

In Erinnerung an

Willy Schottroff

* 25.01.1931 † 02.05.1997

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	12
A. Eine Einführung	13
1. Philomele	13
2. Gewalt gegen Frauen.....	15
3. Theologische Relevanz des Nachdenkens über Gewalt gegen Frauen	18
4. Gewalt gegen Frauen im Ersten Testament.....	19
5. Eine Atemwende gegen das Verschweigen.....	21
6. Klagepsalmen der Einzelnen	24
7. Die ›Stimme des Weberschiffchens‹ hören und lesen	28
B. Sprach- und Gewaltmacht in den Klagepsalmen der Einzelnen	32
1. Repräsentation von Macht und Gewalt in den Klagepsalmen	32
1.1. Die Aussagen der Gewalttäter - Ps 10.....	34
1.2. Die mächtige Zunge der Gewalttäter.....	43
1.3. Die Sprachmacht der Gewalttäter - Ps 12.....	47
2. Klagepsalmen der Einzelnen als Widerstandstexte	51
2.1. Klagepsalmen als literarische Kommunikationsmuster.....	51
2.2. Struktur und Funktion der Klage.....	57
2.3. Anklagender und befreiender Widerstand gegen das Schweigen.....	62
3. Das Ende der Sprach- und Gewaltmacht der Gewalttäter	66
3.1. Sprechen vom Rand aus (Ps 69,2-5; Ps 31,14-15).....	66
3.2. Entlarvung der Sprachmacht der Gewalttäter - noch einmal Ps 10	70
3.3. GOTT und das Ende des Gewaltdiskurses - noch einmal Ps 12	74
4. Frauen als Subjekte der Klage? - Eine Zwischenüberlegung	76
C. Verknüpfungen I: Frauen und Klage.....	78
1. ›On gendering texts‹ - und die Klagepsalmen?	78
2. David als fiktiver Autor der Klagepsalmen - und die Frauen ?	85
3. Psalmüberschriften als innerbiblische Auslegung	88
Exkurs: Kanonische Psalmenauslegung	94
4. Intertextualität als hermeneutisches Konzept	101
4.1. Der Begriff Intertextualität.....	101
4.2. Was ist ein Text? oder »no text is an island«.....	102
4.3. Was ist Bedeutung? oder »sailing into the wind«	104
4.4. Intertextuelle Verknüpfungen zwischen Texten.....	106
4.4.1. Markierungen als Anknüpfungspunkte	107
4.4.2. Lücken als Anknüpfungspunkte.....	108
4.3. Intertextuelle Markierungen durch die Lesenden	112
5. Intertextualität als feministisches Konzept.....	114

D. Verknüpfungen II: Ein Psalm der Tochter Davids (Ps 6).....	117
1. Erste Gedanken zu Ps 6.....	117
2. Text und Übersetzung von Ps 6.....	118
3. Die Totalität des Schreckens.....	121
4. Topographie des Schreckens.....	124
4.1. Hinwegespült in den Raum des Todes.....	125
4.2. Ihr Bedränger, weicht zurück.....	128
4.3. Schaffe mir Raum, GOTT.....	130
4.4. Getrübt, mein Auge, erkennt.....	131
5. Chronologie des Schreckens.....	133
6. Von welchem Gott ist die Rede?.....	140
7. Intertextuelle Verknüpfungen: David, Baruch und Tamar.....	147
8. Ps 6 als Psalm Tamars.....	154
8.1. Topographie des Schreckens.....	155
8.2. Die Folgen der Vergewaltigung.....	160
8.3. Tamars Klage gegen das Verschweigen.....	161
E. Verknüpfungen III: Überleben im Bild der Taube (Ps 55).....	164
1. Erste Gedanken zu Ps 55.....	164
2. Text und Übersetzung von Ps 55.....	165
3. Topographie der Gewalt.....	169
3.1. Die Stadt als Raum der Gewalt.....	169
3.2. Die Wüste als Gegenraum.....	172
4. Die Tat und der Täter.....	174
4.1. Mißbrauch der Nähe.....	175
4.2. Sprachmacht der Täter.....	178
5. Verknüpfungen - die Stadt als Körper der Frau.....	179
5.1. »Die Städte sind weiblich...«.....	180
5.2. Die Klage der zerstörten Stadt in den Klageliedern.....	182
Exkurs: ›Achill das Vieh‹ oder von Sprachbildern, Gewalt und der Leserin ...	183
5.2.1. Die eroberte Stadt als Frau.....	192
5.2.3. Die eroberte Stadt als vergewaltigte Frau.....	193
5.2.4. Die eroberte Stadt als klagende Frau.....	197
5.3. Belagerung in der Stadt - eine Verknüpfung mit Ri 19.....	199
5.4. Die Vergewaltigung Tamars im Bild der Zerstörung einer Stadt.....	202
6. Von sprachloser Ohnmacht zum Finden neuer Identität.....	206
6.1. Ich aber - oder das Vertrauen in GOTT.....	208
Exkurs: »Auf das Opfer darf sich keiner berufen«.....	209
6.2. Die eroberte Stadt - ein militärisch konnotierter Gegendiskurs.....	212
6.3. Hätte ich Flügel gleich der Taube - Dissoziation und Widerstand.....	213
6.4. Die Taube in der Wüste - eine Bruchstelle im Diskurs.....	216
F. Lesen vom Rand aus - eine Zusammenfassung.....	220

Literatur.....	227
Biblische, jüdische und antike Quellen	227
Sonstige Literatur	228

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation "Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu Ps 6, Ps 55 und 2 Sam 13,1-22", die im Sommersemester 1997 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Mein herzlicher Dank gilt besonders Professor Dr. Jürgen Ebach. Seine stete Ermutigung, kritische Begleitung und nie endende Gesprächsbereitschaft waren für das Entstehen dieses Buches unerlässlich. Vor allem aber seine Offenheit für neue Perspektiven auf die Bibel ermöglichte mir, meine eigene Lektüre der Klagepsalmen zu finden und zu formulieren. Bedanken möchte ich mich auch bei Professorin Dr. Marie-Theres Wacker für ihr engagiertes und ausführliches Gutachten.

Diese Arbeit wäre nicht entstanden und hätte nicht fertiggestellt werden können ohne die inhaltlichen Anfragen und Diskussionen, ohne die Unterstützung und Korrekturhilfen zahlreicher Menschen, besonders von den Mitgliedern des Feministischen Forschungsprojekts Hedwig Jahnou, sowie von Antje Schrupp, Dr. Angela Standhartiger, Renate Ganzhorn-Burkhardt, Susanna Kexel und Frank Köhler. Für ihre großzügige finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung bedanke ich mich bei den Evangelischen Landeskirchen in Hessen und Nassau, Württemberg und Westfalen.

Ich widme dieses Buch Professor Dr. Willy Schottroff, der mich in unserer gemeinsamen Frankfurter Zeit durch seine aufmerksame und interessierte Dialogbereitschaft immer wieder ermutigt hat, randständige Themen in die Mitte zu rücken.

A. *Eine Einführung*

1. Philomele

»Was [sagt] mir Pandions Tochter, die Schwalbe des Himmels?«¹

»Und nun war sie hier, war sie wie der Tod selbst in der eisernen Stadt erschienen, ein verstümmeltes, zum Schweigen gebrachtes Opfer.«²

Von der vergewaltigten und zum Schweigen gebrachten Philomele erzählt eine antike Geschichte, die in vielen Varianten überliefert ist.³ Philomeles Geschichte von Gewalt und Vergewaltigung, von Macht, Sprachlosigkeit, Verschweigen und Klage soll am Beginn des Nachdenkens über Gewalt gegen Frauen und Klage stehen. Ihre beunruhigende Geschichte, beunruhigend im Ausmaß der Gewalt und beunruhigend in ihrer Aktualität, erinnert an alle die Frauen, die Gewalt und Schrecken erfahren haben und erfahren. Philomeles »schweigende Stimme«⁴ soll die Worte und Sätze über und gegen die Gewalt gegen Frauen wie ein *cantus firmus* begleiten, wie ein Schrei, der die Opfer von Gewalt immer wieder ins Gedächtnis holt. »We're stuck with Philomela; [...] We need to know her and keep faith with history.«⁵ Ovid erzählt Philomeles Geschichte in den *Metamorphosen* so:⁶

Prokne, die Tochter Pandions und Schwester Philomeles, wird von ihrem Vater Pandion, dem König von Athen, aus politischen Gründen mit Tereus, dem König von Thrakien, verheiratet, nachdem dieser in

1. Sapph. 86 D.
2. Christoph Ransmayr, *Die letzte Welt*. Roman, Frankfurt 1991, 275f.
3. Vgl. Ov. *Met.* 6,423ff; Ov. *am.* 6,1ff; *rem. am.* 59ff; *ars* 2,383; *trist.* 2,389f. 3,12,8. 5,1,60; *Heroides* 15,152ff; Sapph 86 D; *Apollod.* 3,14,8; *Pausanias* 1,5,4. 1,41,8-9. 10,4,8-9; *Anton. Lib* 11; *Sophokles Tereus frag.* 581-595; *Aisch. Ag.* 1140ff; *Aisch. Hiketid* 57ff; *Achilleus Tatios, Leukippe und Kleitophon*, I 8,4; V 1,3 - 5,9; *Hom. Od.* 19,518-520; *Aristoteles, Poetik*, 16 (1454b,35). Zu den verschiedenen Versionen der Geschichte siehe *Thrämer, Art. Aedon*, PW 1, 467-474; von Geisau, *Art. Philomela*, PW 38, 2515-2520; Bömer, *Kommentar*, 115ff.
4. *Achilleus Tatios, Leukippe und Kleitophon*, V 5,5.
5. Amy Richlin, *Reading Ovid's Rapes*, 178-79.
6. Ovid, *Met.* 6,423ff. Als Grundlage der Nacherzählung wähle ich Ovid, da er die ausführlichste und prominenteste Fassung der Erzählung hat.

kriegerischen Auseinandersetzungen Athen hilf- und siegreich zur Seite gestanden hatte. Nach einiger Zeit sehnt sich Prokne nach ihrer Schwester und bittet Tereus, nach Athen zu reisen, um Philomele zu einem Besuch zu holen. Tereus reist nach Athen, und es gelingt ihm, Pandion zu überreden, Philomele zu ihrer Schwester zu bringen. Auf der Reise zurück nach Thrakien vergewaltigt Tereus seine Schwägerin Philomele in unwegsamer Gegend. Aus Furcht, Philomeles Klage könne Proknes Gehör finden und somit öffentlich werden, schneidet er ihr die Zunge heraus, hält sie gefangen und vergewaltigt sie mehrfach. Stumm und verstümmelt bleibt Philomele zurück, während Tereus Prokne vom angeblichen Tod ihrer Schwester berichtet.

In ihrer wortlosen Verzweiflung findet Philomele die »Stimme des Weberschiffchens«⁷. In ein Gewand webt sie purpurne Fäden, um ihrem erlebten Leid Ausdruck zu geben. Durch eine Magd läßt sie das Gewand Prokne zukommen. Diese liest und versteht die gewebte Botschaft der Schwester und schweigt. Dann aber macht sie sich auf, sucht und befreit ihre Schwester. Erfüllt von Rache tötet Prokne ihren eigenen Sohn Itys, und gemeinsam setzen sie ihn Tereus als Mahl vor. Nachdem er gegessen hat, eröffnen die Schwestern ihm die Wahrheit. Tereus springt auf, sie zu töten. Aus Mitleid verwandeln die Götter Prokne in eine Nachtigall und Philomele in eine Schwalbe⁸, und so können die Schwestern entkommen. Tereus wird in einen Wiedehopf verwandelt und verfolgt sie.

7. So bezeichnet Sophokles, *Tereus* (Frag. 595) die stumme Stimme Philomeles: ^{^Xe^ \wfb]ÄYj a [vDie Metapher des Sophokles überliefert auch Aristoteles, *Poetik*, 1454b, 35.}
8. Während in der griechischen Mythologie Philomele in eine Schwalbe und Prokne in eine Nachtigall verwandelt werden, sind in den römischen Belegen die Rollen häufig umgekehrt (vgl. z.B. Hyg. fab. 45; siehe Von Geisau, *Art. Philomele*, PW 38, 2517). Die römische Version hat eine Nachgeschichte in der deutschen Literatur. Philomele wird identisch mit der Nachtigall, dem klagenden Vogel der Liebe. So kann Heinrich Heine 1844 in der Gedichtsammlung ›Neuer Frühling‹ folgende Verse dichten: *Auf grüner Linde sitzt und singt / die süße Philomele; / Wie mir das Lied zur Seele dringt, / So dehnt sich wieder die Seele. und Es duften die Blumen im Abendscheine / Die Nachtigall schlägt. / Ich such ein Herz so schön wie das meine, / So schön bewegt./ Die Nachtigall schlägt, und ich verstehe / Den süßen Gesang; / Uns beiden ist so bang und wehe, / So weh und bang.* (Heine, *Neuer Frühling* III und IV, *Werkausgabe Bd.1*, 188f). Die Klage Philomeles bleibt erhalten, ihre Vergewaltigung jedoch ist nicht mehr präsent. Auch in der Musik ist Philomele zu finden. Johann Strauß komponiert 1881 einen Philomelen-Walzer, und Philomele wird zur Bezeichnung eines geigenähnlichen Streichinstruments.

Wie ist mit dieser Geschichte umzugehen? Die Geschichte spricht »in gar zu erschreckender Weise auch von der Gegenwart«⁹. Können der Schrecken und die Gewalt in Worte gefaßt werden? Ist die Macht über die Körper und die Sprache von Frauen zu unterbrechen, und sei es nur an einer winzigen Stelle? Gibt es Texte, die die stumme Klage Philomeles »aufbewahrt« haben? Kann die »schweigende Stimme« Philomeles gehört, gelesen werden, die stummen Textgewebe der verschwiegenen Frauen, die Gewalt und Schrecken ausgesetzt sind? Ist die Zeit des Schweigens vorbei, die Zeit der Klage und der Gerechtigkeit gegenwärtig?

Die Geschichte Philomeles wird in der vorliegenden Arbeit nach der Weise der Fuge als charakteristisches, alle Stimmen durchwanderndes Thema aufklingen. Sie verbindet Thema und Methode, Erinnerung und Klage. Es ist eine Flucht (lat. fuga!) aus dem Schweigen zu einem Ort, wo eine Sprache gegen das Schweigen entstehen kann, wo Gegen-Worte laut werden können. Die »Stimme des Weberschiffchens« verknüpft Gewalt gegen Frauen, Klage und Widerstand zu einem Gewebe gegen das Schweigen.

2. Gewalt gegen Frauen

»Du hast alles zerstört.«¹⁰

»Es ist meine Absicht gewesen, mit diesem Buch der Vergewaltigung ihre Geschichte und Vergangenheit zu geben. Jetzt müssen wir ihr die Zukunft verweigern.«¹¹

Philomele wird von ihrem Schwager Tereus vergewaltigt. Nachdem er sie zum Schweigen gebracht hat, vergewaltigt er sie weiterhin. Der Schrecken hat kein Ende. Auch mit Philomele hat die Gewalt kein Ende. In den Metamorphosen werden ungefähr fünfzig Vergewaltigungen erzählt.¹² »Verge-waltigung ist kein seltenes Verbrechen«¹³, bei Ovid nicht und auch

9. Tribble bezieht diesen Satz (im Plural) auf die Geschichten der Gewalt gegen Frauen im Ersten Testament. M.E. aber trifft die Aussage auch auf die Geschichte Philomeles zu. Vgl. Tribble, *Mein Gott*, 13.
10. Ovid, *Met.* 6,537. Diesen Satz spricht Philomele zu Tereus in ihrer Klage nach der Vergewaltigung. Bei Zitaten aus Ovid zitiere ich die Übersetzung von Huchthausen.
11. Brownmiller, *Gegen unseren Willen*, 314. Es ist der letzte Satz ihres Buches, das 1975 unter dem Titel *Against Our Will: Men, Women and Rape* erschien.
12. Curran, *Rape*, 263.
13. Feldmann, *Vergewaltigung*, 3. Feldmann geht davon aus, daß lediglich 10% aller Vergewaltigungstaten zur Anzeige kommen. In der Bundesrepublik Deutschland

nicht in der Gegenwart. Sexuelle Gewalt gegen Frauen ist alltäglich und allgegenwärtig. Viele Frauen kennen die Angst vor einem möglichen Übergriff, vor einer möglichen Verletzung ihrer sexuellen Selbstbestimmung. Viele Frauen kennen die Erfahrung der Gewalt gegen Frauen, sei es körperliche Gewalt, verbale Gewalt oder die Atmosphäre von Gewalt gegen Frauen. Diese geschlechtsspezifische Gewalt ist »im alltäglichen Zusammenleben der Geschlechter beheimatet«¹⁴, sie ist radikalster und schmerzlicher Ausdruck des Geschlechterverhältnisses. »Vergewaltigung ist ein Verbrechen, das sich zwischen Mann und Frau abspielt und somit Ausdruck der Beziehung der Geschlechter ist.«¹⁵ Vergewaltigung ist primär eine Gewalttat; eine Gewalttat, die mit sexuellen Mitteln durchgeführt wird. Es ist das primäre Ziel des Täters, »sein Opfer zu unterwerfen, es zu beherrschen, den Willen der Frau zu brechen und ihr seinen eigenen Willen aufzuzwingen, darüber hinaus aber auch Wut und Ressentiments am Opfer auszulassen, es zu erniedrigen und zu demütigen. Sexuelle Befriedigung ist für den Täter zweitrangig [...]. Die Sexualität des Täters ist nicht Selbstzweck, sondern sie wird instrumentell in den Dienst von Gewalt- und Machtausübung gestellt: sexualisierte Aggression. Auf der anderen Seite ist ein sexueller Angriff auf eine Frau besonders wirksam, um ihre Selbstbestimmung, ihre Selbstachtung, ihr personales Sein wirklich im Kern zu treffen.«¹⁶ Frauen werden zu Objekten degradiert und fühlen sich in ihrer Identität zerstört. Philomele klagt ihren Vergewaltiger Tereus an mit den Worten: »Du hast alles zerstört.«¹⁷ Nicht nur ihren Körper hat Tereus zerstört, auch ihre Sprache, ihre Fähigkeit zu sprechen.

werden jährlich rund 12.000 Vergewaltigungen angezeigt, wobei von einer hohen Dunkelziffer ausgegangen werden muß (siehe taz vom 18.07.1995).

14. So Hagemann-White, *Gewalt*, 112. Zur Alltäglichkeit gehört wesentlich die Tatsache, daß zwei Drittel der Vergewaltigungen von Bekannten und Verwandten verübt werden. Siehe Feldmann, *Vergewaltigung*, 9.
15. Vgl. Flothmann/Dilling, *Vergewaltigung*, 174. Zum Thema Vergewaltigung siehe: Brownmiller, *Gegen unseren Willen*; Dobash/Dobash, *Violence against wives*; Schiele, *Die Gewalt gegen Frauen*; Tomaselli/Porter, *Rape*.
16. Feldmann, *Vergewaltigung*, 27. Vgl. R. Seifert, *Krieg und Vergewaltigung*, 2; Gnanadason, *Die Zeit des Schweigens*, 37f; Schiele, *Die Gewalt gegen Frauen*, 8; Licht, *Vergewaltigungsopfer*, 6; Kretschmann, *Das Vergewaltigungstrauma*, 43f; Brownmiller, *Gegen unseren Willen*, 22.301; Flothmann/Dilling, *Vergewaltigung*, 69f.
17. Ovid, *Met.* 6,537. Die Zerstörung der Identität der vergewaltigten Frau wird auch in den Geschichten der Vergewaltigung der Daphne (*Met.* 7,240), der Callisto (*Met.* 2,493) und der Io (*Met.* 1,641) thematisiert. Vgl. Curran, *Rape*, 276f. Auch die Verwandlungen, die vergewaltigte Frauen in Ovids Metamorphosen erleiden, deuten darauf hin. »Durch Vergewaltigungen wie durch Verwandlungen werden die Frauen aus ihrem bisherigen Leben herausgerissen und sehen einer kläglichen

Es ist zu beobachten, daß Frauen, denen Gewalt angetan wird, oft keine Sprache mehr haben.¹⁸ Gewalt gegen den Körper einer Frau ist eng verbunden mit der Gewalt gegen Frauen im Bereich der Sprache. Die Dokumente der Gewalt gegen Frauen sparen häufig die Perspektive der Frauen aus, degradieren sie zu einem verfügbaren Objekt und nehmen ihnen damit die Möglichkeit, sich in der Sprache zu verorten, um sprechende Subjekte zu werden.¹⁹ Konkret heißt das, daß Frauen, denen Gewalt angetan wird, verschwiegen werden, der Gewaltakt gemäß des herrschenden Diskurses umgewertet - sprich verharmlost wird. Ein kleines Beispiel aus der alttestamentlichen Wissenschaft soll dies illustrieren:

In der Inschrift des Königs Meša` von Moab wird die Eroberung der Stadt Nebo geschildert (Zeile 14-18).²⁰ In Zeile 16-17 werden die Folgen der Eroberung für die Stadtbevölkerung geschildert: König Meša` läßt alle töten, Frauen und Männer. Die Frauen werden in drei Gruppen differenziert, wobei die Gruppe der רחמת (Z. 16) hier von Bedeutung ist. Übersetzt wird dieses Wort mit *Konkubinen*²¹ oder mit *Mädchen*²². Diese beiden Begriffe aber vertuschen die eigentliche Bedeutung dieses Wortes. In Ri 5,30, { XE "Richter:5,30" } einem vergleichbaren Text, heißt es: *Sicher holen sie, teilen sie die Beute, eine Gebärmutter, zwei Gebärmütter für jeden Mann* (הָלֵא יִמְצְאוּ יִחְלְקוּ שְׁלֵל רַחֲמֵימָה לְרֵאשׁ גִּבּוֹר). Diese Worte werden zur Mutter Siseras gesprochen, die auf die Heimkehr ihres Sohnes aus dem Krieg wartet. Hier wird deutlich, daß die Frauen, die mit רחמת bezeichnet werden, keine Mädchen oder Konkubinen sind, sondern Frauen, die über ihre Gebärmutter²³, d.h. über ihre Sexualität definiert werden, und zwar über eine Sexualität, die - da die Frauen zur Kriegsbeute gehören - verfügbar ist. Gesenius übersetzt in Ri 5,30 *kriegsgefangene Sklavinnen*, doch sollte hier noch deutlicher der sexuelle Gebrauch der Frauen hervorgehoben werden.

Aus diesen Gründen plädiere ich dafür, das Wort רחמת aus der Inschrift des Königs Meša` mit *Frauen zur Vergewaltigung* zu übersetzen. Übersetzungen mit *Konkubine* oder *Mädchen* verharmlosen und vertuschen die Gewalt, die diesen Frauen angetan wird.

Existenz entgegen, wie Ovid es immer wieder ausmalt« (Doblhofer, *Vergewaltigung*, 74).

18. Rijnaarts, *Lots Töchter*, 13, spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem »Verbot des Sprechens«.
19. Vgl. hierzu Weedon, *Wissen und Erfahrung*, 188; Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 111.
20. Die Inschrift findet sich bei Donner/Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Nr. 181; eine Wiedergabe der Inschrift mit Bezeichnung der erhaltenen und nach dem Abklatsch rekonstruierten Textstücke findet sich bei Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch*, 254 Abb. 14.
21. Gallig, *Textbuch*, 53.
22. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch*, 256.
23. Zu רחמת siehe Kegler, *Beobachtungen zur Körpererfahrung*, 30-33; Schroer, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion*, 169-171; Tribble, *Gott und Sexualität*, 46-76. Alle drei aber thematisieren Ri 5,30 nicht.

Obwohl sexuelle Gewalt gegen Frauen sich jeden Tag und jede Nacht wiederholt, ist sie immer noch ein Tabuthema. »Niemand hört mein Schreien« - das ist die Erfahrung vieler vergewaltigter Frauen.

3. Theologische Relevanz des Nachdenkens über Gewalt gegen Frauen

»Daß es der Äther vernimmt und die Götter, -
wenn sie dort wohnen.«²⁴

»Gestern sagte ich: Jetzt brauchst du wieder
ein paar Schläge, damit du weißt, wo Gott
hockt.«²⁵

1993 schreibt Aruna Gnanadason, verantwortlich für Frauenbelange im Programm »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, im ersten Kapitel ihres Buches *Die Zeit des Schweigens ist vorbei. Kirchen und Gewalt gegen Frauen*: »Aber im großen und ganzen schwiegen die Kirchen überall auf der Welt zum Thema Gewalt gegen Frauen. Allzuoft war es ein bloßes Randthema, eine Angelegenheit, die an die Frauen in der Kirche abgeschoben werden konnte, und nicht etwa ein Problem, das für das Leben und das Zeugnis der Kirche von zentraler Bedeutung ist: zentral, weil es das Leben aller Frauen in der Gemeinschaft auf so grundsätzliche und entmenschliche Art betrifft.«²⁶ Schon 1988 haben sich die im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossenen Kirchen mit ihrem Beschluß zur »Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen« dazu verpflichtet, »sich selbst von Rassismus, Sexismus und Klassenstrukturen sowie von Lehren und Praktiken, die Frauen diskriminieren, zu befreien«²⁷. Dazu gehört zentral das Thema »Gewalt gegen Frauen«. Im Bericht der Bestandsaufnahme der Dekadearbeit 1995 wird gefordert, daß das Problem der Gewalt gegen Frauen theologisch untersucht werden müsse.²⁸

24. Ovid, Met. 6,548.

25. Zitat eines Mannes, der seine Frau geschlagen und vergewaltigt hat, siehe Godenzi, *Bieder*, 51.

26. Gnanadason, *Die Zeit des Schweigens*, 17.

27. Dekadebroschüre des ÖKR zur »Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen«, Genf 1988, 1. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Thema »Gewalt gegen Frauen« im Rahmen der Dekade bringen die *Dekade-Materialien der Westfälischen Kirche* 4 (1992) und Heider-Rottwilm, *Weltweit wuchernde Gewalt*, 30ff.

28. *Teambesuch in Deutschland zur Ökumenischen Dekade*, 16.

In diesem Zusammenhang bittet die Synode der EKD den Rat, ein Studienvorhaben zum Thema ›Gewalt gegen Frauen‹ zu initiieren. Eine theologische Reflexion des Themas soll »in den theologischen Traditionen sowohl nach Wurzeln der Gewaltüberwindung wie nach jenen, die Gewalt begünstigen oder religiös legitimieren«²⁹, suchen. Innerhalb dieses Prozesses, der in den Kirchen begonnen hat,³⁰ ist die vorliegende Arbeit verortet. Dabei konzentrieren sich die Überlegungen auf die Themen sexuelle Gewalt im Ersten Testament und deren Verschweigen, sowie auf die Möglichkeit, dem Schweigen eine Stimme zu geben.

4. Gewalt gegen Frauen im Ersten Testament

»Nirgends ist möglich die Flucht, und die Beute betrachtet der Räuber [...] und mißbrauchet die Jungfrau.«³¹

»Und er wollte nicht auf ihre Stimme hören, und er ergriff sie, vergewaltigte sie und wohnte ihr bei.«³²

»In diesem Buch habe ich mir die Aufgabe gestellt, vier traurige Geschichten zu erzählen, wie ich sie höre. Es sind Geschichten des Schreckens, in denen Frauen die Opfer sind. Sie gehören zu den heiligen

29. Beschluß der 8. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 10.11.1995 (Beschluß Nr. 20). Hagemann-White formuliert in Bezug auf die christliche Kirche sehr konkrete Fragen: »Inwiefern ist die Kirche in der Lage, im kritischen Selbstreflexionsprozeß Bilder, Mythen und Wertvorstellungen, die sexuelle Gewalt mitverursacht und legitimiert haben, durch neue Bilder, Werte und Handlungsvorgaben zu ersetzen? Was bedeutet christliche Solidarität im Sinne des konkreten Handelns im Kontext sexueller Gewalt gegen Mädchen und Frauen?« (Hagemann-White, *Gewalt*, 118).

Überlegungen dazu werden im deutschsprachigen Kontext bereits gemacht, so z.B. Kriechbaum, *Frauen zwischen Haßverbot und Empörung*; Klemmayer, *Religion und Inzest*; Schroer, *Frauen und die Gewaltfrage*; Themenheft der Zeitschrift *Concilium ›Gewalt gegen Frauen‹* (1994); Themenheft der Zeitschrift *Schlangenbrut* (1993), dort findet sich eine ausführliche Literaturliste; Schroer, *Frauen und die Gewaltfrage*; E. Seifert, *Tochter und Vater*; Müllner, *Gewalt im Hause Davids* - um nur einige zu nennen. Für den US-Amerikanischen Kontext sei exemplarisch auf das Buch von Adams/Fortune (ed.), *Violence against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook* hingewiesen.

30. Ein Zwischenergebnis dieser Studie ist dokumentiert in der epd-Dokumentation 17 (1997).

31. Ovid, *Met.* 6,18.24.

32. 2 Sam 13,14.

Schriften der Synagoge und Kirche und geben vier Bilder des Leidens aus dem alten Israel wieder: Hagar, die Magd, benutzt, gedemütigt, verstoßen; Tamar, die Prinzessin, vergewaltigt und abgeschoben; eine namenlose Nebenfrau, geschändet, ermordet und zerstückelt; die Tochter Jiftachs, eine Jungfrau, geopfert und erschlagen.«³³ Dies schreibt Phyllis Tribble in den Vorbemerkungen zu ihrem Buch »Mein Gott, warum hast du mich verlassen!«. Der Titel der amerikanischen Originalausgabe bringt deutlicher zur Sprache, welche Geschichten Tribble »erzählen« will: »Texts of Terror« - Geschichten des Schreckens und der Gewalt, Geschichten, in denen Frauen dem Schrecken und der Gewalt ausgesetzt sind, Geschichten, die Frauen und Männer mit Schrecken lesen.

Phyllis Tribble nennt nur vier dieser Geschichten, von denen im Ersten Testament viele zu finden sind. Dort wird nicht nur von der verstoßenen Sklavin Hagar (Gen 16{ XE "Genesis:16" } und 21{ XE "Genesis:21" }), der vergewaltigten Königstochter Tamar (2 Sam 13){ XE "2. Samuel:13" }, dem Sexualmord an einer namenlosen Frau (Ri 19{ XE "Richter:19" }) und der Opferung von Jiftachs Tochter (Ri 11{ XE "Richter:11" }) erzählt, sondern auch von Dina, Tochter Jakobs, vergewaltigt und ohne Worte (Gen 34{ XE "Genesis:34" }), von Rizpa, Nebenfrau Sauls, von einem Soldaten »geholt« (2 Sam 3,7{ XE "2. Samuel:3,7" }), von den Nebenfrauen Davids, von Absalom in Besitz genommen (2 Sam 16,20-23), von den Töchtern Lots, die nur knapp einer Vergewaltigung entgehen (Gen 19{ XE "Genesis:19" }). Von Frauenhandel und Frauenraub wird in Ri 21{ XE "Richter:21" }, von Kriegsgefangenschaft in Dtn 21{ XE "Deuteronomium:21" }, von sexueller Denunziation in Dan 13{ XE "Daniel:13" } berichtet. Auch in nicht narrativen Texten ist von (sexueller) Gewalt gegen Frauen die Rede.³⁴ Frauen werden im Ersten Testament vorwiegend als Opfer männlicher Verfügungsgewalt dargestellt.³⁵

Die Erinnerung an die biblischen Zeugnisse der Gewalt sind schmerzlich, aber eines muß festgehalten werden: Die Geschichten der Gewalt gegen Frauen entgehen somit wenigstens »dem letzten Unrecht, dem Unrecht des Verschweigens [...]. In Israel erinnert man sich der Opfer der Gewalt.«³⁶ An eine dieser Geschichten des Schreckens und der sexuellen Gewalt will die vorliegende Arbeit besonders erinnern, nämlich an die Vergewaltigung der Königstochter Tamar, die von ihrem Bruder Amnon vergewaltigt und verstoßen wird (2 Sam 13,1-22{ XE "2. Samuel:13,1-22" }

33. Tribble, *Texts of Terror*, 15f.

34. Vgl. z.B. Jer 13,22.26; 20,7; Ez 16 und Thr 5,11, um nur einige wenige zu nennen. Siehe Teil E.5 dieser Arbeit.

35. Vgl. Schroer, *Auf dem Weg*, 151; E. Seifert, *Tochter und Vater*, untersucht speziell die Verfügungsgewalt der Väter über ihre Töchter im Ersten Testament. Siehe auch Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 28, 364f.

36. Schroer, *Auf dem Weg*, 153.

}). Wie Philomele kann auch Tamar von ihrem Leid nicht mehr sprechen, sie verschwindet schweigend hinter den hohen Mauern des Hauses ihres anderen Bruders Absalom.

Das Erste Testament allerdings »kennt keinen eigenen Begriff für Vergewaltigung« und dies läßt darauf schließen, »daß auch ein einheitliches Konzept fehlt«³⁷, jedenfalls gibt es kein Konzept, das an Frauen orientiert wäre. Frauen sind der Verfügungsgewalt ihrer Väter oder Ehemänner unterstellt, und demgemäß wird Vergewaltigung an diesen hierarchischen Beziehungsstrukturen entlang definiert.

Der Unterschied zwischen der heutigen Definition von sexueller Gewalt, orientiert am Recht einer Frau auf sexuelle Selbstbestimmung, und einer Definition, orientiert an männlicher Verfügungsgewalt über Frauen, ist zu beachten. Gleichzeitig aber darf letztere Definition nicht als Negativfolie verstanden werden, und »für die eigene Identitätsfindung über die Konstruktion von Anderen mißbraucht«³⁸ werden. Es muß eine Möglichkeit gesucht werden, ohne Antijudaismus mit dem Phänomen Vergewaltigung im Ersten Testament umzugehen.

Gleichzeitig ist auch der Begriff Vergewaltigung, wie er im heutigen rechtlichen Diskurs festgeschrieben ist, zu hinterfragen. Im Strafgesetzbuch wird Vergewaltigung auf einen juristischen Tatbestand, abgegrenzt von sexuellem Mißbrauch und sexueller Nötigung, eingeengt. Dem ist entgegen zu halten, daß in der Erfahrung von Frauen Vergewaltigung lange vor dem juristisch definierten Tatbestand beginnt und nicht auf vaginale Vergewaltigung einzugrenzen ist.³⁹

5. Eine Atemwende gegen das Verschweigen

»But the act of rereading rape involves more than listening to the silences; it requires restoring rape to the literal, to the body: restoring, that is, the violence - the physical, sexual violation.«⁴⁰

»Siehst du, aber er hat vergessen, daß an der Stelle, wo er sie getilgt hat, doch sie stehen geblieben ist. Sie ist abzulesen, weil da nichts

37. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 27; siehe auch ebd., 260ff. Es werden immer mehrere Verben gebraucht, um Vergewaltigung sprachlich auszudrücken.

38. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 28.

39. Vgl. Feldmann, *Vergewaltigung*, 2f.

40. Higgins/Silver, *Introduction*, 4.

ist, wo sie sein soll. Er hat sie nicht zerstören können.«⁴¹

In der biblischen Geschichte (2 Sam 13,1-22){ XE "2. Samuel:13,1-22" } wird erzählt, wie Amnon, der Bruder Tamars, sie 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 Geschichte bringt Amnons Ignoranz auf den Punkt: *Er aber wollte nicht auf ihre Stimme hören, und er ergriff sie, vergewaltigte sie und wohnte ihr bei.*⁴² Nach der Vergewaltigung wirft er sie hinaus auf die Straße. Im Haus ihres anderen Bruders Absalom lebt sie fortan schweigend und vergessen, nachdem dieser zu ihr sagt: *War dein Bruder Amnon bei dir? Schweige denn, liebe Schwester, er ist ja dein Bruder. Nimm dir diese Sache nicht zu Herzen.*⁴³

Vor einiger Zeit fand ich in einer Kinderbibel eine Nacherzählung dieser biblischen Geschichte und konnte folgendes lesen:

»Amnon war böse und sehr schlecht und liebte Tamar. Tamar aber war die Schwester Absaloms und war sehr schön. Aber Amnon liebte Tamar nicht von Herzen, und eines Tages haßte er sie und jagte sie aus seinem Haus auf die Straße. Denn der Haß, mit dem er sie nun haßte, war größer als seine Liebe. Da zerriß Tamar ihr Kleid, streute sich Asche auf den Kopf und ging laut weinend davon.«⁴⁴

Abgesehen davon, daß ausführlich darüber nachgedacht werden müßte, wie die Geschichte von Tamars Vergewaltigung in einer Kinderbibel nacherzählt werden kann, ist diese Nacherzählung symptomatisch für einen weitverbreiteten Umgang mit dem Thema Gewalt gegen Frauen.⁴⁵

In der Nacherzählung verbirgt sich die Vergewaltigung im Zwischenraum zwischen zwei Halbsätzen. Sie wird verschwiegen. Kein Wort darüber, nur ein Komma mit einer Atempause, so, als wäre nichts geschehen. Lesen wir den Text jedoch mit dem Wissen um die geschehene Vergewaltigung, dann finden wir eine Definition von Vergewaltigung, die eine Verletzung der psychischen und physischen Integrität der vergewaltigten Frau verharmlost. Vergewaltigung wird beschrieben als *nicht von Herzen lieben*. Eine euphemistische Bezeichnung für eine Tat, die eine Frau zutiefst zerstören kann.

41. Ingeborg Bachmann, *Der Fall Franza*, 437.

42. 2 Sam 13,14.

43. 2 Sam 13,20.

44. Leider habe ich mir den Autor, die Autorin dieser Kinderbibel nicht notiert - vielleicht aus Entsetzen darüber, wie sehr die Vergewaltigung verharmlost wird. Trotzdem möchte ich sie hier wiedergeben, da in ihr die Mechanismen im Umgang mit Gewalt gegen Frauen sehr deutlich werden.

45. Siehe hierzu Burichter, *Die Klage der Leidenden*, 11-46.

Sexuelle Gewalt gegen Frauen scheint in der Sprache einzig Raum in der Atempause hinter dem Komma zu haben. Es scheint keinen Diskurs zu geben, in dem diese Gewalt sprachlichen Raum findet, höchstens einen Diskurs, der die Gewalt ins Schweigen verbannt, in die Pause des Atemholens, um weiterzureden, um darüber hinweg zu reden. Die Geschichten der Frauen werden verschwiegen, und werden sie doch erzählt, dann ohne die Stimmen der Frauen. Ihre Stimmen sind eingesperrt in den Texten, aus denen kein Laut dringt, ihre Klagen prallen an den Wänden der Texte ab und zurück, und sie werden übertönt von den Stimmen derer, die über das Schweigen befehlen und die die Macht haben zu bestimmen, was gesagt und was erzählt werden darf. Die Stimmen der vergewaltigten Frauen sind - wenn überhaupt - nur als Abwesendes in den Texten gegenwärtig. Man mag hier einwenden, daß in der biblischen Fassung Tamar doch spreche, daß sie sich verbal zur Wehr setze und nach der Vergewaltigung von Amnon fordere, Verantwortung für sein Tun zu tragen. Doch Tamar wird nicht gehört, es ist, als gingen ihre Worte ins Leere, und als Antwort auf ihre Frage, wohin sie ihre Schande tragen solle, wirft Amnon sie hinaus auf die Straße. Tamars Worte sind also, obgleich ausgesprochen, abwesend, als hätte sie nie etwas gesagt, und von da an wird von ihrem Sprechen nichts mehr berichtet. Auch in der biblischen Geschichte verschwindet Tamar letztendlich in der wortlosen Pause hinter dem Komma. »Der Schrei Tamars wird im Text nicht gehört.«⁴⁶

Ist es trotzdem möglich, dieses Abwesende zu hören und hörbar zu machen? Kann es gelingen, Tamar eine Stimme zu geben, die sie aus dem Schweigen und Verschweigen befreit? Einen Weg deutet die Schriftstellerin Ingeborg Bachmann an, wenn sie die Romanfigur Franza angesichts ausgekratzter Zeichen an einem Tempel sagen läßt: »*Siehst du, aber er hat vergessen, daß an der Stelle, wo er sie getilgt hat, doch sie stehen geblieben ist. Sie ist abzulesen, weil da nichts ist, wo sie sein soll. Er hat sie nicht zerstören können.*«⁴⁷

Die ausgehauene Stelle im Stein ermöglicht nach Ingeborg Bachmann eine Erinnerung, die nicht vernichtet werden konnte.⁴⁸ Die Atempause

46. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 382.

47. Bachmann, *Der Fall Franza*, 437. Ein paar Zeilen weiter heißt es: »Sie sagte nur: Er hat sie nicht zerstören können. Für sie war das nicht Stein und nicht Geschichte, sondern, als wär kein Tag vergangen, etwas, das sie beschäftigte.« (ebd.).

48. Kundera, *Das Buch vom Lachen und vom Vergessen*, 7, erzählt eine kurze Geschichte, in der von der Retuschierung eines Mannes (Clementis) auf einem Photo berichtet wird. Doch dieser hatte einem anderen Mann (Gottwald), der mit ihm auf dem Bild war, seine Pelzmütze gegeben. »Die Propagandaabteilung radierte ihn sogleich aus der Geschichte und retuschierte ihn von der Photographie weg. Seither steht Gottwald ohne Nebenmann auf dem Balkon. Von Clementis blieb lediglich die Mütze auf Gottwalds Kopf übrig«. Aber die Mütze bewahrt die

hinter dem Komma, in der die Gewalt verschwindet, kann im Sinne einer Option für die Opfer sexueller Gewalt genutzt werden, indem sie als ein Moment verstanden wird, da der Atem ob des Schreckens angehalten wird. Denn dadurch entsteht eine andere Pause, eine andere Lücke, die verhindert, daß über die Gewalt hinweggeredet wird. In dieser Atempause kann vielleicht eine andere Lesart entstehen, die den Opfern sexueller Gewalt einen Sprachraum ermöglicht und ihnen ihre Stimmen zurückgibt. Daß es bei der Erinnerung an den Schrecken, der solchen Gewalterfahrungen innewohnt, einem und einer den Atem verschlägt, ist nicht zu vermeiden. Doch können wir versuchen, trotz des Schreckens oder gerade aufgrund des Schreckens diese Atempause im Sinne einer Atemwende zu nutzen, um die Geschichte Tamars in Solidarität mit ihr zu lesen. Ich werde dies tun, indem ich Tamars Geschichte mit anderen Texten verknüpfe, Texten, die gleich jener ausgehauenen Stelle im Stein nur abwesend gegenwärtig sind, in denen aber die Stimmen und Schreie derer, die Gewalt erleiden und dem Schrecken ausgesetzt sind, hörbar werden, nämlich die Klagepsalmen der Einzelnen.

6. Klagepsalmen der Einzelnen

»Wie sie allein, ob auch zum öfteren jene den Vater rief und die Schwester umsonst und am meisten die waltenden Götter.«⁴⁹

»Vernimm, GOTT, mein Gebet und verbirg dich nicht vor meinem Flehen. Merke auf mich und antworte mir.«⁵⁰

Philomele klagt. Nach der Vergewaltigung »zerrauft sie das fliegende Haupthaar nach Leidtragender Art und schlägt wehklagend die Arme, streckt die Hände empor und ruft«⁵¹. Ovid überliefert die Klage Philomeles,

Erinnerung, sie kann nicht ausradiert werden: »Der Kampf des Menschen gegen die Macht ist der Kampf des Gedächtnisses gegen das Vergessen.« (ebd.).

49. Ovid. met. 6,25f.

50. Ps 55,2f.

51. Ovid. met. 6,31ff. Siehe auch Ovid am. 2,67ff; Trist. 2,883. Die Verbindung von Klage und der Geschichte Philomeles ist in der antiken Literatur häufig zu finden. So formuliert Pausanias: »Die Frauen aber kamen nach Athen, und wie sie beweinten, was sie erlitten und was sie zur Vergeltung getan hatten, weinten sie sich zu Tode. Und was sie über die Verwandlung der einen in eine Nachtigall, der anderen in eine Schwalbe berichten, so glaube ich, daß diese Vögel wehmütig und einem Klagegesang ähnlich singen.« (Pausanias 1,41,9; übersetzt v. Ernst Meyer). Allerdings wird oft die Klage Proknes über ihren Sohn Itys in den Vordergrund

doch auf der Ebene der Erzählung werden die klagenden Worte nur von Tereus gehört und dieser bringt sie auf brutale Weise zum Schweigen. Ungehört verhallt Philomeles Aufschrei und spiegelt damit die Erfahrungen vieler Frauen wider, die vergeblich suchen, die erlebte Gewalt zur Sprache zu bringen.⁵²

In den individuellen Klagepsalmen des Ersten Testaments sind die Gewalterfahrungen von Menschen sprachlich verdichtet, Erfahrungen, die die soziale, psychische und physische Integrität und Identität eines Menschen zerstören. Dieses Benennen und Anklagen der Gewalt kann die Mauer des Schweigens, die die Opfer gefangenhält, verschweigt und vereinzelt, durchbrechen, und über die Identifikation mit dem literarischen Ich des Klagepsalmes können die Erniedrigten ihre Stärke und Identität zurückgewinnen. »So wird die Klage selbst zum Ursprung ihrer Befreiung.«⁵³ In der Psalmenforschung besteht Übereinstimmung, daß die Klagepsalmen für menschliche Noterfahrungen jedweder Art offen sind und daß ihr befreiendes Potential auf das Ende jeder Gewalt hinzielt.⁵⁴ Trotz dieser generellen Behauptung wurde aber noch nie gefragt, ob die speziellen Gewalterfahrungen von Frauen sich in den Klagepsalmen verorten lassen. Dieser Frage möchte ich nachgehen. Dabei bildet nicht die Rekonstruktion einer historisch fixierbaren, monokausalen Not den Hintergrund der Frage nach einer möglichen Verknüpfung frauenspezifischer Gewalterfahrung mit den individuellen Klagepsalmen. Es geht um die Überlegung, ob die Sprachstruktur der Klagepsalmen den spezifischen Gewalterfahrungen von Frauen Raum geben kann, ob sie die zum Schweigen gebrachten Stimmen zu Gehör zu bringen vermag - vor den Menschen und vor GOTT⁵⁵.

gerückt. Die Nachtigall galt als der Vogel der Klage. Vgl. z.B. Hom.Od. 19,518ff; Aisch. Hiketid 57ff; Aisch. Agamem. 1.140ff; Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 302; Zedler, *Großes vollständiges Universal-Lexikon* Bd.27,1991; Böhmer, *Kommentar*, 116.177f.

52. So sagt eine 19jährige, vergewaltigte Frau: »Seither ist alles verändert. Ich habe totale Angst, ich kann nicht darüber reden.« Vgl. Godenzi, *Bieder*, 70.
53. Raiser, *Klage*, 27.
54. Vgl. Steck, *Friedensvorstellungen*, 36 Anm 84; Seidel, *Das Erlebnis der Einsamkeit*, 39; Hermisson/Lohse, *Glauben*, 39.
55. Die hebräische Bibel gibt den Namen GOTTes mit dem Tetragramm יהוה wieder. In der jüdischen Tradition wird dieser Name nicht ausgesprochen, er gilt als unaussprechlich. Stattdessen wird, wo der Name im biblischen Text steht, eine stellvertretende Bezeichnung gelesen wie אֱשֵׁר/der Name, אֶרֶץ/der Ort, אֲדֹנָי/mein Herr (wird nur für GOTT gebraucht). Die übliche Wiedergabe des Tetragramms ist *Adonai*, und ist einzig GOTT vorbehalten, während eine Übersetzung ins Deutsche mit *mein Herr* (so in vielen Bibelausgaben) nicht mehr erkennen läßt, daß das Tetragramm ein Eigenname GOTTes ist. »Sie ersetzt den Namen (2.) durch eine Herrschaftsbezeichnung und verabsolutiert damit eine Bedeutung Gottes« (Ebach, *Streiten mit Gott, Teil 1*, 9). Zum anderen wird eine

Grundlegend für die Ausgangsfrage nach der Offenheit der Klagepsalmen für Frauen ist die Frage nach dem Verhältnis von sozialem Geschlecht (gender), Macht und Sprache, die das Geschlechterverhältnis konstruieren. Wann wer wie redet und schweigt, wer verschwiegen wird und wer hört und liest, ist von diesen Kategorien abhängig.⁵⁶ Denn wer die Macht hat zu handeln, auch gegen den Willen des/der anderen, der hat auch die Macht zu sprechen, d.h. zu bestimmen, was wie zur Sprache kommt. Eine geschlechtsneutrale biblische Poetik ist schlechterdings nicht möglich.⁵⁷ Das Verhältnis von Sprache und Macht wird auch in den Klagepsalmen thematisiert. Dieses gilt es zu sondieren.

Die Klagepsalmen der Einzelnen bringen die Verzweiflung, den Schrecken und die Ohnmacht ins Wort: hörbar, klagend, anklagend.

maskuline Vorstellung GOTTes verstärkt, während das Tetragramm keinerlei geschlechtsspezifische Rollen zum Ausdruck bringt. In der alttestamentlichen Wissenschaft wird das Tetragramm häufig in Transkription wiedergegeben: JHWH, Jhwh. Diese eher religionsgeschichtlich-distanzierte Wiedergabe des Gottesnamens aber verführt dazu, das Tetragramm als *Jahwä* zu sprechen oder es entstehen ›technische‹ Wortbildungen wie JHWH-Anhänger. Eine Wiedergabe mit *Gott* unterscheidet dagegen nicht zwischen dem Namen GOTTes und anderen Bezeichnung wie אֱלֹהִים oder אֱלֹהִים.

Um deutlich zu machen, daß das Tetragramm der Name für GOTT ist, und beide Testamente denselben GOTT bezeichnen, habe ich mich dafür entschieden, das Tetragramm mit GOTT zu übersetzen, andere Bezeichnungen für GOTT mit Gott, wobei die jeweilige Bezeichnung in Klammern hinzukommt (z.B. Gott (Elohim)). Dies ist sicher immer noch keine befriedigende Lösung, doch macht sie deutlich, daß die hebräische Bibel keinen fremden oder anderen GOTT bezeugt, von dem Christinnen und Christen sich abzugrenzen hätten. »Die Sensibilität für und die Vermeidung von Antijudaismen, welche die Angehörigen der jüdischen Religionsgemeinschaft zu ›minderwertigen Anderen‹ macht, ist [...] grundlegend für feministisches Theologietreiben« (Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, *Feministische Hermeneutik*, 21). Um die Unaussprechlichkeit des hebräischen Gottesnamens zu wahren, wird das Tetragramm bei der Wiedergabe hebräischer Texte unvokalisiert (יהוה) geschrieben. Ansonsten richtet sich die Vokalisation (ohne Akzente) nach der BHS.

56. Mieke Bal formuliert präzise: »The power to speak is directly related to the power to act.«(Vgl. Bal, *Death and Dissymmetry*, 243). Bal greift hier auf die Sprechakttheorie von Austin zurück, um die Beziehung zwischen ›textuality‹ und ›violence‹ aufzuzeigen. Für sie besteht ein enger Zusammenhang zwischen der ›linguistic powerlessness of some categories of subjects‹ und ihrer ›physical objectivation‹ (ebd.243). Texte haben immer eine perlokutionäre Funktion. Judith Ochsorn weist in ihrem Buch *The Female Experience and the Nature of the Divine* auf die Verbindung von Geschlecht (gender) und Macht (power) als die entscheidende Leitfrage hin.
57. Vgl. E. Fuchs, »For I have the way of women«, 78ff; Van Dijk-Hemmes, *The Imagination*, 75ff; Noller, *Feministische Hermeneutik*, 35ff; Culler, *Dekonstruktion*, 46ff.

Anwesend sind hier die Stimmen, die ins Schweigen gedrängt werden, aber die Subjekte der Klage sind abwesend. Nichts deutet auf eine konkrete Situation hin, vordergründig weist nichts darauf hin, daß ihre Worte das zur Sprache bringen, was Tamar erlitten hat, aber vielleicht stoßen wir dennoch in den Klagepsalmen auf Texte, die ihr Schweigen aufnehmen und ihr eine Stimme leihen können - ähnlich der Stimme des ›Weberschiffchens‹, das Philomele Gehör verschafft.⁵⁸

58. Überlebende sexuellen Mißbrauchs haben in Anlehnung an die Psalmen des Ersten Testaments Gebete formuliert, in denen sie die Erfahrungen der sexuellen Gewalt, des Überlebens und der Hoffnung auf Heilung zum Ausdruck bringen, so Foote, *Survivor Prayers*, die ihrem Buch den Untertitel ›Talking with God about Childhood Sexual Abuse‹ gibt. Leehan, *Defiant Hope*, 169-174, druckt die Umdichtungen von Ps 2-5 durch eine Überlebende ab. Siehe auch Kix, *Ich hab' es niemand erzählt*, 77.92-93.

7. Die ›Stimme des Weberschiffchens‹ hören und lesen

»Und in das weiße Gewand einwebte sie
purpurne Züge, kundzugeben den Greuel.«⁵⁹

»When Philomela begins to weave over the
long year of her imprisonment, it is not only
her suffering but a specific motive that gives
rise to her new use of the loom: to speak to
and be heard by her sister.«⁶⁰

Nach der Vergewaltigung bleibt Philomele stumm zurück. Tereus hat ihr die Sprache genommen. Ovid erzählt: »Die Flucht versperrt von der Wache; fest aus Steinen gefügt stehn starr die Mauern des Hofes; stumm ist der Mund und versagt Anzeige der Tat.«⁶¹ Hinter undurchdringbaren Mauern bleibt sie gefangen, hinter Mauern aus Stein und Schweigen. Darin gleicht sie Tamar. Auch diese bleibt im Hause ihres Bruders einsam, unbehaust und stumm. Doch es gelingt Philomele, die erlebte Gewalt kundzutun. Sie webt purpurne Fäden in ein weißes Gewand. Apollodor meint, sie habe Buchstaben hineingewebt.⁶² Mit Hilfe des Weberschiffchens webt

59. Ovid, Met. 6,577.

60. Joplin, *The Voice of the Shuttle*, 53. Joplin vergleicht Philomeles Weben mit dem Weben von Arachne, die in einem Web-Wettstreit mit Athene in ihren Stoff die Geschichten vergewaltigter Frauen webt. Interessanterweise steht diese Geschichte zu Beginn des 6. Kapitels der Metamorphosen, eben jenem Kapitel, das von Philomeles Vergewaltigung berichtet. Während Athene von den Wohltaten der Götter webend erzählt, erzählt Arachnes Gewebe Geschichten von »women raped by gods« (Joplin, *The Voice of the Shuttle*, 51). Auch Haupt, *P. Ovidius Naso*, 311, interpretiert das Gewebe Arachnes als Darstellung von Vergewaltigungen, wobei er jedoch verschleiernde Verben gebraucht: Arachne wirke eine Reihe von »Verwandlungen, durch welche Götter sterbliche Mädchen *berückt*« hätten (ebd., kursiv U.B.), und Jupiter *bewältige* Asterie (ebd., 312, kursiv U.B.).

Auf eine andere Funktion des Webens von Frauen in der antiken Literatur macht Joplin aufmerksam, nämlich Weben als Stabilisierung des ›gender status quo‹, indem Frauen an ihren von der Gesellschaft vorgesehenen Ort gewiesen werden. Davon jedoch grenzt sie Philomeles Weben ab, da es Philomele darum gehe, zu sprechen und gehört zu werden (dazu siehe ebd., 50ff).

61. Ovid, Met. 6,562-574.

62. Apollodor, 3,14,8. Achilleus Tatitus schildert ein Gemälde, in dem Philomele ihrer Schwester das Gewand überreicht. Das hineingewebte Bild zeigt die Vergewaltigung. Vgl. Achilleus Tatius, *Leukippe und Kleitophon*, 3,5. Auch Bömer, *Kommentar*, 157, gibt als Bedeutung von *purpureasque notas* ›purpurne Buchstaben‹ an.

Philomele ihre »schweigende Sprache«⁶³. Sie erhebt »die Stimme des Weberschiffchens«⁶⁴, um über die erfahrene Gewalt zu sprechen. Der lateinische Text bei Ovid lautet: *purpureasque notas filis intexuit albis*.⁶⁵ Das lat. Wort für *weben* ist *texere*, mit Präfix *in* bedeutet es *hineinweben*. Lat. *textus* hat die Bedeutung *Gewebe, Geflecht, Zusammenfügung*, und auch *Gewebe der Rede, Darstellung, Text*.⁶⁶ Das deutsche Wort *Text* hängt etymologisch mit der lat. Wortfamilie *textus, texere* zusammen.⁶⁷

Weben und Sprechen, genauer: Weben und schweigend Sprechen, und das heißt Schreiben, werden miteinander in Verbindung gebracht: die textile Botschaft wird zum Text, der gelesen werden kann. Auch in der hebräischen Bibel ist in Ps 139 { XE "Psalmen:139" } ein Zusammenhang von Text und Textil angedeutet: Was die lateinische Sprache »etymologisch zusammenbringt, fügt der Psalm erzählend zueinander«⁶⁸: Text-il, das Gewebe als Text, der Text als Gewebe. Texte sind nicht nur aus linearen

63. Achilleus Tattius, *Leukippe und Kleitophon*, 5,5.

64. So nennt es Sophokles, *Tereus* (frag. 595): $\hat{\chi}\epsilon^{\wedge}\backslash\text{wb}]ÄYj a[\nu$ Diese Formulierung Sophokles überliefert Aristoteles in der *Poetik* als Beispiel für Wiedererkennung (*Poetik*, 16 (1454b,35)).

65. Ovid, *Met.* VI 577 (nach der Ausgabe von Ehwald).

66. Siehe Georges, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Wörterbuch*, 3097f. Neben dem etymologischen Zusammenhang von Text und Gewebe ist in der deutschen Literatur die Metapher von Schreiben/Dichten als einem Weben zu finden, so z.B.: *unterdessen saß der Dichter / an dem Webstuhl des Gedankens, / Tag und Nacht, und webte emsig / seines Liedes Riesenteppich* (Heinrich Heine). Vgl. *Deutsches Wörterbuch* von Jakob und Wilhelm Grimm, München 1984 (Nachdruck 1922), Bd.27, 2663.

67. Das Wort *Text* wurde im 15. Jh. aufgenommen aus lat. *textus* in dem Sinne »Gefüge einer Schrift, so Paul, *Deutsches Wörterbuch*, 662.

68. Dazu vgl. Ebach, *Kassandra*, 52. Ps 136, 13-16 lauten (Übersetzung Ebach, ebd., 49): Ja, du bist es, der meine Nieren bereitet hat, der mich gewoben hat im Leib meiner Mutter. Danken will ich dir dafür, daß ich so furchtbar wunderbar bin, wunderbar sind deine Werke, meine Lebenskraft ist dessen inne. Nicht verborgen war vor dir mein Gebein, als ich gemacht wurde im Verborgenen, als ich buntgewirkt wurde in den Tiefen der Erde. Schon als Knäuel (>Golem<) sahen mich deine Augen. In dein Buch waren sie alle geschrieben, die Tage, sie waren schon gebildet, und noch war nicht einer von ihnen vorhanden. Ebach macht darauf aufmerksam, daß das hebr. Wort מקרו *in bunten Farben weben, sticken* im Arabischen auch *schreiben* bedeute (ebd.,52). Der Schöpfungsvorgang wird in Ps 139 als »eine Art Herstellung eines bunten Gewebes aus einem unbearbeiteten« bezeichnet (ebd.). Unmittelbar an diese *Textilmetapher* schließt eine *Textmetapher* an, so daß aus dem Textil Text werde.

In orientalischen Märchen konnte ich das Motiv ebenfalls finden. In dem *Märchen von der treuen Frau* werden heimlich Worte in einen Teppich geknüpft, in *Meyane Hanim* wird in ein Tuch eine Botschaft gestickt (siehe Marzi, *Orientalische Frauenmärchen*, 67-82).

syntaktischen Reihen gebildet, sondern auch paradigmatisch gewebt. Aus semantischen Feldern, Konnotationen und Assoziationen, Vor- und Rückverweisen werden text-ile Muster gestaltet. Diese Gewebemuster, ineinander verflochten, werden erst im Prozeß des Lesens sichtbar, manche der Verflechtungen und Verknüpfungen erst dann, wenn gewissermaßen die Rückseite des Text-ils zur Vorderseite wird. Erinnerungen an andere Texte/ilien sind in die Muster hineingewebt. Unter verschiedenen Blickwinkeln treten andere Muster zutage. »The text is a fabric, woven (Latin *texere/textus*) from many threads. [...] All text-fabrics are created from other text-fabrics. Every reading is a gathering-in of older threads into a new tissue; an interweaving of particular life of the reader with the tissue of tradition. The text-fabric is never finished. It is a cloth with loose ends; a tissue which varies in transparency, color, and text-ure. Woven; re-woven; always being woven.«⁶⁹

Philomeles purpurne Zeichen sind aus Schweigen gewebt, ihr textiler Text ist nicht überliefert. Einzig ihre Schwester Prokne vermag es zu lesen. Aber »Philomela and her loom speaks to us because together they represent an assertion of the will to survive despite everything that threatens to silence us, including the male literary tradition and its critics who have preserved Philomela's ›voice‹ without knowing what it says«⁷⁰. Philomeles Gewand lesen und damit die verschwiegenen und schweigenden Stimmen vergewaltigter Frauen lesen bedeutet das Verknüpfen purpurner Fäden, bedeutet eine Spurensuche nach vergangenen Knüpfungen und das Entwerfen neuer Knüpfungen, die es ermöglichen, die Stimme des Weberschiffchens hörbar zu machen. Lesen heißt Verknüpfen, damit das Schweigen hörbar wird.

So werden in dieser Arbeit aus der Perspektive der Leserin Knüpfungen entworfen, Knüpfungen innerhalb der Texte und Knüpfungen zwischen Texten. Klagepsalmen und Texte der Gewalt gegen Frauen werden in Beziehung gesetzt, und es wird überlegt werden, inwiefern die bewußte Wahrnehmung der Gewalt gegen Frauen die Interpretation der Klagepsalmen beeinflusst und verändert.

Welche Möglichkeiten ergeben sich für eine Interpretation, wenn die Klagepsalmen des/der Einzelnen offen für die Gewalterfahrungen von Frauen sind und wenn diese Not in den Sprachraum des Psalms hineingesprochen wird? Entsteht ein Textgewebe gegen die Gewalt gegen

69. Blumenthal, *Facing the Abusing God*, 60f. Blumenthal bezeichnet den überlieferten Text, die Tradition, den Interpreten und den Leser als Fäden des Text-ils. Diese Fäden sind gewissermaßen gleichzeitig vorhanden. »Each text is woven into the fabric of the text-ile, and the text is mottled.« (ebd., 58). Blumenthal gebraucht neben dem Bild des Text-iles auch das Bild des im Wind kreuzenden Segelschiffes (vgl. ebd., 48ff) und der Stimmen in einer Symphonie (ebd., 58).

70. Joplin, *The Voice of the Shuttle*, 54.

Frauen? Da es mir um ein mögliches weibliches Subjekt der Klagepsalmen geht, werde ich nur von der Beterin sprechen, nicht vom Beter.

Auch der Aufbau der Arbeit wird von der Gewebestruktur eines Textes ausgehen, will heißen: Texte kommen unter verschiedenen Aspekten an verschiedenen Stellen vor, gleich dem Vorgang des Webens, bei dem das Muster sich langsam erschließt und Fäden auf der Rückseite des Text-ils die einzelnen Elemente eines Musters verknüpfen. Fäden, einmal gewebt, werden an anderen Stellen wieder aufgenommen und weitergewebt, bis ein Gewebemuster gegen das Schweigen entsteht, ein Gewebemuster der Klage.

Die Klage bietet einen Ort, an dem der Schrecken ins Wort finden kann in der Gewißheit, daß die Texte der Klage solidarisch sind und keine andere Stimme die Stimme der Opfer verdrängt oder übertönt. GOTT, der in den Klagepsalmen als Anwältin der Opfer der Unterdrückten und Verschwiegenen benannt wird, steht dafür ein, und auf die Klage zu verzichten hieße, GOTT mit all dem Schrecken und der Gewalt zu identifizieren.

B.
Sprach- und Gewaltmacht
in den Klagepsalmen der Einzelnen

1. Repräsentation von Macht und Gewalt in den Klagepsalmen

Sprache und Macht hängen unmittelbar zusammen. Über Sprache kann Gewalt verschleiert, legitimiert und ausgeführt werden. Sprache hat eine ungeheure Macht, eine Macht, die den Tod bringen kann wie Kriegsgerät und Waffen, denn die Macht zu sprechen steht in engem Zusammenhang mit der Macht zu handeln.¹ Sprache ist untrennbar verbunden mit ihrer Wirkung, sie hat performativen Charakter, sie ist »primär Geschehendes«². Allerdings wäre es zu kurz gegriffen, verstünde man dies nur in dem Sinne, daß Gewalt durch einzelne Worte und Sätze ausgeübt würde.

Es geht um den Zusammenhang von Sprachstruktur und Gewalt, um Sprache als »Ort des Konfliktes und der Mißrepräsentation, als Ort der Unterdrückung und Befreiung«³, letztlich um Diskurse und um das Setzen von Wirklichkeit in und mit der Sprache. Mit Diskursen werden »Denk-, Gefühls-, und Handlungsweisen, Körperpraxen, Wissens(chaf)tsformen, Institutionen, gesellschaftliche Macht und Herrschaftsverhältnisse, Naturverhältnisse, Kunst, Architektur, innere Struktur von Räumen etc.«⁴ verstanden. »Meist sind Diskurse eine Kombination von alldem.«⁵ Sie bezeichnen, »worüber in einer Gesellschaft gesprochen wird, was als Problematik und Thema verhandelt wird und was zur kollektiven Sinnproduktion beiträgt«⁶.

Dabei aber ist zwischen dominanten und marginalisierten Diskursen zu unterscheiden.⁷ Dominante Diskurse konstruieren gemäß ihrer Perspektive

1. Vgl. Bal, *Death and Dissymetry*, 245.
2. Westermann, *Das gute Wort*, 244.
3. Knapp, *Macht*, 302. Siehe auch R. Seifert, *Entwicklungslinien*, 270; Weedon, *Wissen*, 138f.
4. Maihofer, *Geschlecht*, 80.
5. Ebd.
6. R. Seifert, *Entwicklungslinien*, 270.
7. Fulkerson, *Contesting Feminist Canons*, führt diese Differenz zwischen den Diskursen aus und kommt zu der Feststellung: »Not only must we say that not all ›languages‹ are equal, some discourses are subordinated by the dominant one« (ebd., 56). Dies hat ihrer Meinung nach mit Unterdrückung zu tun (vgl. ebd., 58f). Maihofer, *Geschlecht*, 81f, spricht von hegemonialem Diskurs, um den in einer Gesellschaft dominanten Diskurs zu bezeichnen.

Wirklichkeiten und normieren das Denken, Fühlen und Handeln der Menschen. In ihnen wird definiert, was Bedeutung hat, welche Bedeutung etwas hat, über was geredet wird und was verschwiegen wird, wer seine Stimme erheben darf und wer Gehör findet. Sprache repräsentiert Machtverhältnisse. Es ist nicht gleichgültig, wer spricht - »who is speaking may be *all that matters*«⁸. Die Art der Repräsentation von Macht und Gewalt auf der Ebene der Texte ist von den Sprechenden abhängig.

In den Klagepsalmen der Einzelnen spricht eine Beterin, die Gewalt erlitten hat. Sie spricht gegen ein Schweigen an, in das sie gedrängt wurde. Die meisten Stellen, in denen Sprache im Zusammenhang mit Macht (potestas) und Gewalt (violentia) thematisiert wird, sind die Teile der Klagepsalmen, die allgemein als Feindklagen bezeichnet werden.⁹ In ihnen ist von der »sprachlichen Aktivität«¹⁰ der Feinde der Beterin die Rede, sowohl in Aussagen über die Feinde als auch in direkten Feindzitate. Inwiefern aber stehen die Sprache der Feinde und die Gewalt der Feinde miteinander in Verbindung? Läßt sich die Aussage, daß die Sprache eine wichtige, wenn nicht sogar die wirksamste Waffe des Feindes sei, belegen?¹¹

Doch wer sind die Feinde? Gibt es eine Möglichkeit, sie zu identifizieren? Wer versteckt sich hinter den hebräischen Begriffen אֵיב/Feind, רֹדְפִים /Verfolger, אֵוֹן פְּעִילִי/Frevler, צָרָר/Bedränger, רֹשְׁעִים/Frevler, Verbrecher, מְרֵעִים/Übeltäter? Sicher sind die Feinde nicht im Sinne steckbrieflich gesuchter Verbrecher zu identifizieren, da die Klagepsalmen kein Phantombild zeichnen, sondern stereotypisch skizzieren.¹² Schon von daher ist Vorsicht geboten »in assuming that there is a single referent for the enemies of evildoers«¹³, obwohl dies in der Psalmenforschung immer wieder versucht wurde.¹⁴ Zwar werden die Aktionen der Feinde »beschrieben«, doch zwischen den einzelnen Aktionen ist nicht klar zu trennen. So können Falschankläger gleichzeitig auch als Verleumder und Plünderer auftreten, so wie verschiedene Aktionen nicht unbedingt auf verschiedene Feindgruppen weisen müssen.¹⁵

Diese Offenheit im Feindbild aber ist kein Manko, denn sie erlaubt den Betenden, ihre spezielle Situation in den Klagepsalmen wiederzufinden:

8. Higgins/Silver, *Introduction*, 1.
9. Zu den sogenannten Feindklagen siehe Keel, *Feinde und Gottesleugner*, bes. 90-92; Krieg, *Todesbilder*, 348-352.
10. Krieg, *Todesbilder*, 351.
11. Siehe Wolff, *Das Zitat*, 81.
12. So auch Dhanaraj, *Theological Significance*, 19; Miller, *Interpreting*, 50.
13. Miller, *Interpreting*, 50.
14. Zu diesen Versuchen siehe den prägnanten Forschungsüberblick bei Dhanaraj, *Theological Significance*, 2-23.
15. Diesen Punkt betont besonders Dhanaraj, *Theological Significance*, 19. Vgl. Reventlow, *Gebet*, 171.

»the enemies are in fact whoever the enemies are for the singers of the psalms.«¹⁶ Dies ist nicht nur auf die alttestamentlichen Sänger und Sängerinnen der Klagepsalmen zu beschränken, sondern die ›Feindbilder‹ können auch von gegenwärtigen Menschen gefüllt werden.¹⁷ Dabei ist weniger an eine projektive Füllung mit eigenen Ängsten gedacht, wengleich dies immer mit eine Rolle spielt.

»Die Feinde des einzelnen sind *Menschen*«¹⁸, und zwar Menschen, die über Macht verfügen. Diese aber werden oft durch Sprachbilder mythologisch chiffriert, um ihre Mächtigkeit, die sich in gewalttätigen Aktionen ausdrückt, zu zeigen. Diese Aktionen sind vielfältig, zeichnen sich aber durch ein bestimmtes Verhältnis von Sprache und Gewalt aus.

Aufgrund der Offenheit der Feindbilder wird im folgenden nicht immer der Begriff *Feind* gebraucht werden, sondern gewissermaßen synonym die Begriffe *Frevler*, *Gottloser*, *Gewalttäter*, *Täter*, *Gegner*, *Mächtiger*, *Bedränger* und *Unterdrücker*, um die bewußte ›Unschärfe‹ der Klagepsalmen stehen zu lassen.

Wie wird die Macht und Gewalt der Feinde gegen die Beterin auf der Textebene der Klagepsalmen repräsentiert? Über welche Sprachmacht verfügen sie? Wie hängen Sprache und Gewalt zusammen? Sind in den Klagepsalmen Strategien des Widerstandes zu finden? Ermöglicht die Gattung ›Klagepsalm‹ einer Beterin, gegen die Gewalt und das Schweigen anzusprechen? Von welchem Gott ist die Rede? Wo steht er im Streit der Zungen? Kann im Sprachraum der Klagepsalmen mit Hilfe GOTTes ein Gegendiskurs entstehen, ein Diskurs der Befreiung, der den Machtdiskurs der Gewalt unterbricht - und sei es an einer winzigen Stelle?

1.1. Die Aussagen der Gewalttäter - Ps 10{ XE "Psalmen:10" \r "Ps10a" }

In Ps 10,7{ XE "Psalmen:10,7" } heißt es über den Gewalttäter:

אֱלֹהֵי פִיהוּ מְלֵא	<i>Sein Mund ist voll Fluch</i>
וּמְרִמוֹת וְתֹדָד	<i>und Trug (und) Bedrückung,</i>
תַּחַת לְשׁוֹנוֹ עֵמֶל וָאָוֶן	<i>unter seiner Zunge ist Verderben und Unheil.</i>

16. Miller, *Interpreting*, 50.

17. Ebd., 52.

18. Kraus, *Theologie der Psalmen*, 166. Zum Feindbild als Projektion siehe Anm. 135 S. 60f dieser Arbeit.

Dieser Vers deutet eine Beziehung zwischen der Gewalt und der Sprache der Bedränger an: »Sein Mund ist ein Arsenal voll tödlicher Waffen.«¹⁹ Es besteht eine Verbindung zwischen Gewalt und Sprache, ja zwischen Tod und Sprache. In Ps 10 ist eine »der ausführlichsten Schilderungen des gottlosen Treibens der Frevler im gesamten Psalter«²⁰ zu finden. Der Vers, der das Verhältnis von Gewalt und Sprache thematisiert, gehört zu dieser Schilderung.

Auch sind in Ps 10 mehrere Feindzitate zu finden, die einen Einblick in die Sprachmacht der Feinde geben können. Die Zitate haben zwar fiktiven Charakter,²¹ doch Authentizität erweist sich nicht allein durch die Echtheit eines Zitats. »Aber selbst wenn ein Zitat in dem Sinne ›echt‹ wäre, daß es die zitierte Autorität ›wirklich‹ gibt und sie ›wirklich‹ eben dies gesagt hat, bleibt der analogisierende Hinweis wichtig, daß eine Photographie oft mehr über den Photographen aussagt als über die photographierte Person, kommt es doch (beim Photo wie beim Zitat) darauf an, aus welchem Blickwinkel, welcher Entfernung, in welcher Haltung, welcher Beleuchtung, für welchen Rahmen etc. die ›Aufnahme‹ erfolgt.«²²

Die Wirkungen der Sprachmacht der Feinde erfährt die Beterin des Psalms ›authentisch‹²³, und ihr Zitieren des Sprechens der Feinde läßt Rückschlüsse auf das Verhältnis von Sprache und Macht, auf den Zusammenhang von »power over the body, over life, over language«²⁴ zu.

In Ps{ XE "Psalmen:10,4" } 10 sind vier Feindzitate zu finden. **Das erste Zitat** steht in V 4:

19. Kraus, *Psalmen*, 225. Bei der Frage nach den Texten, in denen Gewalt thematisiert wird, wird immer zu fragen sein, zu wem etwas gesagt und für wen der Text geschrieben wurde. Vgl. hierzu Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 82-83.
20. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 81. Obgleich Ps 9 und 10 zusammengehören, werde ich mich v.a. auf Ps 10 konzentrieren, da in diesen Versen das eigentliche Klagegebet beginnt und auch die Feinde ausführlich thematisiert werden. Füglistner, *Die Hoffnung der Armen*, 107, ist der Meinung, daß der eigentliche Gebetsteil nicht erst mit Ps 10,1 beginne, sondern schon mit der stürmischen Bitte in Ps 9,20. Doch sieht auch er den Beginn der Notschilderung in Ps 10,1. Zur Einheitlichkeit von Ps 9 und 10 siehe Füglistner, *Die Hoffnung der Armen*, 103; Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 81; Gerstenberger, *Psalms*, 72f; Kraus, *Psalmen*, 218. Millard, *Die Komposition des Psalters*, allerdings geht davon aus, daß Ps 10 ursprünglich ein Einzelsalm war, der dann an Ps 9 angefügt wurde (ebd., 8.10f.15).
21. Darauf weist Keel hin, allerdings spricht er von »fingierten Zitaten«. Vgl. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, 79f; siehe auch Ebach, *Das Zitat*, 37.
22. Ebach, *Das Zitat*, 37; vgl. auch 40.
23. Authentisch ist hier nicht mit dem Anspruch unhinterfragbarer Erfahrung eines Individuums verbunden, sondern meint den Versuch, aus der Perspektive des/der Einzelnen die Not zur Sprache zu bringen.
24. Bal, *Death and Dissymmetry*, 32.

רָשַׁע כְּנֹבָה אָפוּ Der Frevler (sagt)²⁵: »Weit weg ist sein
 Wutschnauben²⁶,
 בְּלִי־דַרְשׁ אֵין אֱלֹהִים er ahndet nicht, es gibt keinen Gott (Elohim)«

Daß dieses Zitat ein Feindzitat ist, wird von der Forschung bestätigt. Allerdings gibt es Unterschiede in der Beurteilung seiner Länge. Die Einheitsübersetzung gibt nur die Worte *er ahndet nicht, es gibt keinen Gott* als Feindzitat aus, der Beginn wird übersetzt mit *Überheblich sagt der Frevler*, d.h. die *Höhe der Nase* wird auf den Frevler, nicht auf GOTT bezogen.²⁷ M.E. aber besteht das Zitat aus drei Teilen, die in einer Klimax auf die Verneinung GOTTes hinlaufen.

Während im ersten Glied das Wutschnauben GOTTes in der Höhe und damit Ferne verortet wird, wird im zweiten Glied eine mögliche Aktivität der ›Nase‹ GOTTes, d.h. seines Zorns negiert. Das Bekenntnis des Armen in Ps 9,13 { XE "Psalmen:9,13" }, daß GOTT ahndet, wird somit geleugnet, und GOTT wird jedes Handeln gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung abgesprochen.²⁸

Daraus folgt die generelle Negierung GOTTes im letzten Teil des Zitantes: *es gibt keinen Gott*. Damit ist kein Atheismus im neuzeitlichen Sinn zu verstehen, aber die sich darin ausdrückende »Lebensphilosophie [...] ist

25. Auch wenn ein *verbum dicendi* fehlt, ist V 4 als Feindzitat zu benennen. Nach Fox, *The Identification of Quotation*, gibt es neben expliziten Verben des Sprechens und Denkens als Zitateinleitungsmarker drei weitere Kriterien, um ein Zitat zu bestimmen, nämlich »(a) there is another subject besides the primary speaker present in the immediate vicinity of the quotation, so that the reader has no trouble knowing who the quoted speaker is. (b) There is a virtual *verbum dicendi* - a verb or noun that implies speech. (c) The switch to the perspective of the quoted voice is signalled by a change in grammatical number and person« (ebd., 423). In Ps 10,3 geht es bereits um das Sprechen der Frevler und nach der wörtlichen Rede in V 4 wird diese als *כָּל־מְזֻמוֹתָיו* *alle seine Pläne* bezeichnet. So werden die Worte in V 4 eindeutig dem Frevler zugewiesen.
26. Wörtlich: *gemäß der Höhe seiner Nase/seines Wutschnaubens*. Mit Füglistler, *Die Hoffnung der Armen*, 108 Anm. 17, bin ich der Meinung, daß diese Übersetzung dem Kontext besser entspricht; anders Kraus, *Psalmen*, 216). *Wutschnauben* wurde als Übersetzung von *נָא* gewählt, um den »Zusammenhang von Denken, Fühlen und Körperlichkeit im Alten Testament« (Ebach, *Streiten mit Gott, Teil 1*, 80f) zum Ausdruck zu bringen: Die *Nase* als Organ des Wutschnaubens kann *Zorn* bedeuten - man denke nur an Ps 6,2 *תּוֹכִיחַנִי אֱלֹהֵי בְּאַפִּי* (*GOTT, nicht in deinem Zorn (Nase) strafe mich*). Siehe auch Bergman/Krecher/Hamp, Art. *נָא*, 459.
27. Vgl. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 84.87. Auch Brueggemann, *Psalms 9-10*, 8, scheint diese Tendenz der Kürzung zu haben, da er - allerdings ohne Begründung - als Feindzitat in V 4 nur »There is no God« zitiert. Allerdings ist Brueggemann der einzige, der ausführlich auf die Macht der Sprache eingeht.
28. Ps 9,13 lautet: *כִּי־דַרְשׁ הַיָּמִים אוֹתָם זָכָר* (*Ja er, der jede Blutschuld ahndet, denkt an sie [die Armen. U.B.]*).

die eines zumindest praktischen oder funktionierenden Atheismus²⁹. Es geht um die Negierung der Wirkmächtigkeit GOTTes, um die Ausschaltung GOTTes aus dem soziopolitischen Gefüge. Die Reduzierung auf die horizontale Ebene der gesellschaftlichen Bezüge ermöglicht der hierarchischen Ordnung, die sie prägt, Totalität. Es bleiben zwei Gruppen übrig, die Armen und die Frevler, bzw. die Unterdrückten und die Mächtigen. GOTT als dritte Partei wird ausgeschaltet. Es liegt auf der Hand, daß »when there are only two, the weak have no chance against the ruthless strong«³⁰. Der Hierarchie der Macht haben die Ohnmächtigen keine Worte entgegenzusetzen.

Die Sprache der Frevler, wie sie in den Feindzitate zur Sprache kommt, steht in einem Zusammenhang mit den Gewaltakten, mit denen sie den Armen unterdrücken.³¹ Im Feindzitat wird eine bestimmte Ideologie deutlich, nämlich die derjenigen, die in V 7-10 Subjekt der Gewalttaten sind. Die Täter der Gewalt werden folgendermaßen beschrieben:

V 7	אֱלֹהֵי פִיהוּ מְלֵא וּמְרִמֹּת נֶתֶד תַּחַת לְשׁוֹנוֹ עֵמֶל וְאֹוֹן	<i>Sein Mund ist voll Fluch und Trug und Bedrückung, unter seiner Zunge ist Verderben und Unheil.</i>
V 8	יָשֵׁב בַּמְאֲרֵב הַצִּירִים בַּמְסֻתִּים יִהְרֹג נָקִי עֵינָיו לְחִלְכָה יִצְפֹּנוּ	<i>Er liegt auf der Lauer in den Gehöften, in Verstecken will er morden den Schuldlosen, seine Augen spähen aus nach dem Elenden,</i>
V 9	יֵאָרֵב בַּמְסֻתָּר	<i>er lauert im Versteck</i>

29. Füglistner, *Die Hoffnung der Armen*, 109. Siehe auch Kraus, *Psalmen*, 224; Keel, *Feinde und Gottesleugner*, 187.

30. Brueggemann, *Psalms 9-10*, 10.

31. In Ps 10 sind Singular- und Pluralformen bei der Bezeichnung der Armen wie der Frevler zu finden. Der Arme wie der Frevler werden generisch gebraucht, beide Singular sind kollektiv zu verstehen. Das heißt jedoch nicht, daß es keine einzelnen Feinde gibt, eher ist anzunehmen, daß »der Singular zur Bezeichnung der Gattung (»der Feind«) dient, während der Plural die Feindmacht (»das Feindliche«) in den Vordergrund rückt« (Janowski, *Dem Löwen gleich*, 161.). Zu Ps 10 stellt Hossfeld fest, daß der Blick auf den einzelnen Armen mühelos mit dem Blick auf das Kollektiv der Armen wechselt. (vgl. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 81). Er begründet dies damit, daß der Beter die Armut in all ihren Dimensionen bedenke und die eigene wie die der Gruppe der Armen schildere. (ebd., 82). Auch Mays, *Psalms*, 73 macht auf den Numeruswechsel aufmerksam. Er meint, daß »the concern of the prayer is for a type«. Siehe auch Gerstenberger, *Psalms*, 75. Die Pluralformen in V 2 können sich nach Kraus, *Psalmen*, 217, auf die Kollektivformen רָשָׁע und עָנִי beziehen, d.h. sie können im Deutschen als Singular oder Plural wiedergegeben werden.

	כַּאֲרִיָּה בַסִּכָּה	wie der Löwe im Dickicht,
	וְאָרַב לַחֲטוּף עֵנִי	er lauert darauf, den Armen zu fangen,
	וַיַּחַטֵּף עֵנִי	er fängt den Armen,
	בְּמִשְׁכוֹ בְּרֶשֶׁתוֹ	indem er ihn in sein Netz zieht.
V 10	וַיִּדְבֹק וַיִּשָּׁח	er duckt sich und kauert nieder ³²
	וַיִּפֹּל	und es fallen
	בְּעֲצוּמוֹ חַלְפָאִים	durch seine Übermacht die Schwachen.

Die Beschreibung beginnt mit einer Aussage über die Sprache der Feinde und der Wirkungen ihres Sprachverhaltens: אָוֶן/*Unrecht*, הָרָץ/*Bedrückung*, אָלָה/*Fluch*, מְרִמוֹת/*Trug*, עֵמָל/*Unheil* kennzeichnen die Sprache des Frevlers. Mit dieser Aussage über die Sprache werden zwei Bilder verbunden: das des אַרְיָה/*Löwen* und das des רֶשֶׁת/*Netzes*. Das Bild des Löwen evoziert »das schonungslose unwiderstehliche Zupacken der Tyrannen«, »ihre gefährliche unersättliche Gier« und »ihren unbezwingbaren Stolz«³³. Das Bild des Netzes deutet auf unbeschränkte Souveränität und Verfügungsgewalt hin³⁴. Beide Bilder zusammen bringen zum Ausdruck, daß der Arme der gewalttätigen Übermacht der Frevler ohnmächtig ausgeliefert ist. Der Arme wird gejagt wie ein Beutetier.³⁵ Resümierend heißt es demzufolge in V 10b: *und es fallen durch seine Übermacht die Schwachen*. Diese Übermacht charakterisiert sich durch eine Beherrschung des Raumes, da der Arme sich nicht frei bewegen kann. An jedem Ort lauert Gefahr, nicht der Gejagte hat ein Versteck, um sich zu

32. Dieser Satz kann sowohl auf den Frevler als auch auf den Armen bezogen werden. Der Arme wird in Ps 9,10 und Ps 10,18 רָץ genannt, doch ist in Ps 10 auffällig, daß verschiedene Worte sowohl zum Wortfeld *Frevler* als auch zum Wortfeld *Armer* gehören. So wird z.B. das Wort תִּבְחָה/*Begehren* in V 3 auf den Frevler bezogen, wogegen es in V 17 das Begehren des Armen ausdrückt. Auch das Wort זֶמַן/*Zeit* meint in V 1 die Zeit der Bedrängnis, in V 5 aber ist es auf die Zeit des Frevlers bezogen. In V 6 widerfährt dem Frevler kein Unglück, in V 15 wird mit demselben Wort, nämlich רָע/*böse, schlecht*, der Frevler bezeichnet. Daraus wird deutlich, daß V 10 auf Frevler und Arme bezogen werden kann. Da in Ps 10 Löwe und Frevler synonym gebraucht werden, könnte es darauf hinweisen, V 10a auf den Frevler zu beziehen. Vgl. Hiob 38,40 { XE "Hiob:38,40" }. Die Entscheidung über das Subjekt hängt allerdings auch davon ab, ob man V 11 als Zitat des Armen oder des Elenden versteht. Je nachdem, wie dies entschieden wird, wird das andere zu verstehen sein. Welche inhaltlichen Konsequenzen diese eher grammatikalische Entscheidung hat, wird an späterer Stelle erläutert werden. Vgl. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 85; Füglistler, *Die Hoffnung der Armen*, 109; Kraus, *Psalmen*, 217.
33. Keel, *Die Welt*, 1984, 75. Vgl. zum Bild des Löwen auch Janowski, *Dem Löwen gleich*, 165f.
34. Vgl. Keel, *Die Welt*, 79.
35. Nach Krieg, *Todesbilder*, 355f, sind die Sprachbilder Raubtier und Jagd als Bilder des Todes zu verstehen. Vgl. auch Ebach, *Streiten mit Gott Teil I*, 149.154f.

schützen, es ist der Jäger, der aus ›Schutzräumen‹ heraus unberechenbar angreift und das Netz zusammenzieht. Keine Flucht ist möglich.

Während V 10a eine Zusammenfassung der Feindbeschreibung darstellt, bildet V 7 eine Einleitung, die das Thema nennt, denn die Begriffe Fluch, Trug, Bedrückung, Unheil und Unrecht präludieren das in den V 8-9 Beschriebene. Diese Begriffe nun haben ihren Ort im Mund und unter der Zunge des Frevlers, d.h. sie werden eng an die Sprache gebunden.

Die Aussagen der Feinde haben den Zweck, ihre Macht zu legitimieren, nämlich die Macht, »to arrange social relations to their own advantage«³⁶. Die Mächtigkeit der Gewalttäter bedient sich nicht nur der Gewalt, um sich durchzusetzen. Sie gebraucht auch die Sprache, indem sie die Wirklichkeit definiert und manipuliert: »Violent actions, manipulative speech, and nullification of God work together to permit a certain kind of social world in which the powerful are free to do what they want for their own interest.«³⁷ Dies kann als eine systematische, ideologische Praxis, soziale Beziehungen zu pervertieren, verstanden werden. Mit dem Diskurs, der die Wirkmächtigkeit und Handlungsfähigkeit des GOTTes, den die Armen anrufen und auf den sie sich berufen, verneint, wird der Diskurs der Armen an den Rand gedrängt. Jeder Diskurs, in dem die Unterdrückten sich in der Sprache verorten könnten, wird zu einem marginalisierten Diskurs. Auf diese Weise entsteht ein Machtdiskurs, der die Wirklichkeit definiert und konstruiert. Der Diskurs der Armen - ohnehin schon an den Rand gedrängt - verschwindet im Schweigen: die Armen kommen nicht mehr zu Wort. In dieser dominanten symbolischen Ordnung haben die Armen keinen Ort mehr, sie bleiben der Gewaltmacht und der Sprachmacht der Herrschenden ausgeliefert.

