

Bergende Texträume – Überlegungen zu den Klagepsalmen (Psalm 6, Psalm 31).
*Tagungsmanuskript für die Jahrestagung „Höre meine Klage!“ der AG Frauenvollzug
in Freising Januar 2007*
Von Dr. Ulrike Bail

Erste Annäherungen an einen Psalm

Einen Psalm, Psalm 6 möchte ich heute Morgen ins Zentrum stellen, möchte von ihm ausgehend über Enge und Weite, Bedrängnis, Hoffnung und Befreiung nachdenken. Gerade in einer Zeit, in der Tausende von Worten und Bildern uns jeden Tag vor Augen kommen und an die Ohren, wollen wir nur über wenige Worte, nur über einem Psalm, Psalm 6 nachdenken. Wir wollen ihm nachspüren, ihn nachsprechen, uns in seinen Worten entdecken, uns vielleicht in seinem Textraum wieder finden, aber auch uns herausfordern lassen und eigene Worte finden und Räume eröffnen, den Raum des Textes und unsere Räume ins Gespräch bringen.

Ein Schriftsteller, Paul Roth, hat hierfür treffende Worte gefunden:

*Einmal am Tag
da sollst du
ein Wort in deine Hände nehmen,
ein Wort der Schrift.*

*Sei vorsichtig,
es ist so schnell erdrückt
und umgeformt,
damit es passt.*

*Versuch nicht hastig,
es zu ‚melken‘, zu erpressen,
damit es Frömmigkeit absondert.*

*Sei einfach einmal still.
Das Schweigen, Hören und Staunen
ist bereits Gebet
und Anfang aller Wissenschaft
und Liebe.*

*Betaste das Wort von allen Seiten,
dann halte es in die Sonne
und leg es an das Ohr
wie eine Muschel.*

*Steck es für einen Tag
wie einen Schlüssel
in die Tasche,
wie einen Schlüssel zu dir selbst. [...]*
Paul Roth

I. Vortag zu Psalm 6

Ich möchte Ihnen nun in einem Vortrag eine Lektüremöglichkeit von Psalm 6 vorstellen, in der die Verbindung von Text-raum und Räumen des Lebens deutlich wird. Psalmen sind keine lebensfernen Texte, sondern Worte, die tief mit dem Leben verknüpft sind, die immer wieder von Menschen aus verschiedenen Lebenssituationen heraus ergriffen und gesprochen wurden.

In der hebräischen Bibel sind viele Klagegebete, die aus der Tiefe zu Gott rufen, überliefert. Psalm 6 ist eine dieser Klagen. Der Psalm gehört zu den sog. individuellen Klagepsalmen, die den an den Rand der Sprache und des Lebens gedrängten Menschen ihre Stimme leihen.

Diese Psalmen sind Texte des Widerstandes gegen das (Ver)schweigen, die Verzweiflung und den Schrecken. Sie sind Überlebenstexte, Texte, in denen Menschen um ihr Leben beten. In denen Menschen in der Enge ihrer Not um Befreiung, um weiten Raum bitten.

Psalmen haben eine lange Entstehungsgeschichte. Sie wurden vermutlich zuerst mündlich weitergegeben, bis sie dann in schriftlicher Gestalt als Teil des Psalmenbuches, das die 150 Psalmen planvoll arrangierte, aufgenommen wurden. Von daher ist es kaum möglich, einen exakten Entstehungspunkt zu fixieren, zumal es im Alten Orient unsere heutige Vorstellung eines einzelnen Schriftstellers, einer einzelnen Schriftstellerin, deren Texte mit einem Copyright versehen sind, so nicht gab. Man nimmt an, dass die Texte immer wieder verändert

wurden auf ihrer langen Reise in die hebräische Bibel, das Erste Testament, das Alte Testament.

Auch das Ich, das in den Psalmen des Alten Testaments in der ersten Person Singular spricht, ist historisch nicht zu fassen. Es ist ein literarisches Ich. Ich nenne dieses Ich ein literarisches, weil keine historische oder konkrete Person spricht, sondern auf der literarischen Ebene des Psalms dieses Ich offen ist für alle, die den Psalm lesen und sprechen. Dieses Ich spricht von der Bedrängnis, in die es geraten ist, von der Gewalt, die es erleidet, vom Schrecken, der es bis ins Mark getroffen hat.

Die Betenden finden in diesen Texten eine sprachliche Möglichkeit, alle Verletzungen und allen Schmerz auszusprechen und nichts auszusparen oder zu verdrängen. Gleichzeitig bieten diese Worte als geliehenes Wort die Möglichkeit, die tiefsten Gefühle dennoch verbergen zu können. „Sie geben die Möglichkeit, Gefühle auszusprechen und sie gleichzeitig unberührt zu lassen.“¹ Es sind geliehene Worte und zugleich ganz eigene Worte, die sich im Sprechen der Psalmen aussprechen. Dieser Aspekt der ‚geliehenen‘ Worte ist vielleicht der Grund, warum Menschen sich durch die Zeiten hindurch in den Worten der Psalmen wieder finden, sich in sie hineinsprechen, um damit auszusprechen, was sie belastet und bedrängt.

In den Klagepsalmen werden alle Arten von Leidenserfahrungen ausgesprochen, die einzelne Menschen in ihrem Leben machen können. Es spricht alles dafür, dass die Texte alle Möglichkeiten abdecken möchten, dass gerade diese verdichtete Offenheit die Psalmen auszeichnet. Diese verdichtete Offenheit zeigt sich z.B. auch darin, dass das literarische Ich der Klagepsalmen geschlechtsspezifisch nicht festgelegt ist. An keiner Stelle wird gesagt, dass es ein männliches oder ein weibliches Ich sei. In Psalm 6 z.B. finden sich keine Personalpronomina, die auf eine geschlechtsspezifisch definierte betende Person deuten. Psalmen sind für Männer und Frauen gleichermaßen offen.

Eine kurze Bemerkung noch zum Namen Gottes in meiner Übersetzung von Psalm 6. Den Namen Gottes gebe ich mit haMaqom wieder, das ist hebräisch und bedeutet: der Ort. Der Name Gottes wird in der hebräischen Bibel mit den vier Konsonanten JHWH geschrieben und schon seit biblischen Zeiten nicht ausgesprochen. Die Wiedergabe mit haMaqom folgt dabei einer jüdischen Tradition, die dort, wo der Gottesname steht, haMaqom liest.

Psalm 6

¹ Für die musikalische Aufführung mit Saitenspiel.

Auf der Achten. Ein Lied Davids.

² HaMaqom!

In deinem Wutschnauben richte mich nicht.

In deiner Zornesglut strafe mich nicht.

³ Neige dich mir zu, haMaqom! Ich verdorre.

Heile mich, haMaqom! Starr vor Schreck sind meine Knochen,

⁴ meine Kehle unsagbar starr vor Schreck.

Du aber, du, haMaqom, wie lange –?

⁵ Kehre um, haMaqom! Entschnüre meine Kehle.

Schaffe mir Raum um deiner verlässlichen Zuneigung willen.

⁶ Denn im Tod – kein Deingedenken.

Im Schattenreich – wer lobsingt dir dort?

⁷ Erschöpft bin ich von meinem Seufzen.

Ich überschwemme mein Bett

jede ganze Nacht mit meinen Tränen

spüle ich mein Lager hinweg.

⁸ Dunkel vor Kummer mein Auge,

getrübt durch alle, die mich bedrängen.

⁹ Weicht zurück von mir alle, die ihr mir Übles antut.

Denn gehört hat haMaqom mein lautes Weinen.

¹⁰ Gehört hat haMaqom mein Flehen.

HaMaqom ergreift mein Gebet.

¹¹ Sie sollen sich schämen und unsagbar starr
vor Schreck werden, alle, die mich befeinden.
Sie sollen umkehren und zuschanden werden
- jetzt gleich.

Die frühen Bibelausleger legten viele Psalmen König David in den Mund, verknüpften sie mit seiner Biographie und hielten dies in einer Überschrift, die sie dem Psalm hinzufügten, fest. So lautet die Überschrift von Psalm 6:

Für die musikalische Aufführung, mit Saitenspiel.

Auf der Achten. Ein Lied Davids.

