

4. Allgemeine Schlussfolgerung

Ohne zu wiederholen, was schon im Verlauf des Beitrags gesagt wurde, glauben wir, dass wir die Gültigkeit der zu Beginn aufgestellten Hypothese bewiesen haben: Die weibliche Symbolik im Psalter wird im Wesentlichen mit einer positiven Wirklichkeit assoziiert.

Aufgrund des begrenzten Raumes dieser Ausführungen konnten wir keine ausführlichere Analyse durchführen und nicht auf weitere Metaphern eingehen, wie z. B. die der Geburt oder der Hochzeit (Ps 45; 128,3) und andere. Es scheint jedenfalls, dass der Psalter einen wichtigen Beitrag zu einer geschlechtersensiblen Lektüre anbietet, wie sie in der wissenschaftlichen Welt bereits existiert, und auch Aspekte einer interessanten Diskontinuität zu anderen biblischen Büchern aufweist (Sprichwörter, Kohelet, Ijob).

Aus dem Italienischen übersetzt von Anna Barth und Michaela Geiger

On Gendering Laments Eine genderorientierte Lektüre der Klagepsalmen

Ulrike Bail

Ruhr-Universität Bochum (Deutschland)

1. Psalmen leben

Ein Gebet¹

Psalm 2 – Bestrafe meine Missbraucher

Gott der Hoffnung und allen Segens,
Ich brauche deine Hilfe und deine Zusage.

Meine Peiniger gehen frei umher,
während ich von Schmerz gequält werde.
Wo ist meine Freiheit?

Wo ist ihre Bestrafung?

Ich mühe mich mit vielen Schwierigkeiten,
Furcht, Zweifel und Bestürzung, um wieder heil zu werden.

Wo ist ihre Bestrafung? Warum gehen sie frei umher?

Du sprichst von Gerechtigkeit. Wo ist dein Zorn auf sie?

Dieser Psalm stammt aus einer Sammlung von Psalmgebeten, die eine Überlebende sexuellen Missbrauchs geschrieben hat. In der aktualisierenden Lektüre der alttestamentlichen Psalmen findet sie ihr Erleben widerspiegelt und schreibt neue, eigene Psalmen, um das Trauma des Missbrauchs ins Wort zu bringen und zu verarbeiten. Die Beterin findet in der Tradition der alttestamentlichen Klagepsalmen ein Sprachmuster, das ihren Worten Halt gibt und ihr ermöglicht, aus dem Schweigen herauszugehen.

¹ Auszug aus einem neu gedichteten Klagepsalm einer Frau, die sexuellen Missbrauch überlebt hat. Die Nummerierung des Psalms folgt ihrer Psalmsammlung. Dieser Psalm ist veröffentlicht in James LEEHAN, *Defiant Hope: Spirituality for Survivors of Family Abuse* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1993), 168–169 (Übersetzung U. B.). Das Original lautet: „Psalm 2 – Punish My Abusers/God of hope and all blessings,/I need your help and assurance./My tormentors have walked free./White I have been racked with pain./Where is my freedom?/Where is their punishment?/I have worked with much difficulty./Fear, doubt, and trepidation to recover./Where is their punishment? Why do they walk free?/You speak of justice. Where is your wrath upon them?“ Siehe auch die Klagegebete von Carola MOOSBACH, *Gottesflamme Du Schöne: Lob- und Klagegebete* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997); Catherin J. FOOTE, *Survivor Prayers: Talking with God about Childhood Sexual Abuse* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994).

Frauen haben durch die Jahrhunderte die Psalmen gelesen und „für sich selbst Übersetzungsarbeit geleistet, damit die Gedanken und Bilder in ihr Leben passen“². *Psalmen leben* – so heißt ein Buch, das 2002 erschienen ist und in dem neue Psalmen von Frauen aus der ganzen Welt versammelt sind. *Psalmen leben* oder wie es Ps 109,4 ausdrückt: „Ich aber – Gebet bin ich“ / אֲנִי תְּפִלָּה אֲנִי. Die Existenz ist im Augenblick des Gebetes ganz Wort. Im Textraum des Klagepsalms hat das ganze Leben von Frauen, haben Verletzungen und Verstörungen einen Ort. Alles findet Raum. Die Überschrift von Psalm 102 drückt dies aus: „Gebet eines zu Boden gedrückten Menschen, der schwach ist und vor Adonaj seine Sorge ausschüttet.“ Alles kann im Psalm zu Wort kommen, laut und leise.

Was Frauen überall auf der Welt schon immer tun, nämlich in den Psalmen ihre Lebenssituationen zu Wort zu bringen, ist in den alttestamentlichen Psalmen selbst schon angelegt, so meine These. Die Klagepsalmen können als Stimmen von Frauen gelesen werden.

2. אָנִי / und ich – die offene Sprache der Klagepsalmen

Die individuellen Klagepsalmen sind Gebete eines literarischen Ichs: אָנִי / und ich. Grammatikalisch ist dieses Ich geschlechtlich nicht differenziert.³ Im aktuellen mündlichen Artikulieren des Psalms aber wird das Geschlecht der sprechenden Person von den Hörenden meist sogleich identifiziert. Im verschriftlichten Text bleibt es offen. Dort kann das Personalpronomen der 1. Person Singular ein männliches und ein weibliches Subjekt meinen.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass auch der Körper in den Psalmen geschlechtlich nicht differenziert ist. Über Körperbilder bringen die Beterin und der Beter die eigene Situation und die eigene Gefühlslage zu Wort. Für die Lesenden ist es nicht möglich, aufgrund der jeweils erwähnten Körperteile auf eine weibliche oder eine männliche Person zu schließen. In den Psalmen sind seelische, körperliche und soziale Dimensionen ineinander verwoben. Alle Aspekte menschlichen Lebens wie Angst, Begehren und Freude werden mithilfe einer körperorientierten Sprache und mit Körperbildern ausgedrückt.⁴ Gewalterfahrungen von Menschen werden sprachlich verdich-

² Bärbel FÜNFSINN und Carola KIENEL (Hg.), *Psalmen leben: Frauen aus allen Kontinenten lesen biblische Psalmen neu* (Hamburg: EB-Verlag, 2002), 11. Vgl. auch Klara BUTTING, „Die Töchter Judas frohlocken“ (Ps 48,12): Frauen beten Psalmen“, *Bibel und Kirche* 56 (2001): 35–39.

³ Vgl. Ilse MÜLLNER, „Klagend laut werden: Frauenstimmen im Alten Testament“, in *Schweigen wäre gotteslästerlich: Die heilende Kraft der Klage* (Hg. v. Georg Steins; Würzburg: Echter, 2000), 69–85; 81f. Siehe auch Dörte BESTER, *Körperbilder in den Psalmen: Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (FAT II,24; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 98.

⁴ Vgl. Susanne GILLMAYR-BUCHER, „Body Images in the Psalms“, *JSOT* 28.3 (2004): 301–326; BESTER, *Körperbilder*; Christi MAIER, „Body Imagery in Psalm 139 and its Significance for a Biblical Anthropology“, *lectio difficilior* 2 (2001), online: <http://www.lectio>.

tet, gerade auch Erfahrungen, die die soziale, psychische und physische Integrität und Identität eines Menschen zerstören.