Der Diskurs der Mächtigen drückt sich auch im **zweiten Feindzitat** aus, dort aber auf die Identität der Frevler bezogen. In V 6 heißt es:

אָמַר בְּלִבּוֹ *Er spricht in seinem Herzen:*
בְּלִ-אֲמוֹת לְדֹרֹדֹר *Nicht werde ich wanken Geschlecht um Geschlecht,*
אֲשֶׁר לֹא-יָבִיעַ *der, den kein Unglück trifft.*³⁸

Eine andere Möglichkeit besteht darin, das erste Wort von V 7 (אֲלֵה/Fluch) zum Zitat hinzuzunehmen, so daß es lautet: »Von Geschlecht zu Geschlecht werde ich nicht wanken, weil es gegen

36. Brueggemann, *Psalms 9-10*, 10.

37. Ebd.

38. So übersetzen auch Brueggemann, *Psalms 9-10*, 8: »He thinks in his heart, I shall not be moved; throughout all generations I shall not meet adversity«, und die Einheitsübersetzung, die dem Kommentar von Hossfeld/Zenger zugrunde liegt (vgl. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 84.87).

den Bösen keinen Fluch gibt«.³⁹ M.E. spricht nur wenig für diese Änderung. Ein Argument mag die dadurch entstehende Parallelität der Begriffspaare מְרִמוֹת וְתֵד / Trug und Bedrückung und וְאֵין עִמָּךְ / Verderben und Unheil in V 7 sein. Dagegen aber sprechen die aufschlußreichen Worte לֹא-בָרַע לְאִשָּׁר / den kein Unglück/Böses trifft im Zitat. Der Frevler konstatiert damit, daß das Wort רַע nichts mit ihm zu tun habe. Er definiert sich geradezu über die Abwesenheit dessen, was dieses Wort zur Sprache bringt, nämlich Unglück und Böses. Wenn nun aber in V15 רָשָׁע וְרָע / Frevler und Böser in einem Atemzug genannt werden und synonym sind, entsteht eine Spannung zwischen der Selbstdefinition des Frevlers in V 6 und der Fremddefinition durch die Beterin des Psalms in V 15. Bei einer Übersetzung mit *weil es gegen den Bösen keinen Fluch gibt* würde sich der Frevler selbst als Bösen bezeichnen. Dies nähme dem Feindzitat eine wesentliche Aussage.

Der Psalm stellt den Frevler in seiner Übermacht dar. Die Selbstvorstellung des Frevlers in V 6 konstruiert eine Identität, die von Stabilität, Dauer und Effektivität geprägt ist. Das Verb מוֹזַז / wanken ist ein »Motivwort mit einer [...] prägnanten Bedeutung«⁴⁰ und meint »die drohende Manifestation des Chaotischen im Leben«⁴¹. Es drückt weit mehr als Unsicherheit oder dergleichen aus. Wird das Verb wie in Ps 13,5b { XE "Psalmen:13,5" } vom literarischen Ich des Psalms ausgesagt, dann kann es als Herausgestoßenwerden »aus Jahwes Welt des Wohlergehens«⁴² verstanden werden. Das negierte Verb לֹא-מוֹזַז / nicht wanken hat die Konnotation von unverbrüchlicher Identität, die über allen Kontingenzerfahrungen steht und sich über jene Macht definiert, die nicht nur die Sprache, sondern auch die soziale Realität bestimmt.⁴³

Die Feindaussage V 6 (*Nicht werde ich wanken Geschlecht um Geschlecht, der, den kein Unglück trifft*) bringt gleichzeitig Dauer und Effektivität zur Sprache. Es entsteht gleichsam eine Dynastie des Frevlers: Gewalt- und Sprachmacht werden von Generation zu Generation weitergegeben. Dies geschieht mit einer Effektivität, die durch kein ›Unglück‹ unterbrochen wird. Der Gewalttäter kann »nicht nur unbehelligt,

39. So Füglistner, *Die Hoffnung der Armen*, 108 (kursiv U.B.)

40. Janowski, *Dem Löwen gleich*, 161.

41. Ebd.

42. Steck, *Friedensvorstellungen*, 37 Anm. 85. Vgl. auch Brueggemann, *Psalms 9-10*, 299 Anm. 20.

43. So sieht Keel, *Feinde und Gottesleugner*, 183, einen Zusammenhang zwischen hybrider Selbsterhebung, sorgloser Sicherheit und tyrannischer Gewaltlosigkeit.

sondern darüber hinaus glücklich und erfolgreich seinen üblen Machenschaften nachgehen«⁴⁴.

Das **dritte Feindzitat** lenkt den Blick auf GOTT. So heißt es in V 11:

<p>אָמַר בְּלִבּוֹ שָׁכַח אֱלֹהִים הִסְתִּיר פְּנָיו בְּלִי-רְאָה לְנֶצַח</p>	<p><i>Er spricht in seinem Herzen: »Vergessen hat Gott (El), er hat sein Angesicht verborgen, nicht sieht er für immer«.</i></p>
---	--

Die Abgrenzung des Zitats ist aufgrund des Verbum dicendi eindeutig⁴⁵, doch das Subjekt des Sprechenden ist unklar. Ist V 11 eine Aussage des Frevlers oder des Armen? Dies hängt m.E. davon ab, welches Subjekt man V 10a *er duckt sich und kauert nieder* zuordnet.⁴⁶ Wird als Subjekt in V 10a der Arme genannt, dann gilt das Zitat als seine Aussage.⁴⁷ Brueggemann präzisiert diese Auffassung: »The wicked have imagined God away, and the poor now accept that verdict. The world without God (who is hidden, v. 11, cf. v. 1) is a hopeless world for the poor. The poor accept the ideology of the powerful.«⁴⁸ Die Schwachen akzeptieren die Ideologie der Mächtigen. Gewaltmacht und Sprachmacht sind dermaßen verflochten, daß den Armen nichts anderes mehr übrigbleibt, als sich mit dem Aggressor zu identifizieren. Sie übernehmen die Definition der Wirklichkeit, die die Gewaltmacht der Frevler legitimiert. »The ideology of the strong assaults the weak until the victims of wrong social relationship accept the world as defined by the perpetrators.«⁴⁹ Sprachmacht ermöglicht Gewaltmacht, und Gewaltmacht ermöglicht Sprachmacht. Die über diese Macht verfügen, »have won the battle for the imagination, and the thoughts of the poor have come to mirror and replicate the thoughts of the wicked.«⁵⁰

44. Füglistner, *Die Hoffnung der Armen*, 109.

45. Ebd. 108; Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 85, und Brueggemann, *Psalms 9-10*, 8, zitieren das Zitat in der gleichen Länge.

46. Während Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 85.87-88, als Subjekt von V 10a eindeutig den Frevler sehen und demzufolge auch V 11 als Feindzitat markieren, - auch Wolff, *Das Zitat*, 48 Anm. 22, rechnet das Zitat in V 11 zu den Feindzitate - formuliert Füglistner, *Die Hoffnung der Armen*, 108, bes. Anm. 19, seine Übersetzung des Zitates offen, so daß beide in die Subjektstelle eintreten könnten, gleichwohl er V 10a dem Armen zuordnet. Siehe auch S. 207 - 208 der vorliegenden Arbeit.

47. Brueggemann, *Psalms 9-10*, 9, entscheidet sich eindeutig dafür. In der Aufstellung der Feindzitate in Ps 10 nennt er V 11 nicht, ohne dies allerdings zu begründen. V 11 sind für ihn als Worte des Armen, als verborgenes Denken der Verwundeten zu verstehen.

48. Ebd. 12.

49. Ebd. 10.

50. Ebd. 12.

Daraus wird deutlich, wie weit die Sprach- und Gewaltmacht der Frevler gehen kann, nämlich so weit, daß die Angegriffenen sich den Legitimationsdiskurs dieser Macht aneignen und die Frage nach der Verborgenheit GOTTes (V 1) gewissermaßen zurücknehmen bzw. sie mit Hilfe des dominanten Diskurses beantworten: *Vergessen hat Gott, er hat sein Angesicht verborgen, nicht sieht er für immer* (V 11). Der Diskurs, in dem der Arme noch Hoffnung thematisieren könnte, nämlich das klagende und auf Gerechtigkeit hoffende Gebet, ist außer Kraft gesetzt. Außerhalb des dominanten Machtdiskurses gibt es keinen Ort mehr, von dem aus die Opfer der Gewalt sprechen und an dem sie ihre Identität verorten könnten: sie sprechen mit den Worten der Frevler.

Doch gegen eine ausschließliche Identifikation des Zitats als Aussage des Armen steht das *verbum dicendi*. Das Zitat wird durch die Worte *er spricht in seinem Herzen* (אָמַר בְּלִבּוֹ) eingeleitet. Diese Worte leiten auch die eindeutig als Feindzitate identifizierten Zitate in V 6 und V 13 ein. Das Zitat in V 11 kann m.E. sowohl als Aussage des Armen wie des Frevlers verstanden werden: es ist kein Unterschied mehr zwischen den Worten der Frevler und der Armen zu erkennen. Die Armen können nicht anders als in den Worten der Frevler sprechen. Wird das Zitat als Aussage der Frevler begriffen, dann führt es gewissermaßen das erste Feindzitat aus und zwar so, daß nun die Aussage *es gibt keinen Gott* in ihrer Konsequenz für den Armen deutlich wird: GOTT hat die Armen vergessen, er hat vor ihnen sein Antlitz verborgen, er hat die Gewalttat nie und nimmer gesehen und wird sie auch nicht sehen.⁵¹ Die Totalität der Unterdrückung und der Ohnmacht ist perfekt. Selbst wenn V 11 die Worte des Armen wiedergäbe, wären sie aufgrund der Übereinstimmung mit dem dominanten Gewaltdiskurs nicht als Worte der Unterdrückten zu hören.

Das **vierte Feindzitat** in Ps 10 steht in V 13{ XE "Psalmen:10,13" }:

אָמַר בְּלִבּוֹ *Er spricht in seinem Herzen:*
 לֹא תִדְרֹשׁ *»Du ahndest nicht.«*

Mit diesem Feindzitat wird ein Bogen zum ersten Feindzitat (V 4) gezogen, indem das בְּלִי־דְרֹשׁ (er ahndet nicht) wieder aufgenommen wird. Interessant aber ist der Wechsel in die 2. pers. sing.: GOTT wird angeredet,

51. Das hebräische Perf. wird in der Regel mit deutschem Perfekt wiedergegeben, allerdings scheint durch das ›sehen in Ewigkeit‹ ein futurischer Aspekt mitzuschwingen. Vielleicht könnte man dies so verstehen, daß die Möglichkeit, daß Gott sieht, für alle Zeiten ausgeschlossen ist. Siehe auch Zuber, *Die Psalmen*, 25 Anm. 11b. Michel, *Tempora*, 98, vertritt die Ansicht, daß das »perfectum [...] nicht zum Ausdruck einer Zeitstufe« diene, sondern eine Handlung berichte, die in keiner Abhängigkeit stehe, sondern selbstgewichtig sei (ebd., 99). Die Zeitstufe sei lediglich aus dem Kontext zu erschließen.

obgleich eine Anrede GOTTes eigentlich der Negation GOTTes durch die Frevler widerspricht. In der ersten Hälfte von V 13 wird die Verachtung GOTTes durch die Frevler thematisiert: **עַל־מָה נֶאֱזַן רָשָׁע אֱלֹהִים** (*Warum verachtet der Frevler Gott (Elohim)*).⁵² Aufgrund der Verbindung von Verachtung GOTTes und Anrede GOTTes könnte die Aussage V 13b *Du ahndest nicht* als Hohn und als absolute Steigerung der Aussage *es gibt keinen Gott* (V 4) verstanden werden. Die direkte Anrede GOTTes wäre demnach auf dem Hintergrund der durch die Frevler postulierten Macht- und Handlungsunfähigkeit GOTTes im Sinne einer verächtlichen Herausforderung, die sich aber ihres Sieges gewiß ist, zu verstehen. Die sich auch deswegen ihres Sieges gewiß ist, weil die Feinde die Wirklichkeit in ihrem Sinne definieren und manipulieren: *Sein Mund ist voll Fluch und Trug und Bedrückung, unter seiner Zunge ist Verderben und Unheil* (Ps 10,7){ XE "Psalmen:10,7" }.

1.2. Die mächtige Zunge der Gewalttäter

Lexikalisch betrachtet fällt auf, daß **לְשׁוֹן/Zunge** in Beziehung zu Macht und Gewalt in vielen Klagepsalmen der Einzelnen thematisiert wird.⁵³ Die Zunge symbolisiert »die Redefähigkeit des Menschen, seine Sprache und seine Macht«⁵⁴. Bezogen auf die Verursacher der Not wird die Zunge eindeutig negativ charakterisiert.⁵⁵

An etlichen Stellen wird die Zunge in Zusammenhang mit »Lüge« genannt.⁵⁶ Für die verschiedenen Begriffe für Lüge kann angenommen werden, daß sie zwar alle ihren eigenen ursprünglichen Sitz im Leben hatten, doch »verließen die Begriffe sehr bald ihren Heimatboden und unterwanderten

52. Schon in Ps 10,3b wird die Verachtung Gottes durch die Frevler thematisiert: **וּבִצְעַת בְּרִיךְ נֶאֱזַן יְהוָה** (und der Halsabschneider lästert (und) verachtet GOTT). Das Verb **בִצַע** kann abbrechen, abschneiden, töten, unrechtmäßigen Gewinn machen bedeuten. Das Wort Halsabschneider faßt diese Aspekte zusammen. Aufgrund einer geänderten Vokalisierung, Konjektur und Streichung übersetzt Kraus, Psalmen, 216, dagegen: »Denn er preist den Frevel, die Gier seines Schlundes«.
53. Vgl. Ps 5,10; 10,7; 12,3ff; 22,8-9; (52,4ff); 55,10; 57,5; 59,8; 64,4; 109,2-3; 120,2-4; 140,4.12. Daneben gibt es noch andere Stellen, in denen ohne die Erwähnung der Zunge die Gewaltmacht der Sprache ausgedrückt wird (vgl. Ps 31,19; 35,11.16.20.21; 41,6ff; 42,11).
54. Kedar-Kopfstein, Art. **לְשׁוֹן**, 598; Siehe auch Wolff, *Anthropologie*, 121.
55. Vgl. Ps 5,10; 10,7; 12,4.5; 55,10; 57,5; 64,4; 64,4; 109,2; 140,12.
56. Ps 10,7; 12,3f; 28,3; 31,19; 40,7; 52,4-6; 59,13; 68,12; 109,2.3; 120,2; 144, 8.11; Nicht immer sind die Worte **לְשׁוֹן** und **שִׁקָר** genannt, doch sind sie alle auf die Feinde der Beter bezogen und meinen deren gewalttätiges Verhalten gegenüber der Beterin.

sich gegenseitig, wurden ins Allgemeinere und Grundsätzliche ausgeweitet»⁵⁷. Interessant ist dabei das erwähnte Wort שָׁקֵר. Es kommt häufig in Klage- und Dankliedern der Einzelnen vor.⁵⁸ Welche Bedeutung aber hat das hebräische Nomen שָׁקֵר, das gewöhnlich mit *Lüge* wiedergegeben wird?

In Ps 109,2{ XE "Psalmen:109,2" } wird über die Gewalttäter gesagt:

כִּי פִי רָשָׁע וּפִי־מִרְמָה *Ja, einen Frevelmund und einen Trugmund*
עָלִי פָתְחוּ *haben sie gegen mich aufgetan,*

דַּבְּרוּ אֵתִי לְשׁוֹן שָׁקֵר *sie reden zu mir mit einer Lügengzunge.*

Angesichts der Schilderung dessen, was der Beterin und anderen durch den Frevler angetan wird (vgl. Ps 109,16.{ XE "Psalmen:109,16" }22-25{ XE "Psalmen:109,22-25" }) stellt sich die Frage, ob hier das deutsche Worte *Lüge* den Sachverhalt trifft. Klopfenstein, der Ps 109 als Psalm eines Angeklagten versteht⁵⁹ und die Wendung *mit einer Lügengzunge reden* auf den gesamten Komplex V 6-20 bezieht,⁶⁰ gibt das hebräische Wort mit »Rechts- und Treubruch, Perfidie und Falschheit« wieder.⁶¹ Damit möchte er auf die »aggressive, asoziale, rechtsbrecherische Tat«⁶², die das Wort שָׁקֵר im Hebräischen darstelle, hinweisen. Aufgrund der Identifizierung der meisten der behandelten Psalmen als Gebete Angeklagter sieht Klopfenstein den rechtlichen Bereich als wesentlich für das Wort *Lüge* an und definiert es primär als »Verletzung des Rechts durch falsche Anklage oder Zeugenschaft«.⁶³ Zwar engt er m.E. die Situation dieser Psalmen zu sehr auf die eine Situation der Rechtsnot ein, doch wird gerade daran etwas deutlich.

Bei falscher Anklage und Zeugenschaft geht es um eine bestimmte Art der Repräsentation der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit wird so dargestellt, wie die Zeugen sie schildern. Sie wird aufgrund ihrer Worte definiert. Diese Konstruktion der Wirklichkeit muß wenig mit der Realität zu tun haben, doch hat die Zeugenaussage, auch wenn sie falsch ist, den Anspruch, daß

57. Klopfenstein, *Die Lüge*, 321.

58. Ps 7,15; 27,12; 31,19; 35,19; 38,20; 52,5; 63,12; 69,5; 109,2; 120,2; 119,29.69.78. 118.163; u.a.

59. Klopfenstein, *Die Lüge*, 49.

60. Ebd. 51.

61. Ebd.

62. Ebd., 50. Auch Seebaß/Beyerle/Grünwaldt, *Art. שָׁקֵר*, 468f, weisen auf diesen Aspekt hin, wenn sie schreiben, daß man auch bei der Verbindung von Lüge mit Worten des Redens die objektive Schadenswirkung mithören müsse.

63. Klopfenstein, *Die Lüge*, 79.

außer dieser konstruierten Wirklichkeit keine andere existiert. Je überzeugender oder mächtiger die Zeugen sind, desto überzeugender wird die konstruierte Wirklichkeit und desto stärker wird ihre Bedeutung als einzige Wirklichkeit. Dabei soll nicht behauptet werden, es gäbe eine Wirklichkeit jenseits der Konstruktion, jede Wirklichkeit ist eine Konstruktion aus einer bestimmten Perspektive.⁶⁴ Es kommt wesentlich darauf an, wer bestimmt, welche Konstruktion Geltung erlangt. Erhält die Wirklichkeitskonstruktion der lügnerischen Zunge im Gerichtsverfahren Geltung, dann wird das Gericht diese legitimieren und sanktionieren. Im Urteilsspruch aber fallen Sprache und Handlung gewissermaßen zusammen, »it is like marriage: one word is enough«⁶⁵. Mieke Bal betont, daß es allerdings einen Unterschied zwischen Hochzeit und Urteilsspruch gebe, nämlich daß das Urteil nicht binde, sondern trenne, nicht Leben verändere, sondern abschneide. Sie bezeichnet das Urteil als »cutting speech-act«⁶⁶. Im Akt des Sprechens vollzieht sich zeitgleich eine Handlung. Sprache und Gewalt fallen im Schuldspruch aufgrund lügnerischer Anklagen und Meineid zusammen. Der Diskurs der Mächtigen, die über Rechtsprechung und Gerichtsverfahren verfügen, kann als Gewalthandeln verstanden werden.⁶⁷ Die Situation der Rechtsnot und des manipulierten Gerichtsverfahrens macht die Sprach- und Gewaltmacht der Feinde in besonderem Maß offensichtlich. Dennoch sollte man Ps 109 nicht auf diese Situation beschränken.

Lüge in der hebräischen Bibel ist nicht nur an »der Jahwe wie dem Nächsten geschuldeten Gemeinschaftstreue«⁶⁸ orientiert, sondern auch an der Konstruktion von Wirklichkeit. Die Lügen der Gewalttäter sind gewalttätige Konstruktionen der Wirklichkeit. So wird in Ps 109 derjenige,

64. Fritsch-Oppermann, *Sprache und Wahrheit*, 247, stellt heraus, daß »das betrachtende Subjekt Wirklichkeit immer nur konstruiert«. Die Frage nach der Wahrheit über die Wirklichkeit an sich sei nicht zu stellen. Dies aber darf nicht dazu führen, daß letztlich nur noch subjektive Bilder einander gegenüber stehen und die Frage nach Realität, Wirklichkeit und Wahrheit in konkurrierende Projektionen aufgelöst wird. Die Frage nach den ökonomischen und soziopolitischen Machtverhältnissen, in denen »Wahrheiten« formuliert werden, muß gleichzeitig gestellt werden. Es gibt unterdrückerische Wahrheiten und befreiende Wahrheiten, die Perspektive der Sieger und die Perspektive der Verlierer. Das Diktum von Bert Brecht ist zu beherzigen: »Wem nützt der Satz? Wem zu nützen gibt er vor? Zu was fordert er auf? Welche Praxis entspricht ihm? Was für Sätze hat er zur Folge? Was für Sätze stützen ihn? In welcher Lage wird er gesprochen? Von wem?« Vgl. Brecht, *Notizen*, 174.

65. Bal, *Death and Dissymetry*, 243.

66. Ebd.

67. Besonders deutlich wird dies auch in der Susanna-Erzählung in Dan 13. Siehe hierzu Bail, *Susanna*, 91ff.

68. Klopfenstein, *Die Lüge*, 322.

der mit Lügenzungen redet, als einer beschrieben, der niemals Erbarmen übt, die Elenden und Armen verfolgt und den Leidenden nach dem Leben trachtet (Ps 109,16{ XE "Psalmen:109,16" }). So geht es auch bei der Zunge der Lüge um Sprachmacht und Definitionsgewalt, um die Macht, die Wirklichkeit gegen die Armen zu konstruieren und das eigene Gewalthandeln zu legitimieren.

Der gewalttätige Charakter der Sprache der Feinde wird auch an den Stellen deutlich, an denen die Zunge mit einem Schwert (חֶרֶב) verglichen wird.⁶⁹ Der Zunge als Bild für Sprache werden damit die Eigenschaften eines Schwertes zugesprochen: Sie erfüllt denselben Zweck wie eine Waffe. Das Schwert ist eine Kriegswaffe, ihre Funktion ist es, den Gegner zu töten.⁷⁰ Wird nun die Sprache des Menschen als Schwert bezeichnet, dann dürfte als »Vergleichspunkt der Schwertmetapher die Gefährlichkeit der Waffe«⁷¹ gelten. Deutlich ist dies in Jes 54,17{ XE "Jesaja:54,17" }, wo durch die Parallelität zu Kriegsgerät formuliert wird, daß die Zunge mächtig ist wie Kriegswaffen, mit denen - fügen wir Jer 18,18{ XE "Jeremia:18,18" } hinzu - jemand erschlagen werden kann. Diese »ungeheure Macht«⁷² der Sprache faßt das Sprüchebuch in einem einprägsamen Satz zusammen: מִוֶּתַח וְחַיִּים בְּיַד-לְשׁוֹן (Tod und Leben sind in der Hand der Zunge).⁷³

Doch nicht nur die Gefährlichkeit des Schwertes und damit der Sprache, sondern v.a. ihre Wirkung findet sich im Sprachbild der Zunge als Schwert. So wie das Schwert ganz konkret den Tod erwirken kann, so ist es mit Hilfe der Sprache möglich, einen Menschen - zumindest in psychischer und sozialer Hinsicht - um sein Leben zu bringen. Worte sind im Ersten Testament nicht wirkungslose Worte.⁷⁴ Die Zunge ist nicht nur als Anstifterin zu Rechtsbruch und Gewalttat zu verstehen,⁷⁵ sondern die Sprache selbst kann als Rechtsbruch und Gewalttat bezeichnet werden, jedenfalls in dem Sinne, daß derjenige, der die Macht zu sprechen, auch die Macht zu handeln hat. Dies ist bei den Frevlern der Klagepsalmen besonders deutlich, gerade wenn in Ps 10,{ XE "Psalmen:10,7" } die Gewalt im Mund und unter der Zunge des Frevlers lokalisiert wird.

Die gewalttätige Wirkung der Sprache wird auch deutlich in der Parallelisierung des Mannes der Gewalt mit dem Mann der Zunge in Ps 140,12{ XE "Psalmen:140,12" } (אִישׁ הַמָּסָה/Mann der Gewalt; לְשׁוֹן

69. Vgl. Ps 57,5; 59,8; 64,4; 140,4. Auch Ps 120,4 (Pfeile), 140,4 (Schlange) und Ps 55,22 (Dolche) sind in diesem Zusammenhang interessant.

70. Zum Thema »Schwert als Kriegswaffe« siehe Kaiser, Art. חֶרֶב, 164ff.

71. Ebd., 176.

72. Bühlmann, *Vom rechten Reden*, 320.

73. Prov 18,21.

74. Vgl. S. 32f. der Arbeit.

75. Kedar-Kopfstein, Art. לְשׁוֹן, 604.

שׂוֹן/Mann der Zunge)⁷⁶. Die Benennung der Ursache der Not durch den Mann der Gewalt als einem Mann der Zunge weist darauf hin, daß Sprache und Gewalt im Erleben der Not zusammenfallen.

1.3. Die Sprachmacht der Gewalttäter - Ps 12{ XE "Psalmen:12" \r "ps12a" }

Auch in Ps 12 geht es um Sprachmacht und Definitionsgewalt, es geht »um den zerstörerischen Mißbrauch des menschlichen Wortes [...], der zur quasi-institutionellen Brutalität geworden ist - und offensichtlich sogar als gesellschaftlich legitim gilt«⁷⁷. »Nur von der Wortmacht der Feinde ist die Rede«⁷⁸, doch ob lediglich »an verleumderische Anklagen und geschickt in Umlauf gebrachte Gerüchte«⁷⁹ zu denken sei, wird sich zeigen müssen. Es sind v.a. die V 3-5, in denen von der Sprachmacht der Feinde geredet wird.

V 3	שׂוֹן יִדְבְּרוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ שִׁפְתַי חֲלָקוֹת בְּלֵב וּבְלֵב יִדְבְּרוּ	Lüge reden sie, einer mit dem anderen, mit glatter Lippe, mit zweierlei Herz reden sie.
V 4	יִכְרֹת יְהוָה כָּל־שִׁפְתֵי חֲלָקוֹת לְשׁוֹן מְדַבֶּרֶת גְּדִלוֹת	Ausrotten soll GOTT alle glatten Lippen, die Zunge, die Großes redet.
V 5	אֲשֶׁר אָמְרוּ לְשִׁנֵּנוּ נִגְבִּיר שִׁפְתֵינוּ אֲתֵנוּ מִי אֲדוֹן לָנוּ	Sie, die da sagen: »Unsere Zunge ist unsere Macht, ⁸⁰ unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr über uns?«

Daß es hier um Sprache geht, zeigt schon die Häufung der Worte, die zum Wortfeld Sprache gehören: 3x דָּבַר /reden in V3.4; 1x אָמַר /sprechen in V5; 3x שִׁפְתָּה /Lippe in V 3.4.5; 2x לְשׁוֹן /Zunge in V4.5. Diese Worte sind ineinander verschränkt. In V 3 umgibt das Verb *reden* den Vers und ist gleichzeitig mit *Lüge* bzw. mit *zweierlei Herzen* chiasmisch verknüpft. Das Stichwort *Lippen* wird in V 4 weitergeführt, und *Zunge* und *Lippen* binden V4+5 chiasmisch zusammen.⁸¹ Nicht nur die Häufung der Sprachworte,

76. Vgl. auch Ps 5,9 u.ö. (Männer der Bluttat), Ps 18,49 u.ö. (Mann der Gewalttat).

77. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 79.

78. Kraus, *Psalmen*, 236.

79. Ebd.

80. Wörtlich heißt es: *mit/hinsichtlich unserer Zunge sind wir stark/mächtig*.

81. Zenger versteht unter *mit glatten Lippen* Schmeicheleien und falsche Versprechungen. Er verweist dabei auf Ps 5,10; Prov 6,24; 26,28; 29,5; (Vgl. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 94). Doch auch hier sind sowohl konkrete

sondern auch ihre Verbindung weist auf die enorme Sprachmacht der Feinde hin. Durch die Struktur der Verse wird sie potenziert.

Doch was sprechen die Gewalttäter? In V 4 wird gesagt, sie sprechen גָּדֹל /Großes, was in V 5 mit dem Verb גָּבַר /stark sein weitergeführt wird. גָּבַר hat als Grundbedeutung *stark sein, siegen, dominieren, mächtig sein*. In Ps 12,5{ XE "Psalmen:12,5" } steht das Verb im Hifil und ohne Objekt, d.h. es entsteht eine innerlich-kausative Bedeutung. Die Feinde selbst lassen sich stark sein, beweisen sich als mächtig und erklären sich als dominant. In der Verwendung des Verbs גָּבַר schwingt Kriegs- und Siegersprache mit.⁸² Es geht nicht nur um die Selbstdarstellung als groß, mächtig und überlegen, d.h. als Sieger, sondern auch um die Taten, die dies ermöglichen und die diese Siegerpose auf aggressive Weise als gesellschaftliches Machtmonopol konstituieren und durchsetzen. So laufen die Verse in einer Klimax auf V 5b' zu: *Wer ist Herr über uns?*

Eher deklarative Bedeutung schwingt m.E. ebenfalls bei dem Wort גָּדֹל mit. גָּדֹל meint nicht nur eine quantitative Größe, sondern hat die Konnotation von Macht, Bedeutsamkeit und Ehre. Diese Dominanz nun wird an die Sprache gebunden, sie scheint der Grund für die Mächtigkeit zu sein. Es ist die Sprache, welche die Macht der Frevler darstellt, die mit ihnen ist und durch die sie mächtig sind. Die Sprache steht »im Dienst der herrschenden Elite«⁸³. Die asymmetrische und hierarchische Struktur der Gesellschaft, deren Spitze sie bilden, ist in der Sprache gegründet. Auf diesem Hintergrund ist auch die Aussage »wer ist Herr über uns?« zu verstehen. Es ist keine Frage, die mit ja oder nein zu beantworten wäre. Die Antwort liegt in der Frage selbst und lautet: Es gibt keinen Herrn, es gibt keine Herren über uns. »In dem stolzen Satz »Wer ist unser Herr?« (V 5) wird dieses Bündnis gefeiert - die Unbesiegbarkeit der Sieger.«⁸⁴ Das erinnert an die Feindzitate, die GOTT leugnen.⁸⁵ Indem GOTT in seiner

Schmeicheleien als auch eine sprachliche Konstruktion von Wirklichkeit, die die brutale Wirklichkeit verharmlosend darstellt, gemeint. Zudem wird in Ps 5,10{ XE "Psalmen:5,10" } von *glatten Lippen* gesprochen, der Kontext ist Lüge, Verderben, Tod. Hossfeld betont bei Ps 5,10, daß die Feindschilderung sich hier auf »deren Waffen des Redens« konzentrierte (Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 66). Das Wort »Schmeicheleien« darf nicht über den aggressiven Charakter der Sprache der Feinde hinwegtäuschen.

82. Vgl. Ex 17,11{ XE "Exodus:17,11" }; 2 Sam 11,23.

83. Butting, *Das Ächzen*, 28. Buber, *Recht und Unrecht*, 956, spricht in diesem Zusammenhang deutlich von Machthabern, die die Lüge als »Mittel der Herrschaft« gebrauchen, »um die von ihnen Unterdrückten durch das ihnen Vorgetäuschte gefügig zu machen« (ebd., 957f).

84. Ebd.

85. Vgl. Ps 3,3; 42,11; 71,11; 22,9; 10,4. Auf einer anderen Ebene des Textes scheint jedoch vielleicht eine andere Antwort durch, nämlich die, daß es diesen Herrn doch gibt.

Wirksamkeit und Handlungsfähigkeit negiert wird, kommt einzig den Feinden eine wirksame Handlungsfähigkeit zu. Indem die Gewalttäter definieren, daß als Subjekt des Handelns und Wirkmächtigseins nur die Mächtigen möglich sind, tauschen sie GOTT mit den Mächtigen aus, genauer - sie setzen ihre Wirkmächtigkeit an die Stelle der Wirkmächtigkeit GOTTes.

Es ist auffällig, daß in den Feindziten in V 5 fast alle Worte mit dem Suffix der 1. pers. sing. gebildet sind. Die Mächtigen sind der Mittelpunkt, nur ihre Interessen sind von Belang. Eine zweite Beobachtung bezieht sich auf die Wendung *unsere Lippen sind mit uns*. In Num 14,9{ XE "Numeri:14,9" } ist dieselbe Wendung zu finden, nur daß hier GOTT anstelle der Lippen steht. Im Streit der Lippen⁸⁶ haben die Mächtigen gesiegt.⁸⁷ Wenn wir davon ausgehen, daß Zunge und Lippen synonym gebraucht werden können, nicht nur um Rede oder Redeweise ins Wort zu bringen, sondern auch, um jene »Symbolsysteme, in denen sich menschliche Rede realisiert«⁸⁸ zu bezeichnen, dann kann unter dem Streit der Lippen bzw. der Zungen auch ein Streit der Diskurse verstanden werden. Macht und Ohnmacht legitimieren sich im Raum der Diskurse und diejenige Gruppe, die über den dominanten Diskurs verfügt, verfügt auch über die Wirklichkeit. Ihre Sicht der Dinge allein zählt. Sie negieren jede andere Sichtweise, machen sie unsichtbar und verschweigen sie.

Ps 12, der gebetet wird, um eben diese Wirklichkeitskonstruktion aufzubrechen,⁸⁹ deutet dies ebenfalls an. Der Psalm endet nicht mit einem Lobpreis oder Lobgelübde, sondern greift auf das in V 2 Beschriebene zurück. Während in V 2 die Ohnmacht der Frommen und Treuen beklagt wird, wird ihnen in V 9{ XE "Psalmen:12,9" } die Macht der Frevler gegenübergestellt. Verbunden werden beide Verse über das Stichwort

86. Vgl. Hi 13,6 und Ps 31,21 (Streit der Zungen).

87. Sehr deutlich bringt dies die leicht aktualisierende Übersetzung von Gerstenberger, *Psalm 12*, 93, zum Ausdruck. Er übersetzt V 3-5 folgendermaßen: (V 3) *Einer betrügt den anderen, sie reden aalglatt und doppelzünftig daher.* (V 4) *Jahwe möge die Lügner ausrotten, diese großsprecherischen Wichte,* (V 5) *die sagen: Ein Wort von uns genügt. Unser Mundwerk schützt uns. Wer kann uns was anhaben?* Auch das »Schnauben« in V 6 (*ich bringe Rettung dem, gegen den man schnaubt*) bezieht er auf die Sprache der Frevler und übersetzt die Wendung לֹא יַפְיֵי לֵאמֹר mit *durch unaufrichtige Rede schädigen* (ebd., 88) bzw. *dem man mit Worten Gewalt antut* (ebd.). Die Bedeutung der Sprache verdeutlicht Gerstenberger durch einen Blick auf die Gegenwart. Analysen der Weltwirtschaftslage zeigen auf, daß »eine relativ kleine Weltelite die Mehrheit der Menschen durch eine gewissenlose und raffinierte Wirtschaftspraxis aussaugt. Die großsprecherische Propaganda ist dabei vor der militärischen Gewalt das eigentliche Ausbeutungsinstrument« (ebd., 97). Vgl. auch Anm.198 S. 75.

88. Kedar-Kopfstein, *Art. לִשְׁוֹן*, 602.

89. Vgl. Butting, *Das Achzen*, 27.

Adamsöhne (לְבַנֵי אָדָם/מִבְנֵי אָדָם). Die Frevler ›wandeln‹ ringsumher und beherrschen alles. סָבַב als *ringsumher wandeln* der Frevler zu übersetzen, ist eigentlich zu sanft, wenn man bedenkt, daß das Verb auch in kriegerisch-militärischen Zusammenhängen zu finden ist.⁹⁰ Nicht ein ungezwungenes, gemächliches Promenieren ist gemeint, sondern ein Umzingeln und Einschließen mit dem Zweck der Eroberung oder der Sicherung der Herrschaft. Insofern spricht aus dem letzten Vers von Ps 12 ein Realismus, der den Teufelskreis der Gewalt erkannt hat, und deshalb implizit auffordert, wieder von vorn mit V 2 zu beginnen.⁹¹ Der Teufelskreis der Gewalt ist auf der literarischen Ebene präsent, es scheint nicht möglich, eine Änderung literarisch zu imaginieren, die Beterin bleibt eingeschlossen in der Sprach- und Gewaltmacht der Feinde. Der Diskurs der Mächtigen ist dominant und total. Er kreist die Beterin ein und belagert sie vernichtend, so daß der Psalm wieder von vorn beginnen muß, ohne daß eine Rettung ins Wort gefasst werden kann.⁹²

Es hat sich gezeigt, daß die Macht über die Sprache verwoben ist mit der Gewalt über Körper und Leben. Die Sprache der Gewalttäter konstruiert eine Wirklichkeit, in der die Gewaltmacht als ausschließliche und legitimierte erscheint. Es scheint ›wirklich‹ keine Herren außer den Feinden zu geben - oder doch? »Der Psalm [...] bleibt in seiner Problembeschreibung generalisierend. Als Klage- und Gebetslied eines Kollektivs bietet er so immer wieder denen eine Möglichkeit zu sprechen, deren Lebensrealität in den herrschenden Diskursen nicht verortet wird, und die darum Sprache und

90. García-López, Art. סָבַב, 736.

91. Diese Kreisstruktur beobachtete Tanja Kunz in ihrer Proseminararbeit zu Ps 12 am Ev.-Theol. Fachbereich der Johann Wolfgang Goethe-Universität/Frankfurt a.M. im WS 95/96. Ihrer Beobachtung schließe ich mich an. Kraus, *Psalmen*, 234.238, versteht den letzten Vers im Sinne eines Obwohl und übersetzt: »mögen auch ringsum Frevler einhergeh'n«. Die Heilszusage Gottes bedeute Schutz für den Armen trotz der Macht der Mächtigen. So auch Zenger, *Ein Gott der Rache*, 77; Koenen, *Gottesworte*, 6. Gerstenberger, *Psalm 12*, 93, dagegen übersetzt: »Denn noch laufen die Unterdrücker herum« und betont damit den Realismus des Psalms. Inwieweit die Hoffnung auf den rettenden Gott doch den Diskurs der Mächtigen und ihre Gewalt durchbrechen kann, wird an anderer Stelle zu fragen sein.

92. Diese Ausweglosigkeit bringt z.B. Ps 88 { XE "Psalmen:88" } zur Sprache. V a. Ps 88,9b (*ein Gefangener bin ich und kann nicht entinnen*) thematisiert die Unmöglichkeit einer Rettung. Auch in Ps 88,18 taucht das Verb סָבַב auf, um die Totalität der Gewalt und des Schreckens auszudrücken. So bezeichnet Haag, *Psalm 88*, 149, Ps 88 als düstersten und schwermütigsten aller alttestamentlichen Psalmen. Aufgrund seiner Beobachtung, daß »die Anordnung der einzelnen Strophen sich den Stilgesetzen der konzentrischen Symmetrie verpflichtet weiß« (ebd., 156), wird deutlich, daß auch hier eine Rettung oder Flucht textuell nicht imaginiert werden kann. Auch Illmann, *Ps 88*, 117, betont, daß in Ps 88 »no change toward hopefulness and promise of praise« vorhanden sei. Groß, *Gott als Feind*, 57, redet von einer einsamen und ausweglosen Konfrontation zwischen Gott und Mensch.

Worte für verstummte Schreie und verschwiegene Gewalt suchen.«⁹³ Aber wie geschieht diese Sprachermächtigung? Können die individuellen Klagepsalmen Gegenworte entwerfen? Und schließlich: Welche Hoffnung hat die Beterin, daß sie zu GOTT klagt?

2. Klagepsalmen der Einzelnen als Widerstandstexte

Die Beterin ist gefangen in der Macht der Diskurse, die sie von allen Seiten umgeben und ihr Sprechen ins Schweigen hinein auslöschen wollen. Sprachmacht und Gewaltmacht gehen Hand in Hand und zielen darauf ab, dem Opfer einen Ort in der Sprache zu verweigern, indem sie mit Hilfe bestimmter Wirklichkeitskonstruktionen die Gewalt und den Schrecken legitimieren. Dem bedrängten Subjekt bliebe nur die Identifikation mit dem Aggressor, einhergehend mit einem Hineinsprechen in einen Diskurs, der es auslöscht, oder das Schweigen, das sich wie eine Mauer um die Opfer legt, wäre nicht die Klage, »in der Leid sich ausspricht. Die Klage ist die Sprache des Leides, und dem Leid wird die Würde der Sprache gegeben; es soll nicht stumm bleiben«⁹⁴. Dieses »das Leid zur Sprache Bringen« geschieht in der Form der Klagepsalmen, die »den ohnmächtig Verstummenden mit Sprache begabt«⁹⁵. Welche Sprachform aber haben die Klagepsalmen, daß sie dies ermöglichen? Welche Struktur ist ihnen eigen, daß sie die Gewalt und den Schrecken in Worte zu fassen vermögen? Welche Funktion hat die Klage?

2.1. Klagepsalmen als literarische Kommunikationsmuster

Klagepsalmen aktualisieren und konkretisieren ein Sprachmuster, das als Literaturgattung beschrieben werden kann. Allerdings tendiert der Gattungsbegriff dazu, die einzelnen Phänomene als Aktualisierung eines Schemas zu sehen und die Tatsache, daß jede entstehende Dichtung die Gattung auf's Neue erschafft, zu vernachlässigen. Die Problematik jeder Gattungsbestimmung liegt darin, »daß diese sich induktiv dem Vorhandenen anzupassen hat und das Kommende nicht antizipieren kann«⁹⁶. Dies gilt bei dem abgeschlossenen Corpus der Klagepsalmen zwar in eingeschränkterem

93. Butting, *Das Ächzen*, 28.

94. Westermann, *Die Rolle der Klage*, 261.

95. Krieg, *Todesbilder*, 631.

96. G.P. Knapp, *Textarten*, 258-269.

Maße,⁹⁷ doch ist auch für diese Gruppe festzuhalten, daß kein Text ganz in der Gattung aufgeht, die nur das durch Abstraktion gewonnene Typische zu zeigen vermag. »Nur wenige Psalmen entsprechen genauer der idealtypischen Schablone, die die Formgeschichte für ihre Gattungen bereithält.«⁹⁸ Gerade aber die Abweichungen von der Regel und die Brüche eines Textes stimulieren seine Bedeutung. Kein noch so ausgeklügeltes Ordnungssystem wird alle Texte in den Griff bekommen,⁹⁹ zumal die Bestimmung einzelner Gattungen in Zusammenhang mit rezeptionsästhetischen Kriterien steht. Die sozio-kulturelle Situation des Exegeten und der Exegetin sowie die Lesekonventionen einer Zeit spielen eine große Rolle.¹⁰⁰

Dazu kommt, daß der Gattungsbegriff in der Regel lediglich textimmanent angesiedelt wird und die Pragmatik der Texte außer acht läßt. Das Sachwörterbuch der Literatur z.B. definiert Gattung mit den Kategorien von Inhalt und Gestalt, textexterne Intentionen bleiben außen vor.¹⁰¹

97. Dies gilt aber nur dann in eingeschränkterem Maße, wenn man die Gattung Klagepsalm des/der Einzelnen auf die biblische Literatur, Septuaginta und Qumran-Texte begrenzt. Allerdings bleibt die Frage, ob z.B. Paul Celans Gedichte ›Tenebrae‹ und ›Psalm‹ der Gattung zugerechnet werden und ob auch heute noch Psalmen gedichtet werden können. Vgl. Celan, *Ausgewählte Gedichte*, 58. 79. Auch das Gedicht *Ein Lied* von Else Lasker-Schüler kann als Klagepsalm verstanden werden, darauf weist Irsigler, *Psalmrede*, 63. hin. Siehe zum Thema ›Psalmen moderner Schriftsteller und Schriftstellerinnen‹ Kytzler, *Moderne Psalmen*, 157ff.

98. H.-P. Müller, *Gottesfrage*, 287. Aus diesem Grund ist er auch der Meinung, daß die gattungsgeschichtliche Methode, »indem sie im Falle der Klagepsalmen die geradezu geometrische Struktur eines gattungskonformen Textaufbaus objektiviert« (ebd., 286), auf die Individualität eines Psalms nicht ausgerichtet sei.

99. Selbst Kraus, der ein neues Ordnungssystem mit neuen Etiketten versucht, weiß um die Unzulänglichkeiten einer Systematisierung der Psalmen. Vgl. Kraus, *Psalmen*, 43.

100. Vgl. dazu G.P. Knapp, *Textarten*, 262.

101. Vgl. von Wilpert, *Sachwörterbuch*, 279f. Als geprägte Sprachmuster auf Textebene definiert auch Steck, *Exegese*, 98, die Gattung. Erst nach einer gründlichen Analyse der sprachlichen Gestaltung eines Textes wendet er sich der Frage nach einer möglichen historischen, sozio-kulturellen Verortung des Textes zu. Allerdings ist in der alttestamentlichen Diskussion um Gattungsfragen häufig zu beobachten, daß bei der Interdependenz von soziokulturellen Gegebenheiten, die eine Gattung prägen, und Gattung als geprägter Redeform die Suche nach dem sogenannten Sitz im Leben ein gewisses Übergewicht bekommt.

Zwar ist der Aussage Rendtorffs, *Das Alte Testament*, 81, zuzustimmen, daß der erschlossene Sitz im Leben es ermögliche, eine bestimmte Gattung zu erkennen, ihre Funktion zu beschreiben und daraus Kriterien für die Auslegung der ihr zugehörigen Gattungen zu gewinnen. Doch diese Seite der Interdependenz darf einer genauen Textanalyse nicht vorgeordnet werden, da Texte keine Spiegel der

Angesichts der Tatsache, daß Klagepsalmen¹⁰² im alten Israel keine Leseliteratur, sondern Sprechtexte¹⁰³ und damit immer in einer

Wirklichkeit sind und immer bedacht werden muß, daß das Verhältnis von Gattung und Sitz im Leben ein äußerst komplexes ist. So können z.B. Gattungen auch außerhalb ihres ursprünglich sie prägenden Sitzes im Leben vorkommen oder in einer anderen Kommunikationssituation aufgegriffen werden.

Steck plädiert daher für eine engere Definition des Sitzes im Leben in dem Sinne, daß der Sitz im Leben »als prägend wirksamer Lebensbereich nur der in ihm eingewurzelten und ständig gebrauchten Gattungen« (vgl. Steck, *Exegese*, 117) verstanden wird. Dem ist allerdings die Frage entgegenzusetzen, ob nicht gerade das Gegenteil sinnvoll wäre, nämlich den Begriff »Sitz im Leben« auszuweiten auf alle Situationen, in denen ein Text kommunikative Bedeutung erlangt. Dem Phänomen Text, dem erst in seiner »Verwendung« Bedeutung zukommt, wäre dann eher Rechnung getragen.

102. Der Name für diese Gattung schwankt zwischen Klagepsalm, Klagelied und Klagegebet. Vor allem Kraus, *Psalmen*, setzt sich mit den Bezeichnungen auseinander. Er plädiert für eine Besinnung auf die »ureigensten Bezeichnungen im hebräischen Psalter« (ebd., 40) und redet statt von Gattung von Psalmengruppen. Für die Psalmengruppe, der nach Kraus die Klagepsalmen zuzuordnen sind, werden tefilla/Gebetslieder genannt. Hierunter faßt Kraus Gebetslieder eines Einzelnen, Gebetslieder der Volksgemeinde und Danklieder (ebd., 59). Als Kriterien der Zuordnung weist Kraus innere, d.h. formale und thematisch-inhaltliche Kriterien aus. Allerdings vermochte sich die Bezeichnung von Kraus für die Klagepsalmen nicht flächendeckend durchzusetzen. Reventlow, *Gebet*, 167, bezeichnet die hebräischen Termini als zu vage, als daß sie als Gattungsbezeichnungen Verwendung finden könnten.

Der gebräuchlichste Name für diese Psalmengruppe ist nach wie vor der von Gunkel geprägte Begriff des Klageliedes des Einzelnen. Lied und Psalm scheinen dabei austauschbar zu sein. Immer wieder werden jedoch Versuche unternommen, Gattungen und Untergattungen zu differenzieren und zu präzisieren, sei es die Gattung eines privaten Bittgebetes (Aejmelaeus, *The Traditional Prayer*) oder die Unterscheidung zwischen Klage als dringender Bitte und Klage als Beschwerde (Broyles, *The Conflict*). Zu diesen Versuchen stellt Oeming in seinem Forschungsbericht fest, daß diese Linie der Forschung gezeigt habe, daß »die Formgeschichte als »Königsweg« der Psalmenauslegung stark relativiert werden muß« (vgl. Oeming, *Die Psalmen*, 35). Vgl. auch Neumann, *Zur neueren Psalmenforschung*, bes. 2-7.

103. Das hebräische Wort für *lesen* נקרא bedeutet zuerst *rufen*. Siehe Ebach, *Das Zitat*, 41; Blumenthal, *Facing the Abusing God*, 57; Sheppard, *Enemies*, 61-82. Vgl. auch Becker, *Wege der Psalmenexegese*, 15 Anm. 8, der der Meinung ist, daß stilles oder leises Beten ungewöhnlich war. Er verweist auf Gen 24,45 { XE "Genesis:24,45" }; 1 Sam 1,13 und Jdt 13,4; Zenger, *Mit meinem Gott*, 34, dagegen spricht vom Psalmenbuch als »Lese- und Meditationsbuch« bzw. als »Gebets- und Meditationsbuch« (Hossfeld/Zenger, *Psalmen I*, 7; Zenger, *Komposition*, 115f). Es könnte sich aber auch um historisch-rezeptionsgeschichtlich unterschiedliche Stufen handeln, so daß die Psalmen zum Buch (Psalter) und auf diese Weise zu Lesetexten wurden, die die liturgische Praxis (wieder) zu Sprechtexten macht.

Kommunikationsituation verwurzelt sind, neige ich dazu, den Gattungsbegriff durch den Begriff des literarischen Kommunikationsmusters zu ersetzen. Dies hat zum einen den Vorteil, daß die Kommunikationssituation, d.h. die pragmatische Dimension eines Textes immer präsent ist. Pragmatisch meint alle nicht-sprachlichen Voraussetzungen eines Textes, aber auch die intentionale Dimension, die über den Text hinaus wirksam werden will. Dabei wird der Begriff ›pragmatisch‹ von ›textextern‹ abzugrenzen sein, da ersterer Texte als sozial geregelte Interaktions- und Kommunikationsstrukturen beschreibt und nicht als textinterne Spiegelungen textexterner Faktizitäten.

Zum anderen erlaubt das Wort Muster ein flexibleres Umgehen mit den Merkmalen der Sprachgestalt. Muster können eingewebt und durch Farbe und Material verändert werden, ohne ihre spezifische Eigenart zu verlieren. Der Begriff Muster läßt eine größere Variationsbreite zu als der Begriff Gattung, da schon im Begriff selbst die Assoziation von Text, Textil und Gewebe aufscheint und somit von vornherein die Beschränkung auf eine rein textimmanente Analyse des Einzeltextes gebannt ist.¹⁰⁴ Allerdings werde ich im folgenden teilweise auf die Bezeichnung ›Gattung‹ zurückgreifen, da sie die allgemein übliche ist, um die Korrelation von Sprachform, Inhalt und Situation von Textgruppen zu beschreiben. Im Hintergrund jedoch steht immer das Verständnis der Bezeichnung als literarisches Kommunikationsmuster.

In diesem Sinne definiert O. Fuchs Gattung - auch er behält den Begriff bei, obwohl er stark auf die Kommunikationssituation Wert legt - als verfügbares Konventionsmuster, »das in bestimmten ähnlichen Situationen (»Sitz im Leben«) einem einzelnen oder einer Gruppe dazu verhelfen kann, seine Intention möglichst effektiv zum Ausdruck und zur Kommunikation zu bringen«¹⁰⁵. O. Fuchs hält fest, daß die Gattung das textinterne Spiegelbild der pragmatischen Kommunikationssituation sei und in ihr Intentionalität und Konventionalität von Sprechakten und ihren Inhalten vermittele.¹⁰⁶ Mit dieser Definition versucht O. Fuchs zwischen einer rein textimmanenten Textanalyse und einer Analyse, die textexterne Faktoren der Textanalyse vorordnet¹⁰⁷ und die Gattung gewissermaßen davon abhängig macht, wie dies in der alttestamentlichen Forschung im Insistieren

104. Eine rein textimmanente Analyse eines Einzeltextes tendiert häufig dazu, den Text autonom von Raum und Zeit zu sehen und seine Textgrenzen zu sehr zu betonen. Siehe Eagleton, *Einführung in die Literaturtheorie*, 62.

105. O. Fuchs, *Die Klage*, 282. Dabei ist die Konventionalität der Sprachbilder der Klagepsalmen ein wesentliches Kriterium für die Möglichkeit, die Intentionen der einzelnen Beterin mit Hilfe des Psalms zum Ausdruck zu bringen.

106. Siehe ebd., 285f.

107. Dies kritisiert auch Krieg, *Todesbilder*, 337, an einer bestimmten Art formgeschichtlicher Exegese, die mehr Gewicht auf die historische Situation als auf den Text legt.

auf einem institutionellen Sitz im Leben der Klagepsalmen geschehen ist, zu vermitteln.¹⁰⁸ Literarische Kommunikationsmuster können zwar als Sprachhandlungen bestimmten soziokulturellen Situationen zugeordnet und aus ihnen erklärt werden, doch ist festzuhalten, daß ›Gattungen‹ auch außerhalb der ihnen ursprünglich zugrunde liegenden soziokulturellen Gegebenheiten vorkommen bzw. den textexternen Kontext wechseln können.¹⁰⁹ Die textpragmatische Festlegung der Klagepsalmen auf einen historischen Ort mag zwar Aufschlüsse über eine bestimmte historische Kommunikationssituation, in der der Psalm eine bestimmte Funktion hatte, geben, doch sperren sich m.E. poetische Texte - und Klagepsalmen sind poetische Texte - gegen eine eindeutige Rekonstruktion eines vermuteten historischen Ortes. Psalmen sind poetische Texte, und von poetischen Texten kann nicht linear zurückgeschlossen werden auf eine Wirklichkeit, in der die Texte entstanden sind. »Ein Gedicht informiert nicht: Die Weise sprachlicher Mitteilung, die dem poetischen Gebilde eignet, ist niemals beweisender, sondern immer weisender Art. [...] Das Gedicht als Gedicht sperrt sich gegen den rein historischen Zugriff, verweigert sich der Realienkunde, entzieht sich der Dokumentation, um sich nach ganz anderen Seiten hin zu öffnen, etwa zur Seite existentiellen und theologischen Weisens, Denkens und Fragens, etwa zur Seite der ›Stimmung‹, die gerade in der poetischen Unschärfe umso schärfer anspricht, bewegt und bindet«¹¹⁰.

Allerdings war es in der Psalmenforschung gerade ein Aspekt der Stimmung, der verstärkt nach einer historischen Verortung der Klagepsalmen fragen ließ, nämlich der sogenannte Stimmungsumschwung. Da ein »bloß innerseelischer Umschwung beim Beter«¹¹¹ den konstatierten abrupten Wechsel von Klage und Bitte zu Vertrauen nicht befriedigend erklären könne, wurde einerseits nach der konkreten Not, die der Klage zugrunde liegt,¹¹² und andererseits nach einer institutionellen Verortung wie

108. Vgl. ebd., 289. 294ff.

109. Vgl. die Ausführungen und Beispiele bei Steck, *Exegese*, 116f.

110. Krieg, *Todesbilder*, 339. Vgl. auch Fühmann, *Das mythische Element*, 167ff. Fühmann führt aus, daß z.B. eine historische Identifikation des ›kranken Nachbarn‹ aus dem Gedicht ›Der Mond ist aufgegangen‹ von Matthias Claudius für eine Interpretation des Gedichts wenig hergäbe. Auch wenn man herausfände, »der kranke Nachbar [...] habe Ignaz Huber geheißen und an Asthma gelitten - hätten wir dann recht, wenn wir riefen: Heureka, jetzt sind wir am Ursprung des Abenderlebnisses, und mit Ignaz Huber kam der Mond in die Lyrik und die menschliche Solidarität in die Welt?« (ebd., 168).

111. Koch, *Was ist Formgeschichte*, 214. Vgl. auch den Forschungsüberblick bei Becker, *Wege der Psalmenexegese*, 59-65.

112. Hier wäre zu nennen Seybold, *Das Gebet des Kranken*, der versucht, mit Hilfe von vier Gesichtspunkten (Sprachelemente, Vorstellungsformen, soziale Implikationen, religiöse Praktiken) Psalmen mit Bezug auf Krankheit und Heilung des Beters zu bestimmen. Ruppert, *Klagelieder*, dagegen sucht nach Gebeten, die die Situationen

Tempelkult, Toda-Feier und priesterliches Heilsorakel gefragt.¹¹³ Allerdings ist schon die These eines Stimmungsumschwunges zu hinterfragen. Die Vertrauensäußerungen sind als Grundmotiv der Klagepsalmen zu begreifen, und es handelt sich bei den Klagepsalmen der einzelnen um ein zielgerichtetes Vertrauensparadigma. Nicht erst am Schluß der Psalmen wird Vertrauen geäußert, sondern »an ihrem Anfang wird das Grundvertrauen aktualisiert, es ermöglicht in einem zweiten Schritt den Weg aus der Klage zur Bitte. Am Ende trägt es die Erhörungsgewißheit, die Leidenssituation des Betenden zu bewältigen«¹¹⁴. Das Motiv des Vertrauens klingt wie ein *cantus firmus* im ganzen Psalm auf. Der Stimmungsumschwung, wie er in vielen Klagepsalmen beobachtet werden kann, darf nicht überschätzt werden, und es ist Vorsicht mit dadurch scheinbar zwingend für das Verständnis notwendigen textexternen Interpolationen geboten.

Da es in der vorliegenden Arbeit weniger um die historische Rekonstruktion einer Entstehungsgeschichte der Klagepsalmen der Einzelnen als um eine Analyse des Verhältnisses von Sprache und Macht und damit verbunden des Verhältnisses von ›textuality‹ und ›violence‹¹¹⁵ gehen soll, also um die Analyse der gewaltlegitimierenden Wirklichkeitskonstruktion in Diskursen und durch Diskurse, sowie die Möglichkeit, diese Konstruktionen durch die Sprache der Klage aufzubrechen, können die Versuche, das Kommunikationsmuster der Klagepsalmen textextern zu klären, vernachlässigt werden. Außerdem scheint eine textexterne Erklärung dessen, was als Sprachbewegung im Text des Psalms zu beobachten ist, der poetischen Sprache der Psalmen nicht angemessen. Zu sehr wird bei einem solchen Versuch Sprache auf ihre Funktion als Informationsmedium über historische Fakten reduziert.¹¹⁶ Und so ist O. Fuchs zuzustimmen, wenn er schreibt: »Auch das Heilsorakel erklärt ja nicht den textintern ablaufenden Vertrauensprozeß. [...] Im Grunde wird durch den priesterlichen Zuspruch nur textextern extrapoliert und in die Begegnung zwischen Beter und Priester (als den Mittler zu GOTT)

von Angeklagten widerspiegeln. Vgl. auch den Forschungsüberblick bei Becker, *Wege der Psalmenexegese*, v.a. 24-33.

113. Vgl. den Überblick über diese Verortungsversuche bei O. Fuchs, *Die Klage*, 294-301, und 314-322 (Exkurs zum Heilsorakel), sowie Coetzee, *A survey of research*, 151-174, 160-162.

114. Marksches, *Ich aber vertraue*, 397f.

115. Mit diesen Begriffen wird auf Bal, *Death and Dissymmetry*, Bezug genommen. Bal greift auf die Sprechakttheorie von Austin zurück, um die Beziehung zwischen ›textuality‹ und ›violence‹ aufzuzeigen. Für Bal besteht ein enger Zusammenhang zwischen der »linguistic powerlessness of some categories of subjects« und ihrer »physical objectivation« (ebd., 243).

116. Macky, *The Multiple Purposes*, hat ausführlich und eindeutig dargelegt, daß biblische Sprache mehr ist als bloße Information.

hineindramatisiert und projiziert, was der Text direkt antizipiert: er setzt innerhalb seiner eigenen inhaltlichen Struktur in spannungsreicher Weise selbst voraus, daß GOTT erhören will und nahe ist. Das Heilsorakel brächte also, selbst wenn man es akzeptierte, keinen neuen oder gar anderen Sprechakt des Betens in den Prozeß der Klage ein. Auch ein Orakel ist ›nur‹ ein Wort, dessen Realisierung erst in der Zukunft liegt.«¹¹⁷

Als ›Sitz im Leben‹ der Klagepsalmen ist demnach weniger der institutionell-kultische Rahmen, sondern die Erfahrung der Not der Beterin zu nennen. Unter Erfahrung der Not wird jedoch keine historisch fixierbare, konkrete Situation verstanden, eher ein »multifaktorielles Geflecht von Ursachen und Wirkungen«¹¹⁸, um für die Beterinnen und Beter Kommunikationsmuster bereitzustellen, die die individuelle Not sprachlich bergen können. Eben dadurch sind die Klagepsalmen »der Realität der Leidenden näher, als es jede monokausale Erfassung sein kann«¹¹⁹. Eine monokausale Rekonstruktion reduziert zudem Sprache auf ein bloßes Abbildungs- und Informationsmedium. In den Psalmen spricht ein literarisches Ich von seiner Not, die nicht einlinig und monokausal auf eine sogenannte eigentliche Not zurückgeführt werden kann, sondern das Ich ist in einem Netz von Nöten gefangen. Dieses Ich meint keine konkret-individuelle, biographisch fixierbare Person, sondern ist typisiert und offen für andere Menschen dargestellt.¹²⁰ Eher inklusiv als exklusiv wäre das Ich zu nennen.¹²¹ Ich und Not sind Faktoren auf der Ebene des literarischen Kommunikationsmusters Klagepsalm, beide sind primär literarisch präsent.

2.2. Struktur und Funktion der Klage

In Anlehnung an Hermann Gunkels Einteilung der Psalmen in Gattungen und deren Beschreibung kann der Klagepsalm der Einzelnen als aus folgenden Elementen bestehend beschrieben werden: Anrede, einleitender Hilfsruf, dreigliedrige Klage (GOTT, BeterIn, Feind), Bekenntnis des Vertrauens und der Zuversicht, Bitte, Lob (Lobgelübde).¹²² Diese Elemente

117. O. Fuchs, *Die Klage*, 319. Vgl. auch Krieg, *Todesbilder*, 510.

118. Crüsemann, *Im Netz*, 145. Vgl. hierzu auch Krieg, *Todesbilder*, 341ff; Reventlow, *Das Gebet*, 167.

119. Crüsemann, *Im Netz*, 145.

120. Vgl. Steck, *Friedensvorstellungen*, 36 Anm. 84; sowie Gamberoni, *Der einzelne*, 107f.

121. Vgl. Hermisson/Lohse, *Glauben*, 39.

122. Vgl. Gunkel/Begrich, *Einleitung*, 172-265; Westermann, *Lob und Klage*, 49f; Seybold, *Die Psalmen*, 99; Kraus, *Psalmen*, 50-52; Koch, *Was ist Formgeschichte*, 209-222; Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, 118-134; Krieg, *Todesbilder*, 333-

nun können in vielerlei Weise variiert werden, wobei zu überlegen ist, welches Element für das literarische Kommunikationsmuster von zentraler Bedeutung ist. So verwirft z.B. Kraus den Terminus ›Klagelied‹ und damit die zentrale Funktion der Klage, indem er lapidar feststellt: »Es wird nicht lamentiert.«¹²³ Stattdessen spricht er von zwei Brennpunkten, die jeweils bestimmend seien, nämlich Notschilderung bzw. Notschrei und Bittruf. Dagegen weist Krieg auf eine Konzentration auf die Klage hin, die die Bezeichnung Klagelied rechtfertigt und fordert.¹²⁴ Auch Reventlow ist der Meinung, daß nichts dafür spreche, »den Begriff der ›Klage‹ zu ersetzen.«¹²⁵ Nach Krieg kommt innerhalb der Kernelemente Klage und Bitte aufgrund einer konzentrischen Struktur dieser Elemente die Klage ins Zentrum, »denn beide Bittelemente lenken zur Mitte hin und sind formal wie inhaltlich nur von ihr aus verständlich«¹²⁶. Kriegs ›Beschreibung‹ des Klagepsalms erfaßt m.E. das Phänomen präziser, nicht nur, weil vermutet werden muß, daß Kraus aufgrund seiner pejorativen Identifikation von Klage und Lamentieren das Phänomen der Klage verkennt und somit »eliminiert«, wie er selbst schreibt,¹²⁷ sondern weil es Krieg gelingt, bei der Erfassung des Kommunikationsmusters die formale Beschreibung der tektonischen Struktur mit ihrer Bedeutung zu verbinden.¹²⁸

Besonders deutlich wird dies, wenn Krieg die zusammenhängende Sprach- und Sinnstruktur von Klage, Bitte und Lob darstellt: »Hat die Folge der Kernelemente [Klage (K) und Bitte (B); U.B.] einen konzentrischen Bau und Sinn (B-K-B), der den Blick des Lesers oder das Ohr des Hörers ganz auf die Klage und so auf die geminderte Lebenssituation des Betenden konzentriert, so bringt das Lob die Folge der Elemente plötzlich doch in eine Linie, die am Ende des Gedichtes ihren höchsten Punkt erreicht und so die Konzentration auf die Minderung und das Unheil löst durch den Blick auf die Möglichkeit der Mehrung und des Heils. [...] Der Beter selbst und, wer immer in sein Gebet einstimmt, erfahren im Verlauf des Textes zweierlei Symmetrie und zweierlei Konzentration: auf sich selbst, auf die Tiefe der Minderung und des Todes und auf GOTT, auf die wendende Möglichkeit neuen Lebens; ein Fortschritt, den die Spannung aus konzentrischer und linearer Symmetrie erreicht.«¹²⁹

337; Westermann, *Struktur und Geschichte der Klage*, 280-303; Limburg, *Art. ›Book of Psalms‹*, bes. 531f; Fohrer, *Psalmen*, 3f.

123. Kraus, *Psalmen*, 39.

124. Vgl. Krieg, *Todesbilder*, 333.

125. Reventlow, *Das Gebet*, 167.

126. Krieg, *Todesbilder*, 333.

127. Kraus, *Psalmen*, 49.

128. Vgl. Seybold, *Die Psalmen*, 64f.

129. Krieg, *Todesbilder*, 335. Auf die Unterscheidung zwischen kultgebundenen Klagepsalmen und nachkultischen, individuellen Klagepsalmen sei hingewiesen,

Kriegs Versuch, das Kommunikationsmuster mit Hilfe der Interdependenz von formalen und inhaltlichen Kriterien zu beschreiben, nimmt Sprache nicht nur in ihrer semantischen, sondern auch in ihrer grammatischen und syntaktischen Dimension wahr. Im Verwobensein dieser drei Dimensionen von Sprache situiert sich die Klage angesichts des Todes, und es bildet sich eine paradoxe Ästhetik des Todes heraus, in der »das Schweigen, und wie erst das vor dem eigenen Tode, beredt [ist], ohne das Verstummen zu verraten«¹³⁰. Diese paradoxe Ästhetik des Todes stellt er der »unästhetischen Geschäftigkeit der Todestechnokraten« und der »unästhetischen Geschwätzigkeit der Sterbeliteraturen«¹³¹ der Gegenwart entgegen, die den Tod entweder verbannen oder vor ihm verstummen müssen. Dagegen plädiert er für eine *vita poetica*, gewonnen an der paradoxen Ästhetik der Todesbilder des Ersten Testaments, die zu einer *ars moriendi* werden kann, wenn »im Verstehen der poetischen Todesbilder des Alten Testaments der Tod als eigener Tod erinnernd wiederzugewinnen ist« und »mit dem Gewinn des eigenen Todes ein Gewinn an Leben«¹³² entstehen kann.

In faszinierender und überzeugender Weise stellt Kriegs Studie ein Gegengewicht gegen einen gegenwärtigen Umgang mit dem Tod, der den Tod aus dem Leben und aus der Sprache drängt, dar. Freilich stellt sich die Frage, ob die Funktion der Klage allein in einer *ars moriendi* besteht, auch wenn sie als *ars vivendi* Gestalt findet. Die Kontingenzerfahrung, als die der Tod verstanden wird, d.h. nicht primär als biologische, sondern soziale Kategorie,¹³³ ist »weder kausal in der Woher-Frage abzuleiten noch final in

gleichzeitig aber auch auf Kriegs Bevorzugung der letzteren aufgrund einer Hochschätzung individueller Sprachgestalt.

130. Krieg, *Todesbilder*, 631. Auf den Seiten 629ff führt er diese paradoxe Ästhetik aus.

131. Ebd., 623.

132. Ebd., 634.

133. Vgl. ebd., 357ff. Kennzeichnend hierfür ist Kriegs Rede vom Todesmilieu. Die Not, von der die Klagepsalmen reden, impliziert jedwede Verletzung der Integrität und Identität des Menschen in moralischer, sozialer, physischer und psychischer Hinsicht. Dies bestätigt der alttestamentliche Befund. Die Rede von der Not wird mit der Thematik des Todes verbunden. In der Not erfährt die Beterin die Nähe des Todes, sie ist in die Sphäre des Todes geraten. Diese Erfahrung hat Realitätswert. Durch die Einbeziehung des Todes in das Wort- und Bedeutungsgeflecht der Not wird die Not in ihrer totalen Lebensgefährdung ausgesprochen. Es ist nur ein gradueller Unterschied zwischen der Not und dem Zustand des Todes auszumachen. In der Not wird der Tod partiell erfahren. Das bedeutet aufgrund der *pars-pro-toto*-Struktur des alttestamentlichen Welt- und Sprachverständnisses: er wird ganz, total erfahren. »Nur in beschränktem Umfang, vielleicht nur punktuell kommt der Bedrängte mit der Wirklichkeit des Todes in Berührung; aber das genügt, um ihn die ganze Wirklichkeit des Todes erfahren zu lassen«, so Chr. Barth, *Die Errettung*, 116.

der Wohin-Frage zu bewältigen«¹³⁴. Ihre mögliche Bewältigung liegt in jener paradoxen Ästhetik, die den Verstummenden mit Sprache begabt.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß Krieg es ablehnt, die Feindschilderungen in den Klagepsalmen personhaft zu konkretisieren und historisch zu präzisieren. Allerdings läßt er die Feinde in gewisser Hinsicht damit auch verschwinden, indem er sie als »Objekte einer Verschiebung oder einer Projektion«¹³⁵ versteht, mit Hilfe derer es möglich sei, Ängste, Nöte und Sorgen aussagbar zu machen. Damit jedoch entsteht die Gefahr, niemals irgendjemanden verantwortlich für eine Notsituation zu machen. Es scheint, als habe die »harte Gewalt«¹³⁶ des Todes niemals einen Namen und ein Gesicht, als hätten Kontingenzerfahrungen niemals etwas zu tun mit Ungerechtigkeit und Gewalt, für die Menschen verantwortlich sind. Die Funktion der Klage bestünde nach Krieg in einer psychischen Bewältigung eines Todesmilieus, die durch Sprache vermittelt wird. Das Individuum in seiner Subjektivität allein zeige sich für diese sprachliche Bewältigung des Todes verantwortlich.

Diese individuelle Funktion der Sprachwerdung der Not in den Klagepsalmen wird auch in einem Satz Westermanns deutlich, wenn er schreibt: »Im Schreien der Bedrückten kommt ihre Not ins Wort.«¹³⁷ Obgleich Westermann als Illustration dieses Satzes Gen 21,16.17{ XE

134. Krieg, *Todesbilder*, 358.

135. Ebd., 349. Die Interpretation der Rede von den Feinden als Projektion innerer Angstzustände ist häufig zu beobachten. Vgl. z.B. Keel, *Die Welt*, 68; Auch Baldermann, *Einführung*, 91, schreibt: »Denn was ist das Reden von den Feinden anderes als das Reden von den eigenen Ängsten?«. Darüber hinaus sieht er in ihnen auch Menschen, die die elementaren Gebote der Menschlichkeit mißachten und beugen (ebd.). Die Projektionstheorie ist sicher nicht gänzlich von der Hand zu weisen, doch darf sie m.E. die Feinde nicht unsichtbar machen, denn so vielfältig die Ursachen von Leid sind, so vielfältig kann auch die Rede von den Feinden verstanden werden.

So weist Tillmann, *Die Wasser*, 296ff, auf das Phänomen der Depression hin, bei der die Feinde Projektionscharakter haben. In diesem Fall sei es wichtig, diese verinnerlichten Instanzen zu entthronen. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, 51, erklärt »das Mitwirken der Projektion bei der Bildung von Feindesvorstellungen« durch das altorientalische Weltbild, bei dem die Grenze zwischen innen und außen nicht scharf gezogen ist und es so möglich sei, das eigene Ich in die Umwelt zu projizieren. Dhanaraj, *Theological significance*, 11f, weist darauf hin, daß Keel das Phänomen der Feinde psychologisch mit Hilfe der Projektionstheorie C.G.Jungs untersuche. Dagegen betont er, daß es wichtiger sei, bei den Ideologien und Konzeptionen der alttestamentlichen Welt Hilfe zu suchen. In bestimmten Fällen kann allerdings von Feindprojektionen gesprochen werden, nämlich dann, wenn durch die Feindbilder der Feind erst konstituiert wird. Hierzu siehe Janowski, *Dem Löwen gleich*, 155f.

136. Krieg, *Todesbilder*, 357.

137. Westermann, *Die Rolle der Klage*, 254.

"Genesis:21" } zitiert und auf die Klage von Hagar und Ismael anspielt, nennt er die Not, die in der Klage laut wird, ein »Urdatum der nicht mehr erklärten Not, die zum Menschsein gehört«¹³⁸. Damit legitimiert er in gewisser Hinsicht die Notsituation, in die Hagar und Ismael ohne ihr Zutun geraten sind, für die es aber Verantwortliche gibt, nämlich Sara und Abraham. Westermann definiert Klage als »Appell an die Instanz, die die Not wenden kann«¹³⁹. Daß es in der Klage auch darum gehen könnte, daß nicht nur die Not, sondern auch die Umstände, die zu dieser Not geführt haben, einer Wendung und Änderung bedürfen, wird nicht reflektiert. Und so wird plausibel, warum Westermann vom Schreien der *Bedrückten*, und nicht vom Schreien der *Unterdrückten* schreibt.¹⁴⁰ In dieser Vorsilbe

138. Ebd., Eine Not, die nicht mehr erklärt werden kann, hat keine Ursachen, jedenfalls keine konkret menschlichen oder gesellschaftlich bedingten Ursachen. Damit wird sie von ihrem Kontext gelöst und ins Allgemein-Menschliche enthoben. Sicher gehört Not zum Menschsein und gelingendes Leben kann nicht lediglich als Abwesenheit von Not definiert werden, es ist aber immer zu fragen, um welche Not es geht und in welchem Kontext Menschen unter ihr leiden.

139. Westermann, *Die Rolle der Klage*, 254.

140. Das Problem liegt auch darin, daß die passive Wortkonstruktion *bedrückt sein/die Bedrückten* im gegenwärtigen Deutsch mit Gefühl und Stimmung konnotiert ist. Das Verb *bedrängen* dagegen evoziert Bedrohung, Gewalt und Macht. Schon von daher wäre auch der Terminus »Stimmungsumschwung«, der in der Psalmenexegese üblich wurde, zu hinterfragen: es geht in den Klagepsalmen der Einzelnen um mehr als um Stimmung im Sinne von Gefühl. Es geht um die Sprach- und Gewaltmacht, der die Beterin in lebensbedrohlicher Weise ausgesetzt ist.

Westermann aber redet durchaus auch vom »Schrei der Unterdrückten« (ders., *Ruf aus der Tiefe*, 575) und betont den sozialen Aspekt von Not und Errettung. Doch an der Stelle, wo es um die Feinde geht, ist wieder das Wort »Bedrückte« zu lesen (ebd., 579). Zu Recht stellt er fest, daß die Identität der Feinde in der Forschung bislang nicht abschließend geklärt sei, auch aufgrund ihrer formelhaften Erwähnung, doch vermutet er sie in der gleichen Gemeinschaft, in der die Betenden leben. Welche Konsequenzen dies für die Klage hat, beantwortet Westermann nicht, allenfalls mit dem defensiven Hinweis, daß »niemals auch nur die geringste Andeutung von aktivem Widerstand gegen sie [die Feinde; U.B.] zu finden ist« (ebd., 580). Mit diesem »unbedingten Gewaltverzicht« (ebd.,) wirbt er gewissermaßen für die Klagepsalmen, die für Christen und Christinnen ob der Rede von den Feinden oft nur schwer mitzubeten seien (ebd., 579).

Es ist hier aber zu fragen, ob Westermann, der keine Notwendigkeit der Feindklage mehr sieht, weil mit Christus die Gewißheit da sei, daß Gott auch dann auf der Seite der Glaubenden sei, »wenn sie ihren Bedrückern unterliegen« (ebd., 580), die Tendenz einer bestimmten christlichen Theologie weiterführt, die ewiges Seelenheil der Individuen gegen Gerechtigkeit schon auf Erden ausspielt. Fast scheint Westermann am Leiden der Menschen festhalten zu wollen, um das Erlösungswerk Christi um so heller aufscheinen zu lassen. Die Faktizität von Gewalt in der Welt ist sicher nicht zu leugnen, doch darf sie m.E. nicht legitimiert

aber liegt viel, nämlich die Frage nach einer Kontextualisierung von Not und Leid, die herrschaftskritische Frage nach den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen, durch die das Leid entstanden ist, und die Frage nach einer Analyse der Ursachen von Elend, Not und Leid, sowie die Frage nach Möglichkeiten einer Veränderung, die über eine individuelle Bewältigung hinausgeht.¹⁴¹

2.3. Anklagender und befreiender Widerstand gegen das Schweigen

Es ist zu beobachten, daß in den gegenwärtigen liturgischen Vollzügen und theologischen Traditionen der westlichen Hemisphäre die Klage »eine verschwundene Gebetsgattung«¹⁴² zu sein scheint. Sie wird als »unschicklich«¹⁴³ empfunden aufgrund der in ihr Ausdruck findenden Anklage GOTTes und der sogenannten Feindverfluchungen.¹⁴⁴ Gleichzeitig ist in den Ländern der sogenannten Dritten Welt die Klage ein wesentliches Element von Theologie und Liturgie geworden.¹⁴⁵ Anhand der Analyse der Psalmnachdichtungen von Zephanja Kameeta aus Namibia und Ernesto Cardenal aus Nicaragua stellt Raiser fest, daß Christen in anderen

werden. Der christliche Glaube würde sonst auf eine innerseelische Angelegenheit reduziert werden.

141. Gerstenberger, *Lieder*, sieht diesen Aspekt der Klage in den Liedern von Freiheit und Leben der Basisgemeinden Lateinamerikas. In Lateinamerika konnte er folgendes beobachten: »wo sich der christliche Widerstand gegen wirtschaftliche Ausbeutung und politische Bevormundung regt, da ist das geistliche Lied da« (ebd., 215), da sind Klagelieder da, die sich an den alttestamentlichen Klagepsalmen orientieren. In ihnen ist nicht nur eine Analyse der Elendsursachen zu finden, sondern ebenso die Anklage gegen die Schuldigen. Gerstenberger kommt zu dem Schluß: »Der lateinamerikanische gottesdienstliche Gesang deutet und bündelt die elende Wirklichkeit, wie es die alttestamentlichen Psalmen auch tun. Die neuen Lieder in Lateinamerika sind die Waffen der Basisgemeinden, ihr Kraftstoff, Ausdruck der Hoffnung und des Lebens« (ebd., 219). Weitere Beispiele für den Umgang mit Psalmen in Lateinamerika siehe bei Rauh, »Herr, wie gut warst du zu deinem Land«. *Campesinos beten Psalmen*, 237-244.
142. So der Titel eines Aufsatzes von Limbeck, *Die Klage - eine verschwundene Gebetsgattung*. Siehe auch Baldermann, *Wer hört mein Weinen?*, 60f; Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology*, II, 401; O. Fuchs, *Die Klage*, 13, weist darauf hin, daß in den gängigen theologischen Lexika beim Stichwort »Gebet« die Klage nur marginal behandelt wird.
143. Baldermann, *Wer hört mein Weinen?*, 60.
144. Dieses Problem, auf das an anderer Stelle eingegangen wird, behandelt ausführlich Zenger, *Ein Gott der Rache?*.
145. Vgl. Gerstenberger, *Lieder*, 214-219; Raiser, *Klage*, 13-27.

Kontexten in den Psalmen eine Sprache finden, »die es ihnen möglich macht, mit den eigenen Erfahrungen von Niederlagen vor GOTT umzugehen«¹⁴⁶. Die Psalmen werden aktualisiert, indem sie dem gegenwärtigen politischen, kulturellen und sozialen Umfeld der Autorinnen und Autoren entsprechend kontextualisiert werden. Im aktualisierenden und kontextuellen Gebrauch sieht Raiser einen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der alttestamentlichen Psalmen, weil sich in diesem Gebrauch ein Umgang mit Niederlagen widerspiegelt, der von den biblischen Psalmen abgeleitet ist. Er schlußfolgert, daß die Sprache der alttestamentlichen Klagelieder es erlaube, das Leid benennbar zu machen und es somit aus der subjektiven Vereinzelung zu lösen. Damit variiert er die Interpretation der Feindklage als Projektion oder Verschiebung dahingehend, daß die Klage die Strukturen, die das Leid verursacht haben, aufdecke und so die »elementarste Form des Widerstandes« sei.¹⁴⁷ Dies geschehe vor allem dadurch, daß die Psalmen Anrede GOTTes seien, und daß GOTT angerufen werde als Anwalt der Erniedrigten. In dieser Kommunikation mit GOTT, dem sie sich anvertrauen, »gewinnen die Erniedrigten selbst die Stärke um zu widerstehen. Sie gewinnen die Identität, die ihnen geraubt wurde, zurück. So wird die Klage selbst zum Ursprung ihrer Befreiung.«¹⁴⁸

Diesen befreiungstheologischen Aspekt betont auch Baldermann.¹⁴⁹ Auf die Klage zu verzichten bedeutet nach Baldermann, auf den Protest im Namen des Glaubens zu verzichten und GOTT »mit allem zu identifizieren, was immer geschieht«.¹⁵⁰ Dagegen stellten die Psalmen GOTT eindeutig auf die Seite des Lebens und verweigerten sich einer »Identifizierung Gottes mit den erdrückenden lebensfeindlichen Mächten«¹⁵¹.

Beide, Raiser und Baldermann, verstehen die Klagepsalmen nicht nur als Klage im Sinne des Widerstandes gegen die eigene Angst, sondern als ein Benennen der Not und ihrer Ursachen. Damit wird die Klage auch als Anklage verstanden, als Anklage gegen Strukturen und Menschen, die für den Schrecken und die Gewalt verantwortlich sind, und als Anklage gegen

146. Raiser, *Klage*, 17.

147. Ebd., 26. Raiser führt aus, daß in der Diskussion um die Gebetsliturgie für den 16. Juni 1986, die gedacht war, um in allen christlichen Kirchen gemeinsam für die Beendigung des Apartheid-Regimes in Südafrika zu beten, in den Leitungsgremien der EKD »der Appell an Gott als den gerechten Richter und die Bitte um Prozeßhilfe als anstößig« (ebd., 17) empfunden wurde. Das vorgeschlagene Klagegebet aus Südafrika, das an Ps 5 orientiert ist, benennt die Täter und ihre Taten eindeutig und fordert ihr Ende - und damit ein Ende der ungerechten Herrschaft der Apartheid.

148. Ebd., 27.

149. Baldermann, *Wer hört mein Weinen?*, v.a. 60-79.

150. Ebd., 60.

151. Ebd., 78.

GOTT, der »es sich selber schuldig ist, für das Leben einzutreten«¹⁵². Indem die Klage als Anklage begriffen wird, wird sichtbar, daß sie keine Bewegung der Resignation ist, sondern Protest, und in gewissem Sinne »civil (sometimes uncivil) disobedience«¹⁵³ - so Brueggemann - bedeuten kann.

Brueggemann versteht die Klage als »embrace of pain«¹⁵⁴, worunter er »the full acknowledgment of and experience of pain, and the capacity and willingness to make that pain a substantive part of Israel's faith-conversation with its God« faßt. »Embrace« hat im Englischen viele Facetten, es reicht von körperlicher Umarmung über Akzeptanz, Aufnahme, Einschließen bis zu Wahrnehmung.¹⁵⁵ Brueggemann erklärt den Begriff folgendermaßen: »Such an act of embrace means to articulate the pain fully, to insist on God's reception of the speech and the pain, and to wait hopefully for God's resolution. The term »pain« here refers to any disfunction in the relationship with God, and any derivate disfunction in the disorder of creation and society.«¹⁵⁶ Damit gehören die Klagepsalmen zu den »counter-traditions«, die in der Mosetradition, bei Jeremia und Hiob artikuliert werden,¹⁵⁷ und die gegen eine sogenannte »common theology« protestieren. »Common theology« repräsentiert nach Brueggemann einen Gott, der souverän über allen historischen Umständen steht, der aber gleichzeitig den Verlauf der Geschichte lenkt, wenngleich sein Wille nicht immer sichtbar ist. Diese Theologie tendiert dazu, die Theologie der herrschenden Klasse zu sein, da sie es ermöglicht, die herrschenden Strukturen mit der Schöpfungsordnung zu identifizieren und damit den status quo zu legitimieren.¹⁵⁸ In einem Zusammenspiel von Schöpfungs-, Bundes- und Königstheologie und dem Festhalten an der Vorsehung kann die Rede über Transzendenz zur einfachen Selbstrechtfertigung derer werden, die von der Aufrechterhaltung der jeweils gegenwärtigen Ordnung profitieren und die deren Strukturen legitimieren.¹⁵⁹

152. Ebd.; siehe auch Gerstenberger, *Jeremiah's Complaints*, der anhand der Klagelieder Jeremias nachgewiesen hat, daß diese Klagen eher als Anklagen zu verstehen seien.

153. So Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology, II*, 402.

154. Vgl. ebd., 398; siehe Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology, I*, 28-46.

155. Siehe *Webster's New World Dictionary*, 443.

156. Beide Zitate Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology, II*, 398.

157. Ebd., 402ff.

158. Ebd., 395f.

159. In diese Richtung denkt auch Gottwald, *The Hebrew Bible*, v.a. 539-541, der die Psalmen als Protest gegen einen Mißbrauch von Macht durch eine politische Elite versteht. Gottwald sieht als soziokulturellen Hintergrund der Klagepsalmen eine Verarmung der Bevölkerung durch »the abusive domination of newly enriched classes« (ebd., 540). Sein Hauptinteresse liegt auf der Verflechtung von persönlich zur Sprache gebrachter Klage und den »conflicts and ruptures in the political

Die Klage hinterfragt die Strukturen der Macht, sie stellt v.a. deren Legitimation in Frage, indem sie GOTT auffordert, »to participate in the critique that will permit a newness«¹⁶⁰. Damit wird einerseits negiert, daß GOTT allein auf der Seite der Mächtigen steht und ihrer Herrschaftslegitimation dient, andererseits wird auf die biblischen Gegentraditionen, die GOTT in Solidarität mit den Marginalisierten proklamieren, Bezug genommen. Die Spannung zwischen einer »common theology« und dem »embracing pain« aber kann nicht aufgelöst werden, beide Seiten sind in den Texten des Alten Testaments zu finden und prägen auch das Gottesbild. Doch ist es nach Brueggemann gerade die unterdrückte Stimme der Klage, die Zukunft ermöglicht: »It is precisely this fragile minority voice that gives a future. For without this voice, the unchallenged tendency of structure-legitimation will absolutize the present, so there can be no future which stands apart from and over against the present.«¹⁶¹ Eben deshalb sei wichtig, daß die Klage, die deutlich macht, daß »Israel will no longer be a submissive, subservient recipient of degrees from the throne«¹⁶², öffentlich wird.

Den Öffentlichkeitscharakter der Klage betont besonders Sheppard, wenn er feststellt, daß die Psalmen eher persönlich und öffentlich als privat und heimlich seien.¹⁶³ Psalmen seien dazu da, gehört zu werden, »to be overheard by others«¹⁶⁴, und zwar von Freunden und Feinden. Aufgrund der literarischen Offenheit der Klagepsalmen könnten so alle Beteiligten einerseits in gewissem Maße ihr Gesicht wahren, andererseits bedeute es für diejenigen, die Bescheid wüßten, einschließlich der Täter, daß nun das Verleugnen, Vertuschen und Verschweigen öffentlich beendet werde.

Hier wird noch einmal pointiert deutlich, daß schon das Sprechen über Gewalt und Schrecken eine wesentliche Funktion der Klagepsalmen ist. Insofern birgt sich in den Klagepsalmen ein Widerstand gegen das Verschweigen und eine Befreiung aus dem Verschweigen. Welche Dimension hat dieser sprachliche Widerstand gegen das Verschweigen? Ist

economy over the long course of Israel's tribal-monarchic, exilic, and restoration history« (ebd., 554).

160. Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology, II*, 406.

161. Ebd., 399. Dieser Zusammenhang der Zeiten wird besonders in Ps 6 und Ps 85 { XE "Psalmen:85" } deutlich. Die Faktizität der Gewalt in der Gegenwart wird wahrgenommen, doch wird in der Klage ihr Totalitäts- und Normativitätsanspruch hinterfragt, indem Erinnerung und Hoffnung dem Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit wehren. Vgl. zu Ps 6 die Ausführungen in der vorliegenden Arbeit S. 133-140, zu Ps 85 Ebach, *Gerechtigkeit und Frieden*, 44f; Bail, *Daß Güte und Wahrheit*, 39-41.

162. Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology, II*, 400.

163. Sheppard, *Theology*, 145.

164. Ebd., 145. Dies führt Sheppard besonders aus in ders., *Enemies*, 61-82. Vgl. auch Goitein, *Women as Creators*, 21.

es einzig das laute Sprechen der Klage und die dadurch hergestellte Öffentlichkeit, die die Mauern des Schweigens durchbrechen? Oder entwirft die Klage einen ›neuen‹ Diskurs, einen Gegenentwurf, der den gewaltlegitimierenden Diskurs unterbrechen kann? Ermöglicht es die Klage der Beterin, einen Ort zu finden, von dem aus sie sprechen kann? Ist ein Perspektivenwechsel möglich, ein Perspektivenwechsel, »der entsteht, wenn die Ränder zur Mitte werden und die Mechanismen, die für die Marginalisierung, für das An-den-Rand-Drängen bestimmter Personengruppen verantwortlich sind, entlarvt werden«¹⁶⁵?

3. Das Ende der Sprach- und Gewaltmacht der Gewalttäter

Klage kann als zielgerichtetes Leidensparadigma beschrieben werden, bei dem die Beterin den Schrecken und die Gewalt, die sie erleidet, ins Wort bringt und ›vor GOTT ausschüttet‹ (Ps 102,1 { XE "Psalmen:102,1" }). Der Adressat der Klage ist GOTT, aber gleichzeitig werden auch die Täter der Gewalt als Empfänger der Rede intendiert. Dadurch entsteht eine triadische Kommunikationssituation zwischen der Beterin, GOTT und den Feinden.¹⁶⁶ Bezüglich der Feinde wird durch das öffentliche Sprechen der Klage das Schweigen, das die Beterin umgibt, akustisch aufgebrochen. Die Stimme der in das Schweigen gebannten Beterin wird hörbar. Doch bleibt die befreiende Funktion der Klage nicht auf ein akustisches Phänomen reduziert, es geht um mehr als um eine ›hörbare‹ Kommunikation.¹⁶⁷ Denn schon die Tatsache, daß ein Ich, dem durch die Gewalt Objektstatus zugewiesen wird, als Subjekt spricht, verdient Beachtung.