Die biblischen Überschriften der Psalmen sind – wie schon gesagt - sekundär zum Psalmtext hinzugefügt. Sie nennen Männer (David, Söhne des Korach, Asaph, Salomo, Etan, Mose) als literarische und fiktive Autoren des jeweiligen Psalms. Auf diese Weise konkretisieren die Psalmüberschriften Psalmen als Stimmen der jeweiligen Männer und verknüpfen sie mit deren Biographien, wie sie im Alten Testament erzählt werden. In den Klagespsalmen ist es vor allem David, der in den Überschriften genannt wird, und auf dessen Erlebnisse Bezug genommen wird. David wird damit zum Autor des Psalms, nicht zum historischen, jedoch zum Autor in dem Sinne, dass David auf der Ebene des Textes die tragende Stimme wird: es sind seine Worte, die der jeweilige Psalm dann wiedergibt. Aber es ist eine fiktive, eine gewissermaßen erfundene Stimme, die nur auf der literarischen Ebene präsent werden kann. Lediglich über die Verknüpfung der Psalmen mit der Biographie Davids kann der Psalm als seine Stimme gehört werden.

David, der zunächst als begabter Leierspieler und Sänger an Sauls Königshof kommt, gilt als der ideale Beter der Psalmen, und zwar der leidende, verfolgte, zweifelnde und bereuende David, dem Gott sich zuneigt. In die Gestalt Davids und in seine Worte hinein können Frauen und Männer sich stellen und die Psalmen beten. In den Widersprüchlichkeiten des Lebens können sie die Psalmen als Texte der Zuversicht und des Lobes Gottes lesen, selbst wenn das Angesicht Gottes abgewandt und abwesend erscheint.

Psalmen schildern die Notsituation nie monokausal, noch sind sie auf eine einzige Bedrängnis festzulegen. Es sind Angstbilder der Seele, sehr konkret in ihrer Bildsprache und doch auch allgemein. Die Not, von der Psalm 6 spricht, ist nicht im Sinne einer kriminologischen oder medizinischen Diagnose konkret; die Sprache der Psalmen will die Wirklichkeit nicht photographisch und detailgetreu abbilden, sondern das totale Ausmaß innerer und äußerer Not zu Sprache bringen. Und dies geschieht in bestimmten Metaphern und Sprachstrukturen, die dem Schmerz, der als sprachlos erfahren wird, eine Sprache geben, die Verarbeitung und Kommunikation ermöglicht.

Psalm 6 spiegelt eine Auseinandersetzung mit einem als total erfahrenen Schmerz wider, der sich sprachlich als ein Ringen um eine Perspektive ausdrückt, die ein Ende des Schreckens ermöglicht - ein Ende des Schreckens allerdings, das für die Angreifer ein Ende mit Schrecken formuliert. In teilweise gegensätzlichen Bildern bringt die Beterin die Totalität des Schreckens und des Schmerzes zur Sprache. Gerade in ihrer Gegensätzlichkeit drücken sie den alles durchdringenden und umfassenden Schmerz aus.

In Vers 3 wird über das Verb *verdorren*, *verwelken* das Bild der lebensbedrohlichen Dürre und als Folge der Dürre das Bild der todbringenden Wüste evoziert. Daneben wird in Vers 7 das Gefühl von Ausgeliefertsein und Ohnmacht im Bild des Wasser, das hinwegspült und überschwemmt, zum Ausdruck gebracht. Trockenwüste und Wasserwüste bringen die Totalität des Schreckens ins Bild, ein Schrecken, der auch die Zeit umfasst: *jede ganze Nacht* (Vers 7).

In Vers 2 und 3 spricht die Beterin von der Zerstörung ihrer Identität und Integrität.

Starr vor Schreck

sind meine Knochen

meine Kehle unsagbar

starr vor Schreck

Der Beter, die Beterin redet von *Knochen* und *Kehle*, d.h. von der Stabilität und der Dynamik ihres Lebens: *starr vor Schreck sind meine Knochen, meine Kehle unsagbar starr vor Schreck*.

Die Knochen als Bild für das Dauerhafte, für die Stabilität eines Menschenlebens und das Bild der Kehle, die die lebensnotwendigen Bedürfnisse eines Menschen zur Sprache bringt, können hier in ihrer Zuordnung zueinander als Ausdruck des sprechenden Ichs in seiner Identität und Integrität verstanden werden.

Häufig wird das Wort *näfäsch* – das hinter dem deutschen Wort Kehle in meiner Übersetzung steht - mit *Seele* übersetzt, doch dadurch entsteht aufgrund der europäischen Tradition die Konnotation von ‚unsterblicher Seele‘. Doch das Erste Testament kennt die psychische Dimension des Menschen nur in Verbindung mit dem Körper. Allein als psychosomatische Einheit kann der Mensch verstanden werden. Das Wort *näfäsch* bedeutet eigentlich *Kehle, Rachen*. Die sog. Seele ist mit einem Körperorgan verbunden, sie ist nicht vom Körper abgelöst und nicht von ihm abzulösen. Die *näfäsch* bringt ganz grundsätzlich die lebensnotwendigen Bedürfnisse des Menschen zum Ausdruck. Durch die Kehle geht der Atem, werden dem Körper die notwendige Nahrung und Flüssigkeit zugeführt. Ohne die Kehle wäre Sprechen und Kommunikation nicht möglich. Die „atmende Kehle“ gilt als „Knotenpunkt des Lebens und Symbol der Person“ⁱⁱⁱ, der Mensch ist *näfäsch* – in seiner ganzen Bedürftigkeit und Lebensdynamik.

Knochen und Kehle nun sind umgeben und eingeschlossen von einem Verb (*bahal*), das mit *erschrecken, schreckensstarr sein, starr vor Schreck sein, lähmend entsetzt sein* übersetzt werden kann. Stabilität und Dynamik des Lebens, die erst in ihrem Zusammenspiel gelingendes Leben ermöglichen, werden auseinander gerissen, ja gebrochen, indem Knochen und Kehle durch den Zeilensprung von Vers 3 und 4 voneinander getrennt werden. Stabilität und Dynamik des Lebens der Beterin sind eingeschlossen in lähmendem Entsetzen und gleichzeitig voneinander dissoziiert. Das Ich, das in Vers 3a durch die Nennung des Personalpronomens der erste Per (*anî / ICH*) noch explizit ausformuliert wird, zerbricht durch die Not, die die Beterin erlebt. Die Einheit von Dynamik und Stabilität bricht sozusagen in der Mitte auseinander. Das Ich ist dissoziiert.

Dissoziation bedeutet, dass die Gefühle abgespalten werden und der Körper vom Ich getrennt wird, um in ausweglosen Situationen körperlicher und seelischer Bedrängnis zwischen dem Ich und einem nicht auszuhaltenden Schmerz eine Grenze zu ziehen. Es ist damit ein Überlebensversuch gemeint, das „verzweifelte Bemühen, das in Auflösung begriffene Ich wiederherzustellen“ⁱⁱⁱ. Keine Lebensregung ist mehr möglich, sondern nur noch Bewegungslosigkeit (*erstarrt sein; verdorren*) und der Versuch, die Gefühle abzuspalten. Verschärft wird der Verlust physischer und psychischer Integrität und damit des Aufeinanderbezogenenseins von Stabilität und Dynamik durch die Konfrontation des Totenreiches mit dem Intimraum der Beterin – wie in Vers 6 und 7 ausgedrückt. Das Ich hat sich ins Innerste des äußeren Raumes zurückgezogen. Aber auch dieser Raum bietet keinen Schutz, sondern wird aufgelöst, gewissermaßen hinweggespült in den Raum des Todes, die Scheol (Vers 6). Die Grenze zwischen Lebenswelt und Todeswelt ist durchlässig, und Todesnähe wird als ein Im-Raum-des-Todes-sein zur Sprache gebracht.

Not welcher Art auch immer wird als Tod erfahren. Mit den Bildern Trockenheit, Überschwemmung und Dunkelheit werden Schreckens- und Schmerzzräume gezeichnet, die Grenzzräume zum Raum des Todes geworden sind, in dem sich das Leben verliert. Mit diesen Seelenbildern bringt die Beterin das, was ihr widerfahren ist, zu Wort und vor Gott.