Traumatische Situationen, die zur Sprache gebracht werden, sind 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 ausdrücken. Dies geschieht in bestimmten Metaphern und Sprachstrukturen, die dem Schmerz, der als sprachlos erfahren wird, eine Sprache geben, die Verarbeitung und Kommunikation ermöglicht.

Dorothea Erbele-Küsters rezeptionsästhetische Studie der Psalmen kommt zu dem Ergebnis, dass die sog. Leerstellen oder Unbestimmtheitsstellen in der Notbeschreibung bewusst offen gehalten sind und so Raum geben für die jeweiligen RezipientInnen und ihre Erfahrungen der Bedrängnis.⁵ Diese Offenheit kann als ein Angebot an Konkretisierung verstanden werden: Die offene Sprache des Psalms verwandelt sich im Beten in Worte, die ganz konkret die Situation der Beterin ausdrücken. Bezogen auf das literarische Ich sind die Psalmen genderneutral, und so können sich Männer und Frauen gleichermaßen die Worte der Psalmen leihen, als wären es die ihren, sich in ihnen aussprechen und sich bergen. Erst im Lesen bekommt das literarische Subjekt des Psalms ein Geschlecht.

Aus diesem Grund gilt das Interesse nicht länger der Rekonstruktion einer möglichen Autorin oder ersten Beterin der Psalmen, es ist vielmehr die Leserin, die zum hermeneutischen Schlüssell wird.⁶ Denn weder lassen sich Psalmen eindeutig datieren, noch bildet ihre Sprache deskriptiv eine einzige Situation ab. Erfahrung und Text sind auf eine komplexe Weise miteinander verbunden, die keine Reduzierung auf eine einzige Situation, die historisch bestimmbar wäre, ermöglicht. Es geht um die Stimme im Text, in die die Lesende beim Beten eines Klagepsalms einstimmt und die als die eigene Stimme hörbar wird. Das Konzept der Stimme im Text ermöglicht ein „gendering laments“.

3. Das Konzept der Stimme im Text

Im Jahr 1993 veröffentlichten Athalya Brenner und Fokkelien van Dijk-Hemmes das Buch *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*,⁷ in dem sie

unibe.ch/01_2/m.htm (15.02.2012); Susanne GILLMAYR-BUCHER, „Emotion und Kommunikation“, in *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (Hg. v. Christian Frevel; QD 237; Freiburg et al.: Herder, 2010), 278–289; DIES., „Rauchende Nase, bebendes Herz: Gefühle zur Sprache bringen“, *Bibel und Kirche* 67 (2012): 21–25.

⁵ Dorothea ERBELE-KÜSTER, *Beten als Akt des Lesens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001), 142.

⁶ Vgl. auch 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: Gütersloher Verlagshaus, 1998), bes. 31–73; ERBELE-KÜSTER, *Beten*, 42.

⁷ Athalya BRENNER und Fokkelien VAN DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (BIS 1; Leiden et al.: Brill, 1993).

ein neues Konzept von Autorschaft entwickeln. Sie suchen nicht mehr nach historischen Autoren oder Autorinnen, sondern nach geschlechtsspezifischen Stimmen, die auf der Textebene zu hören sind: Stimmen im Text („voices within a text“). Stimme wird dabei definiert als die Summe der Sprechakte, die einer fiktiven Person, dem Erzähler oder der Erzählerin innerhalb eines Textes zugeschrieben werden. Stimmen von Frauen, die im primär männlichen Diskurs der biblischen Schriften gefunden werden, werden als ‚F voice‘, d. h. als ‚female voice‘, als weibliche Stimme bezeichnet. Analog dazu werden männlich geprägte Stimmen als ‚M voices‘ („masculine/male voices“) benannt. Brenner und van Dijk-Hemmes versuchen nicht, einen Autor oder eine Autorin als historische Person zu identifizieren, sondern suchen nach der Stimme, der textuell Autorität zukommt.

Sie gehen davon aus, dass biblische Texte ausschließlich, zumindest fast ausschließlich, von Männern und für Männer geschrieben worden sind. Texte von Frauen seien, wenn überhaupt, darin eingebettet und durch editorische und redaktionelle Aktivitäten von Männern geformt und eingerahmt.⁸ Da die mündlichen Traditionen von Frauen aufgrund der Vorherrschaft der Männer auf literarischem Gebiet meist von Männern verschriftlicht wurden, sind die Stimmen von Frauen (female voices) oft nur verborgen als Spuren vorhanden. Ob diese Spuren entdeckt werden, hängt von der lesenden Person und ihrem Interesse ab, biblische Texte auf weibliche Stimmen (female voices) hin zu untersuchen. Texte und Leser bzw. Leserinnen sind nie genderneutral, und oft erzählen Texte eine andere Geschichte, je nachdem, ob sie als ‚male voice‘ oder als ‚female voice‘ gelesen werden. Biblische Texte sind deshalb als ‚dual gendered‘⁹ zu begreifen; es sind zwei parallele Lesarten möglich. In einer androzentrischen Dominanzkultur sprechen Frauen selbst mit doppelter Stimme. Sie sprechen gleichzeitig mit der Stimme der dominanten Diskurse, die ihre Stimmen eigentlich übertönen und überschreiben, und mit der Stimme der verdrängten, verschwiegenen Diskurse. Der Schwerpunkt der Suche nach ‚F voices‘ liegt in der Suche nach den ver schwiegenen Stimmen, den ‚muted voices‘, die gerade in den Klagepsalmen nicht überhört werden können. Doch möchte ich auch hier noch einmal betonen, dass es nicht um abstrakte, unhörbare, körperlose Stimmen geht. Psalmen beten heißt: mit dem Körper beten.

4. Psalmen als leibhaftiges Beten und die Imagination weiblicher Körper

Im Alten Testament wird der Mensch vom Körper her verstanden. Eine Person hat weniger einen Körper, sie *ist* Körper. Die körperliche Dimension ist mit Intellekt, Emotionen, Identität und Sozialität verwoben, sie ist von der seelischen und sozialen Dimension nicht zu trennen. So findet schon die Hinwendung zu Gott, das Gebet als

⁸ BRENNER und VAN DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts*, 2f.

⁹ BRENNER und VAN DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts*, 9.

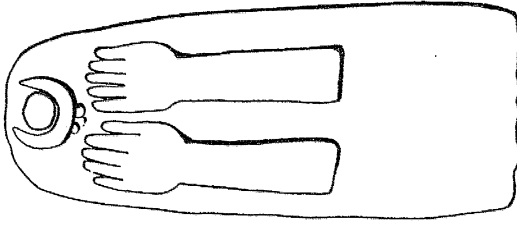
solches, Ausdruck in bestimmten körperlichen Gesten. Auf einer Basaltstele¹⁰ aus dem 13. Jh. v. Chr. sind ausgestreckte, betende Hände zu sehen, wie dies auch in Ps 28,2 beschrieben wird: „Höre die Stimme meines Flehens, ich schreie nach dir, ich hebe meine Hände zum Innersten deines Heiligtums.“

Ausgestreckte Hände wollen jemanden erreichen, sie wollen die Distanz verringern und eine Beziehung eröffnen. Die innere Sehnsucht findet in einer körperlichen Geste Ausdruck.¹¹