3.1. Sprechen vom Rand aus (Ps 69,2-5; Ps 31,14-15)

Diese paradoxe Situation, daß die Beterin von einem Nicht-Ort, von dem eigentlich kein Sprechen mehr möglich ist, aus spricht, zeigt z.B. Ps 69 { XE "Psalmen:69,2-4" }. Dort heißt es in den V 2-4:

V 2 הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהִים *Rette mich, Gott (Elohim),*
 כִּי בָאוּ מַיִם עַד-נַפְשׁ *denn die Wasser gehen bis zur Kehle*¹⁶⁸.

165. Bail/Jost, *Vorwort*, 8f.

166. Dieses Dreiecksverhältnis zwischen Mensch, Gott und Feinden wird auch deutlich in der dreifachen Struktur der Klage von Gottklage, Feindklage und Ichklage.

167. Das hebräische Wort שָׁמַע /hören meint nicht nur eine sinnliche Wahrnehmung. Es kann auch *erretten, erhören* bedeuten. Vgl. Arambarri, *Der Wortstamm ›shören‹*, 190-192.

168. Zur Übersetzung von נַפְשׁ mit Kehle siehe S. 119 Anm. 11 dieser Arbeit.

V 3	טבעתי ביון מצולה ואין מעמד באתי במעמקי מים ושבלת שטפתני	<i>Versunken bin ich im Schlamm der Meerestiefe, und (es gibt) keinen Ort (zum Stehen). Geraten bin ich in die Abgründe der Wasser, und weggespült von der Flut.</i>
V 4	יגעתי בקראי נחר גרוני כלו עיני מיחל לאלהי	<i>Ermüdet bin ich von meinem Rufen, ausgebrannt ist mein Schlund. Es vergehen meine Augen vom Harren auf meinen Gott (Elohim).</i>

In diesen Versen hat das Ich keinen Ort und kein Fundament mehr. Die Füße finden keinen Grund, worauf zu stehen möglich wäre. Jedwede Stabilität ist verloren. Die Beterin versinkt in der Tiefe. V 3 bringt eine endlose Tiefe ins Bild, die jeden Ort unterspült und wegschwemmt. Tiefe als Todesmetapher wird verbunden mit dem Bild des Wassers, das hier negativ im Sinne von Lebensbedrohung konnotiert ist.¹⁶⁹ Die Dynamik der unendlichen Tiefe korrespondiert mit den Verben in V 4, die zur Bewegungslosigkeit tendieren. Ohnmächtig und unfähig, aktiv zu handeln, ist die Beterin den Un-Orten ausgeliefert. Die kommunikative Fähigkeit des leidenden Menschen vergeht, ist ausgebrannt (V 4). Der Schrei nach Hilfe verhallt ungehört: *Ermüdet bin ich von meinem Rufen, ausgebrannt ist mein Schlund*. Die Fähigkeit zu sprechen ist aber auch deswegen am Schwinden, weil die Sprechende keinen Ort mehr hat, von dem aus sie sprechen kann. Das Ich kann sich in der symbolischen Ordnung nicht mehr ver-(w)ort-en.¹⁷⁰ Aber, und das ist das Paradoxe, es spricht sich dennoch aus. Für den in seiner Integrität und Identität zutiefst verletzten Menschen bieten die Klagepsalmen einen Diskurs an, der ihm/ihr ermöglicht zu sprechen, d.h. in

169. Zur negativen Konnotation von Wasser vgl. Keel, *Die Welt*, 63ff; Krieg, *Todesbilder*, 355f; Chr. Barth, *Die Errettung*, 85f. Tiefe als Bild des Todes beschreiben Keel, *Die Welt*, 54f; Barth, *Die Errettung*, 81ff; Krieg, *Todesbilder*, 355ff. McCarter, *The River Ordeal*, weist zu recht auf die kosmische Dimension der Wassermetaphorik in Ps 69,15f { XE "Psalmen:69,15" }hin. Doch seine These, daß ein Rekurs auf kaananäische »river ordeals«, die auch im israelitischen Gesetz verankert sein könnten, vorliege, nimmt m.E. den Text zu sehr als Spiegel der Wirklichkeit. Auch Chr. Barth, *Die Errettung*, 112f, sieht in den Wellen und den Strudeln, die die Beterin bedrängen, »nichts anderes als Synonyme für das Totenreich«. Vgl. die Ausführungen zum Wasserbild in Ps 69 bei Tillmann, *Die Wasser*, 178-187.

Die negativen Konnotationen des Wassers sind auch in Jona 2 { XE "Jona:2" } zu finden. In Jona 2,6 werden die Worte aus Ps 69,2b zu Jonas Worten. Jona leiht sich Worte des »Psalmusters« nicht nur (bzw. der Autor für ihn), sie werden in der Situation Jonas zu seinen eigenen.

170. Diese Wortbildung entstand in Anlehnung an Butting, *Das Ächzen*, 28. Butting spricht von »verworten«.

einem Objektzustand als Subjekt zu sprechen, um auf diesem Weg zu einer identitätsschaffenden Subjektposition zu gelangen.¹⁷¹

Der Diskurs der Klage steht in Auseinandersetzung mit jenem Diskurs, der über eine Gewalt und Schrecken legitimierende Konstruktion der Wirklichkeit beansprucht, die einzig mögliche Weise des Sprechens und der Wahrnehmung von Erfahrungen zu sein. Dadurch entsteht ein *Streit der Zungen*¹⁷², wie es Ps 31,21 { XE "Psalmen:31,21" } ausdrückt. Da das Wort לָשׁוֹן/*Zunge* in der hebräischen Bibel (fast) immer auf den Menschen bezogen vorkommt,¹⁷³ ist davon auszugehen, daß jener Streit einen Streit auf der Ebene menschlicher Kommunikation darstellt. Im Kontext von Ps 31 wird deutlich, daß es ein Streit ist, bei dem es um Sprechen und Verstummen geht, um Sprachmacht und Tod.¹⁷⁴ V.a. Ps 31,14 { XE "Psalmen:31,14" } zeigt diese tödliche Bedrohung der Sprachmacht auf:

כִּי שָׁמַעְתִּי דְבַת רַבִּים מִגֹּר מִסָּבִיב בְּהִנְסָדָם יַחַד עָלַי לְקַחַת נַפְשִׁי זְמַמּוּ	<i>Ja, ich höre das Flüstern vieler, ein Schrecken ringsum, wie sie sich miteinander beraten gegen mich, sie trachten danach, mir mein Leben zu nehmen.</i>
---	---

Das Reden der Bedränger umgibt die Betende mit dem Ziel, sie zu zerstören. Die Intention der Reden ist überdeutlich, sie werden mit dem Wort מִגֹּר/*Schrecken* identifiziert. Der Schrecken, den die Sprache der Gewalttäter hervorruft, bildet einen Kreis um die Beterin, aus dem sie nicht ausbrechen kann. Präzise ausgedrückt wird dies mit מִסָּבִיב/*von allen Seiten, ringsum*.¹⁷⁵

171. Baldermann interpretiert Ps 69,2ff auf dem Hintergrund von politischem Handeln angesichts einer Beherrschung der Kommunikationssysteme und der öffentlichen Meinung durch diejenigen, die die Macht haben. Vgl. Baldermann, *Ich werde nicht sterben*, 88f.

172. Hebräisch: לְשׁוֹן מְרִיב. Kraus, *Psalmen*, 392, übersetzt »Hader der Zungen«, geht aber nicht darauf ein; Kedar-Kopfstein, *Art. לָשׁוֹן*, 605, übersetzt dagegen mit »Kampf der Zungen« und stellt damit die aggressive Macht heraus. Eine ähnliche Formulierung ist in Hi 13,6 »Streit der Lippen« zu finden.

173. Eine Ausnahme ist Jes 30,27.

174. Schweigen und Tod sind in den Klagepsalmen eng verbunden, vgl. z.B. Ps 94,17; 115,17; 22,16; 30,13; 94,17; u.ö.

175. Zur Wendung *Grauen, Schrecken ringsum* vgl. Jer 6,25; 20,3; 46,5; 49,29; Thr 2,22. Interessanterweise kann diese Wendung im Kontext von Vergewaltigung gelesen werden, so z.B. in Jer 6,23-25 { XE "Jeremia:6,23f" }. Explizit heißt es in V 23: ... *jeder Mann ist zum Kampf gerüstet gegen dich, Tochter Zion!* Vergewaltigung einer Frau und Belagerung und Eroberung einer Stadt werden hier parallel gesehen. E. Seifert, *Tochter und Vater*, 279f, weist darauf hin, daß die

Wenn man bedenkt, daß in den Klagepsalmen das Verb **סָבַב**/*umgeben*, von dem das Nomen **סָבִיב**/*Umkreis* abgeleitet ist, die Bedrohlichkeit der Gewalt, ihr erschreckendes Ausmaß und die Ohnmacht der Beterin zur Sprache bringt,¹⁷⁶ und das Verb zudem im militärischen Kontext der Belagerung, Eroberung und Zerstörung einer Stadt stehen kann,¹⁷⁷ wird die vitale Bedrohung durch die Sprachmacht der Feinde deutlich. So wird in Ps 109,3 { XE "Psalmen:109,3" } pointiert formuliert: **וְדַבְרֵי שִׁנְאָה סָבְבוּנִי** (*Mit Worten des Hasses umringen sie mich*).

Im Streit der Zungen geht es für die Beterin um ein Überleben,¹⁷⁸ das sich darin manifestiert, daß Worte möglich sind, die gegen das Verstummen sprechen. Demgegenüber wird in Ps 31 *sprechen* explizit dann genannt, wenn die Beterin es vermag, ausdrücklich Ich zu sagen (Ps 31,15 { XE "Psalmen:31,15" }):

וְאֲנִי עָלֶיךָ בִּטְחַתִּי יְהוָה *Ich aber, auf dich vertraue ich, GOTT,*
אֲמַרְתִּי אֱלֹהֵי אֶתָּה *ich spreche: mein Gott (Elohim) bist du.*

So spricht die Beterin direkt nach dem Vers, der den bedrohlichen Schrecken der Sprachmacht der Gewalttäter ins Wort bringt, ihre Gegenworte. Im Streit der Zungen ist »Gott die einzige Zuflucht«¹⁷⁹. Die syntaktische Struktur von V 15 verdeutlicht, daß erst in der Kommunikation mit GOTT ein Sprechen möglich wird. In der Mitte des Verses steht das Tetragramm, darum herum sind chiasmisch die Verben der 1. pers. sing. und die Personalpronomina Ich und Du angeordnet. Man könnte diese Struktur ebenfalls mit dem Verb **סָבַב** umschreiben, dann aber in der Bedeutung *(be)schützend umgeben*. Die Struktur von V 15 wirft ein Licht auf V 22, so daß eine Konjektur in V 22 unnötig wird. V 22 lautet:

בְּרוּךְ יְהוָה *Gesegnet sei GOTT,*
כִּי הִפְלִיא חַסְדּוֹ לִי *ja, er erwies mir seine Freundlichkeit*
בְּעִיר מְצוּר *in befestigter Stadt.*

Statt *in befestigter Stadt* liest Kraus *in der Zeit der Bedrängnis*¹⁸⁰. Angesichts der Beschreibung der Bedrängnis in V 14 mit dem Verb **סָבַב**

Stadt-Frau (Tochter Zion) in V 26 dann aufgefordert wird, Trauer zu tragen und zu klagen.

176. Vgl. Ps 17,11; 22,13.17; 109,3 u.ö. Siehe ausführlich S.169f.182.199ff dieser Arbeit.

177. Vgl. Garcia-López, Art. **סָבַב**, 739ff.

178. Vgl. Klopfenstein, *Die Lüge*, 47f. Klopfenstein spricht von der lebensbedrohlichen Feindseligkeit, die im Streit der Zungen deutlich werde.

179. Kedar-Kopfstein, Art. **לְשׁוֹן**, 605.

180. Kraus, *Psalmen*, 392f. Dieser Konjektur schließt sich Hossfeld nicht an (Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 195). Hossfeld erläutert die verschiedenen

und der dadurch möglicherweise hervorgerufenen Assoziation mit dem Belagerungszustand einer Stadt ist zu überlegen, ob V 22 nicht gerade mit dem Lobpreis, daß GOTT in befestigter Stadt sein Erbarmen erwiesen habe, im Bild bleibt. Denn was hilft gegen eine Belagerung mehr als Festungsmauern, die eine Stadt schützend umgeben. Der Streit der Zungen wäre dann mit *Kampf der Zungen*¹⁸¹ zu übersetzen, da das Wort Kampf die ›paramilitärische‹ Macht der Sprache deutlicher zum Ausdruck bringt.

3.2. Entlarvung der Sprachmacht der Gewalttäter - noch einmal Ps 10{ XE "Psalmen:10" \r "ps10b" }

Auf verschiedene Weise wird in den Klagepsalmen versucht, die Sprach- und Gewaltmacht der Täter zu entlarven. Zuerst ist die Beschreibung des Handelns der Feinde zu nennen. Klar und deutlich wird von ihrem aggressiven Treiben ›berichtet‹, vielfältige Bilder werden gewählt, um ihre Aggressivität und Macht auszudrücken. Bilder von Dämonen, Tieren¹⁸² und Vergleiche aus dem Jagdleben werden gezeichnet, um einerseits die Übermacht und Totalität der Gewalt und des Schreckens und andererseits die Ohnmacht und das Ausgeliefertsein der Beterin zum Ausdruck zu bringen.¹⁸³ Das Verhalten der Feinde wird nicht beschönigt oder verschleiert, sondern ihre negative Wirkmächtigkeit¹⁸⁴ wird ins Zentrum gestellt.

Möglichkeiten der adverbialen Bestimmung (ebd., 196) und kommt zu dem Schluß, daß der masoretische Text beizubehalten sei, auch aufgrund der Korrespondenz zum Anfang des Psalms, wo *בְּיַד הַיְהוָה מְצוּרֵי הַבְּרָגָה*/Haus der Bergungen als Metapher für Gott gewählt wird.

181. Kedar-Kopfstein, *Art. לָשׁוֹן*, 605. Auch Ringgren hält fest, daß *רִיב* im Kontext kriegerischer Auseinandersetzungen vorkommen kann. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß der Streit auch einseitig von einem Partner her betrachtet werden kann. Das Verb hat dann »die Nuance ›anklagen, Vorwürfe machen‹« (Ringgren, *Art. רִיב*, 491). Auch auf Ps 55,10{ XE "Psalmen:55,10" } kann verwiesen werden, wo Streit und Gewalttat parallel gesetzt sind und ihren Ort in der Stadt haben. Hier aber konnte die Stadt keinen Schutz bieten.
182. So z.B. Schlangen (Ps 58,8; 91,13; 140,4; u.ö.), Löwe (Ps 17,2; 22,14-22; 7,2f; u.ö.), Stiere (Ps 22,22; 75, 5.6.11; 92,11; u.ö.) und Bienen (Ps 118,12). Bis auf die Biene haben alle diese Tiere Bezug zur Dämonenwelt des Alten Orient. Siehe hierzu Janowski/Neumann-Gorsolke/Gleßmer, *Gefährten und Freunde*, 278ff.
183. Vgl. Janowski, *Dem Löwen gleich*, 165ff; Keel, *Die Welt*, 68ff.
184. Ausführlich hat Keel, *Feinde und Gottesleugner*, herausgearbeitet, daß es im Alten Israel nicht um Wesenhaftigkeit, sondern um die Wirkmächtigkeit von Dingen und Personen geht. Pointiert schreibt er: »Was wirkt, ist; was nicht wirkt, ist nicht.« (ebd., 63). Die negative Wirkmächtigkeit stehe im Vordergrund der Feindbilder, so daß »die Feindschilderungen der Pss in erster Linie die ›Mächte und Gewalten‹ des

In den sogenannten Ich-Klagen wird dieser Aspekt weitergeführt, indem dort von den Wirkungen der Feinde auf die Person der Beterin die Rede ist. Person ist als psychosomatisch-soziale Einheit verstanden¹⁸⁵, die Auswirkungen betreffen immer die ganze Person in ihrer Identität, Integrität und ihren psychosozialen Bezügen zur Umwelt. So kann die Beterin sagen, daß ihre Gebeine wie Feuer brennen, sich auflösen, daß ihr Herz verdorrt und verschmilzt, daß ihre Kehle mit Leid gesättigt ist, daß ihre Augen dunkeln und ihr Leben hinschwindet,¹⁸⁶ und es sind damit nicht ausschließlich körperliche Leiden gemeint, sondern die Dysfunktionalität und Desorganisation der Körperteile weisen auf die vitale Bedrohung der ganzen Person hin.¹⁸⁷ Das Tun der Feinde wird über seine Folgen auf die Beterin als ein Tun entlarvt, das die psychische, physische, soziale und kommunikative Identität der Beterin zu zerstören intendiert.

Ein weiterer Aspekt der Entlarvung der Sprach- und Gewaltmacht in den Klagepsalmen bezieht sich direkt auf die Sprache der Feinde. Als exemplarisches Beispiel sei an Ps 10 erinnert. Dort wird die Sprache der Feinde in vier fiktiven Zitaten ausgewiesen, drei davon mit *er spricht in seinem Herzen* eingeleitet. Die Beterin des Psalms beansprucht nicht, die Worte der Feinde wirklichkeitsgetreu wiederzugeben. Ihre Absicht ist es, die Intention der Feinde, die sie in selbstrechtfertigenden Worten verstecken, zu fassen. Durch das fiktive Zitat nun wird ein Blick hinter diese Täuschung möglich, indem die Beterin die Feinde selbst die ungeschminkte

Bösen anvisieren - wer immer der konkrete Träger dieser Dynamis auch sein mag« (ebd., 71; vgl. Janowski, *Dem Löwen gleich*, 162ff).

Prinzipiell ist zuzustimmen, daß die zerstörerische Wirkmächtigkeit der Feinde im Vordergrund steht, doch darf dies nicht dazu führen, bei der Aktualisierung des Psalms im Sprechen (damals und heute) konkrete Feinde gänzlich auszuschließen. Einem Folteropfer oder einer vergewaltigten Frau wäre mit der Projektionstheorie eine zynische Antwort gegeben. Die Aussage Zengers, *Ein Gott der Rache?*, 162, »daß diese Psalmen im Munde der Opfer kontextuell legitim sind, aber im Munde der Henker eine Blasphemie [...] ergibt sich von selbst«, trifft m. E. auch das Problem der Projektion. Es gibt Kontexte der Gewalt und des Terrors, da die Rede von den Feinden auf konkrete, benennbare Menschen zielt und wo in den Feindbildern zumindest eine Mischung von äußeren Verursachern der Not und Projektion innerer Ängste und Traumata zur Sprache kommt.

185. Vgl. Keel, *Deine Blicke*, 27; Ringgren, *Psalmen*, 80; Gerstenberger/Schrage, *Leiden*, 30; Barth, *Die Errettung*, 97f; Seybold/Müller, *Krankheit*, 9.

186. Vgl. Ps 102,4; 22,15; 102,5; 22,15; 88,4; 31,10.

187. Kegler, *Beobachtungen zur Körpererfahrung*, 28f, stellt heraus, »daß sich aufs engste physische und psychische Dimensionen durchdringen. Emotionen, Wahrnehmungen, Willensäußerungen oder vitale Bedürfnisse stehen in einer komplexen Beziehung zu jeweils spezifischen Organen des menschlichen Körpers« (ebd., 28). Vgl. Ebach, *Streiten mit Gott, Teil 1*, 80f.

Wahrheit sagen läßt.¹⁸⁸ In der Fiktion kommt das ans Licht, was die Feinde in ›Wirklichkeit‹ im Herzen denken.¹⁸⁹ Die Fiktion entlarvt die Ideologie, auf der die Gewalt legitimierende Wirklichkeitskonstruktion gründet. Dadurch, daß sich die Beterin ein Recht zu sprechen nimmt und die Rede der Feinde in ihre Rede einfügt, bekommt die Kontrolle der Feinde über die Sprache einen Riß. Diese Kontrolle der Feinde besteht darin, daß sie nicht nur ihre eigene Sprache kontrollieren, sondern auch die ihrer Gegner. Indem nun aber die Beterin bestimmt, wer was sagt, kehren sich die Machtrelationen um und werden neu definiert. Die Feinde entscheiden nicht länger darüber, »what will be uttered or who will speak«¹⁹⁰.

Die Beterin vermag also Gegenworte zu sprechen, die auf der Ebene literarischer Fiktion einen Gegenentwurf zur Wirklichkeitsbewertung der Feinde möglich macht. Gleichzeitig wird diese Sicht der Wirklichkeit als Konstruktion entlarvt, da die soziopolitischen Verhältnisse, die als unveränderbar und naturgegeben vorgetragen werden, als veränderbar erkannt werden. Die bedrückende Wirklichkeit verliert ihren totalitären Charakter, wenn die totalitäre Beherrschung der Gegenwart und der Sprache hinterfragt wird, und das Recht, zu sprechen, ergriffen wird. Dieses Sprechen verhindert, daß sich die Opfer im Diskurs der Feinde verorten und dadurch die erfahrene Gewalt legitimieren und ohne Gegenwehr hinnehmen. Gleichzeitig erkennt die Beterin die Mächtigkeit des Gewaltdiskurses, gegen den ihre Stimme immer in der Gefahr ist, ungehört zu verhallen, und so fordert sie ein Ende dieses Diskurses.

Demnach gelingt es der Beterin in den Klagepsalmen, ohne Unterbrechung zu sprechen und ihre Gegenworte gegen die Sprach- und Gewaltmacht der Feinde zu Gehör zu bringen. Gleichzeitig aber weiß sie, daß wenn »the wicked begin to speak, their ideology will again usurp social relations«¹⁹¹. So liegt ihre einzige Chance darin, daß die Feinde

188. So auch Brueggemann, *Psalms 9-10*, 8. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, 185-190 dagegen versteht die Feindzitate als in hohem Maße durch die Projektion eigener Anfechtung auf die Gegner entstanden. Gerade die Frage nach der Solidarität bzw. Abwesenheit Gottes erwachse aus einer inneren Ungewißheit und habe deswegen etwas Gefährliches, Bedrohliches, Feindliches. »So erscheint sie mit Recht im Munde der Feinde« (ebd., 187). M.E. aber ist es mindestens genauso gefährlich, die Feinde, wer immer sie auch sein mögen, im Innern des Menschen verschwinden zu lassen. Reventlow, *Gebet*, 171, vermutet, daß die Beter und Beterinnen die geheimen Gedanken der Feinde erraten. Es sei wenig wahrscheinlich, daß die Feinde diese ihnen offenbarten.

189. Pointiert bringt Ps 55,22{ XE "Psalmen:55,22" } die ›Wahrheit‹ über die Sprache der Feinde zum Ausdruck. Vgl. auch Ps 5,10; 12,3; 28,3; 31,19; 35,20f; 41,7; 52,4-6; 59,13; 63,12; 64,6f; 73,9; 109,2f; 144,8.11.

190. Brueggemann, *Psalms 9-10*, 9.

191. Ebd., 11.

verstummen, daß sie das Wort und die Hand nicht mehr gegen sie erheben. So heißt es z.B. in Ps 31,18b-19{ XE "Psalmen:31,18-19" }:¹⁹²

- | | | |
|------|--|--|
| V 18 | יִבְשׁוּ רַשְׁעִים
יִדְמֹוּ לְשֹׂאֵל | <i>Zuschanden sollen werden die Frevler,
 zur Unterwelt hinabschweigen.</i> ¹⁹³ |
| V 19 | תִּאֲלַמְנָה שְׂפֵתי שָׁקֶר
תִּדְבְּרוּת עַל־צַדִּיק
עֲתָק בְּנִאֲוָה וּבִזּוּ | <i>Es sollen verstummen die Lippen der Lüge,
 die reden gegen den Gerechten
 frech, hochmütig und verächtlich</i> ¹⁹⁴ . |

Die Beterin gibt sich nicht damit zufrieden, ein zeitweiliges Schweigen der Feinde zu fordern, sondern sie fordert ein Schweigen, das im Totenreich verwurzelt ist. Ein radikaleres Unterbrechen des mächtigen Diskurses der Feinde ist kaum denkbar. Die Auffassung der Feinde, in ihrer Herrschaftsausübung gesichert zu sein (Ps 10,6){ XE "Psalmen:10,6" }, soll durch die Nähe des Todes erschüttert werden. Die Wirkmächtigkeit ihrer Sprache (Ps 10,7){ XE "Psalmen:10,7" } soll entmachtet werden. In diese Richtung gehen auch Äußerungen der Psalmen, die ein Ausrotten der Zungen thematisieren.¹⁹⁵

Die einseitige Kommunikationssituation, in der hierarchisch festgelegt ist, wer was sagen darf, soll unterbrochen werden, indem die bisherigen Subjekte des Redens schweigen und diejenigen, die als Objekte der Gewalt nichts zu sagen hatten, nun das Wort ergreifen. Der Diskurs, der die Bedeutung im Sinne derer, die über die Definitionsgewalt verfügen, scheinbar unveränderbar festlegt, soll verwirrt und gespalten werden, so Ps 55,{ XE "Psalmen:55,10" }10, um einem neuen Diskurs Raum zu geben, einem Diskurs, der vom Rand aus spricht, an den die Unterdrückten in sozialer, kommunikativer und diskursiver Hinsicht gedrängt werden.

Dieser neue Diskurs ist geprägt von einem Wechsel der Sprechenden. Auf literarischer Ebene ist die Frage nach der Person, die spricht, eine Frage nach der Macht, da sie ihre Sicht formulieren kann und Sprechen an eine Subjektposition gebunden ist. Obwohl die Psalmbetenden mehrfach betonen, daß sie dem Schweigen nahe oder sogar im Schweigen gefangen sind,¹⁹⁶ ist der Psalm ihre Rede. Auf der literarischen Ebene bestimmen sie,

192. Vgl. auch Ps 12,5; 31,18f; 55,10; 59,13; 63,12; 64,9; 140,12.

193. Buber übersetzt: *(sie) werden zum Grufreich geschweigt*. Hossfeld nimmt ein weiteres Verb zu Hilfe und übersetzt: *(sie sollen) verstummen und hinabfahren ins Reich der Toten* (Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 195). Er greift damit auf die textkritische Variante der Septuaginta und Syriaca zurück. Kraus, *Psalmen*, 392, dagegen bleibt beim masoretischen Text und übersetzt wie Buber die hebräische Vorlage direkt: *verstummen zur Scheol*.

194. Kraus, *Psalmen*, 393, schneidet וּבִזּוּ aus, da es in der syrischen Version des Alten Testaments fehlt.

195. Vgl. Ps 12,4; 64,6f.9; 140,12; 59,13.

196. Vgl. z.B. Ps 137,6; 22,16; 94,17; 115,17; 30,13; 115,17.

wer spricht und was gesprochen wird. Sie bestimmen aber nicht nur ihr eigenes Sprechen, sondern ebenfalls das der Feinde, indem sie diese zitieren.

Die Funktion des Feindzitates geht über das Entlarven der eigentlichen Intention der Feinde hinaus. Durch das Zitat bekommen die Betenden die Möglichkeit, eine Kontrolle über die Sprache der Feinde auszuüben, da sie im Raum des Psalms deren Zeitpunkt, Ausdehnung und Inhalt definieren. Es findet eine Umkehrung statt: im literarischen Raum des Klagepsalms entsteht ein Diskurs, der von den Marginalisierten definiert wird und sich explizit gegen den Diskurs der Feinde richtet mit dem Ziel, diesen zu unterbrechen, ja zu vernichten. Die Formulierung aus Ps 31,18{ XE "Psalmen:31,18" }, daß die Sprachmächtigen zur Unterwelt hinabschweigen sollen, bringt dies auf den Punkt.

Der neue Diskurs der Klage aber scheint wenig Ähnlichkeit mit einem herrschaftsfreien Diskurs zu haben, wenn das Ende der Sprach- und Gewaltmacht der Feinde so radikal gefordert wird. Allerdings, und das darf nicht vergessen werden, sind die Klagepsalmen Gebete, ihr Adressat ist GOTT. Dies hat eine wesentliche Bedeutung für die Umkehrung des Diskurses und das Ende des Gewaltdiskurses.

6.3. GOTT und das Ende des Gewaltdiskurses - noch einmal Ps 12{ XE "Psalmen:12" \r "ps12b" }

In Ps 12 wird im Anschluß an das Feindzitat die direkte Rede GOTTes zitiert. Ohne Redeeinleitung stellt die Beterin den Worten der Feinde (V 5) die Worte GOTTes (V 6) gegenüber. So heißt es in Ps 12,4-7{ XE "Psalmen:12,4-7" }:

V 4	יִכְרֹת יְהוָה כָּל-שִׁפְתֵי חֲלָקוֹת לְשׁוֹן מִדְּבַר־גְּדֹלוֹת	<i>Ausrotten soll GOTT alle glatten Lippen, die Zunge, die Großes redet.</i>
V 5	אֲשֶׁר אָמְרוּ לְשִׁנּוּ גִבּוֹר שִׁפְתֵינוּ אֲתָנוּ מִי אֲדוֹן לָנוּ	<i>Sie, die da sagen: »Unsere Zunge ist unsere Macht,¹⁹⁷ unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr über uns?«</i>
V 6	מִשֹּׁד עֲנִיִּים מֵאֲנָקַת אֲבִיּוֹנִים עַתָּה אֲקוּם יְאֹמֵר יְהוָה אֲשִׁית בְּיָשׁוּעַ	<i>»Wegen der Gewalt gegen die Armen, wegen des Stöhnens der Unterdrückten, jetzt werde ich aufstehen«, spricht GOTT. »Ich werde den in Freiheit setzen,</i>

197. Wörtlich heißt es: mit/hinsichtlich unserer Zunge sind wir stark/mächtig.

לֹא יִפְתָּח לוֹ *gegen den man schnaubt.*«¹⁹⁸

Ein größerer Kontrast ist kaum denkbar. Nicht nur fällt GOTT den Feinden ins Wort, auch inhaltlich ist ein Kontrast zu beobachten: Den selbsternannten Herren, die aufgrund der Beherrschung der Sprache mächtig geworden sind, sind die Unterdrückten und Armen gegenübergestellt.¹⁹⁹ Die Marginalisierten, die von der Sprach- und Gewaltmacht der Feinde eingekreist sind, werden befreit werden. Sie werden ins Zentrum der Gottesrede gerückt werden, und so kann die Mauer des Schweigens um sie herum aufgebrochen werden.

Durch die Betonung des *jetzt* wird die Totalität der Gegenwart, die die Feinde mit Gewalt und Schrecken gefüllt haben, aufgelöst, da ihrer Gegenwart die Gegenwart der Solidarität GOTTes entgegengestellt wird. Es geht primär um die Rettung der Armen und Unterdrückten. Der Wunsch *Ausrotten soll GOTT alle glatten Lippen* (V 4) ist bezogen auf die Befreiung der Beterin von der Sprach- und Gewaltmacht der Unterdrücker. Es geht um Befreiung und Solidarität, die die Opfer im Blick hat und die Gewalttäter an den Rand drängt. Die Klagepsalmen der Einzelnen fordern eine Entmachtung der Sprach- und Gewaltmacht der Menschen, denen die Beterin ausgesetzt ist. Einerseits wird den Opfern ermöglicht, mitten in ihrem Schweigen, dem erzwungenen und dem erlittenen, sich in ein Kommunikationsmuster hineinzusprechen, das sie wieder befähigt zu sprechen, widerständig zu sprechen, zu protestieren und anzuklagen. Andererseits wird GOTT das Wort überlassen: *Jetzt werde ich aufstehen, spricht GOTT. Ich werde den in Freiheit setzen, gegen den man schnaubt.* Erst in der Kommunikation mit GOTT wird Sprechen möglich. Ein Diskurs der Befreiung kann entstehen, in dem die Beterin eine Sprache findet, die es ihr ermöglicht, wieder Subjekt zu sein. Das letzte Wort aber hat GOTT.

198. Meist wird פִּתַּח mit *sehnen* übersetzt. Doch das *Schnauben* bezieht sich auf die Sprache der Frevler, und so übersetzt Gerstenberger, *Psalm 12*, 88, die Wendung לֹא יִפְתָּח לוֹ mit *durch unaufrichtige Rede schädigen* bzw. *dem man mit Worten Gewalt antut* (ebd.). Auch Kraus, *Psalmen*, 236, betont die Zentralität der Wortmacht der Feinde in Ps 12, versteht sie aber konkret als »verleumderische Anklagen und geschickt in Umlauf gebrachte Gerüchte«. Allerdings übersetzt er das Schnauben aus V 6 mit *hart bedrängen* (ebd.), d.h. der Aspekt der Sprache fällt heraus. Zenger behält den Sprachaspekt bei und versteht unter פִּתַּח *hiph mit Nachdruck, mit Eifer, mit Gier reden* und weist die Bedeutung in Richtung *Lügenzeuge bei Gericht* und *jemand mit Drohungen einschüchtern und ruinieren* (vgl. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 95). An anderer Stelle weist Zenger auf »den zerstörerischen Mißbrauch des menschlichen Wortes« hin, »der zur quasi-institutionellen Brutalität geworden ist - und offensichtlich sogar als gesellschaftlich legitim gilt« (vgl. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 79). Vgl. auch Ps 10,5; 27,12b.

199. Koenen, *Gottesworte*, 6, spricht von einem antithetischen Gegenüberstehen von zitiertem Frevlerwort und der Heilszusage GOTTes.

4. Frauen als Subjekte der Klage? - Eine Zwischenüberlegung

Es hat sich gezeigt, daß die Psalmen den verschwiegenen und zum Schweigen gebrachten Opfern von Gewalt und Schrecken Raum und Stimme geben können. Sie entlarven die Gewalt- und Sprachmacht der Unterdrücker, indem sie den Schrecken, die Gewalt und die Täter benennen. Im Raum des Psalmes vermögen die Marginalisierten wieder zu sprechen, und sie finden zu Gegenworten, die die Gewalt- und Sprachmacht der Unterdrücker unterbrechen und beenden.

Ist es nun möglich, Frauen als Subjekte der Klagepsalmen zu begreifen, auch gegen jene Stimmen, die behaupten, daß das Ich der Psalmen stets ein männliches sei und in den Psalmen keine Frauenstimme laut werde?²⁰⁰ Selten wird gefragt, ob Frauen Subjekte der Klagepsalmen sein können. Sofern diese Frage doch auftaucht, wird sie sehr zurückhaltend oder negativ beantwortet und abhängig gemacht von der Frage nach der Beteiligung von Frauen am altisraelitischen Kult.²⁰¹ Es ist aber kritisch zurückzufragen, ob

200. Marti, *Die Psalmen Davids*, 55.139, spricht deutlich aus, wovon wohl viele Exegeten unbewußt ausgehen. »Ein Mann fragt, bittet, bekennt. Das Ich der Psalmen ist stets ein männliches. Frauen waren keine Rechts- und nur in beschränktem Maße Kultsubjekte. [...] In den Psalmen wird keine Frauenstimme laut. Die poetische Artikulation von Klage und Anklage blieb ebenfalls Männern vorbehalten. Nicht umsonst wird sie immer wieder David (I) zugeschrieben, dem Sänger und Kämpfer, der auf seine Weise »unten durch« mußte, bevor er ganz obenauf kam als König eines Großreiches. Dieser idealtypische Leidens- und Erfolgsweg, für Männer erträumbar oder wenigstens ermutigend, kam für Frauen nicht in Betracht; für sie konnte David keine Identifikationsfigur sein.« (ebd., 55).

201. Vgl. Gottwald, *The Hebrew Bible*, 539: »All the psalm sufferers seem to be men. Did women not have the same access to cultic protection? Were their rights protected through the male rights of the family unit to which they belonged? Did they have their own cultic procedures that were ignored in compiling psalms?«

Gerstenberger, *Psalms*, 32, formuliert sehr ausschließend: »The Psalms were composed by men and for men alone, because women (and children) had little to do with ritual affairs or communication with the superhuman world.« Als weiteres Argument weist Gerstenberger auf das maskuline Geschlecht der Kultteilnehmer in den Psalmen hin, wobei er allerdings offen läßt, ob das »ich« in den Psalmen nicht doch auch von Frauen gesprochen worden sein könnte, da die grammatikalische Verbform der 1.Pers.sg. nicht geschlechtsspezifisch sei, doch sei das Gebet von Frauen »a very private affair«(ebd.,32).

Diesen Gedanken führt Gerstenberger in einem späteren Aufsatz weiter, in dem er betont, daß die Psalmen eine geschlechtsneutrale Sprache verwenden und »daß die Gebetsprache offen für beide Geschlechter sein will« (vgl. Gerstenberger, *Weibliche Spiritualität*, 355). Er versucht zu belegen, daß Frauen aktiver am Kultleben teilnahmen und es gestalteten, als es in den hebräischen Schriften

die Offenheit der Psalmen für Frauen allein von einer historisch nachweisbaren Beteiligung am Kult abhängig gemacht werden sollte. M.E. kann diese Fragestellung nicht zureichend geklärt werden, ebenso wenig wie die Versuche der Forschung, die geschilderten Nöte auf historisch fixierbare Nöte festzulegen oder eine sogenannte ›eigentliche‹ Not zu rekonstruieren, eindeutige Ergebnisse zeigen. Zum einen lassen sich Psalmen in der Regel nicht eindeutig datieren. »Sehr schwer ist es, wie fast überall im Psalter, das Alter [...] anzusetzen.«²⁰² Zum anderen korrespondiert ein Text nicht in dem Sinne mit einer zugrundeliegenden Erfahrung, daß daraus eine einzige Bedeutung zu eruieren wäre. Texte sind polysem. Erfahrung und Text sind auf komplexe Weise miteinander verbunden, die keine Reduzierung auf eine bestimmte Not, die historisch bestimmbar wäre, erlaubt. So geht auch die Frage nach einer möglichen weiblichen Autorinnenschaft ins Leere, denn auch Metaphern und Themen, die möglicherweise auf Frauen hindeuten, sind kein sicherer Beweis für eine historische Autorinnenschaft.²⁰³ Sie repräsentieren lediglich auf der Ebene des Textes ein geschlechtsspezifisches Arrangement, das aber noch nichts über die zugrundeliegende Realität aussagt. Ist mit diesen Überlegungen die »Testfrage [...] nach der Verwendung der ersten Person Singular und Plural im Psalter«²⁰⁴ in Bezug auf Frauen ad acta zu legen? Ist der Wunsch, die Klagepsalmen der Einzelnen mögen Widerstandstexte auch gegen Gewalt gegen Frauen sein und das Schweigen, das sich wie eine Mauer um die Opfer von sexueller Gewalt zieht, möge durch die Klage aufgebrochen werden, ein Irrealis? Ist die Befreiung durch das Ende der Sprach- und Gewaltmacht der Feinde exklusiv maskulin? Besteht für Frauen, die eingekreist sind vom Schrecken sexueller Gewalt, keine Hoffnung, in den Klagepsalmen eine Subjektposition zu finden, die es ihnen ermöglicht, ihre Erfahrung der Gewalt auszusprechen? Bleibt Philomeles Gewand unlesbar?

erkennbar sei. Freilich weist Gerstenberger selbst darauf hin, daß der Grad weiblicher Mitwirkung an einem möglichen vorexilischen-israelitischen Familienkult der strittigste Punkt sei (ebd., 358 Anm. 39). Schroer, *Auf dem Weg*, 159, ist der Meinung, daß die »Möglichkeiten der JHWH-Anhängerinnen, sich aktiv am Kult ihres Gottes zu beteiligen«, recht beschränkt waren.

202. Reventlow, *Das Gebet*, 189. Reventlow bezieht die Aussage auf Ps 73, geht aber von einer generellen Schwierigkeit beim Datieren der Psalmen aus.

203. Es gibt einzelne Versuche, die nach Autorinnenschaft fragen. So wird z.B. Ps 131 { XE "Psalmen:131" } einer Frau zugeschrieben. Vgl. Quell, *Struktur und Sinn*, 173ff; Seybold, *Die Psalmen*, 123; Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen*, 37f; Farmer, *Psalms*, 142f; Miller, *They cried to the Lord*, 239ff; dagegen spricht sich Beyerlin, *Wider die Hybris*, 81 aus: »daß im Psalm eine Frau sich äußere, geht aus seinem Wortlaut auch nicht hervor«.

204. Gerstenberger, *Weibliche Spiritualität*, 356.

C. *Verknüpfungen I: Frauen und Klage*

1. »On gendering texts« - und die Klagepsalmen?

Einen anderen Weg als den der Suche nach weiblicher Autorinnenschaft biblischer Texte gehen Athalya Brenner und Fokkeli van Dijk-Hemmes in ihrem Buch »On gendering Texts«. ¹ Sie gehen davon aus, daß die biblischen Texte ausschließlich, zumindest fast ausschließlich, von Männern und für Männer geschrieben worden seien. ² Texte von Frauen seien, wenn überhaupt, darin eingebettet und durch editorische und redaktionelle Aktivitäten von Männern geformt und eingerahmt. ³ Nicht nur von daher ist es ein äußerst spekulatives Verfahren, Autoren und Autorinnen historisch zu identifizieren, auch der anonyme Charakter der biblischen Schriften, die zudem vor langer Zeit verfaßt wurden, verunmöglicht diese Suche. Deshalb entwickeln Brenner und van Dijk-Hemmes ein neues Konzept von AutorInnenschaft. Der Fokus wird vom Autor weg auf den Text gerichtet : »It is the text rather than the person on which we focus«. ⁴ Um die spekulative Relation Autor - Text zu vermeiden, wird AutorInnenschaft auf die Ebene des Textes beschränkt und die Kategorie der Stimmen im Text (voices within a text) entwickelt.

In Aufnahme von Mieke Bals Ansatz einer Narratologie wird Stimme definiert als die Summe der Sprechakte, die einer fiktiven Person, dem Erzähler oder der Erzählerin innerhalb eines Textes zugeschrieben werden. Eine Stimme »belongs to her/him who holds the primary subject position in a discourse«. ⁵ Diese Stimmen sind textualisiert - das wird betont -, sie sind lediglich Echos auf die textexterne Welt, gewissermaßen entkörperlicht und entfernt von ihr, bleiben jedoch paradoxerweise dort gegründet. Das Verhältnis von fiktionaler, textueller Stimme und textexterner Welt sei alles andere als einfach. Gerade bezüglich der Stimmen von Frauen sei dieses Verhältnis noch schwieriger zu bestimmen, da ihre Stimmen in den männlichen Diskurs »hineinkontextualisiert« wurden. Spuren von literarisierten Traditionen von Frauen, die im primär männlichen Diskurs

1. Dies betont auch Bal in ihrem Vorwort zu diesem Buch. Vgl. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, IX.
2. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 2.
3. Ebd., 3.
4. Ebd., 6.
5. Ebd., 7. Die narratologische Methode wird bewußt auch auf Lyrik angewandt.

der biblischen Schriften gefunden werden, werden als F voice, d.h. als feminine/female voice bezeichnet. Analog dazu werden männlich geprägte Stimmen als M voices (masculine/male voices) benannt.

F und M voices aber dürfen keinesfalls mit den realen Autorinnen und Autoren gleichgesetzt werden, F und M voice sind keine biologischen, sondern literarische Kategorien.⁶ Aufgrund einer F voice als Frauentexte analysierte Texte sind keine Texte, die von Frauen verfaßt wurden, sondern Texte, bei denen auf der textuellen Ebene eine F voice festgestellt werden konnte. Auch Texte über Frauen sagen nicht notwendigerweise mehr Informationen über das Leben, das Frauen in der Realität führen, aus.⁷ Da die mündlichen Traditionen von Frauen aufgrund der Vorherrschaft der Männer auf literarischem Gebiet meist von Männern verschriftlicht wurden, sind F voices oft nur versteckt, als Spuren vorhanden, d.h. sie sind als »muted voice«, als verschwiegene Stimme gegenwärtig, eigentlich abwesend. Ob diese Spuren entdeckt werden, hänge nun entscheidend vom Geschlecht der lesenden Person ab.⁸ Es kommt darauf an, wer und warum Interesse hat, biblische Texte auf F voices hin zu untersuchen. Texte und Leser bzw. Leserinnen sind nie »gender-neutral« und oft erzählen Texte eine andere Geschichte, je nachdem, ob sie als M oder als F voice gelesen werden. Biblische Texte sind deshalb als »dual gendered«⁹ zu begreifen, es sind zwei parallele Lesarten möglich.¹⁰ Wird nach der F voice in einem Text gefragt, dann sind zwei Fragen leitend, nämlich 1. »Does the text contain traces of a less androcentric intent?« und 2. »Is there in it talk of a (re)definition of reality from a female perspective, so that the story contains

6. Schon der Begriff »gender« macht dies deutlich. Im Unterschied zu »sex«, der das biologische Geschlecht meint, meint »gender« das soziale Geschlecht, das durch Gesellschaft und Sprache konstruiert wird. »Genus wird verstanden als sozial erzeugtes Geschlecht« (Siegele-Wenschkewitz, *Die Rezeption*, 67). Siehe Hof, *Die Entwicklung der Gender-Studies*, 11ff.
7. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 31.
8. Auch Mieke Bal betont, daß Lesen geschlechtsspezifisch sei. Frauen lesen auf andere Weise als Männer. Sie begründet dies aber keinesfalls biologisch, sondern mit dem Faktum geschlechtsspezifisch aufgeteilter Gesellschaft, in der »women's lives are different from men's«. Vgl. Bal, *Introduction*, 16.
9. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 9.
10. An diesem Punkt steht das Modell einer Frauenkultur von Elaine Showalter im Hintergrund. Ausgeführt wird dieses Modell auf S. 25ff. Dabei wird zwischen »muted voice« und »double voice« unterschieden; »muted voice« meint die Stimme der Frauen, die nicht gehört und nicht registriert wird. Sie ist ausgeschlossen von der dominanten Kommunikation. Doch diese »muted voices« bilden eine »muted culture«, die unsichtbar im Hintergrund der patriarchalen, dominanten Kultur existiert. Da Frauen aber an beiden Kulturen, der verschwiegenen und der dominanten teilnehmen, sprechen Frauen häufig »double-voiced, containing a dominant and a muted story« (Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 27).

defineable differences between the view of the male as against the female figures?«.¹¹

Der Ansatz von Brenner und Dijk-Hemmes ermöglicht es, nach Frauenstimmen in der hebräischen Bibel zu suchen, ohne sich auf die Frage nach ›biologischer‹ Autorinnenschaft zu kaprizieren, die ohnehin lediglich zu hoch spekulativen Antworten führt. Außerdem muß immer bedacht werden, daß Frauen in einer androzentrischen Dominanzkultur mit doppelter Stimme sprechen.¹² Sie sprechen gleichzeitig mit der Stimme der dominanten und der verdrängten, verschwiegenen Diskurse. Der Schwerpunkt der Suche nach F voices liegt in der Suche nach den verschwiegenen Stimmen, den ›muted voices‹. Das Konzept der doppelten Stimme befähigt nach van Dijk-Hemmes, die Rückseite der dominanten Geschichte in verschiedenen Texten zu entdecken und die verschwiegene Geschichte, die aus der Perspektive von Frauen definiert ist, aufzudecken.¹³

Der Ansatz des ›gendering texts‹ entläßt feministische Bibelwissenschaft aus der Frage nach dem Autor und der Autorin biblischer Texte und letztendlich auch aus der Frage nach dem Geschlecht des Autors und der Autorin, indem das Augenmerk auf die Stimme, die in einem Text spricht, gelenkt wird. Außerdem wird mit dem Postulat objektiver Wissenschaft gebrochen, denn ob eine Stimme als F voice analysiert wird, hängt von der Geschlechtszugehörigkeit des Lesers und der Leserin ab bzw. von der geschlechtsspezifischen Subjektposition oder Rolle, die er oder sie einnimmt. Die Frage nach Frauenstimmen in biblischen Texten hat einen ›process-like charakter‹¹⁴. Dies wird besonders im Gebrauch des Verbs ›gender‹ deutlich. So würdigt Braidotti diesen Ansatz mit den Worten: ›This interesting and, at the same time, playful adaption of the concept

11. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 106.

12. Vgl. ebd., 27ff. Auch in der gegenwärtigen feministischen Literaturwissenschaft wird dieser Aspekt diskutiert. Sigrid Weigel thematisiert die ›Doppelexistenz von Frauen‹ in ihrem Aufsatz *Der schielende Blick*. Sie geht davon aus, daß Frauen in der männlichen Ordnung zugleich beteiligt und ausgegrenzt seien. Dadurch sehen Frauen, wenn sie sich selbst sehen, immer auch »durch die Brille des Mannes« (Weigel, *Der schielende Blick*, 85). Zwischen Blickverweigerung und Identifizierung mit dem männlichen Blick entwickelt Weigel den Begriff des schielenden Blickes, der Frauen fähig mache zu überleben, indem sie »sich mit einem (bebrillten) Auge im Alltag zurecht zu finden, um in dem anderen (freien) Auge ihre Träume und Wünsche zu entwerfen« (ebd., 130).

Die These vom schielenden Blick antwortet auch auf die Tatsache, daß der Konflikt der Doppelexistenz und der doppelten Sprache wie des doppelten Blicks noch nicht zu lösen ist. Frauen müssen, um zu überleben, in der durch die androzentrische Ordnung geprägten Sprache sprechen. Es wäre sehr interessant, den schielenden Blick auch auf die Texte der Hebräischen Bibel anzuwenden.

13. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 107.

14. So Braidotti, *What's wrong with gender*, 67.

gender-as-a-verb is not only intellectually satisfying but also politically relevant«.¹⁵

In Anwendung dieses Ansatzes ist nun zu fragen, ob auch die Klagepsalmen der Einzelnen F voices enthalten. Eine Fülle von Interpretationsbeispielen ist in dem Buch von Brenner und van Dijk-Hemmes versammelt, aber leider nur sehr wenig zur Gattung Klagepsalm, dafür einiges zu Klage allgemein. Doch die Texte, die hier besprochen werden, stammen nicht aus dem Korpus der Psalmen¹⁶ und im Mittelpunkt stehen mehr Trauerriten als Trauertexte: »... the laments preserved in the Hebrew Bible have mainly been attributed to male authors. And yet the practice of the lament genre was not in the hands of men only, and probably not even primarily so.«¹⁷ Die erwähnten Trauerriten sind v.a. im Kontext von Beerdigungen¹⁸ und nationalen Katastrophen zu verorten, so van Dijk-Hemmes.¹⁹

Eine kurze Passage wendet sich den Gelübden und Gebeten von Frauen zu.²⁰ Zu Beginn des Abschnittes über die Gebete ist zu lesen: »For women in particular, vows and prayers functioned as an opening for communication with the deity.«²¹ Doch außer dem Gebet Hannas in 1 Sam 1{ XE "1. Samuel:1" } werden keine Texte thematisiert. Hierbei wird besonders das ›stille Gebet‹ Hannas (1 Sam 1,13){ XE "1. Samuel:1,13" } hervorgehoben

15. Ebd. Das Verb ›to gender‹ kann nicht ins Deutsche übersetzt werden, es sei denn mit ›geschlechtern‹, was aber eher amüsant klingt, als daß es den Inhalt des englischen Verbs deutlich macht.
16. Diese Texte v.a. sind Jer 9 und Klagelieder Jeremia. In beiden Texten werden Frauen explizit genannt, sogar in ihrer Funktion des Klagens. Vgl. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 83ff.
17. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 83.
18. So belegt Jost, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin*, 145-153, mit Jer 9,16-21{ XE "Jeremia:9,16-21" } schlüssig, daß die Totenklage eine Aufgabe von Frauen war. Sie nimmt an, daß sowohl professionelle Frauen als auch Frauen aus der Verwandtschaft des/der Toten das Totenklagelied angestimmt hätten. Jost geht aus von der immer noch interessanten Untersuchung Hedwig Jahnows zum ›hebräischen Leichenlied‹ aus dem Jahr 1923. In dieser Studie findet sich eine Fülle von biblischen Angaben, »die uns Frauen als alleinige Leichensängerinnen zeigen« (vgl. Jahnnow, *Das hebräische Leichenlied*, 59). Jahnnow weist z.B. hin auf Jer 38,22; 9,19; 49,3; Ez 8,14; Ez 32,16; 2 Sam 1,24; Thr 1,18ff; Thr 2,20ff; Ri 11,40.
19. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 86. Allerdings ist zu fragen, ob die Klage der ›Lady Jerusalem‹ in Thr nicht doch mehr ist als eine Klage angesichts eines nationalen Desasters, das Jerusalem in der Ich-Form beklagt. Vgl. Thr 1,8-9{ XE "Klagelieder:1,8-9" }, bes. 9, wo es heißt: *GOTT, sieh an mein Elend, denn der Feind tut groß.*; Thr 1,11b: *GOTT, sieh und schau doch an, wie gering ich geachtet bin*; Thr 1,12-16 u.ö. Interessant dabei ist, daß in Thr 1,8-9 durchaus an den Kontext von Vergewaltigung gedacht werden kann.
20. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 90-93.
21. Ebd., 92.

und als Ausdruck der »muted group of women« gewertet: »the barren Hanna literally puts herself in the position she finds herself in anyway: the position of the silent/silence«²². Zwar entziehe sie sich dadurch der Kontrolle der religiösen und gesellschaftlichen Autoritäten, repräsentiert durch ihren Ehemann und den Priester, da diese das Gebet nicht hören und deswegen nicht verstehen könnten, doch sei zu überlegen, ob durch das schweigende Gebet das Verschweigen nicht noch gefördert werde. Auch die Aussage Goiteins (den Brenner und van Dijk-Hemmes kritisch rezipieren²³), daß das geflüsterte Gebet »a female innovation«²⁴ sei, weil »ancient man used to pray aloud«²⁵, tendiert m.E. dazu, das Schweigen zu zementieren. Es ist zu überlegen, ob Goitein, da er in den überlieferten Gebeten, die Frauen zugeschrieben werden, keine weibliche Schöpfung erkennen kann und auch in den Worten, mit denen Hanna dem Priester Eli ihr Gebet erklärt (1 Sam 1,15 { XE "1. Samuel:1,15" }), nur ein Klischee sieht, nicht der Faszination seiner eigenen Untersuchung erliegt. Goitein versucht Frauen nicht als Autorinnen von Texten zu begreifen, sondern als »creators of biblical genres«²⁶. Er ist der Meinung, daß es für Frauen, deren emotionales Leben er als stark und feinfühlig bezeichnet, natürlich sei, sensibel für religiöse Lyrik zu sein.²⁷ Wenn er dann bei den Gebeten von Frauen nichts originär Weibliches findet, dann wohl wenigstens das Schweigen.

Zu einer anders akzentuierten Folgerung aus der Hannageschichte kommt Gerstenberger. Er betont Hannas »weibliche religiöse Unabhängigkeit im Zentrum eines Jahwe-Heiligtums«²⁸ und die Tatsache, daß wichtige Ausdrücke der Kultsprache zu finden seien, und kommt zu dem Schluß, daß Hanna ganz im Stil der Patriarchen und israelitischen Führungsgestalten agiere. Gerstenberger nimmt die Gestalt der Hanna, die durch Autonomie und Selbständigkeit geprägt sei, als Beweis, daß Frauen in Israel zum Gebet zugelassen waren. Allerdings stellt auch er fest, daß weder im Gebet Hannas

22. Ebd., 93.

23. So wird z.B. kritisiert, daß Goitein immer noch versuche, Autoren und Autorinnen zu benennen, und eine zu direkte Verbindung zwischen Text und Realität zu ziehen. Vgl. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 10.

24. Goitein, *Women as Creators*, 20. Auf Goitein beziehen sich diskutierend das ganze Buch über Brenner und van Dijk-Hemmes, auch an dieser Stelle.

25. Goitein, *Women as Creators*, 21.

26. Ebd., 5.

27. Vgl. Goitein, *Women as Creators*, 29. M.E. setzt Goitein die Gleichung Lyrik = Emotionalität = Sensibilität = Weiblichkeit = Frau = Natur.

28. Gerstenberger, *Weibliche Spiritualität*, 351. Schroer stimmt dem zwar grundsätzlich zu, denn Hanna betrete den eigentlichen Tempelbereich in Schilo, bete dort, spreche mit dem zuständigen Priester und mache ein Gelübde. Doch sieht sie die Autonomie von Frauen als religiösen Subjekten eingeschränkt, da der pater familias bei Gelübden von Frauen immer ein Veto-Recht habe (Num 30). Vgl. Schroer, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion*, 43.

noch in den Psalmen »eine charakteristische männlich-weibliche Sprache oder Metaphorik«²⁹ zu finden sei, so wie auch die Notschilderungen nicht geschlechtlich differenziert seien.

Ist daraus nun der Schluß zu ziehen, daß die Klagepsalmen der Einzelnen die verschwiegene Stimme von Frauen nicht zu Gehör bringen können, da entweder eine »Ausklammerung ureigenster weiblicher Anliegen aus dem (offiziellen?) Gottesdienst«³⁰ vorhanden war oder die Klagegebete von Frauen nur schweigend gebetet wurden oder weil keine frauenspezifische Sprache zu finden ist?

Auf der literarischen Ebene jedoch ist eine Verbindung von Frauen und Gebet, genauer, von Frauen und Klagegebeten zu beobachten. Frauen können Subjekte der Klage sein. So weist z.B. Westermann auf die Klage Rebekkas in Gen 25,22{ XE "Genesis:25,22" } und 27,46{ XE "Genesis:27,46" } hin und bezeichnet sie als Ur-Klage, die die Form »wenn so - warum lebe ich?« habe.³¹ Allerdings, und hier muß Gerstenberger Recht gegeben werden, kommt »die bittende Frau, die in ihrer persönlichen Not Gott anruft [...] in der biblischen und außerbiblischen Literatur höchstens sporadisch und andeutungsweise vor«³².

In der zwischentestamentlichen Literatur aber werden Klagegebete, die in der hebräischen Bibel nicht überliefert sind, Frauen in den Mund gelegt. Während die hebräische Bibel kein eigenständiges Gebet von Jephthas Tochter überliefert, ist ein solches bei Pseudo-Philo zu finden. Nicht nur hat sie hier die Möglichkeit zu klagen, sie bekommt auch einen Namen: Seila.³³ Auch in den Zusätzen zum Esther-Buch wird ein Klagegebet Esthers wiedergegeben.³⁴ Vor ihrem Gebet wird erzählt, daß Esther Trauerkleider anzog und Trauerriten vollzog.³⁵ In der Schrift ›Joseph und Aseneth‹ spricht Aseneth einen langen Klagepsalm, der große Ähnlichkeit mit der biblischen Klagesprache hat.³⁶ Auch das Buch Tobit erzählt von einem Klagegebet einer Frau. In Tobit 3,11-15{ XE "Tobit:3,11-15" } klagt Sara, Gott möge sie töten oder sich ihrer erbarmen. Dabei erinnert die Wendung *Wozu dient mir noch das Leben?* in V 15 sehr an die Klage Rebekkas. Auf dem

29. Gerstenberger, *Weibliche Spiritualität*, 354. Siehe Miller, *Things Too Wonderful. Prayers of Women*, 243; ders., *They cried to the Lord*, 237f.

30. Gerstenberger, *Weibliche Spiritualität*, 356.

31. Westermann, *Struktur und Geschichte der Klage*, 291f.

32. Gerstenberger, *Weibliche Spiritualität*, 352.

33. Vgl. Pseudo-Philo, *Anitquitates XL*, 5-8. Seila wird manchmal auch als Seïla geschrieben.

34. Vgl. Zusätze Esther C 12-30; das Gebet wurde in Kap. 4 des Estherbuches eingefügt.

35. Diese Handlung Esthers erinnert sehr an Tamar in 1 Sam 13, wo ebenfalls das Zerreißen der Kleider und das Bestreuen des Kopfes mit Asche erzählt wird.

36. Joseph und Aseneth, Kap.11-12. Vgl. Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum*, 180-188. Dort findet sich auch eine Übersetzung der Klage Aseneths.

Hintergrund sexueller Gewalt gegen Frauen ist besonders das Klagegebet Judiths { XE "Judith:9,2-14" } interessant, da Judith die Zerstörung des Heiligtums mit der Vergewaltigung einer Frau vergleicht.³⁷ In der zwischentestamentlichen Literatur wird deutlich, daß Frauen Subjekte von Klage sein können.

Doch wenn wir zu den Klagepsalmen der hebräischen Bibel zurückkehren, wird die Lage schwieriger. Einmal weisen die Klagepsalmen keine frauenspezifische Sprache auf und Frauen kommen als Handelnde oder als ›Behandelte‹ nicht vor. Dieser letzte Punkt allerdings scheint für das ›gendering‹-Konzept von Brenner und van Dijk-Hemmes eine Voraussetzung zu sein, um Texte auf eine mögliche F voice zu untersuchen. Dies mag ein Grund sein, warum trotz der Fülle der analysierten Texte kein Versuch ›on gendering laments‹ unternommen wird. Gibt es also keine Möglichkeit, die Texte der Klagepsalmen der Einzelnen mit der Klage von Frauen zu verbinden? Subjekte der Klage können Frauen ja sein, wie wir gesehen haben. Können die Klagepsalmen aber auch als ihre Worte verstanden werden?

Das Verständnis von AutorInnenschaft im Ansatz von Brenner und van Dijk-Hemmes kann ein Hinweis sein, wie der Weg zur Beantwortung dieser Frage aussehen könnte. Brenner und van Dijk-Hemmes versuchen nicht, einen Autor oder eine Autorin als historische Person zu identifizieren. Sie suchen nach Autoren und Autorinnen literarisch, d.h. auf der Ebene der Texte. Autor wird definiert als »the creative imprint, the text as signature,

37. Siehe Judith 9,2-14. { XE "Judith:9,2-14" } In der Situation der Belagerung der Stadt Betylua durch Holophernes, den Hauptmann Nebukadnezars, werden mehrere Gewaltverhältnisse deutlich: die kriegerische Gewalt eines aufgerüsteten Heeres, die drohende Vernichtung der Stadt, die damit einhergehende Verschleppung der Bewohnerinnen und Bewohner und Massenvergewaltigungen an Frauen. In dieser Hinsicht ist es interessant, daß Judith in ihrem Gebet (Judith 9,2ff), das sie vor ihrem Gang ins feindliche Lager spricht, die Zerstörung des Heiligtums, des Tempels, mit der Vergewaltigung einer Frau vergleicht. »Hier öffnet sich bereits die Perspektive, von Vergewaltigung eher in Begriffen der Gewalt als in den Begriffen der Sexualität zu sprechen« (Müllner, *Der Gott Israels*, 130). Vergewaltigung ist primär eine Gewalttat, bei der es darum geht, mit sexuellen Mitteln das Opfer zu unterwerfen, zu erniedrigen und zu demütigen. Gerade im Gebet Judiths wird diese Gewalt demaskiert - sei es militärische oder sexuelle Gewalt - wenn Judith Gott als einen *Gott der Demütigen und Helfer der Geringen, ein Beistand der Schwachen und Beschützer der Verstoßenen, ein Retter der Verzweifelten* (9,11) anruft. Unerschütterlich glaubt Judith an einen Gott, der *den Kriegen ein Ende macht* (9,7 und 16,2) und dessen Macht nicht *in der Menge und in den Starken* gründet. Das Gebet öffnet eine neue Perspektive, die es ermöglicht, die Gewaltsituation zu durchschauen und Handlungsinitiativen, die nach der jeweiligen Situation verschieden sind, zu entwickeln. Das Gebet Judiths entspricht in seiner Intention den Klagepsalmen des Psalters.

the textual output as both literary prowess and reflection of human experience«³⁸. Verfasserschaft kann nur insofern einem Geschlecht (gender) zugewiesen werden, als sie im Text verortet wird. So wird Autor als die Stimme, der auf der Ebene des Textes Autorität zukommt, verstanden. Es komme darauf an, wessen Stimme im Text dominant sei, aus welcher Perspektive die Stimme des dominanten Sprechers oder Erzählers bzw. Sprecherin oder Erzählerin rede. Nach dem Geschlecht dieser Stimme wird gefragt, das Geschlecht des historischen Autors und der historischen Autorin spielt keine Rolle mehr.

In den Klagepsalmen der Einzelnen nun taucht auf der Ebene der Texte ein Autor auf, dem die Psalmen fiktiv zugeschrieben werden. In vielen Psalmüberschriften wird David als Verfasser der Psalmen genannt. Diese fiktive Verfasserschaft könnte sich als eine Möglichkeit für ein ›gendering laments‹ erweisen.

2. David als fiktiver Autor der Klagepsalmen - und die Frauen ?

›Gewiß besteht kein Zweifel darüber, daß die Psalmenüberschriften [...] historisch sämtlich belanglos sind und nicht zur Datierung der Psalmen beitragen können« - so formuliert Karl-Heinz Bernhardt klar und deutlich in seiner Zusammenfassung der Methoden der Psalmenexegese.³⁹ Doch wenn die Psalmenüberschriften in historischer Hinsicht unergiebig sind, dann ist zu fragen, welche Funktion sie überhaupt haben und ob sie irgendeine Bedeutung für die Psalmenexegese haben oder haben könnten.

Drei Arten von Psalmüberschriften sind festzustellen: a) Überschriften, die den Psalm bestimmten Personen oder Gruppen zuschreiben und damit einen Bezug zum narrativen Teil des Ersten Testaments herstellen;⁴⁰ b) Überschriften, die auf die Gattung verweisen und c) Überschriften, die Hinweise für den Vortrag enthalten.⁴¹ Besonders interessant sind die Überschriften, die einen Psalm mit David in Verbindung bringen. Bei 31 Klagepsalmen des/der Einzelnen ist dies der Fall, bei 9 Klagepsalmen

38. Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering texts*, 6.

39. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie*, 6.

40. Die Überschriften der Psalmen, die auf die Biographie Davids Bezug nehmen, verweisen auf die beiden Samuelbücher. Auf kanonischer Ebene werden so Ketubim und Nebiim verbunden.

41. Begriffe der Psalmenüberschriften, die auf die Gattung oder den Vortrag weisen, sind allerdings in ihrer Bedeutung umstritten. Vgl. Delekat, *Probleme der Psalmüberschriften*; Kraus, *Psalmen*, 14-29; Koenen, *Maskil*; Millard, *Die Komposition des Psalters*, 250ff, bringt im Anhang seines Buches eine Übersichtstabelle der Psalmenüberschriften.

werden explizit biographische Notizen hinzugefügt.⁴² Über diese Historisierung bzw. Davidisierung werden die Psalmen mit dem konkreten Kontext der Biographie Davids verbunden.⁴³

So verweist z.B. die Überschrift von Ps 51 auf 2 Sam 11-12. { XE "2. Samuel:11-12" } Ps 51,1-2 { XE "Psalmen:51,1-2" } lautet:

V 1	לְמַנְצַח מְזִמּוֹר לְדָוִד	<i>Dem Chormeister, ein Psalm Davids,</i>
V 2	בְּבוֹא־אֱלֹי נָתַן הַנְּבִיא	<i>als der Prophet Nathan zu ihm kam,</i>
	כַּאֲשֶׁר־בָּא אֶל־בֵּת־שֶׁבַע	<i>weil er zu Bathseba gegangen war.</i>

Der Psalm weist auf die David-Bathseba-Geschichte und wird David in den Mund gelegt. David wird zum Autor des Textes, nicht zum historischen, jedoch zum fiktiven Autor in dem Sinne, daß David auf der Ebene des Textes die tragende Stimme ist: es sind seine Worte, die Ps 51 wiedergibt. David würde demnach der ›Stimme im Text‹, von der Brenner/van Dijk 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.

Das Ich des Psalms wird durch die Nennung Davids konkretisiert. Dadurch wird die identifikatorische Offenheit des literarischen Ichs eingeschränkt. Doch David kann wiederum als Modell für eine Identifikation dienen. So heißt es z.B. im Midrasch Tehillim: »Alles, was David in seinem Buche gesagt hat, das hat er im Hinblick auf sich, im Hinblick auf ganz Israel und im Hinblick auf alle Zeiten gesagt.«⁴⁴ Auf diese Weise wird eine Identifikationsmöglichkeit zwischen David und dem Leser und der Leserin eröffnet. David wird zum »paradigmatischen Vorbeter erhoben, daß er zur Kraft gebenden Identifikationsfigur [...] werden kann«⁴⁵.

42. Ps 3, 7, 51, 54, 56, 57, 59, 63, 142.

43. Neben David werden auch andere männliche Personen als fiktive Verfasser genannt, so z.B. die Söhne des Korach, Asaph, Salomo, Etan, Mose. Allerdings gibt es Psalmenüberschriften, die zwar einen Referenztext markieren, der aber nicht einfach aufzufinden ist, wie in Ps 7. Vgl. Hutton, *Cush the Benjaminite*.

44. Midrasch Tehillim XVIII, 1 (vgl. Wünsche, *Midrasch Tehillim*, 141f).

45. Zenger, *Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung*, 407. Neben der Funktion Davids als paradigmatischem Beter in Leidessituationen sieht Zenger durch die Davidisierung der Psalmen eine messianische Perspektive in die Psalmdeutung eingebracht. Auch Kraus, *Theologie der Psalmen*, 222, betont dies, wenn er schreibt: »So ist nach der hermeneutischen Interpretationsanweisung derer, die die Überschriften über den Psalmen verfaßten, in erster Linie David die eine Stimme, die im Psalter gehört werden will. Und diese eine Stimme, die den *cantus firmus* aller Psalmen zu Gehör bringen will, ist die Stimme des *verheißenen Königs Israel, des Messias*.«

Trotz allem aber bleibt es David, der als fiktiver Autor genannt wird und dessen Biographie mit den Klagepsalmen vernetzt wird. Seine innere Motivation, seine Klage und sein Sündenbekenntnis werden mit Ps 51 verdeutlicht und vertieft. Die Worte Bathsebas *Ich bin schwanger* (2 Sam 11,5{ XE "2. Samuel:11,5" }) und ihre Motivation, den König mit dieser Tatsache zu konfrontieren, bleiben in der Erzählung unkommentiert. Kein Klagepsalm wird mit ihrer Notsituation verbunden, um ihre Gefühle, über die in der ganzen Geschichte kein Wort gesagt wird, zu verdeutlichen. Ihre Gefühle und ihre Beweggründe bleiben als Leerstelle markiert. Auch als ihr Kind stirbt (2 Sam 12,15ff{ XE "2. Samuel:12,15" }), bleibt Bathseba ohne Worte. Damit ist Bathseba nicht allein. Esther Fuchs weist nach, daß im Ersten Testament in Frauenkontexten mehr Leerstellen vorkommen als in männlich dominierten. Sie schreibt: »While it is true that narrative gapping and ambiguity are among the major literary hallmarks of the biblical text, I find important differences in degree and extend of narrative reticence between accounts of male versus female deception.«⁴⁶ Als Grund dieses Unterschiedes führt sie an: »...if patriarchal politics cannot deny women's ability to think and speak, it can contain, or warp, the relationship of women and language by minimizing and constricting female dialogue and by implying that it is metaphorically impure, or deceptive.«⁴⁷

Es hat den Anschein, als führe der Weg zu einem ›gendering laments‹ über die Psalmenüberschriften nur zu der Erkenntnis, daß zwar eine ›Stimme‹ festgestellt werden kann, aber nur eine M voice, nämlich die männliche Stimme Davids.⁴⁸ Durch die Verknüpfungen mit seiner Biographie werden auf den ersten Blick Frauenstimmen explizit ausgeschlossen. Ausgeschlossen auch deswegen, weil David selbst auf der Seite der Täter steht, liest man die Bathsebageschichte als eine Geschichte von Macht und Gewalt. Frauen sind in der Biographie Davids dem politischen Kalkül untergeordnet, seinen Machtinteressen und seinen Begierden. Frauen sind Objekte der Macht Davids.⁴⁹

Daß Überschriften auf das gesamte Werk einwirken, legt Karrer, *Titles and Mottoes*, einleuchtend dar. Er untersucht die Funktion von Überschriften und Motti in profaner Literatur und stellt fest, daß »a text title overcodes the whole text« (ebd., 123). Für die Psalmen bedeutet dies, daß eine Überschrift, die David als Autor des Psalms nennt, den ganzen Psalm in seiner Bedeutung verändert. Über Überschriften, so Karrer, sei es auch möglich, Autorität von der zitierten Person zu borgen (vgl. ebd., 124). Bezogen auf die Psalmen wäre davon auszugehen, daß über die fiktive Autorschaft Davids dem Gebet eine autoritative Geltung zukäme.

46. E. Fuchs, *For I have the way of women*, 71.

47. Ebd., 80.

48. Zur Konstruktion von Männlichkeit in der hebräischen Bibel am Beispiel Davids siehe Clines, *David the Man*, 212ff.

49. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 95f, betont, daß das, was David Bathseba antut, auf der Ebene des Textes nicht direkt als Gewalt bezeichnet werde. »Dennoch

Stimmt es also letztendlich doch, daß in den Psalmen keine Frauenstimme laut wird? Wenn die Psalmüberschriften als festverbunden mit den jeweiligen Psalmtexten angesehen werden, wird tatsächlich - zumindest bei den Psalmen, die David in der Überschrift nennen - nur die Stimme Davids laut. Aber es ist eine fiktive Stimme, die nur auf der literarischen Ebene präsent werden kann. Lediglich über die Verknüpfung der Psalmen mit der Biographie Davids können die Psalmen 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 F voice zu lesen.

3. Psalmüberschriften als innerbiblische Auslegung

Es besteht weitgehend Übereinstimmung in der Psalmenexegese, daß die Psalmüberschriften nicht ursprünglich zum Psalmskorpus gehörten, sondern als nachträgliche »midraschische Interpretation«⁵⁰ zu bewerten seien. Über die Überschriften werden die Psalmen interpretierend mit dem narrativen Teil der hebräischen Bibel verknüpft. Elieser Slomovic nennt dies »connective midrash«⁵¹, Bernhardt sieht darin »Zeugen erster exegetischer Tätigkeit«⁵² und Brevard S. Childs möchte diese »exegetical method of innerbiblical interpretation«⁵³ sogar als »model for serious theological exegesis«⁵⁴ gewertet haben. Childs begründet dies damit, daß die midraschische Methode, wie sie in den Psalmenüberschriften zu erkennen sei, zur biblischen Tradition gehöre⁵⁵, und bezeichnet sie an anderer Stelle als »proto-midrashic forms within the Old Testament«⁵⁶.

findet der sexuelle Akt in einer gewaltgeladenen Atmosphäre statt, die es verbietet, diese Begegnung als Liebesgeschichte zu bezeichnen«. Es sind auf der Ebene der erzählten Handlung besonders die Machtverhältnisse, die »die Frage nach Bathsebas Zustimmung ad absurdum« (ebd.) führen, und so »eine Rede von sexueller Gewalt angemessen erscheinen lassen« (ebd.).

50. Becker, *Wege der Psalmenexegese*, 115. Vgl. auch Kraus, *Psalmen*, 16; Seybold, *Die Psalmen*, 37.92f.
51. Slomovic, *Toward an understanding*, 352.
52. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie*, 11.
53. Childs, *Psalms titles*, 148.
54. Ebd., 150.
55. Childs, *Psalms titles*, 149f. Vgl. Slomovic, *Toward an understanding*, 352; Becker, *Wege der Psalmenexegese*, 101; Deißler, *Psalms 119*, 19-31; Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel*, 24ff. Auch Martin Buber weist darauf hin, daß »manches von dem, was man Midrasch nennt, [...] schon in der Bibel selbst [...] zu finden« ist; vgl. Buber, *Ein Hinweis für Bibelkurse*, 1186.
56. Childs, *Midrash and the Old Testament*, 58.

Der Begriff Midrasch tendiert leicht zur Verwirrung, denn es existieren verschiedene Definitionen, je nachdem, wo der Schwerpunkt gelegt wird.⁵⁷ Daniel Boyarin plädiert dafür, mit Midrasch nur die nachbiblischen Schriften der rabbinischen Midraschim zu bezeichnen.⁵⁸ Allerdings hat sich der Begriff des innerbiblischen Midrasch - wie er selbst sagt - in der akademischen Diskussion eingebürgert, ebenso wie die Begriffe innerbiblische Schriftauslegung oder midraschartige Auslegung. Doch läßt sich m.E. das, was sich in der hebräischen Bibel in dieser Hinsicht beobachten läßt, als »Voraussetzung der Midraschexegeese«⁵⁹ - so eine der ersten Untersuchungen zu diesem Thema - begreifen.⁶⁰ In diesem Sinne werde ich im folgenden das Adjektiv *midraschisch* verwenden. Es meint das Phänomen des innerbiblischen Auslegungsprozesses und nicht die historische Ausprägung midraschischer Literatur durch die Rabbinen.⁶¹ Außerdem wird eine Begrenzung auf die innerbiblische Auslegung durch die Psalmüberschriften erfolgen.

57. Schwerpunkte sind bei der Beschäftigung mit dem Thema Midrasch z.B. Akzente in historischer, biblischer, gattungsmäßiger, funktionaler, hermeneutischer und kanonischer Hinsicht.
58. Vgl. Boyarin, *Intertextuality*, 134 Anm. 47. Auch Porton, *Art. Midrash*, 819, beschränkt den Begriff Midrasch auf die nachbiblische Literaturgattung Midrasch, gleichwohl er auch auf die biblischen Wurzeln hinweist. Zur historischen Dimension des Midrasch siehe Stemberger, *Midrasch* und Strack/Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*.
59. Seeligmann, *Voraussetzungen der Midraschexegeese*, 1953.
60. Zur innerbiblischen Auslegung siehe Porton, *Art. Midrash*, 819; Christl Maier, *Die fremde Frau*, 72-79; Slomovic, *Toward an understanding*, 352 Anm. 8; Boyarin, *Intertextuality*, 15ff,75f; Childs, *Midrash and the old Testament*, 58; Fishbane, *Inner-biblical Exegesis*, 4.14.18; Strack/Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 225; Stern, *Midrash*, 614.
Maass, *Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung*, 143, spricht zwar davon, daß das Alte Testament der Nährboden midraschischer Auslegung gewesen sei, doch ist seine Wertung eindeutig. Er spricht nicht nur einmal von der Gewalt, die einem biblischen Text angetan werde (vgl., ebd. 135.143.158). Für ihn ist midraschische Auslegung Eisegese, auch wenn er betont, daß sie mit modernen Maßstäben nicht gemessen werden dürfe (ebd., 144). Trotzdem bleibt er dabei, daß rabbinische Schriftauslegung eine Sinnänderung des Textes darstelle, und er hofft am Ende seiner Ausführungen, daß »die so abseitig erscheinende Beschäftigung mit der rabbinischen Schriftauslegung einem neuen Bekennen der biblischen Wahrheit den Weg ebnet« (ebd., 161) möge.
61. Es ist auf keinen Fall die historische Ausprägung des Midrasch durch die Rabbinen gemeint, sondern die interpretatorische Dimension des Begriffs in der Bedeutung einer innerbiblischen Auslegung, deren Aktualisierungstendenz als wesentliches Moment ernst genommen wird.

Durch die Psalmüberschrift wird das Lesen und Verstehen des Psalms in eine bestimmte Richtung gelenkt.⁶² Von einem bestimmten historischen, sozio-kulturellen und theologischen Standpunkt aus wird durch die Zufügung der Überschrift die Rezeption des Psalms festgelegt.⁶³ Das Ich des Psalms wird durch die Nennung eines Subjektes und einer Situation konkretisiert. Doch sind Psalmkorporus und narrativer Text, der in der Überschrift markiert ist, nicht willkürlich zusammengebracht. Zwischen narrativem Text und Psalm können vielfältige Beziehungen bestehen.

Childs nennt sprachliche und inhaltliche Parallelen zwischen Psalm und Erzählung.⁶⁴ Unter sprachlichen Parallelen versteht er ähnliche Vokabeln und Wortanspielungen,⁶⁵ unter inhaltlichen Parallelen die Übereinstimmung zwischen der Situation, die im Psalm beschrieben wird, und einigen Ereignissen im Leben Davids.⁶⁶ Diese inhaltlichen - Childs spricht von ›general‹ und ›conceptional‹ - Parallelen sind wesentlicher als die sprachlichen, da die Funktion der Verbindung von Psalm und Biographie Davids darin bestehe, einen Einblick in das bislang unbekannte Innenleben Davids zu geben: »David's inner life was now unlocked to the reader, who was allowed to hear his intimate thoughts and reflections.«⁶⁷

Auch Slomovic nennt sprachliche und thematische Analogien.⁶⁸ Er fügt die Übereinstimmung der Bildersprache hinzu, die gleich den beiden anderen Analogien als stimuli für das Verbinden von Psalmen mit Personen und Ereignissen dienen.⁶⁹ Er betont, daß keine vollständige Übereinstimmung zwischen Psalm und Erzählung bestehen müsse,⁷⁰ ebenso könne die gleiche Situation im Leben Davids zwei verschiedenen Psalmen zugewiesen werden.⁷¹

Als Verknüpfungsmöglichkeiten bieten sich also sprachliche Parallelen und thematische Übereinstimmungen an. Interessant aber ist eine Beobachtung von Rodney Hutten, der bei der Untersuchung von Ps 51 { XE "Psalmen:51"

62. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel*, 28, versteht die Psalmüberschriften als Versuch einer Verstehenshilfe, indem »sie diese Gebete in den größeren Zusammenhang der biblischen Geschichte stellen«.

63. In der Regel wird diese Situation als spätnachexilisch benannt. Da es aber um den hermeneutischen Aspekt der Überschriften geht, wird auf Datierungsfragen nicht ausführlicher eingegangen.

64. Childs, *Psalm Titles*, 143.

65. Ebd., 144f.

66. Ebd., 147.

67. Ebd., 149. Dieses Interesse am spirituellen Leben Davids unterscheidet die innerbiblische midraschische Auslegung auch von nachbiblischen Midraschim.

68. Slomovic, *Toward an understanding*, 354f.

69. Ebd.

70. Ebd., 355.

71. Ebd., 372. Er verweist auf Ps 56 und Ps 34, die beide mit 1 Sam 21,11-16 verbunden sind.

} und 2 Sam 11-12{ XE "2. Samuel:11-12" } feststellt, daß Psalmen an bestimmten Stellen in die Davidsgeschichte eingefügt werden, nämlich »at critical points where one would expect extended responses by David but where, in fact, David's response is minimal«⁷². Der Psalm füllt eine Leerstelle, die Einfügung befriedigt das Bedürfnis nach logischer Verbindung, indem sie Davids innere Beweggründe anhand des Psalms darstellt. So werden die Worte Davids *Ich habe gegen GOTT gesündigt*. (2 Sam 12,13a{ XE "2. Samuel:12,13" }) mit Ps 51{ XE "Psalmen:51" } verbunden, um den Bruch zwischen Davids Sündenbekenntnis und Nathans Absolution *So hat dir auch GOTT deine Sünde vergeben. Du wirst nicht sterben*. (2 Sam 12,13b{ XE "2. Samuel:12,13" }) zu überbrücken. Den Worten Davids wird hiermit die Bedeutung eines »sentence of death«⁷³ genommen. »Learned readers (or hearers)«⁷⁴ werden die Leerstelle zwischen Sündenbekenntnis und Absolution, zwischen Tod und Leben beim Lesen (Hören) mit Ps 51{ XE "Psalmen:51" } auffüllen und so die Bedeutung des Textes konkretisieren. Durch das geführte Zusammenschließen der Textsegmente ›Sündenbekenntnis‹ und ›Absolution‹ wird eine für die Lesenden sinnvolle Bedeutung konstruiert.

Bezogen auf die midraschische Interpretation der hebräischen Bibel durch die Rabbinen weist Boyarin auf Leerstellen im Text hin.⁷⁵ Die Bibel sei berüchtigt für das Fehlen von Details in den Erzählungen. Als Leerstellen (gaps) bezeichnet er »those silences in the text which call for interpretation if the reader is to ›make sense‹ of what happened, to fill out the plot and the characters in a meaningful way«⁷⁶. Genau dies geschieht, wenn im Midrasch eine Erzählung erweitert wird, die ›gaps‹ werden sinnvoll gefüllt. Sinnvoll meint dabei nicht wahr oder einzig möglich, sondern das Füllen der Lücke erweist sich dann als sinnvoll, wenn es für den Leser, die Leserin mit dem jeweiligen soziokulturellen Hintergrund sinnvoll erscheint.

Durch dieses midraschische Vorgehen wird allerdings die semantische Offenheit eines Textes eingeschränkt, indem die nun als Bestimmtheitsstellen definierten Faktoren, die außerhalb des Textes liegen - hier Ps 51 -, bis in den Text - hier 2 Sam 12{ XE "2. Samuel:12" } - verlängert werden. Aus einer Vielzahl von Möglichkeiten, eine

72. Hutton, *Cush the Benjamite and Psalm Midrash*, 132. Vgl. auch Childs, *Psalm titles*, 345; Slomovic, *Toward an understanding*, 370f.

73. Hutton, *Cush the Benjamite*, 133. Child, *Psalm titles*, 145, weist bei Ps 51 und 2 Sam 11-12 lediglich auf inhaltliche Parallelen und auf den übereinstimmenden Schrei *Ich habe gesündigt* hin, Slomovic, *Toward an understanding*, 371 darüber hinaus auf sprachliche Parallelen in Ps 51,3 / 2 Sam 12,22 und Ps 51,6 / 2 Sam 22,9.

74. Hutton, *Cush the Benjamite*, 133.

75. Boyarin, *Intertextuality*, 41ff.

76. Ebd., 41.

Unbestimmtheits- oder Leerstelle zu füllen, um so Bedeutung zu konkretisieren, wird eine Rezeptionsweise festgeschrieben. Ein Leseprozeß von einem bestimmten historischen und theologischen Standpunkt aus wird in den Text eingeschrieben. Die Autoren der Psalmüberschriften vertexten gewissermaßen ihr Leseergebnis, indem sie dem Psalm eine interpretierende Überschrift geben, die einen zwar fiktiven, aber quasihistorischen Autor nennt. Die offene Sprache der Klagepsalmen wird durch die Biographie Davids geschlossen. Die Lesenden des Psalms verstehen ihn durch ein Rückschließen auf die angegebene Situation im Leben Davids. Die Bedeutung des Psalms wird durch eine davidische relecture konkretisiert. Es ist zu vermuten, daß der Prozeß des Lesens sowie die Lesenden eine wichtige Rolle spielen. Doch zuerst noch einmal zum Phänomen der innerbiblischen Auslegung.

Während es Slomovic lediglich darum geht, die Psalmüberschriften, wie sie in der Septuaginta⁷⁷ und im Masoretischen Text gefunden werden, besser zu verstehen, sieht Childs in der midraschischen Methode ein »model for serious theological exegesis«⁷⁸. Sie kann nach Childs insoweit Modell sein, »as it sets up a dialectical movement, which allows the ancient text to address the changing context of the community, and conversely permits the new conditions of life dynamically to reinterpret the past. The midrashic method serves to admonish the interpreter of the continual demand for close, rigorous study of the text, while at the same time reminding him that he brings to the text his own historically conditioned perspective which should not be denied«⁷⁹. Gerade der letzte Punkt, der darauf insistiert, daß jeder Ausleger und jede Auslegerin vom je eigenen soziokulturellen Kontext geprägt ist und diesen in die Auslegung - meist unbewußt - einbringt, bringt ein wichtiges Problem zur Sprache, das in der historisch-kritischen Exegese oftmals vernachlässigt wird.⁸⁰ Im Grunde entspricht jede

77. So hat die Septuaginta durch die Zufügung von Überschriften 12 weitere Psalmen David zugeschrieben. Vgl. Preuß, *Die Psalmenüberschriften*. Preuß sieht in den Psalmüberschriften, deren termini er sorgfältig untersucht, »atomisierte Exegese« (ebd., 53), in der sich eine Freude »an der freien Beweglichkeit des Geistes, am Rätsel, am Dämmerlicht der Illusion« (ebd., 54) zeige. Sein Wertmaßstab ist die textkritische Brauchbarkeit, die er z.B. dem Targum abspricht. Die historisch-kritische Methode tendiert im Fall Preuß dazu, Übersetzungen der hebräischen Schriften lediglich als textkritisches Material zu betrachten, das ansonsten nicht von Belang zu sein scheint.

78. Childs, *Psalm titles*, 150.

79. Ebd.

80. Die Kritik des eigenen Vorverständnisses ist der historisch-kritischen Methode prinzipiell immanent, nicht ohne weiteres jedoch die der eigenen Interessen. Vgl. auch Ebach, *Interesse und Treue*, 27-35. Ebach stellt die Zeitbedingtheit der Ausformung dreier in der christlichen Erforschung der Geschichte Israels geläufigen Theoreme dar (ebd. 29-35).

»traditionelle historische Interpretation eines Textes [...] einer Rezeption von einem bestimmten historischen Standpunkt aus. Sie verlängert die vom Interpretieren als Bestimmtheit definierten textexternen zeitgenössischen Faktoren bis in den Text«⁸¹.

Childs Bewertung der midraschischen Methode innerhalb der hebräischen Bibel als exegetisches Modell geht davon aus, daß die innerbiblischen Anspielungen als bewußte Exegese zu verstehen seien. Diese Exegese sei theologisch motiviert und habe das Ziel, die Texte so umzugestalten, »daß sie für die nachfolgende Generationen normativen Charakter erhielten«⁸². So sei der Kanon durch den langen Prozeß innerbiblischer Interpretation und Umgestaltung früherer Texte entstanden, und dieser Prozeß werde im Endtext sichtbar. Den Begriff Endtext versteht er als kanonischen Terminus, da er jenen »entscheidenden Abschnitt im Prozeß des Wachsens« bezeichne, »in dem der Text von einer Gelegenheitsschrift zu einem kanonischen Text wurde. Er bezeichnet jenen Punkt im Formungsprozeß, an dem ein Text seine hermeneutisch entscheidende Interpretation erhielt, aufgrund derer er für die künftigen Generationen als Autorität fungierte.«⁸³ Childs Modell des »canonical approach« erfährt Aufnahme und Kritik, wobei sich die Kritik weniger auf die Betonung der innerbiblischen Bezüge bezieht als auf seine theologische Überbetonung des Endtextes. So weist Manfred Oeming mit Recht darauf hin, daß der Kanon keine geschlossene Einheit sei, sondern »der Raum, innerhalb dessen die theologische Reflexion lebendig und differenziert bleiben muß«⁸⁴.