Welche Geschichte im Alten Testament könnte mit diesen Seelenbildern verwoben werden?
Welche Stimme könnte Psalm 6 repräsentieren, als mögliche literarische Stimme?
Welche Überschrift könnte Psalm 6 haben?

Im Alten Testament wird eine Geschichte erzählt, die von Gewalt und Schweigen handelt, und in der der freie Raum immer mehr eingeengt wird, bis kein Raum mehr existiert und Schweigen das Opfer fest im Griff hat. Es ist die Erzählung von der vergewaltigten Königstochter Tamar in 2. Samuel 13. Die Bilder der Bedrängnis, die Seelenbilder der Verstörung aus Psalm 6 können auch als Worte, als mögliche Worte von Tamar gelesen werden. Statt David könnte auch die vergewaltigte Königstochter in der Überschrift stehen. Das möchte ich im Folgenden ausführen.

2. Samuel 13

¹ Und es geschah darauf hin: Absalom, der Sohn Davids, hatte eine schöne Schwester. Ihr Name war Tamar. Und es liebte sie Amnon, der Sohn Davids. ² Amnon war es eng bis zum Krankwerden wegen Tamar, seiner Schwester. Denn Jungfrau war sie; so war es in seinen Augen unerreichbar, ihr irgendetwas zu tun.

³ Und Amnon hatte einen Freund. Sein Name war Jonadab, der Sohn des Schima, des Bruders Davids. Jonadab war ein sehr kluger Mann. ⁴ Und er sagte zu ihm: „Warum bist du so schwach, Sohn des Königs, von Morgen zu Morgen? Willst du es mir nicht erzählen?“ Und Amnon sagte zu ihm: „Tamar, die Schwester Absaloms, meines Bruders, liebe ich.“ ⁵ Und Jonadab sagte zu ihm: „Lege dich auf deine Liege, zeige dich krank. Wenn dein Vater kommt, um dich zu sehen, sagst du zu ihm: 'Es soll doch Tamar, meine Schwester kommen. Sie soll mir Essen bereiten. Und sie soll vor meinen Augen die Speise machen, damit ich sehe und aus ihrer Hand esse.'“

⁶ Und es legte sich Amnon, er zeigte sich krank. Der König kam, um ihn zu sehen. Und Amnon sagte zum König: „Es soll doch Tamar, meine Schwester kommen. Sie soll herzbacken vor meinen Augen zwei Herzkuchen. So werde ich aus ihrer Hand essen.“ ⁷ Und David schickte zu Tamars Haus zu sagen: „Geh doch ins Haus Ammons, deines Bruders und mach ihm die Speise.“

⁸ Und Tamar ging ins Haus Ammons, ihres Bruders. Er lag. Sie nahm den Teig, knetete, herzbackte vor seinen Augen und kochte die Herzkuchen. ⁹ Sie nahm die Pfanne und schüttete vor seinem Gesicht aus. Aber er weigerte sich zu essen. Und Amnon sagte: „Geht hinaus, alle Mann, weg von mir!“ Und alle Mann gingen hinaus, weg von ihm. ¹⁰ Und Amnon sagte zu Tamar: „Bring die Speise ins Hinterzimmer, so werde ich von deiner Hand essen.“ Und Tamar nahm die Herzkuchen, die sie gemacht hatte. Sie brachte sie zu Amnon, ihrem Bruder, ins Hinterzimmer ¹¹ und reichte ihm zu essen. Er aber ergriff sie und sagte zu ihr: „Komm! Schlaf mit mir, meine Schwester!“

¹² Sie aber sagte zu ihm: „Nicht mein Bruder! Entrechte mich nicht! So etwas tut man nicht in Israel. Begeh kein solches Verbrechen! ¹³ Und ich, wohin soll ich meine Schande gehen lassen (tragen)? Du wärst wie einer der Verbrechen ins Israel. Und nun, sprich doch mit dem König; denn er wird mich dir nicht verweigern.“ ¹⁴ Aber er wollte nicht auf ihre Stimme hören. Und er war stärker als sie. Er vergewaltigte sie. Und er beschief sie.

¹⁵ Und Amnon hasste sie mit sehr großem Hass. Ja, größer war sein Hass, mit dem er sie hasste, als die Liebe, mit der er sie liebte. Und Amnon sagte zu ihr: „Steh auf! Geh!“ ¹⁶ Und sie sagte zu ihm: „Nicht! Dieses Übel ist größer als das letzte, das du mir angetan hast, mich

wegzuschicken!“ Aber er wollte nicht auf sie hören. ¹⁷ Er rief seinen Knaben, seinen Diener, und sagte: „Schick doch diese da weg von mir auf die Straße! Und schließ die Tür hinter ihr!“

¹⁸ Auf ihr war ein Gewand, wie es die Königstöchter, die Jungfrauen trugen: ein Mantel. Der Diener warf sie hinaus auf die Straße und schloss die Tür hinter ihr zu. ¹⁹ Und Tamar nahm Staub auf ihren Kopf. Das Gewand, das auf ihr war, zerriss sie. Sie legte die Hand auf ihren Kopf. Sie ging und ging. Und sie schrie. ²⁰ Und Absalom, ihr Bruder, sagte zu ihr: „Amnon, dein Bruder, war er bei dir? Und nun, meine Schwester, schweig! Dein Bruder ist er. Nimm dir diese Sache nicht zu Herzen.“ Und Tamar wohnte unbehaust im Haus Absaloms, ihres Bruders.

²¹ Und der König David hörte alle diese Dinge. Er wurde sehr zornig. ²² Und Absalom sprach nicht mit Amnon, weder im Bösen, noch im Guten. Denn Absalom hasste Amnon wegen der Sache, dass er Tamar, seine Schwester entrechtet hatte.

(Übersetzung Ulrike Bail / Ilse Müllner)

Wie kommen die beiden biblischen Texte ins Gespräch? Was verbindet sie? Kann Psalm 6 Tamar Worte geben? Kann im Textraum von Psalm 6 wieder Raum für Tamars Stimme entstehen, so dass sie wieder hörbar werde?

Eine erste Verknüpfung ermöglicht die Raumstruktur beider Texte. Die Topographie beider Texte ist ähnlich strukturiert. In beiden Texten wird der eigene Raum des Opfers mit Gewalt eingeengt. Der Wirkungsbereich des Totenreiches schiebt sich in den Lebensraum, bis dieser nicht mehr existiert. Und in beiden Texten sind die Akteure dieser Raumeinengung in der Mehrzahl.^{iv} Die Räume in der Erzählung von Tamars Vergewaltigung durch ihren Bruder Amnon sind auf ein Zentrum hin angeordnet. Sie bilden eine Art Raumflucht, in die Tamar hineingezogen wird und die immer enger wird.

Die Erzählung beginnt mit Tamars eigenem Raum, ihrem Haus, das sie aufgrund königlichen Befehls verlassen muss, um in Ammons Haus zu gehen. Ihr Raum verengt sich auf Ammons Zimmer, in dessen letzter Verengung, Ammons Bett, sie zu stehen kommt. Nach der Vergewaltigung wird Tamar hinaus auf die Straße geworfen, die Türen hinter ihr verriegelt. Den letzten Ort der Erzählung bildet das Haus Absaloms, das sich am äußersten Ende der Räume befindet. Tamar wird von Raum zu Raum geschickt, bis sie an einem Ort ankommt, an dem die Mauern sich um Tamar wie um eine lebendig Begrabene schließen. Es gibt für Tamar keine Möglichkeit, die Verfügungsgewalt Ammons über sich, ihren Raum und ihren Körper zu brechen. Nach der Vergewaltigung befiehlt Amnon ihr, aufzustehen und zu gehen (Vers 15). Da sie protestiert, weil das Verlassen von Ammons Raum sie zur Geächteten ohne Perspektive macht, gibt Amnon den Befehl an seinen Diener weiter. Ohne dass Tamar aus eigener Motivation eine Bewegung vollzieht, wird sie vor die Türe gebracht, auf die Straße.

Von einem Innen, in dem ihr Gewalt angetan wurde, wird Tamar hinausgeworfen in ein Draußen, das ihr keinen Ort mehr ermöglicht: *sie geht ein Gehen/ sie geht und geht* formuliert der hebräische Text (Vers 19). Ihr Gehen wird mit einer grammatikalischen Konstruktion zur Sprache gebracht, die Nachdrücklichkeit, Dauer oder Steigerung der Handlung anzeigt. Tamars Gehen kommt nicht zur Ruhe, es hat kein Ziel mehr.