Auch die Betenden selbst bringen sich mit Körpersprache zu Wort. Oft steht ein Körperteil für die ganze Person. Eindeutig geschlechtsspezifische Körperteile wie Mutterleib, Brüste oder Bart kommen nur in allgemeinen Feststellungen vor.¹² So heißt es in Ps 22,10: „Ja, du hast mich aus dem Mutterleib gezogen.“ Geburt wird allgemein im Alten Testament mit Gott in Verbindung gebracht und sagt hier nichts über das Geschlecht des Beters und der Beterin aus.¹³

Diese geschlechtsspezifische Unschärfe in den Körperbildern ermöglicht es den Lesenden, die eigenen, jeweils geschlechtsspezifischen Körper in den Psalmen zu entdecken. Frauen müssen keine männlichen Körpermerkmale überlesen, um ihren eigenen Körper zu lesen. Das Ich der Psalmen ist offen für die Visualisierung einer Person mit weiblichem Körper. Indem Frauen die Psalmen nachsprechen, versichern sie sich ihres Körpers, der zum Gradmesser des Lebens wird. Die Beterin stellt ihre Emotionen als körperliche Erfahrung dar.¹⁴ Deutlich wird dies in Ps 102,1–8:

- 1 Gebet eines zu Boden gedrückten Menschen, der schwach ist und vor Adonaj seine Sorge ausschlittet.
- 2 Du, Adonaj, höre mein Gebet, mein Hilfeschrei möge zu dir kommen.
- 3 Verbing dein Angesicht nicht vor mir am Tag meiner Not. Neige dein Ohr zu mir, an dem Tag, an dem ich rufe – schnell, antworte mir.
- 4 Wie Rauch entschwinden meine Tage, meine Knochen glühen wie in Flammen.



¹⁰ Aus dem spätbronzezeitlichen Stelenheiligtum der Stadt Hazor. Siehe Othmar KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), 299, Abb. 431. Abgedruckt mit freundlicher Genehmigung des Bibel + Orient Museums Fribourg.

¹¹ Auch erwähnt wird das Niederknien vor der Gottheit (Ps 29,2b; 95,6; 96,9a; 138,2).

¹² Vgl. etwa Ps 22,11 „Auf dich bin ich geworfen vom Mutterleib an“.

¹³ Zur Metaphorik von Fruchtbarkeit und Geburt siehe Marianne GROHMANN, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen* (FAT 53; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

¹⁴ Vgl. GILLMAYR-BUCHER, „Emotion“, 279–290.

- 5 Wie gemähtes Gras verdorrt mein Herz,
ich vergaß sogar, mein Brot zu essen
6 vor lauter Seufzen.
Meine Knochen kleben an meinem Fleisch.
7 Ich gleiche einem Vogel in der Wüste,
wie eine Eule in Ruinen bin ich geworden.
8 Ich wache, ich bin wie ein einsamer Vogel auf dem Dach.¹⁵

Schon in der Überschrift wird die seelische Not der Beterin¹⁶ mit einer niedergedrückten Körperhaltung und einem schwachen Körperzustand bezeichnet. Die gebeugte Körperhaltung ist weder vom psychischen Zustand noch von den sozialen Verhältnissen zu trennen. Viele Übersetzungen vernachlässigen dies und übersetzen nur das innere Gefühl der Verzweiflung. Ps 102 beginnt mit dem Namen Gottes, der angefleht wird, die Beterin zu hören. In der Mitte dieses Fiehlens steht die Bitte an Gott, das Angesicht nicht länger zu verbergen. Die Zuwendung des göttlichen Gesichts bedeutet gelingendes Leben,¹⁷ während die Abwendung mit Gottesferne und Not verbunden ist. Im Gesicht als Teil des Körpers ist all das versammelt, was man zur Kommunikation benötigt: Augen, Mund, Ohren.¹⁸ Durch eine Bewegung Gottes soll sich die Distanz zwischen Gott und der Beterin verringern.

Die V. 4b–6 sprechen von der Versehrtheit des Körpers. Die Knochen als Gerüst und Kraftzentrum glühen; das Herz als emotionale und intellektuelle Mitte verdorrt, und unter der Haut als sichtbarem Zeichen der Anfälligkeit zeichnen sich die Knochen ab. Diese Körperbilder aber bieten keine medizinischen Diagnosen, wenn gleich eine Leserin darin ihre Krankheit gespiegelt sehen kann. Es sind Metaphern, die das multikausale Geflecht der Notsituation ausdrücken, aufgrund derer die Beterin alle Lebensdynamik verloren hat. Auch der lebenserhaltende Rhythmus von Essen, Trinken und Schlafen ist zerstört (V. 5; vgl. auch V. 10).

Die Beterin ist sozial isoliert, dies bringen die Vogelbilder zum Ausdruck. Der Vogel in der Wüste und die Eule galten als unreine Tiere, von denen man sich fernhielt. Die Trockenheit der Wüste und ihre lebensbedrohliche Dürre korrespondieren mit dem verdorrten Herz in V. 5. Auch in anderen Psalmen wird Dürre mit Körperbildern des verzweifelten Sehns verbunden wie z. B. Ps 63,2: „Gott, mein Gott bist du, dich suche ich. Nach dir dürstet meine Kehle, nach dir sehnt sich mein Körper, in einem Land, vertrocknet und verdorrt, ohne Wasser.“

Oft stehen direkt neben diesen Passagen, die die Not in Körperbildern zur Sprache bringen, Verse, die die soziale Isolation der Beterin widerspiegeln. Die Sozialsphäre ist mit den Körperbildern verwoben; es besteht eine enge Verknüpfung von körperlicher

¹⁵ Alle Übersetzungen biblischer Texte in diesem Beitrag folgen der *Bibel in gerechter Sprache* (Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 2011).

¹⁶ Da es mir um das Aufzeigen der Möglichkeit geht, Klagepsalmen als Gebete von Frauen zu lesen, spreche ich im Folgenden nur von der Beterin, nicht von dem Beter.

¹⁷ Vgl. Ps 31,17; 67,2; 80,4.8.20; Num 6,24–26.

¹⁸ Darauf weist Hans Walter WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments* (Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 116 hin.

und sozialer Integrität. Auch in Ps 102 folgt direkt auf die Körperbilder eine sog. Feindklage in V. 9: „Die mich anfeinden, beschimpfen mich den ganzen Tag, die mich zum Gespött machen, schwören bei mir.“

Was hier ohne Körpersprache ausgedrückt ist, stellt an vielen Stellen die primäre Charakterisierung der sog. Feinde dar, d. h. die negativ erlebte Sozialsphäre. Es sind vor allem Körperbilder der Kommunikation, die die pervertierte, gewaltförmig gewordene Sozialsphäre ausdrücken. Es ist der Mund der Feinde, es sind ihre Lippen, ihre Zunge und ihre Zähne, die das gemeinschaftsschädigende Verhalten beschreiben.

Die gewaltförmige Sprachmacht ist verwoben mit der Gewalt über Körper und Leben. Sprache konstruiert eine Wirklichkeit, in der Gewalt und Unterdrückung als ausschließliche und legitimierte Wirklichkeit erscheinen.¹⁹ Gerade die Sprache, die in unserem heutigen Verständnis eher mit Geist als mit Körper verbunden wird, wird hier körperlich verstanden, indem die körperlichen Sprechwerkzeuge für die Sprache stehen und als „Waffen“ beschrrieben werden. Durch diese Art der Darstellung wird geradezu fühlbar, wie Sprache wirken kann, dass Sprache immer auch eine körperliche Wirkung hat.