Auch Rolf Rendtorff plädiert dafür, die rabbinische Auslegung⁸⁵ mehr zu beachten, sie allerdings nicht anstelle der historisch-kritischen Methode zu übernehmen. Daß die rabbinische Auslegung die Bibel als Ganzes ohne Beachtung der verschiedenen Quellen und Schichten nehme, könne eine Stärke dieser Auslegung sein, »wenn wir verstünden, es zu nutzen«.⁸⁶ Dies könnte darin bestehen, »die Bibel zu nehmen, wie sie ist, und nach den Wechselbeziehungen zwischen Texten zu fragen, ohne auf ihr vermutliches

81. Steinmetz, *Rezeptionsästhetik*, 427.

82. Childs, *Biblische Theologie*, 23.

83. Childs, *Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes*, 247.

84. Oeming, *Text-Kontext-Kanon*, 250. Oeming weist auch darauf hin, daß die Frage nach den sozialen Produktionsbedingungen der Verfasser der biblischen Schriften, ihrer sprachlichen Form und ihres Werdeganges nicht übergangen werden dürften (vgl. ebd., 248).

85. Rendtorff, *Rabbinische Exegese*, gebraucht diesen Begriff der rabbinischen Auslegung, um den Sachverhalt des midraschischen Interpretationsprozesses auszudrücken. Er meint damit v.a. eine Interpretation des Endtextes der hebräischen Bibel und der Wechselbeziehungen der biblischen Texte untereinander.

86. R. Rendtorff, *Rabbinische Exegese*, 20.

Alter und ihre Vorgeschichte zu achten«⁸⁷. Der hypothetische Charakter kritischer Theorien könnte somit wieder ins Bewußtsein gelangen.

Die Anliegen des ›canonical approach‹ werden in der Psalmenexegese stark diskutiert, v.a. die Stichpunkte ›innerbiblische Auslegung‹ und ›Psalter und Kanon‹ spielen eine große Rolle.⁸⁸

Exkurs: Kanonische Psalmenauslegung

Hossfeld/Zenger sehen als Proprium ihres Psalmenkommentars, deren erster Teil 1994 erschien, die konsequente Beachtung der Fragestellungen, die die Forschungsrichtung des canonical approach entwickelt habe.⁸⁹ Dazu gehörten folgende Schritte:

1. Stichwortbeziehungen zwischen den Psalmen sind herauszuarbeiten und es ist zu prüfen, ob sie Zufall, für die Anordnung der Psalmen verantwortlich oder als nachträgliche Angleichungen zu verstehen sind. Die Frage der gegenseitigen Interpretation der Psalmen spielt dabei eine große Rolle.⁹⁰

2. Sodann ist zu überprüfen, ob Psalmen zu erkennbaren Psalmengruppen gehören. Psalmengruppen werden nicht inhaltlich oder formal definiert, sondern werden als »Reihungen von Nachbarpsalmen im vorliegenden Endtext des Psalters«⁹¹ verstanden.

3. Diese Teilgruppen sind auf den Zusammenhang mit anderen Teilgruppen und des ganzen Psalterbuches zu untersuchen.

87. Ebd., 22.

88. Vgl. Millard, *Die Komposition des Psalters*; sowie die Veröffentlichung der Vorträge beim internationalen Kongreß der SBL in Münster 1993 durch Seybold/Zenger. Vgl. Seybold/Zenger, *Neue Wege der Psalmenforschung*.

89. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 24. Zur Diskussion um diesen Neuansatz siehe Seybold, *Psalmenkommentare*; Millard, *Von der Psalmenexegese*; Rendtorff, *Anfragen*; Hossfeld/Zenger, *Neue und alte Wege der Psalmenexegese*.

90. Bei »der Beurteilung der Signifikanz der Stichwortverbindungen für redaktionelle Hypothesen« sieht Millard, *Von der Psalmenexegese*, 324, die Traditionsgebundenheit der Psalmsprache nicht genügend berücksichtigt. Auf diese Kritik, von Rendtorff, *Anfragen*, 331, aufgenommen, reagieren Hossfeld/Zenger mit der Frage nach dem Umgang der traditionellen Psalmsprache in der sog. nachkultischen Psalmendichtung (Hossfeld/Zenger, *Neue und alte Wege der Psalmenexegese*, 338). Weiter sei mit Psalmen oder redaktionellen Psalmteilen zu rechnen, »deren Sprachprägung auf der literarischen Ebene des Psalters funktioniert und wie ein Leitmotiv den meditierenden Leser lenkt und Anschlüsse schafft« (ebd.).

91. Ebd.; vgl. auch Zenger, *Komposition*; Hossfeld/Zenger, »Selig, wer auf die Armen achtet«.

4. Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Psalmen ist zu reflektieren, v.a. die doppelte, jüdische und christliche Rezeptionsgeschichte.

Trotz der Verortung im Feld des canonical approach arbeiten Hossfeld/Zenger nicht völlig auf synchroner Ebene, sondern ordnen sich in den historisch-kritischen Methodenschritt der Redaktionsgeschichte ein, d.h. es geht ihnen auch um den Aufweis einer Wachstumsgeschichte sowohl des einzelnen Psalms als auch des Psalters als ganzem.⁹² Doch dieses Interesse ist stark theologisch motiviert, da mit der Herausarbeitung der Zusammenhänge aufeinanderfolgender Psalmen zur Rückgewinnung einer weithin verlorenen Praxis der Psalmen-Meditation beigetragen werden solle.⁹³

In einem früheren Aufsatz führt Zenger konkret am Beispiel von Ps 6 { XE "Psalmen:6" } aus, was er unter kanonischer Auslegung versteht.⁹⁴ Anhand von vier Thesen beantwortet er die Frage, was bei kanonischer Psalmenauslegung anders werde. Neben der Beachtung der Beziehungen eines Psalms zu seinen Nachbarpsalmen sei es wichtig, die Stellung eines Psalms in der jeweiligen kompositionellen Einheit zu berücksichtigen. Als Deutehorizont seien außerdem die Psalmenüberschriften mitzulesen und die innerbiblischen Bezüge und Wiederaufnahmen eines Psalms mitzuhören. Es fällt auf, daß Zenger zwar Anliegen des canonical approach aufnimmt, aber bei weitem nicht das Childs'sche Konzept verfolgt. So fragt er z.B. zu Recht, »welcher Kanon bei kanonischer Schriftauslegung im Bereich des Christentums zugrundezulegen ist und welche konkrete alttestamentliche Textgestalt (MT oder LXX)«⁹⁵ und bemerkt kritisch, daß dies im Bereich

92. Siehe die Ausführungen Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 4.23. Seybold, *Psalmen-Kommentare*, 127, konstatiert, daß der Kommentar von Hossfeld/Zenger eindeutig vom Einzeltext ausgehe. Seine Kritik, daß die kanonische Ebene nicht allein entscheidend sei, trifft m.E. den Ansatz des Kommentars nicht ganz, da dieser sich nicht vollständig dem Programm eines canonical approach verschrieben hat.

93. Vgl. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 25.

94. Vgl. Zenger, *Was wird anders bei bei kanonischer Psalmenauslegung*. Der Aufsatz wurde 1991 veröffentlicht. Die kanonische Auslegung bezüglich Ps 6 besteht darin, daß Zenger die Aufnahmen von Ps 6 im Neuen Testament sondiert. Es geht ihm um die Untersuchung eines inhaltlichen Beitrags des alttestamentlichen Zitats zur neutestamentlichen Aussage und um die Möglichkeit einer eventuellen Neuinterpretation des alttestamentlichen Ursprungs durch die neutestamentliche Verwendung. Die Quintessenz seiner Überlegungen - so könnte man verkürzt formulieren - besteht in dem Aufweis, daß ein Zitat in einem Text sowohl seinen neuen Kontext als auch gewissermaßen rückwirkend seinen »ursprünglichen« Kontext verändern kann.

95. Zenger, *Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung*, 399 Anm 9. Diesen Punkt spricht Gerstenberger, *Der Psalter als Buch*, in seiner Kritik der kanonischen Methode zu allererst an. Er weist darauf hin, daß es einen definitiven Endtext nicht

des canonical approach nicht erörtert werde. Zenger will den masoretischen Text und die Septuaginta als kanonische Texte begreifen und den innerkanonischen Dialog gegebenenfalls auf einen Dialog zwischen diesen beiden Texten ausweiten. Interessanterweise redet er vom »kanonischen Netz«⁹⁶, was darauf hindeutet, daß er nicht dem monolithisch anmutenden Kanonverständnis von Childs anhängig ist.

In einer Entgegnung auf Anfragen Millards definieren Hossfeld/Zenger ihre Art der Psalmeninterpretation als »methodisches Konzept einer diachron reflektierten synchronen Lektüre des Psalters«⁹⁷. Schon vom Analysegegenstand, dem Psalter, her sei diese »Synthese von Synchronie und Diachronie« gefordert.⁹⁸ Eine holistische und kanonische Exegese des Psalters ist dabei nicht Ausgangspunkt, sondern »Ziel eines theologischen Gesamtverständnisses des Psalters«⁹⁹. Die komplexe Struktur des Psalters lasse sich nicht in einem die Unterschiede nivellierenden kanonischen Zugang beschreiben, es bedürfe ebenso der redaktions- und kompositionskritischen Exegese. Allerdings könne nicht auf die kanonische Psalmenauslegung verzichtet werden.¹⁰⁰ Unverzichtbar scheinen beide, die historisch-kritische und die kanonische Auslegungsweise.¹⁰¹

gibt, »sein imaginärer Wert wird von den »kanonischen Exegeten« irgendwo zwischen 51 und 100% veranschlagt« (ebd., 3). Wird der sogenannte Endtext mit dem masoretischen Text identifiziert, dann muß zumindest bedacht werden, daß dieser Endtext eine Handschrift aus dem Mittelalter, den Codex Leningradensis wiedergibt. Dieser wurde die autoritative Lesart des Konsonantentextes, indem sich seine Vokalisierung durchsetzte.

Das Insistieren auf MT als *dem* Endtext, von dem auszugehen ist, erinnert an die Suche nach *dem* Urtext, der am Anfang aller Textproduktion steht und häufig über Eingriffe in den masoretischen Text rekonstruiert wird.

Beide Texte, Ur- und Endtext sind als verschiedene Lesarten zu begreifen, die in einem Diskussionsprozeß mit anderen Lesarten (andere Handschriften, Übersetzungen, LXX etc.) stehen. Es geht auch hier um ein Gespräch unter den Lesarten und nicht um die Vormachtstellung einer einzigen Lesart oder eines einzigen hypothetisch rekonstruierten Textes.

96. Zenger, *Von der Unverzichtbarkeit*, 19.

97. Hossfeld/Zenger, *Neue und alte Wege der Psalmenexegese*, 343.

98. Ebd.; siehe auch Millard, *Von der Psalmenexegese*, 312f.

99. Hossfeld/Zenger, *Neue und alte Wege der Psalmenexegese*, 343.

100. So zeigt Zenger, *Die Provokation*, am Beispiel von Ps 149 die »Leistungsfähigkeit und Unverzichtbarkeit der holistischen bzw. kanonischen Psalmenauslegung« (ebd., 184). Er macht deutlich, daß Ps 149 als Teiltext der Komposition Ps 146-150 gelesen werden muß, um nicht als gewaltverherrlichender Psalm mißverstanden zu werden.

101. Dies ist formuliert in Anlehnung an zwei Aufsätze von Zenger. Der eine, 1989 entstanden, trägt den Titel *Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese*, der andere aus dem Jahr 1997 zu Ps 149 hat den Untertitel *Von der*

Auch Lohfink, der sich mit der Frage »Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung«¹⁰² beschäftigt, scheint die Methoden der historisch-kritischen Methode beibehalten zu wollen: »Ich sehe nicht, daß bei »kanonischer Auslegung« prinzipiell andere Methoden gebraucht werden als die, die für die Auslegung eines jeden Textes gelten.«¹⁰³ Gleichwohl rückt er ab von der in der historisch-kritischen Methode häufig leitenden »Interessenzuspitzung auf das historisch Ursprünglichste«¹⁰⁴.

Die kritische Aufnahme des canonical approach hat in der Psalmenexegese die Bedeutung des Psalters für die Interpretation von Einzelsalmen ins Bewußtsein gebracht. Das wird z.B. deutlich in der ausführlichen Untersuchung von Millard zur Komposition des Psalters.¹⁰⁵ Doch muß immer wieder kritisch überlegt werden, ob entdeckte Kompositionsstrukturen anhand von Wortanklängen »eine bewußte Verbindung der Texte darstellt oder lediglich ein zufälliges Ergebnis der Aufreihung verwandter Texte in einer Schrift ist«¹⁰⁶. Eine Verschiebung der bisherigen stark formgeschichtlich ausgerichteten Psalmenforschung zu einem mehr kompositionskritischen und traditionskritischen Akzent läßt sich beobachten, wobei allerdings mehr mit der Kategorie der Interpretation als mit den Kategorien von Aufnahme und Prägung gearbeitet wird. M.E. läßt sich dies sehr wohl in das Konzept historisch-kritischer Methode einfügen. Diese Einfügung jedoch will Childs durch die Betonung des normativen Status des Endtextes vermeiden. Daher nennt er seine Methode nicht canonical criticism¹⁰⁷, denn dieser Terminus impliziere, »that the canonical approach is considered another historical critical technique which can take its place alongside of source criticism, form criticism, rhetorical criticism, and similar methods. I do not envision the approach to canon in

Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung (siehe Zenger, *Die Provokation*).

102. So der Titel seines Aufsatzes. Vgl. auch Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung*, 29.

103. Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung*, 30.

104. Ebd.

105. Vgl. Millard, *Die Komposition des Psalters*.

106. Gerstenberger, *Der Psalter als Buch*, 5. Vgl. Zenger, *Die Provokation*, 184 Anm.10.

107. Sanders, *From Sacred Story*, 185, der ebenfalls als Vertreter einer kanonischen Bibelauslegung gilt, spricht dagegen von »canonical criticism«. Er definiert diese Zugangsweise primär über die Frage »how it was that the succeeding generations read their tradition, oral or written, and read their socio-political-historical context, so as to be able to recapitulate and transcend the successive crises and even moments of death, as it were, with their identity intact« (ebd., 185f). Die Frage nach dem Wann? des kanonischen Prozesses wird von der Frage nach dem Warum? sekundiert.

this light. Rather, the issue at stake in relation to canon turns on establishing a stance from which the Bible can be read as sacred scripture¹⁰⁸.

Wird die Analyse der Kompositionsstrukturen des Psalters auf eine kanonische Endtextanalyse fixiert, dann wird die Interpretation des Psalters auf die innerbiblische Rezeptionsstufe derjenigen, die eine Endredaktion des Psalters vorgenommen haben, festgelegt. Das Verständnis der Psalmen wird auf der Rezeptionsstufe der spätnachexilischen Zeit festgesetzt, wenn die Überschriften der Psalmen als Grundlage genommen werden, bzw. eine spätere Zeit, je nachdem, wie der Abschluß des Psalters datiert wird. Auch wenn eine Stärkung einer meditativen lectio continua der Psalmen durch ein vertieftes Verständnis der Folge der Psalmen beabsichtigt ist,¹⁰⁹ bleibt die Frage nach einer Möglichkeit des ›gendering texts‹ offen, jedenfalls auf der Ebene der fortlaufenden Psalmentexte. Es sei denn - und Meditation ist sicher nicht exklusiv zu verstehen, - es werden als Subjekte jener Meditation nicht nur Männer, sondern auch Frauen angenommen. Dem Geschlecht des lesenden Subjekts käme dann die Aufgabe des ›gendering texts‹ zu.

Über der hebräischen Bibel liegt - so könnte man formulieren - ein Netz feinsten Bezüge und Wechselwirkungen.¹¹⁰ Es besteht kein Zweifel daran, daß die hebräische Bibel ständig auf sich selbst Bezug nimmt und Bibelstellen mehr oder weniger deutlich auf andere verweisen. Doch kann die Richtung dieser Bezüge nicht immer festgestellt werden, denn dazu ist eine exakte Datierung der einzelnen Stellen, die sich aufeinander beziehen, vonnöten. Biblische Texte können nicht als ein Fenster zur Wirklichkeit genommen werden, sie bringen die Wirklichkeit immer schon interpretiert

108. Childs, *Introduction to the Old Testament*, 82.

109. Vgl. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 25.

110. In ihrer Dissertation *Die Buchstaben werden sich noch wundern* untersucht Klara Butting aus feministischer Perspektive die innerbiblischen Bezüge der Bücher Ruth, Esther, Kohelet und Hohes Lied, die sie allesamt in der Zeit der Herrschaft der hellenistischen Großreiche verortet sieht. Sie stellt fest, daß in diesen Büchern Stimmen vernehmbar geworden seien, »die in Aufnahme der Tradition gegen patriarchal bestimmte Elemente der Tradition intervenieren« (Butting, *Die Buchstaben*, 163). Sie schreibt weiter: »Die überlieferten Verheißungen und Erwartungen sind am Rande der Bibel als Kritik patriarchaler Institutionen und als Einspruch gegen die Androzentriz biblischer Geschichtserzählungen neu ausgesprochen worden« (ebd.).

Butting aber bleibt innerhalb des Kanons und sie geht davon aus, daß die Richtung der Bezugnahmen eindeutig zu bestimmen sei. Das Interessante an ihrer Arbeit ist der Aufweis, daß die Auslegung der Bibel schon in der Bibel selbst beginnt und in gewissem Sinne als feministisch zu bezeichnen ist, da in den genannten vier Schriften die biblischen Überlieferungen kritisiert werden. Zugleich aber, so Butting, wird die Bibel »zur Unterstützung von Frauen und als Anstiftung feministischer Kritik rezipiert und neu geschrieben« (ebd., 165).

zur Sprache.¹¹¹ Von daher ist es oft schwierig, einzelne Texte exakt zu datieren. Damit aber geht keine Ablehnung jedweder historischen Forschung einher, jedoch wird ein »wringing of history from literature whose historiographical purpose, if it has one, is unstated and, so far, not demonstrated«¹¹² verweigert. Eslinger betont, daß in der jüngsten historischen Forschung großer Pessimismus bezüglich der Bibel als Quelle für die Geschichte Israels vorherrsche: »There is now strong criticism for historiographical work that relies heavily on the Bible as a source«.¹¹³ Um aber von einer innerbiblischen Auslegung oder Exegese sprechen zu können, sei es notwendig »to know which way the vector of allusion points«¹¹⁴. Ohne konkrete historische Datierungen sei der Aufweis dieser Exegese ohne Sinn, denn es müsse geklärt werden, wer nun wen interpretiere. So kritisiert Eslinger den Gebrauch des Begriffs Exegese für das Phänomen innerbiblischer Verweiszusammenhänge. »The noun ›exegesis‹ implies an authorial intent at exposition or interpretation. Many instances of literary interconnection in the Bible do not go beyond the playfulness of simply touching on a literary antecedent and some may even be unconscious on the part of the author yet eminently significant to the reading community.«¹¹⁵

Das bedeutet, daß beim Aufweis innerbiblischer Verweiszusammenhänge der Kategorie des lesenden Subjekts eine wichtige Funktion zukommt, denn von ihm hängt es ab, welche Verweiszusammenhänge aufgetan werden und v.a. in welchem Verhältnis sie stehen. Ein Beispiel ist der innerbiblische Zusammenhang zwischen den Klagepsalmen und Jeremia. Daß Anklänge und Anspielungen bei beiden zu finden sind, steht außer Zweifel. Aber wer zitiert wen und wer interpretiert wen? Diese Frage wird je nach Datierung der jeweiligen Stellen beantwortet. Je nachdem, ob Jeremia oder die Psalmen als älter definiert werden, wird die Richtung der Bezugnahme angegeben.¹¹⁶ Aus diesen Gründen schlägt Eslinger vor, nicht von innerbiblischer Exegese oder

111. Wobei genaugenommen auch jeder Blick aus dem Fenster schon interpretiert.

112. Eslinger, *Inner-biblical Exegesis*, 58. Diesen Punkt betont auch Boyarin, *Intertextuality*, 12. Die geschichtlichen Dokumente der hebräischen Bibel sind als »representation of the past by the present« zu begreifen »that is, that there is no such thing as value-free, true and objective rendering of documents. They are always filtered through cultural, socio-ideological matrix of their readers«.

113. Eslinger, *Inner-biblical Exegesis*, 52.

114. Ebd., 53.

115. Ebd., 48 Anm. 2. Eslinger fragt auch, ob eine festgestellte Glosse immer von einem zweiten Autor, dem »verrufenen« Redaktor stammen müsse oder ob es nicht auch denkbar sei, daß sie vom gleichen Autor stammen könnte, der die Erzählung verfaßt habe (vgl. ebd.). Allerdings ist zu fragen, ob Exegese, Auslegung, Interpretation etc. begrifflich so zu unterscheiden sind, wie Eslinger dies tut.

116. Vgl. William Holladay, *Jeremiah 2*, 64-70.

Auslegung zu reden, sondern von innerbiblischer Anspielung (allusion). Doch selbst da müßte »a vector of dependence«¹¹⁷ angenommen werden, was er aufgrund des Mangels an historischen Daten für sehr schwierig hält.¹¹⁸

Eslinger schlägt eine Alternative vor: statt »innerbiblical exegesis« möchte er »innerbiblical intertextuality« untersuchen, d.h. von beiden Enden der Beziehung zwischen zwei Texten ausgehen. Als Präzedenzfall nennt er die Psalmüberschriften. »If a book or, in the case of the Psalms, a particular psalm provides no such referent then we are compelled to read the literary connections as they appear: atemporally and without assumptions about vectors of dependence.«¹¹⁹ So ist es m.E. nicht zu klären, ob - bezogen auf die Beziehung zwischen Ps 51 { XE "Psalmen:51" } und 2 Sam 11-12 - zuerst das Bedürfnis war, die Lücke in Davids Motivation klärend zu füllen und deswegen Ps 51 gesucht und gefunden wurde, oder das Bedürfnis, den Psalm 51 zu konkretisieren und ihm so die Überschrift zuzuweisen. Sicher ist, daß über die Psalmüberschrift eine Beziehung zwischen beiden Textkörpern hergestellt wurde. Wer diese Bezugnahme hergestellt hat, der Autor des Psalms, der Autor des narrativen Teils oder ein weiterer Autor, bleibt spekulativ.

Die Psalmüberschriften können jedoch als intertextuelle Intertexte verstanden werden, als Texte, in denen »sich andere Texte wiederfinden oder ihre Präsenz kundtun«¹²⁰. Das innerbiblische Verweisungsnetz im Sinne von Intertextualität zu begreifen, entläßt aus der Suche nach der oft spekulativen Richtung der Anspielungen, die im Grunde mit der Kategorie des bewußt zitierenden Autors arbeitet. Intertextualität dagegen geht von der Eigenschaft literarischer Texte selbst aus, sie benötigt keinen Autor - und sei er noch so anonym. Was sie allerdings benötigt, ist die Kategorie des Lesers und der Leserin und deren Verortung in Zeit und Raum. Die Theorie der Intertextualität ermöglicht es m.E., die Klagepsalmen der Einzelnen auf weibliche Stimmen hin zu untersuchen. Inwieweit Intertextualität als hermeneutisches Konzept für ein »gendering laments« dienen kann, soll im folgenden ausgeführt werden.

117. Eslinger, *Inner-biblical Exegesis*, 56.

118. Pointiert schreibt Eslinger, *Inner-biblical Exegesis*, 54: »Each claim for Pentateuchal priority requires demonstration, not assumption.«

119. Ebd., 56.

120. Hawthorn, *Grundbegriffe moderner Literaturtheorie*, 149.

4. Intertextualität als hermeneutisches Konzept

4.1. Der Begriff Intertextualität

Die Idee aufgreifend, daß jeder Text dialogische Strukturen beinhaltet, entwickelte Julia Kristeva eine Theorie der Intertextualität, die v.a. in der literaturwissenschaftlichen Debatte aufgegriffen und diskutiert wird.¹²¹ Allerdings scheint das Konzept der Intertextualität, in dem sie eine universale Theorie der Beziehungen von Texten anvisiert - und damit sind auch die Beziehungen kultureller Systeme gemeint -, ein schwer handhabbares Werkzeug für die Analyse und Interpretation von Texten zu sein. Im Kontext des Poststrukturalismus wird das Konzept auch eher »as a theoretical rather than a methodological term«¹²² entworfen. Doch erscheint der Begriff der Intertextualität vielfach auf »bewußte, intendierte und markierte Bezüge zwischen einem Text und vorliegenden Texten oder Einflüssen«¹²³ eingeengt und mit Quellen- und Einflußforschung gleichgesetzt. Intertextualität wird häufig kompatibel gemacht mit Literaturanalyseverfahren, die mit Kategorien der Autorenintentionalität und literarischer Originalität arbeiten. So wird »der Begriff ausgedünnt zu einer neuen Bezeichnung für Althergebrachtes, nämlich das Bemühen, Einflußbeziehungen zwischen Texten nachzuweisen«¹²⁴.

121. Kristeva entwickelte ihren Begriff der Intertextualität in Auseinandersetzung und Aufnahme von Michail Bachtins Begriff der Dialogizität. Siehe Suchsland, *Julia Kristeva*, 79ff; Hawthorn, *Grundbegriffe moderner Literaturtheorie*, 149ff.

122. Beal, *Ideology and Intertextuality*, 27. Beal ist der Meinung, daß der Begriff »has been subjected to the very phenomenon it describes - it will not stay within the bounds of any definition but continually spills over« (ebd., 37 Anm. 1).

123. Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 25. Auch van Wolde, *Trendy Intertextuality?*, 45, macht deutlich, daß es sich bei Intertextulität nicht um »comparative studies« handele, die von einem älteren »Genotext« ausgehen, der einen späteren »phenotext« beeinflusst und bestimmt hat. Gegenüber dieser diachronen Ausprägung arbeiteten »intertextual studies« synchron.

124. Suchsland, *Julia Kristeva*, 82. Suchsland weist darauf hin, daß Kristeva aus diesen Gründen den Begriff Intertextualität durch Transposition ersetzt, um so die psychoanalytischen Hintergründe und Implikationen wieder deutlich zu machen (vgl. ebd., 82f). In dieser Arbeit aber wird auf die psychoanalytischen Implikationen des Begriffs bei Kristeva, Lacan und Derrida nicht eingegangen.

Auch Mai, *Bypassing Intertextuality*, führt aus, daß das Konzept der Intertextualität häufig auf traditionelle Analyseverfahren reduziert werde. Er sieht das Konzept primär als »a new kind of hermeneutics«. Doch auch Mais Beantwortung der Frage, die er selbst stellt, nämlich: »what can it mean today to »practice« intertextuality?« (ebd., 30) überzeugt nicht. Denn ob eine Orientierung an »hypertext computer sytems« des Rätsels Lösung ist, sei dahingestellt. Der Aufweis oder die Herstellung

Einerseits scheint der Begriff der Intertextualität nicht für die schlichte Arbeit der Textanalyse zu taugen, andererseits wird er mit Quellenforschung gleichgesetzt. Im folgenden soll eine Art Mittelweg versucht werden, um mit Hilfe der Intertextualität die Klagepsalmen für ein ›gending‹ zu öffnen. Es wird auf eine differenzierte Darstellung der verschiedenen Ansätze der Intertextualität verzichtet zugunsten einer Entfaltung der Grundgedanken und des Versuches, diese Gedanken für eine feministische Interpretation der Klagepsalmen der Einzelnen zu nutzen.

4.2. Was ist ein Text? oder »no text is an island«¹²⁵

Ausgangspunkt für Intertextualität ist ein bestimmtes Verständnis dessen, 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 korrelierbar ist. »Kein Text setzt am Punkt null an.«¹²⁶ 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 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 keine Schiffbrüchige, die ohne Gedächtnis und ohne Erinnerung Palmen zählt und sie in Kategorien einteilt. Denn 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. Texte sind auf syntagmatischer Ebene zwar geschlossen, aber auf der paradigmatischen Ebene der Beziehungen zu anderen Texten gewissermaßen entgrenzt, so daß ein regressus ad infinitum entsteht.¹²⁷ In

von intertextuellen Bezügen hinge dann ab von der Option 1 oder 0, von technischer Machbarkeit und know how, und letztendlich von der wirtschaftlichen Macht, Zugang zu derart komplexen Computersystemen zu bekommen und zu haben. Es könnte sich auch herausstellen, daß sich manche vom Computer entdeckten intertextuellen Bezüge in der hebräischen Bibel als nicht signifikant erweisen.

125. So bringt Miscall, *Isaiah*, 45, die Intertextualität eines Textes zur Sprache.

126. Stierle, *Werk und Intertextualität*, 7.

127. Vgl. Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 12.

»jedem Text schreiben sich die Spuren - und seien sie auch noch so undeutlich und verwischt - des ganzen Universums der Texte ein.«¹²⁸

So kann es nicht allein darum gehen, innerhalb der syntagmatischen Grenzen eines Textes die Strukturen zu erforschen, die begrenzte Bedeutungen gestatten, sondern die Analyse sucht die Vernetzungen zwischen den Texten auf. Texte sind durch mehr und weniger sichtbare Fäden miteinander verknüpft, und diese gilt es deutlich hervorzuheben. Dadurch aber wird die Analyse der Sprachgestalt eines Textes innerhalb syntagmatischer Grenzen nicht überflüssig, denn erst über diese Annäherung an einen Text können die Spuren eines Gewebes entdeckt werden. Jedoch kommt den Grenzen eines Textes eine andere Bedeutung zu. Zum einen ermöglicht erst die Begrenzung der Textstruktur, daß Texte sich gegenseitig Echo sein können. Texte können in gewisser Weise als »echo chambers«¹²⁹ bezeichnet werden, denn »there can be no echo in a wide open ›field«¹³⁰. Durch das Echo anderer Texte im eigenen Textraum aber verändert sich der Text, das Verhältnis von Mitte und Grenzen verschiebt sich. Die Grenzen eines Textes werden beweglich, sie sind nie dauerhaft oder stabil, da »texts are always spilling over into other texts«¹³¹.

Diese Definition von Text arbeitet häufig mit der Kategorie des Raumes anstelle der der Zeit. So werden Texte abgegrenzt von geschlossenen Räumen wie »fensterlose Monade«¹³² und »Insek«¹³³, es wird vom Raum, in den ein Text sich einschreibt, gesprochen und davon, daß kein Text in einem Vakuum existiere,¹³⁴ ein Intertext wird als Raum, den »der neue Text mit dem fremden und vorgegebenen teilt«,¹³⁵ definiert. Es werden Spuren gefunden, die den Lesenden über die Textgrenzen hinausvagabundieren lassen,¹³⁶ Landkarten für ein neues Lesen werden entworfen¹³⁷ und der

128. Ebd., 13.

129. Beal, *Glossary*, 21.

130. Ebd., 21. Dieses Echo ist häufig nicht deutlich zu hören, vielmehr nur als ein Rauschen, das die Stimme des Textes begleitet (Vgl. Stierle, *Werk und Intertextualität*, 13). Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 13, schreibt von »einer Art Klangwolke, die jeden Text sirenenhaft verstrickt«.

131. Beal, *Glossary*, 23.

132. Pfister, *Zur Systemreferenz*, 52.

133. Miscall, *Isaiah*, 45.

134. Fewell, *Introduction*, 17.

135. Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, 13.

136. Beal, *Glossary*, 24.

137. Vgl. Eckert, *Zum Wi(e)derlesen*, 96 Anm.1. Derselbe Aufsatz wurde 1985 unter dem Titel *A Map for Rereading* veröffentlicht in dem Sammelband von Broich/Pfister, *Intertextualität*, 297-311. Auch bei Roland Barthes, *S/Z*, 18, ist ein interessantes Raumbild für Text zu finden. Barthes beschreibt den Text zwar als Raum, löst ihn aber zugleich als Raum auf, indem er den Text mit dem

Nachvollzug intertextueller Bezüge ins Bild eines mit dem Wind kreuzenden Segelschiffes gebracht.¹³⁸

Gerade für poetische Texte, wie es die Klagepsalmen der Einzelnen sind, ist es sinnvoll, die Kategorie des Raumes zu gebrauchen, da die Leserin den poetischen Text eines Gedichts als Raum erschließt, indem sie immer wieder die Lektüre unterbricht und in einer ›relecture‹ zu dem schon Gelesenen mit dem unterwegs Aufgelesenen zurückkehrt und von dort wieder weiterzulesen beginnt.

4.3. Was ist Bedeutung? oder »sailing into the wind«¹³⁹

Der Ort, den sich ein Text in der schon vorhandenen Welt der Texte sucht, 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 vieldeutig, vielstimmig, niemals eindeutig. Die »finale oder absolute Bedeutung eines Textes [ist] nie zu finden«¹⁴⁰. Je nachdem, wie sich ein Text mit anderen verknüpft, bewegt sich seine Bedeutung. Texte können auf vielerlei Weise miteinander vernetzt und verwoben werden. Diese intertextuellen Verknüpfungen sind nicht von vornherein hierarchisch, sondern gleich einem Gewebe auf einer Fläche. So können verschiedene Knüpfungen nebeneinander stehen und die Texte in jeweils andere Muster einweben. Sind bestimmte Bedeutungsmuster dominant, dann liegt das daran, daß bestimmte Bedeutungen durch gesellschaftlich dominante Ideologien und Gruppen »in eine privilegierte Position erhoben oder zu Zentren gemacht werden, um die sich die anderen Bedeutungen gezwungenermaßen drehen müssen«.¹⁴¹

Von daher sind es gerade die verdrängten Details am Rand, die Brüche und Widersprüche in einem Text, die eine neue Knüpfung ermöglichen und so das Zentrum empfindlich stören können. Durch das Einschreiben anderer Texte am Rand und in den Lücken entstehen neue Lesarten. Lesarten, bei denen durch die Verknüpfung mit anderen Texten Abwesendes vergegenwärtigt und Verschwiegenes hörbar wird.

Die Instabilität von Textbedeutung hängt mit dem Verständnis von Sprache als einem Bedeutungssystem zusammen, als einem Zeichensystem, mit dem Bedeutung hergestellt wird. Sprachliche Texte sind nie direkter Ausdruck der Wirklichkeit. Denn zwischen Text und Wirklichkeit besteht

Sternenhimmel, »flach und tief zugleich, glatt, ohne Randkonturen, ohne Merkpunkte ...« vergleicht (ebd., 18).

138. Blumenthal, *Facing the Abusing God*, 48.

139. Ebd.

140. Hunter, *Interpretationstheorie*, 53.

141. Egelton, *Einführung in die Literaturtheorie*, 115.

ein Verhältnis, das weder durch radikale Differenz noch durch radikale Identität beschrieben werden kann. Ein Text ist kein Steinbruch für historische Fakten, er ist aber auch kein Kommunikationssystem, das nichts über die Wirklichkeit aussagt. Jede dieser Annahmen »setzt die Wirklichkeit aufs Spiel«¹⁴². Das Verhältnis zwischen Text und Wirklichkeit kann nicht aus einer irgendwie gearteten objektiven Distanz erfaßt werden, das ist eine Illusion. Die Auslegung eines Textes in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ist immer auch von Faktoren wie gegenwärtiger Leserin, gegenwärtiger Interpretin, historischem und gegenwärtigem soziokulturellen Kontext, Traditionen und lesender Gemeinschaft geprägt. In diesem komplexen Gefüge bewegt sich die Bedeutung eines Textes. Diese Bewegung darf nicht in einer Dichotomie zwischen Text und Wirklichkeit aufgelöst werden, keine Interpretation kann dieses komplexe Gefüge auf einen Punkt fixieren.

Daher kann Bedeutung nicht ein für allemal festgelegt werden, sondern wird qua Diskurs strukturiert, d.h. das Textverständnis ist vom jeweiligen Diskurs abhängig. Mit Diskursen wird das bezeichnet, »worüber in einer Gesellschaft gesprochen wird, was als Problematik und Thema verhandelt wird und was zur kollektiven Sinnproduktion beiträgt«¹⁴³. Dabei ist zwischen dominanten und marginalisierten Diskursen zu unterscheiden. »Wir müssen nicht nur sagen, daß nicht alle ›Sprachen‹ gleich sind, einige Diskurse sind unterdrückt von dominanten Diskursen«.¹⁴⁴ Die Macht der dominanten Diskurse läuft über die »rhetoric of otherness«¹⁴⁵, die über Marginalisierung, (Ver-)Schweigen, Unterdrückung und Ausgrenzung die jeweils anderen aus dem Hauptdiskurs ausschließt.

Diese Struktur gestaltet im patriarchalen Diskurs das Geschlechterverhältnis, indem Frauen als die minderen Anderen definiert werden und dies als ontologische Gegebenheit dar- und festgestellt wird. Doch »Geschlecht wird nicht durch anatomische Fakten bestimmt, sondern durch die falsche - aber deswegen nicht weniger wirksame - nachträgliche Interpretation einer Wahrnehmung«¹⁴⁶.

Definitionen von Frau, die auf Biologismus oder Essentialismus zielen und irgendein mystisch oder mythisch ›Weibliches‹ meinen, sind als Konstruktionen von Realität zu entlarven, die durch Diskurse hergestellt werden: »Weiblichkeit ist ein kulturelles Konstrukt«¹⁴⁷. So ist ›Weiblichkeit‹ als eine Reihe von kulturell festgelegten Merkmalen in der

142. Schüssler Fiorenza, *Text and Reality*, 22 (»jeopardizes reality«).

143. R. Seifert, *Entwicklungslinien*, 270.

144. »Not only must we say that not all ›languages‹ are equal, some discourses are subordinated by the dominant ones.« Vgl. McClintock Fulkerson, *Contesting Feminist Canons*, 56.

145. Schüssler Fiorenza, *Biblical Interpretation*, 9.

146. Vinken, *Dekonstruktiver Feminismus*, 12.

147. Moi, *Sexus.Text.Herrschaft*, 82.

Sprache und in den Texten zu lokalisieren und zu dekonstruieren. Denn »Bedeutung wird durch Sprache hergestellt. Sie existiert nicht in einer Welt außerhalb von Sprache. Das heißt nicht, daß es keine Welt außerhalb von Sprache gibt, selbstverständlich gibt es diese, aber was etwas bedeutet - wie wir es interpretieren -, hängt von Sprache ab«¹⁴⁸. Und gerade in schriftlich fixierten Texten wird lesbar, in welche Richtung und auf welche Weise Geschlechterrollen kulturell konstruiert werden, d.h. wie die Geschlechter »rhetorisch« verfaßt sind.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß Texte nicht auf eine Bedeutung festzulegen sind, sondern daß sie vielstimmig und vieldeutig sind. »To read a text is to be open to all the dimensions embedded in the text« und es bedeutet, »to sail into the wind of the text«.¹⁴⁹

4.4. Intertextuelle Verknüpfungen zwischen Texten

Schon aufgrund der Raummetaphern zur Beschreibung dessen, was ein Text ist, wird deutlich, daß Intertextualität auf synchroner Ebene anzusiedeln ist. »Erst in diesem Zusammenwirken der verschiedenen Texte, die synchron durch die Zeiten und Räume aufeinander antworten, kommt einem Text Bedeutung zu, d.h. Bedeutung kann sich also verschieben und ist nicht textimmanent gefangen.«¹⁵⁰ Texte können sich zeitlich rückwärts und vorwärts aufeinander beziehen, »prinzipiell ist jedes Werk mit jedem korrelierbar«¹⁵¹ ohne Beachtung einer Chronologie.¹⁵² Die Richtung der Verknüpfung kann sich ändern, so wie sich die Bedeutung der Texte ändern kann, treten Texte miteinander ins Gespräch.¹⁵³ Stereotypen der Wahrnehmung können aufgebrochen werden und den Text in ungewohnte Beleuchtungen stellen.¹⁵⁴

148. Weedon, *Sprache und Subjektivität*, 41.

149. Blumenthal, *Facing the Abusing God*, 50. Vgl. auch Hunter, *Interpretationstheorie*, 51f.53.57. Sie spricht von »literarischem Nachspüren« und meint damit den Versuch »den möglichen diachronischen und synchronischen intertextuellen Verbindungen eines Textes [...] innerhalb anderer Texte« nachzugehen (ebd., 57f). »Nachspüren« ist die deutsche Übersetzung von engl. »literary tracing« (ebd., 57 Anm. 41).

150. Bail, *Vernimm, Gott, mein Gebet*, 78.

151. Stierle, *Werk und Intertextualität*, 7.

152. Vgl. Penchansky, *Staying the Night*, 77, der dies sehr deutlich ausspricht.

153. Vgl. auch Miscall, *Isaiah*, 45. Er schreibt: »Instead of borrowing and influence, instead of a stream of tradition that flows on and into texts, we have texts that displace and decenter one another - we do not have to follow historical priority here - by dispersing and disseminating each other's parts of elements: letters, words, sentences, themes, images, characters and plot.«

154. Vgl. Stierle, *Werk und Intertextualität*, 10.

Dabei müssen die Bezüge auf andere Texte nicht bewußt markiert sein oder der auktorialen Intention entsprechen, sondern es sind auch nicht-reflektierte, unbewußte Anchlüsse möglich, genauso wie das Verknüpfen des einen Textes mit bestimmten anderen erst im Rezeptionsvorgang geschehen kann, d.h. erst die Leserin setzt im Leseprozeß die Verknüpfungen. Die Verknüpfungen der Texte können auf drei Weisen geschehen: aufgrund von Anknüpfungspunkten und Markierungen, aufgrund von Lücken und Leerstellen und aufgrund des Leseprozesses. Letzterer allerdings ist mit den beiden anderen verwoben, da keine Interpretation eines Textes unabhängig vom Lesen entstehen kann. Die durch Verknüpfung evozierten neuen Lesarten entstehen bei jeder Lektüre von Texten, und so gibt es auch nicht den Text an sich, sondern immer nur verschiedene Lesarten eines Textes. Im Prozeß des Lesens wird ein Text immer in Verbindung gebracht mit anderen Texten. Es ist unmöglich, der Intertextualität zu entfliehen. Diesen drei Verknüpfungsweisen wollen wir uns nur zuwenden, wobei die Rolle der Leserin von Anfang an präsent sein wird, aber erst als letzter Punkt thematisiert werden wird. Denn »wenn es einen Ort gibt, an dem sich die brodelnde Vielfalt des Textes für einen Augenblick vereint, dann ist dies [...] der Leser«. ¹⁵⁵ Die Entfaltung der intertextuellen Verknüpfungen wird also beim Text beginnen und übergehen zur Schlüsselrolle der Lesenden.

4.4.1. Markierungen als Anknüpfungspunkte

Die Anknüpfungspunkte, die ein Gespräch zwischen Texten auslösen können, sind vielfältig. Intertexte können auf verschiedene Weise markiert werden. So nennt Broich als Markierungen Anmerkungen, Titel, Untertitel, Motto, Vorwort, Nachwort, Namen, Schriftbild, Stilwechsel, Strukturanalogie, das Auftreten von Figuren aus anderen literarischen Werken oder ein Protagonist liest ein Buch, das intertextuell verknüpft wird. Diese Markierungen können vom Autor bewußt gesetzt sein. ¹⁵⁶ Doch genau so ist es möglich, daß dieselben Markierungen »unbewußt« in den Text eingetragen wurden oder erst von der Leserin »entdeckt« werden. Weiter sind als Markierungen inhaltliche Anknüpfungspunkte, Verkehren, Motive, Wortanklänge, Anspielungen, Zitate, Gattungsmuster, Kontext, semantische, syntaktische und grammatische Parallelen sowie zugrundeliegende Codes und Sinnsysteme möglich.

155. Eagleton, *Einführung in die Literaturtheorie*, 123.

156. Broich, *Formen der Markierungen*, 35ff. Broich geht ebenfalls von einem engeren Intertextualitätsbegriff aus, der sich auf die vom Autor intendierten Bezüge beschränkt.

Die Signalwirkung der einzelnen Markierungen kann in verschiedenen Texten verschieden hoch sein, weswegen sie auch »in terms of implicit, indirect or hidden reference«¹⁵⁷ thematisiert werden. Da es nicht möglich ist, der Intertextualität zu entfliehen, »entstehen nicht-reflektierte intertextuelle Anschlüsse«.¹⁵⁸ Diese Markierungen sind nun nicht im Sinne einer Einfluß- und Quellenkritik zu untersuchen, sondern daraufhin, inwieweit ein Text »den hereingeholten Text zum Moment seiner eigenen Bewegung«¹⁵⁹ macht. Im Gespräch der Texte verändert sich die Bedeutung sowohl des einen wie des anderen Textes. So kann eine Dimension eines Textes, die vorher abwesend und nicht zu hören war, durch das Hereinklingen eines anderen Textes sichtbar werden. Auch kann über intertextuelle Verknüpfung ein Element eines Textes, das an den Rand des Textes verbannt oder nur als winziges Detail sichtbar war, in die Mitte rücken und das vermeintliche Zentrum eines Textes stören, und somit eine andere Bedeutung schaffen.

4.4.2. Lücken als Anknüpfungspunkte

Intertextuelle Beziehungen erschließen sich nicht nur über Anwesendes, sondern auch über Abwesendes, das verschwiegen, ausgelassen oder nicht genau definiert wird. Andeutungen können Verdrängtes in den Text hereinholen und seine scheinbare feststehende Bedeutung verändern. Intertextualität ermöglicht es, in bisherigen Lesarten Verdrängtes, Vergessenes und Abwesendes wieder erinnernd und vergegenwärtigend hörbar zu machen. Und hierbei sind es v.a. die Lücken und Brüche in einem Text, die auf Abwesendes hinweisen.

Texte weisen Lücken auf, in die durch intertextuelle Verknüpfungen Abwesendes und Verschwiegenes hereingeholt werden kann. Texte sind in ihrer Bedeutung nicht festgelegt, sie sind polyvalent. Sie sind dies nicht nur über die oben genannten intertextuellen Anschlußmöglichkeiten, sondern auch durch Leerstellen oder Unbestimmtheitsstellen. Ein Text ist mehr durch Kontingenz und semantische Offenheit bestimmt als durch Harmonie und Geschlossenheit.¹⁶⁰ Diese Theorie der Texte wurde v.a. in der

157. Beal, *Glossary*, 21.

158. Ecker, *Zum Wi(e)derlesen*, 81. Als Beispiel führt Ecker das Weiblichkeitsideal der *écriture féminine* an, das »bis in den Wortlaut hinein mit den um die Jahrhundertwende in der Literatur männlicher Autoren auftauchenden sinnlichen Frauenbildern von Lulu bis Molly« korrespondiert (vgl. ebd., 81f).

159. Stierle, *Werk und Intertextualität*, 14.

160. Vgl. hierzu Steinmetz, *Rezeptionsästhetik*, 424ff.

Rezeptionsästhetik, die im US-amerikanischen Raum unter reader-response-criticism diskutiert wird,¹⁶¹ entwickelt.

Ausgehend von der Texttheorie der Rezeptionsästhetik besteht ein Text aus verschiedenen Textsegmenten, die erst dann einen Sinn ergeben, wenn die Leerstellen oder Unbestimmtheitsstellen zwischen ihnen geschlossen werden. Diese Koordinierung der Textsegmente zu einem Ganzen geschieht im Akt des Lesens, indem der/die LeserIn die Leerstellen mit Hilfe der Vorstellungstätigkeit auffüllt und somit verdeutlicht und konkretisiert. Wolfgang Iser, auf den ich mich hauptsächlich beziehe, definiert Leerstellen folgendermaßen:

»Leerstellen indes bezeichnen weniger eine Bestimmungslücke des intentionalen Gegenstandes bzw. der schematisierten Ansichten als vielmehr die Besetzbarkeit einer bestimmten Systemstelle im Text durch die Vorstellung des Lesers. Statt einer Komplettierungsnotwendigkeit zeigen sie eine Kombinierungsnotwendigkeit an. Denn erst wenn die Schemata des Textes aufeinander bezogen werden, beginnt sich der imaginäre Gegenstand zu bilden, und diese vom Leser geforderte Operation besitzt in den Leerstellen ein zentrales Auslösemoment. Durch sie ist die im Text ausgesparte Anschließbarkeit seiner Segmente signalisiert. Folglich verkörpern sie die »Gelenke des Textes«, denn sie funktionieren als die »gedachten Scharniere« der Darstellungsperspektiven und erweisen sich damit als Bedingungen der jeweiligen Anschließbarkeit der Textsegmente aneinander. Indem die Leerstellen eine ausgesparte Beziehung anzeigen, geben sie die Beziehbarkeit der bezeichneten Positionen für die Vorstellung des Lesers frei; sie »verschwinden«, wenn eine solche Beziehung vorgestellt wird.«¹⁶²

Ein Kennzeichen der Rezeptionsästhetik ist die Abwendung von der »Autonomie des Kunstwerkes« und die Hinwendung zu einer pragmatisch orientierten Texttheorie, wobei Pragmatik als Konkretisierung und Aktualisierung verstanden wird.¹⁶³ Einem Text kommt erst dann Bedeutung zu, wenn die Textsegmente durch das Lesen in eine Beziehung zueinander gebracht werden. »Literarische Texte existieren nicht auf Bücherregalen: sie sind Bedeutungsvorgänge, die sich erst im Akt des Lesens manifestieren.«¹⁶⁴ Dabei gibt es nicht nur eine einzige Möglichkeit, die Textsegmente zu verbinden und die Unbestimmtheitsstellen zu konkretisieren, sondern Lesen wird als Auswahlvorgang verstanden, in dem die Beziehungsmöglichkeiten des Textes immer nur selektiv realisiert

161. Siehe Semeia 31 (1985) und 48 (1989).

162. Iser, *Der Akt des Lesens*, 284. Vgl. auch ders., *Die Appellstruktur der Texte*, 14ff.

163. Vgl. Warning, *Rezeptionsästhetik*, 9ff.

164. Eagleton, *Einführung in die Literaturtheorie*, 40. Er schreibt pointiert an anderer Stelle: »Ohne die fortwährende aktive Partizipation auf der Leserseite gäbe es überhaupt kein literarisches Werk« (ebd., 43).

werden.¹⁶⁵ Man könnte diesen Vorgang auch als Intratextualität bezeichnen, da die Textsegmente zwar grundsätzlich aufeinander verweisen, jedoch erst im Prozeß des Lesens tatsächlich verbunden werden und erst so Bedeutung entsteht.

Der rezeptionsästhetische Ansatz geht davon aus, daß Bedeutung instabil ist und sich durch die Leserin präzisiert: »Bedeutungen literarischer Texte werden überhaupt erst im Lesevorgang generiert; sie sind das Produkt einer Interaktion von Text und Leser und keine im Text versteckten Größen, die aufzuspüren allein der Interpretation vorbehalten bleibt.«¹⁶⁶ So lehnt Iser die Rede von einer Entschlüsselung von Sinn ab, und redet von einer Verdeutlichung der Sinnpotentiale, die durch die Lesenden jedoch immer nur partiell eingelöst werden.¹⁶⁷ Um eine Verdeutlichung der Sinnpotentiale, die ein Text parat hält, geht es in der Interpretation von Texten.

Doch es hat den Anschein, als bliebe die Rezeptionsästhetik innerhalb der Textgrenzen gefangen und es verberge sich hinter der Offenheit der Theorie »heimlich das Dogma [...] vom geschlossenen Text«¹⁶⁸. Haben die Lesenden erst einmal die Sinnpotentiale in ihrem Leseprozeß verdeutlicht, entsteht ein kohärenter und harmonischer Text mit einer stabilen Bedeutung. Dieser Kritik ist insofern zuzustimmen, als Iser die Offenheit der fiktionalen Texte auf den Lesevorgang beschränkt¹⁶⁹ und davon ausgeht, daß durch das Füllen der Leerstellen die Fremderfahrung des Textes zu einer privaten gemacht werden kann.¹⁷⁰ Es bleibt aber die Frage, ob ein Text wirklich ganz in das eigene Leben integriert werden kann und ob ein Text nicht immer doch eine gewisse Distanz zum Lesenden bewahrt, v.a. wenn es sich um Text aus einer anderen Zeit handelt.

Ein weiterer Kritikpunkt scheint m.E. wichtiger. Die Lesenden werden in gewissem Sinne als freischwebend ohne soziokulturellen Hintergrund gesehen. Zwar erwähnt Iser »die individuelle Disposition des Lesers und den von ihm geteilten sozio-kulturellen Code«¹⁷¹, doch daß Rezeption immer von Ideologien geprägt ist, ist nicht im Blick.¹⁷² Diesen Aspekt aber führt Mieke Bal aus. Sie definiert gleich der Rezeptionsästhetik Lesen als

165. Vgl. Iser, *Der Lesevorgang*, 259.

166. Iser, *Die Appellstruktur der Texte*, 7.

167. Vgl. Iser, *Der Akt des Lesens*, 42.

168. Eagleton, *Einführung in die Literaturtheorie*, 47.

169. Iser, *Die Appellstruktur der Texte*, 34. Wörtlich schreibt Iser: »Nur im Leseakt ist die Offenheit der fiktionalen Texte festzumachen«.

170. Iser, *Die Appellstruktur der Texte*, 34.

171. Iser, *Der Akt des Lesens*, VI.

172. Diese Kritik formulieren v.a. Solms/Schöll, *Rezeptionsästhetik*, 189ff. Kritisch schreiben sie, daß es zwar das Ziel aller Rezeptionsästhetik sei, den Leser zu emanzipieren, denn er ist es ja, der die Bedeutung herstelle, doch wollen die Verfechter der Theorie paradoxerweise »durch Lenkung und Steuerung der Rezeption dem Leser zur Freiheit verhelfen« (ebd., 193).

Aktualisieren der Möglichkeiten eines Textes und verortet die Bedeutung von Texten in der Leserin und dem Leser, doch formuliert sie ganz deutlich, daß die Lesenden geprägt sind »by the conventions of reading of their time and social group«¹⁷³. Dabei ist immer nach den Machtverhältnissen zu fragen, die diese Lesekonventionen sanktionieren.¹⁷⁴ Um diesen Aspekt der Ideologien, »die zwar unvermeidlich, aber nicht unschuldig«¹⁷⁵ sind, ist die rezeptionsästhetische Sicht auf die Texte zu revidieren. Je nachdem, in welchem Diskurs sich Lesende verorten und von welcher Ideologie sie geprägt sind, werden die Textsegmente bedeutungsvoll zusammengefügt. Diskurse und Ideologien aber werden wiederum von Texten konstruiert und so werden die Leerstellen durch die (meist unbewußte) Lektüre erinnelter Texte verwoben.

Im Zusammenspiel von Intertextualität und Rezeptionsästhetik wird ein Weg sichtbar, um die Klagepsalmen der Einzelnen auch als ›Stimme‹ von Frauen zu verstehen. In beiden Theorien kommt einem Text ohne den Leser und die Leserin keinerlei Bedeutung zu: »Reading a text is an act of creativity«¹⁷⁶.

173. Bal, *Introduction*, 13. Bal bezieht sich auf die Theorie des reader-response-criticism, wie sie Ernst van Alphen entworfen hat.

174. So führt Bal als Beispiele an, daß in der herrschenden Theologie mit der Unterscheidung von »self and other« gearbeitet würde und dies die Interpretation von Texten beeinflusse. Weiter geht sie davon aus, daß das Leben von Frauen sich in einer geschlechtsspezifisch und hierarchisch strukturierten Gesellschaft von dem der Männer unterscheidet und Frauen daher auf andere Weise lesen (vgl. Bal, *Introduction*, 13ff).

175. So Bal, *Und Sara lachte*, 15.

176. Draisma, *Introduction*, 7. Auch Bal formuliert programmatisch im Vorwort von *Und Sara lachte*: »Unser Dank richtet sich an die Leserin; sie ist es, die den Text ›schafft‹ (vgl. Bal, *Und Sara lachte*, 7). Die Aussage, daß Lesen ein kreativer Akt ist und potentiell unendlich viele Lesarten produzieren kann, ist so einleuchtend wie problematisch. Gibt es nicht trotz der Offenheit und der Sinnkonstituierung durch die Lesenden Lesarten, die der Text nicht zuläßt? »Würde Jack the Ripper uns sagen, er habe seine Taten aufgrund einer Inspiration begangen, die ihn beim Lesen des Evangeliums überkam, so würden wir zu der Ansicht neigen, er habe das Neue Testament auf eine Weise interpretiert, die zumindest ungewöhnlich ist« (Eco, *Die Grenzen*, 77).

Gibt es so etwas wie eine Notbremse, die Interpretationen wie die Jack the Rippers als falsch ausweist? Muß seine Interpretation akzeptiert werden? Oder bleibt nur der Wunsch, Jack the Ripper möge nie mehr lesen? Sind Texte beliebig lesbar? Gibt es Grenzen der Interpretation und Kriterien für ein ›richtiges‹ Lesen? Oder weist die Offenheit der Texte auf eine Ethik des Lesens hin? Und wie würde eine solche aussehen? Zur Diskussion um diese Fragen siehe Eco, *Die Grenzen*; ders., *Zwischen Autor und Text*.

4.3. Intertextuelle Markierungen durch die Lesenden

Wie wir gesehen haben, können intertextuelle Verknüpfungen aufgrund von Anknüpfungspunkten, an denen ein Text mit anderen verwoben wird, und aufgrund von Lücken, in die hinein andere Texte geknüpft werden, entstehen. Diese Verknüpfungen geschehen primär im Rezeptionsvorgang, d.h. erst die Leserin setzt im Leseprozeß die Verknüpfungen.¹⁷⁷ Es sind also der Leser und die Leserin, die diese Verbindungen herstellen, nämlich aufgrund des einfachen Zufalls vorgängiger Lektüre, aufgrund bewußter Setzung oder aufgrund von kaum sichtbaren Spuren, die zu den Rändern des Textes führen und über die Seite hinaus, vagabundierend und erinnernd in der Welt der Texte. Die Leserin gebraucht die Möglichkeiten eines Textes in ihrer Weise, indem sie die Leerstellen auffüllt und den Text mit anderen verwebt. Der Text selbst »contains potential referential worlds that become actualized when they are read«¹⁷⁸.

Lesen hat mit Erinnerung zu tun, mit Erinnerung an die Lektüre anderer Texte. Und so wird beim Leseprozeß der verwobene Text »auch gar nicht als Text hereingespielt, sondern als Erinnerung an die Lektüre eines Textes, das heißt als angeeigneter, umgesetzter, in Sinn oder Imagination überführter Text«¹⁷⁹. Denn die verwobenen Texte wurden ja bei der Lektüre schon mit anderen Texten verwoben. »Lesen ist Gedächtnisspiel, Lesen ist Ins-Gedächtnis-Rufen, Lesen ist Erinnerung«.¹⁸⁰

In welche Richtung das Lesen und das Erinnern geht, hängt davon ab, in welchem Sprach- und Kultursystem eine und einer verortet ist, an welchem Diskurs jemand partizipiert, von welcher gesellschaftlichen Position aus jemand Texte liest, welche Lesekonventionen in einer Gesellschaft dominieren und welches Geschlecht (gender) der/die Lesende hat.

Gerade der letzte Punkt ist hier von Interesse. Doch was bedeutet Geschlecht? Wer ist die Leserin?

Hilfreich ist hierfür die Kategorie der Subjektposition. Die Kategorie der Subjektposition geht davon aus, daß Subjektivität über Diskurse hergestellt wird. Diskurse stellen bestimmte Subjektpositionen zur Verfügung, die aber von den politischen Implikationen der Diskurse abhängig sind. Damit aber

177. Der Vorgang einer Produktionsintertextualität wird hier bewußt außer acht gelassen, denn dies reflektiert die Verknüpfungen, die beim Entstehen eines Textes wirksam sind. Dabei spielt die Kategorie des Autors eine Rolle, denn entweder setzt dieser bewußt die Verknüpfungen oder er bezieht sich unbewußt auf andere Textgewebe. Die Kategorie des Autors aber - so haben wir gesehen - trägt wenig, wenn nicht gar nichts zur Beantwortung der Fragen nach einem ›gendering laments‹ bei.

178. Van Wolde, *Trendy Intertextuality?*, 48.

179. Stierle, *Werk und Intertextualität*, 17.

180. Grivel, *Serien intertextueller Perzeption*, 57.

können die verschiedenen Positionen, von denen ein Text gelesen wird oder die in einem Text lesbar sind, beschrieben werden, ohne Gefahr zu laufen, sie in Richtung Essentialismus oder Biologismus festzulegen. Für die Kategorie ›Geschlecht‹ bedeutet dies, sie eher als ›Verkleidungen‹¹⁸¹ zu betrachten, als kulturelle Konstruktion von Identität. Vielfältige Interessen spielen eine Rolle. Sprache existiert in einer Vielzahl von verschiedenen Diskursen auf verschiedenen Ebenen und Feldern, die unterschiedlich viel Macht besitzen. Die Individuen können und müssen sich in diesen Diskursen verorten, um Subjektpositionen einzunehmen. »Wir müssen akzeptieren, daß unsere Position Teil einer Ordnung ist, die uns vorausgeht und aus der es kein Entrinnen gibt. Es gibt keinen anderen Ort, von dem aus wir sprechen können. Wenn wir überhaupt sprechen können, wird dies nur im Rahmen der symbolischen Sprache geschehen.«¹⁸² Poststrukturalistische Ansätze brechen anhand des Modells der Subjektpositionen mit dem humanistischen Modell von Subjektivität, indem sie »das Individuum als Schauplatz der Konstruktion von Subjektivitäten«¹⁸³ sehen. Das heißt, daß frau sich theoretisch sowohl in verschiedenen Diskursen verorten als auch verschiedene Subjektpositionen einnehmen kann. Allerdings muß festgehalten werden, daß patriarchal konstruierte Diskurse nur eine ganz bestimmte weibliche Identität gestatten. Frauen müssen erkennen, daß ihre Subjektivität ›gemacht‹ ist, gemacht von einer patriarchalen Kultur, der sie nicht entfliehen können, ohne zu verstummen oder zu verschwinden.

Der dadurch entstehende Zwiespalt und die daraus resultierende Ablehnung jedes Essentialismus im Geschlechterverhältnis sowie die Instabilität von Subjektpositionen und Bedeutungen eröffnet ein weites Feld für die Dekonstruktion sexistischer Weiblichkeitsdiskurse. Doch es bleibt mit Elisabeth Schüssler Fiorenza zu fragen, ob Minoritäten, die vom patriarchalen Hauptdiskurs verschwiegen und sprachlos gemacht werden, es sich leisten können, auf die Vorstellung eines Subjektes zu verzichten. Sie müssen darum ringen, in einem politischen und theoretischen Prozeß Subjekte des Wissens und der Geschichte zu werden. Als die unterworfenen ›Anderen‹ können sie den Anspruch nicht aufgeben, ihre Vorstellungen über das Subjekt zu benennen und die Welt zu definieren.¹⁸⁴ Eben deshalb besteht Schüssler auf historischer Rekonstruktion, da Frauen in der historischen Rekonstruktion von Realität, die mit einer Dekonstruktion der patriarchalen Diskurse einhergeht, zu Subjekten werden. Sie schreibt:

181. Dieser Begriff in diesem Zusammenhang stammt von Barbara Vinken, *Dekonstruktiver Feminismus*, 26. Sie fügt allerdings hinzu, und das ist wichtig: »Daß Geschlecht eine Verkleidung ist, heißt nicht, daß man sich »richtig« anziehen kann«.

182. Vgl. Moi, *Sexus.Text.Herrschaft*, 199.

183. Vgl. Weadon, *Sprache und Subjektivität*, 40.

184. Siehe dazu die Ausführungen von Schüssler Fiorenza, *Biblical Interpretation*, 9.

»However, such a deconstruction of the patriarchal ›rhetorics of otherness‹ as well as reconstruction of the reality and the voice of the silent others, I submit, cannot be accomplished in the context of either the antiquarian, empiristic-factual or the literary-constructivist, value-neutral paradigm of historical studies. It must explicitly situate itself within a rhetorical and emancipatory paradigm of historiography because only such a paradigm can theoretically acknowledge that historians re-construct the past in the interest of the present and the future.«¹⁸⁵

So berechtigt Schüsslers Kritik und ihr Insistieren auf historischer Rekonstruktion auch sein mag, führt es bei den Überlegungen zu einem ›gendering laments‹ nicht weiter. Das Subjekt der Klagepsalmen kann nicht historisch rekonstruiert werden. Es ist als Subjektposition zu verstehen, in die auch ein weibliches Ich eintreten kann. Allerdings - und hier kommt Schüssler Fiorenzas Festhalten an Frauen als Subjekten der Geschichte wieder zum Tragen - ermöglicht die Subjektposition ›Ich‹ in den Klagepsalmen, daß Frauen wieder zu handelnden Subjekten werden können.

5. Intertextualität als feministisches Konzept

Das Modell der Intertextualität läßt sich m.E. sehr gut mit einem feministischen Erkenntnisinteresse verbinden, denn es ermöglicht, im Sinne einer feministischen Parteilichkeit Texte miteinander ins Gespräch zu bringen und frauenspezifische Spuren als Verknüpfungsstellen zu wählen. So können scheinbar festgeschriebene Bedeutungen als verschiebbar erkannt und durch die Verknüpfung mit anderen Texten auch verschoben und bewegt werden. Die Orientierung an der Position der Leserin ist hierfür wesentlich von Belang.

Feministische Bibelauslegung bezieht den Standort der Interpretin bewußt in ihre Überlegungen ein. Sie steht damit im Einklang mit einem Postulat feministischer Theorie und Praxis, in dem »Wertneutralität [...] dabei nicht nur inhärent ausgeschlossen, sondern [...] als Grundbaustein patriarchaler Ideologie in Zweifel gezogen, entlarvt und verworfen«¹⁸⁶ wird. Die gesellschaftliche und ideologische Verortung wie das Interesse, mit dem ein Text untersucht wird, sind von daher zu thematisieren. Diese spezifische Parteilichkeit nun ist es, die das Modell der Intertextualität kompatibel mit feministischer Forschung macht.

185. Vgl. Schüssler Fiorenza, *Text and Reality*, 31.

186. Müller-Markus, *Art. Parteilichkeit*, 315. Schon 1978 formulierte Maria Mies, *Methodische Postulate zur Frauenforschung*, die bewußte Parteilichkeit feministischer Theorie in ihren ›Methodischen Postulaten zur Frauenforschung‹ aus.

Zentrum intertextueller Theorien ist der »hypothetisch unendlich plurale Text«¹⁸⁷, der unendlich viele Anschlußmöglichkeiten bietet. »Die als Konsequenz für jegliche Anwendung dieser Theorie nötige Entscheidungsleistung der beteiligten Forscher«, so schreibt Gisela Eckert, »liegt im Bereich der Selektion des untersuchten Textes, der Auswahl und Art der Vergleichspunkte und schließlich der Vergleichstexte selbst.«¹⁸⁸ Als Beispiel führt sie an, daß bei einer feministischen Analyse die Untersuchung der an der Sinnkonstitution durch einen Text beteiligten literarischen, philosophischen, gesellschaftlichen etc. Sinnsysteme eingegrenzt würden auf solche, die an der jeweiligen Konstruktion des Weiblichen teilhätten.¹⁸⁹ Diskontinuitäten in literarischen Texten von Frauen werden nach Eckert nicht negativ beurteilt, sondern sie werden »als Kulturäußerungen einer Gruppe, deren Teilhabe an und Ausschluß von öffentlichen Diskursen«¹⁹⁰ untersucht. Zwar geht es Eckert in ihren Ausführungen um eine »gerechtere und weniger asymmetrische allgemeine Literaturgeschichte«¹⁹¹, doch lassen sich m.E. ihre Gedanken auch auf Texte übertragen, bei denen das Geschlecht der Autoren und Autorinnen nicht bekannt ist, zumal sie selbst von einer »im Akt des Rezipierens konstruierte[n] Dialogizität«, von einer »nachträglichen Setzung, die keiner bewußten auktorialen Intention entsprechen muß«¹⁹², ausgeht, will sagen, die Kategorie der Leserin ist zentraler als die der Autorin.

Die Auswahl in der Unbegrenztheit der Herstellung intertextueller Bezüge, die die Leserin/Interpretin treffen muß, schränkt Eckert gemäß ihrem feministischen Erkenntnisinteresse auf die Bezüge ein, die an der Konstruktion von Weiblichkeit teilhaben. Doch sie grenzt die Polyphonie der Texte nicht nur thematisch ein, sie möchte auch die von der Leserin/Interpretin gesetzten Bezüge auf die historisch möglichen eingrenzen. Auch dieser Aspekt erklärt sich aus ihrem Untersuchungsthema, historische Autorinnen und deren Teilnahme an einer geschlechtsdichotom geteilten Kultur zu beschreiben.

Beide Eingrenzungen der Anschlußmöglichkeiten werden in modifizierter Form für den zu untersuchenden Zusammenhang von Frauen und Klage im Ersten Testament übernommen werden. Das inhaltliche Kriterium findet in der Fokussierung auf das Thema ›Sexuelle Gewalt gegen Frauen‹ Ausdruck, d.h. die intertextuellen Bezüge werden als Kriterium diesen Fokus haben, wobei die Diskurse, die das asymmetrische Machtverhältnis, das sexuelle Gewalt erst ermöglicht, mitbedacht werden.

187. Eckert, *Zum Wi(e)derlesen*, 79.

188. Ebd.

189. Ebd., 95.

190. Ebd.

191. Ebd., 85.

192. Ebd., 91.

Eine der radikalsten und schmerzlichsten Formen frauenspezifischer Gewalterfahrungen ist Vergewaltigung, von der auch das Erste Testament erzählt. Ob und wie die biblischen Texte über Vergewaltigung mit den Texten der Klage verknüpft werden, und ob die Sprachstruktur der Klagepsalmen der Einzelnen der Erfahrung von Vergewaltigung Raum und Stimme gegen kann, soll exemplarisch an Ps 6{ XE "Psalmen:6" } und Ps 55{ XE "Psalmen:55" } überlegt werden.

Zum anderen werde ich mich Eckerts historischer Eingrenzung anschließen, insofern intertextuelle Bezüge primär zwischen Texten des Ersten Testaments hergestellt werden. Im Vordergrund stehen nicht identifikatorische oder assoziative intertextuelle Verknüpfungen, sondern Verknüpfungen aufgrund von Wortfeldanalysen, Gattungsreferenzen, Struktur- und Themaparallelen etc. Doch muß betont werden, daß es nicht um den Nachweis von literarischen Abhängigkeiten und deren Richtung geht. Die Plausibilität intertextueller Bezüge wird sich nicht am Kriterium historischer Textproduktion orientieren, sondern an einer Leseposition, die den Fokus ›sexuelle Gewalt gegen Frauen‹ und ›Klage‹ auf die Texte des Ersten Testaments richtet. Für diese Leseposition ist das Geschlecht im Sinne von gender ausschlaggebend, genauso wie die Verwurzelung in der christlich-jüdischen Tradition. Die vorliegende Studie versucht, über intertextuelle Verknüpfungen die verschwiegene Klage von Frauen, die Gewalt und Schrecken erfahren haben, zu buchstabieren. Anhaltspunkte für intertextuelle Verknüpfungen werden sowohl in den Texten der Gewalt gegen Frauen (v.a. 2 Sam 13,1-22) als auch in der Sprache der Klagepsalmen untersucht.

D.
Verknüpfungen II:
Ein Psalm der Tochter Davids (Ps 6)

1. Erste Gedanken zu Ps 6

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*.¹ Es geht ihr darum, »the feminine aspects of God and of human nature and metaphor«² in den Psalmen sichtbar zu machen. Vom hebräischen Text ausgehend paraphrasiert sie die Psalmen, indem sie Veränderungen »in language and metaphor that reflect and nourish the feminine«³ vornimmt. Sie fokussiert weniger den wissenschaftlichen Diskurs als das liturgische und spirituelle Lesen des Psalters. Ihr Ziel ist »to encourage readers to image them as the prayers of particular women in a wide variety of circumstances all over the world«⁴. Würden Psalmen auf diese Weise in den Mund einzelner Frauen gelegt, öffneten sich »whole new levels of meaning and insight«⁵.

Rienstra weist den Psalmen bestimmte Situationen zu, die die Biographie 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. Damit verfährt sie nicht anders als die frühen (innerbiblischen) Exegeten, die viele Psalmen mit der Biographie Davids verknüpften und dies in der Überschrift festhielten.

1. Rienstra, *Swallow's Nest*. 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.
2. Rienstra, *Swallow's Nest*, XV.
3. Ebd. Es stellt sich die Frage, ob dieser Weg einer Veränderung des Psalmtextes der angemessene ist. Dafür spricht, daß die Psalmen damit ganz eindeutig für Frauen geöffnet werden, bzw. die postulierte Offenheit der Psalmen für Frauen aktualisiert wird. Dagegen ist generell einzuwenden, daß ein »passender« Text hergestellt wird, der zwar so klingt, daß Frauen ihm zustimmen und sich in ihm wiederfinden können. Bei »Textglättungen« jeder Art besteht die Gefahr, daß »die Tiefen, Risse und Schründe des beleuchteten Textes zur glatten Fläche« (Ebach, *Interesse und Treue*, 47) werden.
4. Rienstra, *Swallow's Nest*, XV.
5. Ebd., XVI.

Bezogen auf sexuelle Gewalt gegen Frauen sind bei Rienstra fünf Psalmüberschriften zu finden: Ps 11{ XE "Psalmen:11" } und Ps 35{ XE "Psalmen:35" } (sexueller Mißbrauch), Ps 4{ XE "Psalmen:4" } und Ps 70{ XE "Psalmen:70" } (sexuelle Belästigung), Ps 6{ XE "Psalmen:6" } (Vergewaltigung).⁶ Bei Ps 6 lautet die Überschrift: »This might be the prayer of a woman who was raped«⁷. So wie hier bei Ps 6{ XE "Psalmen:6" } sind alle Überschriften im Konjunktiv gehalten. Die in der Überschrift angegebenen Verknüpfungen mit frauenspezifischen Situationen sind nicht die einzig möglichen, sie sind jedoch denkbar. Rienstra begründet die Zusammenstellung von Psalm und Überschrift und damit die Verknüpfung von Lebenssituation und Psalminhalt nicht.⁸ Trotz allem ist ihr Buch eines der wenigen, in denen auf eine mögliche Verbindung zwischen Psalmen und Vergewaltigung hingewiesen wird.⁹

Diesem Hinweis werde ich folgen und fragen, ob und wie ausgehend von Ps 6{ XE "Psalmen:6" } die Themen Klage und Gewalt gegen Frauen verknüpft werden können, ob und wie der Text von Ps 6 ins Gespräch mit dem narrativen Text von Tamars Vergewaltigung (2 Sam 13,1-22){ XE "2. Samuel:13,1-22" } kommen und Psalm 6 als Klagepsalm Tamars gelesen werden kann.

2. Text und Übersetzung von Ps 6

V 1	לְמַנְצֵחַ בְּנִינּוֹת עַל־הַשְּׂמִינִית מִזְמוֹר לְדָוִד	<i>Für den Chorleiter mit Saitenspiel auf der Achten, ein Lied Davids.</i>
V 2	יְהוָה אֵל־בְּאַפֶּךָ תּוֹכִיחֵנִי	<i>GOTT, nicht in deinem Wutschnauben strafe mich,</i>
V 3	וְאֵל־בְּחַמְתֶּךָ תִּסְרֵנִי חַנּוּנֵי יְהוָה כִּי אִמְלֵל אֲנִי רַפְּאֵנִי יְהוָה	<i>und nicht in deiner Glut züchtige mich. Sei mir gnädig, GOTT, denn ich verdorre, heile mich GOTT,</i>

6. Ebd., 28. 90-92. 30. 204. 44.

7. Ebd., 44.

8. Dies mag allerdings daran liegen, daß das Buch liturgisch-spirituellen Charakter hat und kein wissenschaftlicher Kommentar sein will. Doch wird in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, daß es nicht nur heutiges Wollen ist, Psalmen Frauen in den Mund zu legen, sondern daß sich solche Verknüpfungen auch in den alttestamentlichen Texten selbst schon finden.

9. Ein weiterer Hinweis ist bei Sheppard, *Enemies*, 80, zu finden. Er verknüpft Ps 55 mit sexuellem Mißbrauch. Dies wird im Kapitel E. *Verknüpfungen III - Überleben im Bild der Taube (Ps 55)* thematisiert werden.

	כִּי נִבְהָלוּ עַצְמוֹ	denn schreckensstarr ¹⁰ sind meine Knochen.
V 4	וּנְפֹשִׁי נִבְהָלָה מְאֹד וְאַתָּה יְהוָה עַד-מַתִּי	Meine Kehle ¹¹ ist schreckensstarr sehr, du aber, GOTT, wie lange?
V 5	שׁוּבָה יְהוָה , חַלְצָה נַפְשִׁי הוֹשִׁיעֵנִי לְמַעַן חַסְדֶּךָ	Wende ¹² dich doch, GOTT, befreie meine Kehle, schaffe mir Raum ¹³ um deiner Freundlichkeit willen ¹⁴ .

10. בהל bedeutet wörtlich *erschrecken*. Auch ohne Konjektur in בלו bzw. נבלו kann *schreckensstarr sein* übersetzt werden, da Schrecken häufig mit lähmendem Entsetzen einhergeht.
11. נפש wird in den meisten Übersetzungen mit *Seele* wiedergegeben. Dadurch entsteht aufgrund der europäischen Tradition die Konnotation »unsterbliche Seele«. Damit aber hat der hebräische Begriff nichts zu tun, im Gegenteil: das Erste Testament »kennt die »Seele« nur in Verbindung mit dem Leibe« (Stendebach, *Der Mensch*, 130. Vgl. Wolff, *Anthropologie*, 25-48; Westermann, Art. נפש, 71-96.). נפש wird nicht als ein besonderer Teil vom Menschen abgespalten, sondern eignet sich als »synthetisch-stereometrisches Nomen« (Seebaß, Art. נפש, 537), das die lebensnotwendigen Bedürfnisse des Menschen ganz grundsätzlich zum Ausdruck bringen kann. »Körper- und Organseele« (Stendebach, *Der Mensch*, 132), »Lebenshunger«, »Lebensdynamik« (Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 69) sind mögliche Übersetzungen. Allerdings kommt bei diesen Übersetzungen die eminent körperliche Assoziation nicht zum Tragen. Grundbedeutung von נפש ist *Kehle, Schlund, Rachen*. Als Beispiel sei Ps 69,2 genannt. Dort ist die Bedeutung *Kehle* für נפש offenkundig. Vgl. Anm. 27 S.123.
- Gerade in Ps 6,4 ist diese körperliche Dimension zu betonen, da hier נפש/Kehle im Parallelismus zu עצם/Knochen steht und mit der Übersetzung *Seele* das Sprachbild verschoben wird. Es geht in Ps 6 um die Zerstörung der Lebensdynamik (נפש) und der Lebensstabilität (עצם). Keel, *Die Welt*, 57, schreibt: »Die »Gebeine« stehen als das Dauerhafteste und sozusagen als der Kern des Menschen in den Pss oft parallel zu Lebenskraft (31,11), Vitalität (35,9f) oder ganz einfach zum Personalpronomen (51,10; 53,6).« Die Übersetzung mit *Kehle* bringt dieses Sprachbild prägnanter zum Ausdruck.
- Auch die in בהל mitschwingende Bedeutung *atemlos sein* führt in diese Richtung, so daß neben der präferierten Übersetzung *meine Kehle ist schreckensstarr sehr* auch eine Übersetzung mit *meine Kehle ist atemlos sehr* denkbar ist. Bei ersterer aber kommt die lebensbedrohliche Not der Beterin umfassender ins Wort, da eine schreckensstarre Kehle weder zur Nahrungs- und Sauerstoffaufnahme noch zur Kommunikation fähig, also vom Leben abgeschnürt ist. Vgl. auch Ebach, *Streiten mit Gott, Teil I*, 34f.80f; Schroer, *Auf dem Weg*, 168f.
12. שוב ist hier wie in V 11 Vollverb (vgl. Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung*, 31).
13. Zur Übersetzung *schaffe mir Raum* siehe 130ff.
14. חסד/Güte, Huld, Freundlichkeit gehört in den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Familien- und Nachbarschaftssolidarität. Konstitutiv sind dabei lebensfördernde und lebenserhaltende Aspekte, Gegenseitigkeit, Gemeinschaft,

V 6	כִּי אֵין בְּמוֹת זְכוּרָה בְּשֵׂאוֹל מִי יוֹדֵה לְךָ	<i>Denn nicht im Tode (ist) Deingedenken, im Totenreich - wer lobsingt dir dort?</i>
V 7	יָגַעְתִּי בְּאַנְחָתִי אֲשַׁחַה בְּכָל-לַיְלָה מִשְׁתִּי אֲמַסָּה בְּדַמְעֹתַי עַרְשִׁי	<i>Ich bin erschöpft von meinem Seufzen,¹⁵ ich überschwemme jede ganze Nacht mein Bett, mit meinen Tränen mache ich mein Lager zerfließen.¹⁶</i>
V 8	עֲשֵׂשָׁה מִכַּעַס עֵינַי עֲתָקָה בְּכָל-צוּרְרָי	<i>Getrübt¹⁷ von Kummer ist mein Auge, ganz matt ob all meiner Bedränger.</i>
V 9	סוּרוּ מִמֶּנִּי כָּל-פְּעֻלֵי אֹן כִּי-שָׁמַע יְהוָה קוֹל בְּכוֹי	<i>Weicht zurück von mir, all ihr Übeltäter, denn gehört hat Gott mein lautes Weinen.</i>
V 10	שָׁמַע יְהוָה תַּחֲנֹתַי יְהוָה תִּפְלַתִי יִקַּח	<i>Gehört hat GOTT mein Flehen, GOTT wird mein Beten annehmen.</i>
V 11	יִבְשׁוּ וַיִּבְהֲלוּ מְאֹד כָּל-אֹיְבָי יִשְׁבּוּ יִבְשׁוּ רַגְעַ	<i>Sie sollen sich schämen und schreckensstarr werden sehr alle meine Feinde sie sollen sich abwenden und uschanden werden¹⁸ - im Nu.</i>

»A man had fallen ill.«¹⁹ Dieser Satz aus dem Psalmenkommentar von Erhard Gerstenberger ist symptomatisch für die Exegese von Ps 6. Häufig

Beständigkeit und Verlässlichkeit. Es liegen keine rechtlichen Verpflichtungen zugrunde, vielmehr hat das Wort einen starken Tatcharakter. Solidarität wäre demgemäß ebenfalls eine mögliche Übersetzung. Vgl. Zobel, *Art. חָסֵד* 51ff.

15. V 7aT könnte ein späterer Zusatz sein. Zur Diskussion um diesen Kurzsatz vergleiche Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen 1*, 70; Loretz, *Adaption ugaritisch-kaananäischer Literatur*, 203; Kraus, *Psalmen*, 183; Ridderbos, *Die Psalmen*, 131.
16. Die Übersetzung von שָׁחַ mit (be-)netzen (Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen 1*, 68; Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken*, 31) ist zu harmlos. Es geht nicht um ein leichtes Anfeuchten der Bettwäsche, sondern um die Auflösung selbst des Intimraumes, um die Erfahrung, überschwemmt und weggespült zu werden. Die Grundbedeutung ist *schwimmen (lassen)*. בְּכָל-לַיְלָה kann mit *ganze und jede Nacht* übersetzt werden. Beides schwingt mit. Deshalb wird mit *jede ganze Nacht* übersetzt.
17. Für עֲשֵׂשָׁה sind folgende Übersetzungen möglich: *dunkel, getrübt werden; schwach werden; anschwellen* (Loretz, *Adaption ugaritisch-kanaanäischer Literatur*, 203). Präferiert wird *getrübt werden*, da es weniger um die konkreten Folgen des Weinens geht, als um die Fähigkeit, zu sehen und zu erkennen. Mit dem Wortpaar עֲשֵׂשָׁה und עֲתָקָה »wird offensichtlich das Getrübt- und Altwerden des Auges aus Kummer umschrieben« (ebd., 204).
18. Das zweite בּוֹשׁ ist nicht mit Kraus, *Psalmen*, 183, zu streichen. Zum einen ist V 11 chiasmatisch gebaut, zum anderen hat die Rahmenstellung des Verbs aufgrund seiner Bedeutungsambivalenz eine wichtige Funktion am Ende des Psalms.

wird der Psalm als Krankheitspsalm identifiziert²⁰, obgleich daran erinnert wird, daß »liturgical texts never are narrowly restricted to one specific need or usage«²¹. Doch es scheint immer davon ausgegangen zu werden, daß das Geschlecht der Person, die das literarische Ich des Psalms zu füllen vermag, männlich ist. Wird ausschließlich männerspezifische Not zum Ausdruck gebracht? Könnte der Psalm nicht wenigstens »double-voiced« sein, also Frauen und Männer ansprechen? Könnte es nicht sein, daß sich die »Referenz der Worte ändert [...] je nach dem Leser«²² und je nach der Leserin?

3. Die Totalität des Schreckens

»In teilweise übertreibenden Bildern« werde im Psalm die Not geschildert, diagnostiziert Artur Weiser in seinem Psalmenkommentar.²³ Vor allem Ps 6,7 { XE "Psalmen:6,7" } ist damit gemeint, wo ein Bild der Not gezeichnet wird, das, stellte man es sich wirklich real vor, überzeichnet scheint. Doch die Sprache der Psalmen will die Wirklichkeit nicht photographisch und detailgetreu abbilden, sondern das totale Ausmaß innerer und äußerer Not

19. Gerstenberger, *Psalms*, 62.
20. Siehe Duhm, *Die Psalmen*, 26; Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen 1*, 67; Kraus, *Psalmen*, 183; Gunkel, *Die Psalmen*, 21; Gerstenberger, *Psalms*, 62; Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken*, 149f.
21. Gerstenberger, *Psalms*, 62.
22. Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung?*, 43. Lohfink zieht zwar alle möglichen Beter in Betracht, aber nicht mögliche Beterinnen. Für die verschiedensten Wandlungen der »Beterposition« (ebd., 43) steht - so Lohfink - »das Aussagengefüge eines Psalmes parat« (ebd.). Zieht man diese Linie aus, dann wäre auch eine »Beterinnenposition« denkbar. Doch Lohfink verschließt sich hier wie an anderer Stelle den Konsequenzen, die seine Überlegungen auslösen. Nicht nur begrenzt er die »Beterposition« auf männliche Beter, auch bei der Suche nach dem »ursprünglichen Gebrauch und Textsinn [...] muß zwischen einem Gebet für Krankheitsfall und einem Gebet für Auseinandersetzungen mit Gegnern« (ebd., 35) entschieden werden, obgleich er andererseits formuliert: »Die Formulierungen der ersten Psalmhälfte wären dann unter Umständen offen für jede Not, die einen Menschen an den Rand des Todes bringt.« (ebd.).
Interessant ist die Formulierung »unter Umständen«, die in der ersten Fassung des Aufsatzes von 1987 fehlt. Dort heißt es: »Die Formulierungen des Psalms wären offen für jede Not, die einen Menschen an den Rand des Todes bringt.« (vgl. ders., *Psalm 6*, 280). Es ist also bei der zweiten Veröffentlichung seiner Gedanken zu Ps 6 eine gewisse Verengung der semantischen Offenheit des Psalm festzustellen. Vgl. hierzu auch Crüsemann, *Im Netz*, 147 Anm. 51.
23. Weiser, *Die Psalmen*, 89. Auch Seybold, *Die Psalmen*, 139, spricht von orientalischen Überschwängen und Übertreibungen.

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. Der Beterin ist etwas widerfahren, das sie bis ins Mark getroffen hat, etwas, das Körper und Lebensdynamik zerstört. Ein Schrecken hat sie ergriffen, der alles umgreift und durchdringt. Nichts bleibt ausgespart. So spiegelt der Psalm 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.

Der vorliegenden Analyse liegt die Vorstellung vom Text als Gewebe zugrunde, ein Gewebe mit verschiedenen Motiven, Farben und Mustern, die verknüpft sind, oft sofort erkennbar, aber auch häufig verborgen, gewissermaßen auf der Rückseite des Gewebes. Es wird sich herausstellen, daß die Grobstruktur des Psalms eine bestimmte Raum- und Zeitstruktur bildet, die sich aber verästelt und verknüpft. Eine darin verknüpfte Struktur des Gewebes bringt über gegensätzliche Bilder und Motive ein Muster, das die Farbe des Schmerzes über den Psalm legt.²⁴

In Ps 6,3{ XE "Psalmen:6,3" }.4{ XE "Psalmen:6,4" }.7{ XE "Psalmen:6,7-8" }.8 schildert die Beterin ihr Erleben. Verschiedene Bilder werden evoziert, um die Totalität des Schreckens und des Schmerzes zu artikulieren. Diese Bilder sind nicht getrennt zu lesen, sondern als Teile desselben Bildes. Vordergründig mögen sie sich zwar widersprechen, doch gerade in ihrer Gegensätzlichkeit bringen sie den alles durchdringenden und umfassenden Schmerz ins Wort.

In V 3a{ XE "Psalmen:6,3" } sagt die Beterin von sich **אֲנִי יָבֵשׁ** /ich verwelke. **יָבֵשׁ** ist eine Nebenform von **יָבֵשׁ** und bedeutet *verwelken*, *vertrocknen*. Die Erde samt den auf ihr wachsenden Pflanzen kann vertrocknen (Jes 24,4.7{ XE "Jesaja:24,4,7" }; 33,9; Joel 1,12), aber auch Städte (Jer 14,2{ XE "Jeremia:14,2" }; Thr 2,8{ XE "Klagelieder:2,8" }), Menschen (Jes 19,8){ XE "Jesaja:19,8" } und Frauen (1 Sam 2,5{ XE "1. Samuel:2,5" }; Jer 15,9{ XE "Jeremia:15,9" }). Das Verb *verwelken* gehört zu den Verben, »die von der Todesnähe des Leidens sprechen«²⁵, da das Bild der lebensvernichtenden Dürre und als Folge der Dürre das Bild der todbringenden Wüste assoziiert.

Die Möglichkeit, daß aus fruchtbarem Land dürres Land und damit Wüstenland wird, ist im alten Orient eine prägende Erfahrung. So wird in Am 1,2{ XE "Amos:1,2" }; 4,7{ XE "Amos:4,7" }; 7,4{ XE "Amos:7,4" } und Jer 14,2{ XE "Jeremia:14,2" } von einer großen Dürre berichtet, die das Leben an den Rand des Todes drängt und die Todessphäre der Wüste in das Leben hineinverschiebt. Bei Jer 15,9 { XE "Jeremia:15,9" } und 1 Sam 2,5{ XE "1. Samuel:2,5" } - beidesmal geht um es eine kinderreiche Frau, die

24. Zum Begriff Muster siehe S. 51ff der vorliegenden Arbeit.

25. Kraus, *Psalmen*, 185.

unfruchtbar wird - verschiebt sich die Trockenheit gewissermaßen in das Innere der Frau. Dort, wo Leben entstanden war bzw. entstehen könnte, hat sich der Tod eingenistet.²⁶

Die Erfahrung, daß Trockenheit nicht nur ein äußeres, gewissermaßen physikalisches Phänomen sein kann, kommt in den Psalmen 42,2{ XE "Psalmen:42,2" }; 63,2{ XE "Psalmen:63,2" }; 63,2{ XE "Psalmen:63,2" }; 143,6{ XE "Psalmen:143,6" } zur Sprache. An diesen Stellen ist die Kehle, die dürstet und ohne Wasser verwelkt und verdorrt,²⁷ das die Bedürftigkeit des Menschen verkörpernde Organ. Auf diesem Hintergrund kann Ps 6,3a mit Hossfeld/Zenger übersetzt werden: »ich verliere immerzu an Lebensblüte und Lebensfrische«²⁸, wobei diese Übersetzung die tödliche Bewegung hin zum Tod in der Wüste, ausgedrückt durch das Verb גלל, nicht deutlich pointiert. *Ich verdorre* kommt dem näher.