Doch die Erzählung nennt einen Ort, an dem Tamar sich aufhalten wird: *Und Tamar wohnte schweigend / unbehaust im Haus ihres Bruders* (Vers 20). Tamar verschwindet hinter den Mauern des Hauses ihres Bruders, vergessen, verschwiegen. Von ihr selbst, ihrer Person und ihrem Schicksal wird nichts mehr berichtet. Schweigen kennzeichnet ihren letzten Ort.

Im Gegensatz dazu bleibt Psalm 6 nicht am tiefsten Punkt der Not stehen, sondern beginnt gerade an dem Punkt zu sprechen, da Tamar schweigend im Haus ihres Bruders Absalom verschwindet. Der Aufforderung zu schweigen setzt der Psalm seine Worte entgegen und zwar Worte, die gegen die räumliche Bedrängung und Einengung protestieren. Nicht nur die Täter werden aufgefordert, zu weichen (Psalm 6,9.11), sondern GOTT soll Raum schaffen

und damit Bewegungsfreiheit und Leben (Psalm 6,5). So lautet Vers 5: *Kehre um, haMaqom! Entschüre meine Kehle. Schaffe mir Raum um deiner verlässlichen Zuneigung willen.* Während in 2. Samuel 13 die bedrängende Bewegung in das Haus Absaloms und hinter dessen Mauern führt, in Schweigen, Zerstörtsein und in den Zustand absoluter Ohnmacht, wird in Psalm 6 die bedrängende Bewegung aufgebrochen durch die Appelle an die Bedränger und an GOTT, eine Richtungsänderung zu vollziehen. Am Ende des Psalms steht die Hoffnung, dass gegen die Bedrängung wieder Raum entsteht und damit Bewegung und Leben.

Werden Psalm 6 und die Erzählung über Tamars Vergewaltigung miteinander verbunden, wird Psalm 6 mit der Stimme Tamars gelesen, dann bringt der Psalm die Hoffnung zur Sprache, dass das Haus Absaloms nicht der letzte Ort sein wird. Im Sprachraum des Psalms werden die Mauern des Schweigens, die Tamar umgeben, durchbrochen. Psalm 6 als Psalm Tamars bringt die erfahrene Gewalt protestierend, klagend und anklagend zur Sprache und zu Gehör.

Und so könnte der Psalm die Überschrift tragen:

*Für die musikalische Begleitung, mit Saitenspiel,
ein Klagelied Tamars gegen das Schweigen,
auf dass gehen im weiten Raum wieder möglich werde.*

Doch was bedeutet dies in Bezug auf die Verantwortlichen der Not, was bedeutet dies für die Täter, die die Beterin bedrängen, wie es im Psalm heißt?

Zum ersten Mal werden die Bedränger in Vers 8b genannt. Der Schmerz ist verursacht durch menschliche Täter. Dass erst hier die menschliche Ursache der Not ins Auge fällt, hängt mit einem Perspektivenwechsel zusammen, der zwar von Anfang an angelegt ist, aber erst hier textuell zum Vorschein kommt. Hier wird hörbar, was sich lange anbahnt, denn das Beten des Psalms hilft der Beterin, „ihre Situation zu durchschauen“^v.

Der Schrecken, dem die Beterin ausgesetzt ist, engt ihren Lebensraum ein. Einzig das Auge bleibt übrig, doch auch das vom Schmerz geprägt: *Dunkel vor von Kummer mein Auge, getrübt* (Vers 8). Das Ich schaut mit letzter Kraft von innen nach außen, zurückgedrängt ins Innerste wirft es noch einmal einen Blick nach außen. Und dieser Blick fällt auf diejenigen, die *Bedränger* genannt werden. Indem die Beterin die Verursacher ihrer Not ins Auge fast und somit erkennt, wird sie fähig, diese anzusprechen: *Weicht zurück von mir alle, die ihr mir Übles tut.* Damit beginnt sie, den Raum, den die Täter ihr genommen haben, sich selbst zu nehmen und vergrößert so den Raum zwischen sich und den Bedrängern. Nur durch das Erkennen und Benennen der für die Not Verantwortlichen kann das Ich aus dem sprachlosen Raum des Schmerzes, in den es gedrängt und eingeschlossen wurde, ausbrechen. Dieses Wieder-zur-Sprache-kommen ermöglicht eine Kommunikation mit der Außenwelt, und dies bedeutet die Möglichkeit, sich verbal zur Wehr zu setzen und nicht mehr ohnmächtig im dunklen Raum des Schmerzes und des Schreckens eingeschlossen zu sein. Dieser Blick, der die wirklichen Täter in den Blick nimmt, ist ausschlaggebend dafür, dass das leidende Ich seine Ohnmacht in Stärke umzuwandeln beginnt und die Täter weit von sich und in ihre Schranken weist (Vers 11):

*Sie sollen sich schämen und unsagbar starr vor Schreck werden alle die mich befeinden.
Sie sollen umkehren und zuschanden werden*

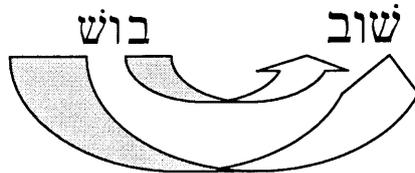
– jetzt gleich.

Was ist mit dieser Feindverwünschung gemeint? Ein Vers übrigens, der in den meisten Gesangbüchern bei Psalm 6 nicht mitabgedruckt wird. Ist Rache das treibende Motiv? Bleibt die Gewalt in der Welt? Als Gewalt, Gegengewalt und wieder Gewalt?

In Vers 11 will die Beterin die Täter in demselben Schrecken erstarrt sehen, den sie selbst erlebt hat (vgl. Vers 3.4.11). Wichtiger aber sind m. E. die beiden anderen Verben (ab)wenden- hebräisch *schuv* und *zuschanden werden/sich schämen* – hebräisch *bosch*.

Vers 11

šub	sich drehen, wenden, umkehren
boš	sich schämen, zuschanden werden
	Schuldbewusstsein, Reue
	Aufdecken von Schuld



Als Grundbedeutung von (ab)wenden ist *sich drehen, wenden, umkehren* anzunehmen. Es bringt eine Bewegung ins Wort und impliziert eine Richtungsänderung eben dieser Bewegung: *sie sollen sich abwenden, sie sollen weggehen, sie sollen den Raum zwischen der Beterin und sich vergrößern, sie sollen dem bedrängten Ich wieder ihren Raum zurückgeben, indem sie ablassen von ihr*. Verstärkt wird die geforderte Richtungsänderung des/r Täter durch ein Wenden der Buchstaben: Wird das Verb *šub* / *abwenden, umkehren* gewendet, kommt *boš* / *zuschanden werden* heraus und genau dieses Verb steht unmittelbar nach *šub*. Das, was das Verb auszulösen intendiert, wird auf der Sprachebene sogleich eingelöst. Und dieses *sogleich* dann auch direkt formuliert: *jetzt gleich*. Die Umkehr der Sprache fordert die Umkehr der Bedränger und dies nicht nur räumlich, sondern auch eine intellektuelle und emotionale Umkehr.

Das Verb *boš* bedeutet sowohl *sich schämen* als auch *zuschanden werden*.^{vi} Subjektiv-erlebnishaft meint das Verb Schuldbewusstsein und Reue, objektiv-ereignishaft das Aufdecken von Schuld und Versagen. Es ist ein sozialer Verhältnisbegriff, so dass Schande / Scham immer auch öffentliche Schande ist, „sie empfängt ihren Stachel gerade von ihrer Öffentlichkeit her“^{vii}. Wird diese Bedeutungsambivalenz des Verbs in Psalm 6,11 nicht nach der einen oder anderen Seite aufgelöst, so fordert die Beterin einerseits, die Täter mögen die von ihnen verursachte Not als Unrecht begreifen und einsehen. Andererseits wird ein öffentliches Zuschanden werden eingefordert^{viii}, das rechtlich-forensische Konsequenzen hat.^{ix}

So kommt in Vers 11 Abkehr, Umkehr und Schande im Sinne von rechtlich-forensischen Konsequenzen und Schuldbewusstsein der Täter zusammen. Auf diese Weise wird das Ende der Gewalt für die Bedränger gezeichnet.