Wenn sich heute Jugendliche in Deutschland das Schimpfwort „Du Opfer“ an den Kopf werfen, dann ist dies nicht nur ein Wort. Dieses Schimpfwort trifft, und es trifft den ganzen Menschen. Die Zunge wird zur Waffe, die den anderen zu Boden wirft – erbarmungslos. Denn durch diese aggressive Anrede „Du Opfer“ wird die- oder derjenige, die oder der Opfer von Gewalt wurde, als verachtenswert hingestellt. Ein Opfer hat kein Mitleid verdient. Niemals! In der Sprache des Alten Testaments: „Sie geifern mit ihrem Mund, Schwert auf ihren Lippen“ (Ps 59,8).

Ich habe beobachtet, dass neben „Opfer“ auch die Worte „schwul“ und „Mädchen“ als Schimpfwörter unter Jugendlichen gebraucht werden. Abweichungen von der männlich dominierten heterosexuellen Norm werden gebraucht, um andere zu erniedrigen. Vor diesem Hintergrund sind die Psalmen mit ihrer geschlechtsneutralen Sprache sehr interessant, da sie genau diese Zusammenhänge entlarven und ihnen widersprechen. Einerseits, indem sie die Körpermacht der Sprache sichtbar und hörbar machen, um auf intensive Weise den Zusammenhang von Sprache, Macht, Gewalt und Körper zu enttarnen. Erlittene Gewalt kann ausgesprochen werden, die Betenden finden Worte, um ihre Erfahrungen mitzuteilen. Andererseits können Täter und Täterinnen ihre Perspektive verändern, wenn sie die Körperbilder der Opfer lesen, darin sich bewusst werden, welche Auswirkungen Gewalt hat, sich darin aber auch bewusst werden, welche Körpererfahrungen sie selber haben, welche ihnen zugestoßen sind, welche sie sich wünschen.

Die körperzentrierte Sprache der Psalmen kann für Lesende bedeuten, über den Körper einen Zugang zu den Gefühlen zu finden, den Körper als Erkenntnisorgan zu erfahren. Gillmayr-Bucher führt aus, dass die Körpersprache der Psalmen kein distanziertes Lesen zuließe, ja, dass die Leserinnen und Leser gezwungen seien, ihre eigenen

¹⁹ Vgl. BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 31–73.

Körpererfahrungen hinzuzufügen.²⁰ Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des und der Anderen ist an eine bewusste Wahrnehmung des eigenen Körpers gebunden.

Die Psalmen ermöglichen, im lesenden Betreten des Psalmsraums dem eigenen Körper zu begegnen, einem bedürftigen Körper, einem sehnsüchtigen Menschen, einem Ich mit Verletzungen und Narben, mit der Sehnsucht nach Würde und Sicherheit. Die mögliche Imagination eines weiblichen Körpers ermöglicht der Beterin die Verortung ihres eigenen Körpers im Raum des Gebets. Es ist dann ihr Körper, der in Sicherheit ist, wie es in Ps 16,8–9 heißt:

8 Immerzu ist Adonaj mir gegenwärtig.

Ist Gott zu meiner Rechten, so wanke ich nicht.

9 Darum freut sich mein Herz. Meine Würde tanzt!

Mein Körper ist wirklich in Sicherheit.

5. Ein Psalm Tamars? – Die Überschriften der Psalmen

In der Absicht, Psalmen als Bestätigung, Stärkung und Ermächtigung von Frauen zu verstehen, verfasste Marchienne Vroon Rienstra das liturgisch orientierte Buch *Swallow's Nest: A Feminine Reading of the Psalms*.²¹ Vom hebräischen Text ausgehend, paraphrasiert sie die Psalmen. Sie legt weniger Wert auf den wissenschaftlichen Diskurs als auf das liturgische und spirituelle Lesen des Psalters. Ihr Ziel ist es, die Lesenden zu ermutigen, die Psalmen als Gebete einzelner Frauen in vielfältigen Kontexten überall auf der Welt zu lesen. Rienstra weist den Psalmen bestimmte Situationen zu, die die Biographien von Frauen prägen bzw. prägen können, womit sie sowohl konkrete, einzelne politische und gesellschaftliche Kontexte als auch allgemeinere Erfahrungen meint. Um dies zu verdeutlichen, gibt sie den Psalmen neue Überschriften, z. B. für Ps 6: „This might be the prayer of a woman who was raped“²². So wie hier bei Ps 6 sind alle Überschriften Rienstras im Konjunktiv gehalten, um anzuzeigen, dass die in der Überschrift angegebenen Verknüpfungen mit frauenspezifischen Situationen nicht die einzig möglichen, jedoch denkbar sind.

Indem Rienstra den Psalmen Überschriften gibt, verfährt sie nicht anders als die frühen (innerbiblischen) Exegeten, die viele Psalmen mit der Biographie Davids verknüpfen und dies in der Überschrift festhielten: „Ein Psalm Davids“.²³ Doch diese

²⁰ GILLMAYR-BUCHER, „Body Images“, 325.

²¹ Marchienne Vroon RIENSTRA, *Swallow's Nest: A Feminine Reading of the Psalms* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992). Das Buch ist in der Art eines Gebetbuches verfasst. Für jeden Tag ist ein Morgen-, Mittags- und Abendgebet vorhanden, und dies für vier Wochen. Neben den Psalmen sind Bibellesungen und Gebete aus der Tradition zu finden.

²² RIENSTRA, *Swallow's Nest*, 44.

²³ Vgl. ausführlich BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 53ff. Vgl. auch DIES., „Das Buch der Psalmen: Who is speaking may be all that matters“, in *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Hg. v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 180–191.

Angabe ist nicht historisch zu verstehen. Die in den Überschriften genannten Autoren wie David, Söhne des Korach, Asaph, Salomo, Etan oder Mose sind literarisch und fiktiv. 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. Über die Hälfte der 150 Psalmen nennen in ihrer Überschrift David. Diese Notiz ist nicht als Verfasserangabe zu verstehen, sondern als eine Verknüpfung mit der Biographie Davids, an der spürbar wird, aus welchen Situationen heraus Menschen zu Gott rufen. In der biblischen Tradition gilt David als der ideale Beter der Psalmen, aber nicht als der kriegerische und stiegrische König, sondern als der verfolgte, zweifelnde und bereuende Mensch, der betet und auf Gottes Zuhören und Zuneigen hofft. Gerade dadurch, dass Davids Verfasserschaft eine literarische ist, ist es möglich, Psalmen nicht nur als seine Stimme zu hören, sondern als Gebete männlicher und weiblicher Personen in ganz verschiedenen Lebenssituationen. Über das auch hier aufscheinende Konzept der Stimme können Klagepsalmen genderspezifisch gelesen werden.