In V 7{ XE "Psalmen:6,7" } wird völlig gegensätzlich zur Trockenheit von V 3a formuliert: *ich überschwemme jede ganze Nacht mein Bett, mit meinen Tränen mache ich mein Lager zerfließen*. Hier ist das herrschende Bild nicht Trockenheit, sondern Überschwemmung. Die Übersetzung von

26. Vgl. Jes 33,10{ XE "Jesaja:33,10" }, wo das dürre Gras in den Körper der Frau metaphorisch eingeschrieben wird. Interessant ist auch die Verbindung des Themas »Dürre« mit der Geschichte der Witwe von Zarephtha in 1 Kön 17{ XE "1 Könige:17" }. Die Dürre des Landes spiegelt sich im Überlebenskampf der Witwe wieder. Ein märchenhaft anmutendes Wunder ermöglicht es, daß die Witwe sowohl den Propheten Elia als auch sich selbst und ihren Sohn mit Brot und Öl versorgen kann. Trotz der Dürre wird Überleben möglich, Mehl und Öl werden nicht ausgehen *bis zu dem Tag, an dem GOTT Regen fallen läßt auf die Erde* (1 Kön 17,14).

27. Es gibt auch das gegenteilige Bild, bei dem die Kehle negativ mit der Wassermetaphorik verbunden wird. Wasser wird an diesen Stellen zur tödlichen Bedrohung und dient nicht zur Lebensrettung. Vg. Ps 69,2{ XE "Psalmen:69,2" }; Jona 2,6{ XE "Jona:2" } u.a. Allerdings steht die negative Wassermetaphorik, die sich mit *Kehle* verknüpfen kann, in Beziehung zu Ps 6,7, wo als Lebensbedrohung Überschwemmung thematisiert wird.

Diese Offenheit eines Wortes für gegensätzliche Metaphorik ist eine Eigenart hebräischer Dichtung. »Für unser Empfinden hemmt solche Doppelung der Gedankenführung nicht nur den Fortschritt der Aussage und macht sie langweilig, sondern beeinträchtigt auch ihre Klarheit und Eindeutigkeit, da sich ja zwei Wörter nie völlig im Sinn decken. [...] Dahinter (aber) steht die unausgesprochene Überzeugung, daß letzte Wahrheiten über das menschliche Dasein sich nie in einem einzigen Gedankengang ausdrücken lassen, sondern allein in mehreren, variierenden Aussagen erfaßt werden können.« (Koch, *Was ist Formgeschichte*, 116). Erfahrungen werden nicht in einen eindimensionalen Satz oder einen abstrakten Begriff gepresst, sondern Metaphern und Sätze, die »symmetrische Vollständigkeit« spiegeln (vgl. Gese, *Der Dekalog*, 137ff.), bringen die Erfahrungen zur Sprache.

28. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 69.

שחה mit (be-)netzen ist verharmlosend²⁹. Um inneres Erleben zur Sprache zu bringen, formuliert die Beterin ihr Empfinden in diesem Bild. Es mag zwar als Referenz nächtliches Weinen im Bett haben, doch weit mehr bringt es das ins Bild, was die Beterin im Schmerz erfährt, nämlich ein Hinweggespültwerden, Ausgeliefertsein und Ohnmächtigsein. Zudem ist es wie in Thr 1,16{ XE "Klagelieder:1,16" } ein »sinnfälliger Ausdruck für eine große Trauer«³⁰. Auch die Bedeutung von מסס/fließen, zerfließen, schmelzen weist in diese Richtung. Im Hebräischen wird sowohl physische als auch psychische Schwäche oft als ein »Lockerwerden oder Flüssigwerden«³¹ beschrieben. Beide Verben, מסס und שחה, können die Assoziation ›Wasser‹ auslösen³², die hier in den Tränen gewissermaßen materialisiert wird. Wasser aber kann wie die Trockenheit die Konnotation des Todes und der Zerstörung haben³³.

Diese Konnotation wird auch in der Zeitangabe בכל־לילה/jede ganze Nacht verstärkt. Die Dunkelheit der Nacht und Todesnähe gehören unmittelbar zusammen. Der eigentliche Bereich von Unheil und Tod ist die Nacht und das Dunkel.³⁴

Alle drei Bilder, Trockenheit, Überschwemmung und Dunkelheit drücken gerade in ihrer Gegensätzlichkeit die Totalität des Schreckens und des Schmerzes aus. In ihrer engen Verbindung zu Lebensminderung und Tod verstärken sie sich gegenseitig und potenzieren Schrecken und Schmerz ins Unermeßliche.

4. Topographie des Schreckens

Die Beterin schildert ihren Schmerz und Schrecken in Metaphern des Raumes. Bewegungslosigkeit und Auflösung des Raumes, Bedrängung und Raumnot kennzeichnen ihre Notsituation. Die Bilder Trockenheit, Überschwemmung und Dunkelheit haben nicht nur die Qualität der Todesnähe, sie haben auch eine räumliche Dimension. Der Lebensraum wird okkupiert von Räumen des Schmerzes und Schreckens, Räumen, in denen der Tod wohnt. Es entsteht eine Topographie der Todesnähe, die geprägt ist von der Topographie des endgültigen Todesraumes, der שׁוֹל/Scheol.

29. So Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 68; Zenger, *Ich will Morgenröte wecken*, 31.

30. Fabry, *Art. מָוֶה*, 851.

31. Gerleman, *Der Sinnbereich »fest-los(e)«*, 406.

32. Ringgren, *Art. מסס*, 1016f.

33. Keel, *Die Welt*, 63ff; Fabry, *Art. מָוֶה*, 847f.

34. Keel, *Die Welt*, 67f.

4.1. Hinweggespült in den Raum des Todes

Eine Pflanze, die verdorrt, verliert ihre Gestalt, ihren inneren Raum. Sie sinkt in sich zusammen, weil keine Lebenskraft die Stabilität ihres Innenraumes mehr gewährt. Auch das Verb **מסס**/(zer)fließen, (zer)schmelzen drückt eine Auflösungsbewegung aus. Der Körper, der schmilzt und zerfließt, löst sich auf, seine Raumgrenzen gehen verloren. Ebenso löst die Dunkelheit die Konturen des Raumes in visueller Hinsicht auf. In der Dunkelheit kann das Auge keine Räume mehr wahrnehmen.

Auf die Beterin bezogen heißt das, daß ihre Raumgrenzen, die Raumgrenzen ihres Innenraumes, sich auflösen. Im Kontext des Psalms ist Innenraum in körperlich-stabilisierender (**עצם**/Knochen, V 3) und lebensdynamischer (**נפש**/Kehle, V 4.5){ XE "Psalmen:6,3-5" } Hinsicht gemeint. Innenraum meint Lebensraum und umfaßt sowohl psychische als auch physische Integrität.

In V 2.3.{ XE "Psalmen:6,2-3" } spricht die Beterin von ihrem Innenraum, sie redet von **עצם**/Knochen und **נפש**/Kehle, d.h. von der Stabilität und der Dynamik ihres Lebens: *denn schreckensstarr sind meine Knochen und meine Kehle ist schreckensstarr sehr*. Die Bewegung »geht gewissermaßen von außen nach innen«³⁵ in das Zentrum der Identität, wenn man die Kehle als »Sitz des Lebenshungers und der Lebensdynamik«³⁶ versteht. Diese Bewegung wird eingeschlossen durch das Verb **בהל**, das mit *erschrecken, erstarren, lähmend entsetzt sein* wiedergegeben werden kann.³⁷

Der Innenraum der Beterin wie auch der Ort, an dem sie sich befindet, der Außenraum, sind eingeschlossen vom Schrecken. Diese physische und psychische Erfahrung spiegelt sich in der Syntax wider. V 3+4{ XE "Psalmen:6,3-4" } und V 7{ XE "Psalmen:6,7" } sind chiasmisch gebaut:

V. 3.4	בהל	עצם /Knochen	נפש /Kehle	בהל
V.7	שחה	מטה /Bett	עַרְשׁ /Lager	מסס

Die Verben, die die Todesnähe ausdrücken, umschließen die Beterin. Die Ausweglosigkeit und der Schrecken, der auf drohende Weise in das Leben eingebrochen ist, werden von dieser geschlossenen Satzstruktur wiedergegeben.

Den aufgelösten Grenzen des Innenraumes steht ein Raum gegenüber, der immer enger wird und die Beterin umschließend einschließt. Die Bewegung nach innen entspricht somit der Auflösung der Grenzen des

35. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 69.

36. Ebd. Siehe auch Ogushi, *Ist nur das Herz*, 42-47, der die Bedeutung des Wortes ganzheitlich verstehen will.

37. Vgl. Otzen, *Art. בהל*, 520-523.

Innenraumes und verstärkt den Angriff auf die Beterin. Gleichzeitig werden Stabilität und Dynamik des Lebens, die erst in ihrem Zusammenspiel gelingendes Leben ermöglichen, auseinandergerissen, ja gebrochen, indem Knochen und Kehle durch den Zeilensprung V 3/4 voneinander getrennt werden. Stabilität und Dynamik des Lebens der Beterin sind eingeschlossen in lähmendem Entsetzen und gleichzeitig voneinander dissoziiert. Das Ich, das in V 3a durch die Nennung des Personalpronomens der 1. pers. sing. (אני) noch explizit ausformuliert wird, zerbricht durch die Not, die die Beterin erlebt. Die Grenzen des Innenraumes werden nicht nur durch die Auflösung zerstört, der Innenraum bricht sozusagen in der Mitte auseinander. Das Ich ist dissoziiert. Dissoziation bedeutet, daß die Gefühle abgespalten und der Körper vom Ich getrennt werden, 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«³⁸.

Der Raum des Todes hat den Innenraum mit Schmerz und Schrecken erfüllt und in seine Gewalt gebracht. Dies wird in V 6{ XE "Psalmen:6,6" } mit מוֹתָ/Tod und שְׂאוֹל/Totenreich direkt ins Wort gebracht. Der Raum des Todes hat sich in den Lebensraum geschoben und diesen zerbrochen, aufgelöst und verdrängt. Keine Lebensregung ist mehr möglich, sondern nur noch Bewegungslosigkeit (בְּהָל/erstarrt sein; אָמַל/verdorren) und der Versuch, die Gefühle abzuspalten.

Verschärft wird der Verlust des Innenraumes und damit der Aufeinanderbezogenheit von Stabilität und Dynamik durch die Konfrontation der Scheol mit dem Intimraum der Beterin. V 7{ XE "Psalmen:6,7" } nennt als Ort der Beterin מִטָּה/Bett und עֲרֵשׁ/Lager, wobei beide Worte synonym zu verstehen sind.³⁹ 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. Über das Präfix בַּ wird eine Assonanz zwischen den Worten Tod, Scheol, Nacht und Tränen hergestellt. Mitten in diesem Geflecht hat das Bett als Ruhe-, Schlaf- und Erholungsort keine Bedeutung mehr. Es wird reduziert auf den Bedeutungsaspekt ›Tod‹. An etlichen Stellen wird Bett/Lager mit Tod verbunden und bekommt die Bedeutung von Sterbelager und Totenbett/Totenbahre⁴⁰. Auch der gewaltsame Tod kann die Menschen im Bett überraschen⁴¹. Es scheint, als ob dieser intime

38. Wirtz, *Seelenmord*, 1989, 147; Feldmann, *Vergewaltigung*, 1992, 52f.

39. Siehe Angerstorfer, *Art. עֲרֵשׁ*, 405ff.

40. Vgl. 1 Kön 21,4{ XE "1 Könige:21,4" }; 2 Kön 4,21.32{ XE "2 Könige:4,21f" }; Gen 37,31{ XE "Genesis:37,31" }; 48,2;{ XE "Genesis:48,2" } 49,33;{ XE "Genesis:49,33" } 2 Sam 3,31; Jes 57,2{ XE "Jesaja:57,2" }; Ez 32,25.

41. Vgl. 2 Sam 4,7; 2 Chr 24,25.

Raum des Bettes nur durch eine dünne Wand vom Raum des Todes getrennt sei. Der Raum des Todes drängt in den Raum des Lebens hinein. In der Scheol, im Totenreich, findet der Raum des Todes prägnanten Ausdruck.

Die Scheol bildet die Topographie des Todes, charakterisiert durch Dunkelheit, Bedrängnis, Tiefe, Auflösung, Absonderung, Trockenheit, Überschwemmung, Kommunikationslosigkeit.⁴² Ihr kommt keine Lebensqualität zu, gegenüber dem Leben wird sie negativ qualifiziert.⁴³ Zwar ist die Scheol nicht geographisch zu lokalisieren, aber sie tritt »durch das Mittel anderer Räume in Erscheinung [...], denen sie ihren Todescharakter aufprägt«⁴⁴. Wasserwüste und Trockenwüste sind Räume, die an das Totenreich grenzen und die im Sprachraum des Psalms mit ihm identisch werden können. Aber »das Totenreich beschränkt sich nicht [...] auf einen besonderen, ihm zugewiesenen Raum. Zu seinem Wesen gehört ein ständiges Über-die-Ufer-treten, ein Bedrohen, Angreifen und Erobern von Räumen, die eigentlich der Lebenswelt angehören. Was immer schwach, d.h. an Lebenskraft im weitesten Sinne arm ist, fällt seiner Macht anheim«.⁴⁵

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. »Die Domäne des Todes lag

42. Zu den Charakteristika der Totenwelt siehe Chr. Barth, *Die Errettung*, v.a. 76ff; Keel, *Die Welt*, 53ff.

43. Vgl. Jenni, *Art. שְׁאוֹל*, 839; siehe ebenfalls Podella, *Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen*. Daß dies im Alten Orient nicht so sein muß, zeigt die Todesvorstellung in Ägypten. Der Tod in Ägypten wird meist nicht als Aufhebung des Lebens gewertet, sondern er versetzt in einen anderen, jenseitigen Seinszustand, wobei die Individualität nicht gemindert wird. Der Tod kann als »eine Art überhöhende Umwandlung des irdischen Lebens verstanden werden« (Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, 99; auch Rössler-Köhler, *Art. Jenseitsvorstellungen*, 254f).

Der Abstieg zur Unterwelt hat keinen negativen, dunklen Klang, da er ein Weg zur Erweiterung des menschlichen Seins ist, die bis zur Gottähnlichkeit führen kann. Diese positive Wertung drückt sich in einer Vielzahl von Totentexten aus, wobei aber festzustellen ist, daß die Worte für Tod und sterben häufig durch Euphemismen ersetzt werden (vgl. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, bes. 59f). Diese Art des euphemistischen Redens über den Tod liegt den Klagepsalmen des Ersten Testaments fern.

44. Chr. Barth, *Die Errettung*, 88. Podella, *Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen*, 76, betont, daß die Scheol als unten liegend gedacht wird und so »von Himmel und Diesseits als göttlichem Präsenzraum« getrennt sei.

45. Chr. Barth, *Die Errettung*, 89. Es ist jedoch zu betonen, daß das Totenreich keine eigenständige göttliche Macht innehat. Der Mensch des Ersten Testaments ist kein »Spielball verschiedener, sich bekämpfender Mächte« (vgl. Keel, *Die Welt*, 68 Anm. 90a.). Das Totenreich wird keinen mythischen Mächten überlassen, es wird »desakralisiert« (vgl. Gese, *Der Tod im Alten Testament*, 38).

also für Israel nicht draußen am äußersten Rand des Lebens, sondern war tief in den Bereich des Lebens vorgeschoben.«⁴⁶ So überrascht es nicht, wenn die Beterin sich in Beziehung setzt zu den Todesräumen der Trockenwüste, der Wasserwüste und der Dunkelheit. Die Beterin erlebt ihre Notsituation als Auflösung ihres Innenraumes und als Hereindrängen eines Raumes, der das Leben in jeder Hinsicht bedrängt und zerstört. Mit den Bildern Trockenheit, Überschwemmung und Dunkelheit werden Schreckens- und Schmerzzräume gezeichnet, die Grenzzräume sind zum Raum des Todes geworden, in dem sich das Leben verliert. Die Topographie des Schreckens wird zur Topographie des Todes.

4.2. Ihr Bedränger, weicht zurück

In die Raummetaphorik des Schreckens ist auch die Darstellung jener, die für die Not verantwortlich sind, eingebunden. In V 8 { XE "Psalmen:6,8" } werden diese Menschen צוֹרְרֵי genannt, was gewöhnlich mit *meine Feinde* wiedergegeben wird. Dabei wird trotz gleichlautender Flexionsform das Verb von der Wurzel צָרַר II/ *anfeinden, befeinden* und nicht von צָרַר I/ *einbinden, zusammenbinden* abgeleitet. M.E. aber überschneiden sich die beiden Verben semantisch, so daß keine eindeutige Ableitung möglich ist. So fügt z.B. KBL zu צָרַר I die Bedeutungen *umhüllen, einwickeln, einsperren* hinzu. Diese Bedeutungskomponente würde gut zur Raummetaphorik passen, eine Ableitung von צָרַר I wäre also denkbar. Auch im textkritischen Apparat der BHS ist eine Sensibilität für die Raumkomponente wahrzunehmen, wenn dort eine Änderung in צָרְרֵי / *meine Bedrängnis* vorgeschlagen wird. Nach dem Wörterbuch von Gesenius ist das Nomen צָרְרֵי / *Bedrängnis* ein Derivat von צָרַר I, das Nomen hat also eine räumliche Dimension. Die Bedeutung eines Wortes aber kann sich nicht allein an philologischen (und etymologischen) Entscheidungen erweisen, zumal der Kontext, in dem ein Wort auftaucht, die Bedeutung wesentlich mitbestimmt.

Angesichts der Raummetaphorik, die den Schmerz und den Schrecken zur Sprache bringt, und der in צוֹרְרֵי sicher mitschwingenden Bedeutung *feindlich* schlage ich vor, die Bedeutung von צוֹרְרֵי in V 8b in der Schnittmenge von צָרַר I und II anzusiedeln. Somit kommt dem Wort eine räumlich akzentuierte Bedeutung zu, nämlich *Bedränger*, und eine Bedeutung hinsichtlich der Wertung, nämlich *Feinde*. Da im Deutschen bei dem Nomen *Bedränger* die Konnotation *feindlich* schon mitschwingt, wird eine Übersetzung mit *meine Bedränger* präferiert.⁴⁷

46. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Bd. 1*, 400.

47. Diese Möglichkeit der Übersetzung sieht auch Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, 62.

Diese Deutung von צוֹרְרֵי, die die Täter in das Geflecht der Raummeteraphorik einbindet, wird unterstützt von zwei Verben, deren Subjekte eben die Täter sind: סוּר /weichen und שׁוּב /umkehren⁴⁸. Beide Verben sind Bewegungsverben und implizieren eine Richtungsänderung im Raum, hier eine Bewegung von der Beterin weg. Die Präposition מִן/von-weg, die mit dem Personalpronomen der 1. Pers.sg. verbunden ist (מִמֶּנִּי/weg von mir) verstärkt das Sich-weg-bewegen.⁴⁹ Die Bewegung führt von der Beterin weg, so daß wieder Raum zwischen ihr und den Tätern entsteht.

Wenn die Überlegungen zu den Schreckens- und Schmerzens-, ja Todesräumen mitbedacht werden, dann wird eine Stukturanalogie deutlich. Das Weichen der Bedränger entspricht in umgekehrter Weise der Einengung des Lebensraumes der Beterin, die über die Bilder Trockenheit, Überschwemmung, Dunkelheit und deren syntaktische Struktur zur Sprache gebracht wird. Die Bedränger werden damit gewissermaßen in einem Zug mit der שְׂאוֹל/Scheol als Endpunkt der Raumeinengung und Raumergreifung genannt. Sie sind es, die verantwortlich für die Bedrängnis, für Schmerz und Schrecken sind. In ihrer Bewegung weg von der Beterin beginnt sich das Ende der Bedrängnis abzuzeichnen.

Aber diese Bewegung findet noch nicht im Psalm statt. Über den Verbalgebrauch jedoch wird sie ausgelöst. Der Imperativ סוּרוּ/weicht weist als auslösender Sprechakt voraus und initiiert die Errettung. Der syntaktische Chiasmus in V 3+4.7, der das Ich im Schrecken einschließt, wird durch den eingeforderten Raumgewinn, der durch das Weichen der Feinde entstehen soll, aufgebrochen und umgekehrt. In V 11 sind es die Täter, die chiasmisch eingeschlossen werden: בּוֹשׁ – בְּהַל – (Feinde) – בּוֹשׁ – בְּהַל. Doch was sich auf syntaktischer Ebene schon vollzogen hat, ist noch nicht geschehen, es kann nur mittels auslösendem Verbalgebrauch angedeutet werden in der Hoffnung, der Sprechakt möge perlokutionär sein, d.h. sie sollen möge zu sie tun werden.⁵⁰

48. Beide Verben stehen häufig in direktem Parallelismus und Nebenordnung. Vgl. Graupner, *Art. שׁוּב*, 1131.

49. Zusätzlich verstärkt durch ein Nun energeticum.

50. Perlokutionär meint nach Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, 9. und 10. Vorlesung, einen Sprechakt, bei dem auf eine sprachliche Äußerung eine Wirkung folgt. Als ein Beispiel führt er an: »So kann ›schicken‹ illokutionär umschrieben werden mit ›sagen, daß er gehen soll‹, perlokutionär mit ›gehen lassen‹« (ebd., 146f). Siehe auch Searle, *Sprechakte*, 42.69f.72; Hawthorn, *Grundbegriffe der modernen Literaturtheorie*, 296.

4.3. Schaffe mir Raum, GOTT

In V 5 fordert die Beterin GOTT auf, ihren Schmerz zu lindern und ein Ende des Schreckens herbeizuführen, indem sie GOTT durch drei Imperative zum Handeln bringen will. Auch diese drei imperativisch formulierten Verben sind Teil des Sprachbildes ›Raum‹.

Zuerst fällt das Verb *שׁוּב*/umkehren, sich wenden auf, das auf eine Richtungsänderung der Bedränger und eine Raumerweiterung für das Ich hinzielt. Auch das zweite Verb *חָלַץ*/befreien kann eine räumliche Komponente haben. Ohne eine Wurzel zu präferieren ist deutlich, daß sowohl *herausreißen* als auch *sich entziehen, entkommen*⁵¹ eine Bewegung im Raum darstellen können. Zwar wird das Verb meist absolut, d.h. ohne die räumliche Präposition *מִן* /weg-von, gebraucht und geht häufig in die Richtung des allgemeineren *erretten, befreien*, aber das räumliche Moment bleibt bestehen. Chr. Barth rechnet das Verb *חָלַץ* ganz eindeutig zu den Verben des Errettens mit räumlichem Vorstellungshintergrund.⁵²

Das dritte Verb ist *יָשַׁע*/retten, befreien. Ob diesem Verb eine räumliche Bedeutungskomponente zukommt, wird unterschiedlich beantwortet. J.F. Sawyer ist der Meinung, daß weder auf etymologische noch auf semantische Weise ein »Konzept der Erlösung als ›Geräumigkeit‹«⁵³ an *יָשַׁע* festgemacht werden könne. Zwar finde sich dieses Konzept im Ersten Testament häufig, werde aber mit anderen Verben ausgedrückt. Dem widersprechen sowohl die Wörterbücher Gesenius und KBL als auch Kraus, wenn er schreibt: »*יָשַׁע* hat in seiner Etymologie wohl die Bedeutung »weit, geräumig« sein (vgl. arab. *wasi^ca*) und müßte im kausativen hiph. mit »weit, geräumig machen«, »jmd. Raum schaffen« wiedergegeben werden. [...] Das Gegenteil wäre *צָרָר* »zusammengedrängt, enge sein« «⁵⁴. Auch Chr. Barth übersetzt die Kausativform ›in Bezug auf eine Person‹ mit ›jemandem Raum schaffen‹⁵⁵. Allerdings schränkt er ein, daß *יָשַׁע* »als Beleg für die räumliche Vorstellung von der Errettung [...] nur mit Vorbehalt angeführt werden«⁵⁶ kann, da der Gebrauch des Wortes von der räumlich orientierten Grundbedeutung nichts mehr erkennen lasse.

M.E. ist aber zu überlegen, ob nicht auch eine größtenteils zwar verschwundene Grundbedeutung doch in der Wortbedeutung mitschwingen kann und in Kontexten, die eine Raumstruktur aufweisen, aktualisiert

51. Vgl. Barth, *Art. חָלַץ*, 1003f. Auch Barth, *Die Errettung*, 129.140f.143.

52. Chr. Barth, *Die Errettung*, 140.

53. J.F. Sawyer, *Art. יָשַׁע*, 1037.

54. Kraus, *Psalmen*, 160. W. Müller, *Altstüdarabische Beiträge*, 310, dagegen zieht das altstüdarabische Verb *wsc* ›reichlich geben, reichlich versorgen mit‹ heran, um die Bedeutung des hebräischen Verbs *יָשַׁע* zu klären.

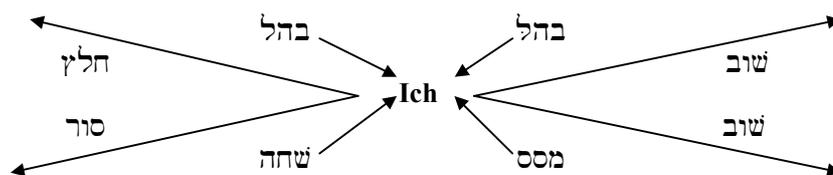
55. Chr. Barth, *Die Errettung*, 127. Vgl. auch Chr. Barth, *Art. חָלַץ*, 1005.

56. Chr. Barth, *Die Errettung*, 127.

wird.⁵⁷ Aufgrund der expliziten Raummetaphorik zur Beschreibung von Bedrängung und Errettung in Ps 6 als Kontext von ישׁע ist an eine räumliche Bedeutungskomponente von ישׁע hiph/erretten in Ps 6,5{ XE "Psalmen:6,5" } zu denken. So wäre der ganze Vers 5 räumlich zu verstehen: *Ändere die Richtung deiner Bewegung, GOTT, laß meine zugeschnürte Kehle aus dem Raum der Bedrängnis und des Todes entkommen und schaffe mir Raum.*

Es wurde ersichtlich, daß der Schmerz und der Schrecken in Metaphern des Raumes zur Sprache gebracht werden. Die Schilderung der Not als Raumnot und als Auflösung des Innenraumes korrespondiert mit der Bitte um Errettung in Verben, die ein Raumschaffen ausdrücken. Beide Bewegungen, die der Bedrängung und Auflösung des Innen- und Außenraums der Beterin sowie die der Richtungsänderung und Raumerweiterung durch die Feinde und GOTT, sind im Gewebe des Textes miteinander verwoben. Graphisch ließe es sich folgendermaßen darstellen:

Raumschaffung Bedrängung und Auflösung Richtungsänderung



Beide Bewegungen scheinen miteinander zu ringen, scheinbar gleichzeitig und ohne daß ein Ende abzusehen ist. Es wird sich herausstellen, daß auch die Zeitstruktur in die Raumstruktur hineinverwoben ist und sie auf bestimmte Weise akzentuiert. Doch zuvor sollen noch einmal die Bedränger in den Blick genommen werden, genauer, das ›In-Blick-nehmen‹ der Bedränger soll in seiner Bedeutung für die Raummetaphorik untersucht werden.

4.4. Getrübt, mein Auge, erkennt

Zum erstenmal werden die Bedränger in V 8b{ XE "Psalmen:6,8" } genannt. Der Schmerz ist verursacht durch menschliche Täter. Daß erst hier die menschliche Ursache der Not ins Auge fällt, hängt mit einem

57. Zwar ist die Etymologie oft lückenhaft, unzuverlässig und mehrdeutig. Deshalb ist Vorsicht bei etymologischen ›Beweisen‹ für die Bedeutung eines Wortes geboten. Allerdings ist die Etymologie als »latenter Bedeutungsfaktor vorhanden und [erlangt; U.B.] in manchen Textzusammenhängen eine gewisse Wichtigkeit« (Kedar, *Biblische Semantik*, 88).

Perspektivenwechsel zusammen, der zwar von Anfang an angelegt ist, aber erst hier textuell zum Vorschein kommt.

In der alttestamentlichen Psalmenforschung werden immer wieder der sogenannte Stimmungsumschwung und dessen mögliche textexternen Ursachen diskutiert.⁵⁸ M.E. aber gibt es in Ps 6 keinen Punkt, von dem an sich eine Erlösungsgewißheit einstellt,⁵⁹ wengleich dem Perspektivenwechsel, der in V 8 markiert ist, eine besondere Bedeutung zukommt.⁶⁰ Hier wird hörbar, was sich lange anbahnt, denn das Beten des Psalms hilft der Beterin, »ihre Situation zu durchschauen«⁶¹. Der Schrecken, dem die Beterin ausgesetzt ist, engt ihren Lebensraum bis zur Auflösung ein. Einzig das Auge bleibt übrig, doch auch das vom Schmerz geprägt: *Getrübt von Kummer ist mein Auge, ganz matt* (V 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 צוררי/meine Bedränger genannt werden.

Ein Assoziationsablauf geht über *Tränen - Auge - Bedränger*, wobei *Tränen* und *Bedränger* mit dem Präfix ב konstruiert sind (צוררי; בדמעהי). Das Präfix wechselt die Seite, geht vom Opfer auf die Täter über und bleibt über die Aufnahme des בכל, das in V 8 bei den Bedrängern steht, in כל, verbunden mit den Feinden in V 9+11, weiterhin auf Täterseite. Von den Tränen, die den Blick versperren, geht also eine Bewegung hin zu den Feinden, in denen der Grund der Not erkannt wird. Die Präposition ב kann in Zusammenhang mit dem Nomen *Auge* sowohl die Ursache für das Weinen als auch das Objekt des Sehens bezeichnen.⁶² Das Sinnesorgan, das den Raum wahrnimmt, entdeckt ein sichtbares Gegenüber, das die Ursache der Bedrängnis ist. Indem die Beterin die Verursacher ihrer Not ins Auge

58. Einen Überblick über die verschiedenen Ansichten bringen Loretz, *Adaption ugaritisch-kanaanäischer Literatur*, 204ff; Seybold, *Das Gebet des Kranken*, 156f; O. Fuchs, *Die Klage*, 318ff.

59. Es stellt sich überhaupt die Frage, ob die Erhörungs-gewißheit, die sich sprachlich als Vertrauensmotiv präsentiert, zeitlich zu verorten ist. Eher ist sie als Grundmotiv zu verstehen, als »das Grundmotiv der KE [Klagelied des Einzelnen; Anm. der Verf.] und Ausdruck der das Beten tragenden Gewißheit« (Vgl. Marksches, *Ich aber vertraue auf dich*, 398). Wie Marksches überzeugend darlegt, wird »am Anfang [...] das Grundvertrauen aktualisiert, es ermöglicht in einem zweiten Schritt den Weg aus der Klage zur Bitte. Am Ende trägt es die Erhörungs-gewißheit, die Leidenssituation zu bewältigen« (ebd., 397f).

60. Siehe die Ausführungen von Norbert Lohfink zu Ps 6, die Grundlage meiner Beobachtungen und Überlegungen sind. Vgl. Lohfink, *Psalm 6* (1987) und ders., *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung* (1988). Siehe auch Zenger, *Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung*, 410ff, der sich mit Lohfink auseinandersetzt.

61. Zenger, *Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung*, 410.

62. Vgl. Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung*, 32 Anm. g.

faßt und somit erkennt, wird sie fähig, diese anzusprechen: *Weicht zurück von mir, all ihr Übeltäter*. 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.

Zwischen dem Eingeschlossensein des Auges durch כַּעַס/*Kummer* und עַתָּק /*alt, matt werden* und dem Ansprechen der Feinde im Imperativ stehen die Feinde selbst (צוֹרְרִי). 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 und das Wort direkt an die Täter richten. Über die Kommunikation mit den Tätern wird eine Kommunikation mit der Außenwelt möglich, 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.

5. Chronologie des Schreckens

Die Raummetaphorik von Not und Errettung wird unterstützt von der Zeitstruktur des Psalms. Auch sie ist geprägt von Auflösung einerseits und einem Zeitenwechsel andererseits, einem Zeitenwechsel, der auf das Ende der Not hinführt.

Das Leiden ist geprägt durch durative und redundante Elemente. Der Schrecken hat die Zeit besetzt, die ganze Nacht und jede Nacht ist bis zum Rand gefüllt mit Schmerz und Entsetzen. Die Zeit hat sich zusammengezogen auf einen Punkt, der sich endlos ausdehnt. Die endlose Gegenwart des Schreckens kommt in der Frage עַד-מָתַי /*Wie lange?* zur Sprache. Das Ende der Not ist nicht in Sicht, nur die endlose Gegenwart der Auflösung des Lebensraumes der Beterin. Dieses schmerzhafte Zusammenziehen der Zeit bringt den Verlust von Vergangenheit und Zukunft. Alles ist endlose Gegenwart, die zum Todesraum wird.

Die im Raum des Todes negierte Erinnerung drückt dies deutlich aus { XE "Psalmen:6,6" }. Erinnerung in ihrer Relevanz für das sinnstiftende Zusammenkommen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist nicht mehr möglich.⁶³ Identität, die immer im Zusammenspiel von Verortung in der Vergangenheit, gegenwärtigem Handeln und zukünftigem Neuentwurf entsteht, verliert sich in der Endlosigkeit des Schreckens. In diesem Zustand, der keine zeitliche Einordnung mehr ermöglicht, kann auch nicht mehr in der 1. pers. sing. gesprochen werden. So wird in V 6, in dem das Totenreich als Ende aller Zeit angesagt wird, mit dem unpersönlichen

63. Zu dieser Dimension von Erinnerung siehe Hardmeier, *Die Erinnerung*, bes. 136-139.149; Fabry, »Gedenken« *im Alten Testament*, 177-187; Schottroff, »Gedenken« *im Alten Orient und im Alten Testament*.

(Frage-)Pronomen formuliert: *Denn nicht im Tode (ist) Deingedenken, im Totenreich - wer lobsingt dir dort?*

Die Beterin erlebt den Schmerz als offenen Zeitraum, der kein Ende findet und nie vergangen sein wird. Dieser offenen und ewigen Gegenwart wird im Bild der Nacht ein abgeschlossener Zeitraum entgegengestellt, der die Gegenwart gewissermaßen gefangen hält und ihren ausweglosen Charakter verstärkt. Die Antwort auf die Frage עַרְ־מָתַי /*Wie lange?* lautet: *jede ganze Nacht, immer.*⁶⁴

Mit denselben Worten, die die Beterin in der endlosen Gegenwart des schmerzvollen Schreckens einschließen, wird gleichzeitig auch das Ende der Not angedeutet.

Zwischen der Frage *Wie lange?* und der Antwort *jede ganze Nacht* steht das Wort זָכַר /*Erinnerung, Gedenken*, das in der Negation in V 6 (אֵין זָכַרְךָ /*kein Deingedenken*) die Dimension der Zeit auf den Punkt endloser Gegenwart reduziert. Doch eben durch diese Reduktion ist eine Erweiterung möglich. Nicht steht *Deinvergessen* im Text⁶⁵, sondern ganz bewußt die negierte positive Variante *Deingedenken*, um die positiven Assoziationen, die das Wort in sich birgt, zu evozieren. Das Wort זָכַר kann potentiell die einlinige Dimension der Zeit des Schmerzes aufbrechen, denn Erinnerung öffnet den Zugang zur vergangenen und zukünftigen Zeit, die jeweils in spezifischer Weise qualifiziert sind.

זָכַר /*Gedenken, Erinnerung* ist in Ps 6 ein zentrales Wort, dessen Bedeutung sich in der Struktur des Psalms in verschiedene Richtungen entfaltet, die jedoch letztlich untereinander verknüpft sind und auf ein Ende der Totalität der endlosen Gegenwart des Schreckens hinzielen.

In V 6 heißt es: אֵין בְּמִוֶת זָכַרְךָ /*nicht im Tod Deingedenken*. Das mit positiven Konnotationen besetzte Wort *Deingedenken* wird in schärfster Weise mit dem Tiefpunkt der Bewegung, dem Tod konfrontiert. Die Negationspartikel אֵין /*nicht, kein* schützt das Wort *Gedenken* syntaktisch nicht vor dieser Konfrontation, da es an den Anfang des Halbverses gezogen ist. Der Ort, an dem das Gedenken, die Erinnerung negiert wird, ist der Tod; im Schatten totalen Zeitverlustes und totalen Schreckens hat die Erinnerung keine Chance, die faktische Gegenwart des Schreckens wird absolut, oder umgekehrt formuliert: »Man kann nicht ohne Erinnerung existieren«⁶⁶. Trotzdem ist zu fragen: Ist Ps 6,6a Ausdruck absoluter Hoffnungslosigkeit

64. Daß die Zeitbestimmung *jede ganze Nacht* dazu tendiert, auch die Tage einzuschließen, darauf weisen Parallelstellen wie z.B. Ps 13,3; 22,3; 32,4; 55,11; Jer 8,23 hin. In Ps 13,3 { XE "Psalmen:13,3" } z.B. fügen mehrere griechische Handschriften zur der Formulierung יָמִים /*am Tage, Tag für Tag* die Formulierung וְלַיְלָה /*und in, bei der Nacht* hinzu.

65. Vgl z.B. Ps 88,13.

66. Elie Wiesel, *Jude sein*, 68.

oder hat die Erwähnung von זָכַר an dieser Stelle eine andere, vielleicht geradezu gegenteilige Funktion?

זָכַר /Deingedenken ist formuliert, das Suffix der 2. pers. sing. ist an das Nomen angefügt. Als genetivus subjektivus wäre GOTT das Subjekt des Erinnerns, als genetivus objektivus wäre GOTT das Objekt, das Ich des Psalms aber das Subjekt der Tätigkeit. Beide Bedeutungen sind m.E. in Ps 6 präsent und haben eine wesentliche Funktion im Gegenüber von endloser Gegenwart des Schreckens und dem Ende des Schreckens.

Fabry formuliert pointiert: »Der Mensch lebt, weil Gott seiner gedenkt.«⁶⁷ Er weist auf die Unabdingbarkeit des göttlichen Gedenkens für das Leben hin, indem er den Gedanken aus den Psalmen aufgreift, nach dem es »für die Toten in der Scheol kein göttliches Gedenken mehr gibt«⁶⁸. Von GOTT ausgesagtes Erinnern hat folgende Bedeutung:

»Zkr als Begriff für die Beziehung Gottes zum Menschen bezeichnet keinen bloß gedächtnismäßigen Bezug, sondern ein tathaftes Eingehen der Gottheit auf den Menschen, der sich in Not befindet. Inhalt dieses Gedenkens ist Segen und Heil. [...] Zkr als Gegensatz zur Abwendung Gottes und zur Jahweferne des Todes bezeichnet demgegenüber die heilbedeutende Zuwendung Gottes, den von ihm gewährten Lebensbezug. [...] Der Ort, an dem sich dieses Geschehen ereignet, ist die aktuelle Wende der Not des Einzelnen wie des Volkes. Die Bitten des Einzelnen wie des Volkes erwarten jedenfalls vom Gedenken Gottes die grundlegende Änderung der auf die Ferne Jahwes zurückgeführten Notlage.«⁶⁹

Diese Bedeutung von GOTTes Gedenken kommt auch in Ps 6,6{ XE "Psalmen:6,6" } zum Tragen, wenn man bedenkt, daß dieser Vers ein Argument darstellt, das GOTT zum Eingreifen bewegen will.⁷⁰ Es dient der Begründung (דֵּן/denn)⁷¹ der Bitten um Rettung, wie sie in V 3.5 zur Sprache

67. Fabry, »Gedenken« im Alten Testament, 185.

68. Ebd., 185 Anm. 37. Vgl. auch W. Schottroff, »Gedenken« im Alten Orient und im Alten Testament, 183f, wo er ausführt, daß das Alte Testament »ein Gedenken Gottes an den Menschen nur innerhalb der Todesgrenzen« kennt (ebd., 183). Siehe Hardmeier, *Denn im Tod ist kein Gedenken an dich*, 292-401.

69. W. Schottroff, »Gedenken« im Alten Orient und im Alten Testament, 201. Vgl. hierzu auch die Ausführungen bei Bohren, *Predigtlehre*, 160f; Eising, *Art. זָכַר*, 578. Vgl. z.B. Gen 7,21{ XE "Genesis:7,21" }.24; 8,1.2a{ XE "Genesis:8,1-2" }; 1 Sam 1,11; 1,19; Gen 30,22{ XE "Genesis:30,22" }; Ri 16,28; Jer 15,15; Ex 6,24f;{ XE "Exodus:6,24" } u.a.

70. So auch Hardmeier, *Denn im Tod ist kein Gedenken an dich*, 303.

71. Die deiktische Interjektion דֵּן kann neben der primären deiktischen, affirmativen Bedeutung auch begründenden Charakter haben. Sie bringt dann die »unbedingte Gewißheit, mit der das Eintreten einer Folge zu erwarten gewesen wäre« zum Ausdruck (Gesenius/Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, §159 ee). Die

kommen. Damit entsteht eine inhaltliche Verbindung zwischen זָכַרְתִּי /Deingedenken in V 6a und

לֹא אֶסְדֹּק /deine Solidarität in V 5b. { XE "Psalmen:6,5" } Sowohl die Wendung *denn nicht im Tod Deingedenken* als auch *um deiner Solidarität willen* haben Begründungscharakter. Sie bilden den Grund der Imperative in V 3.5, die ein göttliches Rettungshandeln auslösen wollen und auf eine Zeit verweisen, die jenseits der Zeit des Schreckens liegt.

Diese Verbindung von Imperativen und Gedenken/Solidarität zeigt auch, daß es nicht um eine innerseelische Regung geht, sondern um ein Ändern der Not, um ein tat-sächliches Eingreifen GOTTes. GOTTes Gedenken »involves an action«. ⁷² Diese göttliche Rettungsaktion soll durch die Konfrontation von Gedenken und Tod evoziert, ja geradezu herausgefordert werden. Und es ist nur GOTT, der aus diesem unüberbrückbaren Hiatus zwischen Gedenken und Tod, in den die Zeit als endlose Gegenwart des Schreckens gefallen ist, herausführen kann in eine Zukunft, in der Leben ohne Schrecken möglich sein wird.

Mitten in jener vergangenheits- und zukunftslosen Zeit wird also schon der Umbruch der Zeit sichtbar, der dann in V 9 { XE "Psalmen:6,9" } ausgesprochen wird: *GOTT hat mein Weinen gehört, GOTT hat mein Flehen gehört, GOTT wird mein Gebet annehmen.* שָׁמַע /hören kann als Aktion des Gedenkens GOTTes verstanden werden, da es parallel zu זָכַר /erinnern, *gedenken* stehen kann. Es sei hier nur auf Ex 2,24 { XE "Exodus:2,24" } verwiesen, wo es heißt: *Gott hörte ihre Klage und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob.* ⁷³ Ebenso wie *gedenken* hat *hören* mit Subjekt GOTT eine rettende Tat zur Konsequenz bzw. ist mit ihr schon identisch. Hören und erhören gehen ineinander über, »die sinnliche Wahrnehmung aufseiten GOTTes setzt schon die Heilsgeschichte in Bewegung«. ⁷⁴ *Gedenken, Solidarität* und *Hören* bilden ein semantisches Geflecht, das die Beterin im Sprachraum des Psalms vor dem Absturz in die Sprachlosigkeit des Todesschreckens aufzufangen vermag.

Die Wendung V 6a { XE "Psalmen:6,6" } aber steht nicht nur in Parallele zu GOTTes Solidarität (V 5) { XE "Psalmen:6,5" }, sondern auch zu V 6,b: *in der Scheol, wer lobsingt dir dort?* Und damit kommt der zweite Aspekt von *Deingedenken* in Blick, der genetivus obiectivus. *Deingedenken* meint dann das Gedenken des Menschen an GOTT und in Verbindung mit יָדָה /lobsingen, *loben* das »Gedenken der großen Taten GOTTes im

bekräftigende Funktion liegt aber auch dann zugrunde. Siehe auch Schneider, *Grammatik*, 253-255; Brockelmann, *Hebräische Syntax*, §134b.

72. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, 88.

73. Zur Verbindung von זָכַר und בָּרִית siehe W. Schottroff, »Gedenken« im Alten Orient und im Alten Testament, 202ff.

74. Arambarri, *Der Wortstamm »hören« im Alten Testament*, 192.

Lobpreis«⁷⁵. Die ›großen Taten GOTTes‹ sind Taten der Rettung und des Beistandes, allen voran das Geschehen der Befreiung aus Ägypten.⁷⁶ Das Gedenken an GOTT ist im Grunde synonym mit *lobsingen*, es ist »die Summe des im Lobpreis der Gemeinde praktizierten Gedächtnisses von Jahwes Heilsweisen und seiner Heilsgeschichte«⁷⁷. Die rhetorische Frage Ps 6,6b *In der Scheol, wer lobsingt dir dort?* bringt analog zu V 6a die Unvereinbarkeit von Loben und Tod zur Sprache, evokiert aber gleichzeitig die Erinnerung an GOTTes vergangene Heilstaten. Das vergangene Geschehen, das Rettung bedeutet, hat für die Beterin lebensrettende Relevanz, denn die Erinnerung an GOTTes Hilfe in der Vergangenheit aktualisiert eben diese vergangene Rettung und durchbricht auf diese Weise die endlose Gegenwart auf eine Zukunft hin, in der wieder Leben möglich wird, und in der die Beterin GOTT ob seines vergangenen Rettungshandelns an ihr gedenkt. Damit wird auf eine Zeit verwiesen, die jenseits der Zeit des Schreckens liegt.

Die zukünftige Zeit ist ebenfalls angelegt in dem Wort, das die Totalität der abgeschlossen-endlosen Gegenwart des Schmerzes vervollständigt, nämlich die Nacht, denn mit diesem Wort wird die Hilfe GOTTes am Morgen evokiert. Die Beterin hat »die Zuversicht, daß auf die lange Nacht ein ›Morgen‹ folgen wird«⁷⁸. Die ›Rettung am Morgen‹ ist ein Motiv, das in der gesamten hebräischen Bibel zu finden ist.⁷⁹

Vorbereitet durch die Evokation der Vergangenheit in der Erinnerung und der Zukunft in der Nacht ist es möglich, in V 9b.10{ XE "Psalmen:6,9-10" } beide Zeitdimensionen konkret auszusprechen und sie in ihrer Konsequenz auf das Ich zu beziehen. Die Zeitdimension des Schmerzes wird aufgebrochen, die verzweifelte Frage nach der Dauer wird neu beantwortet mit dem letzten Wort des Psalmes: נִגַּץ/*im Nu*. Dieses *im Nu*, *sofort*, *plötzlich* behält das letzte Wort, denn es bezeichnet den Abbruch der Zeit des Schmerzes und der Gewalt. Die Zeitdynamik des Psalms bewegt sich also von der endlosen Gegenwart des Schreckens und des Schmerzes hin zum plötzlichen Ende der Gewalt.

Ein dritter Aspekt des Gedenkens tritt in Zusammenhang mit dem Perspektivenwechsel in V 8 in Erscheinung. Wie gezeigt findet über die Erwähnung der Augen in V 8 ein Wechsel der Perspektive statt, in dessen Folge Menschen als Täter erkannt und benannt werden. Die Beterin durchschaut das Geschehen und es gelingt ihr, über die Konfrontation mit

75. Kraus, *Psalmen*, 186. Vgl. Hardmeier, *Denn im Tod ist kein Gedenken an dich*, 303ff.

76. Vgl. Eising, *Art. זכר*, 571-593. Zum Exodusmotiv v.a. 575.

77. Hardmeier, *Denn im Tod ist kein Gedenken an dich*, 307;

78. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 70.

79. Siehe zum Motiv der ›Hilfe Gottes am Morgen‹ Janowski, *Rettungsgewißheit*, 1-18.180-191.

den Tätern wieder kommunikationsfähig zu werden: sie spricht die Täter an. M.E. hängt diese wiedererlangte Fähigkeit, die das Benennen der Täter als Täter zur Voraussetzung hat, auch mit der Zeitstruktur des Psalms zusammen.

Durch das semantische Geflecht von זָכַר/*Gedenken*, סָדַד/*Solidarität*, יָדָה/*Loben* und שָׁמַע/*Hören* wird die Gegenwart des Schreckens in ihrer Totalität aufgebrochen auf eine Zeit jenseits des Schreckens hin. Das Wort, das im Hebräischen die vergangene Zeit bezeichnet, nämlich לְפָנַי bedeutet *vor, vorher, früher* und ist ein Derivat von פָּנִים/*Gesicht*, während das Wort für Zukünftiges, nämlich אַחֲרָיָהוּ, von אַחֲרֵי/*hinten, hinter* abgeleitet ist.⁸⁰ Im Deutschen ist ähnliches bei den Worten Vorfahren und Nachfahren zu beobachten, nämlich daß »das Künftige als das Rückwertige, das hinter mir folgt«⁸¹ verstanden wird, das Vergangene jedoch als das, was vor einem Menschen liegt. Bezogen auf die Sprache der hebräischen Bibel »liegt die Vergangenheit [...] vor jemandem. Wenn Israel sich erinnert, muß es sich nicht umwenden, nicht zurückschauen, sondern »nur« die Augen öffnen. Mit offenen Augen sehen, sehen, was vor einem liegt, heißt Vergangenes sehen.«⁸²

Für Ps 6 bedeutet dies, daß die Täter erst dann als Täter und Verursacher der Not erkannt werden können, nachdem oder indem die Augen einen Blick auf die Vergangenheit geworfen haben, jene Vergangenheit, die durch das Exodusgeschehen als heilvolle und wirkmächtige Zeit qualifiziert ist. Das heißt, daß erst die Erinnerung an die Befreiung aus Unterdrückung die Augen öffnet für die »wirklichen« Verursacher der Not. Die Befreiung der Augen aus der Umzingelung durch die Totalität der Gegenwart schafft die Grundlage für eine Hoffnung, die gegen den gegenwärtigen Schrecken protestiert. Dies geschieht in Ps 6, wenn die Beterin die Bedränger auffordert zu weichen.

Dieses Ablassen nun hat m.E. nicht nur - wie gezeigt - räumliche Dimension. Zwischen die Verse, in denen die Täter Thema sind (V 8b.9.11){ XE "Psalmen:6,8-11" }, werden Gedanken über die Zeit eingeschoben - schon dies bricht die Totalität der Zeitbeherrschung durch die Täter auf. Nicht die durch die Täter verursachte Not in ihrer Faktizität hat das letzte Wort, sondern GOTT, der gehört hat (V 9b.10a),{ XE "Psalmen:6,9-10" } und der das Klagegebet annehmen wird (V10b). Die als Erinnerung an GOTTes (Er-)Hören ausgesprochene Gewißheit weiß um die

80. Vgl. F.R. Helfmeyer, *Art. זָכַר*, 220-224; H.Seebaß, *Art. סָדַד*, 224-228; van der Woude, *Art. פָּנִים*, bes. 444; Simian-Yofre, *Art. פָּנִים* bes. 651f.

81. Wolff, *Anthropologie*, 1977, 3.Aufl., 135. Vgl. auch Boman, *Das hebräische Denken*, 128f, der jedoch von James Barr stark kritisiert wird (siehe Barr, *Bibelexegese und moderne Semantik*, v.a. 77). Siehe auch Zimmerli, *Die Weisung des alten Testaments*, 286.

82. Ebach, *Erinnerung*, 110. Auch ders., *Ein Sturm*, 51-54.

Zukunft, in der GOTT ebenfalls (er-) hören wird. Erinnerung ist »die Urmutter der Hoffnung«⁸³, und so kann die Gegenwart bewältigt werden, »indem sie an die Vergangenheit gebunden wird«⁸⁴. Für Ps 6 bedeutet dies, daß ein Perspektivenwechsel möglich wird und die menschlichen Bedränger in V 11{ XE "Psalmen:6,11" } direkt angeredet werden: *Sie sollen sich schämen und schreckensstarr werden sehr, alle meine Feinde, sie sollen sich abwenden und zuschanden werden - im Nu*. Gleichzeitig wird hier eine zeitliche Dimension sichtbar, die schon in V 9a angeklungen ist, nämlich die Forderung an die Feinde, sich in Zukunft ›anders‹ zu verhalten.

Mitten in der endlosen Zeit des Schreckens wird ein Modus der Verben gebraucht, die eine Handlung auszulösen intendieren. Durch eine Stichwortverbindung zu V 5{ XE "Psalmen:6,5" }, verbunden mit einem Subjektwechsel (GOTT - Täter) kommt ein Verb in den Blick, nämlich שׁוּב/*sich wenden, die Richtung ändern*.⁸⁵ Verstärkt wird die zentrale Rolle dieses Verbs durch ein Wenden der Buchstaben: wird das Verb שׁוּב gewendet, kommt בּוֹשׁ *zuschanden werden* heraus und genau dieses Verb steht unmittelbar nach שׁוּב. Das, was das Verb auszulösen intendiert, wird auf der Sprachebene sogleich eingelöst. Und dieses *sogleich* dann auch direkt formuliert: הַיָּנַע/*sogleich, im Nu*. Verknüpft wird dadurch die räumliche Dimension (*die Richtung ändern*) mit einer zeitlichen (*sogleich, im Nu*).

Werden nun die Sperrung der Feindaussagen durch die Erinnerung an GOTTes Hören und die räumliche und zeitliche Dimension der Richtungsänderung der Feinde zusammengesehen, dann ist zu fragen, ob nicht auch ein Perspektivenwechsel der Täter in Bezug auf Gegenwart und Vergangenheit im Sinne einer »anamnetischen Ethik«⁸⁶ mitschwingt. Zu den sozialanthropologischen Aspekten des Erinnerns in der hebräischen

83. So formuliert Bohren, *Predigtlehre*, 163, in Anlehnung an Lawrence Durrell.

84. Bohren, *Predigtlehre*, 163.

85. Zwar ist noch eine weitere Stichwortverbindung mit Subjektwechsel in Ps 6 zu finden (בּוֹהַל in V 3.4.11), doch ist der Perspektivenwechsel in Bezug auf die Ursache der Not interessant und der vollzieht sich von Gott zu den Feinden, Bedrängern.

86. Diesen Begriff benutzt Boschert-Kimmig, um Elie Wiesels »Ethik aus der Kraft der Erinnerung« zu beschreiben (vgl. ders., *Handeln aus der Kraft der Erinnerung*, 150). Hewitt definiert in ihrem Beitrag über die Kraft der Erinnerung folgendermaßen: »Anamnetic derives from the Greek anamnesis, which is a form of knowledge not derived from direct experience, but occurs in acts of recollection, or remembrance. Remembrance allows later generations to enter into solidarity with the dead in acts of recollection that brings the sufferings experienced in the past to light of contemporary knowledge« (dies., *The Redemptive Power of Memory*, 77 Anm. 17). M.E. ›paßt‹ dies nicht nur auf Elie Wiesel und Walter Benjamin, sondern auch auf die alttestamentliche Konzeption von Erinnerung (hierzu siehe Hardmeier, *Die Erinnerung*).

Bibel⁸⁷ gehört wesentlich der Perspektivenwechsel und die »(Selbst-)Erfahrbarkeit der Handlungsauswirkungen«⁸⁸. Daß die Beterin in V 11{ XE "Psalmen:6,11" } den Tätern wünscht, sie mögen *schreckensstarr werden*, und das ist ein Zustand, der in V 3b.4a{ XE "Psalmen:6,3-4" } von ihr selbst ausgesagt wird, könnte in der Weise einer - wenn auch etwas drastischen - (Selbst-)Erfahrbarkeit der Handlungsauswirkungen verstanden werden. Gefordert würde dann von den Tätern, daß sie sich selbst jener Vergangenheit zuwenden, die durch das Exodusgeschehen qualifiziert ist. Die Richtungsänderung der Täter wäre dann auch eine zeitliche, nämlich der Vergangenheit nicht mehr den Rücken zuzukehren und die endlose Gegenwart des Schreckens nicht mehr auf Kosten der Beterin auszudehnen. Kulminiert wird dies ausgedrückt im letzten Wort des Psalms: *im Nu*, das der endlosen Gegenwart des Schreckens ein Ende setzt und die Hoffnung auf eine heilvolle Zukunft vergegenwärtigt.

6. Von welchem Gott ist die Rede?

Zwar steht das Gedenken GOTTes zentral in Ps 6, doch die Negation der Wirkmächtigkeit GOTTes im Tod und der Scheol weist auf Spannungen in der Erfahrung GOTTes hin.

Ps 6 beginnt⁸⁹ mit einer Anrufung GOTTes (יְהוָה). Im Verlauf des Psalms wird GOTTes Handeln mit verschiedenen Verben und Nomina ausgedrückt. Diese Gottesprädikationen stehen in einem Spannungsverhältnis. So geht es in V 2{ XE "Psalmen:6,2" } um den Zorn GOTTes, um Strafen und Züchtigen, in V 3.4{ XE "Psalmen:6,3-4" } um GOTTes Rettungshandeln und in V 9.10{ XE "Psalmen:6,9-10" } darum, daß GOTT das Schreien des leidenden Ichs hört. Die Spannung baut sich zwischen נִסְּ / *Wutschnauben, Zorn* und רַחֲמֵי / *Freundlichkeit, Güte, Solidarität* auf. Wie ist das zu verstehen? Von welchem Gott ist die Rede, von einem zornigen Gott, der straft, oder von einem Gott, der rettet und hilft? Es ist der zweite Vers des Psalms, der diese Spannung aufbaut, da in den folgenden Versen GOTTes Rettungshandeln im Modus von Bitte und Gewißheit fokussiert wird.

Ps 6,2 wird auf verschiedene Weise gedeutet. Der Vers rede vom strafenden Handeln GOTTes aufgrund einer Sünde des betenden Menschen,⁹⁰ von erzieherischem Handeln⁹¹ und von GOTT als Richter⁹².

87. So der Untertitel des oben genannten Beitrags von Christof Hardmeier.

88. Hardmeier, *Die Erinnerung*, 151.

89. Wenn wir von der Überschrift absehen.

90. Weiser, *Die Psalmen*, 87; Achtemaier, *Overcoming the World*, 80.

91. Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung*, 38f.

92. Kraus, *Psalmen*, 185.

Der ersten Deutung, die davon ausgeht, daß die Beterin den Zorn GOTTes als Strafe für ihre Sünde ansieht, muß entgegengehalten werden, daß in Ps 6 weder ein Sündenbekenntnis noch eine Unschuldsbeteuerung zu finden ist.⁹³ Diese Auslegung ist in der langen Tradition, in der Ps 6 zur Gruppe der sieben Bußpsalmen gehört, verwurzelt, so daß Ps 6 »letztlich als Gebet um Vergebung von Schuld gelesen werden muß«⁹⁴. Doch ist in Ps 6 kein Wort von Sünde und Schuld, kein Grund für den Zorn GOTTes angegeben.

Ein irgendwie geartetes ›falsches‹ Verhalten setzt, auf andere Weise zwar, auch die Interpretation vom Zorn GOTTes als eines pädagogischen Mittels voraus. Pädagogisches Handeln richtet sich auf eine Person, die der Erziehung nicht konform gehandelt hat oder die auf ein erziehungskonformes Verhalten hinerzogen werden soll. Lohfink selbst, der diese Deutungsvariante durchspielt, beobachtet, »daß die Frage, warum Gott im konkreten Fall durch ›Zorn‹ erzieht«⁹⁵, nicht gestellt wird und konstatiert: »Es gibt also eine nicht weiter hinterfragbare Erfahrung von Gottes Zorn«⁹⁶. Allerdings ist festzuhalten, daß das, was die Beterin erlebt, auch auf andere Weise gedeutet werden könnte, doch von der Beterin eben nicht anders als mit der Kategorie von GOTTes Zorn eingeordnet werden kann. Unmittelbare Erfahrung und Deutung dieser Erfahrung sind nicht identisch, auch wenn sie häufig zusammenfallen, um die Erfahrung überhaupt verbalisieren zu können. Genauso ist es denkbar, daß eine Deutekategorie eine Erfahrung auf bestimmte Weise erfahrbar macht. Erst die Deutung macht aus einem Widerfahrnis oder einem bloßen Faktum eine Erfahrung.

Durch Schlußstellung der Objektsuffixe der 1. pers. sing. in V 2{ XE "Psalmen:6,2" } rückt das Ich in den Vordergrund, gewissermaßen neben den Zorn GOTTes, so daß zwischen der Erfahrung des Schreckens und der Erfahrung des Zorns nicht zu trennen ist. Die Todeserfahrung der Beterin ist mit der »unaufschlüsselbaren Zorerfahrung«⁹⁷ identisch. Das Ich erlebt seinen Schrecken als Zorn GOTTes.⁹⁸

Wenn nun die Beterin GOTT anruft, ihn mit Namen nennt und ihn mit אָנֹכִי/du anredet, ist das der Versuch, sich in Distanz zu GOTT zu

93. So Gerstenberger, *Psalms*, 61; Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung*, 37.39. Selbst Weiser, *Die Psalmen*, 87, der den Psalm als »Klagegebet aus Sünde und Not« versteht, muß dies konstatieren, wenn er schreibt: »ein eigentliches Sündenbekenntnis fehlt ganz« (ebd., 88). Ein ausgeführtes Sündenbekenntnis wäre z.B. Ps 38,5f.18.

94. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 67. Vgl. auch Knuth, *Zur Auslegungsgeschichte von Ps 6*.

95. Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung*, 38.

96. Ebd., 39.

97. Ebd. Doch schiebt Lohfink ein ›fast‹ dazwischen.

98. Diese Verbindung zwischen Schmerz und Zorn Gottes sieht Scharpert, *Der Schmerz*, 181, auch in anderen Psalmen ausgedrückt.

setzen, GOTT als Gegenüber zu sehen und ihn vom Schrecken zu trennen. Sie konfrontiert GOTT mit ihrem zerstörten Selbst, indem sie die Personalpronomina ausformuliert: **אֲנִי**/ich - **אַתָּה**/du. Im Druckbild der BHS stehen sie untereinander, durch Vers und Zeile getrennt. Erst diese Trennung, die die Trennung von Zorn und Schrecken impliziert, ermöglicht die Bitte um Hilfe. Doch diese Trennung wird ausgezogen zu einer größtmöglichen Entfernung zu GOTT, wenn es in V 6{ XE "Psalmen:6,6" } heißt: *Denn nicht im Tode (ist) Deingedenken, im Totenreich - wer lobsingt dir dort?* Die **שְׂאוֹל** bringt Gottesferne mit sich, in der Tiefe des Totenreiches verliert sich die Gemeinschaft mit GOTT, die Wirkmächtigkeit GOTTes, also auch die des Zorns, ist außer Kraft gesetzt.⁹⁹

Diese radikale Trennung von GOTT und Schrecken hat eine weitere wesentliche Funktion. Die Bewegung weg von GOTT ist gleichzeitig eine Bewegung GOTTes hin zur Beterin. Das einleitende **כִּי**/ja, denn läßt V 6 als begründende Explikation von V 5 erscheinen. Die Aufforderung an GOTT, er möge befreiend Raum schaffen, wird durch die negativen Formulierungen in V 6 verstärkt. Allerdings stellt die Beterin damit GOTTes Existenz in Frage. In der Tiefe ihrer Not geht sie aufs Ganze. Indem in V 5{ XE "Psalmen:6,5" } GOTT an seine Gemeinschaftstreue (**חֶסֶד**) erinnert wird, und das heißt, GOTT »möge sich endlich als der Gott erweisen, als der er doch im Glaubensbekenntnis Israels verkündet wird, nämlich als der Gott, der aus Feindesmacht kraftvoll erlöst«¹⁰⁰, beginnt die Beterin, GOTTes Gegenwart gewissermaßen herbeizuzwingen. In V 6 wird die Erinnerung an GOTTes heilvolles Handeln in der Vergangenheit (hier soll es nur um diesen einen Aspekt von **לָכֵךְ** gehen) negiert, solange die Beterin sich »im Totenreich«¹⁰¹ befindet. Diese Aussage aber wird ohne expliziten Bezug auf die Beterin allgemein formuliert. Damit erfährt die Aussage eine Verschärfung, denn das *Deingedenken* ist »die Summe des im Lobpreis der Gemeinde praktizierten Gedächtnisses von Jahwes Heilserweisen und seiner Heilsgeschichte«¹⁰². Das Verstummen des GOTTeslobes und das Schweigen von GOTTes rettendem Handeln bringt GOTT an den Rand seiner Existenz, und es entsteht - um mit Carter Heyward zu sprechen - »die Vorstellung einer einsamen, fernen und gnostischen Gottheit, die keine Freunde hat«¹⁰³.

Die Beterin, an den Rand ihrer Existenz gedrängt, versucht mit diesem Gedanken, GOTT daran zu erinnern, daß seine Gegenwart angewiesen ist auf die Erinnerung und die Vergegenwärtigung seines Heilshandelns, denn

99. Zur Vorstellung vom Totenreich vgl. Wächter, *Art. שְׂאוֹל*, 901-910. Für Ps 6 formuliert Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, 61, pointiert: »Mit dem Tod ist die Gottesbeziehung zu Ende«.

100. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 70.

101. Zwischen Schrecken, Not, Todesnähe und Totenreich sind die Grenzen durchlässig.

102. Hardmaier, *Denn im Tod ist kein Gedenken an dich*, 307.

103. Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an*, 51.

ein vergessener und verschwiegener GOTT hat keine Bedeutung und ist kein Gott mehr. So fordert die Beterin GOTT auf, der zu werden, als der er sich in der Vergangenheit erwiesen hat und woran im Lob GOTTes erinnert wird: ein Gott, der das verzweifelte Schreien derer hört, in deren Leben das Totenreich eingedrungen ist.

Damit löst sich die Beterin gänzlich von der Zorneskategorie und fordert GOTT auf, sich ebenfalls davon abzuwenden: *שׁוּבָה יְהוָה /wende dich doch, GOTT* (V 5){ XE "Psalmen:6,5" }. Eigentlich müßte übersetzt werden: *Kehre um und wende dich mir zu*, um alle Aspekte dieser Richtungsänderung in GOTTes Verhalten zu benennen. In der Umkehrung der ›motiv clause‹¹⁰⁴ wird die Umkehr GOTTes sichtbar. Die Beterin geht davon aus, daß GOTT umkehren und ihr helfen wird. Die Aussage in V 6{ XE "Psalmen:6,6" }, mit der sie GOTT unter Druck setzen will, ihr Raum zu schaffen, zeigt im Psalm selbst schon eine Konsequenz. Der Sprachraum des Psalms, wie er durch die Syntax strukturiert wird, wird umgebaut und zwar durch die genannte Umkehrung der motiv clause. Während in V 3{ XE "Psalmen:6,3" } die motive clause das Leiden des Ich ist, ist sie in V 9{ XE "Psalmen:6,9" } das Hören GOTTes. Die Handlung, die damit begründet wird, ist in V 3 die Hilfe GOTTes, in V 9 das Weichen der Feinde. Während in V 3 die Hilfe GOTTes das Erflehte war, ist sie nun in V 9 zur Tatsache geworden, die als motive clause dienen kann.

GOTT ist nicht mehr im Schrecken, sondern er steht auf der Seite der Beterin gegen den Schrecken. GOTT hat die Seite gewechselt, inhaltlich und auch syntaktisch. Er steht syntaktisch dort, wo die Beterin steht, nämlich im begründenden *וְ* - Satz, mit dem das Ende des Schreckens beginnt. Eine Zeit der Hoffnung bricht die Schreckenszeit in zwei Richtungen hin auf: die Hoffnung auf eine heile Gegenwart kann als Vergangenheit (*gehört hat GOTT*, V 10) und Zukunft (*GOTT wird mein Gebet annehmen*, V 11){ XE "Psalmen:6,9-10" } gesprochen werden. Auch der Raum des Schreckens erfährt eine Umstrukturierung, indem GOTT die Seite wechselt, sich auf die Seite des bedrängten Ich stellt und somit Raum schafft. Der Perspektivenwechsel in V 8{ XE "Psalmen:6,8" } bringt dies ebenfalls zur Sprache, da dort der Blick weg von einem zornigen GOTT hin auf das bedrängende Verhalten von Menschen geht.

Nicht mehr steht nun das dunkle und gewaltgeprägte Gottesbild im Raum, über das Gewaltsituationen verschleiert und legitimiert werden können, sondern GOTT erweist sich als »le Dieu des victimes«¹⁰⁵, und

104. Mit motiv clause ist der Satz gemeint, der im Kontext der Klagepsalmen meist den ›Sachverhalt‹ angibt, aufgrund dessen Gott bzw. Menschen zum Handeln aufgefordert werden bzw. handeln.

105. Dieser Begriff stammt von René Girard, mit dessen Deutungskategorien Lohfink Ps 6 in interessanter Weise zu deuten sucht. Die Überlegungen über den Wechsel Gottes auf die Seite der Beterin wurden von seiner Analyse angeregt.

Menschen werden als die eigentlichen Täter entlarvt. Der Schrecken wird als Problem einer Verfolgung durch Menschen erkannt. Somit wird eine Opferideologie aufgebrochen, bei der die Opfer im Schrecken wehrlos und ohnmächtig verharren, da sie das Leid als gottgewollt bzw. als unbegreiflichen Zorn GOTTes erfahren.

»Geht man davon aus, daß sich die Wahrheit erst in 6,9-11{ XE "Psalmen:6,9-11" } zeigt, dann war die Situation des Beters, solange sie als »Zorn« erlebt wurde, verdunkelt und undurchsicht. Er sah seine Not als Problem des Gotteshandelns, während sie doch in Wirklichkeit das Problem der Verfolgung von Menschen durch Menschen ist. So war auch das Bild Gottes selbst ungeklärt. Gott wurde als zorniger Gott erlebt, während er sich am Ende als erhörender Gott zeigt. Auslösend für die Wahrheit über Gott war die Bitte des Opfers: gewissermaßen eine Flucht vor Gott zu Gott¹⁰⁶.

Auf der anderen Seite ist auch der Perspektivenwechsel, der die wirklichen Täter in den Blick nimmt, ausschlaggebend dafür, daß das leidende Ich seine Ohnmacht in Stärke umzuwandeln beginnt und die Täter weit von sich und sie in ihre Schranken weist. Diese »Hoffnung, ja Zuversicht des Opfers, daß die Verfolgung durch Menschen aufhören werde«¹⁰⁷, versteht Lohfink als einen »Rollentausch zwischen Opfer und Verfolger«¹⁰⁸. Dieser Rollentausch bringe zwar die Gewalt, die das Opfer umgeben hat, zu einem Ende, aber die Gewalt bleibe in der Welt. So wünscht die Beterin in V 11{ XE "Psalmen:6,11" } ihren Bedrängern all das, was sie selbst erlebt hat: *Sie sollen sich schämen und schreckensstarr werden sehr, alle meine Feinde, sie sollen sich abwenden und zuschanden werden - im Nu.*

Doch was ist mit dieser Feindverwünschung gemeint? Ist Rache das treibende Motiv? Bleibt die Gewalt in der Welt? Als Gewalt, Gegengewalt und wieder Gewalt?

Doch bevor diese Frage vertieft wird, will eine Überlegung festgehalten werden. 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 geht primär um ein Ende der Gewalt und sei es ein Ende mit Schrecken.¹⁰⁹ Außerdem ist es ein Unterschied, ob Betroffene so reden oder

106. Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung*, 41.

107. Ebd., 42.

108. Ebd.

109. Dieser Aspekt zeigt sich auch in der Therapie mit Überlebenden von sexuellem Mißbrauch, und ich möchte hier nur beispielhaft zitieren. Die Personen einer Frau, die aufgrund von Mißbrauchserfahrungen eine multiple Persönlichkeit entwickelt hat, sprechen am Schluß ihres gemeinsam verfaßten Buches: »Die meisten

ob es in einer Außenperspektive geschieht. Doch bleibt die Frage, ob in Ps 6 dieses Ende mit Schrecken näher bezeichnet wird.

In V 11{ XE "Psalmen:6,11" } will die Beterin die Täter in demselben Schrecken erstarrt sehen, den sie selbst erlebt hat (Vgl. **בהל** in V 3.4.11). Wichtiger aber sind m.E. die beiden anderen Verben **שוב** und **בוש**. Als Grundbedeutung von **שוב** ist *sich drehen, wenden* anzunehmen.¹¹⁰ **שוב** bringt eine Bewegung ins Wort und impliziert eine Richtungsänderung eben dieser Bewegung. Bezogen auf die Raumerfahrung der Beterin in Ps 6 kann **יִשְׁבְּרוּ** heißen: *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*.

Allerdings scheint ein Widerspruch in der Aussage zu entstehen. Einerseits wünscht die Beterin den für ihren Schmerz verantwortlichen Tätern einen Schrecken, der Bewegungslosigkeit intendiert (**בהל**), andererseits aber eine Änderung ihrer Bewegung im Raum (**שוב**). Doch wenn wir die Raumerfahrung des Schmerzes zugrunde legen, bedeutet dies keinen Widerspruch, sondern ist der Versuch der Beterin, wieder Raum für sich zu gewinnen und den Tätern die Macht über den Raum abzusprechen, ja die Täter des Raumes zu verweisen.

Diese Forderung, die die beiden Verben **בהל** und **שוב** ausdrücken, ist umrahmt von dem Verb **בוש**, das sowohl *sich schämen* als auch *zuschanden werden* bedeutet.¹¹¹ Subjektiv-erlebnishaft meint das Verb Schuldbewußtsein und Reue, objektiv-ereignishaft Aufdecken von Schuld und Versagen. Es ist ein sozialer Verhältnisbegriff, so daß Schande/Scham immer auch öffentliche Schande ist, »ja sie empfängt ihren Stachel gerade von ihrer Öffentlichkeit her«¹¹². Wird diese Bedeutungsambivalenz des Verbes in Ps 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 Zuschandenwerden eingefordert, das rechtlich-forensische Konsequenzen hat.¹¹³ Wer aber Gericht über die Täter sitzen wird, bleibt offen, sofern nicht über das Verb **בהל** /erschrecken, erstarren eine Verbindung zum Gericht

Inzestopfer und Multiplen erhalten nie eine Therapie. Wir haben die beste erhalten, die wir bekommen konnten. Was wir trotzdem nicht verlieren können, ist die Wut. Die landläufige Überzeugung, daß ein ›gutes‹ Opfer dem Zorn adieu gesagt hat - wir wissen, daß kaum ein Opfer das wirklich kann. Das einzige, was infolgedessen in diesem Buch nicht vorkommt, ist unser Ende - ausgenommen als literarischer Kompromiß zwischen uns. Für die Kinder unter uns, die das begriffen haben, ist deshalb der Ausgang klar: Die Wut, die sie nie verlieren werden, ist ihr Trost.« Vgl. Chase, *Aufschrei*, 341.

110. Fabry/Graupner, *Art. שׁוּב*, 1121.

111. Siehe Klopfenstein, *Scham und Schande*, 206.

112. Ebd., 209.

113. Ebd., 206.

GOTTes gezogen wird. Das Verb **בהל** wird oft in Verbindung mit Beschreibungen vom Tage GOTTes verwendet: »das Plötzliche, Unerwartete und Unheildrohende ruft den jähen Schrecken hervor.«¹¹⁴ Auch die Wortgruppe **בוש** kann gerichtstheologische Konnotationen haben.¹¹⁵

So entsteht in V 11 { XE "Psalmen:6,11" } durch die drei Verben ein Zusammensein von Wende, Gericht GOTTes und Schande im Sinne von rechtlich-forensischen Konsequenzen und Schuldbewußtsein der Täter. Auf diese Weise wird das Ende der Gewalt für die Bedränger gezeichnet. In mehreren Richtungen kann dies verstanden werden.

Der Wunsch, Schande möge über die Täter kommen, ist der Wunsch, sie mögen an Mächtigkeit verlieren, ihr aggressives Verhalten möge endlich einer Kontrolle unterliegen. Scham und Schande sind im Ersten Testament Verhältnisbegriffe, sie sind Ausdruck gestörter zwischenmenschlicher Beziehung. Häufig geht es um hierarchische Unterschiede und um ungleiche Verteilung der Macht. In den Psalmen wird GOTT aufgefordert, »to take revenge for them [die Opfer der Gewalt; U.B.] by shaming the shamers«¹¹⁶, denn der Wunsch nach Rache »would restore pride by reversing position of those involved«¹¹⁷. Der Wunsch, wie er in V 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 bezeichnet Zenger die Psalmen geradezu als »Partituren der Subjektwerdung«.¹¹⁸

Außerdem muß die Kategorie des Kontextes einbezogen werden: »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 -, ergibt sich von selbst.«¹¹⁹ Wird die Kategorie des Kontextes in Ps 6 beachtet, dann bedeutet das Gericht GOTTes, daß in V 11 nicht 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«¹²⁰.

Die Beantwortung der Eingangsfrage ›Von welchem Gott ist die Rede?‹ weist auf einen Gott, der an seine Solidarität erinnert werden kann, an seine Bundestreue und an die verheißenen Erfahrungen der Rettung. Es ist von

114. Otzen, *Art. בהל*, 522.

115. Klopfenstein, *Scham und Schande*, 206.

116. Bechtel, *Shame as a Sanction*, 71.

117. Ebd., 76.

118. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 150.

119. Ebd., 162.

120. Ebd., 140. Siehe auch Ebach, *Der Gott des Alten Testaments*, bes. 87ff.

einem Gott die Rede, dem die Rache anheim gegeben werden kann, da dies darauf zielt, »Gott möge dieses Unrecht beseitigen«¹²¹ und die Opfer der Gewalt zu ihrem Recht kommen lassen.

7. Intertextuelle Verknüpfungen: David, Baruch und Tamar

In Ps 6 sind zwei intertextuelle Verknüpfungen deutlich markiert. Die Psalmüberschrift V 1 nennt David als Autor des Textes. Dies ist nicht historisch zu verstehen, sondern es geht bei der Vernetzung mit der Person und Biographie Davids um eine theologische Verortung.¹²²

Die andere Verknüpfung besteht in einer wörtlichen Übereinstimmung mit einem Vers bei Jeremia. Der in V 7aT { XE "Psalmen:6,7" } isoliert stehende Kurzsatz: **יָנַעְתִּי בְּאַנְחָתִי** /ich bin erschöpft von meinem Seufzen stimmt wörtlich überein mit Jer 45,3 { XE "Jeremia:45,3" }. Es sei an dieser Stelle dahingestellt, ob dieser Kurzsatz sekundär eingefügt wurde oder ursprünglich zum Textcorpus gehörte¹²³. Versteht man Ps 6,7aT als intertextuelle Markierung, dann wird es auch nicht darum gehen, Abhängigkeiten zwischen Ps 6 und Jer 45,3 { XE "Jeremia:45,3" } zu eruieren,¹²⁴ sondern darum, welche Aussage von Ps 6 durch diesen intertextuellen Bezug akzentuiert wird.

In Jer 45,1-5 tröstet GOTT den leidenden Baruch mit seinem eigenen Leid, das er wegen seines Volkes empfindet. Zwar wird Baruch von GOTT zuerst zurechtgewiesen, aber auf eine Art, die Baruch in »eine Gemeinschaft des Leides mit ihm selbst«¹²⁵ hineinstellt. Baruch wird getadelt und gleichermaßen getröstet, indem er auf die Leiden GOTTes, die GOTT »selbst mit seinem Volk erfährt und aushalten muß«¹²⁶, hingewiesen wird.

121. Ebach, *Der Gott des Alten Testaments*, 87.

122. Vgl. die Ausführungen S. 86 dieser Arbeit.

123. Zur Diskussion um diesen Kurzsatz vergleiche Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 70; Zenger, *Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung*, 411; Loretz, *Adaption ugaritisch-kanaanäischer Literatur*, 203; Kraus, *Psalmen*, 183; Ridderbos, *Psalmen*, 131; Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken*, 160.

124. Das Problem der Beziehungen zwischen Klagepsalmen und Jeremia zeigt Holladay, *Jeremiah 2*, 64-70, deutlich auf. Je nach Datierung der Psalmen wird eine Abhängigkeit der Psalmen von Jeremia oder umgekehrt betont.

125. Kremers, *Leidensgemeinschaft mit Gott*, 138. Vgl. dazu von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, 216; Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, 183;

126. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen I*, 70.

Das Gericht bleibt zwar bestehen¹²⁷, aber Baruch wird zugesagt, daß er überleben¹²⁸ und nicht am Leiden zugrundegehen wird. Diese tröstende und lebenserhaltende Zusage wird räumlich und zeitlich ausgeweitet auf *alle Orte, wohin Baruch gehen wird* (V 5). Baruch selbst wird GOTT als einen Gott erfahren, der vom Gott des Zorns sich zum Gott der Güte wandelt.¹²⁹

Diese »Theologie vom Leiden GOTTes als Kraft für das Leiden seiner Knechte«¹³⁰ wird über die intertextuelle Markierung in Ps 6 evoziert. Damit steht im Zentrum des Psalms die Aussage, auf die der Psalm hinzielt: GOTT steht auf der Seite der Beterin. Er kann nicht als Legitimation für Schmerz und Schrecken, den Menschen verursacht haben, mißbraucht werden, sondern er identifiziert und solidarisiert sich mit dem leidenden Ich. Nimmt man den juristischen Gedanken aus V 2 { XE "Psalmen:6,2" } und V 11¹³¹ { XE "Psalmen:6,11" } hinzu, dann entsteht ein Bild von GOTT als Anwältin der Beterin und als Anklägerin der Täter, die für ihr Tun Verantwortung zu tragen haben.

Im Kontext der Bewegung, die der Psalm vollzieht, - das Aufbrechen der Identifikation GOTTes mit Schrecken und Schmerz hin zu einer Identifikation GOTTes mit der Person, die im Raum endlosen Schmerzes gefangen ist - hat der Kurzsatz 7aT einen wichtigen Ort. Im Text der BHS ist V 7 { XE "Psalmen:6,7" } das einzige Trikolon und V 3aT im Vergleich mit den anderen Kola kürzer. Es besteht im Hebräischen nur aus zwei Worten: **יָנַעְתִּי בְּאַנְחָתִי** /ich bin erschöpft von meinem Seufzen. Die Worte, die im Vergleich mit den anderen Kola fehlen, sind eine Pause im Sprechen, so wie auch das Kolon selbst zum Schweigen tendiert. Wer müde und erschöpft vom eigenen Seufzen ist, hat keine Kraft mehr zum Weiterreden

127. Soweit ist Graupner, *Auftrag und Geschick des Propheten*, 160-182, zuzustimmen. Allerdings betont er - wohl in Abgrenzung zu Kremers - den Gerichtsgedanken zu sehr, obgleich das Kapitel Jer 45 »gleichsam zusammenfassend die beiden zentralen Aussagen von D: Gerichtsbegründung und Heilszusage« enthält, wie Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion*, 90, überzeugend belegt.

Thiel begründet die Anfügung des 45. Kapitels mit der Absicht des Redaktors, das Buch nicht mit einer Gerichtspredigt, sondern mit einem Heilsausblick abschließen zu wollen (ebd., 81). Die enge Verzahnung von Heil und Unheil stellen auch Kilpp, *Niederreißen und aufbauen*, 86-88, und Fohrer, *Die Propheten Bd 2*, 123, fest.

128. Zum sprachlichen Ausdruck des »Überlebens« in Kriegsterminologie, nämlich *Leben zur Beute geben* vgl. Carroll, *Jeremiah*, 745-750.

129. Diese »Metamorphose JHWHs vom Gott des Zorns zum Gott der Güte« wird nach Zenger, *Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung*, 412 Anm. 38, noch deutlicher als in Ps 6 in der Rezeption von Ps 6 in Bar 2,11-3,8 reflektiert, »wo nicht zum gewaltsamen Widerstand, sondern zu Gewaltverzicht gegenüber Nebukadnezar aufgefordert wird«.

130. Zenger, *Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung*, 412.

131. **בוש** /sich schämen/zuschanden werden hat auch einen juristisch-forensischen Charakter. Vgl. Klopfenstein, *Scham und Schande*, 48.86.207ff.

und gerät an den Rand eines Schweigens, in das keine Worte mehr finden. Der Psalm könnte hier abbrechen, sich im Schweigen verlieren. Doch die Beterin spricht weiter, so daß V 7aT genau die Mitte des Psalms bildet. Das Schweigen nimmt nicht Besitz von der Beterin, aber es bestimmt von der Mitte aus die Worte. Gleichzeitig wird durch die intertextuelle Verknüpfung mit Jer 45{ XE "Jeremia:45,1-3" } die Solidarität GOTTes mit den Leidenden in der Mitte des Psalms verortet.

Somit kreuzen sich in der Mitte zwei Bewegungen, die den gesamten Sprachraum des Psalms prägen: die Bewegung hin zu einem Schweigen, das die Worte im Raum des Schmerzes zum Verstummen drängt, und die Bewegung hin zu einem Sprechen, das seinen Grund im Vertrauen auf GOTTes Solidarität hat und auf ein Ende der Not gewißlich hofft.¹³²

Ps 6 kann also mit den Biographien zweier männlicher Figuren des Ersten Testaments intertextuell verknüpft werden: David und Baruch. Beide Verknüpfungen haben ihre Wurzeln in der sogenannten innerbiblischen Auslegung und sind explizit markiert: die Verknüpfung mit David durch die Nennung des Namens in der Überschrift, die Verknüpfung mit Baruch in der Übereinstimmung von Ps 6,7aT und Jer 45,3{ XE "Jeremia:45,3" }. Beide Markierungen sind nicht zufällig, sondern zeugen von einer »produktiven Überlieferung alttestamentlicher Texte«¹³³. Zwar können die Autoren und Autorinnen dieser Verknüpfungen nicht rekonstruiert werden, doch weisen die intertextuellen Bezüge auf einen Leseprozeß, dessen Ergebnisse in den Psalm eingeschrieben und somit festgehalten sind.

Es stellt sich nun die Frage, ob auch andere Verknüpfungen aufgrund anderer Leseprozesse möglich sind. Ergeben sich andere Verknüpfungen, wenn im Mittelpunkt eines Leseprozesses die Erfahrung und Bewältigung von sexueller Gewalt gegen Frauen steht? In welcher Weise antworten dann die verknüpften Texte einander?

{ XE "2. Samuel:13,1-22" \r "Tamar" }Der Fokus der Verknüpfungen wird sich auf das Thema »sexuelle Gewalt gegen Frauen« richten. In Blick genommen wird ein narrativer Text des Ersten Testaments, in dem Gewalt gegen Frauen explizit thematisiert wird: die Erzählung von der Vergewaltigung Tamars in 2 Sam 13,1-22. Hier sind am wahrscheinlichsten Verknüpfungsmöglichkeiten zu vermuten. Es wird sich zeigen, daß zwischen den beiden Enden oder Ausgangspunkten der Verknüpfungen, der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, und den Klagepsalmen der Einzelnen, intertextuelle Verbindungen zu finden sind. Die Verknüpfungen sind nicht unbedingt immer gradlinig, eher wie ein weitgespanntes und verzweigtes Netz, das sich allmählich zu einem Gewebe erschließt.

132. V 3a »paßt« also genau in die Sprachstruktur des Psalms. Eine Eliminierung ist höchst überflüssig.

133. Dieser Begriff stammt von Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 49.

Zunächst sollen erste Spuren aufgezeigt werden, die Gewalt gegen Frauen und Klage verknüpfen. In der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars sind mehrere Spuren zu finden, die zur Klage und zu den Klagepsalmen führen.¹³⁴ In 2 Sam 13,1-22{ XE "2. Samuel:13,1-22" } sind sowohl eindeutig wie subtil Intertexte eingeschrieben, die Verknüpfungen mit dem Text ›Klage‹ ermöglichen.

a) Als erstes fällt »eine Vielzahl von rituellen Verhaltensweisen, die äußersten Schmerz und tiefe Trauer ausdrücken«¹³⁵, auf. Nach der Vergewaltigung streut Tamar sich Staub auf ihren Kopf, sie zerreißt ihr Kleid, legt sich die Hand auf den Kopf und schreit, weint (2 Sam 13,19{ XE "2. Samuel:13,19" }). Diese rituellen Handlungen gehören in die Reihe der sogenannten Trauerbräuche.¹³⁶ Doch es wurde zu Recht darauf hingewiesen, daß man an zahlreichen Stellen, an denen derartige Bräuche erwähnt werden, nicht von Trauer sprechen könne.¹³⁷ Die genannten symbolischen Handlungen¹³⁸ seien als Minderungsriten zu bezeichnen.¹³⁹ Ein Mensch, der diese symbolischen Handlungen an sich vollzieht, bringt sich in einen Status der Erniedrigung, um anlalich einer äußeren Bedrohung sich vor Gott oder

134. Eine Exegese der Erzählung 2 Sam 13, die alle Aspekte umfasst, ist hier nicht zu leisten. Die Exegese wird sich am Thema sexuelle Gewalt und Ps 6 orientieren. Für eine ausführliche Interpretation von 2 Sam 13,1-22, auch im Kontext der Thronfolgeerzhlungen, möchte ich auf Müllner, *Gewalt im Hause Davids* verweisen. Auch in Ri 19 sind Verknüpfungen zum Themenkomplex Klage zu finden, allerdings ist hier nur an sehr subtile Spuren anzuknüpfen. Ausführlicher dazu siehe S. 199ff der vorliegenden Arbeit.

135. So Burrichter, *Die Klage*, 18. Sie unterscheidet vier Elemente rituellen Verhaltens, nämlich Asche aufs Haupt streuen, Zerreißen des Gewandes, Hand auf den Kopf legen und Weinen. Sie bezeichnet in Anlehnung an Kutsch, *Trauerbräuche*, diese Handlungen als »Selbstminderung und Minderung durch andere« (ebd., 18ff). Diesen Gedanken habe ich als sehr hilfreich aufgegriffen. Vgl. auch Schroer, *Die Samuelbucher*, 172.

136. Bei Kutsch, *Trauerbräuche*, 26 sind all die symbolischen Handlungen aufgeführt, die man allgemein zu den Trauerbruchen zählt. Vgl. auch Scharbert, *Der Schmerz*, 119; Keel, *Die Welt*, 298.

137. Kutsch, *Trauerbräuche*, 27. Auch Scharbert, *Der Schmerz*, 120, macht deutlich, daß diese symbolischen Handlungen nicht auf die Trauer um Tote beschränkt waren, sondern »auch bei sonstigen schmerzlichen Ereignissen Anwendung« fanden.

138. Der Begriff »symbolische Handlungen« wird gegenüber »rituelle Bräuche« präferiert, da nicht überall ein kultischer Zusammenhang gegeben ist. Diese Handlungen mögen teilweise im Kult ausgeübt worden sein, doch sind sie auch im alltäglichen Leben vorstellbar. Vgl. hierzu auch Kutsch, *Trauerbräuche*, 30.