Der Wunsch, Schande möge über die Täter kommen, ist der Wunsch, sie mögen an Mächtigkeit verlieren, ihr aggressives Verhalten möge endlich einer Kontrolle unterliegen. In den Psalmen wird GOTT aufgefordert, die Opfer der Gewalt zu rächen, die Schänder zuschanden zu machen. Der Wunsch, wie er in Vers 11 zur Sprache kommt, hat mit einem Wiedererlangen von Identität zu tun, die die Gewalt an den Rand der Zerstörung gebracht hat. In diesem Sinne können die Psalmen geradezu als „Partituren der Subjektwerdung“ bezeichnet werden.^x Dass das Ende der Gewalt für die Täter ein Ende mit Schrecken wird, darf angesichts des Schreckens ohne Ende, wie ihn die Beterin erfährt, nicht erschrecken. Sich gegen eine Gewalt zu wehren, die Leib und Lebenszentrum, physische und psychische Integrität zerstört, kann nicht gleichzeitig mit absoluten Maßstäben von Vergebung und Versöhnung operieren. Es ist ein Unterschied, ob Betroffene so reden oder ob es in einer Außenperspektive geschieht. Es wird ein Ende der Gewalt gefordert, das auf literarischer Ebene als der Wunsch, der Tod möge über die Täter kommen, Ausdruck findet.

Das Subjekt des Sprechens ist dabei von größter Wichtigkeit: „Who is speaking may be all that matters - Wer spricht, ist das einzig entscheidende.“^{xi} Von dort aus, wo es ums Überleben geht, inmitten von Not und Verzweiflung, spricht die angegriffene Beterin gegen die

Bedränger an. An diesem Ort können die Worte, die das Ende der Bedränger fordern, das Letzte sein, was geblieben ist: als Protest, Anklage und Hilfeschrei.^{xii} Es ergibt sich von selbst, dass „diese Psalmen im Munde der Opfer kontextuell legitim sind, aber im Munde der Henker eine Blasphemie wären - außer als Ausdruck der Bereitschaft, sich mit diesen Psalmen unter das Gottesgericht zu stellen“^{xiii}. Wird der Kontext in Psalm 6 beachtet, dann bedeutet Vers 11 nicht, dass eine Vernichtung über die Bedränger kommen soll, sondern eine Umkehr der Täter soll erfolgen, nicht ein Weiterdrehen an der Gewaltspirale, sondern die Aufrichtung von Gerechtigkeit. Die Beterin appelliert „an einen Gott, der als Gott des Rechts überprüft, entscheidet und straft, letztlich nicht aus Lust an der Strafe, sondern um die gestörte Rechtsordnung wieder herzustellen und zu verteidigen“^{xiv}.

Es ist von einem Gott die Rede, dem die Rache anheim gegeben werden kann, da dies darauf zielt, „Gott möge dieses Unrecht beseitigen“^{xv} und die Opfer der Gewalt zu ihrem Recht kommen zu lassen. GOTT soll dazu bewegt werden, „dass er eindeutig für die Opfer des Unrechts Partei ergreift und ihr Lebensrecht gegen die Unrecht-Täter durchsetzt“^{xvi}.

In der christlichen Tradition allerdings sind die Rachegebeten in den biblischen Gebetstexten, die liturgisch gelesen werden, häufig gestrichen worden. Auch in den meisten Gesangbüchern fehlt – wie schon erwähnt - bei Psalm 6 der letzte Vers. Die anklagenden Aussagen über die Gewalttäter werden ignoriert, gestrichen oder als legitime Aussage eines Gebetes hinterfragt und abgelehnt.

Haben Zorn, Wut und der Wunsch nach Rache in christlichen Gebeten also nichts zu suchen? Müssen die Opfer von Gewalt angesichts der Übermacht ihrer Leiden sprachlos bleiben, weil die Zensur des Versöhnungsdogmas ihnen den Mund verschließt? Vergebung kann leicht zu einem ‚vergeben und vergessen‘ werden, zu einem Zurücksinken in Unsichtbarkeit und Sprachlosigkeit. Rache heißt immer auch die Tat und ihre Folgen auf extreme Weise sichtbar zu machen. Wut und Rache aber können überlebensnotwendige Gefühle sein.

Im Sprachgebrauch des Ersten Testaments sind „Rachewünsche weniger der Ausdruck einer Gesinnung als einer Lage. An Gott als Rächer zu appellieren bedeutet, sich nicht abzufinden mit den gegebenen Verhältnissen, sie nicht als gottgegeben zu akzeptieren, vielmehr Gott als den anzurufen, der das Unrecht nicht bestätigt, sondern destruiert. [...] Rache bedeutet Unterbrechung des Unrechts, Herstellung von Recht und Freiheit.“^{xvii}

In den Klagepsalmen wird Gott geradezu angefleht, die Gewalttat an den Gewalttätern zu rächen - und dies nicht in der Hoffnung, dass Gott ohnehin nicht richtet. Der Ernst und die Dringlichkeit des Satzes: *Die Rache ist mein, spricht Gott* darf nicht von denen verwischt werden, die kein Interesse an der Änderung der Gewaltverhältnisse haben und die diesen Satz als Drohung empfinden.

Es geht um die Aufrichtung von Gerechtigkeit und nicht um das Vergessen der Gewalttaten um des lieben Friedens willen. „Die kategorische Forderung der Friedlichkeit wird immer gern von denen bejaht und unterstrichen, denen es gut geht; und unversehens wird die Norm der Friedlichkeit zu einer Waffe gegen diejenigen, die ihre Stimmen erheben müssen, wenn sie zu ihrem Recht kommen wollen. Begünstigt werden alle die, die nicht nur vom Leiden verschont, sondern auch zum Mit-Leiden nicht fähig oder nicht willens sind; [...] die wirklichen Leiden und Ängste kommen nicht mehr zur Sprache.“^{xviii}

Das Benennen dessen, was geschehen ist, die Konfrontation mit den eigenen Gefühlen und Verletzungen ist ein langsamer und langwieriger Prozess. Er gleicht der Bewegung des Webstuhls, dem langsamen hin und her des Weberschiffchens. Welches Textil entsteht, welche Sprache entworfen wird, welcher Lebenstext geschrieben und welche Räume sich öffnen, enthüllt sich erst Reihe für Reihe, Zeile für Zeile.

Die Klagepsalmen bieten Texträume an, um sich in ihnen zu bergen, um sich ihre Worte zu leihen, damit die Sprachlosigkeit nicht das letzte Wort behält. Sie öffnen Sprachräume, in denen alles zu Wort kommen kann, in leisen und lauten Worten, im Vertrauen darauf, dass Gott das Flehen hört und das Gebet ergreift.

II. Bilder der Not

Goethe schreibt in Torquato Tasso etwas, was auch für die Psalmen gelten kann:

...Nur eines bleibt:
Die Träne hat uns die Natur verliehen,
Den Schrei des Schmerzes, wenn der Mensch zuletzt
Es nicht mehr trägt – Und mir noch über alles –
Sie ließ im Schmerz mir Melodie und Rede,
Die tiefste Fülle meiner Not zu klagen:
Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen, was ich leide.
(Goethe aus: Torquato Tasso)

Sagen zu können, was man leidet, Worte zu finden für das, was schmerzt, ist ein erster Schritt aus der Bedrängung, aus dem Gefühl der Ohnmacht heraus.

Die Psalmen bieten viele Sprachbilder an, die die Not, den Schmerz, die Ohnmacht zu Wort bringen: Psalm 4,2; 5,9-10; 7,2-3; 22,15; 102,7-8; 69,2-4; 55, 5-6; 63,2; 31,13; 42,4; 57,7.

III. Räume eröffnen: sichere, weite und heilende Räume

Die Psalmen bleiben nicht in der bedrängenden Situation stehen, sondern führen durch ihre Sprache hinaus. Sie öffnen Texträume der Geborgenheit, die Heilung ermöglichen können. In Psalm 6 heißt es in Vers 5: Schaffe mir Raum um deiner verlässlichen Zuneigung willen. Meist wird das Verb, das ich hier mit Raum schaffen übersetzt habe, mit *helfen*, *retten* übersetzt. Es wird vermutet, dass die Grundbedeutung des Verbs eine räumliche Komponente hat: *weit*, *geräumig sein*, *weit*, *geräumig machen*, *jemandem Raum schaffen*.