In der Bibel sind die Überschriften der Psalmen sekundär zum Psalm hinzugefügt. So wird z. B. Ps 51 durch seine Überschrift mit der Erzählung von David und Batscha verbunden und repräsentiert die Stimme Davids (vgl. 2 Sam 12). Sie lautet: „Für die musikalische Aufführung. Ein Psalm. Von David. Nachdem der Prophet Nathan zu ihm gekommen war, um ihn wegen Batscha zur Rede zu stellen“ (Ps 51,1). David wird damit zum Autor des Psalms – nicht zum historischen, jedoch zum fiktiven Autor in dem Sinne, dass David auf der Ebene des Textes die tragende Stimme wird: Es sind seine Worte, die Ps 51 wiedergibt. David würde demnach der ‚Stimme im Text‘, von der Brenner und van Dijk Hemmes schreiben, entsprechen. Die Schlussfolgerung aus der literarischen Autorschaft Davids wäre, dass Ps 51 auf literarischer Ebene eine männliche Stimme repräsentiert und somit als ‚M voice‘ zu bezeichnen ist. Aber es ist eine fiktive Stimme, die nur auf der literarischen Ebene präsent werden kann. Lediglich über die literarische Verknüpfung der Psalmen mit der Biographie Davids kann der Psalm als Stimme Davids gehört werden. Gerade die Möglichkeit aber, Psalmtexte mit anderen Texten zu verknüpfen, kann nutzbar gemacht werden für die Möglichkeit, Klagepsalmen auch als Stimmen von Frauen zu lesen.

Durch die Psalmüberschriften wird das Lesen und Verstehen des Psalms in eine bestimmte Richtung gelenkt. Von einem bestimmten historischen, sozio-kulturellen und theologischen Standpunkt aus wird durch die Zufügung der Überschrift die Rezeption des Psalms festgelegt. Aus einer Vielzahl von Möglichkeiten wird eine Rezeptionsweise, eine Weise zu lesen, festgeschrieben. Die AutorInnen der Psalmüberschriften ‚vertexten‘ gewissermaßen ihr Leseergebnis, indem sie dem Psalm eine interpretierende Überschrift geben.

Das Ich des Psalms wird durch die Nennung eines Subjektes konkretisiert, die eine innerbiblische Verknüpfung mit anderen Texten des Alten Testaments ermöglicht. Die Verknüpfung von poetischem Psalmtext und narrativ-biographischem (Kon)Text durch die Psalmüberschriften eröffnet eine Möglichkeit, Psalmen feministisch zu lesen. Das durch die Psalmüberschriften gesponnene Netz innerbiblischer Verknüpfungen kann verändert und erweitert werden. Aus der Perspektive von Frauen kann dieses Verweis-

netz im Sinne einer intertextuellen Lektüre auf die Stimmen von Frauen fokussiert werden. Es könnte neben den Psalmen Davids auch Psalmen Tamars, Dinas und anderer biblischer Frauen geben.

6. Intertextuelle Verknüpfungen

Das intertextuelle, literarisch-aktualisierende Verknüpfungspotential der Psalmen ermöglicht es, auch Frauenstimmen in den Klagepsalmen zu hören, indem die Psalmen mit narrativen Texten über Frauen verknüpft werden. Verknüpfung ist hier nicht in einem einfachen Sinn von Einfühlung, Empathie oder Identifikation gemeint, sondern in der literaturtheoretischen Bedeutung von Intertextualität. An dieser Stelle kann nur der kleinste gemeinsame Nenner dieser Theorien entfaltet werden.²⁴

Ausgangspunkt ist ein bestimmtes Verständnis von dem, was ein Text ist und wodurch sich Bedeutung etabliert. Intertextualität meint die Beziehungen der Texte untereinander: Alle literarischen Texte sind aus anderen literarischen Texten „gewebt“, jedoch nicht im konventionellen Sinn als Spuren des Einflusses von anderen Texten, sondern in dem Sinn, dass jeder Text prinzipiell mit jedem anderen ins Gespräch treten kann. Diese Definition von „Text“ wehrt sich gegen ein übermäßiges Betonen der Textgrenzen, bei dem diese so in den Vordergrund gerückt werden, dass Texte wie Inseln erscheinen, isoliert von allen anderen Texten in der endlosen Weite des Meeres, wie Gefangeneninseln, auf denen die Bedeutung ein für allemal festgesetzt ist und nur eine Sichtweise, eine Art zu lesen, dominiert. Texte aber sind keine Inseln, und die Leserin ist keine Schiffbrüchige, die ohne Gedächtnis und ohne Erinnerung Psalmen zählt und sie in Kategorien einteilt. Sondern Texte sind dialogisch; sie rufen andere Texte ins Gedächtnis, erinnern an bereits Gelesenes, an bereits Erlebtes. Kein Text steht isoliert da, jeder sucht sich einen Ort in einer schon vorhandenen Welt der Texte. Dieser Ort ist nicht statisch, sondern der Text ist in Bewegung und nicht auf eine Aussage festzulegen. Texte bergen eine Vielzahl von Bedeutungen in sich; sie sind vielschichtig, vielschichtig, niemals eindeutig. Die durch Verknüpfung evozierten neuen Lesarten entstehen bei jeder Lektüre von Texten, und so gibt es auch nicht *den* Text, sondern immer nur verschiedene Lesarten eines Textes.

Intertextualität bezeichnet also die hermeneutische Tatsache, dass Texte sich immer in Wechselverhältnissen mit anderen Texten befinden. Während die Redaktionsgeschichte diachron die Beziehungen zwischen Texten analysiert, beschreibt eine inter-

²⁴ Vgl. die ausführliche Darstellung in BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 98–113. Vgl. auch Beth LaNeel TANNER, *The Books of Psalms Through the Lens of Intertextuality* (Studies in Biblical Literature 26; New York et al.: Peter Lang, 2001); Stefan ALKIER, „Intertextualität – Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma“, in *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitstheorien und zu Psalm 110* (hg. v. Dieter Sänger; BThS 55; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 1–26; Nancy R. BOWEN, „A Fairy Tale Wedding? A Feminist Intertextual Reading of Psalm 45“, in: *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller* (hg. v. Brent A. Strawn und Nancy R. Bowen; Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), 53–71.

textuelle Analyse die Wechselbeziehungen zwischen Texten. Dabei werden auch neue Verknüpfungen eines Textes mit anderen, noch nicht in den Text eingeschriebenen Texten ermöglicht. In jedem konkreten Lesevorgang wird ein Text in Verbindung mit anderen, neuen Texten gebracht. Es ist unmöglich, der Intertextualität zu entfliehen, denn Texte, so formuliert Danna Nolan Fewell, sprechen miteinander, sind sich gegenseitig Echo, stoßen sich an, bekämpfen einander; sie sind Stimmen, die zusammenklängen, Stimmen in Auseinandersetzung und im Wettstreit.²⁵

Im Prozess des Lesens entsteht die Bedeutung eines Textes, und diese bestimmt sich in Relation zu den Texten, die der Text als Verknüpfungspunkte selbst, und solchen Texten, die die Leserin oder der Leser mit dem Text verknüpft, anzeigt. Dies können sowohl sichtbare Spuren als auch Leerstellen, sowohl Worte als auch Schweigen sein. Darüber hinaus kann die Auslegung auf das verknüpfende Zusammenwirken der Texte einwirken, indem die Leserin über die Art und Auswahl der Vergleichstexte sowie über die Vergleichspunkte selbst entscheidet. Das bedeutet für die Klagepsalmen, dass im Rezeptionsvorgang Frauen zu Subjekten der Klage werden, dass ihre Stimmen in den Klagepsalmen hörbar werden können.