139. Kutsch, *Trauerbräuche*, 37.

Menschen »mit der Bitte um Hilfe zu beugen und diese demütige Haltung durch entsprechende Riten äußerlich«¹⁴⁰ auszudrücken.

Interessant für unseren Zusammenhang sind Kutschs Beobachtungen zu 2 Sam 13,1-22. Die symbolischen Handlungen, die Tamar an sich ausführt, sieht er als Ausdruck der Minderung, die »von einem anderen durchgeführt wird bzw. wurde«¹⁴¹. Die symbolischen Handlungen Tamars bringen zum Ausdruck, daß sie »gebeugt ist, eine Minderung erfahren hat«¹⁴². Ihre Handlungen entsprechen damit einer Klage über die Vergewaltigung durch Amnon. So wie sich in den Klagepsalmen der Einzelnen die Beterin in die Selbstbezeichnung *אני עני*/*ich bin elend* hineinspricht, um GOTT zur Hilfe aufzufordern in der Hoffnung auf seine Zusage, daß er den Elenden helfe,¹⁴³ so vollzieht dies Tamar, indem sie die Folgen der Vergewaltigung symbolisch sichtbar macht. Das Zerreißen des Gewandes, dessen Tragen den sozialen Status Tamars sichtbar macht, spiegelt den Verlust dieses Status aufgrund der Vergewaltigung wider. Indem Tamar ihr Gewand zerreißt, vollzieht sie »den Gewaltakt, dessen Opfer sie ist, auf einer symbolischen Ebene noch einmal. Die symbolische Wiederholung des Akts dient gleichzeitig dem Gewinn eigener Handlungsfähigkeit und dem Sichtbarmachen der Gewalttat«¹⁴⁴.

Explizite Worte der Klage fehlen, es wird lediglich erwähnt, daß sie schreit (2 Sam 13,19{ XE "2. Samuel:13,19" }). So bleibt Tamar stumm, ihre Worte finden keinen Einlaß in die Erzählung. Man mag hier einwenden, daß Tamar doch spreche, daß sie sich verbal zur Wehr setze und nach der Vergewaltigung von Amnon fordere, Verantwortung für sein Tun zu tragen. Doch Tamar wird nicht gehört, es ist, als gingen ihre Worte ins Leere, und als Antwort auf ihre Frage, wohin sie ihre Schande tragen sollte, wirft Amnon sie hinaus auf die Straße. Tamars Worte sind also, obgleich ausgesprochen, abwesend, als hätte sie nie etwas gesagt, und von da an wird von ihrem Sprechen nichts mehr berichtet.

Aber dennoch ist ihre Klage zu hören. Zwar sind keine ausformulierten Klageworte zu hören, aber es wird erzählt, daß sie schreit (2 Sam 13,19{ XE "2. Samuel:13,19" }). Das Verb *קָוַה*, mit dem ihr Schreien ins Wort gebracht wird, gehört zum Wortfeld der Klage.¹⁴⁵ Dieses Verb kommt auch in den Gesetzestexten über Vergewaltigung vor (Dtn 22,23-27{ XE "Deuteronomium:22,23-27" }). Hier hat das Verb eine rechtstechnische

140. Ebd., 29. Doch will er Selbstminderung nicht als ein »Sich-vor-einem-anderen-demütigen« verstehen, dies drücken die Trauerbräuche nicht aus.

141. Ebd., 31.34. Vgl. auch Burrichter, *Die Klage*, 19f.

142. Kutsch, *Trauerbräuche*, 34.

143. Dazu ausführlicher S. 207-208 der vorliegenden Arbeit.

144. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 311.

145. Vgl. Ex 2,23{ XE "Exodus:2,23" }; Hab 1,2; Ps 22,6; u.a.

Konnotation, da im Schreien ein »Ruf um Rechtshilfe«¹⁴⁶ zum Ausdruck kommt. Denn schreit die Frau nicht, war »sie mehr oder weniger an dem Geschehen beteiligt«¹⁴⁷. Zwar kann dagegegenghalten werden, daß als Adressatin des Schreis nicht eine juristische Instanz gelten könne, da es in Dtn 22,23ff{ XE "Deuteronomium:22,23-29" } nicht darum gehe, »die Konsequenzen einer Tat rechtlich zu bestimmen, sondern den Tathergang zu beschreiben«¹⁴⁸. Andererseits läßt sich dieses Schreien um Rechtshilfe »als elementaren Aufschrei nach Recht und Hilfe im Munde der Rechtlosen, Bedrohten und Vergewaltigten«¹⁴⁹ verstehen. Diesem Ruf nach Hilfe jedwede juristische Konnotation abzusprechen, verlegt m.E. den Hilferuf zu sehr in ein privates Milieu. Ein wesentliches Merkmal des Zetergeschreis aber ist das Öffentlichmachen der Gewalt in der Hoffnung, daß eine ›Veröffentlichung‹ der Not Recht und Gerechtigkeit bringe. Gerechtigkeit geht sicher nicht in juristischen Kategorien auf, aber sie ist auch nicht ganz unabhängig davon zu betrachten.¹⁵⁰

Das ›Zetergeschrei‹ wird häufig auch von Frauen erhoben. Ein möglicher Grund könnte darin liegen, daß das Zetergeschrei von Personen minderen Rechts angewandt wird, von Personen, die nur geringe Chancen haben, juristisch Gehör zu finden.¹⁵¹ Doch an wen richtet sich dieser Ruf nach Rechtshilfe, wenn der Gang zum Gericht kein Recht bringt?

Boecker verweist auf das Verb יָשַׁע, besonders in der Form des Imperativs hiph. הוֹשִׁיעַהּ /rette! Dieses Verb gehöre fest zum Zetergeschrei, denn das laute Schreien um Hilfe richte sich »an den jeweiligen מוֹשִׁיעַ, der

146. Siehe Boecker, *Recht und Gesetz*, 42, bes. 40-43; sowie ders., *Redeformen des Rechtslebens*, 61-66; Seeligmann, *Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren*, 257-261. Daß das Verb יָשַׁע einen juristischen Aspekt hat, betont auch Fokkelman, *Narrative Art*, 111). Dieser Ruf um Rechtshilfe wurde zuerst von G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments Bd. I*, 170 Anm. 33, als »Notruf« und als »Zeterruf« (ebd., 427 Anm. 65) bezeichnet. Von ihm übernahm Boecker den Begriff.

147. Boecker, *Recht und Gesetz*, 41.

148. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 314.

149. Boecker, *Recht und Gesetz*, 43. Auch Hendlmaier, *Das Herz der Männer Israels*, 77f, verweist bei 2 Sam 13,19 auf das Zetergeschrei.

150. Wie Boecker, *Recht und Gesetz*, 40ff, eine förmliche Rechtssituation samt rechtlicher Institution anzunehmen, führt sicher zu weit. Vgl. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 313f, bes. 313 Anm. 325. Für Crüsemann, *Die Tora*, 299, ist es jedoch nicht vorstellbar, daß »bei Vergewaltigung [...] an eine Art Selbst- oder Lynchjustiz gedacht ist. Auch hier sind die Konflikte, zumal wenn es um Leben und Tod geht, vor dem öffentlichen Ältestengericht im Tor der Ortschaften zu verhandeln«.

151. So Boecker, *Redeformen des Rechtslebens*, 63 Anm. 3. Als Belegtexte nennt Boecker 2 Kön 8,1-6; 4,1; 6,26; 2 Sam 14,1ff; Dtr 22,23-27.

dadurch veranlaßt und verpflichtet wird, unverzüglich zu helfen¹⁵². An wen aber richtet sich Tamars Schreien? Die Antwort Absaloms auf ihr Schreien ist keine Hilfe, denn er unterbricht ja gerade ihr Schreien, indem er sie auffordert zu schweigen (V 20): **וְעַתָּה אַחֲרֵי שִׁי: /Und nun, meine Schwester, schweig!** Kann Ps 6 gegen das Schweigegebot Absaloms antreten? Ps 6 könnte ein Ort sein, an dem sich Tamars lautes Schreien um Hilfe ver(w)orten kann, so daß es Gehör findet und sich nicht im Verschweigen verliert.

b) Vor der Vergewaltigung wehrt sich Tamar verbal mit den Worten **וְאֵנִי אֲנִי אֶלְיָךְ אֶת־חַרְפֹּתַי** (*Und ich, wohin soll ich meine Schande tragen?* 2 Sam 13,13{ XE "2. Samuel:13,13" }). Die symbolischen Handlungen der Klage in V 19 können als Antwort auf diese Frage Tamars interpretiert werden. Doch es ist auch das Fragepronomen **אֲנִי**, das eine intertextuelle Verknüpfung ermöglicht. Es erinnert an die Klagefrage **אֲנִי-עַד** /wie lange der Klagepsalmen, allen voran Ps 13{ XE "Psalmen:13" } mit der viermaligen Wiederholung der Frage *wie lange?*¹⁵³. Ein weiterer Anklang an Klage liegt in den Konsonanten des Fragepartikels. Nicht nur der Ausruf **אֲנִי** /ach!, auch das Verb **אָנָה** /trauern, sowie die Nomen **אָנָה** /Trauer und **לֶחֶם אֲוִנִים** /Trauerbrot klingen in der Frage Tamars mit.¹⁵⁴ Die Frage Tamars kann somit als im Kontext der Klage verortet verstanden werden.

c) In der Frage Tamars in 2 Sam 13,13{ XE "2. Samuel:13,13" } wird das Substantiv **חַרְפָּה** /Schande, Scham aufgegriffen, das in den Klagepsalmen der Einzelnen zur Bezeichnung der geminderten Lebensqualität, die von anderen verursacht wird, auftaucht¹⁵⁵. »Vor allem anderen bezeichnet härpah die Schmach, die Schande, die einer auf einen anderen »legt«.¹⁵⁶ Scham und Schande haben einen wichtigen Ort in der Klage, sie können Anlaß der Klage sein.

d) In 2 Sam 13,20{ XE "2. Samuel:13,20" } heißt es von Tamar, daß sie nach der Vergewaltigung nicht mehr in ihr eigenes Haus zurückgekehrt sei, sondern einsam im Haus ihres Bruders Absalom wohne. Das hebräische Wort **שְׂמִמָּה**, das gewöhnlich mit *einsam* übersetzt wird, hat jedoch eher die Bedeutung *zerstört, entsetzt, verödet*¹⁵⁷, *verdorrt*,¹⁵⁸ *unbehaust sein*. Eine

152. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens*, 66.

153. Vgl. auch Ps 139,7; Ps 13,2.3.; Ps 62,4; Hi 19,2. Die Klage Jakobs um den vermeintlich toten Josef ist sehr ähnlich (Gen 37,30{ XE "Genesis:37,30" }): **אֲנִי-וְאֵנִי אֶלְיָךְ אֶת־חַרְפֹּתַי** / und ich, wohin soll ich gehen? Nach Westermann, *Struktur und Geschichte*, 291f, ist die Klage Rebekkas, die in einer Frage formuliert ist, die Urklage überhaupt.

154. Zu diesen Worten als Ausdruck der Klage und des Schmerzes siehe Scharbert, *Der Schmerz*, 112f.

155. Vgl. Ps 22,7; 31,12; 39,9; 69,8.10.11.20.21; 71,13; u.ö.

156. Kutsch, *Art. חרפה*, 227.

157. So Buber, *Die Schrift*, Bd.2, 283.

Beziehung des Verbes שָׁמַם zum Kontext Klage deutet sich an. Lohfink z.B. versucht einen Klageritus in vier Phasen zu rekonstruieren und nimmt als dritte Phase ein erstarrtes Verstummen an, das mit der Wurzel שָׁמַם gekennzeichnet wird: »Vielleicht war die Wurzel šmm [...] eine Art Fachausdruck für die Phase des Erstarrens und Schweigens im Klageritus und verwandten Bräuchen.«¹⁵⁹ Ohne in der Tamarerzählung einen Klageritus festmachen zu wollen, wird doch deutlich, daß שָׁמַם in mehrerer Hinsicht auf den Kontext Klage verweist. Das Verb שָׁמַם als Verknüpfungsmöglichkeit von Vergewaltigung und Klage wird bei Ps 55{ XE "Psalmen:55" } zum Tragen kommen.¹⁶⁰

Die Erzählung von der Vergewaltigung Tamars in 2 Sam 13,1-22 weist also Spuren auf, an denen eine intertextuelle Verknüpfung mit den Klagepsalmen möglich wird. Dabei wird es nicht darum gehen, Tamar als historisches Subjekt des Psalms zu behaupten, auch nicht darum, die spezifische Not des Psalms mit frauenspezifischer Not in eins zu setzen. Es bleibt die Warnung Gerstenbergers zu beachten: »remember that liturgical texts never are narrowly restricted to one specific need or usage«¹⁶¹.

8. Ps 6 als Psalm Tamars

Ich möchte versuchen, über die intertextuelle Verknüpfung mit der Erzählung von Tamars Vergewaltigung Ps 6{ XE "Psalmen:6" } als Tamars Worte zu verstehen, als ihr Klagegeschrei und als eine mögliche Antwort auf ihre Frage »Und ich, wohin soll ich meine Schande tragen?«.

Da Intertextualität keine Abhängigkeits- oder Einflußvektoren nachzeichnet, sondern ein von der Leserinnenperspektive aus initiiertes Verknüpfen von Texten ist, um Festgeschriebenes zu bewegen, kann es nicht darum gehen, einseitig Ps 6 oder 2 Sam 13,1-22 als hereingespielten Text oder als Zitat zu begreifen. Beide Texte beziehen sich aufeinander, und keiner der Texte bleibt unverändert. Denn durch das Verknüpfen von Texten verändert sich Bedeutung, verschieben sich Bedeutsamkeiten. Eine für die Exegese der Tamarerzählung wichtige Frage ist, ob die Erzählung

158. So Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 420.

159. Lohfink, *Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten*, 267. Es ist vor allem der Text Ez 16,15-18{ XE "Ezechiel:16,15-18" }, an dem Lohfink das Erstarren als festes Element eines Klagerituals eruiert. Angesichts der Forderung Absaloms, Tamar möge schweigen (2 Sam 13,20{ XE "2 Samuel:13,20" }) wird das Schweigen Tamars potenziert: ihr eigenes ›inneres‹ Schweigen wird nun noch von ›außen‹ geboten. Das Nicht-reden-können wird zu einem Schweigen-müssen.

160. Ausführlicher wird dieses Wort bei der Analyse von Ps 55 behandelt werden. Siehe S. 202ff dieser Arbeit.

161. Gerstenberger, *Psalms*, 62.

eine Erzählung über Amnon, Amnon und Tamar, Amnon und Absalom oder nur über Absalom sei¹⁶². Doch die Verortung der Erzählung in die politischen Geschichten der Thronfolge hat die Tendenz, die Leidensgeschichte einer Frau in einen politischen Kontext abzudrängen, »der die weibliche Hauptperson zur Nebenfigur erklärt«¹⁶³. Wenn der Hauptdiskurs die Thronfolgegeschichte ist, dann ist Tamar stumm, und ihre Stimme hat kein Gewicht im Thronstreit der Brüder. Doch Ps 6 als eine Möglichkeit verstanden, Tamars Stimme anwesend zu hören, rückt Tamar in den Mittelpunkt der Erzählung. Die Frage Tamars »Und ich, wohin soll ich meine Schande tragen?« wird als Orientierung der Verknüpfung dienen.

8.1. Topographie des Schreckens

»Und ich, wohin soll ich meine Schande gehen lassen?«¹⁶⁴ Diese im Text nicht beantwortete Frage hat ihre Entsprechung in der Raumstruktur von 2 Sam 13,1-20. Mehrere ExegetInnen stellen in 2 Sam 13,1-22 eine ringförmige Struktur fest,¹⁶⁵ in deren Zentrum die Vergewaltigung Tamars steht.

Auch die Raumstruktur ist so gebaut, daß sie auf ein Zentrum hinläuft. Allerdings sind die Räume weniger im Kreis angeordnet, sondern eher wie eine Raumflucht, in die Tamar hineingezogen wird. Die Erzählung beginnt mit Tamars eigenem Raum, ihrem Haus, das sie aufgrund königlichen Befehls verlassen muß, um in Amnons Haus zu gehen. Dieses verengt sich auf Amnons Zimmer, in dessen letzter Verengung Amnons Bett 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.¹⁶⁶ Tamar

162. Eine knappe und präzise Zusammenschau dieser verschiedenen Thesen findet sich bei Burrichter, *Die Klage*, 29ff.

163. Burrichter, *Die Klage*, 29.

164. So die wörtliche Übersetzung von אֵלַיִךְ (הֵלֵךְ hiph.).

165. Vgl. Conroy, *Absalom*, 19ff; Van Dijk Hemmes, *Tamar and the Limits of Patriarchy*, 138; Fokkelman, *Narrative Art*, 102f; Tribble, *Mein Gott*, 76. Die Unterschiede der Raumanalyse können hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden, dazu siehe den ausführlichen Forschungsbericht bei Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 143ff.

166. Fokkelman, *Narrative Art*, 102, schreibt: »Finally, Tamar ends up in the outermost zone where she is received in Absoloms house«. Sehr aufschlußreich ist die Bezeichnung der Räume durch Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*. In seinem Kommentar zu 2 Sam 13 nennt er Tamars Haus »Frauenhaus« (ebd., 246), in das sie nach der Vergewaltigung nicht mehr zurück kann. Nach der Vergewaltigung aber wechselt Stolz die Begrifflichkeit und nennt Tamars Haus nun »Haus der

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. Auch die Verben der Bewegung verstärken diese Struktur. So entspricht der königliche Befehl an Tamar in V 7 לָכִי /geh!, der das Geschehen in Gang bringt, dem Befehl Amnons an Tamar nach der Vergewaltigung in V 15. Beidesmal wird Tamar aufgefordert, von einem Ort an einen anderen zu gehen. Ebenso wird in V 16.17 das שָׁלַח /schicken aus V 7 aufgenommen. Hat שָׁלַח /schicken in V 7 die Bedeutung *einen Befehl überbringen*, so ist in V 16.17 Tamar selbst das Objekt des Verbs.

Schon hier wird deutlich, daß Tamar keine Verfügungsgewalt über Räume hat. Weder kann sie über ihre Bewegungen in den Räumen entscheiden, noch hat sie Macht, die Grenzen der Räume selbst festzusetzen. Sie muß die Grenze ihres eigenen Hauses überschreiten und in Amnons Haus gehen, das sie später wiederum zu verlassen hat. Dem Befehl in V 7 לָכִי /geh! folgt sie unverzüglich in V 8 וַתֵּלֶךְ /und sie ging - ausgedrückt durch dasselbe Verb (הֵלֵךְ/gehen). Ihre verbale Weigerung in V 16, den Raum Amnons zu verlassen, wird von einem weiteren Befehl Amnons an seinen Diener beantwortet, den dieser sogleich handgreiflich ausführt: /und er warf sie hinaus.

Tamar wird zwar über ihr Gehen (הֵלֵךְ) charakterisiert, und »dieser immer wiederkehrende Gebrauch des Verbs [...] gehört zu Tamar«¹⁶⁷, doch ist sie nicht eigentlich Subjekt ihres Gehens. Ihr Gehen führt sie in das Innerste der Räume, in Amnons חֲדָר /Privatgemach, wo sie »flachgelegt« (und er legte sie nieder/אָתָּה/וַיִּשְׁכַּב, V 14)¹⁶⁸ und gegen ihren erklärten

ledigen Mädchen« (ebd., 247). Ob eine Assoziation mit »Haus der gefallenen Mädchen« bewußt evoziert werden soll, mag dahingestellt werden. Durch einen Satz allerdings, den Stolz zu Beginn seiner Ausführungen schreibt, ist eine bestimmte Wertung nicht auszuschließen. Er schreibt, daß der Erzähler der Geschichte erzähle, »was man allgemein wußte: daß Amnon mit Tamar ein Verhältnis hatte und sie dann sitzen ließ« (ebd., 246). Von einer Vergewaltigung auf ein Verhältnis zu schließen ist ein weiter Weg, an dessen Rand aber wohl das »Haus für ledige Mädchen«, das heißt das »Haus für gefallene Mädchen« steht.

Eine Tendenz, das Geschehen zu bagatellisieren, ist auch in dem Kommentar von Hertzberg, *Die Samuelbücher*, zu spüren, wenn er vom »traurigen Geschick der jungen Prinzessin, das mit warmer Teilnahme berichtet wird«, spricht (ebd., 265). Dieses Geschick besteht für ihn darin, daß Tamar am Ende »eine Witwe [ist], die niemals Ehefrau war« (ebd., 266).

167. Ph.Trible, *Mein Gott*, 79; Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 309.

168. שָׁכַב hat die Grundbedeutung *sich niederlegen, (da)liegen*. Das Nomen מִשְׁכָּב /Bett, das in 2 Sam 13,5 vorkommt, ist davon abgeleitet. Sowohl in Verbindung mit Bett als auch ohne kann das Verb die Bedeutung *geschlechtlichen Umgang mit jemand haben* annehmen. Der Kontext des Verbes bestimmt seine Wertung. So bedeutet es in Gen 34,2{ XE "Genesis:34,2" } und 2 Sam 13,11.14 eindeutig Vergewaltigung. Siehe Beuken, *Art. שָׁכַב*, 1306-1318; Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 255f.

Willen vergewaltigt wird. Tamar ist Objekt des Verbes שכב //legen. Dadurch wird sie in die Position Amnons gezwungen, der schon seit V 6 Krankheit vortäuschend im Bett liegt (שכב). Sofern Gehen in irgendeiner Weise, und sei sie noch so gering, Bewegungsfreiheit impliziert, so hat Tamar jetzt jede Bewegungsfreiheit verloren.

Die Räume, in denen Tamar sich aufhält, werden immer enger. Das Haus Amnons reduziert sich auf sein Privatgemach, aus dem alle Diener hinausgeschickt werden. Sie ist allein mit Amnon in seinem Raum, der sich in V 14 noch einmal verengen wird, nämlich auf das Bett. Die Grenzen ihres eigenen Raumes werden nicht akzeptiert. Zuerst muß sie ihr eigenes Haus verlassen und in Amnons Haus und Privatgemach gehen, wo die Grenzen ihrer Integrität und ihres Körpers nicht gewahrt bleiben.

Tamar wird »bis zu den äußersten Konsequenzen zum Objekt funktionalisiert«¹⁶⁹, und sie wird behandelt wie die Figur eines Schachspiels,¹⁷⁰ die bewegt wird und zwar in einen dunklen inneren Raum hinein, »der für sein ›Außen‹ und vor diesem abschirmt«¹⁷¹, das Privatgemach Amnons. Tamar wird in einen Raum befohlen, der nach außen klar abgegrenzt ist und zu dem in der Regel nur der eigentliche Bewohner Zutritt hat.

Positiv gesehen ist dieses Zimmer ein Ort, an dem man sich verstecken kann, wenn Gewalt droht, ein Raum, der nach außen schützt und verbirgt,¹⁷² ein Ort, wo Fremde keinen Zugriff haben,¹⁷³ und ein Raum, in dem die Gefühle ungestört ausgelebt werden können, sei es Trauer¹⁷⁴ oder daß Liebende sich begegnen¹⁷⁵. Aber gerade dadurch, daß der Raum ein innerer Raum ist und von außen nicht eingesehen werden kann, wird er auch zum Raum für schwerste Verbrechen. Hinter verschlossenen Türen werden private und politische Geheimnisse belauscht¹⁷⁶, werden Menschen ermordet und vergewaltigt¹⁷⁷.

169. Van Dijk-Hemmes, *Tamar und die Grenzen des Patriarchats*, 59.

170. Dieses Bild gebraucht van Dijk-Hemmes, *Tamar und die Grenzen des Patriarchats*, 62.

171. Mosis, *Art. חדר*, 755-795. Mosis schließt aufgrund der inneren Lage des חדר darauf, daß dieses Zimmer eher dunkel sei (ebd.,756).

172. Vgl. 1 Kön 20,30; 22,25; 2 Kön 11,2; Jes 26,20; u.a.

173. Prov 24,4; u.a.

174. Gen 43,30{ XE "Genesis:43,30" }; u.a.

175. 1 Kön 1,15; Ri 15,1; Cant 1,4; 3,4; Joel 2,16; u.a.

176. Ri 16,9; 10,12; 2 Kön 6,12.

177. Ri 3,24; 2 Sam 4,7; 2 Sam 13,14. חדר als *Kammer des Todes* in Prov 7,27{ XE "Proverbien:7,27" } mag von dieser Konnotation beeinflusst sein. Im Proverbienbuch finden sich außerdem Belege, die mit חדר־הִיטון das Innere des Körpers bezeichnen, so Prov 18,8;{ XE "Proverbien:18,8" } 20,27.30{ XE "Proverbien:20,27" }; 26,22{ XE "Proverbien:26,22" }. Interessant scheint Dtn 32,25{ XE "Deuteronomium:32,25" }, wo der Schrecken im ›Innenraum‹, der

Daraus wird deutlich, daß **קַמְרָה** /Privatgemach, Kammer mit Schutz und mit Gefährdung konnotiert ist. Amnon weiß sich vor der Öffentlichkeit sicher und er hat die Verfügungsgewalt über diesen Raum. Für Tamar hingegen ist der Raum gefährlich, sie verliert in ihm die Verfügungsgewalt über ihren Raum und ihren Körper. Amnon zieht sie in seinen Raum, um den ihren zu zerstören.

Nach der Vergewaltigung wirft Amnon Tamar auf die Straße und läßt die Tür verriegeln. Damit verschließt er noch einmal seinen Raum vor der Öffentlichkeit. Es gibt für Tamar keine Möglichkeit, die Verfügungsgewalt Ammons über sich, ihren Raum und ihren Körper zu brechen. Amnon befiehlt ihr, aufzustehen und zu gehen (V 15). Da sie protestiert, weil das Verlassen von Ammons Raum nach der Vergewaltigung sie zur Geächteten ohne Perspektive macht, gibt Amnon den Befehl an seinen Diener weiter. Ohne daß Tamar eine Bewegung vollzieht, wird sie vor die Türe gebracht, auf die Straße. Erst dort geht Tamar wieder, klagend.

Tamar hat keinen Ort mehr - »no location«, nennt Jenny Smith¹⁷⁸ Tamars Ort auf der Straße, draußen. Ihr Gehen hat sich verändert: **וַיֵּלֶךְ וַיֵּלֶךְ** / sie geht ein Gehen, sie geht und geht, formuliert der hebräische Text (V 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. Ihre Frage in V 13: »Und ich, wohin soll ich meine Schande gehen lassen?« findet hier eine Antwort, die die Frage jedoch andauern läßt: nirgendwohin, es gibt keinen Ort mehr, an dem Identität und Integrität möglich sind. »Ortlosigkeit« kennzeichnet die Frau, die zum Opfer einer sexuellen Gewalttat wurde.¹⁷⁹ Tamar geht und geht - und es gibt keinen Ort, wohin sie gehen, wohin sie ihre Schande gehen lassen könnte. Es gibt keine Antwort.

Doch die Erzählung nennt einen Ort, an dem Tamar sich aufhalten wird: *Und Tamar wohnte unbehaust im Haus ihres Bruders* (V 20). Tamar verschwindet hinter den Mauern des Hauses ihres Bruders, vergessen, verschwiegen. Von ihr selbst, ihrer Person und ihrem Schicksal wird nichts mehr berichtet. Auch dieses Haus beantwortet Tamars Frage nicht. Es gibt keinen Ort.

Doch ist die Antwort *Es gibt keinen Ort* die einzige Antwort auf Tamars Frage? Geht ihre Frage ins Leere? Hört niemand ihr Schreien und - wo sind

kinderlos macht, erwähnt wird. Tod, aber auch Vergewaltigung könnte hier gemeint sein. Stolz, *Das erste und zweite Samuelbuch*, 247, übersetzt 1 Sam 13,20 mit »als öde-gelassene« und füllt dies damit aus, daß Tamar keinen Geschlechtsverkehr und dadurch keine Kinder mehr haben wird. Der Schrecken, der drinnen kinderlos macht, ist in 2 Sam 13 die Vergewaltigung.

178. Smith, *The Discourse Structure*, 38.

179. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 309; Vgl. auch E. Seifert, *Tochter und Vater*, 107.

Tamars Worte? Könnten die Worte von Ps 6{ XE "Psalmen:6" } ihre Worte sein? Hörbar gemacht mit der ›Stimme des Weberschiffchens‹?

Die Raumstruktur ermöglicht eine Verknüpfung von 2 Sam 13,1-22 und Ps 6. Sie ermöglicht dies aufgrund einer Übereinstimmung der Topographie beider Texte. In beiden Texten wird der eigene Raum des Opfers bis zur Auflösung eingeengt. Der Wirkungsbereich des Totenreiches schiebt sich in den Lebensraum, bis dieser nicht mehr existiert. Im Haus Absaloms lebt Tamar lebendig begraben. Die Grenzen des eigenen Raumes werden mißachtet und zerstört. Und in beiden Texten sind die Akteure dieser Raumeinengung in der Mehrzahl. Zwar wird Tamar nur von einem Mann vergewaltigt, doch durch die aktive Mithilfe von König David und Jonadab wird sie zum »Opfer niederträchtiger Männerbündnisse«¹⁸⁰.

Im Gegensatz zu 2 Sam 13,1-22 bleibt Ps 6 nicht am tiefsten Punkt der Not stehen, sondern beginnt gerade an dem Punkt zu sprechen, da Tamar 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, sondern GOTT soll Raum schaffen und damit Bewegungsfreiheit und Leben.

Wenn wir nicht nur die Topographie des Schreckens in beiden Texten betrachten, sondern auch den Raum des Textes selbst, fällt ein interessantes Moment auf. Beide Texte sind charakterisiert über ihre Mitte. In der Mitte des Textes von 2 Sam 13,1-22 steht die Vergewaltigung. Die Zerstörung von Lebensraum, Körpergrenzen, Identität und Integrität bildet das Zentrum der Erzählung von Tamars Vergewaltigung. In Ps 6 bildet die Mitte der Kurzsatz V 7aT (*ich bin erschöpft von meinem Seufzen*), der zwar einerseits zum Schweigen tendiert, andererseits aber die Solidarität GOTTes mit den Leidenden zum Ausdruck bringt.

Damit entsteht, werden die Texte intertextuell ineinander verwoben, in der Mitte eine Opposition von sexueller Gewalttat und Solidarität GOTTes mit denen, die Gewalt erleiden. Dazu kommt die gegensätzliche Bewegung innerhalb beider Texte. Während in 2 Sam 13,1-22 die bedrängende Bewegung auf das Verb שָׁמַם, das mit Schweigen, Zerstörtsein, Unbehaustsein und dem Zustand absoluter Ohnmacht konnotiert ist, hinläuft, wird in Ps 6{ XE "Psalmen:6" } die bedrängende Bewegung aufgebrochen durch die Appelle an die Bedränger und an GOTT, eine Richtungsänderung zu vollziehen. So steht am Ende des Psalms die Hoffnung, daß Hilfe kommt und gegen die Bedrängung wieder Raum entsteht.

Wird Ps 6 als Psalm Tamars gelesen, dann stellt er den Versuch dar, durch Aussprechen dessen, was geschehen ist, die Hoffnung auszusprechen,

180. Schroer, *Die Samuelbücher*, 173. Auch der Diener Ammons und Absalom sind Teil dieses Männerbündnisses.

daß das Haus Absaloms nicht der letzte Ort sein wird. Im Sprachraum des Psalms werden die Mauern des Schweigens, die Tamar umgeben, durchbrochen. Der geschlossene Raum Ammons bleibt nicht länger verborgen, seine Gewalttat wird offenbar. Indem Tamars Klage in Ps 6 ver(w)ortet wird, kann ihre Frage eine Antwort finden. Ps 6 als Psalm Tamars negiert die erfahrene Gewalt nicht, aber protestiert, klagt und klagt an.

8.2. Die Folgen der Vergewaltigung

»Und ich, wohin soll ich meine Schande bringen?« Diese Frage spricht Tamar, kurz bevor sie von ihrem Bruder Amnon überwältigt und vergewaltigt wird. Die Frage wie auch die folgenden Worte Tamars können als Demaskierung der Machtstrukturen verstanden werden. Deutlich enthüllen sie die Folgen, die die Tat für Tamar haben wird.¹⁸¹ Die Vergewaltigung wird Tamar in den Zustand der Schande versetzen, der mit gesellschaftlicher Verachtung und Schmähung umschrieben werden kann.

Zwar wird in 2 Sam 13,13 { XE "2. Samuel:13,13" } ein anderes Wort für *Schande* als in Ps 6 { XE "Psalmen:6,11" } gebraucht, nämlich חרפה, aber die beiden Wörter בִּשְׁתָּה und חרפה können in weiten Bereichen als Synonyme gelten.¹⁸² Eine intertextuelle Beziehung zwischen Ps 6 und 2 Sam 13,1-22 kann also auch über das Wort *Schande* hergestellt werden.

Ps 6,11 { XE "Psalmen:6,11" } fordert, daß die Täter sich schämen und zuschanden werden sollen. Diese Forderung zielt auf ein Ende der Gewalt. Denn »this need for revenge suggested that their pride had been violated by their shaming. Revenge would restore pride by reversing position of those involved«¹⁸³. Der Wunsch, Schande möge über die Täter kommen, ist der Wunsch, sie mögen an Macht verlieren, ihr aggressives Verhalten möge endlich einer Kontrolle unterliegen. Scham und Schande sind im Ersten Testament Verhältnisbegriffe, sie sind Ausdruck gestörter zwischenmenschlicher Beziehung. Häufig geht es um hierarchische Unterschiede und um Macht.¹⁸⁴

181. Vgl. van Dijk Hemmes, *Tamar and the Limits of Patriarchy*, 145.

182. Zu Synonymität der beiden Worte vgl. Tillmann, *Die Wasser*, 216; Kutsch, *Art. חרפה*, 224. In Bezug auf Frauen gilt in der hebräischen Bibel Ehelosigkeit, Kinderlosigkeit, Witwenschaft und Vergewaltigung als Schande. Kutsch, *Art. חרפה*, 227f, erwähnt Vergewaltigung trotz des Vorkommens des Wortes in Vergewaltigungskontexten wie 2 Sam 13,13 und Gen 34,14 { XE "Genesis:34,14" } nicht. Vgl. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 275ff.

183. Bechtel, *Shame as a Sanction*, 76, nennt als Funktion der Ausgrenzung durch Schande/Scham: »dominate others« und »manipulate status«.

184. Ebd., 75.

Wird nun Schande gewissermaßen einseitig auf die vergewaltigte Frau gehäuft, dann kommt zu der Zerstörung von Identität und Integrität noch Isolation hinzu, da Schande »being abandoned and cut off by the group«¹⁸⁵ zur Folge hat. Eben dies geschieht Tamar. Isoliert, verlassen und dem Schweigen anheim gegeben wohnt sie im Haus ihres Bruders, einem Haus, das sie nie wieder verlassen wird. »Der Ort, an dem sie hätte aufgehoben sein sollen, erweist sich als Nicht-Ort.«¹⁸⁶

Nach Ps 6 aber ist es der Gewalttäter Amnon, dem Schande zukommt, nicht Tamar. Tamar deckt mit ihren Worten - Ps 6 und 2 Sam 13,13 { XE "2. Samuel:13,13" } zusammengelesen - die Tat der Vergewaltigung auf als das, was sie ist: ein Akt, der Macht und Gewalt ausübt und das Opfer vernichtet. Gleichzeitig wird die Vergewaltigung als eine Tat benannt, die Konsequenzen nach sich ziehen müßte, so wie es Ps 6,11 { XE "Psalmen:6,11" } zur Sprache bringt: *Sie sollen sich schämen und schreckensstarr werden sehr, alle meine Feinde, sie sollen sich abwenden und zuschanden werden - im Nu.* Mit den Worten von Ps 6 gibt Tamar Amnon zurück, was dieser ihr angetan hat.

8.3. Tamars Klage gegen das Verschweigen

In 2 Sam 13,19 { XE "2. Samuel:13,19" } schreit Tamar laut klagend. Hinausgeworfen auf die Straße klagt sie öffentlich. Im Gegensatz zu *חֲדָרִים/Privatgemach*, in dem die Vergewaltigung geschehen ist, ist *רֹחַל/Straße* als öffentlicher Ort zu verstehen.¹⁸⁷ Tamars Klage- und Trauergesten an diesem öffentlichen Ort können als ein Versuch interpretiert werden, die Vergewaltigung öffentlich zu machen. Doch Absalom verhindert diese Öffentlichkeit und damit auch etwaige rechtliche Konsequenzen. Er will nicht, daß Tamar »legal steps«¹⁸⁸ unternimmt, und bringt Tamar und ihre laute Klage zum Schweigen. So wie die Tat den Blicken entzogen war, so sollen nun auch die Folgen der Tat den Blicken der Öffentlichkeit entzogen werden. Tamars öffentliches Schreien (*קָעַז*) findet kein öffentliches Gehör, sondern nur das Gehör Absaloms, der Tamars Schreien jedoch verstummen läßt. »Ammons Nicht-Hören (V 14.16) ist nur der erste Schritt, der Tamar ins Schweigen wirft. Die finale Gewalttat ist jene Absaloms, die Tamar sogar noch den sprachlosen Schrei als Ausdrucksmöglichkeit nimmt, sie ins sprachliche Nichts verbannt«¹⁸⁹.

185. Ebd., 76.

186. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 326.

187. Vgl. Mosis, *Art. חֲדָרִים*, 757. Die beiden Begriffe umschreiben den gesamten Lebensraum des (sedentären) Menschen.

188. Van Dijk Hemmes, *Tamar and the Limits of Patriarchy*, 144.

189. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 356.

Wird aber Ps 6 in die Erzählung hineingewebt, dann wird die Macht Absaloms über Sprechen und Schweigen zurückgewiesen. Das literarische Kommunikationsmuster der Klagepsalmen der Einzelnen ermöglicht ein Sprechen vom Rand aus, vom Rand der Gesellschaft und vom Rand der Sprache aus. Dem Diskurs, der die Gewalt gegen Tamar ins Schweigen verbannt, wird ein Sprechen vom Rand aus gegenübergestellt. Somit fällt die Klage als letzte Zuflucht nicht mehr dem verordneten Schweigen zum Opfer.¹⁹⁰ Die Täter werden mit der Tat konfrontiert und angeklagt.

Nicht nur die zwischenmenschliche Kommunikationsstruktur erfährt mit Ps 6 eine Veränderung. Klagepsalmen sind Gebete, die GOTT an seine Solidarität mit den Leidenden erinnern. In der Erzählung von Tamars Vergewaltigung aber schweigt GOTT. Nicht einmal seine Abwendung oder Abwesenheit wird erwähnt, keine verzweifelte Anklage GOTTes, wie sie z.B. Habakuk hinausstreit (Hab 1,2 { XE "Habakuk:1,2" }): *Wie lange, GOTT, muß ich um Rettung rufen (וְשִׁיעַרְתִּי), und du hörst (תִּשְׁמָע) nicht, ich schreie (אֶשְׂעַק) zu dir wegen der Gewalttat und du rettest (תִּרְשָׁע) nicht.* Auch kein noch so zynisches *Es gibt keinen Gott!* (Ps 10,4 { XE "Psalmen:10,4" }) der Gewalttäter ist zu hören.

Wo GOTT hätte sein können, in der Klage Tamars, ist Schweigen. »Als die letzte Aussage über Tamar läßt das Schweigen eine Leerstelle, an der eine Hinwendung zu Gott hätte stehen können. Der Abwesenheit Gottes [...] muß auch hier wieder ins Auge gesehen werden.«¹⁹¹ Die Abwesenheit GOTTes auf der textuellen Ebene der Erzählung kann nicht wegdiskutiert werden, doch mit Hilfe eines Wortes in 2 Sam 13,1-22 und Ps 6 kann GOTT aufgefordert werden, sich an Tamar und an seine zugesagte Solidarität zu erinnern.

Wie wir gesehen haben, evoziert das Verb קָעַ/ *schreien, rufen* das Zetergeschrei, zu dem als fester Bestandteil das Verb יָשַׁע/ *retten* gehört. Dieses Verb aber kommt in der Tamarerzählung nicht vor.¹⁹² Das »fehlende« Verb יָשַׁע ist in Ps 6 { XE "Psalmen:6,5" } präsent und kann an das Verb קָעַ in 2 Sam 13,19 { XE "2. Samuel:13,19" } angeknüpft werden. Mit dem Hineinweben von Ps 6 in 2 Sam 13,1-22 wird GOTT in den Konflikt eingebracht und zwar aus der Perspektive des Opfers: Widerstand wird möglich, vor allem der Widerstand gegen das Schweigen.

Mitten im Schweigen und der Abwesenheit GOTTes wird mit Ps 6 eine Stimme laut, die GOTT auffordert, gewissermaßen in den Text zurückzukehren. Nicht nur im Tod und in der Scheol steht GOTT am Rand

190. Formuliert in Anlehnung an eine Formulierung von Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 326.

191. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 326; vgl. E. Seifert, *Tochter und Vater*, 108.

192. Nach Boecker, *Redeformen des Rechtslebens*, 66, bezeichnet das Partizip des Verbs denjenigen, »der dadurch veranlaßt und verpflichtet wird, unverzüglich zu helfen«. Konsequenterweise wird Absalom nicht mit diesem Verb qualifiziert.

seiner Wirkmächtigkeit (Ps 6,6{ XE "Psalmen:6,6" }), sondern auch am äußersten Rand der Erzählung, dort wo das Schweigen in Absaloms Haus wohnt.

Die Verknüpfung von Ps 6 mit der Erzählung von Tamar kann die abwesende Stimme Tamars hörbar anwesend erinnern. Gegen die sexuelle Gewalt und das Schweigen wird ein Text gestellt, der den Schmerz und Schrecken ausspricht, klagt und anklagt. Gegen die erfahrene Gewalt wird GOTT eingeknüpft in das Schweigen, damit er erinnert werde an seine Zusage (Ps 12,6{ XE "Psalmen:12,6" }): *Wegen der Gewalt gegen die Armen, wegen des Stöhnens der Unterdrückten, jetzt werde ich aufstehen, spricht GOTT. Ich werde den in Freiheit setzen, gegen den man schnaubt.*

Ps 6{ XE "Psalmen:6" } kann die Klage Tamars literarisch repräsentieren. Der Leseprozeß, der die sexuelle Gewalt gegen Frauen in den Mittelpunkt stellt, kann in Ps 6 ›eingeschrieben‹ werden. Die Subjektposition, die das literarische Ich anbietet, kann von einem weiblichen Ich mit spezifisch weiblichen Gewalterfahrungen eingenommen werden. Nicht nur Notsituationen wie Krankheit, Rechtsbeugung usw. können die Unbestimmtheitsstellen des Psalms füllen, sondern auch Vergewaltigung. Und so könnte die Überschrift von Ps 6 lauten:

*Ein Klagelied Tamars,
der die Gewalt Körper und Sprache zerstört hat.
Zu sprechen gegen das Schweigen.*

E.
Verknüpfungen III:
Überleben im Bild der Taube (Ps 55)

1. Erste Gedanken zu Ps 55{ XE "Psalmen:55" }

Die Feinde in den Psalmen verweisen nicht nur auf die lebensbedrohliche Macht von politisch und ökonomisch privilegierten Gruppen über Menschen, die von Herrschaft und Reichtum ausgeschlossen sind, sondern ebenso auf Gewaltverhältnisse innerhalb von Familien und zwischen ehemaligen Freunden und Nachbarn. Das Verhältnis zwischen den Feinden und dem betenden Ich kann ein sehr vertrautes sein, die Gewalt, der die Beterin ausgesetzt ist, kann sich in einem geographisch bekannten Raum ereignen. Sheppard, auf den diese Überlegungen zurückgehen, formuliert zusammenfassend: »Our study shows that the ›enemies‹ could just as often be neighbors, friends, or members of the family.«¹ Diese mögliche Nähe zwischen Täter und Opfer läßt ihn fragen, ob nicht »Ps 55 as a resource in connection with the abuse of wives« gehört werden könnte.²

Bei der Überprüfung dieser Spur finden sich weitere Spuren, die eine Verknüpfung von Ps 55 mit dem Thema ›Gewalt gegen Frauen‹ möglich erscheinen lassen. Nicht nur die Nähe zwischen Täter und Opfer, auch die in topographischen Bildern dargestellte Gewalt deutet darauf hin. Auch aufgrund von Spuren, die zu anderen Texten führen, und im Gespräch mit diesen Texten ist es denkbar, Ps 55 als Worte einer Frau, die Gewalt und Schrecken erlebt hat, zu verstehen. Es sei hier noch einmal erwähnt, daß es nicht um eine historische Rekonstruktion einer Notlage oder der Verfasserschaft geht. Die Frage ist, ob Ps 55 den spezifischen Gewalterfahrungen von Frauen Raum geben kann und ob der Psalm die abwesenden und ins Schweigen verbannten Stimmen Tamars und Philomeles hörbar anwesend vergegenwärtigen kann.

Bei der Spurensuche nach diesen Stimmen wird das Gewebe des Textes die Art und Weise des Vorgehens bestimmen, d.h. manches, was beim ersten Gang durch den Text eindeutig erscheint, wird nach der Verknüpfung

1. Sheppard, *Enemies*, 80.
2. Ebd., 80, vgl. auch 76. Sheppard verweist auf ähnliche Überlegungen von Fortune. Fortune, die sich mit den theologischen Wurzeln der Gewalt gegen Frauen beschäftigt, zitiert Ps 55 als Beispiel für »the experience of personal violence« in einem vertrauten Umfeld. Während diese Gewalterfahrungen von den meisten Theologen ignoriert würden, fänden sie in den biblischen Schriften Erwähnung. Siehe Fortune, *My God*, 68.

mit anderen Texten und deren Rückbindung in Ps 55 mehrdimensional erscheinen. Beginnen werde ich mit der Analyse des Psalms, um die Sprachstruktur zu sondieren und um nach intertextuellen Markierungen zu fragen. Nach einer Darlegung möglicher Verknüpfungen wird der Psalm auf dem Hintergrund dieser intertextuellen Bezüge noch einmal zur Sprache kommen.³

2. Text und Übersetzung von Ps 55{ XE "Psalmen:55" }

V 1	לִמְנַצֵּחַ בְּנִינָת מִשְׁכִּיל לְדָוִד	<i>Dem Chormeister, mit Saitenspiel, ein Weisheitslied von David.</i>
V 2	הֲאִזְנֵה אֱלֹהִים תְּפִלָּתִי וְאַל־תִּתְעַלֵּם מִתַּחֲנִנָּתִי	<i>Vernimm, Gott (Elohim), mein Gebet, und verbirg dich nicht vor meinem Flehen.</i>
V 3	הֲקִשִּׁיבָה לִי וְעֲנֵנִי אֲרִיד בְּשִׁיחִי	<i>Merke auf mich und antworte mir. Ich irre umher⁴ in meiner Verzweiflung</i>
V 4	וְאִהְיֶמָה מִקּוֹל אוֹיֵב מִפְּנֵי עֲקָת רָשָׁע כִּי־יִמְטוּ עָלַי אָוֶן וּבִאֵף יִשְׁטְמוּנִי	<i>und bin verwirrt wegen des Geschreis des Feindes, wegen der Bedrängnis⁵ seitens des Frevlers. Ja, sie lassen Unheil herabfallen auf mich, und im Wutschnauben beschuldigen sie mich.</i>
V 5	לִבִּי יַחִיל בְּקִרְבִּי וְאִימוֹת מוֹת נִפְלוּ עָלַי	<i>Mein Herz bebt in meiner Mitte, und Todesschrecken fallen auf mich.</i>
V 6	יִרְאָה וְרָעַד יָבֵא בִּי וְתַכְסְּנֵי פְלָצוֹת	<i>Furcht und Zittern kommen zu mir, und mich bedecken Schrecken.</i>
V 7	וְאָמַר מִי־יִתֵּן־לִי אֶבֶר כִּי־וְנָה אֶעֱוֹפָה וְאֶשְׁכְּנָה	<i>So sprach ich: Hätte ich Flügel gleich der Taube - fliegen wollte ich und mich niederlassen.</i>

3. Erste Überlegungen zu Ps 55 habe ich veröffentlicht unter dem Titel »Vernimm, Gott, mein Gebet«. Ps 55 und Gewalt gegen Frauen, in: Hedwig Jahnow u.a. (Hg.), *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 67-84. Eine Kurzfassung dieses Aufsatzes erschien in *JK 3* (1996) 154-157 (= *BiKi 3* (1996), 116-118).
4. *umherirren* kommt von *וָרָד*; *verwirrt sein* ist abgeleitet von *הוּם* (Nebenform zu *המדה*).
5. *עֲקָה* ist ein hapax legomenon. Mit Kraus, *Psalmen*, 598, übersetze ich *Bedrängnis*, allerdings gegen Kraus im Singular.

V 8	הִנֵּה אֲרַחֵק נָדָד	<i>Siehe, ich möchte in die Ferne flüchten⁶,</i>
V 9	אֵלַיִן בַּמִּדְבָּר סֵלָה אֲחִישָׁה מִפֹּלֵט לִי מִרוּחַ סָעָה מִסָּעַר	<i>in der Wüste übernachten, zu meinem Zufluchtsort eilen, fort vom reißenden⁷ Wind, vom Sturm.</i>
V 10	בִּלְע אֲדַנִּי פִלְגַּ לְשׁוֹנָם כִּי־רָאִיתִי	<i>Verwirre, mein Herr (Adonaj), spalte ihre Zunge.⁸ Ja, ich sehe</i>
V 11	חֲמָס וְרִיב בְּעִיר יּוֹמָם וְלַיְלָה יִסּוּבְבֶנָה עַל־חֻמּוֹתֶיהָ וְאָוֶן וְעִמָּל בְּקִרְבָּהּ	<i>Gewalttat und Streit in der Stadt. Sie umkreisen sie tags und nachts auf ihren Mauern, und Unheil und Mühsal wohnt in ihrer Mitte.</i>
V 12	הַוּוֹת בְּקִרְבָּהּ וְלֹא־יִמֵּשׁ מִרְחֻבָּהּ תֵּדָ וּמְרֻמָּהּ	<i>Verderben wohnt in ihrer Mitte, und nicht von ihrem Markt weichen Bedrückung und Trug.</i>
V 13	כִּי לֹא־אוֹיֵב יַחַרְפְּנִי וְאִשָּׁא לֹא־מִשְׁנֵאֵי עָלַי הַגְּדִיל וְאִסְתַּר מִמֶּנּוּ	<i>Ja, wenn ein Feind mich schmähte, so wollte ich's tragen. Wenn mein Hasser über mich groß getan hätte, so wollte ich mich verbergen vor ihm.</i>
V 14	וְאַתָּה אֲנוֹשׁ כְּעַרְפִּי	<i>Du aber: ein Mensch meinesgleichen,</i>
V 15	אֲלוֹפֵי וּמוֹדְעֵי אֲשֶׁר יַחַדְדוּ נִמְתִּיק סוּד בְּבַיִת אֱלֹהִים	<i>mein Vertrauter, mein Bekannter, die wir miteinander süß machten den Kreis, im Hause Gottes (Elohim)</i>

6. נָדָד, hier mit fliehen übersetzt, kann auch die Bedeutung von *flattern, verflattern, flüchtig sein* haben. Vgl. z.B. Hos 9,17; 7,13. Wacker, *Figurationen*, 169, weist darauf hin, daß das Verb Vogelkonnotationen hat.
7. סָעָה ist ein hapax legomenon. Allerdings begründet m.E. die Tatsache eines nur hier vorkommenden Wortes, dessen Bedeutung aus dem Kontext des Psalms erschlossen werden muß, keinen Eingriff in den Konsonantentext. Im Kontext von V 9 scheint eine Übersetzung mit *reißend sein* schlüssig.
8. Eine Übersetzung ohne Veränderung des masoretischen Textes mit *Verwirre, mein Herr, spalte ihre Zunge* ist im Blick auf den ganzen Psalm sinnvoll. Warum sollte der Vernichtungswunsch, der in V 16.24 ausgesprochen wird, nicht schon hier eruptiv und syntaktisch quer aufklingen? Psalmen sind poetische Texte, die ihre Bedeutung nicht im Nacheinander der Worte und Sätze entfalten, sondern eher im »gleichzeitigen« Lesen, das Vor- und Rückverweise aufmerksam wahrnimmt. Und gerade die Entmächtigung der Sprache der Feinde und deren Sprachgewalt ist ein wesentliches Thema des Psalms.

V 16	<p>וְהִלָּךְ בְּרֶגֶשׁ יְשִׁימוֹת עֲלֵימוֹ יִרְדּוּ שְׂאוֹל חַיִּים</p>	<p>wandelten in der Menge⁹. Der Tod soll über sie herfallen,¹⁰ sie sollen lebendig zur Scheol hinabfahren, denn Bosheit (ist) wo sie wohnen in ihrer Mitte.</p>
V 17	<p>אֲנִי אֶל־אֱלֹהִים אֶקְרָא וַיִּהְיֶה יוֹשִׁיעֵנִי</p>	<p><i>Ich, zu Gott (Elohim) rufe ich, und GOTT (JHWH) wird mich retten.</i></p>
V 18	<p>עֶרֶב וּבֹקֶר וּצְהַרְיָם אֲשִׁיחָה וְאֶהְמָה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי</p>	<p><i>Abends und morgens und mittags klage und stöhne ich, und er wird meine Stimme hören.¹¹</i></p>
V 19	<p>פָּדָה בְּשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקְרָב־לִי</p>	<p><i>Er wird retten zum Heil mein Leben aus dem Streit wider mich,</i></p>
V 20	<p>כִּי־רַבִּים הֵיוּ עִמָּדִי יִשְׁמַע אֵל וַיַּעֲנֵם</p>	<p><i>denn zu Vielen sind sie um mich. Gott (El) wird hören und sie demütigen,</i></p>
V 21	<p>וַיֹּשֶׁב קֶדֶם סֵלָה אֲשֶׁר אֵין חַלִּיפוֹת לָמוֹ וְלֹא יִרְאוּ אֱלֹהִים שֶׁלַח יָדָיו בְּשָׁלְמוֹ</p>	<p><i>er, der thront seit der Urzeit, denn sie kennen keine Verpflichtung und fürchten Gott (Elohim) nicht. Er erhebt seine Hände gegen seinen Wohlgesinnten¹²,</i></p>
V 22	<p>חֶלֶל בְּרִיתוֹ חֶלְקוֹ מִחֶמְאָת פִּי וּקְרָב־לִבּוֹ רַכּוֹ דְבָרָיו מִשֶּׁמֶן וְהֵמָּה פְתַחֹת</p>	<p><i>er entweiht seinen Bund; glatter als Butter schmeichelt sein Mund, aber Streit liegt ihm am Herzen; weicher als Öl fließen seine Worte, aber sie sind Dolche (gezückte Schwerter).</i></p>
V 23	<p>הַשְׁלֵךְ עַל־יְהוָה יְהַבֵּד</p>	<p><i>Wirf auf GOTT (JHWH) dein Begehren¹³,</i></p>

9. Das hapax legomenon רֶגֶשׁ ist umstritten. Krieg, *Todesbilder*, 286 Anm. 117, schlägt eine Änderung in רֶגֶשׁ (*eine Weile*) vor. Obgleich dies einzuleuchten scheint, bleibe ich beim masoretischen Text und übersetze mit Dahood, *Psalms II*, 34, *in der Menge*. Die genaue Bedeutung dieser Stelle wird offen bleiben müssen.
10. Mit Qere ist יְשִׁימוֹת (א)מֹת in zwei Worte zu trennen: *der Tod soll über sie herfallen*. Vgl. Ps 89,23. Siehe Kraus, *Psalmen*, 560.
11. Die Errettungsaussagen in V 18b.19a und 20a werden aufgrund ihrer Parallelität analog übersetzt. Es sind Errettungsaussagen, die alle Zeiten umgreifen. Als Hoffnung prägen sie auch den Blick auf die Gegenwart und Vergangenheit und verändern diese.
12. Wörtlich heißt es *gegen seine Friedenszustände*. Sinnvoller ist *gegen seinen Wohlgesinnten*.

	וְהוּא יִכְלֹכֶלְךָ	und er, er wird dich aufrecht halten,
	לְאֵיֶתֶן לְעוֹלָם	er läßt es auf ewig nicht zu,
	מוֹט לְצַדִּיק	daß der Gerechte wankt.
V 24	וְאַתָּה אֱלֹהִים	Du aber, Gott (Elohim),
	תּוֹרְדֵם לְבֵאֵר שְׁחַת	möchtest du sie fahren lassen in die tiefste Grube,
	אֲנָשֵׁי דָמִים וּמְרֵמָה	die Männer des Blutes und des Truges
	לְאֵיֶחָצוּ וּמֵיָהֶם	mögen nicht erreichen die Hälfte ihrer Tage.
	וְאֲנִי אֶבְטַח־בְּךָ	Ich aber, ich vertraue auf dich.

Der Text von Ps 55 gilt in text- und literarkritischer Hinsicht als außerordentlich schwierig. Zahllose ›Reparaturvorschläge‹ wurden und werden gemacht, einige der Konjekturen mit Wertungen der jeweiligen Textstellen wie »sinnlos und entstellt«¹⁴, »verstümmelt«¹⁵ und »heller Unsinn«¹⁶ begründet. Dagegen schließe ich mich dem Votum von Mitchell Dahood an, der davon ausgeht, daß »the consonantal text to be markedly sound and the verses logically arranged«.¹⁷ Auch ist aufgrund der Stichwortverbindungen, die den Psalm zusammenhalten, gegen eine Teilung des Psalms in zwei Lieder zu votieren.¹⁸

Die Entscheidung, so wenig text- und literarkritische ›Reparaturen‹ wie möglich vorzunehmen, liegt zum einen in der Beurteilung der vorliegenden Textgestalt¹⁹ begründet. Zum anderen ergibt sich diese Entscheidung aus einer prinzipiellen Einstellung gegenüber dem Text. Es ist immer zu fragen, in welchem Interesse durch Konjekturen, Umstellungen und Streichungen ein neuer Text hergestellt wird. Es wird darum gehen, sich der Mehrschichtigkeit und Mehrdeutigkeit eines biblischen Textes zu stellen, anstatt Herrschaft über scheinbar reparaturbedürftiges Material auszuüben. »Wir sollten lernen, die biblischen Texte, als »ausreichend« zu verstehen.«²⁰ Allerdings ist der Text nicht kritiklos hinzunehmen, sondern es ist die

13. יָהֵב ist in der Bedeutung unsicher. Im Kontext eines Klagepsalmes kann seine Bedeutungsbreite von ›Last‹ bis ›Hoffnung‹ reichen. Um beide Aspekte aufzunehmen, übersetze ich mit *Begehren*.
14. Kraus, *Psalmen*, 560.
15. Gunkel, *Die Psalmen*, 239.
16. Duhm, *Die Psalmen*, 219.
17. Dahood, *Psalms*, 30.
18. Gunkel, *Die Psalmen*, 238; Kraus, *Psalmen*, 561. Stichwortverbindungen halten den Psalm zusammen und sind kaum zufällig. Siehe Krieg, *Todesbilder*, 287. Stichwortverbindungen sind: עָנָה (V 3.20), יָרָה (V 6.20), מְרֵמָה (V 12.24), אֲנִי (V 4.11), מָוֶה (V 5.16), אֹיֵב (V 4.13), בְּקֶרֶב (V 5.11.12.16), לֵב (V 5.22).
19. Dies bezieht sich auf den Text der BHS⁴1990.
20. Ebach, *Interesse und Treue*, 42.

Gegenwart, aus der heraus der Text gelesen wird, mitzubedenken. Die Fragen und Antworten der vergangenen Zeit müssen ins Gespräch mit den Fragen und Antworten der gegenwärtigen Zeit gebracht werden. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß Psalmen in der Regel nicht eindeutig datiert werden können. Trotz aller historisch-kritischen Anstrengung lassen sich die Psalmen nur selten einer bestimmten Zeit zuordnen. Psalmen sind poetische Texte, und von poetischen Texten kann nicht linear zurückgeschlossen werden auf eine Wirklichkeit, in der die Texte entstanden sind.

3. Topographie der Gewalt

Psalmen schildern auf metaphorische Weise erlebte Wirklichkeit als eine erlebbare Wirklichkeit. Sie bieten Identifikationsmöglichkeiten an, um das selbst Erlebte aussprechen zu können. Sie eröffnen einen Bildraum, in dem das Erlebte sich verorten kann. Gerade in den Klagepsalmen wird dies deutlich. Klagepsalmen eröffnen einen Bildraum, in dem der Schmerz zur Sprache kommen kann. Sie bringen in diesem Bildraum die Erfahrung von Gewalt zur Sprache. In Ps 55 wird dieser durch Sprache hergestellte Bildraum strukturiert, indem verschiedene Räume entworfen werden, um eine bestimmte Erfahrung von Gewalt zu verorten. Somit kann von einer Topographie der Gewalt gesprochen werden. Diese Topographie der Gewalt(erfahrung) wird in Ps 55 an den Orten Stadt und Wüste besonders deutlich.

3.1. Die Stadt als Raum der Gewalt

In den V 10b-12 { XE "Psalmen:55,10-12" \r "ps55stadt" } wird das Bild einer Stadt vor Augen gestellt, einer Stadt mit Mauern und Marktplatz.

- V 10b Ich sehe Gewalttat und Streit in der Stadt.*
*V 11 Sie umkreisen sie tags und nachts auf ihren Mauern,
und Unheil und Mühsal wohnt in ihrer Mitte.*
*V 12 Verderben wohnt in ihrer Mitte,
und von ihrem Markt weichen Bedrückung und Trug nicht.*

Die Stadt wird als ein Ort der Gewalt geschildert, allerdings ohne die konkrete Gewalttat zu benennen. Vielmehr wird die Stadt mit Begriffen bevölkert, die allgemeine Mißstände anzeigen: **חַמָּס**/Gewalttat, **אָוֶן**/Unheil, **הַרְגָה**/Verderben, **הַרְדָּה**/Bedrückung, **מִרְמָה**/Trug, **עִמָּל**/Mühsal, **רִיב**/Streit. Diese Begriffe, die die Gewalt verkörpern, treten wie Personen auf: Gewalttat und

Streit umkreisen die Stadt auf ihren Mauern, Bedrückung und Trug weichen nicht vom Markplatz. Die Gewalt ist bis in den letzten Winkel der Stadt vorgedrungen und hat die Stadt besetzt. Sowohl die Mauern als auch der zentrale Platz werden beherrscht.²¹ Die beiden Verben, סבב/umgeben und לא/nicht weichen, die diese Beherrschung ausdrücken, bilden zusammen einen Kreis und einen Punkt, Bewegung und Verharren. Nicht nur in der räumlichen Ausdehnung, sondern auch in der Bewegung im Raum ist die Gewalt gegenwärtig.

In den Klagepsalmen bringt die Semantik des Wortes סבב die Bedrohlichkeit der Gewalt, ihr erschreckendes Ausmaß und die Ohnmacht der Beterin zur Sprache. So formuliert z.B. der 17. Psalm { XE "Psalmen:17" } : *Schon umkreisen sie mich, ihre Augen spähen aus, mich nieder zu strecken.*²² Durch diese aggressive Konnotation des Verbs wird die Totalität der Gewalt verstärkt.

Dazu kommt die Beherrschung der Zeit in V 11 { XE "Psalmen:55,11" } : *sie umkreisen sie tags und nachts/ יוֹמָם וְלַיְלָה יְסֹבְבֶהָ*. Tag und Nacht ist die Gewalt präsent. Es gibt keine andere Zeit als die Zeit der Gewalt. Auch die Zeit, und zwar die ganze Zeit, ist von der Gewalt umgeben. Dies korrespondiert mit der Aussage in V 18 { XE "Psalmen:55,18" }, wo die Zeiten der Klage erwähnt werden, nämlich abends, morgens und mittags. Zeit und Raum unterliegen den Auswirkungen der Gewalt.

Die Art und Weise, wie hier die Stadt gezeichnet wird, widerspricht ihrer eigentlichen Funktion, nämlich der des Schutzes durch ihre Befestigung, denn die »Bedeutung der Stadt lag vielmehr in dem Schutz, den sie nicht nur den Einwohnern, sondern auch den in ihrer unmittelbaren Umgebung Wohnenden in Notzeiten zu bieten hatte«²³.

Weil die Stadt durch eine sichtbare Grenze nach außen abgegrenzt ist, ist ihr Innenraum geschützt. Eine Umwallung definiert eine Stadt als umgrenzten Bereich, »Innen und Außen sind räumlich also klar zu unterscheiden«²⁴.

21. Daß Begriffe wie Personen auftreten, ist nicht ungewöhnlich. So treten in Ps 85, 11-14 positive Begriffe wie Personen auf, denn die »den alttestamentlichen Heilsbegriffen innewohnende Dynamik drängt zur lebendigen Veranschaulichung« (Kraus, *Psalmen*, 758). Dies gilt in gleichem Maße für Unheilsbegriffe.

22. Vgl. Ps 18,6; 17,11; 22,13.17; 49,6; 109,3; 118,10.11. Auch die Formulierung מְנוֹרָה מִסָּבִיב /Grauen ringsum bei Jeremia (vgl. Jer 6,25 { XE "Jeremia:6,25" }; 20,3 { XE "Jeremia:20,3" }; u.ö.) bezeichnet »den Schrecken, der von einer Gefahr, aus der es keinen Ausweg gibt, verursacht wird« (Garcia-López, *Art. סבב*, 736).

23. Hulst, *Art. עיר*, 270. Vgl. auch Otto, *Art. עיר*, 61. Mauern, Türme und verschließbare Tore hatten primär die Funktion des Schutzes vor einer Gefahr von außen. Uehlinger formuliert pointiert: »Stadt konnotiert primär »Sicherheit« (Uehlinger, *Zeichne eine Stadt*, 171). Er vermutet, daß das hebräische Nomen עיר mit der homonymen Verbalwurzel °JR mit der Bedeutung *schützen, behüten* verwandt sei (ebd., siehe auch 173).

24. Uehlinger, *Zeichne eine Stadt*, 171.

Diese Grenze zwischen innen und außen ist in Ps 55 verletzt und markiert keine Schutzfunktion mehr. Die Mauern, die den Feind abhalten sollen, sind in der Hand der Feinde. Auf ihnen patrouillieren nicht die Wächter²⁵, sondern die Gewalt(taten) und halten die Grenze besetzt. Aber auch der Innenraum ist zerstört. Darauf weist die zweimalige Betonung *בְּקִרְבָּהּ* /in ihrer Mitte hin. Auch dort ist die Gewalt präsent. Die schützende Grenze und der Innenraum der Stadt sind von Gewalt geprägt. Damit bietet der Raum der Stadt, dem die Konnotation ›Schutz und Sicherheit‹ zukommt, keine Zuflucht mehr und ist zutiefst unsicher geworden.

Die Stadt ist aber nicht nur Ort (*בְּעִיר* V 10b), sondern auch Objekt der Gewalt. Das wird in V 11 sichtbar. Dort ist die Stadt Objekt derer, die die Stadt beherrschen: das Akkusativsuffix von *יִסְבְּבֶהָ* /sie umkreisen sie bezieht sich auf die Stadt. Die Stadt ist das Objekt des Verbs *סָבַב*. Das Verb bezeichnet nicht nur die Beherrschung der Stadt durch das Besetzen der Mauer, es zeigt auch die Handlungen an, die dazu geführt haben. In der Bedeutung *feindlich umgeben* steht das Verb häufig in kriegerischen, militärischen Kontexten,²⁶ d.h. im Kontext der Eroberung einer Stadt. Der Schutz einer Stadt vor Belagerung durch Mauern sowie Belagerung und Eroberung einer Stadt können mit dem Verb *סָבַב* ausgedrückt werden. Die Mauern einer Stadt werden bei der Eroberung überwunden und zerstört.²⁷

In Ps 55,11 werden zwei Worte zusammengebracht, die in dieser Kombination eigentlich Schutz bedeuten, nämlich *סָבַב* /umgeben und *חֹמֶה* /Mauer.²⁸ Durch den Kontext aber verkehrt sich diese Bedeutung in ihr Gegenteil. Der Belagerungsring vor der Stadt hat sich bis in die Mitte der Stadt zusammengezogen, so daß die die Stadt umgebenden, schützenden Mauern eine gegensätzliche Bedeutung bekommen: die Existenz der Stadt steht auf dem Spiel. Die Mauern der Stadt sind zu Belagerungswällen geworden. Die Stadt ist Objekt der Belagerung und Eroberung und als solches schutzlos und ohnmächtig ausgeliefert. Damit aber entsteht eine Beziehung zwischen der in V 10b-12 beschriebenen Stadt und der Beterin.

In den Passagen des Psalms, in denen das Ich von sich spricht (V 3-6) { XE "Psalmen:55,3-6" }, spricht es von sich als einem Objekt der Gewalt. Es ist Objekt der Handlungen der Frevler. Nur die Beschreibungen der

25. Vgl. z.B. Cant 5,7; Jes 62,6.

26. Siehe López, ThWAT V, 735f. Vgl. 2 Sam 5,23; 18,15; Ri 20,29; Ez 4,2.

27. Vgl. z.B. 2 Kön 25,10; Jer 52,14; Koh 4,19. Auch bei der Belagerung Jerichos in Jos 6 hat das Verb *סָבַב* eine tragende Funktion.

28. So hat in 1 Chr 14,6 { XE "1 Chronik:14,6" } - da *סָבַב* in Verbindung mit *חֹמֶה* /Mauer gebraucht wird - *סָבַב* eindeutig eine positive Funktion. Die Stadt wird mit Mauern, Türmen, Toren und Riegeln umgeben, um Frieden und Ruhe ringsum (*מִסָּבִיב*) zu haben. Mauern haben in der Regel eine Schutzfunktion, vgl. Lev 25,29.30.31; Dtn 3,5; 2 Sam 5,9; 1 Kön 25,16; Jer 15,20; Jes 26,1; u.ö. Mauern weisen auf starke, befestigte und sichere Städte hin. Sie bilden die Grenze zwischen Sicherheit und Zerstörung.

Gemütszustände (V3 רוּד /umherirren, חוּם/verwirrt sein)²⁹ werden in der 1. pers. sg. wiedergegeben. Die anderen Verben haben die Beterin zum Objekt, an dem gehandelt wird; die Subjekte der Handlungen sind Feinde, Frevler, Todesschrecken, Furcht, Zittern und Schrecken (V 4 Sie lassen Unheil herabfallen auf mich, und im Zorn beschuldigen sie mich; V 5b und Todesschrecken fallen auf mich; V 6 Furcht und Zittern kommen zu mir, und mich bedecken Schrecken). Das Ich und die Stadt sind auf syntaktischer Ebene Objekte der Gewalt. Zu dieser ›grammatikalischen‹ Übereinstimmung kommen Stichwortverbindungen, die eine Beziehung zwischen der Stadt und dem Ich herstellen (אָן/Unheil in V 4.11 und בְּקֶרֶב/in der Mitte in V 5.11.12). Es besteht also eine Verbindung zwischen dem Ich des Psalms, das seine Gewalterfahrung ins Wort bringt, und der eroberten und besetzten Stadt. »Die Minderung des Einzelnen erweist sich als innerlich verwandt mit der Minderung der Stadt.«³⁰

Sowohl die Stadt als auch das Ich sind Objekte der Gewalt. Stadt und Ich berühren sich im Ausmaß der Gewalt, der sie ausgeliefert sind. Das Ich ist wie die Stadt Ort und Objekt der Gewalt. 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 noch deutlicher. Während im Stadtbild die bedrängenden Bewegungen horizontal verlaufen, bewegt sich das Unheil, dem das Ich ausgesetzt ist, in vertikaler Linie (אָן/herabfallen lassen, נָפַל/fallen auf, כִּסָּה/bedecken). Es entsteht das Bild eines geschlossenen Raumes, aus dem es kein Entrinnen gibt. Die Topographie der Gewalt beherrscht den Raum. Die Erfahrung der Gewalt wird auf der Textebene präsent.

3.2. Die Wüste als Gegenraum

In den V 7-9{ XE "Psalmen:55,7-9" \r "ps55wüste" } wünscht sich die Beterin, sie könnte in die Wüste fliehen, sie könnte dem geschlossenen Raum der Gewalt entkommen.

V 7 *So sprach ich:
Hätte ich Flügel gleich der Taube -
fliegen wollte ich und mich niederlassen.*

V 8 *Siehe,
ich möchte in die Ferne flüchten,
in der Wüste übernachten,*

29. V 5: Mein Herz bebt (חיל) in meiner Mitte gehört eigentlich auch dazu, ist aber in der 3. pers. sing. formuliert, jedoch ist *mein Herz* im Sinne des pars pro toto als Bild für die Person der Beterin zu verstehen.

30. Krieg, *Todesbilder*, 290.

V 9 zu meinem Zufluchtsort eilen
fort vom reißenden Wind, vom Sturm.

Als Ort der Zuflucht entsteht das Bild der Wüste - sie wird Gegenraum zur Stadt. An den Verben wird dies deutlich. Es sind keine Verben zu finden, die einen Raum einkreisen und festhalten, stattdessen verbinden sich Verben der Bewegung (עוף/liegen, רחק hiph./sich entfernen, נדר /weichen, fliehen) und der Ruhe (שכן/sich niederlassen, לין/übernachten) mit dem Gegenraum der Wüste.

Die Wüste ist häufig negativ konnotiert. Sie gilt als Ort des Todes und des Chaos, sie ist voller Gefahr und beängstigend. »Der biblische Mensch, an dörfliches und städtisches Leben gewöhnt, sieht die Wüste als gähnende Leere: kein Mensch wohnt in ihr.«³¹ Indem die Wüste in Ps 55 als Gegenraum zum Gewaltraum Stadt konzipiert wird, kehren sich die Konnotationen um. Die Stadt als Repräsentantin des sicheren, bewohnbaren Kulturlandes verkehrt sich in die Ausweglosigkeit der Wüste. Die tödliche Grenze zwischen Wüste und Kulturland hat sich gewissermaßen bis in die Mitte der Stadt hinein verschoben. Gleichzeitig verliert die Wüste die Konnotation des Todes und wird zum Zufluchtsort, wo keine Gewalt mehr droht. Damit kommt jedoch eine andere Konnotation der Wüste ins Bild.

Die Wüste wird »zum Asyl für Ausgestoßene und Flüchtlinge«³². In die Wüste flüchten Hagar, Mose, David, Elia u.a.. Hier begegnet ihnen GOTT bzw. sein Bote und gibt ihnen Nahrung, stärkt und schützt sie. Doch im Gegensatz zu jenen erfährt die Beterin des Psalms keine Bergung und sie begegnet keinem Engel. Nicht einmal Durchgangsstadium scheint die Wüste zu sein. Die Beterin weiß um die Unmöglichkeit einer Flucht. Und so gerät die Hoffnung auf Rettung zum Irrealis, der Zufluchtsort zum fiktiven Raum, zum Gegenraum zwar, aber dennoch im Satzgefüge des Irrealis gefangen: *Hätte ich doch ...*. Dies wird dadurch verstärkt, daß die V 7-9 keine Wortverbindungen zum übrigen Psalm haben. Die Flucht bleibt Text, bleibt auf der Ebene des *So sprach ich* (V 7)³³, mit dem die Wüstenpassage eingeleitet wird.

31. Talmon, *Art. מִדְבָּר*, 675. Die Wüste als Ort der Gefahr vgl. z.B. Dtn 32,10{ XE "Deuteronomium:32,10" }; Jes 30,6{ XE "Jesaja:30,6" }; als Ort, in dem keine Menschen sind, vgl. z.B. Jer 9,1{ XE "Jeremia:9,1" }; als verlassenem Ort vgl. z.B. Jes 6,11{ XE "Jesaja:6,11" }; 27,10{ XE "Jesaja:27,10" }; als ein Raum, der durch die negativen Qualitäten des Chaos ausgezeichnet ist vgl. z.B. Dtn 32,10{ XE "Deuteronomium:32,10" } (Wüste par. תהו); Jer 4,23-26{ XE "Jeremia:4,23-26" } (Wüste par. תהו ובהו).
32. Ebd. 678. Siehe Gerstenberger, *Psalms*, 224. Zur Flucht in die Wüste vgl. Gen 16{ XE "Genesis:16" }; Jos 8,15.20.24; Ri 20,42.45.47; 1 Sam 15,23.28; 23,14.24f; 25,4; 24,1; 26,1f; 26,3; 2 Sam 15,23.28; 1 Kön 19,5; Jes 16,1; Thr 4,19.
33. Gegen Kraus, *Psalmen*, 562, der das *so sprach ich* nur als erleichternden Übergang ansieht, der metrisch nicht gezählt wird.

Aus eigener Kraft also kann kein Ausweg gelingen und so spricht sich das Ich in das Bild der Taube hinein, um das Tier als eine Art Stellvertreterin das ausführen zu lassen, was das Ich in der Situation der Gewalterfahrung nicht zu tun vermag, nämlich Ausweg und Zuflucht zu finden. Dies entspricht der Funktion der Taube in der Erzählung von der großen Flut. Dort wird der Versuch erzählt, »ein Tier in einer Situation der Not ausführen zu lassen, was der Mensch selbst nicht tun kann«³⁴. Die Taube ist in der Situation der Bedrängnis verortet. Darauf weist auch das Girren der Taube als Bild der Klage hin (Jes 38,14{ XE "Jesaja:38,14" }; 59,11{ XE "Jesaja:59,11" }; Nah 2,8{ XE "Nahum:2,8" }).

Doch das Bild der Taube ist sehr vielschichtig. Im Kontext der Metaphorik des Hohen Liedes hat die Taube die Funktion einer Liebesbotin.³⁵ Es wäre zu überlegen, ob diese Sphäre auch in Ps 55,7 evoziert ist. Wäre dem so, dann stellte sich die Taube als Hoffnungsträgerin in schärfstem Kontrast zur erfahrenen Gewalt dar. Eine Topographie der Liebe würde fiktiv gegen die Topographie der Gewalt entworfen, doch bliebe dieser Gegenentwurf in der alles beherrschenden Realität der Gewalt nicht verwirklicht. Die Flucht des Ichs bleibt utopisch imaginiert.

Dieser utopischen Imagination der Flucht aber, so wird sich später zeigen, kommt eine wesentliche Bedeutung in der Dynamik des Psalms zu. Utopisch meint hier nicht, daß die Flucht keinen Ort hat. Sie hat einen Ort in der Sprache und dieser Ort wird in den vielschichtigen Konnotationen sowohl des Wortes *Wüste* wie auch des Wortes *Taube* sichtbar werden. Im Zusammenspiel von isolierter Stellung der Tauben-Wüsten-Passage mit dem vielschichtigen Konnotationsgeflecht von Taube und Wüste wird sich eine Überlebensstrategie erweisen, die der Dissoziation. Doch zuvor wird die Art und Weise der Gewalt präzisiert werden, wie sie in den Beschreibungen des Täters und den intertextuellen Verknüpfungen aufgrund der topographischen Struktur zum Ausdruck kommt.

4. Die Tat und der Täter

An mehreren Stellen kommen der Täter bzw. die Täter³⁶ der Gewalt auf verschiedene Weise in den Blick: allgemein gehaltene Aussagen, die keinen

34. Westermann, *Mensch*, 93.

35. Siehe Keel, *Allgegenwärtige Tiere*, 156-193, bes. 168-169; Ders., *Deine Blicke*, 53-62; Schroer, *Der Geist*, 199-205.

36. Der Numeruswechsel zwischen Singular und Plural stellt ein Problem dar. Vielleicht könnte er als das Ineinander von struktureller Gewalt und einzelner Gewalttat gelesen werden. Blumenthal, *Facing the Abusing God*, 134, stößt bei Ps 109{ XE "Psalmen:109" } auf dasselbe Problem. Er nennt drei Möglichkeiten, den Numeruswechsel vom Plural zum Singular zu verstehen, nämlich »(1) as a

konkreten Hinweis auf die Tat geben (V 4{ XE "Psalmen:55,4" } *wegen des Geschreis des Feindes, wegen der Bedrängnis seitens des Frevlers. Sie lassen Unheil herabfallen auf mich und im Zorn beschuldigen sie mich* und V 20b{ XE "Psalmen:55,20" } *denn sie kennen keine Verpflichtung und fürchten Gott (Elohim) nicht*); die personifizierte Gewalt im Bild der Stadt (V 10b-11{ XE "Psalmen:55,10-11" } *Ja, ich sehe Gewalttat und Streit in der Stadt. Sie umkreisen sie tags und nachts auf ihren Mauern, und Unheil und Mühsal wohnt in ihrer Mitte*); Äußerungen im Irrealis, die bestimmte Tätertypen bzw. ein bestimmtes Täterverhalten ausgrenzen (V 13{ XE "Psalmen:55,13" } *Ja, wenn mein Feind mich schmähete, so wollte ich's tragen. Wenn mein Hasser über mich groß getan hätte, so wollte ich mich verbergen vor ihm*); das Sprech- und Sprachverhalten der Täter (V 22{ XE "Psalmen:55,22" } *glatter als Butter schmeichelt sein Mund, aber Streit liegt ihm am Herzen; weicher als Öl fließen seine Worte, aber sie sind Dolche (gezückte Schwerter)*) und das Beschreiben des Täters als enger Vertrauter (V 14.15{ XE "Psalmen:55,14-15" } *Du aber: ein Mensch meinesgleichen, mein Vertrauter, mein Bekannter, die wir miteinander süß machten den Kreis, im Hause Gottes (Elohim) wandelten in der Menge* und V 21{ XE "Psalmen:55,21" } *Er erhebt seine Hände gegen seinen Wohlgesinnten, er entweiht seinen Bund*). Zwei Tätermerkmale fallen auf, nämlich erstens der Mißbrauch der Nähe durch den/die Täter, und zweitens die Sprachmacht.

4.1. Mißbrauch der Nähe

Zentral ist m.E. V 14{ XE "Psalmen:55,14" }, da der Täter ganz direkt angesprochen wird. Während sich die Beterin in den vorhergehenden Versen der Tat quasi annähert, eher die Struktur der Gewalt als die Gewalttat selbst ausspricht, bricht sie an dieser Stelle aus dem beschreibenden Satzgefüge aus und redet den Täter an: »*Du aber, ein Mensch meinesgleichen, mein Vertrauter, mein Bekannter.*« Nähe wird evoziert, Vertrautheit und Gemeinsamkeit. Der Täter wird als einer benannt, der in einem engen Vertrauensverhältnis zur Beterin stand. So weist das Nomen רֵעִי auf ein Freundschaftsverhältnis hin und kann mit *Freund, Vertrauter* übersetzt werden.³⁷

collective noun for the enemies; (2) as directed to the ›leader of the gang‹; or (3) to view this part of the psalm as the important part and the plural of the preceding verses as a polite form, adumbrating the strong personal attack of this second part«. Blumenthal bevorzugt die dritte Möglichkeit.

37. Interessanterweise thematisieren die Stellen, an denen dieses Wort vorkommt, keine gelungene Beziehung, sondern eine gefährdete Beziehung bzw. eine vergangene Beziehung. Vielleicht wird durch die Wahl des Nomens in Ps 55,14 schon angedeutet, daß das Vertrauensverhältnis zwischen Beterin und dem

Auch das Nomen מִירָע (part. pu. von יָרַע) deutet auf Nähe hin, die vertraute Kenntnis des/der anderen voraussetzt. Es kann sowohl eine freundschaftliche wie auch eine sexuelle Beziehung bedeuten. Um die Bedeutung des Verbs in seiner Bedeutungsbreite offen zu halten, wird מִירָע mit *Bekannter* wiedergegeben.³⁸

Die beiden Freundschaftstitel werden in V 15a{ XE "Psalmen:55,15" } näher bestimmt durch den Satz יָחַדוּ נִמְתִּיק סוֹד / *die wir miteinander süß machten den Kreis*. Das Nomen סוֹד / *Kreis* impliziert Gemeinschaft, Zugehörigkeit, Kommunikation, Vertrautsein, Beratung. So könnte auch mit *Vertrauenskreis* übersetzt werden.³⁹ Die Verletzung dieses Vertrauenskreises bedeutet einen Wegfall der Kommunikation und des Vertrautseins, einen Ausschluß aus der Gemeinschaft.⁴⁰

Dieses enge Vertrauensverhältnis läßt an einen Mißbrauch dieser Nähe denken. Darauf verweist auch V 21{ XE "Psalmen:55,21" }, sofern der dort erwähnte Bund, der durch die Tat entweiht wurde, als eine Verhältnisbestimmung zwischen zwei Menschen, d.h. als »eine ganzheitliche, ganzmenschliche, ein persönliches Mitgefühl und einen ganz persönlichen Einsatz einschließende Größe«⁴¹ gesehen wird. Auf diesem

angesprochenen Du zerbrochen ist. Vgl. Jer 3,4; 13,21; Mi 7,5; Prov 2,17; 16,28; 17,9.

38. Mit der deutschen Wendung *mit jemand bekannt sein* wird ein wechselseitiges Verhältnis ausgedrückt. Vgl. Paul, *Deutsches Wörterbuch*, 83. Zu יָרַע vgl. W. Schottroff, *Art. יָרַע*, 685-691; Bergman/Botterweck, *Art. יָרַע*, 491ff.

39. So übersetzt Ebach, *Streiten mit Gott, Teil 1*, 152, das Wort in Hi 19,19{ XE "Hiob:19,19" }. Gunkel, *Die Psalmen*, 240, übersetzt mit *vertrauter Umgang*. Siehe auch Köhler, *Der hebräische Mensch*, 86ff. Köhler definiert den Kreis als den »Ort, wo die Anliegen des Tages mitgeteilt werden. Er ist die Stätte, wo die Anliegen der kommenden Tage und der bevorstehenden Unternehmen besprochen werden. Er ist auch die Stätte der Unterhaltung« (ebd., 90). Ob der Kreis wirklich nur »die feierabendliche freie Zusammenkunft der erwachsenen Männer« (ebd.) war, ist zu hinterfragen. M.E. überträgt Köhler die für industrielle Gesellschaften typische geschlechtsspezifische Arbeitsteilung auf eine nomadische Stammesgesellschaft. Die Bedeutung von סוֹד als Kreis, in dem Vertrauliches gesprochen wird, wird in der jüdischen Textinterpretation zu einer der vier Bedeutungsebenen des Pardes und bezeichnet einen versteckten oder geheimen Sinn. Vgl. Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, 104ff.

40. Vgl. besonders Jer 6,11; Ps 83,4{ XE "Psalmen:83,4" } } עַל-עֲמֹד יַעֲרִימוּ סוֹד / *gegen dein Volk machen sie den Kreis listig*; Hi 19,19.

41. Keel, *Feinde*, 134. Allerdings mag trotz dieser Verortung des Bundes im zwischenmenschlichen Bereich die Bedeutung des Bundes für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch mitschwingen. Dann wäre die Gewalttat gegen die Beterin als ein Bundesbruch im religiösen Sinn zu verstehen. Indem der Bund mit der Beterin entweiht wird, wird gleichzeitig der Bund mit Gott mißachtet. Etwas Ähnliches ist auch in V 14 zu beobachten. Das *Du aber* kommt ohne explizite Vorbereitung. Auf den ersten Blick könnte auch Gott damit angesprochen sein. Erst

Hintergrund verkehren sich die Freundschaftstitel in Feindschaftstitel;⁴² der plötzliche Wechsel in die 2. pers.sing. wird so zur direkten und schonungslosen Anklage. Der Täter wird mit der Tat konfrontiert, quasi öffentlich wird er benannt und entlarvt. Nimmt man wie Sheppard an, daß die Psalmen laut gesprochen wurden in der Absicht, von Freunden und Feinden gehört zu werden, dann kann noch deutlicher formuliert werden: Der Vertraute wird in Ps 55 öffentlich bloßgestellt als einer, der tatsächlich wie ein Feind gehandelt hat.⁴³

Die in Ps 55 geschilderte Nähe des Täters zum Opfer, ausgedrückt in der Wendung *Du aber, ein Mensch meinesgleichen, mein Vertrauter, mein Bekannter*, läßt noch einen weiteren Blick auf die Topographie der Gewalt zu. Die Gewalt vollzieht sich in einem geographisch und emotional bekannten Raum. Emotionale Nähe aber sollte Gewalt eigentlich ausschließen. Umso größer ist die Zerstörung der psychischen und physischen Integrität des Ichs, wenn diese Nähe mißbraucht wird.

In der Theorie der Intertextualität können die Erfahrungen eines Menschen als Text verstanden und gelesen werden. Dieser Erfahrungstext der Leserin wird mit dem Text, der interpretiert wird, in Verbindung gebracht und miteinander verknüpft.⁴⁴ Eine erste Verknüpfung soll hier im Vorgriff schon einmal angedeutet werden.

Lesen wir Ps 55 im Versuch der Wahrnehmung der Erfahrungen von vergewaltigten Frauen, dann fällt Erstaunliches auf. Nicht nur die psychischen Folgen einer Vergewaltigung wie depressive Hoffnungslosigkeit, mangelndes Selbstwertgefühl und Beschädigung der Identität - um nur einige zu nennen⁴⁵ - entsprechen dem in Ps 55 Geschilderten. Auch die Topographie der Nähe ist analog bei den meisten Vergewaltigungen zu finden. Etwa die Hälfte aller Vergewaltigungen wird von Männern verübt, die die Frau vor der Tat schon kennt. Zwei Drittel der Vergewaltigungen finden nicht im Freien, sondern im Haus statt. Dies zeigt, »daß dem Opfer die größten Gefahren durch bekannte Täter in einer vertrauten Umgebung drohen«.⁴⁶

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß es durchaus möglich ist, Ps 55 als Klage über eine Vergewaltigung und als Anklage des Täters zu lesen. Dies meint - wie schon bemerkt - keine Lektüre mit dem Zweck einer

die nächsten Worte *ein Mensch meinesgleichen* machen deutlich, daß hier die Kommunikation mit Gott zu einer Kommunikation mit dem Täter überwechselt. Eine Identifizierung Gottes mit der Gewalt, gegen die der Psalm anschreit, ist hier greifbar nahe.

42. Siehe Kraus, *Psalmen*, 563.

43. Sheppard, *Enemies*, 77.

44. Volz, *Multiple Signs*, 32.

45. Flothmann/Dilling, *Vergewaltigung*, 69ff. Feldmann, *Vergewaltigung*, 30ff. 50ff.

46. Feldmann, *Vergewaltigung*, 17. Siehe auch Baurmann, *Sexualität*, 13ff. Feldmann, *Vergewaltigung*, 9, spricht von 71%.

historischen Verortung des Psalms, sondern eine Lektüre von Ps 55 und der darin zur Sprache kommenden Topographie der Gewalt mit heutigen Augen. Die Raumstruktur von Ps 55 kann Gewalterfahrungen von Frauen widerspiegeln.