In vielen Psalmen wird Rettung und Befreiung in räumlichen Bildern ausgedrückt und ein wichtiges Element ist dabei die Imagination eines heilen Ortes, die Vorstellung eines sicheren Ortes:

Psalm 9,10 HaMaqom wird eine Zuflucht für die Unterdrückten sein,
eine Zuflucht in Zeiten der Bedrängnis.

Psalm 31,4 Ja, du bist mein Fels und meine bergende Burg.

In Psalm 31,21 wird vom Verbergen im Antlitz Gottes gesprochen,
in Psalm 36,8 vom Verbergen im Schatten der Flügel Gottes.

Einen solchen sicheren und geborgenen Ort zu imaginieren, kann eine heilsame Kraft sein, um Bedrängendes auszuhalten, um sich Schmerzvollem zu stellen, um Worte der Klage zu finden. Gott erscheint in diesen Klagepsalmen als sicherer Ort, an den die Betenden sich flüchten. Hier suchen sie Schutz und Geborgenheit. Es ist ein Ort, an dem die Nacht ohne Gefahr ist und Ruhe möglich.

In neueren Arbeiten über die Behandlung von Psychotraumata spielt der Begriff des ‚sicheren Ortes‘ eine zentrale Rolle. Die Verletzten sollen sich einen sicheren, nur ihnen allein zugänglichen Ort denken, an den sie jederzeit flüchten und zurückkehren können, um so den bedrohlichen Erlebnissen der Wiederkehr der Schrecken zu entgehen und zu entfliehen. Einen solchen Ort zu imaginieren, wird als ein entscheidendes Element einer ‚heilsamen Kraft‘ angesehen. Der Alttestamentler Frank Crüsemann schreibt in einem Aufsatz dazu – und ich möchte ihm an dieser Stelle in einem langen Zitat das Wort geben:

„Als ich das las, sprang die Funktion Gottes und speziell des Vertrauens auf ihn in den Klagepsalmen ins Auge. Ohne die Analogie zu strapazieren oder gar eine völlige Identität behaupten zu wollen, scheint es doch möglich, jedenfalls lohnt es sich, das durchzuspielen, hier eine Entsprechung zu sehen. Gott erscheint in diesen Klagepsalmen als der sichere Ort, an den die Beter flüchten. Hier suchen sie Schutz und Geborgenheit. Gottesbilder wie die von Festung und

Burg, vom Schatten der Flügel, unter denen man sich bergen kann, stellen eine besonders enge Entsprechung da. Gott kann bedrohte Menschen wie es in Psalm 31,21 wörtlich heißt, »im Versteck deines Angesichts verbergen«, gewährt »meinen Zufluchtsort« in der Wüste (Psalm 55,8). In dieses Versteck selbst noch im abgewendeten Antlitz Gottes, an diesen vorgestellten Zufluchtsort können die Betenden sich jederzeit, selbst noch in Zeiten der Verborgenheit und Abwesenheit Gottes zurückziehen, indem man ihn imaginiert und die Gegenwart des Abwesenden durch Anrede und Gespräch mit ihm zunächst voraussetzt und so herbeizuführen hilft. Gott als sicherer Ort - diese Vorstellung ermöglicht es, seine Abwendung zu beklagen, sich an positive Erfahrungen zu erinnern, aber auch alle Vorwürfe und Ängste gegen die Feinde, ihre Macht, Gewalt und Bosheit auszusprechen und anzuklagen, sowie Gefühle von Schuld und Versagen zuzulassen, sogar eine Anklage Gottes ist möglich und erlaubt - aber sie steht nicht in der Weise im Zentrum wie bei Hiob. Im Zentrum steht vielmehr Gott als Erfahrung und Hoffnung eines sicheren und Sicherheit gewährenden Ortes, fern oder nah, präsent oder kommend, eines Ortes, der alles Vertrauen, ehemaliges und erinnertes, noch vorhandenes und belastbares, erhofftes und zukünftiges auszusprechen ermöglicht.^{„xix}

Die Psalmen ermöglichen einen schutzgebenden Fluchtpunkt, in dem die Betenden sich bergen können und an dem Heilung entstehen kann. Um dies etwas deutlicher zu machen, möchte ich gerne einige kurze Ausführungen zum Beginn von Psalm 31 machen.

Die ersten neun Verse von Psalm 31 lauten:

¹ Für die musikalische Aufführung. Ein Psalm. Von David.

² Bei dir haSchem berge ich mich.

Lass mich niemals zugrunde gehen.

In deiner Gerechtigkeit lass mich entrinnen.

³ Neige mir zu dein Ohr. Rette mich, schnell.

Sei mir ein schützender Fels, ein bergendes Haus, mich zu befreien.

⁴ Mein Fels und meine Bergung bist du allein.

Um deines Namens willen zeige du mir den Weg und begleite mich.

⁵ Hole mich aus dem Netz, das sie mir heimlich legten.

Du bist meine Zuflucht.

⁶ Deiner Hand vertraue ich meinen Lebensatem an.

Du hast mich befreit, haSchem, du treue Gottheit.

⁷ Verhasst sind mir, die an Nichtigkeiten sich halten.

Ich dagegen, ich vertraue auf haSchem.

⁸ Ich will jubeln, mich freuen an deiner Freundlichkeit:

Du hast mein Elend gesehen. Du weißt um mein bedrängtes Leben.

⁹ Du hast mich nicht in feindliche Hand ausgeliefert.

Du stellst meine Füße auf weiten Raum.

Diese neun Verse bringen in immer neuen Bildern das Vertrauen auf Gott zur Sprache – das Vertrauen, dass Gott bergende Räume ermöglicht, in denen die Beterin und der Beter Zuflucht und Schutz finden, und dass Gott inmitten der Bedrängnis Räume der Freiheit eröffnet. In Vers 4 bittet die Beterin: *Um deines Namens willen zeige du mir den Weg und begleite mich.* Das Vertrauen auf Gott gründet im Namen Gottes und die Bedeutung dieses Namens wird in Psalm 31 in poetischer Sprache entfaltet. Da in Psalm 31 der Name Gottes der Grund des Vertrauens auf Gott ist, lese ich anstelle des Tetragramms haSchem / der Name. Diese Lesemöglichkeit wurzelt in der jüdischen Tradition und gibt dem Gottesnamen die Bedeutung des Namens aller Namen. Und diesen Namen expliziert Psalm 31 in verschiedenen Bildern von Gott, die sich als Raumbilder der Geborgenheit und der Freiheit buchstabieren. Was Vers 2 durch das Verb *sich bergen* zum Ausdruck bringt, wird in den Bildern schützender Fels, bergendes Haus, Fels, Bergung, Zuflucht fortgeführt. Diese Gottesbilder

sind weder geschlechtsspezifisch determiniert, noch steht ihre Form oder Gestalt im Vordergrund. Das Erste Testament hat eine Fülle solcher Bilder für Gott. So kommt Gott als Sonne, Quelle und Fels, als Auge, Flügel und Adlermutter, als Lufthauch, Feuer und Wolke zur Sprache. Gerade in den Psalmen, mit deren Worten Menschen zu Gott beten, werden diese Bilder zu Beziehungsbildern. Gott wird nicht als *der* Fels bezeichnet, sondern als *mein* Fels, d.h. erst im Gespräch mit Gott, im Loben, Danken und Klagen wird dieses Bild zum Gottesbild. Darin birgt sich die Erfahrung, dass auf Gott felsenfest Verlass ist, dass in der Begleitung Gottes Schritte auf festem Grund möglich sind, und Menschen in Gottes Nähe Geborgenheit und Schutz finden. Diese Bilder verweisen auf Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben, und auf die Sehnsucht, solche Erfahrungen mögen das eigene Leben prägen. So vielfältig diese Erfahrungen und Sehnsüchte sind, so vielfältig gestalten sich die Bilder von Gott.