7. Ps 55 und die Erzählung von der Vergewaltigung Tamars (2 Sam 13)

In 2 Sam 13 wird erzählt, wie Ammon seine Halbschwester Tamar auf den Rat seines Freundes Jonadab hin mit der Lüge, er sei krank, in sein Zimmer lockt. Dort vergewaltigt er Tamar, obgleich sie sich verbal zur Wehr setzt. Die Räume in der Erzählung werden immer enger, bis Tamar keine Verfügungsgewalt mehr hat, weder über Räume, noch über ihren Körper. Nach der Vergewaltigung wirft Ammon sie hinaus auf die Straße. Im Haus ihres anderen Bruders Absalom lebt sie fortan schweigend und ver-gessen, nachdem dieser zu ihr sagt: „War dein Bruder Ammon bei dir? Nun, meine Schwester, sei still! Er ist ja dein Bruder. Nimm dir diese Sache nicht so zu Herzen“ (V. 20a). Die Gewalt findet hinter verschlossenen Türen statt, und Tamar bleibt gefangen hinter verschlossenen Türen. Gewalt und Verschweigen gehen Hand in Hand.

Der letzte Satz über Tamar lautet: „So blieb Tamar völlig zerstört im Haus ihres Bruders Absalom wohnen“ (V. 20b). Das hebräische Wort *šāḇ* zerstört das hier mit „völlig zerstört“ wiedergegeben ist, wird gewöhnlich mit „einsam“ übersetzt. Diese Übersetzung aber verharmlöst den Zustand Tamars. Das hebräische Wort *šāḇ* wird sehr häufig für verwüstetes Land und zerstörte Städte gebraucht. Sie gelten als unbewohnt und unbewohnbar und werden mit der Wüste, in der kein Leben möglich ist, in Verbindung gebracht. Im Jeremiabuch wird dies an einer Stelle klar ausgedrückt: „Ihre Städte wurden zu Orten des Entsetzens, alles zu Dürre und Steppe, wo niemand mehr wohnen und kein Menschenkind sich darin aufhalten wird.“ (Jer 51,43) Statt „einsam“ drückt „unbehaust“ den Zustand Tamars deutlicher aus.

²⁵ Vgl. Donna Nolan FEWELL (Hg.), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), 12.

Das Haus Absaloms ist keine Zuflucht für Tamar, sondern eher ein Schutzraum für die Täter, da kein Laut durch die Mauern dringt. Die Vergewaltigung wird aus der Sprache ausgegrenzt, indem Tamars Sprechen in die Grenzen des Hauses verwiesen wird. Mithilfe des Konzepts der Stimme, der Rezeptionsästhetisch und intertextuell orientierten Lektüre, können Klagepsalmen als Stimme der vergewaltigten Tamar gelesen werden, kann der „wortlose Schrei Tamars [...] mit Texten der Klagepsalmen gefüllt werden.“²⁶

Die Vergewaltigung Tamars geschieht in einem geographisch und emotional vertrauten Raum. Es ist Ammon, ihr Halbbruder, der sie vergewaltigt. Diese Topographie der Nähe wird auch in Ps 55 sichtbar. Der Täter wird direkt angesprochen mit den Worten: „Du aber – ein Mensch meinesgleichen, mein Freund, mein Vertrauter“ (V. 14). Der Täter wird als einer benannt, der in einem Vertrauensverhältnis zur Beterin stand. Er missbraucht das freundschaftliche Verhältnis, das Gewalt eigentlich ausschließen sollte, und zerstört es mit seiner Tat.

Tamar hat keine verbale Sprache, um auf ihr Trauma hinzuweisen – laut schreit sie davon, so heißt es in 2 Sam 13,19. Sie zerreißt ihr Kleid und legt sich die Hand auf den Kopf. Mithilfe traditioneller Trauerhandlungen bringt sie ihre traumatische Erfahrung zum Ausdruck.²⁷ Nonverbal spricht Tamar durch ihren Körper, den sie verändert. Ihr Körper wird zum Zeichen für die anderen, zur Botschaft dessen, was geschehen ist. Das Trauma schreibt sich durch die gesellschaftlich vermittelten Texturen der Trauer, die für die anderen lesbar sind, in den Körper ein. Hinausgeworfen von Ammon, auf der Straße, einem öffentlichen Ort, gibt sie mithilfe ihres Körpers Nachricht von dem, was geschehen ist. Reden kann Tamar darüber nicht. Sie ist dazu nicht fähig, und es wird ihr von ihrem Bruder verboten. Diese Unausprechlichkeit führt zum Vorrang der körperlichen Gesten. „Der Sprache wird die Körpersprache vorangestellt, die ‚Bereitsamkeit des Leibes‘ muß für den Mangel der Sprache einstehen.“²⁸ Die Körperveränderungen machen den Verlust, das Trauma und die Trauer sichtbar und lesbar. In Phasen der Orientierungs- und Identitätssuche kann der Körper zum Bedeutungsträger werden, um mögliche Sinndefizite und Sinnangebote zu materialisieren.

Die Körper derjenigen, in die Trauer sich eingeschrieben hat, sind geschlechtlich nicht differenziert: Sowohl Männer als auch Frauen geben auf dieselbe Weise ihrer Trauer eine körperliche Gestalt. Männer und Frauen weinen öffentlich und bringen

²⁶ MÜLLNER, „Klagend laut werden“, 83; Siehe ausführlich BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 160ff.

²⁷ Ulrike BAIL, „Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer und des Verlustes im Alten Testament“, in: „Dies ist mein Leib“: *Leibliches, Leibteigendes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen* (hg. v. Jürgen Ebach et al.; Jabbog 9; Güttersloh: Güttersloher Verlagshaus, 2006), 54–80.

²⁸ Gisela ECKER, „Trauer zeigen: Inszenierung und Sorge um den Anderen“, in *Trauer tragen – Trauer zeigen: Inszenierungen der Geschlechter* (hg. v. Gisela Ecker; München: Wilhelm Fink Verlag, 1999), 9–25; 17.

ihren Schmerz so zum Ausdruck.²⁹ Dennoch fällt auf, dass an einer Stelle, nämlich an dem Schnittpunkt von Körper und Sprache, Frauen, genauer professionellen Klagefrauen, eine prominente Rolle zugewiesen wird. Ihnen obliegt gewissermaßen die kulturelle Dekodierung der Körperinszenierungen der Trauer (vgl. Jer 9,17–21).

Es wäre für alle zu lesen, was Tamar geschehen ist. Dennoch widerspricht niemand dem folgenden Schweigen, außer die Erzählung selbst, indem sie das Geschehene erzählt – und ein Klagepsalm wie Ps 55, der Raum für Tamars traumatische Erfahrung öffnet, indem das Trauma sexueller Gewalt mit der Topographie der Gewalt in Ps 55 verwoben wird.