4.2. Sprachmacht der Täter

Entlarvt wird auch die Rede des Täters und seine Art und Weise zu sprechen. In V 23{ XE "Psalmen:55,23" } liegt eine direkte Rede des Täters vor, auch wenn sie formal nicht als solche gekennzeichnet ist. Doch ein Vergleich mit Ps 22,8f{ XE "Psalmen:22,8" } und Ps 2,2f{ XE "Psalmen:2,2" } zeigt, daß nicht unbedingt ein direktes *verbum dicendi* vorhanden sein muß.⁴⁷ Das Zitieren von Täteraussagen ist häufig anzutreffen.⁴⁸ Diese Täteraussage in V 23 *Wirf auf GOTT (JHWH) dein Begehren und er, er wird dich aufrecht halten, er läßt es auf ewig nicht zu, daß der Gerechte wankt* wird hier mit Hilfe von V 22{ XE "Psalmen:55,22" } *Glatter als Butter schmeichelt sein Mund, aber Streit liegt ihm am Herzen; weicher als Öl fließen seine Worte, aber sie sind Dolche (gezückte Schwerter)* als Hohn durchschaut. V 23 beinhaltet die Worte, die weicher als Öl fließen, aber tödlich wirken wollen. Durch das Gegeneinander von Inhalt und Wirkung der Worte gerät der Trost zum Hohn und zur Lüge. Die Beterin erlebt die Worte des Täters als Gewalt, als Waffe. Sprache ist untrennbar verbunden mit ihrer Wirkung.⁴⁹

In Ps 55 wird die Sprach- und Gewaltmacht der Täter kritisiert, indem die Tat und der Täter benannt sowie der Sprachgebrauch des Täters entlarvt werden. Damit wird der Diskurs der Gewalt an einer, wenn auch kleinen, Stelle unterbrochen.⁵⁰ Das Benennen der Tat und des Täters, sowie die Entlarvung seines Gebrauchs der Sprache läßt Psalm 55 als eine Alternative zum Diskurs der Gewalt erscheinen. Der Psalm entwirft einen Diskurs, der das Leugnen und die Gewalt nicht fortsetzt, sondern unterbricht.

Auch die Passagen des Psalms, in denen die Beterin den Tätern den Tod wünscht, nämlich: *Der Tod soll über sie herfallen, sie sollen lebendig zur Scheol hinabfahren. (V 16){ XE "Psalmen:55,16" }*; *Gott (El) wird hören und sie demütigen. (V 20){ XE "Psalmen:55,20" }*; *Du aber, Gott (Elohim), möchtest du sie fahren lassen in die tiefste Grube. Die Männer des Blutes*

47. Gegen Kraus (*Psalmen*, 564), der V 23 als Ermutigung und Heilsorakel versteht, nehme ich mit Keel (*Feinde*, 143f) an, daß dieser Vers ein Zitat ist, obgleich das *verbum dicendi* fehlt.

48. Vgl. Ps 3,3; 10,4.6.; 12,5; 22,8f; 35,21.25; 41,6; 42,11; 59,8; 64,6f; 70,4; 71,11.

49. Vgl. Ps 37,5; 59,8; 64,4; 109,2.3; 140,4; Jes 54,17; Spr 18,21; und die Identifikation des *Mannes der Gewalt* mit dem *Mann der Lüge* in Ps 140,12.

50. Siehe Scheppard, *Enemies*, 79f.

*und des Truges mögen nicht erreichen die Hälfte ihrer Tage. (V 24{ XE "Psalmen:55,24" }) spiegeln den Versuch wider, die Mächtigkeit der Täter zu unterbrechen. Es ist der »Wunsch, Gott möge dieses Unrecht beseitigen«⁵¹. Erst der Tod scheint ein Ende der Gewalt zu bringen, weil erst dadurch eine Änderung der Realität der Gewalt möglich wird. Die Feindverfluchungen sind Ausdruck der Tiefe der Not, aber auch eine Weise, die Verheißung einzufordern, nämlich jene Verheißung auf Hilfe, die in V 23{ XE "Psalmen:55,23" } im Munde des Täters pervertiert wurde. Der Tod des Täters erst macht es der Beterin möglich, V 23 als Hoffnung auf Hilfe zu sprechen: *Wirf auf GOTT (JHWH) dein Begehren und er, er wird dich aufrecht erhalten, er läßt es auf ewig nicht zu, daß der Gerechte wankt.**

Das Ende der Gewalt wird gleich der Gewalt mit einer Raummetapher formuliert: *sie sollen lebendig in die Scheol fahren (V 16) und in die tiefste Grube (V 24)*. Beides sind Räume, die an den Tod grenzen und in ihn hineinreichen. Die Gewalterfahrung, der die Beterin ausgesetzt ist, ist eine Erfahrung absoluter Ohnmacht. Aus dieser Perspektive der Ohnmacht heraus kann anscheinend nur der Tod des Täters ein Ende der Gewalt bringen. Der Wunsch, GOTT möge die Täter zu Objekten machen, ist in anderen Worten die Bitte an GOTT, den Herrschaftsdiskurs zu pervertieren und damit wirkungslos zu machen.

5. Verknüpfungen - die Stadt als Körper der Frau

Können nun der Schrecken und die Gewalt, wie sie im topographischen Bild der Stadt ins Wort gebracht werden, auch als Klage über Vergewaltigung gelesen werden? Sind Spuren zu finden, die über den Psalm hinausführen zu Texten der Gewalt gegen Frauen? Diese Spuren sind zu finden. Es wird sich zeigen, daß Ps 55 mit Texten verwoben ist, die auf intertextuelle Weise die verschwiegenen Stimmen der weiblichen Opfer sexueller Gewalt hörbar machen. Es sind mehrere Spuren, die einander ergänzen, und es wird ein Gewebe entstehen, in dem die Stimme Philomeles hörbar wird. Es wird keine gerade Spur sein, die Spurensuche wird eher wie das Kreuzen eines Schiffes im Wind und gegen den Wind sein, um ein Bild eines jüdischen Theologen aufzugreifen.⁵²

51. Ebach, *Der Gott des Alten Testaments*, 89; vgl. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 86.93.

52. Blumenthal, *Facing the Abusing God*, 48.

5.1. »Die Städte sind weiblich...«⁵³

Die Gewalt, der das Ich ausgesetzt ist, wird am Bild der in Besitz genommenen Stadt aufgezeigt. Keine historisch fixierbare Bedrohung einer historisch fixierbaren Stadt ist gemeint, sondern das Stadtbild ist Teil der Topographie der Gewalt, die metaphorisch über die Raumstruktur des Psalms ausgedrückt wird.

Das Nomen *Stadt* hat im Hebräischen feminines Genus und wird häufig als Frau personifiziert. Jungfrau Jerusalem, Tochter Zion und aus dem Neuen Testament die Hure Babylon sind nur einige Verbindungen zwischen Stadt und Frau.⁵⁴ Dem grammatikalischen Geschlecht aber kommt gerade für dieses Nomen in der hebräischen Sprache eine signifikante Bedeutung zu.⁵⁵ Das feminine Genus wird mit der Funktion der Stadt als Mutter und Ernährerin ihrer Einwohner erklärt.⁵⁶ Die Assoziation zur »Mutter, die Leben gewährt und ernährt«⁵⁷ mag im Ersten Testament zwar eine Rolle spielen, ist aber m.E. in Ps 55{ XE "Psalmen:55" } nicht als Intertext markiert. Es geht in Ps 55 um eine Stadt, die belagert und erobert wurde.

53. Das vollständige Zitat lautet: »Die Städte sind weiblich und nur dem Sieger hold«. Es stammt aus dem »Zweiten Pariser Tagebuch« von Ernst Jünger (Jünger, Das zweite Pariser Tagebuch, in: Sämtliche Werke. Erste Abteilung. Tagebücher III. Strahlungen II, Stuttgart 1979, 293). Es ist vom 8.8.1944 datiert, d.h. kurz vor der »Befreiung von Paris« durch die alliierten Truppen. In diesem Zitat wird dem Sieger das Recht zugestanden, »in die Stadt einzudringen, sie zu besetzen und zu besitzen, sich in ihr und an ihr Genuß zu verschaffen. Die Stadt erscheint dabei im Bild einer Frau, die hiermit nicht nur einverstanden ist, sondern es geradezu erwartet« (Weigel, *Topographie*, 149f.).
54. Maier, *Jerusalem*, 87, weist darauf hin, daß »bereits seit der Mitte des 2. Jt.v.Chr [...] in Syrien-Palästina und Phönizien die Vorstellung einer Stadtgöttin belegt« ist. In hellenistischer Zeit gewinne diese Vorstellung Gestalt im Bild der Schutzgöttin einer Stadt, »die als Frau im wallenden Gewand mit einer Krone in Form einer Stadtmauer mit Türmen dargestellt werden kann« (ebd., 887f). Abbildungen sind bei Keel (*Deine Blicke*, 126 Abb. 5-8; ders., *Das Hohelied*, 199 Abb. 111.112) zu finden. Diese Vorstellung mag den Texten des Ersten Testaments zugrunde liegen, doch hat die Stadt im Bild einer Frau an keiner Stelle göttliche Qualitäten, sie ist GOTT nicht ebenbürtig. »Die Texte kennen keine Stadtgöttin, und Zion ist in Bezug auf Jahwe keine Göttin« (so Steck, *Zion*, 275). Während in der Literatur des Alten Orient, so Weems, von der Stadt immer positiv die Rede ist, kann sie in der Literatur des Alten Israel positiv und negativ porträtiert werden (vgl. Weems, *Battered Love*, 45). Siehe auch Fitzgerald, *The Mythological Background*, 403ff; ders., *BTWLT*, 167ff.
55. Siehe Schmitt, *Israel and Zion*, 18-32, bes. 19 u. 27ff; Gordon/Washington, *Rape*, 317f.
56. So Otto, *Art. עִיר*, 61; Siehe auch Steck, *Zion*, bes. 271.
57. Steck, *Zion*, 272.

Diese Markierung weist auf eine andere Spur hin, auf eine Spur, wie sie in Cant 8,8-10 { XE "Canticum (Hoheslied):8,8-10" } zu finden ist.

In Cant 8,8-10 wird die kleine Schwester »durch die Stichworte Mauern, Zinnen, Türme und Tore als *Stadt* vorgestellt, und zwar unter dem Aspekt ihrer Zugänglichkeit, bzw. Unzugänglichkeit«⁵⁸. Keel notiert, daß der Vergleich eines stolzen, uneroberten Mädchens mit einer uneroberten Stadt sehr weit verbreitet sei.⁵⁹ Allerdings sieht er diese Eroberungsmetaphern nur im Zusammenhang mit der Werbung eines jungen Mannes um seine Geliebte, bei der die »Unzugänglichkeit der Geliebten«⁶⁰ im Vordergrund steht. Doch angesichts der Verbindung von jungfräulicher Frau und unerobeter Stadt ist zu fragen, wer oder was entsprechend das Pendant zu einer eroberten Stadt ist. M.E. werden die leidvollen Umstände einer militärischen Eroberung außer acht gelassen, wird lediglich der Verlust der Virginität einer Frau im Bild der eroberten Stadt erkannt. Diese Deutung des Bildes mag freilich mitschwingen, doch ist zu überlegen, ob damit der Gewaltcharakter des Stadt-Eroberungsbildes genügend berücksichtigt ist.⁶¹

58. Keel, *Deine Blicke*, 35. Auch in Cant 6,4 { XE "Canticum (Hoheslied):6,4" } wird eine Frau mit Städten verglichen, nämlich Tirza und Jerusalem. Uehlinger nennt als konstitutive Elemente altorientalischer Stadtdarstellungen: Mauern (mit Zinnen), Türme und Tor/e (siehe Uehlinger, *Zeichne eine Stadt*, 153).

59. Keel, *Deine Blicke*, 35. Er verweist auf Jes 37,22; Am 5,2. Krinetzki, *Hoheslied*, 27 dagegen schlüsselt die einzelnen Begriffe nahezu allegorisch auf. So symbolisiere die Mauer die Verslossenheit des Mädchens, die Tür dessen allzu große Sympathie für potentielle Freier und die silbernen Zinnen einen hohen Brautpreis. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Mädchen sich nicht weggeworfen habe, sondern gewartet habe, bis sie »jemand gefunden [hat], der ihren Widerstand brach, der solange um sie warb, bis sie ihm die »Festung« ihrer selbst übergab und mit ihm [...] Frieden schloß, d.h. bis sie in der Liebe zu ihm die Befriedigung ihrer Sehnsüchte fand, ihr Glück und ihre Erfüllung« (ebd., 27).

Der Gewaltcharakter der Eroberung einer Stadt - und sei sie noch so poetisch - bleibt auch hier völlig außer acht. Das Ziel weiblichen Lebens scheint die bedingungslose Kapitulation vor dem Eroberer Mann zu sein. Auch Gerleman, *Das Hohelied*, 221.219, schreibt von Kapitulation und er versteht Cant 8,10b im Sinne von einem Aufgeben der Festung und zur Kapitulation bereit sein. Zu bedenken ist allerdings, daß Cant 8,8-10 eine Rede der Brüder der kleinen Schwester ist. Es ist durchaus möglich, daß sich hier eine männliche Perspektive auf die Frau spiegelt, eine Perspektive, die die Kommentatoren übernehmen, ohne sie zu hinterfragen. Van Dijk-Hemmes dagegen sieht in Cant 8,10 eine Parodie der kleinen Schwester auf die Worte ihrer Brüder (Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering*, 80). Es wäre durchaus zu überlegen, ob die »Sorge« der Brüder ironisch ins Bild kommt, so z.B. Cant 1,6.

60. Keel, *Deine Blicke*, 38.

61. Der Gewaltcharakter wird besonders in Jes 37,22-29 { XE "Jesaja:37,22-29" } deutlich. Jerusalem als jungfräuliche Tochter Zion verspottet ihre Belagerer, aber in

5.2. Die Klage der zerstörten Stadt in den Klageliedern{ XE "Klagelieder:1-5" \r "klgl1" }

In den Klageliedern kommt der Gewaltaspekt einer Eroberung einer Stadt sehr deutlich zur Sprache. Nicht die schützende und bewahrende Funktion der Stadt steht im Mittelpunkt, sondern das Scheitern dieser Funktion. Beklagt wird die Belagerung, Eroberung und Zerstörung der Stadt Jerusalem. Die beiden Worte סבב/*umgeben* und חוֹמָה/*Mauer*, die mit Schutz konnotiert sind, werden gegenteilig mit Schutzlosigkeit und Zerstörung verbunden. Von der Zerstörung der Mauern ist in Thr 2,7{ XE "Klagelieder:2,7" }.8.{ XE "Klagelieder:2,8" }18{ XE "Klagelieder:2,18" } die Rede, von der Gefahr und dem Schrecken, der die Stadt umgibt, in Thr 1,17{ XE "Klagelieder:1,17" }; 2,3.{ XE "Klagelieder:2,3" }22.{ XE "Klagelieder:2,22" } Besonders drastisch kommt dies in Thr 2,8{ XE "Klagelieder:2,8" } zur Sprache. Ihrer Schutzfunktion beraubt, trauern die Mauern »nun mit den Menschen, sie haben ihren Sinn verloren«⁶². Enger kann das Schicksal der Stadtbefestigung mit dem der StadtbewohnerInnen nicht verknüpft werden.

In den Klageliedern wird die Eroberung und Zerstörung der Stadt Jerusalem geschildert, geschildert freilich nicht in einem photographischen Dokumentationsstil, sondern vielmehr mit Metaphern - von einigen Details abgesehen, die durchaus realistisch die Umstände und Folgen einer Belagerung und Eroberung einer Stadt benennen, wie z.B. im 5. Kapitel die Vergewaltigungen von Frauen, die Hinrichtung von Angehörigen der besiegten Regierung, der Mangel an Lebensmittel und Wasser, die Beschlagnahmung von Grundbesitz und Immobilien, Frondienste und der Tod etlicher Männer.

Doch der Schrecken und die Verzweiflung, die durch die Eroberung entstanden sind, werden vor allem in einem Bild zur Sprache gebracht: dem der vergewaltigten und klagenden Stadt-Frau Jerusalem. Aber was bedeutet ›ins Bild gebracht‹? Was bedeutet dies für die Texte, was für das Lesen, die Leserin?

den folgenden Versen wird drastisch beschrieben, welche Folgen eine Belagerung hat.

62. Westermann, *Die Klagelieder*, 142.

Exkurs: »Achill das Vieh« oder von Sprachbildern, Gewalt und der Leserin

»Metaphors matter« - Sprachbilder⁶³ sind von Bedeutung, sie gehen an, »because they teach us how to imagine what has previously remained unimaginable«⁶⁴. Mit dieser Aussage trifft Renita J. Weems den Kern der Metapherntheorien, die Metapher als »eigentliche« Rede und als »unübersetzbar«⁶⁵ verstehen. In Abgrenzung zu einer Substitutionstheorie der Metapher, die auf Aristoteles zurückgeht,⁶⁶ werden Metapherntheorien entwickelt, die die Metapher als sinnstiftend, erkenntnisgewinnend und kreativ begreifen.⁶⁷ Diese Theorien bezeichnet Soslise in Abgrenzung zu »substitution theories« und »emotive theories« als »incremental theories«: diese gingen davon aus, daß metaphorische Rede nicht durch eine begriffliche Rede ersetzt werden könne, daß sie innovativ und schöpferisch (die Sprache und das Sein betreffend) seien.⁶⁸ Sinn dieses Exkurses aber ist

63. Ich gebrauche den Begriff Sprachbild in Anlehnung an Krieg, *Todesbilder*, synonym zu Metapher, damit deutlich wird, daß Metaphern keine Einzelwörter sind, sondern nur auf der Satzebene erfassbar sind. Metaphern gehören zur Semantik des Satzes, sie bestehen aus logischem Subjekt, metaphorischer Kopula und poetischem Prädikat.

Metaphern konzentrieren sich nicht auf ein einzelnes Wort, sondern das Metapherngeflecht, die Assoziations- und Konnotationsnetze sind die Regel. Damit schließe ich mich der Metapherdefinition von Krieg an (vgl. Krieg, *Todesbilder*, 125.145). Auch Eco ist der Meinung, daß man zur Interpretation einer Metapher weniger ein Wörterbuch als eine Enzyklopädie benötige. Unter Enzyklopädie versteht er »ein System der mit diesem Begriff assoziierten allgemein verbreiteten Vorstellungen« (Eco, *Die Grenzen*, 199; vgl. 201.210f). Siehe auch Ricoeur, *Stellung und Funktion*, 47; Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, 183ff.

64. Weems, *Battered Love*, 109.

65. Ricoeur, *Stellung und Funktion*, 49. Eco wendet dagegen ein, daß zumindest eine kritische Paraphrase möglich sein müsse, v.a. wenn der Metapher ein Erkenntniswert zugesprochen werde. Vgl. Eco, *Die Grenzen*, 212f.

66. Aristoteles entwickelt in seiner Poetik die Definition von Metapher als $\beta\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\gamma\omicron\lambda\acute{\alpha}$ $\tau\upsilon\ \beta\omicron\sigma\epsilon\ \psi\eta\lambda\acute{\alpha}\nu\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ als Übertragung eines Wortes, das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird (Aristoteles, *Poetik*, 1457b). Zu Aristoteles' Metaphernverständnis siehe Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 86-98; B. Seifert, *Metaphorisches Reden*, 11ff.

67. Zu den modernen Metapherntheorien vgl. die präzisen Zusammenfassungen bei Maier, *Die »fremde« Frau*, 80-83; E. Seifert, *Tochter und Vater*, 236-245; Krieg, *Todesbilder*, 91-109. V.a. verweise ich auf die ausführliche Darstellung der verschiedenen Metaphertheorien bei B. Seifert, *Metaphorisches Reden*, 11-86.

68. Soslise, *Metaphor*, v.a. 24ff; »incremental theories« könnte mit »Mehrertrags-Theorien« übersetzt werden. Mehrertrag in dem Sinne, daß Metaphern mehr sagen, Neues sagen und damit über einen bloßen Informationsgehalt der Sprache weit

nicht ein Referat über Metapherntheorien im allgemeinen, sondern er soll die Fragen sondieren, die sich in der Konfrontation mit dem Sprachbild der vergewaltigten und klagenden Stadt-Frau stellen.

»Metaphors matter« - formuliert Weems - damit meint sie nicht nur, daß Sprachbilder etwas ins Wort bringen, das anders nicht gesagt werden kann, sie meint damit auch, daß Leser und Leserinnen von dem, was sie lesen, betroffen und bewegt werden: »Metaphors can hurt. Metaphors can distort. Metaphors can kill. Metaphors can oppress.«, aber Weems sieht in ihnen auch ein Potential »to liberate, to inspire, to galvanize, and to give us access to one's deeply felt but inarticulable feelings«.⁶⁹

Weems präzisiert und differenziert den Zusammenhang von Sprachbild und Lesenden, der in den Metapherntheorien meist mit »neutralen« Sätzen wie z.B. »Das Sprachbild spricht den Menschen an.«⁷⁰ ausgedrückt werden, indem sie davon ausgeht, daß Metaphern auf verschiedene Weise von verschiedenen Menschen gelesen werden und Metaphern auch für verschiedene Menschen verschiedene Funktionen haben. An der Ehemetapher der Propheten im Ersten Testament zeigt sie dies auf.⁷¹ Die Ehemetapher gehöre zu den »metaphors of power and punishment«⁷², denn der Sinn der Ehemetapher sei »to justify the violence and punishment the subordinate endures and to exonerate the dominant partner from any appearance of being unjust«⁷³. Dabei sei der dominante Partner immer männlich, der unterdrückte immer als Frau feminisiert. Da »the power issues in the metaphor did not tolerate any diversion from these gender-based roles«⁷⁴, bezeichnet sie diese Metapher als »controlling metaphor«⁷⁵ für

hinausgehen. Seifert übersetzt den Begriff mit »Zuwachs-Theorien« (E. Seifert, *Die Verfügungsgewalt*, 375).

69. Weems, *Battered Love*, 110.

70. So formuliert Krieg, *Todesbilder*, 120. Allerdings spricht Krieg auch von der Provokation des Lesers (!) durch das Sprachbild, doch hat dies einen spielerischen und verführenden Charakter: »Spielerisch wird einer in die eigentlichere Wirklichkeit der Welt verführt« (ebd., 122). Der Aspekt, daß Metaphern unterdrücken können, ist bei Krieg nicht zu finden. Es geht um Seinsgewinn, um eine neu und besser verstandene Wirklichkeit und um die Ermöglichung von Freiheit (vgl. ebd., 124).

71. Weems untersucht die Ehemetaphorik der Propheten, v.a. bei Jeremia, Ezeiel und Hosea. Um das »disgraceful fate that awaited the nation« symbolisch auszudrücken, schilderten die Propheten »unforgettable scenes of the rape, abuse, and mutilation of women« (Weems, *Battered Love*, 12). Wie Frauen lesend mit solchen Texten, die Frauen terrorisieren, umgehen könnten, ist die Frage ihres Buches.

72. Weems, *Battered Love*, 18.

73. Ebd., 19.

74. Ebd., 18. Vgl. auch 25.

75. Ebd., 26. Sie gebraucht diesen Begriff in Anlehnung an Terence Fretheim.

Frauen. Metaphern würden nicht nur mit kulturellen Stereotypen spielen, sondern sie hätten auch die Fähigkeit, die Art und Weise des Denkens zu reorganisieren. Auf diese Weise sanktionierten die Ehemetaphern das »ideological framework« der Geschlechterverhältnisse als natürlich gegeben.⁷⁶

Interessant an den Überlegungen von Weems ist, daß sie versucht, eine Metapherntheorie zu entwickeln, die die Kategorie »gender« einbezieht, und die Wirklichkeit, von der ein Sprachbild herkommt, mit der Wirklichkeit, in der eine Leserin oder ein Leser stehen, in Verbindung bringt. Auch Krieg spricht von der individuellen Erfahrung des Lesers, die über Assoziationen von der Metapher ausgelöst würden, und von konventionellem Wissen (das allgemeine und spezielle Weltwissen eines Kulturkreises), das über Konnotationen gesteuert werde.⁷⁷ Ebenso sieht Krieg einen Zusammenhang zwischen dem Realhintergrund, von dem die Metapher kommt, den sie zwar verlassen, aber nicht abgeschüttelt hat,⁷⁸ und der Wirklichkeit des Lesenden.⁷⁹ Diese Überlegungen aber bleiben geschlechtlich völlig unspezifiziert. Bestimmte Sprachbilder aber sind geschlechtspezifisch zu betrachten, sowohl in Bezug auf ihren locus a quo als auch in ihrem Bezug auf den Ort der Lesenden. Wenn das Bild - um mit Krieg zu sprechen - »einen Gegenort, eine »Me-topie«, mitten in der bekannten Topographie der Welt«⁸⁰ enthüllt, dann wird der Ort, an dem das Bild gehört und gelesen wird, bedeutsam. Daß die Interpretation einer Metapher »aus der Interaktion zwischen einem Interpreten und einem metaphorischen Text« entstehe,

76. Ebd. 21-23. Becking geht in eine ähnliche Richtung. Bei seiner Interpretation des Buches Nahum betont er, daß der Text nicht nur etwas über die Stadt Ninive sage, sondern auch über Frauen, und das offenbare etwas über die Weltansicht der Autoren (vgl. Becking, *Passion*, 15).

77. Krieg, *Todesbilder*, 128f. Eco geht davon aus, daß Metaphern zwar mit Ähnlichkeiten arbeiten, aber nicht mit empirischen Ähnlichkeiten zwischen Referenten, sondern »es handelt sich um eine Ähnlichkeit zwischen Eigenschaften zweier Sememe« (Eco, *Die Grenzen*, 195). Die »Me-topie«, von der Krieg spricht, ist nach Eco im Prozeß des Interpretierens zu entdecken. »In diesem Sinn entdeckt die metaphorische Interpretation, wenn sie hypothetische Modelle enzyklopädischer Beschreibung vorschlägt und einige Eigenschaften als relevant setzt, nicht die Ähnlichkeit - sie *konstruiert* sie« (ebd.). Konstruktion und Metopie sind m.E. Begriffe für dieselbe Sache, nämlich daß die Metapher einen neuen Blick auf die Welt ermöglichen kann.

78. Damit soll nicht behauptet werden, daß die Metapher ein getreues Bild der Wirklichkeit abbildet, aber es bleibt ein Verweisungszusammenhang bestehen. Siehe Ricoeur, *Stellung und Funktion*, 51.54; Weems, *Battered Love*, 24.34; Krieg, *Todesbilder*, 117f.

79. Diesen Zusammenhang streicht auch E. Seifert, *Tochter und Vater*, 244f heraus.

80. Krieg, *Todesbilder*, 122. In diesem Sinne spricht Eco von Metapher als Konnotations-Phänomen (Eco, *Die Grenzen*, 206-208).

darauf legt Eco großen Wert.⁸¹ Diese Interaktion zwischen Leser und Text hat zur Konsequenz die Möglichkeit, Metaphern auf verschiedene Weise zu lesen und zu interpretieren.⁸²

Einer der Beispielsätze, an denen Metaphertheorien aufgewiesen werden, ist der Satz: »Achill ist ein Löwe.«⁸³ Jüngel formuliert zu diesem Satz:

»*Achill ist ein Löwe* sagt von Achill mehr aus als das, was Achill wirklich ist. Der Satz sagt deshalb für die Wahrheit, sofern sie als *adaequatio intellectus ad rem* definiert worden ist, zuwenig. Achill ist in Wahrheit kein Löwe. Achill war wirklich kein Löwe. In Wirklichkeit war er ein tapferer Krieger. Aber in Wahrheit? War er in Wahrheit wirklich nur das, was er in Wirklichkeit war? Sagen die Wörter, die den wirklichen Achill beschreiben, dem, der die mit diesen Wörtern vollzogene Prädikation hört, über Achill die Wahrheit, und sagen nur sie über ihn die Wahrheit, während das Wort, das üblicherweise ein wildes Tier bezeichnet, dem Hörer der mit diesem Wort vollzogenen Prädikation, jedenfalls wenn man sie eigentlich nimmt, die Unwahrheit sagt?«⁸⁴

Achill ist in der Tat kein Löwe, auch nicht in Wahrheit - es sei denn in der Griechen Wahrheit, in Homers Wahrheit, will sagen: Die Metapher *Achill ist ein Löwe* ist nur aus der Perspektive der Geschichte der Sieger sinnvoll. Eine andere Sicht beschreibt Christa Wolf:

»Ein Pulk von Griechen, dicht bei dicht sich haltend, gepanzert und die Schilde dicht um sich herum wie eine lückenlose Wand, stürmte, einem einzigen Organismus gleich, mit Kopf und Gliedern, unter nie vernommenem Geheul an Land. Die äußersten, so war es wohl gemeint, wurden von den erschöpften Troern bald erschlagen. Die der Mitte erschlugen eine viel zu hohe Zahl der unseren. Der Kern, so sollte es sein, erreichte das Ufer, und der Kern des Kerns: der Griechenheld Achill. Der sollte durchkommen, selbst wenn alle fielen. Der kam auch durch.«⁸⁵

81. Eco, *Die Grenzen*, 204. Leider differenziert Eco lediglich mit Hilfe der Kategorie des enzyklopädischen Wissens verschiedener Kulturen; die Kategorie »gender« kommt nicht vor: es ist der männliche Leser, der liest und interpretiert.

82. Vgl. Eco, ebd., 213.

83. Darauf verweist Krieg, *Todesbilder*, 110. Zur Kritik an dieser Art von Beispielsätzen siehe ebd. Auch Eco bemüht *Achill, den Löwen* als Beispiel für die Entstehung von Metaphern, indem er diese Metapher mit einer anderen Prädikation Achills vergleicht, nämlich *Achill, die Ente*. Während wir diese zurückweisen würden, da als Zweifüssler (so die Analogie zwischen Achill und der Ente) Achill und die Ente überhaupt nichts besonderes seien. Dagegen ragten Achill und der Löwe durch ihren Mut heraus (vgl. Eco, *Zwischen Autor und Text*, 71).

84. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 78.

85. Wolf, *Kassandra*, 84.

Das Bild *Achill der Löwe* - »der Kern des Kerns: der Griechenheld Achill«⁸⁶, »der tapfere Krieger«⁸⁷ aber gerät in unerträgliche Spannung zu den Erfahrungen derer, die seiner Gewalt ausgesetzt sind. Im Namen der Erfahrung der von Achill Besiegten, Erniedrigten und Vergewaltigten bringt Christa Wolf die Wahrheit über Achill mit einem anderen Bild ins Wort: *Achill das Vieh*. Mit dieser Metapher, nicht mit der vom Löwen, findet Achill, bei dem sich nach dem Roman von Christa Wolf die Lust am Morden mit sexueller Lust vermischt,⁸⁸ für den es bei den Greueln, die Menschen einander antun, keine Grenze gibt,⁸⁹ der Frauen als Objekte seiner Lust mißbraucht und vergewaltigt,⁹⁰ einen Ort in der Sprache. Zwischen *Achill dem Löwen* und *Achill dem Vieh* gibt es keine Verbindung, gäbe es eine, ist sie spätestens bei dem Satz »Achill der Griechenheld schändet die tote Frau«⁹¹ zerbrochen, ein Bruch, der mitten durch das logische Subjekt der Metapher geht: »Die Griechen suchten sie [Polyxena], im Namen ihres größten Helden, des Viehs Achill.«⁹²

Das Prädikat, das in der Metapher dem logischen Subjekt gegeben wird, ist abhängig von der Perspektive: der Löwe in den Augen der sieghaften Griechen, das Vieh in den Augen derer, die die Gewalt am eigenen Leibe erfahren haben. So muß sowohl der locus a quo differenziert werden, als auch der locus ad quem, sowie der Ort der Lesenden in gesellschaftlicher und geschlechtlicher Hinsicht, denn »Metaphers originate in social contexts and reinforce social contexts«⁹³.

Das Sprachbild *Achill der Löwe* tendiert dazu, die Gewalt, die Achill gerade Frauen angetan hat, zu verschweigen und zu legitimieren. Das Sprachbild *Achill das Vieh* jedoch konnotiert weniger das Heroische und Siegerhafte als das Brutale, Mordende, Gewalttätige, in Kassandras Worten nach Christa Wolf, »die nackte gräßliche männliche Lust«⁹⁴. Aus der Perspektive Kassandras (nach Christa Wolf), die den sexuellen Mißbrauch und Mord an ihrem Bruder Troilos und den Mord und die Vergewaltigung Penthesileas durch Achill mit eigenen Augen sieht, ist die Metapher *Achill der Löwe* unsagbar. Sie überläßt sich den Bildern, die sich in ihrem Kopf

86. Ebd., 84.

87. Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 78.

88. Wolf, *Kassandra*, 85.

89. Ebd., 135.

90. Ebd., 135-137.142.

91. Ebd., 137.

92. Ebd., 155.

93. Weems, *Battered Love*, 34. Vgl. auch Magdalene, *Ancient Near Eastern Treaty-Curses*, 349.

94. Wolf, *Kassandra*, 85.

eingefressen haben⁹⁵ - das Bild *des Löwen* ist nicht darunter, denn das Sprachbild *Achill der Löwe* würde verletzen, verwirren, töten und unterdrücken - in diesem Bild entstünde eine Textwelt, die von Achill bis an den Rand ausgefüllt wäre. Diejenigen am Rand und am Boden hätten keinen Ort, weder a quo noch ad quem. Cassandra aber widersetzt sich dieser Textwelt, die ihre Identität und Erfahrungen ausblendet, und spricht ein Gegenbild, in dem gerade die Erfahrung der Gewalt und Erniedrigung einen Ort finden: *Achill das Vieh*.

Was aber ist mit den biblischen Sprachbildern, die Gewalt gegen Frauen zu einer theologischen Einsicht erheben?⁹⁶ Von Frauen, die diese Metaphern lesen, wird erwartet »to indulge the brutal rape and mutilation of women in order to comprehend the ways of God«⁹⁷. Zu diesen Bildern gehört das Bild der vergewaltigten und klagenden Stadt-Frau Jerusalem.

In dieser Metapher hat Vergewaltigung zwar einen Ort, aber dieser scheint losgelöst von einem geschlechtsspezifischen locus a quo und von dem Ort möglicher Leserinnen. Zu sehr scheint das Sprachbild Gewalt gegen Frauen zu instrumentalisieren, um die politische und theologische Krise, hervorgerufen durch die Eroberung der Stadt, zu bewältigen. Die Ursache der Krise wird in den Klageliedern eindeutig benannt (Thr 1,18a){ XE "Klagelieder:1,18" }: *Gerecht ist GOTT, ja gegenüber seinem Mund war ich widerspenstig*.⁹⁸

Damit wird das Subjekt der (sexuellen) Erniedrigung entschuldigt und das Objekt, die Stadt-Frau Jerusalem, nimmt jedwede Schuld auf sich, sie »blames herself for the excesses of the abuser«⁹⁹. Freilich darf die zerstörte Stadt Jerusalem (und ihre Bewohnerinnen und Bewohner) nicht mit der vergewaltigten Stadt-Frau Jerusalem gleichgesetzt werden, denn Metaphern bedeuten mehr, als die vordergründige Referenz der Prädikation andeutet.

Trotzdem muß gefragt werden, inwiefern die Metapher einen frauenspezifischen locus a quo durchscheinen läßt. Hat das Sprachbild seine Herkunft in der Erfahrung der Vergewaltigung von Frauen im Kontext der Eroberung einer Stadt? Spiegelt es ein Geschlechterverhältnis wider, das - durch geschlechtsspezifische Hierarchisierung geprägt - dies erst ermöglicht? Weiter muß nach der Bedeutung des Sprachbildes für Frauen, die die Gewalt am eigenen Leib erfahren haben, gefragt werden. Mit den Worten

95. Ebd., 139: »Sie hinderten mich nicht, daß ich vollkommen in mir selbst verschwand. Nicht sprach. Kaum aß. Mich beinahe nicht bewegte. Zuerst nicht schlief. Mich den Bildern überließ, die sich in meinem Kopf eingefressen hatten.«

96. So fragt Weems, *Battered Love*, 99.

97. Ebd., 100.

98. Der hebräische Text lautet: צַדִּיק הוּא יְהוָה כִּי פִיהוּ כְּרִיתָי.

99. O'Connor, *Lamentations*, 180. O'Connor vergleicht dieses Verhalten mit dem Verhalten von Frauen und Mädchen heute, die Opfer häuslicher (sexueller) Gewalt werden. Siehe auch Weems, *Battered Love*, 19f.

Weems: »What does it do to those who have been actually raped and battered [...] to read sacred texts that justify rape and luxuriate obscenely in every detail of women's humiliation and battery? Moreover, what did it do to ancient Hebrew women to hear and be subjected to such ranting of Prophets in the squares and marketplaces?«¹⁰⁰

Eine letzte Frage muß dem Problem gelten, wie in der Reflektion solcher biblischer Sprachbilder eine Wiederholung der Vergewaltigung auf einer sprachlichen Metaebene vermieden werden kann, da die Beschreibung der Sprachbilder einem voyeuristischen oder pornographischen Blick auf die Bilder sehr nahe kommen kann.¹⁰¹

Als Antwort auf diese Fragen entwirft Weems eine doppelte Hermeneutik des Lesens. Sie geht davon aus, daß die Texte, die Vergewaltigung und Erniedrigung von Frauen imaginieren, gleichzeitig für Frauen befreiende Texte sein können.¹⁰² Diesem Dilemma versucht sie zu begegnen, indem sie ein kritisches Lesen fordert, das fähig ist, die angebotenen Textwelten im Hinblick auf die Konsequenzen für die eigene Identität abzuwägen. Texte, »that call for slaughtering and silencing others«¹⁰³ müßten kritisiert und abgelehnt werden. Da Weems Metaphern grundsätzlich aber als Möglichkeit versteht, die Welt neu zu sehen und zu begreifen, deutet sie eine weitere Leseweise an. Metaphern könnten auch als »pointing fingers«¹⁰⁴ verstanden werden, die auf Probleme, Ungerechtigkeiten, Marginalisierung, etc. hinweisen. Gerade aufgrund der Spannung zwischen metaphorischem Subjekt und poetischer Prädikation,

100. Weems, *Battered Love*, 8. Vgl. auch 116.118. Diese Frage schwingt mit, wenn Gordon/Washington (*Rape*, 317) ihre vierte Frage stellen: »Who is the reader?«. Die drei anderen Fragen zum »image of the besieged city as a sexually assaulted woman« sind: Warum ist eine Frau im Bild? Warum wird sie als schön beschrieben? Und warum ist sie schuldig? (ebd., 316).

Auch Van Dijk-Hemmes fragt nach der Hörerschaft pornographischer Metaphorik (Van Dijk-Hemmes, *The Metaphorization*, 247). Blumenthal stellt klar, daß die Geschichten vergewaltigter Frauen und Mädchen »life-texts« sind, durch die die Bibel gelesen werde. Diese »life-texts« aber unterbrächen die Fähigkeit, die Bibel zu lesen, denn »reading parts of the Bible [und hier meint er jene Texte, in denen Gott als Gewalttäter beschrieben wird], if one is abused, is traumatic; it is revictimization.« (Blumenthal, *Facing the abusing God*, 242). In diesem Sinne stellt Ringe fest, daß »the Bible seems to bless the harm and abuse with which women live and sometimes die« (Ringe, *When Women*, 4).

101. Exum nennt dies »rape by the pen« - eine literarische Strategie, die sie schon in den Texten des Ersten Testaments aufzeigt. »This narration strategy - allowing us to look guiltless and, if we wish, to blame the woman the same time - is what I call Bathseba's rape by the pen.« (Exum, *Fragmented Women*, 197). Siehe auch Brenner/van Dijk Hemmes, *On gendering Texts*, 167ff.

102. Weems, *Battered Love*, 100f. Siehe auch Gordon/Washington, *Rape*, 311.

103. Weems, *Battered Love*, 103. Siehe auch Gordon/Washington, *Rape*, 324f.

104. Weems, *Battered Love*, 110ff.

die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit verknüpft sind,¹⁰⁵ werde dies möglich. Wenn die Ähnlichkeit nicht für eine totale Identifizierung mißbraucht werde und dies sei das Risiko metaphorischer Sprache, dann sei es die Spannung des ›ist nicht‹, die verhindere, daß die theologischen Gewaltmetaphern zur Legitimierung bestehender Gewaltverhältnisse mißbraucht würden.¹⁰⁶ Gewissermaßen in der Lücke zwischen ›ist nicht‹ und ›ist nicht‹ tut sich die Möglichkeit auf, das Sprachbild im Sinne eines »reading for liberation«¹⁰⁷ zu lesen. Die Gewaltmetaphern seien einerseits *nur* Metaphern und Gewalt gegen Frauen *nur ein* Thema dieser Metaphern.¹⁰⁸ Dies jedoch solle nicht dazu verleiten, diese Metaphern als irrelevant abzutun, denn »language influences our thinking about what is true, real, or possible«¹⁰⁹.

Weems sieht eine Möglichkeit, die Metaphern, die als poetische Prädikation Gewalt gegen Frauen haben, befreiend zu lesen, indem sie gewissermaßen die Perspektive der poetischen Prädikation einnimmt. So könnte die Metapher helfen, »turn from viewing the world through the eyes of the powerful, the dominant, and the strong. Seeing ourselves through the eyes of a woman, however defiled, depraved, incorrigible, and battered, forces us to ponder what it means to be weak, vulnerable, helpless, without voice, and oppressed«¹¹⁰. Diese befreiende Perspektive allerdings differenziert Weems nicht mehr geschlechtsspezifisch, und somit verwischt sie geschlechtsspezifische Gewaltverhältnisse und Gewalterfahrungen.¹¹¹

105. Weems greift dabei auf die Metapherdefinition von Sallie McFague zurück, die formuliert: »Thinking metaphorically means spotting a thread of similarity between two similar objects, events, or whatever, one of which is better known than the other, and using the better known one as a way of speaking about the lesser one.« Weems, *Battered Love*, 17. So auch Ricoeur, *Stellung und Funktion*, 48.

106. Weems, *Battered Love*, 112. Auch Ricoeur geht von einer Theorie der Spannung aus (Ricoeur, *Stellung und Funktion*, 48). Diese Spannung »ruht im Verb sein in den metaphorischen Aussagen. Das ›ist‹ ist gleichzeitig ein wörtliches ›ist nicht‹ und ein metaphorisches ›ist wie‹. [...] Die Ontologie der metaphorischen Aussage ist ganz und gar in dieser Spannung zwischen dem ›ist nicht‹ und dem ›ist wie‹ enthalten« (Ebd., 54).

107. Weems, *Battered Love*, 115.

108. Weems verdeutlicht dies, indem sie die Wirkungsgeschichte der Ehemetapher aufdeckt. Im Laufe der Zeit sei diese frauendiskriminierende Metapher zu *dem* Modell des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch geworden, obgleich es nur eine von vielen möglichen Weisen sei, Gott zu imaginieren. Es sei ein großer Unterschied zwischen dem Zeigefinger (Ehemetapher) und dem Objekt, auf den es zeigt (Gott). Vgl. Weems, *Battered Love*, 117ff).

109. Ebd., 115.

110. Ebd., 113.

111. Besonders auffällig wird dies in ihren Überlegungen, daß ein Teil des Schmerzes die Realisation dessen sei, daß verletzen und verletzt werden immer ein Teil des Zusammenlebens von Frauen und Männern sei (Ebd., 114). Damit nivelliert Weems

Denn für diejenigen, die (sexuelle) Gewalt erfahren haben, die ohne Stimme und machtlos sind, ist der Hinweis auf die eigene Verwundbarkeit und Hilflosigkeit nichts Neues und Befreiendes.

Die metaphorische Spannung zwischen ›ist‹ und ›ist nicht‹ ermöglicht jedoch nicht nur einen Perspektivenwechsel, sondern auch einen Wechsel der Sprechenden. *Achill der Löwe* ist und ist nicht ein Löwe. In dieser Spannung kann eine andere Stimme zu Wort kommen: *Achill das Vieh*. Das Schweigen über die Gewalt gegen Frauen kann zur Stimme gegen die Gewalt werden. In den Klageliedern spricht die vergewaltigte Stadt-Frau Jerusalem selbst.

In den Klageliedern »war denen, die diese Worte niederschrieben, die Klage der Betroffenen, der Schrei der das Entsetzliche Miterlebenden so wichtig, daß sie sie schriftlich festhielten und so den kommenden Geschlechtern überlieferten. Es ist das Respektieren der Sicht der von der Katastrophe Betroffenen, die [...] der Klage über Zion ihr Gewicht gibt. Es ist der Gegensatz, in dem diese Klage einer sterbenden Stadt zur offiziellen Geschichtsschreibung steht, die für das Leiden der Besiegten keinerlei oder kaum Bedeutung hat«¹¹².

In diesem Sinne können auch die Metaphern der Gewalt einen Gegenort enthüllen, an dem es mitten in der erfahrenen Topographie der Gewalt möglich wird, Philomeles Gewand als einen Protest gegen die Gewalt zu lesen.

geschlechtsspezifische Gewaltverhältnisse undifferenziert auf ein gegenseitiges Verhältnis von Vergebung, Liebe, Ärger und Verletzung.

112. Westermann, *Die Klagelieder*, 27f. Weiter schreibt er, daß es ein großer Unterschied sei, ob die Geschichte eines Krieges von denen, die aktiv daran beteiligt waren, geschrieben werde, oder von denen, die selber das namenlose Leid der unschuldig und sinnlos Leidenden erleben mußten (vgl. ebd., 132).

5.2.1. Die eroberte Stadt als Frau { XE "Klagelieder:1-5" \r "klgl2" }

Die Reflexion über die Niederlage der Stadt läuft über die Gleichsetzung von Frau und Stadt.¹¹³ Dominant ist das Bild der Tochter Zion¹¹⁴, doch wird ihr Zustand anhand bestimmter Lebenssituationen von Frauen beschrieben.

Gleich zu Beginn wird die Stadt als אִלְמָנָה/Witwe, die einsam ist, gezeichnet (Thr 1,1){ XE "Klagelieder:1,1" }. Die »aktive Rechtsunfähigkeit«¹¹⁵ einer Witwe sowie die reale Wirklichkeit in der Stadt - viele Frauen sind durch die Kriegshandlungen zu Witwen geworden - mögen hier zum Ausdruck kommen.

Anschließend werden Frauen genannt, die in einem Kontrastverhältnis zueinander stehen: Fürstin und Fronsklavin (wörtlich: *die über Länder herrschte, geriet unter Fron*¹¹⁶). Der Zustand der Stadt spiegelt sich in dem Kontrast von früherer Herrschaft und jetziger Sklaverei und Unfreiheit wider. Der Kontrast könnte nicht größer sein, nimmt doch eine kriegsgefangene Sklavin in der Gesellschaft des Alten Israel den niedrigsten Ort ein. Sie hat den Status von Kriegsbeute und wird entsprechend behandelt.¹¹⁷

Eine weitere Präzisierung findet sich in Thr 1,8.9.{ XE "Klagelieder:1,8" } Hier wird die Frau als unrein dargestellt, wenn es heißt: *Unreinheit an ihrer Schleppe*. Das Wort טִמְאָה »bezeichnet die körperliche und damit

113. Thistlethwaite macht deutlich, daß in den Texten des Ersten Testaments auch ein Land als Frau imaginiert werden kann und die Bestrafung des Landes mit der Bestrafung einer Frau gleichgesetzt wird. Hos 2,5 sei ein sehr prägnantes Beispiel dafür. Vgl. Thistlethwaite, *You May Enjoy the Spoil*, 62.

114. Das Wort בַּת/Tochter kommt in den Klageliedern 23 mal vor, davon 8 mal Tochter Zion. Im Ersten Testament ist eine Personifikation Jerusalems als Tochter Zion 26 mal belegt.

115. O. Kaiser, *Klagelieder*, 122 Anm. 57. Vgl. auch W. Schottroff, *Die Armut der Witwen*, bes. 73-87. Schottroff führt aus, daß nicht nur in der hebräischen Bibel, sondern ebenso in der Literatur des Alten Orients »das Bild der Witwe zum Sinnbild geworden ist für ein elendes und zugleich schmachvolles (Jes 54,4), vereinsamtes und damit schutzlos gewordenes Dasein, dem (als Frauen personifizierte) Städte oder ganze Völker ausgesetzt sind, wenn sie eine militärische Katastrophe ereilt hat« (ebd., 73; kursiv durch den Autor). Schottroff führt dies auf die schwierige soziale, wirtschaftliche und rechtliche Situation der Witwen zurück, die er aus den biblischen und altorientalischen Quellen rekonstruiert. Auch Hiebert bestätigt in ihren Ausführungen, daß die Witwe im Ersten Testament »existed on the fringes of society« (Hiebert, *Whence shall Help Come*, 130).

116. Der hebräische Text Thr 1,1b lautet: שָׁרְתִי בַמְדִינֹת הַיְתֵדָה לְמָס.

117. Vgl. z.B. Dtn 21; Ri 5,30; zur Situation einer kriegsgefangenen Sklavin siehe Thistlethwaite, *You May Enjoy the Spoil*, 65.69.

kultische Unreinheit der Frau«¹¹⁸. Nach Lev 15,19-28{ XE "Leviticus:15,19-28" } können Menstruation und irreguläre Blutungen dafür verantwortlich sein und sie bewirken eine »Separation vom lebensspendenden Heiligen«¹¹⁹.

In Thr 1,7-9¹²⁰ { XE "Klagelieder:1,7-9" } ist die Unreinheit deutlich und öffentlich zu sehen¹²¹ und sie wird eindeutig negativ beurteilt. Isolation und Verachtung sind die Folge, Spott und fehlender Trost.¹²²

Alle drei Frauen (Witwe, Fronsklavin und menstruierende Frau) werden negativ qualifiziert. Ihre Situation entspricht dem Zustand der eroberten und zerstörten Stadt und ist Grund zur Klage. Dies gilt ebenso für das Bild der Mutter, die ihre Kinder verloren hat (Thr 1,20){ XE "Klagelieder:1,20" } und der verlassenen Frau (Thr 1,19){ XE "Klagelieder:1,19" }. In den Texten wird noch eine weitere Frauensituation skizziert, nämlich die einer vergewaltigten Frau.

5.2.3. Die eroberte Stadt als vergewaltigte Frau

118. Westermann, *Klagelieder*, 114. Allerdings führt Westermann nicht weiter aus, was mit körperlicher Unreinheit gemeint sein könnte. Auch O. Kaiser scheint sich vor einer konkreten Benennung zu drücken, wenn er ungemein vage und altertümlich formuliert: »... andererseits beurteilte man den Blutgang der Frau als eine schwere, sie von jedem Verkehr und jeder Beteiligung am Kult ausschließende Verunreinigung« (O. Kaiser, *Klagelieder*, 125).

Bei B. Kaiser (*Poet*, 174ff) und O'Connor (*Lamentations*, 180) dagegen wird eindeutig und konkret benannt, um was es in diesen Versen geht. So schreibt Kaiser: »Jerusalem is not simply a woman here but more specifically a menstruous woman as well« (ebd., 176). Und O'Connor kommt zu dem Schluß, daß »a natural condition of the female body becomes a metaphor of shame and humiliation« (ebd., 180).

119. Batmartha, *Machen Geburts- und Monatsblutung*, 57. André schreibt: »Männlicher Ausfluß und weibliche Menstruation sind Leben, das nicht zur Verwirklichung kommt, und tragen deshalb einen Todesaspekt« (André, *Art. אִיִּן*, 353). Dies könnte ein Grund sein, warum die eroberte und damit »tote« Stadt als menstruierende Frau gezeichnet wird. Auch in Ez 36,17{ XE "Jeremia:36,17" } wird das negative Verhalten des Hauses Israel im Bild einer menstruierenden Frau dargestellt. Des vergossenen Blutes wegen kommt der Zorn GOTTes über das Haus Israel. Die Rehabilitierung Israels bleibt im Bild: mit Wasser wird die Unreinheit gewegewaschen (Ez 36,25){ XE "Jeremia:36,25" }.

120. Westermann macht deutlich, daß die Verse 7-9b aufgrund des Stilmittels der inclusio (7b=9b) eine Einheit bilden (Westermann, *Klagelieder*, 114).

121. So wird das Verb רָאָה/*sehen* in V 7d und 8b genannt. Sowohl die Bedränger als auch die früheren Freunde sind Subjekte dieses Sehens.

122. Die Aussage אִין מְנַחֵם לָהּ kehrt refrainartig wieder und betont die Ausweglosigkeit der Lage. Vgl. 1,9.17.21.

Mehrere Indizien sprechen dafür, daß in den Klagegedichten die Stadt im Bild einer vergewaltigten Frau zur Sprache kommt.

Als wichtigstes Indiz ist Thr 1,8b{ XE "Klagelieder:1,8" } zu nennen, wo es heißt: *ja, sie sahen ihre Scham* (כִּי־רָאוּ עֵרוֹתֶיהָ). עֵרוֹתָהּ kann die Geschlechtsteile des Mannes und der Frau bezeichnen,¹²³ in Verbindung mit dem Verb גִּלָּה/aufdecken und רָאָה/sehen den Geschlechtsverkehr¹²⁴, wobei diese Verbindungen negativ konnotiert sein können.¹²⁵ Es fällt auf, daß die Mehrzahl der Belege auf die Genitalien von Frauen hinweisen. So ist z.B. in Lev 18,6ff,{ XE "Leviticus:18,6-9" } außer in V 6, immer Sexualität mit einer Frau gemeint, es geht um das Aufdecken ihrer Genitalien. Auch an den Stellen, an denen eine negative Konnotation zu beobachten ist, geht es um Frauen, wie in Jes 47,3{ XE "Jesaja:47,3" }; Jer 13,22{ XE "Jeremia:13,22" }.26{ XE "Jeremia:13,26" }; Ez 16,37{ XE "Ezechiel:16,37" }, Nah 3,5{ XE "Nahum:3,5" }.¹²⁶

In allen Texten geht es nicht um einen ›normalen‹ Geschlechtsverkehr, da der Kontext von Gewalt geprägt ist. Besonders deutlich wird dies in Jer 13,22{ XE "Jeremia:13,22" }.26. Parallel wird formuliert:{ XE "Jeremia:13,22" } V 22 וְגַלְתִּי שְׂוֹלֶיךָ /wegen der Größe deiner Schuld habe ich deinen Schleier aufgehoben/aufgedeckt) und V 26 קְלוֹנֶךָ וְגַם־אֲנִי חֲשַׁפְתִּי שְׂוֹלֶיךָ עַל־פְּנֶיךָ וְגַרְאָה (Ich selbst ziehe deine Schleppe bis zu deinem Gesicht hoch und lasse deine Schande sehen).

Der Kontext, in dem diese Verse stehen, spricht von der Gewalt, der die Stadt Jerusalem ausgesetzt sein wird. Daß die Handlungen, die in V 22.26 an Jerusalem verübt werden, Gewalt bedeuten, wird durch den Zusatz in V 22 וְגַלְתִּי עַקְבֵיךָ überdeutlich: *die Schleppe aufdecken* wird mit *gewalttätig behandeln* (חָמַס) präzisiert. Durch diese Präzisierung in der Art eines parallelismus membrorum wird die Wendung *die Scham aufdecken* mit Aggressivität und Gewalt konnotiert. Aufgrund der sexuellen Bedeutung der Wendung *die Scham aufdecken/sehen* muß bei Jer 13,22.26 von einem

123. Des Mannes siehe Gen 9,22{ XE "Genesis:9,22" }; Ex 28,42{ XE "Exodus:28,42" }; der Frau siehe Ez 16,8.36; 23,18; Hos 2,11.

124. Vgl. Lev 18,6-9{ XE "Leviticus:18,6-9" }; 20,11.17-19; Ez 22,10; Gerstenberger interpretiert die Wendung *die Scham aufdecken/sehen* in Lev 18,6ff{ XE "Leviticus:18,6" } als Geschlechtsverkehr, läßt aber offen, ob der Anblick der Nacktheit zusätzlich oder lediglich gemeint sei. Auf jeden Fall sei der Anblick der Nacktheit eines Menschen immer für ihn entehrend, falls eine Frau betroffen sei, auch für deren Vater oder Ehemann (siehe Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose*, 226).

125. So in Jes 47,3; Ez 16,37; 23,10.29; Thr 1,8; Nah 3,5. So geht es nach Niehr in Jes 47,3{ XE "Jesaja:47,3" } um eine »Gefangene, die zum Zeichen der Unterwerfung ihr Kleid anheben muß und ihre Scham zeigt« (Niehr, *Art. עֵרוֹתָהּ*, 372). Die Schande der Nacktheit sei an diesen Stellen zentral. Siehe auch Dobbs-Allsopp, *Weep*, 112.

126. Auch Hos 2,5 wäre hier zu nennen, obgleich das Wort עֵרוֹתָהּ hier nicht vorkommt. Allerdings geht es hier um ein Entkleiden einer Frau mit drastischen Folgen für sie.

gewaltsamen Sexualakt, d.h. von einer Vergewaltigung ausgegangen werden. So formuliert Blumenthal zu dieser Stelle: »God is the humiliator of the oppressed woman, the one who strips the unfaithful wife naked and encourages gang rape«.¹²⁷

Auch in Ez 16,37{ XE "Ezechiel:16,37" } ist der Gewaltkontext eindeutig. Auch hier ist von einer Vergewaltigung auszugehen.¹²⁸ In Nah wird mit dramatischen Bildern die Belagerung und Eroberung der Stadt Ninive beschrieben. Dies wird parallelisiert mit der Vergewaltigung einer Frau.¹²⁹

Auf dem Hintergrund dessen und angesichts des Gewaltkontextes in den Thr ist anzunehmen, daß in Thr 1,8b { XE "Klagelieder:1,8" } ebenfalls eine Vergewaltigung gemeint ist.¹³⁰ In V 8 lediglich eine öffentliche Entblößung

127. Blumenthal, *Facing the Abusing God*, 240. Diese Aussage ordnet er neben Jer 13,25-26{ XE "Jeremia:13,25f" } auch Jes 3,16-17{ XE "Jesaja:3,16f" } zu. In Anlehnung an Ellwood sieht er in Hos 2,12{ XE "Hosea:2,12" } und Ez 16,6-8.36-42{ XE "Ezechiel:16,6-8" } sexuellen Mißbrauch Israels durch Gott (ebd. 241). Ellwood benennt das Tun GOTTEs in Hos 2,4.6.12 eindeutig als »gang-rape«. Zu Ez 16,37-40{ XE "Ezechiel:16,37-40" } führt sie aus: »Yahweh instigates a gang-rape that climaxes in murder and dismemberment« (Ellwood, *Batter my Heart*, 14). Das erinnert an die Gruppenvergewaltigung mit Todesfolge in Ri 19. Siehe auch E. Seifert, *Tochter und Vater*, 277ff; Gordon/Washington, *Rape*, 315f.

128. Vgl. hierzu Maier, *Jerusalem*, 98. Niehr dagegen spricht von einem Motiv der Entehrung, das bei dieser Handlung anklinge, und auch Nah 3,5{ XE "Nahum:3,5" } zugrunde liege (vgl. Niehr, *Art.הרף*, 372). Es ist jedoch ein großer Unterschied, ob man die Gewalt, die mit der Handlung des Aufdeckens der Genitalien verbunden ist und die einer Frau angetan wird, als Motiv der Entehrung oder als Vergewaltigung bezeichnet. Vgl. E. Seifert, *Tochter und Vater*, 265.

129. Vgl. E. Seifert, *Tochter und Vater*, 295ff. Seifert weist darauf hin, daß die Personifikationen nichtisraelitischer Städte ausnahmslos in Gerichtsworten gegen die Feinde erscheinen und am Ende solcher Strafgerichte zerstörte, machtlose und verzweifelte Stadt-Frauen stünden.

130. Es wäre zu überlegen, ob auch in Thr 1,9{ XE "Klagelieder:1,9" } Vergewaltigung mitgemeint ist, da hier das Wort *שִׁלְשִׁלָּה*/Schleppe auftaucht, das auch in der Wendung »die Schleppe aufdecken« in Jer 13,22.26{ XE "Jeremia:13,22" } { XE "Jeremia:13,26" } zu finden ist. Die Befleckung an der Schleppe wäre dann als Folge der Vergewaltigung zu sehen. Seifert deutet dies an (E. Seifert, *Tochter und Vater*, 286). Auch Gordon/Washington halten es für möglich, daß die Metapher für beide Bilder, Menstruation und Vergewaltigung, offen sei. Sie fragen: »But here we must ask whether the woman is only menstruating, or is she also bleeding from an attack?« (Gordon/Washington, *Rape*, 321).

Ein weiteres Argument dafür wäre die Wertung einer Vergewaltigung als »Verunreinigen« *הִטְמִין* der Frau in Gen 34,5.13.27{ XE "Genesis:34" }. Der Vergewaltiger Dinas wird beschrieben als einer, der Dina verunreinigt hat. Standhartinger schränkt zwar ein, daß das Wort »verunreinigen« im Ersten Testament selten in Bezug auf (illegitimen) geschlechtlichen Umgang mit Frauen verwendet werde - sie verweist auf Num 5,13f; Dtn 24,4; Jer 3,1 (LXX) - doch ist

zu sehen, wenngleich schon diese als eine »schimpfliche Entehrung«¹³¹ gilt, ist m.E. zu wenig.

Der Gewaltcharakter, der in den Klageliedern die Eroberung der Stadt charakterisiert und der die Situation des weiblichen literarischen Ichs kennzeichnet, spricht auch aus Thr 1,15c{ XE "Klagelieder:1,15" } : יְהוּדָה לְבַתוּלָה בַת אֲדוֹנָי (Adonaj trat die Kelter der Jungfrau Tochter Juda). Kraus führt dazu aus, daß das Bild von der Kelter im Ersten Testament »eine stehende Metapher für das Blutbad gewesen zu sein« scheint (vgl. Jes 63,3{ XE "Jesaja:63,3" }; Joel 4,13).¹³² In diesem Bild fällt das Ergehen des Landes und somit der Stadt sowie der Frau zusammen. Zwischen der Gewalt, die die Stadt zerstört, und der Gewalt, der die Frau ausgesetzt ist, wird kein Unterschied gesehen. Auch das Schicksal der Frauen der Stadt entspricht dem Schicksal der Frau-Stadt. Sie erleiden Gewalt und werden vergewaltigt (Thr 5,11){ XE "Klagelieder:5,11" }.¹³³

Die trostlose Lage der Stadt wird durch Frauensituationen, die von Isolation und Gewalt gezeichnet sind, ins Wort gebracht. Doch in den

es interessant, daß die jüdischen Rezeptionen der Dinageschichte im Testament des Levi und im Jubiläenbuch gerade dieses Stichwort aufgreifen und ausbauen, wobei das Jubiläenbuch aus der Geschichte Dinas eine Parenäse über Unreinheit gestaltet (vgl. Standhartinger, *Um zu sehen die Töchter*, 99-103).

Vermutlich unbeabsichtigt interpretiert Niehr Thr 1,8 im Sinne von Vergewaltigung, wenn er schreibt - und man achte auf die Wahl der Worte - : »Ebenso ist Thr 1,8 auf diesem Hintergrund der *Entehrung* der schuldig gewordenen Frau zu verstehen, da hier das *besiegte* Jerusalem wie eine *erniedrigte* Frau ihre *Scham* zeigen muß« (Niehr, *Art. עֲרֻה*, 372; Hervorhebungen U.B.). Die Kombination der Worte läßt die unterschwellige Konnotation »Vergewaltigung« durchaus vermuten. Ersteres mag zwar auch zutreffen, ist m.E. jedoch ein Euphemismus angesichts der Auswirkungen einer Vergewaltigung auf eine Frau. Auch Engelken scheint von einer Vergewaltigung der Stadt-Frau in den Klageliedern auszugehen. Sie gebraucht das Attribut »geschändet«, das dem Wortfeld »Vergewaltigung« zuzurechnen ist (Vgl. Engelken, *Frauen*, 14). Auch Seifert spricht von Vergewaltigung (E. Seifert, *Tochter und Vater*, 285f).

131. Diese Meinung vertritt O. Kaiser, *Klagelieder*, 125. Er verweist auf Gen 9,21ff{ XE "Genesis:9,21" }; Jes 47,3; Jer 13,22,25f; Ez 22,10. Die priesterschriftlichen Stellen, in denen die Wendung eindeutig Geschlechtsverkehr meint, zitiert er nicht.

132. Kraus, *Klagelieder*, 27; vgl. auch Boecker, *Klagelieder*, 34.

133. Seifert führt die Parallelen zwischen der Situation der Frauen in der eingenommenen Stadt und der Situation der Stadt-Frau auf: Totenklage, Vaterlosigkeit, Witwenschaft, Vergewaltigung, Verlust des Besitzes, und Versklavung. Vgl. E. Seifert, *Tochter und Vater*, 288f. Vgl. auch die Gewalt, der Frauen im Krieg ausgesetzt sind, wie sie Jeremia schildert (Jer 38,22f; 6,12; 40,7; 15,8f; 18,21; 19,9). In Jes 3,16f{ XE "Jesaja:3,16f" } wird den Töchtern Zions mit Vergewaltigung gedroht. Töchter Zion als reale Frauen und das metaphorische Bild der Tochter Zion berühren sich, so daß die Vergewaltigung der Tochter Zion nicht ohne die Vergewaltigungen der realen Frauen gesehen werden kann.

Klageliedern bleiben diese Frauen nicht stumm. Im übergeordneten Bild der Tochter Zion bringen sie klagend ihre trostlose Situation zu Wort.

5.2.4. Die eroberte Stadt als klagende Frau

In Thr 2,18a{ XE "Klagelieder:2,18" } wird vom Klagen der Stadt-Frau gesprochen:

צַעַק לְבָבָם אֶל־אֲדֹנָי *Es schrie ihr [Plural!] Herz zu Adonaj,*
חֲוֹמַת בְּתֻצִי'וֹן *oh Mauer Tochter Zions*

In Thr 2,18b.19 wird sie aufgefordert zu klagen. In der Regel wird V 2,18a an die folgende Klageaufforderungen mittels Konjekturen angepaßt.¹³⁴ M.E. aber fügt sich dieser Teilvers nicht »schwerlich in den Kontext ein«¹³⁵, denn die Stadt-Frau muß nicht erst jetzt aufgefordert werden zu klagen, sie klagt ja schon (vgl. Thr 1,9c;{ XE "Klagelieder:1,9" } 1,11c-16; 1,18-22; 2,11). Die Aufforderung betrifft die Intensivierung der Klage, die Stadt-Frau soll nicht aufhören zu klagen, Tag und Nacht soll sie ihre Klage vor GOTT ausgießen wie Wasser. Auch die Worte חֲוֹמַת und לְבָבָם müssen nicht verändert werden, denn sie sind Ausdruck des Stadt-Frau-Bildes für die eingenommene Stadt. Der Plural לְבָבָם weist auf die Bewegung des Frau-Stadt-Bildes zwischen Bild, Stadt und Bewohnerinnen der Stadt hin, denn »Zion, die klagende, einsame und schutzlose Frau repräsentiert ja eine Vielheit: die Stadt und ihre Bevölkerung.«¹³⁶ Das Wort חֲוֹמַת/Mauer ist zentral im Stadt-Frau-Bild, denn die Mauern bilden die Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen Schutz und Schutzlosigkeit.¹³⁷ Ist diese Grenze überschritten, will heißen, sind die Mauern überwunden und zerstört, ist die Stadt erobert. Die gleiche Wortverbindung steht auch in 2,8: חֲוֹמַת בְּתֻצִי'וֹן. Dort geht es um die Zerstörung der Mauern der Tochter Zion und um die Trauer selbst der Mauern.

Die Stadt-Frau in den Thr wird nicht aufgefordert zu schweigen, sondern sie wird ermutigt, weiter ihre Stimme klagend zu erheben. Angesichts der schweigenden Trauer der überlebenden Stadtbevölkerung (vgl. Thr 2,10){ XE "Klagelieder:2,10" } klagt die Stadt-Frau stellvertretend für sie. Die »historische« Situation der Stadt und ihrer Bewohner und Bewohnerinnen und die Stadt-Frau sind nicht voneinander zu trennen, sie oszillieren

134. So O. Kaiser, *Klagelieder*, 133; Westermann, *Die Klagelieder*, 124.126; Dobbs-Allsopp, *Weep*, 34.

135. O. Kaiser, *Klagelieder*, 133 Anm.35.

136. Westermann, *Die Klagelieder*, 122.

137. Vgl. Dobbs-Allsopp, *Weep*, 89f.

ständig. Doch die Klage wird als Klage einer Frau in desolater Situation zur Sprache gebracht.

Als Witwe, Fronsklavin, menstruierende Frau, verlassene Frau, als Mutter, die ihre Kinder verloren hat und als vergewaltigte Frau artikuliert die Stadt-Frau Jerusalem ihren Schmerz und ihren Schrecken in Worten, die eine große Affinität zu den Klagepsalmen haben. Die Vergleiche in den Klageliern, die die Not ausdrücken, gehören zu Motiven der Klagepsalmen und der Totenklage.¹³⁸ Auch in der Form stellen die Klagelieder eine Mischung aus Psalmen und Totenklage dar.¹³⁹ Westermann begründet diese Zusammenfügung der Motive und Gattungen mit der Gleichsetzung von Eroberung und Tod der Stadt in der Erfahrung der Menschen.¹⁴⁰ Interessant in unserem Zusammenhang ist die Tatsache, daß im Ersten Testament die Totenklage sehr häufig mit Frauen verbunden wird,¹⁴¹ nach Jahnou »eine überwältigende Mehrheit der Angaben, die uns Frauen als alleinige Leichensängerinnen zeigen«¹⁴². Dies könnte die Veranlassung gewesen sein, daß eine Frau - im Bild der Stadtfrau Tochter Zion - in den Klageliern die Klage über die eroberte Stadt spricht. Westermann, der ausführlich über den Zusammenhang von Frauen und Totenklage referiert, betont zwar, daß »das Leiden einer Stadt mit dem Leiden einer Frau verglichen wird«, doch redet er im Fortgang davon, daß »die Zerstörung einer Stadt in diesem Vergleich ein *menschlicher* Vorgang« werde.¹⁴³ Damit aber verschwindet die Geschlechtsspezifität der Klage im

138. Westermann, *Die Klagelieder*, 96ff.

139. Zum genauen »Mischungsverhältnis« siehe Westermann, *Die Klagelieder*, 16ff.18. 20ff.107. Siehe auch O. Kaiser, *Klagelieder*, 120. Beide grenzen sich von Jahnou ab, die die Klagelieder insgesamt als abgewandelte Totenklage versteht (vgl. Jahnou, *Das hebräische Leichenlied*, 118.170). Siehe auch Dobbs-Allsopp, *Weep*, die ein eigenes Genre des »city-lament« nachzuweisen sucht. Sie ist der Meinung, daß das mesopotamische Motiv der »weeping Goddess« im Hintergrund der Klagelieder stünde (vgl. ebd., 75ff.85) und zwischen dem Genre des »city-lament« und den Klagepsalmen Ähnlichkeiten bestünden (ebd. 155f).

140. Westermann, *Die Klagelieder*, 22.

141. Vgl. z.B. Jer 9,16-21.44; 31,15; 38,22; Ez 8,14; 32,16; Jer 9,19; 2 Sam 1.24; Jer 49,3; Ri 11,40.

142. Jahnou, *Das hebräische Leichenlied*, 59. Siehe auch Brenner/van Dijk-Hemmes, *On gendering Texts*, 86ff.

143. Westermann, *Die Klagelieder*, 98 (Hervorhebung U.B.). Er schreibt weiter: »Es ist nicht »Material«, das hier zerstört wird, sondern der bergende Wohnraum als etwas zum Menschsein Gehörendes und als solches in einem weiteren Sinn Menschliches« (ebd.). B. Kaiser, *Poet*, 166, dagegen postuliert die These, daß »the Israelite poets »become women« when expressing the full intensity of the community's suffering«. Sie greift damit eine These Lanahan's auf, der die weibliche Stimme der Stadt Jerusalem im Vergleich mit anderen Stimmen in den Klageliern als »most personally experienced, the most interiorly focused, [...] no distancing, no perspective, no proportion, no analytical judgement« beschreibt

Allgemeinmenschlichen, die Klage der Stadt-Frau wird sehr subtil zum Schweigen gebracht.

Die Verknüpfung von Eroberung und Zerstörung der Stadt, dem Bild der Stadt-Frau, verschiedenen von Gewalt geprägten Frauensituationen und der weiblichen Stimme der Klage jedoch ist so stark, daß die Klage nicht von diesem geschlechtsspezifischen Geflecht abgelöst werden kann. Und es ist gerade dieses Geflecht, das eine intertextuelle Verknüpfung mit Ps 55 ermöglicht. Das Bild der eingenommenen Stadt in Ps 55 - und das machen die Klagelieder deutlich - ist offen für frauenspezifische Gewalterfahrungen. Die Klage von Ps 55 kann als Klage über Frauensituationen, die von extremer Gewalt wie Vergewaltigung geprägt ist, gelesen werden. Dies wird durch eine weitere intertextuelle Verknüpfung bestärkt.

5.3. Belagerung in der Stadt - eine Verknüpfung mit Ri 19{ XE "Richter:19" \r "richter" }

Die Verbindung der Stadt mit dem Verb סבב/*umgeben* deutet eine weitere Möglichkeit der intertextuellen Verknüpfung an. In Ps 55 sind im topographischen Bild der eroberten Stadt zwei Worte zu finden, die zu einer intertextuellen Lektüre des Psalms führen, nämlich סבב und רחב/*Marktplatz*.

Diese Markierung kann mit zwei Erzählungen im Ersten Testament in Verbindung gebracht werden, nämlich mit Ri 19 und Gen 19{ XE "Genesis:19" }. In beiden ist der Ort der Gewalt das Innere einer Stadt, der Marktplatz. Die Gewalt nimmt ihren Anfang bei dem Verb סבב, das eine Vergewaltigung bzw. eine drohende Vergewaltigung zur Folge hat. In Ri 19 wird eine Frau von Männern, die das Haus umringen (V 22 הַבֵּיתָ אֶת הַבָּיִתָּהּ), die ganze Nacht vergewaltigt (V 25). Sie stirbt am frühen Morgen.¹⁴⁴ Das mit Gewalt konnotierte Verb סבב hat eine

(Lanahan, *The speaking Voice*, 44). Diese These scheint O. Kaiser zu bestätigen, wenn er feststellt, daß »die Mitteilung des Furchtbarsten, was den Kleinkindern widerfahren war, [...] der Dichter der sein Lied beendenden Klage der Tochter Zion in V.20b« vorbehielt (O. Kaiser, *Klagelieder*, 143; er bezieht sich auf Thr 2,20b). Brandscheit, *Das Buch der Klagelieder*, 23, betont zwar, daß die Stadt als entthronte Fürstin, verlassene Geliebte, ihrer Kinder beraubte Mutter und schlechthin gedemütigte Frau personifiziert werde, aber sie geht auf mögliche Ursachen dafür nicht ein.

144. Der hebräische Text allerdings läßt offen, ob die Frau am Morgen, als ihr Mann sie findet, schon tot ist oder den Tod erst dadurch findet, daß er sie in zwölf Teile zerstückelt. Es heißt in Ri 19,28 lediglich: וְאִין עֲנָהּ (und keine Antwort). Bereits in der Septuaginta aber wird diese Spannung eindeutig aufgelöst, die Frau ist schon tot, als der Mann sie findet. Es heißt in V 28 (LXX/Codex Vaticanus): καί. εἶπεν

Vergewaltigung zur Folge, so wie es im Kontext kriegerischer Handlungen die Eroberung und Zerstörung der Stadt zur Folge haben kann. Auch werden in Ri 19 die schützenden Grenzen überschritten. Zwar dringen die Täter nicht in das Haus ein, sondern ihr Mann ergreift (קָרַח) ¹⁴⁵ seine Frau und gibt sie hinaus (סָרַח). Die Grenzen des Hauses verlieren für die Frau jede Schutzfunktion. Sie ist der Gewalt schutzlos ausgeliefert. ¹⁴⁶ In diesem Sinne schreibt Bal: »The images of the threatening men surrounding the house, the enforced opening, the expulsion of the victim become, if we look at them from the perspective of the object of victimization, the very image of rape. The door of the house represents, then, the female body itself; the impossibility of keeping the door closed, the female's body vulnerability to rape; the act of throwing Beth out becomes the act of rape as the enforcement of entrance in the body.« ¹⁴⁷ Das Haus in Ri 19 hat wie die Stadt in den Klage Liedern die Funktion eines schützenden Raumes verloren. Und an beiden Bibelstellen hat dies Vergewaltigung zur Folge, wird der weibliche Körper zum Ort der Gewalt.

In diesem Zusammenhang sind die subtilen Spuren, die in Ri 19 auf Klage hindeuten, zu erwähnen. Die Nacht, in der die Vergewaltigung geschieht, kann in Verbindung gebracht werden mit den Todesbildern der Klagepsalmen der Einzelnen, die Finsternis und Nacht evozieren. ¹⁴⁸ Schrecken, Gewalt und Nacht bilden ein unentrinnbares Geflecht, aus dem sich die Einzelne nicht befreien kann. Die Klageanklänge in Ri 19 erinnern daher an Ps 88 { XE "Psalmen:88" }, der inmitten der Dunkelheit ins Schweigen hinein abbricht: *mein Vertrauter ist die Finsternis* (מִשְׁפָּךְ

proj authn anasta kai. apeiqwmen kai. ouk apekriqh oti hn nekra, kai. elaben authn epi. ton onon kai. eporeugh eij ton topon autoul

Müllner, *Tödliche Differenzen*, 88, schreibt hierzu: »Im Masoretentext wird der Levit zum Mittäter an der Ermordung seiner Frau, die Septuaginta löst diese Spannung auf. Sie übernimmt damit den Blick des Leviten auf das Geschehen, wie es in Ri 20,5 zum Ausdruck kommt«. Zur Stelle siehe auch E. Seifert, *Tochter und Vater*, 113; Tribble, *Mein Gott*, 116; Exum, *Fragmented Women*, 180; Jones-Warsaw, *Toward a Womanist Hermeneutics*, 177f.

145. Die Handlung des Verbes קָרַח »ist in jedem Fall als Gewaltakt zu qualifizieren« (Müllner, *Tödliche Differenzen*, 92). In 2 Sam 13,11.14 { XE "2 Samuel:13,11" }, wo Subjekt des Verbes Amnon ist und es im Kontext einer Vergewaltigung steht, hat das Verb die Konnotation von sexueller Gewalt. Vgl. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 249f.

146. Daß nicht nur die namenlose Frau als Opfer zu betrachten ist, darauf weisen Jones-Warsaw, *Toward a Womanist Hermeneutics*, und Müllner, *Tödliche Differenzen*, hin.

147. Bal, *Death and Dissymmetry*, 183.

148. Siehe Keel, *Die Welt*, 67f; Krieg, *Todesbilder*, 356; Barth, *Die Errettung*, 67.

מִיָּדַעִי¹⁴⁹. So hat die namenlose Frau in Ri 19 keine Stimme, mit der sie sich wehren oder ihr Leid beklagen könnte.¹⁵⁰

Auch die Zeitangaben mit עַד (Ri 19,25.26) können als Reflex auf die Klagepsalmen verstanden werden. Sie evozieren das *wie lange* der Klagepsalmen,¹⁵¹ das die endlose Gegenwart des Schreckens ausdrückt. In Ri 19,25 wird die namenlose Frau die ganze Nacht bis zum Morgen vergewaltigt.¹⁵² Die Klagefrage *wie lange* wird hier zwar beantwortet, aber das Ende der Gewalt am Morgen (*sie ließen sie los/וַיַּשְׁלַחֲהֶם*) bedeutet nicht Errettung, sondern den Tod. Damit wird das Motiv der ›Hilfe GOTTes am Morgen‹¹⁵³ in sein totales Gegenteil verkehrt. Am Morgen steht nicht das Leben, sondern der Tod. Die Spuren der Klage in Ri 19 sind Spuren vergeblicher Klage, sind wortlose Aufschreie in auswegloser Not.

Beziehen wir nun Ri 19 und Ps 55 { XE "Psalmen:55" } aufgrund der Markierungen intertextuell aufeinander und lesen sie gewissermaßen gleichzeitig, dann entsteht eine Parallele zwischen der Stadt und dem Körper der Frau. Die Gewalt, der in Ps 55 die Stadt ausgesetzt ist, entspricht der Gewalt, die in Ri 19 den Körper der Frau zerstört. Die Eroberung der Stadt entspricht der Vergewaltigung der Frau.

Wie gezeigt, spricht sich in Ps 55 das Ich in das Bild der Stadt hinein, um seine Gewalterfahrung auszudrücken. Ri 19, als Intertext mitgelesen, macht sichtbar, daß die Beterin in Ps 55 ausspricht, daß ihr eigener Raum, ihr eigener Körper, gleich der eroberten Stadt seiner Integrität und Unversehrtheit beraubt wurde. Die Verfügbarkeit des Ortes entspricht der Verfügbarkeit des weiblichen Körpers. Die Grenzen der Stadt wie die Grenzen des Körpers werden nicht respektiert. Der Körper einer Frau kann wie eine Stadt erobert, eingenommen, geplündert und zerstört werden. Es besteht auch hier ein Zusammenhang zwischen kriegerischer Eroberung einer Stadt und Vergewaltigung.¹⁵⁴ Dies wird an einem weiteren biblischen Text noch deutlicher werden.

149. So die letzten Worte von Ps 88 { XE "Psalmen:88" }. Das Wort מִיָּדַעִי kommt auch in Ps 55,14; 31,12 vor und deutet eine Pervertierung eines Vertrauensverhältnisses an. Vgl. auch Hi 24,12.17 { XE "Hiob:24,12" }; { XE "Hiob:24,17" } dort wird das Schweigen Gottes beklagt und der Morgen nicht mit der Hilfe Gottes, sondern mit Schrecken verbunden.

150. Auch Dina (Gen 34 { XE "Genesis:34" }) hat keine Stimme. Siehe Keefe, *Rapes of Women*, 90.92.

151. Vgl. z.B. עַד-אֲנֵה in Ps 13,2.3. oder עַד-מָחִי in Ps 6,4; 62,4; Hi 19,2.

152. Ri 19,25: כָּל-הַלַּיְלָה עַד-הַבֹּקֶר { XE "Richter:19,25" } *die ganze Nacht bis zum Morgen.*

153. Vgl. Janowski, *Rettungsgewißheit*, bes. 1-18.180-191.

154. Nicht nur im Ersten Testament wird die Eroberung einer Stadt oder eines Landes im Bild einer vergewaltigten Frau zur Sprache gebracht. Auch in der gegenwärtigen Diskussion um die Eroberung Lateinamerikas durch die Europäer wird Vergewaltigung als Bild für die Conquista gebraucht. Kargl-Schnabl, die diesen

5.4. Die Vergewaltigung Tamars im Bild der Zerstörung einer Stadt{ XE "2. Samuel:13,1-22" \r "Tamar55" }

In der Erzählung 2 Sam 13,1-22 kommt Absalom, ihr anderer Bruder, nach der Vergewaltigung Tamars durch Amnon zu Tamar und ›kümmert sich‹ um sie (V 20){ XE "2. Samuel:13,20" }. Er fordert sie auf, zu schweigen (הִתְחַרְתִּישִׁי), sich diese Sache nicht zu Herzen zu nehmen und läßt sie in seinem Haus wohnen: וַתָּשָׁב תָּמָר וַתֵּשֶׁב בְּבֵית אֲבִישָׁלוֹם (Und es wohnte Tamar im Haus Absaloms, ihres Bruders).

Zwischen den Worten *Tamar* und *Haus* aber wird ein Wort eingeschoben, das den Satzbau irritiert. Zwischen Tamars Wohnen (יָשָׁב) und dem Ort ihres Wohnens (בֵּית אֲבִישָׁלוֹם) steht das Wort וַתֵּשֶׁב (part.sg. fem. qal von שָׁמַם), das gewöhnlich mit *einsam* übersetzt wird.¹⁵⁵ Diese Übersetzung aber verharmlost den Zustand Tamars, der mit dem Partizip von שָׁמַם ausgedrückt wird. Zwar ist es schwierig, »modernsprachliche Äquivalente, die mit einer einzigen Wortgruppe die Bedeutungsbreite des bibl. hebr. Wortfeldes wiedergeben könnten«¹⁵⁶, zu finden, doch kann mit Meyer die Vorstellung des Erstarrens angedeutet werden.¹⁵⁷

שָׁמַם wird sehr häufig für zerstörtes und verwüstetes Land und zerstörte und verwüstete Städte gebraucht, meist als Folge von Zerstörung durch die Eroberung einer Stadt und eines Landes.¹⁵⁸ Der Lebensraum, den Stadt und Land bieten, ist im Zustand von שָׁמַם nicht mehr gegeben. Das Wort bezeichnet den Zustand eines Raumes, gewissermaßen eine Gewalt, die

Zusammenhang untersucht, fragt zu Recht nach »der Angemessenheit einer Verwendung dieser Metapher für die verschiedensten Gewalttaten« und »ob damit nicht die Gewalt gegen die vergewaltigten Frauen verharmlost« werde (Kargl-Schnabl, *Vergewaltigt*, 120).

Srebnick findet in der medialen Darstellung eines Sexualmordes in der Mitte des 19.Jh. ebenfalls die Gleichung Frau = Stadt. Der weibliche Körper werde in voyeuristischer und zugleich sadistischer Weise als Symbol für die soziale Welt benutzt (vgl. Srebnick, *Die Ermordung*, 102f). Thistlethwaite nennt als weitere Beispiele »the rape of Kuwait« und »the rape of Nanking« (Thistlethwaite, *You May Enjoy the Spoil*, 59).

155. Zu שָׁמַם siehe Meyer, ThWAT VIII, 241ff; Stolz, TWAT II,970-974; Keel, *Jahwes Entgegnung*, 57f; Lohfink, *Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten*, bes. 267f; Scharbert, *Der Schmerz*, 55 Anm.115. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 162. 195. 323-327; Auf einen Zusammenhang von שָׁמַם und Vergewaltigung verweisen Gordon/Washington, *Rape*, 315 Anm.3.

156. Meyer, *Art.שָׁמַם*, 242.

157. So Meyer, ebd.

158. Vgl. z.B. Land: Jes 49,19; Ez 29,12; 30,7; 32,15; u.ö.; Stadt: Jes 54,3; 61,4; Jer 33,10; Ez 29,12; Lev 26,31;{ XE "Leviticus:26,31" } u.ö.

geographische und topographische Ausmaße hat.¹⁵⁹ Ein Land und eine Stadt, die von שָׂמָה getroffen sind, haben ihre lebensspendende und schützende Funktion verloren, sie sind »verbrannte Erde«. So müßte וְשָׂמָהּ in 2 Sam 13,20 { XE "2. Samuel:13,20" } eher mit *verwüstet, zerstört, vom Lebensraum abgeschnitten* übersetzt werden.¹⁶⁰

Dazu kommt, daß das Land und die Städte, deren Zustand mit שָׂמָה beschrieben werden, oft als unbewohnt und unbewohnbar gelten (יָשָׁב לֹא)¹⁶¹ und mit *Wüste* in Verbindung gebracht werden.¹⁶² So bedeutet das Derivat יָשָׁבְנָה auch *Wüste* und kann parallel zu מִדְּבָר/Wüste stehen.¹⁶³ Somit wird über die Assoziation *Wüste* das Totenreich evoziert¹⁶⁴, d.h. Tamar wird beschrieben als eine, deren Leben nahe dem Totenreich ist (vgl. Ps 88,5 { XE "Psalmen:88,5" }). Sie hat den sozialen Tod erfahren, abgeschnitten von der Gemeinschaft lebt sie als Geächtete, wie »eine lebendig Begrabene«¹⁶⁵ ohne Perspektive in Absaloms Haus.

Tamars Zustand wird mit einem Begriff ins Wort gebracht, der topographisch konnotiert ist. Dies wird auch an der Kombination von יָשָׁב לֹא וְשָׂמָהּ in V 20 deutlich. Wie oben gezeigt, wird שָׂמָה mit יָשָׁב לֹא verbunden, d.h. der Ort, der verwüstet und verödet ist, ist unbewohnbar. In V 20 entsteht eine unauflösbare Spannung zwischen *verwüstet, unbewohnt sein* und *sie wohnte*. Tamar selbst verfügt über keinen eigenen Raum mehr, in dem sie wohnen könnte, in psychischer wie physischer Hinsicht. Auch das Haus Absaloms wird nicht ihr eigener Ort, sondern zu einem Ort, in dem sie verschwindet, hinter dessen Mauern sie vergessen wird. *Und Tamar wohnte unbehaust im Haus ihres Bruders* wäre dann eine mögliche Übersetzung oder eine Abwandlung zu Ingeborg Bachmanns letzten Sätzen in ihrem Roman *Malina*: »Kein Alarm. [...] Es kommt niemand zu Hilfe. [...] Es ist eine sehr alte, eine sehr starke Wand, aus der niemand fallen kann, die

159. Da das Verb sowohl von Städten, Ländern als auch von Menschen ausgesagt werden kann, unterscheidet Meyer zwischen kulturgeographischen/physischen und psychischen Zuständen und Vorgängen (Meyer, *Art. שָׂמָה*, 242). Dies leuchtet mir mehr ein als die Unterscheidung zwischen objektiv bezogen auf geographische Räume und subjektiv bezogen auf Menschen (so Stolz, *Art. שָׂמָה*, 971). Scharbert versucht m.E. einen Kompromiß, wenn er die Bedeutung des Verbs als »ein äußeres Aussehen als Folge einer inneren Gemütsstimmung, aber auch die Öde einer Landschaft« versteht (Scharbert, *Der Schmerz*, 55 Anm. 115).

160. So übersetzt z.B. auch Hertzberg mit »verödet, verwüstet« (*Die Samuelbücher*, 266), Stolz mit »öde-gelassen« (*Das erste und zweite Buch Samuel*, 247).

161. So Jer 33,10.28; 49,33; 51,43; Ez 35,9; Zeph 3,6; 7,14; u.ö.

162. Vgl. Lev 26,31 { XE "Leviticus:26,31" }; Jer 33,10; 51,43; Ez 29,19; 30,7; 36,4; Ps 68,8; 78,40; 106,14; 107,4; u.ö.