Dies hat auch mit der hebräischen Überzeugung zu tun, dass Wahrheiten und Erfahrungen sich nie in einem einzigen Gedankengang, in einem einzigen Begriff oder Bild ausdrücken lassen, sondern allein in mehreren, verschiedenen Aussagen formuliert werden können. Es kommt also nicht darauf an, ein Bild gegen die anderen zu setzen, vielmehr sind die Bilder miteinander ins Gespräch zu bringen, Blickwechsel zu wagen und Veränderungen der Perspektive.

Und genau dies geschieht in Psalm 31, wenn in die Raumbilder der Geborgenheit die Raumbilder der Freiheit verwoben werden, wenn die Bilder des sicheren und bergenden Raumes mit den Bildern des offenen und weiten Raumes zu sprechen beginnen. Diese Bilder werden vor allem durch Verben der Rettung und Befreiung evoziert wie *entrinnen*, *retten*, *befreien* und *(heraus)holen*. Dieses Verwobensein wird besonders in Vers 3 hörbar. Dieser Vers beginnt mit der Bitte an Gott, er möge hören, er möge sich hörend nähern. Danach folgt die dringliche Aufforderung zu retten, die mit dem Verb *befreien* am Ende des Verses korrespondiert.

Zwischen den Verben *retten* und *befreien* finden sich zwei Bilder der Geborgenheit: *schützender Fels* und *bergendes Haus*. Die Geborgenheit in Gott ist umgeben von der Befreiung, Geborgenheit und Freiheit sind nicht voneinander zu trennen. Und beides hat zu tun mit Gottes *chäsed*, mit Gottes Freundlichkeit. Das hebräische Wort *chäsed*, das mit Freundlichkeit wiedergegeben ist, wird häufig mit Worten wie Güte, Huld und Gnade übersetzt.

Dieses biblische Grundwort kommt aus dem Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Familien- und Nachbarschaftssolidarität. Konstitutiv sind Gegenseitigkeit, Gemeinschaft, Beständigkeit und Verlässlichkeit. Keine rechtlichen Verpflichtungen prägen die Beziehung, jedoch bringt das Wort mehr als nur ein Gefühl zum Ausdruck. Es ist eine selbstverständliche gegenseitige Solidarität, die weit über Worte hinausgeht. Das Wort Freundlichkeit mag ungewohnt klingen, manchmal aber kann es sinnvoll sein, sich vom Vertrauten zu entfernen, um wieder ganz nah an einen Text zu gelangen. Manchmal ermöglichen Schritte in das Ungewohnte das Vertraute in neuer Weise zu hören:

Ich will jubeln, will mich freuen an deiner Freundlichkeit. (Vers 8).

Worin diese Freundlichkeit besteht, wird in Vers 8b.9 entfaltet. Dabei erinnern die Worte *Du hast mein Elend gesehen* an die Befreiung aus der Sklaverei, der Unterdrückung und dem drohenden Genozid in Ägypten. So heißt es in Exodus 3,7f: *Ganz genau habe ich das Elend meines Volkes gesehen, das in Ägypten ist, und ich habe ihren Hilfeschrei gegen seine Antreiber gehört. Ja, ich kenne seine Schmerzen. So bin ich herabgestiegen, um es aus der Hand Ägyptens zu befreien und es hinaufzuführen aus diesem Land in ein gutes und weites Land, ein Land, das von Milch und Honig fließt.*

Auch in Psalm 31 sind die Gegenräume zu den Räumen der Freiheit enge Räume der Bedrohung, der Gefährdung, der Angst. In Vers 5 sieht sich die Beterin gefangen in einem

Netz, das ihren Bewegungsraum einengt, Vers 8 weiß um bedrängtes Leben und das Ausgeliefertsein in feindlicher Hand.

Dagegen wird der weite Raum der Befreiung entworfen, wenn es in Vers 9 heißt: *Du stellst meine Füße auf weiten Raum*. Dieser Halbvers imaginiert einen Raum, in den die Zusage von Befreiung aus Situationen, die die Kehle zuschnüren und in denen Tränen an jeden Schritt gebunden sind, eingeschrieben ist: *aus der Enge rief ich Jah an - mit weitem Raum hat Jah geantwortet* (Psalm 118,5). Auf den Schrei aus der Bedrängnis und Enge antwortet JHWH mit Worten des weiten Raumes. Was Weite bedeuten kann, mag ein kleiner Text aus dem Zusammenhang der Isaak-Geschichten andeuten.

In der Erzählung in Genesis 26 geht es um Brunnenkonflikte rivalisierender Gruppen von Nomaden, deren Leben und Überleben von der Möglichkeit, über Wasser zu verfügen, abhängig ist. Es heißt dort in Vers 22: *Da zog Isaak weiter und grub noch einen anderen Brunnen. Darüber zankten sie sich nicht, darum nannte er ihn Rechobot und sprach: Nun hat Adonaj uns Raum gegeben, und wir können wachsen im Land*. Die Weite des Raumes als friedliche Lösung eines sozialen Konflikts, der Überleben zusichert, schreibt sich hier in einen Namen ein: Rechobot - weite Räume. Der weite Raum hat eine eminent soziale Konnotation, der weite Raum ist die Folge einer Konfliktschlichtung. Topographie und Sozialität gehen ineinander über.

Die hebräische Bibel buchstabiert Weite, den weiten Raum von der Gegenerfahrung her, von Erfahrungen der Bedrohung, der Bedrängung, der Gewalt und Ungerechtigkeit. Was Weite bedeutet wird oft erst im bedrängten Raum sichtbar. Und die Befreiung in den weiten Raum hinein wirft die Erfahrung der Enge nicht ins Vergessen, sondern bewahrt sie - einem Reisegepäck gleich - in der Erinnerung, im Gedächtnisraum. Gleichzeitig entwirft die hebräische Bibel visionär auch immer wieder Räume, in denen befreites und aufrechtes Gehen möglich ist.

Diese Grunderfahrung der Befreiung aus der Enge in die Weite der Freiheit findet in immer neuen Worten Raum. Und diese Freiheit ist immer mit dem Namen Gottes verbunden. *Ich bin haSchem, ich bin dein Gott, weil ich dich aus dem Lande Ägypten, dem Haus der Sklavenarbeit herausgeholt habe*. - so beginnen die zehn Gebote und der Aufenthalt in Ägypten begründet die wichtigsten Sozialgebote. So wird in Bezug auf Menschen aus anderen Ländern formuliert: *Einen Fremden sollst du nicht bedrücken und ihn nicht bedrängen, denn ihr seid Fremde gewesen im Lande Ägypten. Und ihr kennt die Seele, das Leben des Fremden*. (Exodus 23,9). Keine Ausgrenzung aus dem Raum der Freiheit - keine Abschiebung an den Rand und darüber hinaus - der Raum der Freiheit ist weit genug für alle und er hat eminent soziale Verpflichtung.

Beides, Freiheit und Geborgenheit, sind in den Namen Gottes eingeschrieben, beide haben ihren Grund in diesem Namen. Der Wunsch nach Freiheit und Geborgenheit kann als Sehnsucht des Menschen nach einem Leben verstanden werden, in dem Geborgenheit nicht zur Einengung verkommt und Freiheit nicht zur Beliebigkeit, in dem Schritte ins Offene, ins noch Unbestimmt gewagt werden können, ohne das falsche Versprechen, es passiere schon nichts, aber in der Gewissheit des Namens Gottes, in dem Freiheit und Geborgenheit eingeschrieben sind und der als Vertrauen auf Gott in das Leben des Menschen eben dies einschreibt:

*Deiner Hand vertraue ich meinen Lebensatem an.
Du hast mich befreit, haSchem, du treue Gottheit.
Du stellst meine Füße auf weiten Raum.*

IV. Bildmeditation haMaqom

Kehre um, haMaqom! Entschnüre meine Kehle.

Schaffe mir Raum um deiner verlässlichen Zuneigung willen.

So habe ich Vers 3 von Psalm 6 übersetzt.

Den Namen Gottes habe ich mit haMaqom / der Ort wieder gegeben. Diese

Gottesbezeichnung leitet sich aus Ester 4,14 ab, wo es heißt: *Denn wenn du in dieser Zeit schweigst, wirklich schweigen solltest, wird den Jüdinnen und Juden von einem anderen Ort Atem und Rettung erstehen.*

Mit diesem anderen Ort, hebräisch *maqom*, verbanden die Rabbinen eine Anspielung auf den Gottesnamen, zumal dieser im Esterbuch an keiner Stelle erwähnt ist. Daraus entwickelte sich die Bezeichnung ‚ha-Maqom‘ für Gott.