Im Klagepsalm Ps 55 wird der Schrecken und die Gewalt, die die Beterin erlebt, mit einer Stadt verglichen, deren Mauern von der Gewalt besetzt sind und in der die Gewalt bis in das Zentrum, den Marktplatz vorgedrungen ist (V. 10–12). Die Stadt hat im Hebräischen ein feminines Genus und wird häufig als Frau personifiziert.³⁰ Die Figuren „Tochter Zion“, „Jungfrau Jerusalem“ und „Hure Babylon“ sind nur einige Beispiele für die Verbindung von Frau und Stadt. Dies weist darauf hin, dass aufgrund der Berührungspunkte zwischen Stadt und Ich in Ps 55 einerseits und zwischen Stadt und Frau andererseits an ein weibliches Subjekt in Ps 55 gedacht werden kann. Auch das Verb „umgeben, umkreisen“ (כָּסָה) ist dafür ein Indiz. In den Klagepsalmen bringt dieses Verb die Bedrohlichkeit der Gewalt, ihr erschreckendes Ausmaß und die Ohnmacht der Beterin zur Sprache (vgl. Ps 17,11). Häufig impliziert das Verb äußeren Schrecken (vgl. Jer 6,25; Ps 31,14). In der Bedeutung „feindlich umgeben“ steht es in kriegerischen, militärischen Kontexten, d. h. im Kontext der Belagerung und Eroberung einer Stadt (vgl. Jer 4,17; 50,14f.). Als Folgen der Eroberung einer Stadt wird im Alten Testament das Wort „zerstört werden“ (אָבַד) gebraucht, um die Kriegsstrategie, die dem Gegner nur verbrannte Erde übriglässt, zu bezeichnen (vgl. Jer 51,43). Interessanterweise kann dieses Wort auch auf Frauen bezogen werden (vgl. Jes 54,1; 62,4; Jer 50,12f.; Ez 23,33). Es steht dann parallel zu „unfruchtbar sein“ oder „verlassen sein“, als Gegenbegriff taucht „verheiratet sein“ auf. Dieses Wort bringt auch den Zustand der vergewaltigten Königstochter Tamar in 2 Sam 13,20 zur Sprache: „Und es wohnte Tamar unbehaust (אָבַד) im Haus Absaloms, ihres Bruders“. Angesichts der Verwendung des Verbs zur Bezeichnung von verwüstetem Land und zerstörter Städte bedeutet das Wort, bezogen auf Tamar, die Zerstörung ihrer Integrität und Identität durch die Vergewaltigung. Über die Topographie der Gewalt entsteht eine intertextuelle Verknüpfung zwischen der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars und dem Klagepsalm.

Aus dem Kontext des ganzen Psalms wird deutlich, dass die Stadt nicht nur Ort, sondern auch Objekt der Gewalt ist. Es besteht eine Verbindung zwischen dem Ich des Psalms, das seine Gewalterfahrung verbalisiert, und der eroberten und besetzten Stadt (vgl. die Stichwortverbindungen „Unheil“ in V. 4.11; „in der Mitte“ in V. 5.11.12).

²⁹ Vgl. Rainer KESSLER, „Männertränen“, in DERS., *Gotteserding: Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 30–34.

³⁰ Siehe dazu die ausführliche Studie von Christl M. MAIER, *Daughter Zion, Mother Zion: Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 2008).

Sowohl die Stadt als auch das Ich sind Objekte der Gewalt, der sie ohnmächtig ausgeliefert sind. Nimmt man die Verben, mit denen das Ich seine Erfahrung in V. 4b–6 ausdrückt, zum Stadtbild hinzu, wird die totale Beherrschung des Raumes durch die Gewalt deutlich. Während im Stadtbild die bedrängenden Bewegungen horizontal verlaufen („umgeben“, „nicht weichen“), bewegt sich das Unheil, dem das Ich ausgesetzt ist, in vertikaler Linie („regnen auf“, „fallen auf“, „bedecken“). Die Topographie der Gewalt beherrscht den Raum, aus dem es kein Entrinnen gibt. Gegen diese aussichtslose Topographie aber setzt der Psalm Gegenräume.

Im Vertrauen auf Gott wird ein Gegendiskurs entworfen, der dem ohnmächtigen Objekt der Gewalt seine Subjekthafigkeit und Identität wieder ermöglicht. Dies geschieht im Raum der Wüste, der als Gegenraum zur Stadt entworfen wird (V. 7–9). In diesen Versen wird die Rettung als nicht realisierbare Wirklichkeit dargestellt, doch sie spiegeln auch eine Überlebensstrategie wider, nämlich die der Dissoziation. Dissoziation bedeutet, dass die Gefühle abgespalten 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. Das Bild der Taube, die in die Wüste als ihrem Zufluchtsort flieht, ist durch keine Stichwortverbindungen in den übrigen Psalm eingebunden, sondern steht isoliert. Das Taube-Wüsten-Bild ist gewissermaßen dissoziiert. Die imaginierte Flucht der Taube in die Wüste hat demnach auch die Funktion, dass das Ich nicht bis in die letzte Tiefe zerstört wird. Mit Hilfe dieses Bildes gelingt es dem Ich, die alles überwältigende Gewalterfahrung zu überstehen, ohne sich zu verlieren. Die Kraft, in der Situation absoluter Ohnmacht neue Bilder zu sprechen und neue Räume zu entwerfen, korrespondiert mit dem „Ich aber, ich vertraue auf dich“ am Ende des Psalms. Was in V. 7–9 nur angedeutet wird, nämlich einen Zufluchtsort zu finden, gewinnt durch das korrespondierende „Ich aber, ich vertraue auf dich“ Gewissheit: Gott steht auf der Seite der Beterin. Und indem die Beterin Gott als ihre Anwältin gegen die Gewalt einfordert, wird auch Gott eingeknüpft in die alltäglichen und allnächtlichen Erfahrungen der Gewalt gegen Frauen. Auf diese Klage zu verzichten hieße, Gott mit dem Schrecken und der Gewalt zu identifizieren. Die laute und öffentliche Klage könnte der Taube einen wirklichen Zufluchtsort schaffen, einen Ort, an dem nicht nur Überleben, sondern Leben ohne Bedrohung möglich ist, an jedem Tag und in jeder Nacht. Klagen im Namen der Taube kann Beginn einer Befreiung sein. Und so könnte die Überschrift von Ps 55 lauten: Die Klage einer Frau. Zu sprechen gegen das Schweigen.³¹

³¹ Diesen Aspekt greifen Magdalene Frettlöh und Jens Herzer je auf ihre Weise auf und verbinden ihn mit dem Kreuzesstod Jesu. Vgl. Magdalene L. FRETTLÖH, „Der auferweckte Gekreuzigte und die Überlebenden sexueller Gewalt: Kreuzestheologie genderspezifisch wahr genommen“, in *Das Kreuz Jesu: Gewalt – Opfer – Sühne* (Hg. v. Rudolf Weth; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001), 77–104; Jens HERZER, „Freund und Feind: Beobachtungen zum alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund und zum impliziten Handlungsmodell der Gethsemane-Perikope Mk 14,32–42“, *legach* 1 (2001): 99–127.

8. Sichere Orte – Klagepsalmen und moderne Traumaforschung

In den Klagepsalmen sind an vielen Stellen Metaphern zu finden, die Bergung und Zuflucht buchstabieren. Es ist vom gewebten Schutz (Ps 5,12) die Rede, vom bergenden Schild (7,11), von der Hand, die birgt (10,14), von Bergung (14,6), den Wassern der Ruhe (23,2), von Zuflucht und dem Schatten der Flügel (27,1; 36,8), vom sicheren Ort (Ps 59,17), der Burg und dem Schatten der mächtigen Gottheit (91,1,2).

