsbildung. »Gottes Leidenschaft für Israel [drängt] seinen glühenden Zorn zurück«²⁰; das eine Feuer zwingt das andere, Gott atmet heftig, kommt zur Ruhe²¹ und lässt aufatmen.

Gottes Coup//Gott ist ein herrlicher Schnitt durchs Herz/Auf dem Weg, den der Mensch voranstürzt, könnte ER, wie/der Prophet sagt/zögern.

15. Walter Groß/Karl-Josef Kuschel »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1995, 218.
16. Manfred Görg, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, Düsseldorf 1995, 9.
17. David Blumenthal, Facing the abusing God, 247.
18. Vgl. auch Gen 6,5 ff; 8,21; Ex 32,14; 2 Sam 24,16; Jer 26,13,19; Joel 2,13 f; Jona 3,9; Am 7,3.
19. Eine andere Übersetzung bieten Peschitta und Targum: *entbrennt ist mein Markterschlag*.
20. Jörg Jeremias, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung. Neukirchen-Vluyn 1997, 155; vgl. auch 52 ff.
21. Mögliche Grundbedeutungen des hebräischen Wortes *nacham/Reue* sind *heftig atmen, zur Ruhe kommen*. Das Verb *nacham* (piel) bedeutet *trösten, aufatmen (lassen)*.

In den Klagegliedern ist von einem Aufatmenkönnen und von Trost keine Rede. Die wiederholte Feststellung *es ist kein Tröster*²² zeugt jedoch auch von der Sehnsucht, es könnte Gott sich ändern, sich wenden, sich wieder zuwenden. Im Traktat Sanhedrin des babylonischen Talmud wird der Name des kommenden Messias diskutiert. Eine der Überlegungen lautet: »Manche sagen: *Menachem, Sohn Hiskias, ist sein Name, wie geschrieben steht: fern, fern von mir ist ein Tröster (menachem), mir mein Leben zurückzubringen*.²³ Der Name des Messias *Menachem/Tröster* wird aus Kgl 1,16 entlehnt²⁴ – von dort, wo der Messias fern, wo er nicht ist, wo die Abwesenheit des Trösters zu konstatieren ist. An diesem Ort scheint der Name des Messias auf, der zerstörte Ort weiß um die Erwartung des Heils.

Dennoch – der Schmerz und das Entsetzen bleiben, die Widersprüche auch. Die Frage *Wann?* und *Wie lange?* müssen gestellt werden, solange Menschen leiden, auch die Frage nach Gottes Verantwortung. »Wir können Gott nicht vergeben und uns auf die guten Seiten Gottes beschränken. Sondern versuchen wir Gott zu akzeptieren – den gewalttätigen wie den gütigen – und wir sprechen unsere Klage aus. [...] Allein dieses Von-Ange-sicht-zu-Ange-sicht befähigt uns, unsere Integrität zu bewahren, auch wenn es einen unverröhten Spalt zwischen uns und Gott hinterläßt.«²⁵ Dies ist auszuhalten, in der ganzen Widersprüchlichkeit und Zerbrechlichkeit.

Sinnlos, es zu benennen,/Kau es und beiß dich dran fest.

Das Klagen und Anklagen ist nicht harmlos; es nimmt Abschied vom Lieben, ohnmächtigen Gott, denn es nimmt Gott in Anspruch und fordert ihn heraus. Blumenthal nennt diese Sprechbewegung, die Gott notfalls gegen Gott in Anspruch nimmt, »faithfull defiance«²⁶, ein trotzendes Vertrauen, eine vertrauensvolle Herausforderung, eine Theologie des Protestes, die

22. Kgl 1,2.7.9.16.17.21; ähnlich 5,7.
23. bSanh 98b.
24. Der ganze Vers Kgl 1,16 lautet: Darüber weine ich, mein Auge, mein Auge stört von Wasser. Fern, fern von mir ist ein Tröster, mir mein Leben zurückzubringen.
25. Blumenthal, Facing the Abusing God, 267 (Übersetzung UB). »We cannot forgive God and concentrate on God's goodness. Rather we will try to accept God – the bad along with the good – and we will speak our lament. [...] This face-to-face alone will enable us to maintain our integrity, even though it leaves an unreconciled gap between us and God.«
26. Blumenthal, Facing the Abusing God, 256. An anderer Stelle formuliert er: »We protest and worship God.« (223; siehe auch 256 ff). Vgl. Gen 18; Ex 5,32; Num 14; Klagepsalmen, Hiob.

Gott nicht aus der Beziehung zu den Menschen entlässt und immer wieder Gott an sich selbst erinnert. Die biblischen Texte trauen Gott viel zu – und den Menschen.

Gottes Bouquet der unsterblichen Liebe//Aprilschnee/Gott wartet im Garten/
Zögernd wie ein Ertönen,/verlagert der Schnee sich und lässt sich nieder auf
Gott./Auf Gottes Bouquet,/Die Bäume sind weiße Nervenetze.

.Fälschung bis zur Kennlichkeit

Zuweilen kommt mir auf dem Weg ein mordlustig aussehender Hund entgegen. Während ich angstvoll dem Unheil ins Auge sehe, ruft die Stimme eines (dem Hund nicht selten ähnlich sehenden) »Herrchen«:
»Der ist lieb.« Und zuverlässig folgt als weiterer Satz: »Der tut nichts.«
Die vertraute Wortwahl erlaubt verblüffende Rückschlüsse auf die Rede vom »lieben Gott«: »Der ist lieb. – Der tut nichts.« Lieb sein heißt: Nichts tun. »Willst du wohl lieb sein?!«, sagt man dem Kind und meint in den meisten Fällen, dass es etwas unterlassen soll. In dieser Logik zeigt nicht nur eine bestimmte Pädagogik ihr Gesicht, sondern auch eine bestimmte Frömmigkeit. Würde – mit Verlaub – Hund, Kind oder Gott »etwas tun«, so wäre es aus mit dem Lieb-Sein. Der »liebe Gott« ist »lieb«, nicht nur solange er nichts, sondern weil er nichts tut. Vor dem »lieben Gott« muss man keine Angst haben. Er tut nichts.