‚Ha-Maqom‘ verweist auch auf den Ort Jerusalem / Zion, an den Gott selbst den eigenen Namen gebunden hat. Für Juden und Jüdinnen in der Diaspora ist in diesem Namen die Erinnerung an jenen Ort lebendig, den Israels Gott erwählt hat, um den eigenen Namen dort wohnen zu lassen (vgl. Deuteronomium 12,5). In dieser Erinnerung bleibt die Hoffnung lebendig, dass Gott gegenwärtig ist, dort und überall, damals und auf Dauer. Jerusalem ist eine der Imaginationen eines sicheren und geborgenen Orts im Alten Testament. Gott ist der Ort der Welt, wie ein rabbinischer Gedanke formuliert (Midrasch Bereschit rabba, §68). Dieser Raum führt aus der Enge und der Bedrängnis in einen freien und weiten Raum. In Gott haben alle Ängste Raum und dort öffnen sich Räume der Befreiung.

Das Bild ist im Internet unter der Seite: <http://www.maqom.com/swhole.jpg> zu finden.

Eine Künstlerin aus Jerusalem hat dem Gottesnamen haMaqom in einem wunderschönen Gemälde Form und Farbe gegeben. Die Künstlerin heißt Gitti Koschland.

In der Mitte steht der Gottesname in hebräischen Buchstaben: haMaqom. Mit ihm, vor und hinter ihm steht die Menorah, der siebenarmige Leuchter und der Lebensbaum. Die ovale Form, in deren Mitte sie stehen, ähnelt dem Etrog, einer zitrusähnlichen Frucht, die für Fruchtbarkeit und Freude steht. Die Form löst die Imagination von Geborgenheit aus, die Farben in seinem Innern wärmen.

An seiner Spitze steht das kleine Wort: *Sch^ema – Höre*. – Höre die Worte der Tora, lausche den Worten der Psalmen, vernimm die Worte und höre sie als deine eigenen. Rechts unten steht das kürzeste Gebet der hebräischen Bibel: *Gott, bitte heile sie doch!* (Numeri 12,13). Es geht um Mirjam, die an Aussatz erkrankt ist und Mose Gott bittet, sie zu heilen.

Die Künstlerin bringt dieses Grundgebet, diese Kurzform eines flehenden Gebetes mit dem Gottesnamen in Verbindung. Das Gebet hat elf Buchstaben und dem korrespondiert auf ihrem Bild die Offenbarung des Gottesnamens aus der Erzählung vom brennenden Dornbusch.

Genau über dem Etrog zitiert sie aus dieser Erzählung und zwar die Antwort Gottes auf die Frage Moses, wie denn Gottes Name sei. Und Gott antwortet: *ähjeh aschär ähjeh – ich bin der ich bin, ich bin der „Ich-bin-da“, ich werde da sein, als der ich da sein werde, ich bin bei euch.* Dieser Gottesname hat ebenfalls elf Buchstaben und so gibt Gitti Koschland dem verzweifelten Gebet einen Ort in Gott.

Ganz außen herum ist Psalm 122 geschrieben, ein Psalm, in dem Jerusalem als Ort des Friedens, der Ruhe und Geborgenheit beschrieben wird, als ein sicherer und geborgener Ort. Das Bild eröffnet Räume der Geborgenheit, Räume, in denen wir sicher verweilen können.

haMaqom, schaffe mir Raum um deiner verlässlichen Zuneigung willen.

Ja, du bist mein Fels und meine bergende Burg.

ⁱ Frank Crüsemann, Der Gewalt nicht glauben. Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung 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.

ⁱⁱ Silvia Schroer, Thobias. Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 61.

ⁱⁱⁱ Ursula Wirtz, Seelenmord. Inzest und Therapie, Stuttgart 1992, 147; Harald Feldmann, Vergewaltigung und ihre Folgen, Stuttgart 1992, 52f.

^{iv} Zwar wird Tamar von nur einem Mann vergewaltigt, doch die aktive Mithilfe von König David, Jonadab und Absalom ist nicht wegzudiskutieren.

^v Erich Zenger, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: Friedrich V. Reiterer (Hg.), Ein Gott - Eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese. FS Notker Fuglister, Würzburg 1991, 397-413, 410.

^{vi} Siehe Martin A. Klopfenstein, Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bôš* und *klm* und *hpr* (ATHANT 62), Zürich 1972, 206.

^{vii} Ebd., 209.

^{viii} Die rechtliche Verurteilung einer Vergewaltigung in der hebräischen Bibel ist eindeutig. Es wird deutlich formuliert, dass innerfamiliäre Gewaltkonflikte vor das öffentlich tagende Gericht gebracht und dort ausgetragen werden sollen. Das Recht, das der Gewalt gegenübergestellt wird, kann biblisch gesehen gerade nicht an der Familiengrenze enden. Der Alttestamentler Frank Crüsemann weist auf einen Rechtsatz (Dtn 22,26) hin, der sehr gewichtig ist, zumal er nicht in der gleichen Weise wie Einzelbestimmungen von den damaligen Lebensformen abhängt. Es heißt in 5. Buch Mose 22,26: *Denn so, wie wenn ein Mann sich gegen seinen Nächsten erhebt und ihn an seiner Seele tötet, so ist diese Sache* - nämlich die Vergewaltigung. Ganz grundsätzlich wird Vergewaltigung damit rechtlich mit einem Tötungsdelikt gleichgesetzt und muss entsprechend gleichartig behandelt werden. Dabei findet sich eine auffällige Formulierung. Es ist nicht einfach von gewaltsamer Tötung die Rede, sondern das im Tötungsverbot des Dekalogs verwendete Verb (*razach*) und mit ihm der Tötungsakt wird auf die *näfäsh* bezogen. Dieses Wort heißt wörtlich *Kehle*, meint dann das *Leben*, ist aber nicht ohne Grund das biblische Wort für Seele geworden. [...] Der Vergleichspunkt zwischen Tötung und Vergewaltigung ist also die Verletzung der *näfäsh*, des Lebens, der Seele. Weil diese Größe bei Vergewaltigung dauerhaft beschädigt wird, hat der Vorgang das gleiche Gewicht wie die physische Auslöschung von Leben. Vgl. Frank Crüsemann, Das Alte Testament - Wurzel von Gewalt gegen Frauen oder Chance ihrer Überwindung, in: Gewalt gegen Frauen - theologische Aspekte (2). Eine Stellungnahme der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland e.V. (epd-Dokumentation 17a/97), 8-12, 10.

^{ix} Ebd., 206.

^x Erich Zenger, Ein Gott der Rache?, Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg-Basel-Wien 1994, 150.

^{xi} „What does it matter who is speaking? For feminist literary critics confronting the entanglement of rape with representation Beckett's question [...] demands the answer: who is speaking may be *all* that matters.“ Higgins, Lynn A./Silver, Brenda R., Introduction: Rereading Rape, in: Lynn A. Hiffins/Brenda R. Silver (ed.), Rape and Representation, New York 1991, 1-11, 1. Vgl. auch Zenger, Ein Gott der Rache?, 162.

^{xii} Vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 162; Rainer Albertz, »Gott der Rache, erscheine!« Predigt über Psalm 94,1-23, in: ders., Zorn über das Unrecht. Vom Glauben, der verändern will, Neukirchen-Vluyn 1996, 130-144, 139.

^{xiii} Ebd., 162.

^{xiv} Ebd., 140. Siehe auch Jürgen Ebach, Der Gott des Alten Testaments - ein Gott der Rache?, in: ders., Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, 81.91, bes. 87ff.

^{xv} Ebach, Der Gott des Alten Testaments, 87.

^{xvi} Albertz, Gott der Rache, 140.

^{xvii} Ebach, Der Gott des Alten Testaments, 90.

^{xviii} Ingo Baldermann, Einführung in die Bibel, Göttingen ³1988, 90f.

^{xix} Aus: Crüsemann, Der Gewalt nicht glauben., 251-268, 265. Vgl. auch Jost, Trauma, Heilung und die Bibel, in: ebd., 269-292, v.a. 280f.