In den neueren Arbeiten, die sich mit der Behandlung von Psychotraumata beschäftigen, spielt der Begriff des „sicheren Ortes“ eine große Rolle. Der erste Schritt in der Traumabewältigung ist Stabilisierung, Kommunikation und Sicherheit. Das Wissen um einen imaginären sicheren Ort in sich selbst, den man jederzeit, auch unabhängig von äußeren Geschehnissen, aufsuchen kann, ist unabdingbar. Dieser Ort bildet einen intrapsychischen Rückzugsort, der bei der Aufarbeitung einer traumatischen Erfahrung einen schutzgebenden Fluchtpunkt darstellt.³² Die imaginativen Übungen der Traumatherapie haben zunächst das Ziel, den ungesteuerten inneren Bildern gesteuerte, kontrollierte, eigene gute Vorstellungen entgegenzusetzen. Es soll die Erfahrung von innerem Trost und innerer Unterstützung vermittelt werden, das Erleben von absoluter Sicherheit und Geborgenheit, die Erfahrung der Selbststärkung. Mit dieser Sicherheit vermittelnden inneren Vorstellung können sich die Verletzten in Zeiten der Anspannung innerlich an einen sicheren Ort zurückziehen. Die Imagination eines solchen Ortes ist ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zur Heilung.³³

Dem Alttestamentler Frank Crüsemann ist zuerst aufgefallen, dass die Imagination eines sicheren Ortes eine gewisse Analogie zu den Klagepsalmen hat, und ich möchte Crüsemann in einem längeren Zitat das Wort geben:

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 Entscheidung zu sehen. Gott erscheint in diesen Klagepsalmen als der sichere Ort, an den die Beter flüchten. Hier suchen sie Schutz und Geborgenheit. [...] Gott kann bedrohte Menschen wie es in Ps 31,21 wörtlich heißt, „im Versteck deines Angesichts verbergen“, gewährt „meinen Zufluchtsort“ in der Wüste (Ps 55,8). In dieses Versteck selbst noch im abgewendeten Anblick 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 ... Im Zentrum steht ... Gott als Erfahrung und Hoffnung eines sicheren und Sicherheit gewähr-

³² Vgl. LUISE REDDEMANN, *Imagination als heilsame Kraft* (Stuttgart: Klett Cotta, 2007). Siehe auch <http://www.luise-reddemann.info>.

³³ Vgl. auch die von Ruth Poser erstellte Einführung in die Traumaforschung und in die Möglichkeiten, diese für die Bibelinterpretation zu nutzen in: RUTH POSER, *Das Ezechielbuch als Traumaliteratur* (VTSup 154; Leiden et al.: Brill, 2012), 57–119.

renden Ortes, fern oder nah, präsent oder kommend, eines Ortes, der alles Vertrauen, ehemaliges und erinnertes, noch vorhandenes und belastbares, erhofftes und zukünftiges auszusprechen ermöglicht.³⁴

Die Psalmen beginnen nicht wie eine Therapiesitzung mit der Imagination eines sicheren Ortes. Oft öffnet sich dieser erst im Laufe des Sprechens. Überall in den Psalmen sind sichere Orte zu finden, die ein Innehalten, ein Sich-Bergen ermöglichen, um dann weiter zu gehen, alle Verletzungen und allen Schmerz auszusprechen, nichts auszusparen oder zu verdrängen. Der Textraum des Psalms selbst kann zum sicheren Ort werden. Die Worte der Psalmen bieten als geliebene Worte die Möglichkeit, „Gefühle auszusprechen und sie gleichzeitig unberührt zu lassen.“³⁵ Es sind geliebene Worte und zugleich ganz eigene Worte, die sich im Sprechen 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.

Die Klagepsalmen können zugleich die Leserin oder den Leser mit anderen Menschen, Frauen und Männern, 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: „So wird die Klage selbst zum Ursprung ihrer Befreiung“³⁶ – auch und gerade für Frauen, die die Erfahrung von Gewalt überlebt haben.

³⁴ Frank CRÜSEMANN, „Der Gewalt nicht glauben: Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen“, in *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag* (Hg. v. Frank Crüsemann et al.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004), 251–268; 265 (Kursive im Original). Vgl. auch Renate JOST, „Trauma, Heilung und die Bibel“, in *Dem Tod nicht glauben*, 269–292; bes. 280f.

³⁵ CRÜSEMANN, „Der Gewalt nicht glauben“, 9.

³⁶ Konrad RAISER, „Klage als Befreiung“, *Einwürfe* 5 (1988): 13–27.

Klagelieder und Gender im kulturellen Kontext der Bibel

Nancy C. Lee

Elmhurst College, Elmhurst, IL (USA)

1. Einführung zu den Klageliedern

Die Klagelieder sind eines der Bücher der *Megillot* (fünf Festrollen) in der Hebräischen Bibel (Tenach), die jährlich zu den jüdischen Festen gelesen werden, in diesem Fall, um an die mehrmalige Zerstörung Jerusalems in der Geschichte zu erinnern. Wie die *Megillot* Rut, Ester und Hohelied enthält es Geschichten, Stimmen und Perspektiven von Frauen. Es wird häufig davon ausgegangen, dass das Buch der Klagelieder von einem oder mehreren AugenzeugInnen verfasst wurde, die die Belagerung und Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier um 587 v. Chr. und die Exilierung beinahe der gesamten jüdischen Bevölkerung miterlebten. Die christliche Bibel stellt die Klagelieder hinter das Buch Jeremia und folgt damit der Zuschreibung der jüdischen Tradition.¹ Vier hebräische Manuskripte der Klagelieder wurden unter den Schriftrollen vom Toten Meer gefunden.²

Im Vergleich zu vielen anderen biblischen Büchern wurden die Klagelieder in der Auslegungsgeschichte eher vernachlässigt. Diese Vernachlässigung könnte zum Einen darauf zurückzuführen sein, dass das Buch seit der Aufklärung von seiner traditionellen Verbindung mit Jeremia gelöst wurde; zum Anderen könnte die Verbindung der Klage mit Frauen von männlichen Auslegern, die das Feld biblischer Studien dominierten, als weniger wichtig erachtet worden sein. Genderfragen hatten somit Einfluss darauf, wie das Buch im kanonischen Zusammenhang betrachtet wurde.

¹ Das spiegelt sich in der Überschrift wider, die den Klageliedern in der Septuaginta hinzugefügt wurde: „Und es geschah, nachdem Israel in die Gefangenschaft weggeführt und Jerusalem verwüstet war, da saß Jeremias weinend da und sang diesen Klagegesang über Jerusalem und sprach“ (Klgl 1,1 LXX; Septuaginta Deutsch).

² Neben einer Qumran-Version der Klagelieder (4QLam) wurde in Qumran auch ein Klagegedicht gefunden, der dem Buch der Klagelieder *ähnlich* ist. Während viele ForscherInnen davon ausgehen, dass letzterer, 4Q179 (oder 4Q Apokryphe Klagelieder), vom biblischen Text beeinflusst wurde, vertritt Tal Ilan, dass er als „alternative Version“ der Klagelieder existierte, bevor der MT standardisiert wurde. Er enthält mehr Bezüge auf konkrete Frauen im Kontext, sowie mitfühlendere Äußerungen über die weibliche ‚Person‘ Jerusalems. „4Q179 hat mehr Bezüge auf weibliches Geschlecht als der masoretische Text und der masoretische Text hat mehr Bezüge auf weibliches Geschlecht als 4QLam. Dies verweist wohl darauf, dass der Text der Klagelieder während der Zeit des Zweiten Tempels im Blick auf Geschlechterbilder nicht endgültig festgelegt war.“ So Tal ILAN, „Gender and Lamentations: 4Q179 and the Canonization of the Book of Lamentations“, *lectio difficilior* 2 (2008), online: http://www.lectio.umbe.ch/08_2/Tal_Ilan_Gender_of_Lamentations.html (20.12.2011).