163. Vgl. z.B. Num 21,20; 23,28; 1 Sam 23,19.34; 26,1.3;

164. Vgl. Keel, *Die Welt*, 33.66f; Keel, *Jahwes Entgegnung*, 58.

165. Schroer, *Die Samuelbücher*, 172. Auch Conroy hebt den Aspekt des Todes hervor (Conroy, *Absalom*, 35 Anm.70). Siehe auch Tribble, *Mein Gott*, 82.

niemand aufbrechen kann, aus der nie mehr etwas laut werden kann. Es war Mord.«¹⁶⁶

Das Wort שָׁמָוֶה evokiert das Bild der eroberten und zerstörten Stadt, die zur Wüste geworden ist. Das Bild dieser Stadt und der vergewaltigte Körper Tamars schieben sich ineinander, beide sind Ort und Objekt der Gewalt geworden. Von dieser Topographie der Gewalt aus kann 2 Sam 13,1-22 mit Ps 55 verknüpft werden. Was in 2 Sam 13,20 über Tamar gesagt wird, nämlich daß ihr Zustand mit dem einer zerstörten Stadt zu vergleichen sei, wird in der Verknüpfung mit Ps 55 zu ihren eigenen Worten. Tamars Schreien

(2 Sam 13,19{ XE "2. Samuel:13,19" }) wird verstehbar, dem Schweigebefehl ihres Bruders Absalom wird die öffentliche Klage entgegengesetzt.

Gleichzeitig wird über die Verknüpfung mit Ps 55 ein Bedeutungsaspekt von שָׁמָוֶה aufgebrochen, der neben der Bedeutung von *zerstört sein* mitschwingt, nämlich *verstummen*. Besonders in Hi 21,5{ XE "Hiob:21,5" } wird dieser Bedeutungsaspekt sichtbar. Dort steht im Parallelismus die Aufforderung an die Freunde, sich zu entsetzen (וְהִשְׁמֹוּ), und sich die Hand auf den Mund zu legen (וְשִׁמְרוּ יָד עַל־פֶּה). Die Geste der auf den Mund gelegten Hand kann als Ausdruck von Verstummen gewertet werden.¹⁶⁷ Schrecken, Entsetzen und Verstummen gehen ineinander über, so daß שָׁמָוֶה durchaus die Bedeutung *sprachloser Schrecken* oder *erstarrendes Verstummen* anhaftet.¹⁶⁸ Doch nach Ez 26,16{ XE "Ezechiel:26,16" } ist es ein sprachloser Schrecken, der zu den Worten der Totenklage (קִינָה/Totenklage; V 17) führt.¹⁶⁹ Auch in Thr 1,4{ XE "Klagelieder:1,4" }.16 { XE "Klagelieder:1,16" } und Jer 9,9-21{ XE "Jeremia:9,9-21" } ist ein Aufeinanderbezogensein von Klage und Zerstörtsein (שָׁמָוֶה) zu beobachten.¹⁷⁰

So wird Tamar in 1 Sam 13,20{ XE "1. Samuel:13,20" } nicht nur als unbehaust, zerstört und erstarrt, sondern auch als verstummt und sprachlos beschrieben. Aufgrund der Belege ist nicht davon auszugehen, daß die

166. Siehe Ingeborg Bachmann, *Malina*, Werke Bd. 3, 337.

167. Vgl. auch Hi 29,9; 40,4; Lohfink, *Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten*, 268.

168. So auch Scharbert, *Der Schmerz*, 117; Michaelis, *Supplementa*, Nr. 2505. Michaelis nennt Hi 16,7; Ez 3,15 und Esr 9,3f.

169. So Stolz, *Art. שָׁמָוֶה*, 971; Lohfink will einem Mißverständnis vorbeugen, Ez 26,16 »strebe zielstrebig auf das Klagelied hin«. Allerdings schreibt er zwei Sätze später, daß sich aus dem Verstummen und der Stille, die er im Rhythmus des Verses ausgedrückt sieht, das Lied forme (Lohfink, *Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten*, 272 Anm. 4).

170. Dieses Ineinander von *erstarren*, *schweigen* und *klagen*, *stöhnen* sieht Lohfink auch bei dem Verb שָׁמָוֶה gegeben (ebd. 275f).

Zustandsbeschreibung Tamars durch שָׁמַם eine Klage ausschließt.¹⁷¹ Eher könnte an eine Klage gedacht werden, die nicht hörbar und nicht öffentlich ist und die die Mauern des Hauses Absaloms nicht durchdringt. Über die intertextuelle Verknüpfung mit Ps 55 aber kann der Klage Tamars eine Stimme verliehen werden, eine Stimme, die zwar aus dem schweigenden Unbehautsein kommt, aber dieses auch aufbricht.

Im Sprachgebrauch der hebräischen Bibel kann das Verb שָׁמַם - wie wir gesehen haben - die Topographie der Gewalt auf geschlechtsspezifische Weise zur Sprache bringen. Das Part. sg. fem. qal שָׁמְמָה ist an drei Stellen zu finden und ist dort jeweils auf eine Frau bezogen.

In 2 Sam 13,20 { XE "2. Samuel:13,20" } bezieht es sich auf die vergewaltigte Tamar, in Jes 54,1 { XE "Jesaja:54,1" } auf eine unfruchtbare Frau und in Thr 1,13 { XE "Klagelieder:1,13" } auf die vergewaltigte Stadt-Frau Jerusalem. Auch in Jes 62,4 { XE "Jesaja:62,4" } und Jer 50,12ff { XE "Jeremia:50,12ff" } taucht das Verb שָׁמַם in Frauenkontexten auf.¹⁷² Vor allem durch die Parallelbegriffe zu שָׁמַם in Jes 54,1 { XE "Jesaja:54,1" } werden die frauenspezifischen Implikationen des Verbes deutlich: שָׁמְמָה steht parallel zu עֲקָרָה/Unfruchtbare, לֹא יָלְדָה/die nicht gebar, לֹא חָלְלָה/die nicht in Wehen lag, בְּלוּעָה/die Verheiratete. Nimmt man die V 3-6 hinzu, wird das Wortfeld um die Worte נְשֻׁמוֹת עָרִים/zerstörte Städte, בִּשְׁתָּה/Schmach, חֲרָפָה/Schande und אֵלְמָנוּת/Witwenschaft erweitert. Durch Jes 62,4 { XE "Jesaja:62,4" } kommt עֲזוּבָה/Verlassene hinzu.

Für Tamar hat die Vergewaltigung außer der Zerstörung ihrer Integrität und Identität zur Folge, daß sie aus dem damaligen Gesellschaftssystem herausfällt, da sie weder heiraten noch Kinder bekommen kann.¹⁷³ Und dies bedeutet für eine Frau »a living death«.¹⁷⁴

Verstärkt wird diese Tendenz in der geschlechtsspezifischen Bedeutung des Wortes durch Jer 50,12 { XE "Jeremia:50,12" }. Hier geht es um die Stadt-Frau Babel und sie wird mit folgenden Worten gekennzeichnet: מְדִבְרָה/Wüste, אֶרֶץ צְרִיבָה/trockenes Land, אֶרֶץ עֲרָבָה /Steppe, Wüste, חֲשֵׁבֹנָה/abgewohnt und שָׁמְמָה/zerstört. Die dreimalige Nennung eines geographischen Raumes, der v.a. durch Wasserarmut und Trockenheit gekennzeichnet ist, evoziert - bezogen auf Frauen - ein anderes Wortfeld, nämlich Trockenheit als Hinweis auf Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit.¹⁷⁵

171. Erinnerung sei auch an die Klageanklänge in 2 Sam 13. Siehe S. 150ff dieser Arbeit.

172. Siehe weiter Ez 23,33; Jer 9,10.

173. Siehe Stolz, *Das erste und zweite Samuelbuch*, 247; Hertzberg, *Die Samuelbücher*, 266; Conroy, *Absalom*, 35 Anm.70.

174. Conroy, *Absalom*, 35 Anm.70.

175. So z.B. Hos 2,5; 9,11.14; Jes 33,10; Jer 14,2; das Verb אָמַל (verwelken, vertrocknen), das zum Wortfeld »Trockenheit« gehört, kann interessanterweise auf Pflanzen (Jes 16,8 { XE "Jesaja:16,8" }; 24,7 { XE "Jesaja:24,7" }; Jo 1,12; Nah 1,4 {

In der Aussage 2 Sam 13,20 { XE "2. Samuel:13,20" } *Und Tamar wohnte unbehaust im Haus ihres Bruders* als Folge der Vergewaltigung bergen sich mehrere Konnotationen: Kinderlosigkeit, sprachloser Schrecken und das Bild der eroberten und zerstörten Stadt. In einer Topographie der Gewalt werden die Folgen faßbar. Die Erfahrung Tamars wird in Verbindung gebracht zu der Eroberung und Zerstörung eines eigentlich schützenden Raumes, dem der Stadt, der damit unbewohnbar und ›wüst‹ wird. Die Wüste als Todesraum kommt mit ins Bild. In diesem Raum ist kein Leben möglich und kein Sprechen. Verstärkt wird diese Ortlosigkeit durch die Einengung von Tamars Raum auf das Haus ihres Bruders Absalom. Das Haus ist keine Zuflucht für Tamar, sondern eher ein Schutzraum für die Täter, da kein Laut durch die Mauern dringt. Tamars Schweigen ist erzwungen, es schützt die Täter, da es außerhalb des Hauses die Tat verschweigt. Die Vergewaltigung wird aus der Sprache ausgegrenzt, indem Tamars Sprechen in die Grenzen des Hauses verwiesen wird.

In Ps 55 aber wird ein Gegenort entworfen, eine Topographie gegen die Gewalt, ein Ort, von dem aus ein Sprechen über die Gewalt möglich wird.

6. Von sprachloser Ohnmacht zum Finden neuer Identität

Um ihre Erfahrung von Gewalt zu verbalisieren, greift die Beterin auf die kollektiv geprägte Formelsprache der Klagepsalmen zurück. Wo die Sprache verstummt ist oder niemand das Schreien hört, bietet der Psalm eine Möglichkeit zu sprechen. Das Ich, das sich als Objekt sexueller Gewalt

(XE "Nahum:1,4" }, auf das Land (Jes 24,4{ XE "Jesaja:24,4" }, auf eine Stadt (Jer 14,2{ XE "Jeremia:14,2" }; Thr 2,8{ XE "Klagelieder:2,8" }) und auf eine Frau (1 Sam 2,5{ XE "1 Samuel:2,5" }; Jer 15,9{ XE "Jeremia:15,9" }) angewandt werden. Bezogen auf eine Frau meint das Verb Kinderlosigkeit und Unfruchtbarkeit.

In der Form **אִמְלֵל** (*ich verwelke, vertrockne*) steht es in der Ich-Klage von Ps 6,3. { XE "Psalmen:6,3" } Hierin könnte, nimmt man ein feminines literarisches Ich in Ps 6 an, eine Referenz auf Unfruchtbarkeit gesehen werden. In 1 Sam 2,5 bezeichnet das Verb die Unfruchtbarkeit Hannas (*die Kinderreiche welkt dahin/אִמְלֵל הַבָּנִים וְיָרֵבֶת*). Intertextuell verknüpft könnte Ps 6 als Klagegebet Hannas gelesen werden. Diese Verknüpfung von Hanna und Ps 6 vollzieht auch Miller, gleichwohl er als Gründe für die Verknüpfung nicht die Markierung Trockenheit/Unfruchtbarkeit nennt, sondern eine Übereinstimmung der Situation Hannas mit dem formgeschichtlichen Schema eines Klagepsalms (Ich-Gott-Feinde). Er notiert vorsichtig: »Psalm 6 would have been a lament for her distress« (Vgl. Miller, *They cried to the Lord*, 238; auch ders., *Interpreting*, 56f).

Chana Safrai machte mich darauf aufmerksam, daß in der rabbinischen Literatur **שָׂמִים** auf Frauen bezogen nicht vorkommt. An einer Stelle allerdings wird ein Mann so bezeichnet. Er wird keine Frau heiraten und keine Kinder zeugen, d.h. er ist aus dem Bund ausgeschlossen und hat keine Zukunft mehr (vgl. Tosefta Sota 15,10).

erfahren hat, dessen Identität und Integrität zerstört ist, kann sich im Sprachraum des Psalms erneut verorten, um wieder Subjekt zu werden.

Gehen wir davon aus, daß Subjektivität über Sprache gestaltet wird, ist dies von großer Bedeutung. »Die Subjektivität eines Individuums wird jedes Mal, wenn es spricht, in der Sprache konstituiert.«¹⁷⁶ Je nachdem in welchem Diskurs eine oder einer sich verortet, werden Erfahrungen gedeutet. Diskurse schreiben Erfahrungen eine von vielen möglichen Bedeutungen zu, d.h. die Art und Weise wie eine Erfahrung Subjektivität bestimmt, ist ein sprachlicher Prozeß.

In den Klagepsalmen ist dieser Zusammenhang von Sprache, Erfahrung und Subjektpositionen vor allem in der Bewegung eines kleinen Satzes zu beobachten: אָנִי עָנִי (*ich bin elend/arm*). Dieser Satz wird in den Klagepsalmen der Einzelnen formelhaft gebraucht,¹⁷⁷ meist aber mit ׀ oder ׀׀ eingeleitet. Daran gekoppelt ist fast immer eine Aufforderung an GOTT, das Ich zu retten. Im Lexem des/der Elenden wird die Tiefe des Schreckens und der Not konzentriert zur Sprache gebracht.¹⁷⁸ So wird auch der Klagepsalm Ps 102{ XE "Psalmen:102" } überschrieben als לְעָנִי תְּפִלָּה/*Gebet eines Armen*. In der Selbstbezeichnung אָנִי עָנִי (*ich bin elend/arm*) findet die Beterin eine Möglichkeit, das Leid auszusprechen. Mittels dieser semantischen Identifikation ist mit einem Wort benannt, was die Elendsschilderungen metaphorisch entfalten.

Gleichzeitig spricht sich die Beterin mit der Selbstbezeichnung in einen Diskurs hinein, der GOTT auf der Seite der Notleidenden verortet. GOTTes Solidarität mit den Elenden wird auf vielfältige Weise im Ersten Testament artikuliert.¹⁷⁹ Es ist eine der grundlegenden Erfahrungen im Ersten Testament, daß GOTT den ›Ruf aus der Tiefe‹ des Elends hört, sich des/der Elenden annimmt und aus dem Elend herausführt. Indem auf der Sprachebene die Subjektposition des/der Elenden eingenommen wird, versucht die Beterin, sich sprachlich in die Nähe der Elenden zu bringen, um GOTT Grund und Motivation zur Rettung zu geben. Wird diese

176. Weedon, *Wissen*, 115. Siehe auch R. Seifert, *Entwicklungslinien*, 272; Knapp, *Macht*, 302; Fulkerson, *Contesting Feminist Canons*, 57f.

177. Vgl. Ps 25,16; 69,30; 70,6; 86,1; 88,16; 109,22; 119,107.

178. Im Ersten Testament wird der/die Arme in soziologischer Perspektive zusammengesehen mit sozial deklassierten, unterprivilegierten und marginalisierten Gruppen. Über den materiellen und soziologischen Aspekt hinaus meint die Bezeichnung jemanden, der sich in einem Zustand verminderter Fähigkeit, verminderter Kraft und verminderten Wertes befindet. In dieser Bezeichnung sind alle Aspekte der Not versammelt. Siehe Kraus, *Theologie der Psalmen*, 188ff; Ebach, *Biblisch-ethische Überlegungen*, 203ff.

179. So z.B. Ps 9,19; 10,17; 12,6; 14,6; 18,28; 22,25; 25,9; 34,7; 35,10; 36,6; 68,11; 107,41; 116,3.4; 138,3; 147,6; Jer 22,16; Jes 14,32; 41,17; 49,13; Gen 16,11{ XE "Genesis:16,11" }; 31,42{ XE "Genesis:31,42" }; 29,32{ XE "Genesis:29,32" }; Ex 3,17{ XE "Exodus:3,17" }; 4,13{ XE "Exodus:4,13" }; Dtn 26,7; etc.

semantische Identifikation vollzogen, kann gleichzeitig das Leid ausgesprochen werden und das Ich sprachlich in einem Diskurs, der GOTTEs heilvolle und lebensermöglichende Solidarität zum Thema hat, verortet werden.

Eine syntagmatische¹⁸⁰ Dimension der Identifikation öffnet den rettenden Diskurs noch weiter. Häufig wird der Selbstbezeichnung eine Bitte um Rettung angefügt, in der Form *Rette mich, denn ich bin elend*. Dieser syntaktischen Struktur entspricht die Struktur der zentralen Aussage des berichtenden Lobpsalmes der Einzelnen: *Ich lobe GOTT, denn er hat mich gerettet*.¹⁸¹ Die syntaktische Struktur der Selbstbezeichnung und die des Lobes stehen in chiasmischer Verschränkung. Im begründenden Satz korrespondiert die Selbstbezeichnung (*ich bin elend*) mit der Rettungsaussage (*GOTT hat mich gerettet*), dem Loben GOTTEs (*ich lobe GOTT*) entspricht die Bitte um Rettung (*rette mich*). Rettungsaussage und Elendsschilderung stehen über das Lexem יָצַד in Verbindung. Läßt die Beterin sich auf diese syntagmatische Identifikationsmöglichkeit ein, wird der Diskurs ›GOTTEs Solidarität mit den Armen‹ erweitert um die Dimension des Lobes. Loben aber heißt Leben (Jes 38,19){ XE "Jesaja:38,19" }. Im Lob ist die Beterin im Bereich der Gemeinschaft, des Lebens und von GOTTEs lebensermöglichendem Heilshandeln. Die ersehnte Rettung wird sprachlich-identifikatorisch vorweggenommen. Diese Sprachbewegung ermöglicht eine Verortung des Ich im Diskurs der Solidarität GOTTEs und des Lobes. Das *Ich aber, ich vertraue auf dich* am Ende von Ps 55 zeugt davon.

6.1. Ich aber - oder das Vertrauen in GOTT

Klagepsalmen der Einzelnen sind Gebete zu GOTT, auch Ps 55 ist *ein Gebet eines Elenden, wenn er verzagt und schüttet aus seine Klage vor GOTT* (Ps 102,1{ XE "Psalmen:102,1" }). Sie sind literarische Kommunikationsmuster, die als zielgerichtete Leidensparadigmen zu verstehen sind. Die Beterin spricht sich in dieses literarische Kommunikationsmuster hinein, das ein Benennen der Not und ihrer

180. Die Semantik eines Lexems steht in Beziehung zu der syntagmatischen, vertikalen Achse. Die Sinnhaftigkeit eines Wortes entscheidet sich im Schnittpunkt von paradigmatisch-semantischer und kontextuell-syntaktischer Relation. Vgl. Lyons, *Einführung in die moderne Linguistik*, 75ff.

181. Vgl. z.B. Ps 30,2; 31,8. Die Rettungsaussage als Begründung für das Lob kann auch mehrere Verben umfassen (Ps 66,13-20; 40,18). Auch für das übliche Verb יָרָה hiph. sind andere, synonyme Verben möglich. Zu יָרָה siehe Mayer, *Art. יָרָה*, 455ff. Zur Struktur des Lobes siehe Westermann, *Lob und Klage*, 76ff.

Ursachen ermöglicht. Mitten im Schrecken spricht die Beterin Vertrauensworte, die auch Ps 55 wie einen cantus firmus durchziehen.¹⁸²

In Ps 55 ist eine Bewegung zu sehen, die in V 2{ XE "Psalmen:55,2" } mit dem verzweifelten Aufschrei beginnt und über die Aussage in V 17{ XE "Psalmen:55,17" } ihr Ziel in V 24{ XE "Psalmen:55,24" } *Ich aber, ich vertraue auf dich* findet. Dieses Vertrauen auf GOTT ermöglicht es überhaupt erst, die Tat zu benennen, den Täter anzuklagen und auf ein Ende der Gewalt zu hoffen.

In diesem Vertrauen vermag die Beterin den Blick von der Gewalt abzuwenden und sich selbst wahrzunehmen. Sie findet in den Worten des Psalms eine Subjektposition, die es ihr ermöglicht, als Subjekt sich selbst zu definieren und eine Zukunftsperspektive zu entwerfen. Die Beterin definiert sich insofern, als daß sie sich in eine Bewegung vom Objekt-Status des passiven Opfers zum aktiven Überleben hineinnehmen läßt.

Exkurs: »Auf das Opfer darf sich keiner berufen«¹⁸³

Die Bewegung von der Erfahrung, ein ohnmächtiges Objekt der Gewalt zu sein, zum Wahrnehmen der Fähigkeiten, die das Überleben ermöglicht haben, ist auch bei Frauen, die sexueller Gewalt ausgesetzt waren, zu beobachten. »Sich als Opfer begreifen zu können, um das eigene Leiden überhaupt annehmen«¹⁸⁴ und aussprechen zu können, ist für Frauen, die sexuelle Gewalt erfahren haben, lebensnotwendig. Die Etikettierung aber von Frauen, die sexuelle Gewalt erfahren haben, als Opfer kann dazu führen, die Ohnmachtserfahrungen dieser Frauen zu verstärken und ihre Stärken, Fähigkeiten und unversehrten Teile zu ignorieren und sie so erneut zu Opfern zu machen.¹⁸⁵ In diesem Sinne sprechen viele Frauen von sich selbst als *Überlebenden*.¹⁸⁶ Die Bezeichnung *Überlebende* bringt nicht nur

182. Die Vertrauensaussagen, und dazu rechne ich auch die Bitten und Klagen an Gott, denn sie sind nur durch Vertrauen getragen, so sehr sie auch von Verzweiflung geprägt sein mögen, sind in Ps 55 folgende: (V2) *Vernimm, Gott, mein Gebet und verbirg dich nicht vor meinem Flehen*; (V3) *Merke auf mich und antworte mir*; (V17) *Ich, zu Gott (Elohim) rufe ich und GOTT wird mich retten*; (V18) *Abends und morgens und mittags klage ich und er wird meine Stimme hören*; (V19) *Er wird retten zum Heil mein Leben aus dem Streit wider mich, denn zu Vielen sind sie um mich*; (V24) *Ich aber, ich vertraue auf dich*.

183. Bachmann, Fragment, in: Werke IV, 335.

184. Ehrhardt/Verbeet, *Den Feind*, 39. 43. Siehe auch Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 344.

185. So Hoffmann, *Opferstatus*, 111. Zur Ontologisierung des Opferstatus siehe Schmidt, *Auf das Opfer*, 92.

186. Allerdings wird diese Bezeichnung von Schmidt, *Auf das Opfer*, 106f, hinterfragt, da in der Ratgeberliteratur für Frauen mit sexuellen Gewalterfahrungen Checklisten

das Ausmaß der Gewalt zum Ausdruck, sondern auch die Kraft und den Mut, sich aktiv mit dem Geschehenen auseinanderzusetzen und Wege aus der Opferrolle heraus zu finden. »Insofern sexuelle Gewalt auf das Auslöschung der Person zielt, muß allein der Akt des Überlebens als Widerstand gegen sexuelle Gewalt begriffen werden.«¹⁸⁷ Gleichzeitig ist darin ein Widerstand gegen die religiösen Implikationen des Opferbegriffes, die Opfer implizit legitimieren, zu sehen. Andere Sprachen unterscheiden zwischen dem religiösen Opfer und dem Opfer im Gegensatz zum Täter, im deutschen Wort *Opfer* schwingen immer religiöse Implikationen mit.¹⁸⁸ »Ein Aspekt der sakralen Bedeutung von »Opfer« ist die Huldigung einer (göttlichen) Macht bzw. Gabe für diese Macht, von der das eigene Geschick abhängig gedacht oder erlebt wird, und die mittels dieser Gabe günstig gestimmt oder in ihrer Bedeutung bestätigt oder gefeiert werden soll.«¹⁸⁹ Bei der Beantwortung der Frage, wem was von wem geopfert wird - und diese Frage stellt sich zwangsläufig - werden die von sexueller Gewalt betroffenen Frauen nicht zu Opfern der Angreifer, sondern einer irgendwie gearteten numinosen Macht, in deren Dienst die Angreifer stehen.

Der Begriff des Opfers impliziert häufig passive Sprachkonstruktionen, die über die geschehene Gewalt einen Schleier legen, so daß der/die Täter unsichtbar werden. »Opferdunst vernebelt die Verhältnisse, verhindert Erkenntnis oder gar eine Verbesserung«¹⁹⁰. Es muß unterschieden werden zwischen der einzelnen Gewalttat, bei der die Rede vom Opfer durchaus sinnvoll sein kann, und den gesellschaftlichen Gewaltverhältnissen, in deren

zu finden sind, die Symptome und Heilungsschritte auflisten, nach deren Erfüllung erst eine Frau als Überlebende gilt. Anstelle der Bezeichnungen Opfer, Überlebende, mißbrauchte Frau, Inzest-Opfer, die »die geschichtliche Erfahrung des Mißbrauchs zum Persönlichkeitsmerkmal und Namen für die gesamte Person der Frau« (ebd., 108) ausdehne und sprachlich die Bindung von Aggressor und Angegriffener aneinander verewige, plädiert sie für »den Begriff der sexuellen Gewalt bzw. des sexuellen Angriffs/Übergriffs« (ebd., 101) und spricht von Angegriffenen.

Positiv erwähnt Schmidt auch eine Schriftenreihe zur Selbsthilfe gegen sexuelle Gewalt, die den Titel »Namenlos« trägt. In diesem Titel sieht sie einen »Reflex auf all die Ambivalenzen [...], mit denen der kulturelle Kontext, die Öffentlichkeit, jeden Versuch, die eigene Gewalterfahrung zu benennen, behaftet« (ebd., 108). Schmidt fordert eine Sprache, »die die strukturelle Gewalt (den kulturellen Objekt- bzw. Opferstatus von Frauen) nicht leugnet oder fortsetzt, sondern benennt und transzendiert« (ebd., 97).

187. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 348.

188. Vgl. Ebach, *Theodizee*, 235. Ebach fragt auch, was es für das »Gedenken der Opfer« bedeute, »daß es in der kirchlichen Sozialisation als gut, geradezu als hohes Ziel gilt, Opfer zu bringen« (ebd., 236).

189. Schmidt, *Auf das Opfer*, 104.

190. So Cancik-Lindemaier, *Opfersprache*, 52. Siehe auch Thürmer-Rohr, *Frauen in Gewaltverhältnissen*, 22ff; Schmidt, *Auf die Opfer*, 106.

Interesse es liegt, Frauen zu Opfern zu machen: »Die Viktimisierung von Frauen gehört zu den patriarchalen Unterwerfungsstrategien.«¹⁹¹ Inwiefern Frauen an der Konstruktion dieser Verhältnisse beteiligt sind, kann mit dem Begriff der Mittäterschaft umschrieben werden.¹⁹²

Es ist notwendig, die Sprache über sexuelle Gewalt zu überprüfen, um auf der sprachlichen Ebene die Zuschreibung eines ontologischen Opferstatus auf Frauen nicht zu wiederholen und damit zu verfestigen. Der Opferbegriff steht in der Gefahr, die Gewalt als Ritual zu ästhetisieren und annehmbar zu machen. Ps 55 kann in diesem Sinne als Gegenritual verstanden werden.

Kein demütiges Sichfügen in den status quo steht also am Ende des Psalms, sondern ein Ich, das auf dem Wege ist, seine Identität wiederzuerlangen. Diese Identität wird auf GOTT bezogen, der/die auf der Seite derer steht, die Gewalt erleiden. Somit ist das »*Ich aber, ich vertraue auf dich*« ein Appell an GOTT als Anwältin der Erniedrigten, als ihr Retter und ihre Zuflucht. »Und indem sie sich diesem Anwalt anvertrauen, gewinnen die Erniedrigten selbst die Stärke, um zu widerstehen. Sie gewinnen die Identität, die ihnen geraubt wird, zurück.«¹⁹³

Dabei ist dieses Sich-anvertrauen nicht harmlos, denn es nimmt GOTT in Anspruch, es fordert ihn heraus. Blumenthal nennt diese Sprechbewegung, die GOTT notfalls gegen GOTT in Anspruch nimmt, »faithful defiance«¹⁹⁴, ein trotzendes Vertrauen, eine vertrauensvolle Herausforderung, die in der Klage gründet.

Sich trotz totaler Ohnmacht in der Sprache verorten zu können, kann befreiend wirken, da hierdurch dem Schweigen über die Gewalt ein Ende gesetzt wird und das Ende der Gewalt beginnen kann. Der Tod des Täters, der gefordert wird, um die Gewalt zu beenden, hat nicht das letzte Wort in Ps 55. Im Vertrauen auf GOTT wird ein Gegendiskurs entworfen, der dem ohnmächtigen Objekt der Gewalt ihre Subjekthaftigkeit und Identität wieder ermöglicht. Die Erfahrung, daß aufgrund der Totalität und Faktizität des Schreckens und der Gewalt keine Sprache mehr möglich ist, wird geöffnet auf ein Kommunikationsmuster hin, in dem sich die Beterin sprachlich verorten kann. Die Funktion GOTTes in diesem literarischen

191. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 340.

192. Zu diesem Begriff siehe Thürmer-Rohr, *Mittäterschaft*, 87ff; dies., *Frauen in Gewaltverhältnissen*, 31f. Sie macht aber auch deutlich, daß es zynisch wäre, angesichts des körperlichen und sexuellen Gewaltaktes von Mittäterschaft zu reden (ebd., 32). Zur Diskussion siehe auch *Roundtable-Gespräch*, 173ff und Kappeler, *Vom Opfer*, 200ff.

193. Raiser, *Klage*, 27.

194. Blumenthal, *Facing the Abusing God*, 256. An anderer Stelle formuliert er: »We protest and worship God.« Vgl. ebd., 223. Ein eindrucksvolles Beispiel aus der heutigen Zeit sind die *Survivor Prayers* von Catherine J. Foote.

Kommunikationsmuster ist die einer dritten Partei, die inmitten der unabänderlichen Faktizität der Gewalt einen Ausweg, genauer eine Aussprache ermöglicht. Doch ergibt sich in dieser Hinsicht in Ps 55 ein Problem.

6.2. Die eroberte Stadt - ein militärisch konnotierter Gegendiskurs

Das Bild, mit dessen Hilfe die Beterin ihre Not formuliert, nämlich das Bild der besetzten Stadt in Analogisierung mit dem vergewaltigten Körper, ist einem Diskurs entliehen, den militärische Kategorien strukturieren. In diesem Diskurs der Gewalt werden die Städte sexualisiert und der Körper der Frau gleich der Stadt als Ort gesehen, der verfügbar ist, den man(n) besetzen und besitzen kann. Innerhalb dieses Diskurses nun scheint ein Ende der Gewalt nur durch Gegengewalt möglich zu sein. Nur der Tod des Täters beendet dessen Gewalt, erst dann scheint die absolute Ohnmacht und Todesnähe des Opfers vorbei zu sein. Dies soll nicht kritisiert werden, kann doch gerade das Aussprechen von Wut therapeutische Wirkung bei Frauen haben, die unter einem Nicht-Sprechen-Können als Folge der Vergewaltigung leiden.¹⁹⁵ Im Bewältigungs- und Verarbeitungsprozeß hat das Sprechen mit Hilfe des Diskurses der Gewalt eine befreiende Funktion.

Doch es bleibt festzuhalten, daß sich die Beterin mit Hilfe eines Diskurses ausspricht, der sich tendenziell gegen sie wenden kann und innerhalb dessen sie eher Objekt bleibt. Innerhalb dieses Diskurses, der eher am Täter als am Opfer orientiert ist, scheint kein eigenständiges weibliches Subjektwerden möglich. Zwar wird die Gewalt so radikal wie möglich benannt, doch bleibt in der Analogisierung von erobelter Stadt und vergewaltigtem Frauenkörper die Frau tendenziell auf der Opferseite. Pointiert formulieren Gordon/Washington: »Rape as a military metaphor is masculinist language: it formulates and promotes an unchallenged masculine authority that sanctions both violent acts and the mayhem of warfare«¹⁹⁶. Die Stadt als Objekt der Gewalt werde immer als das weibliche Andere sprachlich gefaßt, und somit würde »the female as the model victim« gesetzt.¹⁹⁷ In diesem Diskurs bleiben Frauen auf der Opferseite.

195. Feldmann, *Vergewaltigung*, 113.

196. Gordon/Washington, *Rape*, 323.

197. Ebd. 318. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Van Dijk-Hemmes in ihrer Untersuchung der pornographischen Gewalt-Metaphern in Ez 23 { XE "Ezechiel:23" }. Sie schlußfolgert, daß es für »F readers« im Gegensatz zu »M audience« keine Möglichkeit gebe, der Metapher zu entfliehen. Die Metaphorisierung von Frauen in Ez 23 stellten einen gewalttätigen Sprechakt her, der »simultaneously shapes and distorts women's (sexual) experience« (Van Dijk-Hemmes, *The Metaphorization*, 255).

Diskurse aber schreiben Ereignissen bestimmte Bedeutungen zu. Diese Bedeutungen sind instabil und veränderbar, da verschiedene Diskurse verschiedene Wirksamkeit und Wichtigkeit haben, verschieden stark im Umlauf sind und über einen größeren oder kleineren Konsens verfügen. »Um wirksam und wichtig zu sein, muß ein Diskurs über eine materielle Grundlage in den etablierten gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken verfügen.«¹⁹⁸ Über diese Grundlage verfügen im Ersten Testament die herrschenden Diskurse, die patriarchalisch orientiert sind und gemäß denen definiert wird, was Vergewaltigung ist. In dieser symbolischen Ordnung wird Vergewaltigung durch bestimmte sprachliche Definitionen aus männlicher Perspektive und durch Schweigen repräsentiert. Auch Schweigen kann Macht sichern.¹⁹⁹

Frauen haben in dieser symbolischen Ordnung keine Stimme, sie verfügen über keinen Ort, von dem aus sie sprechen könnten. Von daher können Frauen ihre Erfahrungen nur innerhalb der vorgegebenen Sprache artikulieren.²⁰⁰ Dies wird deutlich an dem Versuch, mit Hilfe des militärischen Diskurses der Eroberung und Zerstörung einer Stadt in Analogie zum vergewaltigten Körper die erlebte Vergewaltigung in Sprache zu fassen.

Daß dieser Diskurs nicht die einzige Möglichkeit ist und daß es Bruchstellen im Diskurs gibt, die Widerstand und Protest ermöglichen, zeigt das Sprachbild der Taube.

6.3. Hätte ich Flügel gleich der Taube - Dissoziation und Widerstand

In Ps 55 wird noch ein anderer Weg, ein anderes Sprechen aufgezeigt. Das Bild der Taube, in dem Rettung zwar nicht geschieht, wohl aber utopisch imaginiert wird, weist auf ein anderes Sprechen hin. In den V 7-9 wird einerseits die Rettung als nicht realisierbare Wirklichkeit dargestellt. Das Ich bleibt als Objekt ausgeliefert. Doch andererseits spiegelt diese Passage eine Überlebensstrategie wider, nämlich die der Dissoziation. Das Bild der Taube, die in die Wüste als ihrem Zufluchtsort flieht, steht isoliert im Psalm. Keine Stichwortverbindungen binden es in den übrigen Psalm ein. Das Taube-Wüsten-Bild ist gewissermaßen dissoziiert.

Dissoziation bedeutet, daß die Gefühle abgespalten und der Körper vom Ich getrennt werden, um in ausweglosen Situationen körperlicher und seelischer Bedrängnis zwischen dem Ich und einem nicht auszuhaltenden Schmerz eine Grenze zu ziehen. Es ist ein Überlebensversuch, das

198. Weedon, *Wissen*, 129. Vgl. 142.

199. Ebd., 142.

200. Siehe R. Seifert, *Entwicklungslinien*, 274; Weedon, *Wissen*, 188; Moi, *Sexus*, 199.

»verzweifelte Bemühen, das in Auflösung begriffene Ich wiederherzustellen«²⁰¹. Die imaginierte Flucht der Taube in die Wüste hat demnach auch die Funktion, nicht bis in die letzte Tiefe des Ichs zerstört zu werden. In dieser Hinsicht ist es irrelevant, ob die Flucht der Taube die Sprachform eines Irrealis hat oder nicht. Was dem Körper der Frau nicht möglich ist, nämlich dem gewaltsamen Eindringen in den Innenraum eine Grenze zu setzen und so die Gewalt zu beenden, versucht das Ich, indem es das Bild der in die Wüste fliehenden Taube entwirft. Mit Hilfe dieses Bildes gelingt es dem Ich, die alles überwältigende Gewalterfahrung zu überstehen, ohne sich zu verlieren.²⁰²

Die Dissoziation des Taubenbildes jedoch ist nicht einfach ein Verdrängen des Schreckens, denn in diesen Versen wird auf der poetischen Ebene ein neues Sprachbild entworfen, ein Sprachbild, das einen Ort nennt, von dem aus ein Sprechen trotz totaler Ohnmacht möglich ist. Von diesem Ort aus wird der herrschende Diskurs brüchig.

Das Bild der Taube ist ein erstes Indiz dafür. Der semantische Befund zeigt deutlich, daß - um mit Umberto Eco zu sprechen - »die Taube fast schon zu viele Bedeutungen hat«²⁰³. Sie hat Stellvertreterinnenfunktion und ist Orientierungshilfe, sie ist verbunden mit Klage und Not, ist Opfertier und Siegesbotin, sie wird in Verbindung mit Flüchtlingen, Liebenden und Göttinnen gesehen.²⁰⁴ Auch wenn der konkrete Kontext eine Konnotation präferiert, so bleiben die anderen, z.T. widersprüchlichen Konnotationen präsent. In Ps 55 ist es vor allem die Bedeutung der Taube als Stellvertreterin in der Not, die aktualisiert wird, die Bedeutungsaspekte Botin, Orientierung, Klage und Flucht, vielleicht auch die Konnotation der Liebesbotin²⁰⁵, sind damit aber keinesfalls ausgeblendet.

Die Konnotationen des Taubenbildes können nicht eindeutig festgelegt werden, das Sprachbild der Taube verweist nie auf nur eine Bedeutung. Davon ausgehend, daß herrschende Diskurse ihre Wirkmächtigkeit v.a. dadurch zu stabilisieren suchen, daß sie auf einer Eindeutigkeit der Bedeutung beharren und Bedeutungsvarianten festlegen, wird durch das Taubenbild ein feiner Riß im herrschenden Diskurs sichtbar. Die Taube läßt

201. Wirtz, *Seelenmord*, 147. Feldmann, *Vergewaltigung*, 52f.

202. Die Kraft, in der Situation absoluter Ohnmacht neue Bilder zu sprechen und neue Räume zu entwerfen, korrespondiert mit dem *Ich aber* am Ende des Psalms. Was in V 7-9 nur angedeutet wird, nämlich einen Zufluchtsort zu finden, gewinnt durch das korrespondierende *Ich aber* Gewißheit: Gott steht auf der Seite der Beterin, die mit dem Psalm ihre Erfahrung der Vergewaltigung zur Sprache bringt.

203. Eco, *Die Insel des vorigen Tages*, 353. Eco bringt exkursartig die verschiedensten Deutungen der Taube, wobei er auch Ps 55 erwähnt, vgl. 348-357.

204. Zur Taube siehe: Keel, *Vögel als Boten*; ders., *Allgegenwärtige Tiere*, 156-193, bes. 168-169; ders., *Deine Blicke*, 53-62; Botterweck/von Soden, *Art. יונה* 589ff.

205. Vgl. E.3.2. S. 172ff.

sich nicht festlegen, und darin beginnt ein Widerstand gegen die Eindeutigkeit zu sprechen.

Eine weitere diskursive Bruchstelle wird in der Verbindung von Taube und Flucht deutlich. Vor allem in Jer 48,28{ XE "Jeremia:48,28" } und Ez 7,16{ XE "Ezechiel:7,16" } werden Flüchtlinge mit Tauben verglichen.²⁰⁶

An beiden Stellen sind es Flüchtlinge aus einer Stadt, die von Zerstörung bedroht ist. In Jer sind die Flüchtlinge wie Tauben, die *nisten jenseits der Öffnung der Grube* (וְהָיוּ כִּיּוֹנָה תִּקְנֵן בְּעֵבְרֵי פִּי־פַחַח), in Ez sind sie *auf den Bergen wie Tauben der Täler* (אֶל־הַהָרִים כְּזֵבִי הַנְּאִיוֹת). Die Situation der Flucht aus der Stadt wird auch in Jer 4,23-29{ XE "Jeremia:4,23-29" } und 9,9-11{ XE "Jeremia:9,9-11" } sichtbar. In Jer 4,23ff wird der Zustand eines Landes geschildert, der an die Erde vor der Schöpfung erinnert (V 23).²⁰⁷ Das Land ist von Menschen verlassen, die Vögel sind entflohen (מִדְּבָר וְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם נָדְדוּ V 25), das Fruchmland ist zur Wüste (מִדְּבָר) geworden, die Städte verbrannt, das Land zur Einöde geworden (כָּל־הָאָרֶץ שָׂמָמָה V 27). Auch in Jer 9,9ff { XE "Jeremia:9,9-11" } ist die Gegend zerstört (נִצְהָ), sind die Vögel (und das Vieh) geflohen (מִעוֹף הַשָּׁמַיִם וְעַד־בְּהֵמָה נָדְדוּ הַלְכוּ), sind die Städte zur Einöde (שָׂמָמָה) und das Land zur Wüste (מִדְּבָר) geworden.

Die Vögel, auch die Tauben, fliehen aus einer Gegend, die als Wüste und Einöde (שָׂמָמָה und מִדְּבָר) beschrieben wird. In diesem Kontext sind Wüste und Einöde negativ konnotiert als Orte, in denen niemand mehr leben kann, da die schutzbringenden Städte und das nahrungsspendende Land zerstört und verwüstet sind. Dieses Bild der eroberten Stadt ist auch in Ps 55 zu finden. Die Taube flieht aus dieser Stadt. Eroberte und zerstörte Städte aber gleichen der negativ und tödlich qualifizierten Wüste.²⁰⁸ Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, warum die Beterin in Ps 55,7.8{ XE "Psalmen:55,7-8" } sich wünscht, hätte sie die Flügel der Taube, in die Wüste (מִדְּבָר) zu fliehen. Warum flieht und fliegt die Taube in Ps 55 aus einem Ort, der mit Wüste und Einöde verbunden ist, in die Wüste, aus einem unbewohnbaren Ort zu einem anderen unbewohnbaren Ort? Warum ist in der dissoziierten Taubenpassage die Wüste als Zufluchtsort (מִבְּלֹט V 9) bestimmt?²⁰⁹ Ist ein Widerspruch zu konstatieren oder wird die Möglichkeit zum Widerstand eröffnet?

206. Vgl. auch Nah 2,8. Zum Vergleich von Vögeln mit Flüchtlingen siehe Jes 16,2; Prov 27,8; Jer 4,25; 9,9; Jer 9,1.

207. Es sind v.a. die Wendungen וְהָיוּ כִּיּוֹנָה תִּקְנֵן und וְהָיוּ כִּיּוֹנָה תִּקְנֵן, die an die Schilderung der Erde vor der Schöpfung erinnern. Vgl. Gen 1,2.3.{ XE "Genesis:1,2-3" }

208. Vgl. Talmon, *Art.* מִדְּבָר, 668.

209. Eine weitere Merkwürdigkeit kommt noch dazu. Die Taube gehört zu den reinen Tieren, die auch im Opferritus Verwendung finden (vgl. Lev 1,14{ XE "Leviticus:1,14" }; 5,7{ XE "Leviticus:5,7" }.11{ XE "Leviticus:5,11" }; 12,6.8{ XE "Leviticus:12,6" }; 14,22{ XE "Leviticus:14,22" }.30{ XE "Leviticus:14,30" }; 15,14.19;{ XE "Leviticus:15,14" } } { XE "Leviticus:15,19" } Num 6,10;

6.4. Die Taube in der Wüste - eine Bruchstelle im Diskurs

Der Diskurs, der Vergewaltigung im Zusammenhang mit dem Bild der eroberten und zerstörten Stadt zur Sprache bringt, ist ein militärisch dominierter, der sich tendenziell gegen Frauen richtet. In der Taubenpassage aber wird dieser Diskurs unterbrochen, indem eine instabile Bedeutung ›ausgenutzt‹ wird. In den Versen 7-9a spricht sich die Beterin dissoziierend in das Bild der Taube, die in die Wüste flieht, hinein. Damit spricht sie sich in einen Raum hinein, der nicht bewohnbar ist und der den Zustand zerstörter Städte bezeichnen kann. In dieser Bedeutung des Raumes der Wüste spricht sich die Beterin mitten in die Gewalt, die sie erlitten hat, hinein. Für diese mit Gewalt und Zerstörung konnotierte Bedeutung der Wüste steht vor allem *שְׂמִינָה*/Einöde, sie deckt den negativen Aspekt der Wüste in Bezug auf verwüstete Städte ab.

Das Wort *מִדְבָּר* dagegen füllt den Bedeutungsraum ›Wüste‹ nicht nur in negativ qualifizierter Weise aus. *מִדְבָּר* kann auch »dünn besiedelte Flächen in der Peripherie von festen Ortschaften verschiedener Größenordnung« bezeichnen.²¹⁰ Diese »Übergangsgelände zwischen Saatland und Wildnis«²¹¹ können als Weidegründe benutzt werden. Im Gegensatz zu *שְׂמִינָה*/Einöde hat das Wort *מִדְבָּר*/Wüste eine Bedeutung, die nicht eindeutig festgelegt, sondern flexibel ist, so daß der Wüste auch positive Bedeutungen zugeschrieben werden können.²¹² Besonders die Tradition der Wüstenwanderung spricht von einer heilvollen Bedeutung der Wüste.²¹³ In Ps 107{ XE "Psalmen:107,4-7" } kommt dies pointiert zur Sprache und zwar in der Sprache eines Dankliedes.

- V 4 *Sie irrten umher in der Wüste (בְּמִדְבָּר) und in der Einöde (בְּיַשְׁמוֹן), einen Weg zu einer wohnlichen Stadt (עִיר מְוֹשָׁב) fanden sie nicht.*
V 5 *Sie waren hungrig und auch durstend, ihre Kehle in ihnen verschmachtet.*
V 6 *Sie schrien (וַיִּצְעֲקוּ) zu GOTT in ihrer Bedrängnis (בְּצַר לָהֶם),*

Janowski/Neumann-Gorsolke/Gleßmer, *Gefährten und Feinde*, 140f). Die Wüste aber wird vornehmlich von unreinen Tieren bewohnt (vgl. Jes 43,10ff; Janowski/Neumann-Gorsolke/Gleßmer, *Gefährten und Feinde*, 214ff). Was also macht die Taube in der Wüste?

210. Talmon, *Art. מִדְבָּר*, 673.

211. Ebd. 677. Er schlägt als Übersetzung *Trift* vor.

212. Vgl. z.B. Dtn 2,7; 32; Ps 78; 105; 106. Auch die sogenannte Fundtradition spricht von einer positiven Bedeutung der Wüste, vgl. Dtn 32,10; Hos 9,10.

213. Vgl. die Erwähnung der Wüstenwanderung in den Psalmen als einer Zeit der Hilfe Gottes so z.B. in Ps 68,8; 78,15.19f.52; 136,16. So auch Hos 2,16f; 9,10; 13,5f; Jer 2,2.6.

aus ihrer Bedrängnis (מִמְצוֹקוֹתֵיהֶם) entriß er sie (יִצִילֵם).
 V 7 und ließ sie treten auf einen geraden Weg,
 um zu gehen in eine wohnliche Stadt (אֶל-עִיר מוֹשָׁב).

Zwar ist hier die negative, geradezu tödliche Bedeutung der Wüste gegenwärtig,²¹⁴ und doch hört GOTT ihr Schreien und rettet sie. Israel flüchtet in die Wüste hinein und aus der Wüste kommt es heraus und zu einem Ort, an dem Leben²¹⁵ möglich ist. Den *Weg zu einer wohnlichen Stadt* (V 4.7) ermöglicht erst GOTTes Hilfe.

Die Wüste hat also nicht nur eine tödliche Potenz, in ihr liegt ebenso die Möglichkeit der Rettung zum Leben. Insofern kann die Wüste ein Zufluchtsort sein. Im Bild der Wüste wird die Tradition der Wüstenwanderung evoziert, in der GOTTes Beistand in der Not und seine Führung in der Wüste betont werden.²¹⁶ Das Motiv der Wüste kann auf vergleichbare Erfahrungen übertragen werden. Sie »symbolisiert die Passage von einem negativen Pol - Knechtschaft, Exil - zu dem positiven - verheißenen Land«²¹⁷. Deutlich wird dies auch im Bild der Wüste, die sich zu fruchtbarem Land wandelt, um das Heil anzusagen.²¹⁸

Im Raum der Wüste geht es um das Überleben. Auf der einen Seite Gefährdung des Lebens, Zerstörung, Ver-wüstung, auf der anderen Seite Führung in der Wüste durch GOTT, Heimkehr und Heil, dazwischen gewissermaßen die Klage, der Schrei zu GOTT. Auch die Wüstengeschichten einzelner Menschen spiegeln dies wider. So flieht Hagar in die Wüste und bekommt dort eine Verheißung, wie sie sonst nur den Erzvätern zukommt (Gen 16{ XE "Genesis:16" }); auch Isaak verbringt eine

214. Vgl. Keel, *Die Welt*, 66f. Keel nennt Weglosigkeit, Trockenheit, Hunger, Durst, Dunkelheit. Zur tödlichen Bedrohung der Wüste und in der Wüste vgl. Ex 14,3.11f{ XE "Exodus:4,3" }; Num 20,4; 14,3; 21,5; 32,13; Dtn 9,27; Ps 78,19; 106,26; Thr 5,9; u.a. Auch der Wind der Wüste bringt tödliche Gefährdung, so Hi 1,19; Jes 21,1; Jer 4,11; 13,24.

215. Leben bedeutet in Ps 107 eine wohnliche Stadt, wo die verschmachtende und hungernde Kehle gesättigt wird (vgl. V 9), d.h. die elementaren Lebensbedürfnisse befriedigt werden.

216. Vgl. zB. Ex 13,21{ XE "Exodus:13,21" }; 14,22{ XE "Exodus:14,22" }; 16,1ff{ XE "Exodus:16" }; Num 10,12; Dtn 1,19.31;2,17; 8,2.15f; 11,5; 29,4; 32,10; Jos 14,10; Jes 43,19; Jer 2,3; 31,2; Hos 9,10; 13,5; Ps 78,52; 106,9; 107,4ff; 136,16; u.ö.

217. Talmon, *Art. מִדְבָּר*, 686. Albertz spricht davon, daß »unter den extremen Lebensbedingungen der politischen Befreiung und einer längeren Wüstenexistenz« sich »ein enges personales Verhältnis zwischen der Exodusgruppe und Jahwe« herausgebildet habe (Albertz, *Religionsgeschichte*, 99). Diese Gruppe sei in ihrem Kampf ums Überleben immer auf ihren Gott Jahwe angewiesen gewesen (ebd., 104). So ist auch die hebräische Bezeichnung des Buches Numeri במדבר.

218. Vgl. Hi 38,26; Jes 31,16; 32,16; 35,1.6; 40,3f; 41,18f; 42,11; 43,19f; 48,21; 51,3. Jer 51,3; Ps 65,13; 78,15.

Zeit der Trauer in der Wüste (Gen 24,62{ XE "Genesis:24,62" };25,11{ XE "Genesis:25,11" })²¹⁹ und Elia flieht erschöpft und voll Todesangst in die Wüste, wo ein Bote GOTTes ihn findet und stärkt.

Diese Struktur prägt auch das Wüstenbild in Ps 55. Die Taube flieht aus der ver-wüsteten Stadt in die Wüste in der Hoffnung, zu überleben. Das dissoziierte Tauben-Wüsten-Bild spiegelt eine Überlebensstrategie wider. Die Gefährdung bleibt, aber es entsteht die Hoffnung, daß Leben möglich ist. Die Taube, die Noah in der Wasserwüste ausschickt, kehrt mit einem Ölbaumzweig zurück mit der Botschaft, daß zwar die Wüste noch ist, aber die Wüste ist nicht alles.

Das Sprachbild der in die Wüste fliehenden Taube kann als Bruchstelle verstanden werden, weil zwei Lexeme gewählt werden, deren Bedeutungen polyvalent sind und gegenteilige Konnotationen evozieren können. Die Taube flieht aus der *שְׁמֵמָה*-Wüste (*Einöde-Wüste*) der eroberten Stadt in die *מִבְּלַט*-Wüste (*Zufluchts-Wüste*), in der GOTT das Schreien hört und zu einer bewohnbaren Stadt führt.²²⁰ Die Heimkehr der Taube an einen Ort, der Wohnen ermöglicht, kann auch ohne konkretes Wüstenbild formuliert werden. So heißt es in Hos 11,11{ XE "Hosea:11,11" }: *Sie kommen zitternd wie Vögel aus Ägypten, und wie die Taube aus dem Lande Assur. Und ich lasse sie heimkehren zu ihren Häusern. Spruch GOTTes.* Die Verbindung von Wüste und Taube vermag den Bedeutungsraum der Wüste in lebensrettender Weise zu qualifizieren.²²¹ Mitten in der Ver-wüstung findet die Beterin im Wüsten-Tauben-Bild einen Ort, der ein Überleben möglich erscheinen läßt.

Das Tauben-Wüsten-Bild als Bruchstelle im Diskurs zu verstehen, läßt auch Ps 55,10{ XE "Psalmen:55,10" } verstehen: *Verwirre, mein Herr, spalte ihre Zunge.* Was fiktiv und dissoziierend als Gegendiskurs in V 7-9 ausgedrückt wird, soll von GOTT durchgesetzt werden, und dies, bevor die Beterin ihre Gewalterfahrung im militärischen Diskurs der Eroberung und Zerstörung einer Stadt ausspricht. Damit wird dieser Diskurs in gewissem Sinne relativiert, indem GOTT aufgefordert wird, die Sprach- und Gewaltmacht der Täter zu zerstören. In der Wüste entsteht ein Ort im Diskurs und neben dem Diskurs, von dem die sprachlose Frau sprechen kann.

219. Siehe hierzu Frettlöh, *Isaak und seine Mütter*, 447ff.

220. Vgl. Ps 107,7b: *לְלֶכֶת אֶל-עִיר מוֹשָׁב (um zu einer bewohnbaren Stadt zu kommen).*

221. Eine weitere Verknüpfung von Taube und Wüste wird in dem Motiv der ›Liebe-in-der-midbar‹ (vgl. Talmon, *Art. מִדְבָּר*, 691f) sichtbar. In Cant 3,6{ XE "Canticum (Hoheslied):3,6" }; 8,5{ XE "Canticum (Hoheslied):8,5" } kommt die Geliebte aus der Wüste, in Cant 2,14{ XE "Canticum (Hoheslied):2,14" }; 5,2{ XE "Canticum (Hoheslied):5,2" }.12; 6,9{ XE "Canticum (Hoheslied):6,9" } wird die Taube mit ihr identifiziert. Auch in Hos 2,16ff;{ XE "Hosea:2,16f" } Jer 2,2{ XE "Jeremia:2,2" }; 31,2ff geht es um ein Liebesverhältnis in der Wüste.

Indem der Klagepsalm auf diese Weise gelesen wird, können die Legitimationsstrategien der Gewalt gegen Frauen brüchig werden, und es entsteht eine winzige Lücke - hervorgerufen durch die laute, öffentliche Klage von Frauen. Dies kann Beginn einer Befreiung sein.

F. ***Lesen vom Rand aus - eine Zusammenfassung***

»Wohl aber weiß das Alte Testament
etwas von der Umkehr der Sprache.«¹

Nach dieser Sintflut
möchte ich die Taube,
und nichts als die Taube,
noch einmal gerettet sehn.

Ich ginge ja unter in diesem Meer!
flög' sie nicht aus,
brächte sie nicht
in letzter Stunde das Blatt.²

Philomele webt mit purpurnen Fäden in ein weißes Gewebe ihre Geschichte. Durch Gebärden bittet sie eine Magd, das Gewand ihrer Schwester Prokne zu bringen. Diese bringt es zu Prokne, »und weiß nicht, was sie ihr bringe«³. Prokne entrollt das Tuch und liest das »*carmen miserabile*«⁴, das gewebte Klagelied Philomeles.⁵ Sie liest das Textil als Text, das Gewebe enthüllt ihr die stumme Botschaft, deren Wortlaut nicht überliefert ist, aber mit der Philomele eine Sprache gefunden hat, »um sich mitzuteilen und zu überleben«⁶. Doch wäre es Prokne nicht möglich gewesen, das Text-il zu buchstabieren, das Gewand wäre ein Stück Stoff geblieben und Philomeles Leiden ungehört. Tereus hätte ihr weiterhin Gewalt zugefügt, geschützt durch die von ihm verursachte Sprachlosigkeit. Prokne jedoch vermag die Stimme des Weberschiffchens zu lesen. »As an instrument that binds and connects, the loom, or its part, the shuttle, re-members or mends what violence tears apart: the bond between the sisters, the woman's power to speak, a form of community and communication.«⁷ Das Weberschiffchen verbindet die Schwestern über das Schweigen hinweg. Philomele vermag zu

1. Zimmerli, *Die Weisung des Alten Testaments*, 299.
2. Bachmann, *Gedichte*, 154.
3. Ovid, *Met.* 6,579.
4. Ovid, *Met.* 6,582.
5. Bömer, *Kommentar*, 158, führt aus, daß die Worte *carmen miserabile* das Schluchzen der Nachtigall und den klagenden (Miß)ton bedeuten können.
6. Divjak, *Philomeles Töchter*, 301.
7. Joplin, *The voice of the Shuttle*, 43,

sprechen, Prokne liest und versteht die gewebte Botschaft vom Ende der Sprache, und dies bringt sie selbst an den Rand der Worte. Nach der Lektüre schweigt Prokne - »Und sie gewahrt und liest die schreckliche Kunde der Schwester, und - wer hielt es für möglich? - sie schweigt. Schmerz schloß ihr die Lippen.«⁸ Sie findet keine Worte, die die Gefühle von Schmerz und Entsetzen auszudrücken vermögen. Das Lesen Proknes buchstabiert das Text-il als einen ›text of terror‹, der zuerst verstummen läßt.

Der einzige Gedanke, der Prokne aus dem Schweigen herausführt, ist Rache. Doch erst als sie nach der Befreiung Philomeles deren Stummheit gewahrt wird, fällt der Satz, der zum Tod des Itys, Tereus und Proknes Sohn, führen wird: »Hier dürfen wir nicht Rat suchen in Tränen, sondern im Stahl, und, wenn eines du weißt, was über den Stahl noch ginge.«⁹ Auf die Gewalt folgt Gegengewalt, Itys wird getötet und Tereus ergreift sein Schwert, die Schwestern zu töten. Die Schwestern fliehen, in Vögel verwandelt, Tereus verfolgt sie als Vogel, »ähnlich dem Schwerte der Schnabel. [...] Sein Haupt sieht aus wie gewaffnet.«¹⁰ Damit endet die Erzählung. Die Frauen dagegen werden ihre Flucht niemals beenden, Tereus wird die Schwestern niemals einholen. Die Verwandlung zementiert die Folge von Gewalt, Rache, Gewalt bis in alle Ewigkeit. »Und sie bewahren bis auf den heutigen Tag das Bild des schrecklichen Geschehens: die Nachtigall flieht, Tereus verfolgt.«¹¹

In der Erzählung von Philomele und Prokne nach der Tradition, die Ovid repräsentiert, wird das Heraustreten aus dem Schweigen als Rache buchstabiert. Die Gewalt der Frauen überschreibt in dieser Sicht die Vergewaltigung Philomeles durch Tereus. Der Mord an Itys wird gegen die erfahrene sexuelle Gewalt ausgespielt: »O die Frauen! Vor nichts schrecken sie zurück!«¹² Öffentlich über die erfahrene Gewalt zu sprechen und damit dem dominanten Schicksal des (Ver)schweigens und Ausradiertwerdens zu entkommen, wird textuell mit einem hohen Preis bezahlt. »Will their speech, their protest, be reinscribed in the patriarchal economy as figures of a female violence even worse than that perpetrated against them?«¹³ So folgt auf das erste Schweigen ein zweites, endgültigeres Schweigen, indem die Rollen von Täter und Opfer vertauscht werden.

Eine kritische Relecture der Texte, die von der Gewalt gegen Frauen handeln, dagegen heißt, das Schweigen zu hören und zu lesen.

8. Ovid, Met. 6,582f.

9. Ovid, Met. 6,611f.

10. Ovid, Met. 6,673.

11. Achilleus Tatios, *Leukippe und Kleitophon*, V 5,8f.; vgl. Joplin, *The Voice of the Shuttle*, 48f.

12. Achilleus Tatios, *Leukippe und Kleitophon*, I 7,7.

13. Higgins/Silver, *Introduction*, 4.

Klagepsalmen der Einzelnen sind Widerstandstexte gegen das (Ver-)Schweigen, die Gewalt und den Schrecken, indem sie als literarische Kommunikationsmuster der Klage und der Anklage den an den Rand der Sprache gedrängten Opfern der Gewalt ihre Stimme leihen. In den Klagepsalmen der Einzelnen wird das Verhältnis von Macht, Gewalt und Sprache reflektiert. Die Sprache der Gewalttäter wird in fiktiven Feindzitate und Aussagen über die Sprache der Angreifer als gewalttätige Wirklichkeitskonstruktionen, um das Gewalthandeln zu legitimieren, entlarvt.

Außerdem findet im Sprachraum der Klagepsalmen ein Wechsel der Sprechenden statt: Gegen die dominante Sprachmacht der Gewalttäter nehmen die an den Rand Geschwiegenen sich das Recht zu sprechen und Gerechtigkeit einzuklagen. Die Klagepsalmen bieten einen Ort, von dem aus ein Sprechen über die erfahrene Gewalt möglich wird. Die Betenden nehmen sich nicht nur das Recht, gegen die Angreifer zu sprechen, sie fordern GOTT auf, für sie Partei zu ergreifen, die Sprach- und Gewaltmacht der Feinde zu zerstören und damit dem Gewaltdiskurs ein Ende zu setzen.

Ausgehend von den Psalmenüberschriften als innerbiblischer Verknüpfung von narrativen Texten und den Klagepsalmen ist es mit Hilfe der Intertextualität möglich, ein ›gendering laments‹ zu buchstabieren, um die in den Klagepsalmen repräsentierte Subjektposition auch für frauenspezifische Erfahrungen sexueller Gewalt zu öffnen. Klagepsalmen der Einzelnen kommen mit Texten über sexuelle Gewalt gegen Frauen ›ins Gespräch‹. Wo die Texte der Gewalt gegen Frauen schweigen, sprechen die Klagepsalmen der Einzelnen. Ein Lesen des Verschwiegenen bedeutet das Wieder-Verknüpfen purpurner Fäden vom Rand aus, um das stumme Text-il zu re-konstruieren.

Tamar zerreißt nach der Vergewaltigung ihr Gewand, um die ihr angetane Gewalt symbolisch sichtbar zu machen (2 Sam 13,19){ XE "2. Samuel:13,19" }. Von den zerrissenen Fäden ihres Gewandes, ihres sprachlosen Schreiens und ihres Schweigens am äußersten Rand der Erzählungen aus können die Klagepsalmen eingeknüpft werden. Sie weben von den Rändern aus ein widerständiges Text-il, in dem die Gewalt aus der Perspektive der Opfer entzifferbar wird.

Die Erzählung von Tamars Vergewaltigung (2 Sam 13,1-22){ XE "2. Samuel:13,1-22" } weist Markierungen der Klage auf,¹⁴ und aktualisiert so eine Verknüpfung mit den literarischen Texten der Klage Ps 6 und Ps 55.

In Ps 6 ist die Verengung und Auflösung der Raumstruktur, die in 2 Sam 13,1-22 die Gewalt ›begleitet‹, wiederzufinden. Diese Bewegung wird aber gleichzeitig aufgebrochen, indem eine Richtungsänderung und

14. Diese Markierungen sind: Trauerriten, die Verben זַעַז und בָּשָׁמ , die Frage Tamars *Und ich, wohin soll ich meine Schande bringen?*, die Topographie. Vgl. S. 150ff der Arbeit.

Raumerweiterung evoziert wird. Die Solidarität GOTTes in der Mitte von Ps 6 erscheint als Gegenwort gegen den Schrecken und die Gewalt, die Tamar erleidet. Auf die Frage Tamars *Und ich, wohin soll ich meine Schande bringen?* antwortet Ps 6 dadurch, daß im Sprachraum des Psalms Tamars Klage einen Ort findet, von dem aus sie sprechen kann. Sie fordert die Angreifer auf, zu weichen und umzukehren. Der Abwesenheit Gottes in der Erzählung von Tamars Vergewaltigung wird die Umkehr GOTTes in Ps 6 entgegen gestellt, dem Schweigegebot Absaloms (2 Sam 13,20){ XE "2. Samuel:13,20" } die Gerechtigkeit fordernden Worte der Klage.

Auch Ps 55 kann als sprachliche Repräsentation von Vergewaltigung gelesen werden. Wie in 2 Sam 13,1-22 wird die Gewalt in einem geographisch und emotional bekannten Raum ausgeübt. Die Topographie der Gewalt im Bild der eroberten Stadt knüpft an das Wort שָׁמָמָה /*verwüstet, zerstört sein* an, das Tamars Zustand nach der Vergewaltigung zur Sprache bringt (2 Sam 13,20){ XE "2. Samuel:13,20" }. Mit Hilfe des militärisch konnotierten Diskurses der Eroberung einer Stadt wird die erfahrene sexuelle Gewalt in ihrem zerstörerischen Ausmaß formuliert. Das Bild der in die Wüste fliehenden Taube jedoch deutet auf die Möglichkeit des Überlebens und des Widerstandes hin.

Ps 6 und Ps 55 als Klagepsalmen der Einzelnen bringen die Klage über die erlittene sexuelle Gewalt und deren Folgen, (Ver)Schweigen und Isolation zu Gehör. Sie bringen die Gewalt und den Schrecken zur Sprache, die sonst in den Erzählungen keinen Ort haben. »Die Zerstörung Tamars [...] bedingt ihren textuellen Tod, das Hinausschreiben der Frau aus der Erzählung. Die Täter im Text brechen sowohl Tamars Widerstand als auch den Widerstand des Textes«¹⁵. Durch das Einknüpfen der Klagepsalmen am Rand der Sprache wird eine Klage über die Erfahrung sexueller Gewalt buchstabiert.

Doch diese Klage ist gleichzeitig eine Anklage der Täter. Es wird ein Ende der Gewalt gefordert, das auf literarischer Ebene als der Wunsch, der Tod möge über die Täter kommen, Ausdruck findet. Dabei ist das Subjekt des Sprechens von größter Wichtigkeit: »»What does it matter who is speaking?« For feminist literary critics confronting the entanglement of rape with representation [...] demands the answer: who is speaking may be *all* that matters.«¹⁶ Ps 6 und 55 als mögliche Worte Tamars zu lesen, bedeutet in das Schweigen hinein Worte zu stellen, die den Widerstand des Textes stärken.

In 2 Sam 13 wird die Gewalt nicht verschwiegen, aber das Opfer der Gewalt wird an den Rand des Textes gedrängt. Von dort aus, wo es ums Überleben geht, spricht die angegriffene Beterin gegen die Bedränger an. Der Ort am Rand der Texte ist ein Ort am Rand der Sprache, am Rand der

15. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*, 384.

16. Higgins/Silver, *Introduction*, 1. Vgl. auch Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 162.

Gesellschaft, am Rand des Vergessens. An diesem Ort können die Worte, die das Ende der Bedränger fordern, das Letzte sein, was geblieben ist: als Protest, Anklage und Hilfeschrei. »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 - ergibt sich von selbst«¹⁷.

Die Sprache, die das Schweigen über die Opfer sexueller Gewalt verhängt, ist die Sprache derer, die ein Interesse daran haben, daß die Wahrheit nicht ans Licht kommt. Tereus bringt Philomele um ihre Sprache und konstruiert dann ihren Tod, um jedwede Nachforschungen über ihr Schicksal zu verhindern. Er »seufzt in geheucheltem Schmerz und erzählt ihr erlogenes Ende«¹⁸. Philomele kann so nur als Tote sprachlich präsent werden. »Sprache spiegelt und (!) reproduziert die Wahrheitsbegriffe der Mächtigen. Damit macht Sprache Wahrheit, eben auch und gerade die Wahrheit der Unterdrückter.«¹⁹ Gegen diese Wahrheit sprechen die Klagepsalmen an und sie tun dies mit Worten, die ein Schweigen der Täter, ja ein Ausrotten ihrer Sprache fordern.

Diese Sätze aber sind Teil der literarischen Kommunikationssituation Klagepsalm: sie werden am Rand des Verstummens zu GOTT gesprochen. GOTT soll dazu bewegt werden, »daß er eindeutig für die Opfer des Unrechts Partei ergreift und ihr Lebensrecht gegen die Unrecht-Täter durchsetzt«.²⁰ In der Erzählung von Tamars Vergewaltigung ist GOTT nicht anwesend: »God does not intervene to prevent sexual assault«²¹. Indem die Klagepsalmen mit der Erzählung verwoben werden, wird GOTT mit seiner Abwesenheit konfrontiert und in Anspruch genommen.

Nicht nur die Täter sollen umkehren, auch GOTT: *Wende dich doch, GOTT, befreie meine Kehle, schaffe mir Raum um deiner Freundlichkeit willen* (Ps 6,5){ XE "Psalmen:6,5" }. Dem Gott, der in einigen prophetischen Texten auf der Seite der Täter sexueller Gewalt agiert, wird

17. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 162. Vgl. auch Albertz, *Gott der Rache*, 139; Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 129ff. Jauss, *Fluchpsalmen beten*, 107ff; Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 13, berichtet von kritischen Anfragen, die bezweifeln, daß man als Christ so beten dürfe und bemerkt dazu, daß die Frage nie laute, ob man »als Jude oder als Mensch und schon gar nicht als Vergewaltigte« so beten dürfe. Vgl. auch Gnanadason, *Die Zeit des Schweigens*, 108ff. Sie betont, daß eine vorschnelle Forderung nach Vergeben und Vergessen für Frauen mit Gewalterfahrungen nicht sinnvoll sei. »Die Welt muß verstehen, daß Frauen unfähig sind, die Wunden zu vergeben oder zu vergessen, die ihren Körpern und Seelen sinnlos und zwecklos zugefügt wurden, wenn bei diesem Vergeben kein Wort von Wiedergutmachung gesagt wird« (ebd., 109).

18. Ovid, *Met.* 6,593.

19. Fritsch-Oppermann, *Sprache und Wahrheit*, 247.

20. Albertz, *Gott der Rache*, 140.

21. Magdalene, *Ancient Near Eastern Treaty-Curses*, 351.

widersprochen um seiner Freundlichkeit, Solidarität und seines Namens willen. Mitten im Schrecken wird GOTT an seine zugesagte Solidarität mit den Marginalisierten erinnert: »Wegen der Gewalt gegen die Armen, wegen des Stöhnens der Unter-drückten, jetzt werde ich aufstehen,« spricht GOTT. »Ich werde die in Frei-heit setzen, gegen die man schnaubt« (Ps 12,6){ XE "Psalmen:12,6" }.²²

GOTT einzuweben in die Texte der Gewalt gegen Frauen heißt, in der Atempause eine Atemwende zu vollziehen und umzukehren. Gegen die Gewalt- und Sprachmacht der Täter und gegen die Abwesenheit Gottes ist ein Lesen des Verschwiegenen nötig. Dieses Lesen verknüpft Texte von den Rändern aus und entwirft ein Text-il, das GOTT an die Opfer und die Überlebenden sexueller Gewalt erinnert. In der Vernüpfung von Vergewaltigung und Klage wird GOTT eingeknüpft in die alltäglichen und allnächtlichen Erfahrungen der Gewalt gegen Frauen, so daß kein Gewalttäter mehr sagen kann »Ich hatte immer Gott bei mir«²³.

Am Umgang mit sexueller Gewalt gegen Frauen entscheidet sich, auf welcher Seite GOTT verortet wird. Ob GOTT auf die Seite gesellschaftlich dominanter Gruppen gestellt wird, um die Privilegierung frauenfeindlicher Ideologien und deren Texte zu legitimieren oder ob GOTT in die Solidarität der Texte eingeschrieben wird, die sich gegenseitig ihre Stimme leihen und vom Rand und den Lücken aus das Schweigen über die Gewalt gegen Frauen aufbrechen, um dagegen zu protestieren. Theologie entscheidet sich daran, zwischen welchen Texten Beziehungen hergestellt werden und in welcher Weise und zu welchem Zweck Texte in den Mittelpunkt gestellt werden.

Es ist von großer Bedeutung für die Theologie und das Gottesbild, ob Frauen, denen Gewalt angetan wurde und wird, keine Stimme haben. Oder - ob die wortlose Atempause hinter dem Komma im Sinne einer Atemwende genutzt wird, um die verschwiegenen Worte der Opfer durch die Verknüpfung präsent zu machen und sie vergegenwärtigend zu erinnern.

22. In bBer 7b über Ps 46,9{ XE "Psalmen:46,9" } wird eine Umkehr GOTTes sprachlich präsent. Während es im masoretischen Text von GOTT heißt: בְּאֶרֶץ שְׂמוֹת אֲשֶׁר-שָׂם /setzt Verwüstungen auf der Erde wird aufgefordert, statt שְׂמוֹת/Verwüstungen שְׂמוֹת/Namen zu lesen. Gegen den Gott der Verwüstungen wird an einen Gott erinnert, der Namen (wieder-)gibt.
23. Das ganze Zitat lautet: »Ich war nie der Typ, der prügelt um des Prügelns willen. Ich hatte immer Gott bei mir. Ich hielt es für rechtens.« Zitiert nach Hagemann-White, *Gewalt*, 115. Hagemann-White weist auf die Untersuchung der Norwegerin Eva Lundgren zum Thema Gewalt gegen Frauen hin. Ausgangsfrage dieser Untersuchung ist die Frage »welche Rolle Religion bei der Rechtfertigung der Gewalttätigkeit« spielt (ebd., 114). Obiges Zitat stammt aus einem Interview, das Lundgren führte.

Es könnte so eine andere Sprache entstehen, eine Sprache, deren Ziel es ist »to reweave the web of life«²⁴. Aus Tamars zerrissenem Gewand und Philomeles Stimme des Weberschiffchens würde ein Text-il gesprochen, das dem Schweigen Worte gäbe, es bekleidete mit dem Gewand der Hilfe und einhüllte in den Mantel der Gerechtigkeit (Jes 61,10){ XE "Jesaja:61,10" }. Es wäre ein Sprechen im Namen der Taube.

*Ich habe Fäden aufgelesen
wie Ruth am Rand
verwebe winzige Stücke
in die geschwächten Schwingen
bis aus deiner Hand
der Regenbogen rollt
ins Muster Sterne sprühen*

*Rose Ausländer*²⁵

24. Diese Formulierung ist von Halkes, *Feministische Theologie*, 222, geliehen.

25. Rose Ausländer, aus dem Gedicht *Der Flügelteppich*, in: *Blinder Sommer*, 92.

Literatur

Abkürzungen nach: Schwertner, Siegfried M., Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York ²1994.

zusätzlich bzw. abweichend:

- BHS Biblica Hebraica Stuttgartensia, hg. v. K. Ellinger/W. Rudolph, Stuttgart ⁴1990.
- JSHRZ Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, hg. v. W.G. Kümmel in Zusammenarbeit mit Chr. Habicht, O. Kaiser, O. Plöger und J. Schreiner, Gütersloh ²1977ff.
- KBL Köhler, L./Baumgartner, W., Lexicon in Veteris Testamenti Libris, Leiden 1953 (1958 mit Supplementum).
- NEB.AT Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung.
- PW Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, hg. v. Georg Wissowa, Stuttgart 1893ff.
- WBC The Women's Bible Commentary, ed. by Carol A. Newsome/Sharon H. Ringe, London-Louisville/Kentucky 1992
- WbFTh Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann u.a., Gütersloh 1991

Biblische, jüdische und antike Quellen

- Achilleus Tatios, Leukippe und Kleitophon. Eingeleitet, übersetzt und erläutert v. Karl Plepelits (Bibliothek der griechischen Literatur 11), Stuttgart 1980.
- Aischylos, Tragödien. Übersetzt v. Oskar Werner (Bibliothek der Antike), Zürich-München 1990.
- Antonius Liberalis, Metamorphoses. A Translation with a commentary by Francis Celoria, London-New York 1992.
- Apollodor, The Library. With an English Translation by Sir George Frazer, in two volumes, London-New York 1956.
- Aristoteles, Poetik. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und hg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982.
- Beyerlin, Walter (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Ergänzungsreihe 1), Göttingen ²1985.
- Biblica Hebraica Stuttgartensia, hg. v. K. Ellinger/W. Rudolph, Stuttgart ⁴1990.
- Donner, H./Röllig, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften I-III, Wiesbaden 1962-1969.
- Esther. Zusätze zu Esther, übersetzt v. Hans Bartdke (JSHRZ I/1, 15-62), ²1977, 15-62.
- Euripides, Tragödien. Übersetzt v. Hans von Arnim (Bibliothek der Antike), Zürich-München 1990.
- Galling, Kurt (Hg.), Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen ³1979.
- Goldschmidt, Lazarus, Der babylonische Talmud, 12 Bde, Berlin 1929-36 (Ndr. Königstein/T 1980-1).

- , Der babylonische Talmud mit Einschluß der vollständigen Mischna. Zweisprachige Ausgabe, 9 Bde, Haag 1933.
- Homer, Odyssee. Übersetzt v. Roland Hampe, Stuttgart 1986.
- Hygini, Fabulae, hg. v. Peter K. Marshall (bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana), Stuttgart-Leipzig 1993.
- Joseph und Aseneth, übersetzt v. Christoph Burchard (JSHRZ II/4, 631-720), Gütersloh 1983.
- Judit (Das Buch Judith), übersetzt v. Erich Zenger (JSHRZ I/6, 427-525), Gütersloh 1981.
- Kautzsch, Emil, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (2 Bde.), Hildesheim 1962.
- Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärungen der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon Buber, zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenanhang versehen von August Wünsche, Bd I, Trier 1892 (Nachdruck Hildesheim 1967).
- Ovid, Publius Ovidius Naso, Metamorphosen. Erster Band. Buch I-VI. Erklärt v. Moritz Haupt, hg. v. Rudolf Ehwald, Zürich-Dublin¹⁰1966.
- , Metamorphosen. In der Übertragung von Johann Heinrich Voß, Frankfurt 1990.
- , Werke in zwei Bänden. Hg. v. Liselot Huchthausen (Bibliothek der Antike. Römische Reihe), Berlin-Weimar⁴1992.
- Pausanias, Reisen in Griechenland. Gesamtausgabe in drei Bänden aufgrund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer, hg. v. Felix Eckstein, abgeschl. v. Peter C. Bol, Zürich-München 1986-89.
- Philonenko, Marc, Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes (SPB 13), Leiden 1968.
- Pseudo-Philo, Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum), übersetzt v. Christian Dietzfelbinger (JSHRZ II/2, 89-271), Gütersloh 1975.
- Sappho, Griechisch und deutsch, hg. v. Max Treu, München 1954.
- Septuaginta, hg. v. Alfred Rahlfs, Stuttgart⁷1962 (2 Bde.).
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecorum. Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum, Göttingen 1954ff.
- Sophokles, Tereus, in: A.C. Pearson (ed.), The Fragments of Sophocles, London-Edinburgh 1917, 221-238.
- Zuckermandel, Mosche Samuel, Tosephta based on the Erfurt and Vienna Codices with paralleles and variants, Jerusalem 1970 (Nachdruck Pasewalk 1880).

Sonstige Literatur

- Achtemaier, Elisabeth, Overcoming the World. An Exposition of Ps 6, Interpretation 28 (1974), 75-90.
- Adams, Carol J./Fortune, Marie M. (ed.), Violence against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook, New York 1995.
- Aejmelaeus, Anneli, The Traditional Prayer in the Psalms (BZAW 167), Berlin-New York 1986.
- Albertz, Rainer, »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.
- , Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (ATD/Grundrisse zum Alten Testament VIII/1+2), Göttingen 1992.
- Angerstorfer, A., Art. שָׁמַעַ, ThWAT IV (1989), 405-409.
- Arambarri, Jesús, Der Wortstamm »hören« im Alten Testament. Semantik und Syntax eines hebräischen Verbs, Stuttgart 1990.

- Auffret, Pierre, Note complémentaire sur la structure littéraire du Psaume 6, BN 42 (1988), 7-13.
- Ausländer, Rose, *Blinder Sommer. Gedichte*, Frankfurt 1989.
- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart 1972.
- Bachmann, Ingeborg, *Der Fall Franza*, in: dies., *Werke Band III. Todesarten: Malina und unvollendete Romane* (hg. v. Christine Koschel u.a.), München-Zürich ³1984, 339-482.
- , *Fragment: Auf die Opfer darf sich keiner berufen*, in: dies., *Werke IV* (hg. v. Christine Koschel u.a.), München-Zürich ³1984, 225-226.
- , *Gedichte*, in: dies., *Werke Band I, Gedichte, Hörspiele, Libretti. Übersetzungen* (hg. v. Christine Koschel u.a.), München-Zürich ³1984, 9-173.
- , *Malina*, in: dies., *Werke Band III. Todesarten: Malina und unvollendete Romane* (hg. v. Christine Koschel u.a.), München-Zürich ³1984, 9-337.
- Bail, Ulrike, *Daß Güte und Treue einander begegnen. Ps 85*, in: *Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben. Exegetische Skizzen. Einführung in die Texte der Bibelarbeiten und Gottesdienste des 27. Deutschen Evangelischen Kirchentages Leipzig 1997*, Fulda 1996, 38-42.
- , *Die Klage einer Frau. Zu sprechen gegen das Schweigen. Sozialgeschichtliche Auslegung von Ps 55*, JK 3 (1996), 154-157 (= BiKi 3 (1996), 116-118).
- , *Susanna verläßt Hollywood. Eine feministische Auslegung von Dan 13*, in: Ulrike Bail/Renate Jost (Hg.), *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel*, Gütersloh 1996, 91-98.
- , *»Vernimm, Gott, mein Gebet«. Ps 55 und Gewalt gegen Frauen*, in: Hedwig Jahnou u.a. (Hg.), *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 67-84.
- Bail, Ulrike/Jost, Renate, *Vorwort*, in: Ulrike Bail/Renate Jost (Hg.), *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel*, Gütersloh 1996, 7-9.
- Bal, Mieke, *Death and Dissymmetry. The Politics of Coherence in the book of Judges*, Chicago, London 1988.
- , *Foreword*, in: Brenner, Athalya/van Dijk-Hemmes, Fokkelen, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden-New York-Köln 1993, VIII-XIII.
- , *Introduction*, in: dies. (Hg.), *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible (Bible and Literature Series 22)*, Sheffield 1989, 11-24.
- Bal, Mieke/Van Dijk-Hemmes, Fokkelen/Van Ginneken, Grietje, *Und Sara lachte... Patriarchat und Widerstand in biblischen Geschichten*, Münster 1988.
- Baldermann, Ingo, *Einführung in die Bibel*, Göttingen ³1988.
- , *Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte (WdL 7)*, Neukirchen 1990.
- , *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Barr, James, *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, München 1965.
- Barth, Christoph, *Art. אָרָם, ThWAT II (1977)*, 1003-1008.
- , *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, neu hg. v. Bernd Janowski, Zürich ²1987.
- Barthes, Roland, *S/Z*, Frankfurt 1987.
- Batmartha (Petermann), Ina J., *Machen Geburt- und Monatsblutung die Frau »unrein«?* *Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverstandenen Diktums*, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Biblical Interpretation Series 17)*, Leiden-New York-Köln 1996, 42-60.

- Baurmann, Michael, Sexualität, Gewalt und die Folgen für das Opfer. Zusammengefasste Ergebnisse aus einer Längsschnittuntersuchung bei Opfern von angezeigten Sexualkontakten, Wiesbaden 1984.
- Beal, Timothy K., Glossary, in: Danna Nowell Fewell (Hg.), Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible, Louisville/Kentucky 1992, 21-24.
- ., Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production, in: Danna Nowell Fewell (Hg.), Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible, Louisville/Kentucky 1992, 27-39.
- Bechtel, Lyn M., Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political and Social Shaming, JSOT 49 (1991), 47-76.
- Becker, Joachim, Wege der Psalmenexegese (SBS 78), Stuttgart 1975.
- Becking, Bob, Passion, Power and Protection. Interpreting the God of Nahum, in: Bob Becking/Meindert Dijkstra (ed.), On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes, E.J.Brill/Leiden-New-York-Köln 1996, 1-20.
- Bergman, J./Botterweck, G.J., Art. יָדַעַת, ThWAT III (1982), 479-512.
- Bergman, J./Krecher, J./Hamp, V., Art. שָׁמַח, ThWAT I (1973), 451-463.
- Bernhardt, Karl-Heinz, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und historisch gewürdigt (VT.S 8), Leiden 1961.
- Beuken, W., Art. כֹּחַ, ThWAT VII (1993), 1306-1318.
- Beyerlin, Walter, Wider die Hybris des Geistes. Studien zum 131. Psalm (SBS 108), Stuttgart 1982.
- Bible Windows, Silver Mountain Software 1994.
- Blumenthal, David R., Facing the Abusing God. A Theology of Protest, Louisville/Kentucky 1993.
- Boecker, Hans Jochen, Klagelieder (ZBK.AT 21), Zürich 1985.
- ., Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 1976.
- ., Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (WMANT 14), Neukirchen-Vluyn 1964.
- Bohren, Rudolf, Predigtlehre, München 1980.
- Boman, Thorleif, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen 1959.
- Bömer, Franz, P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar. Buch VI-VII, Heidelberg 1976.
- Boschert-Kimmig, Reinhold, Handeln aus der Kraft der Erinnerung, in: Elie Wiesel, Den Frieden feiern, Freiburg-Basel-Wien 1991.
- Botterweck, G.J./von Soden, W., Art. יָדַעַת, ThWAT III (1982), 586-594.
- Boyarín, Daniel, Intertextuality and the Reading of Midrash (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington-Indianapolis 1990.
- Braidotti, Rosi, What's wrong with Gender?, in: Brenner, Athalia/van Dijk-Hemmes (ed.), Reflections on Theology and Gender, Kampen 1994, 49-67.
- Brandscheit, Renate, Das Buch der Klagelieder (Geistliche Schriftauslegung 10), Düsseldorf 1988.
- Brecht, Bert, Notizen zur Philosophie 1929 bis 1941, in: ders., Gesammelte Werke 20, Schriften zur Politik und Gesellschaft, Frankfurt 1967.
- Brenner, Athalya/van Dijk-Hemmes, Fokkelien, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible, Leiden-New York-Köln 1993.
- Brockelmann, Carl, Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.
- Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985.
- Broich, Ulrich, Formen der Markierungen von Intertexten, in: Ulrich Broich/Manfred Pfister, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 31-47.

- Brownmiller, Susan, *Gegen unseren Willen. Vergewaltigung und Männerherrschaft*, Frankfurt a.M. 1980.
- Broyles, Craig C., *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form-Critical and Theological Study (JSOT.S 52)*, Sheffield 1989.
- Brueggemann, Walter, *A Shape for Old Testament Theology, I: Structure Legitimation*, CBQ 47 (1985), 28-46.
- , *A Shape for Old Testament Theology, II: Embrace of Pain*, CBQ 47 (1985), 395-415.
- , *Psalms 9-10. A Counter to Conventional Social Reality*, in: David Jobling, Peggy L. Day, Gerald T. Sheppard (ed), *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland/Ohio 1991, 3-15.
- Buber, Martin, *Die Schrift. Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, 4 Bde., Heidelberg 1986.
- , *Ein Hinweis für Bibelkurse*, in: ders., *Werke II. Schriften zur Bibel*, München-Heidelberg 1964, 1183-1186.
- , *Recht und Unrecht. Deutungen einiger Psalmen*, in: ders., *Werke II. Schriften zur Bibel*, München-Heidelberg 1964, 951-990.
- Bühlmann, Walter, *Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10-31*, Göttingen-Fribourg 1971.
- Burrichter, Rita, *Die Klage der Leidenden wird stumm gemacht. Eine biblisch-literarische Reflexion zum Thema Vergewaltigung und Zerstörung der Identität*, in: Christine Schaumberger (Hg.), *Anfragen. Diskussionen Feministischer Theologie 1*, Münster 1987, 11-46.
- Butting, Klara, *Das Ächzen wird zu Worten. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung zu Psalm 12*, JK 1 (1996), 27-30.
- , *Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweiser feministischer Hermeneutik*, Berlin 1993.
- Cancik-Lindemaier, Hildegard, *Opfersprache. Religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Bemerkungen*, in: Gudrun Kohn-Waechter (Hg.), *Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert*, Berlin 1991, 38-56.
- Carroll, Robert P., *Jeremiah. A Commentary*, Philadelphia 1986.
- Celan, Paul, *Ausgewählte Gedichte*, Frankfurt 1968.
- Chase, Truddi, *Aufschrei*, Bergisch-Gladbach 1988.
- Childs, Brevard S., *Biblische Theologie und christlicher Kanon*, JBTh 3 (1988), 13-27.
- , *Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes*, ThQ 167 (1987), 242-251.
- , *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- , *Memory and Tradition in Israel (SBT 37)*, London 1962.
- , *Midrash and the Old Testament*, in: John Reumann (ed.), *Understanding the Sacred Text. Essays in Honor of Morton S. Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings*, Valley Forge 1972, 45-59.
- , *Psalms Titles and Midrashic Exegesis*, JSSt 16 (1971), 137-150.
- Clines, David J. A., *David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible*, in: ders., *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (JSOT. S 205/Gender, Culture, Theory 1)*, Sheffield 1995, 212-243.
- Coetzee, J.H., *A Survey of Research on the Psalms of Lamentation*, OTE 5 (1992), 151-174.
- Concilium 2 (1994), Themenheft ›Gewalt gegen Frauen‹.
- Conroy, Charles, *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, Rom 1978.
- Crüsemann, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

- , Im Netz. Zur Frage nach der »eigentlichen Not« in den Klagen der Einzelnen, in: Rainer Albertz u.a. (Hg.), *Schöpfung und Befreiung. Festschrift für Claus Westermann*, Stuttgart 1989, 139-148.
- Culler, Jonathan, *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Hamburg 1988.
- Curran, Leo C., Rape and Rape Victims in the Metamorphoses, in: John Peradotto/J.P. Sullivan (ed.), *Women in the Ancient World (The Arethusa Papers)*, Albany 1984, 263-286.
- Dahood, Mitchell, *Psalms I. 1-50 (AncB)*, Garden City 1966.
- , *Psalms II. 51-100 (AncB)*, Garden City 1968.
- Deißler, Alfons, Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament (MThS 11), München 1955.
- Dekadematerialien 4 (1992), hg.v. der Westfälischen Arbeitsstelle »Ökumenische Dekade - Solidarität der Kirchen mit den Frauen (1988-1998)«.
- Delekat, Lienhard, Probleme der Psalmüberschriften, ZAW 76 (1964), 280-297.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Nachdr. d. Erstausg. - München 1984.
- Dhanaraj, Dharmakkan, Theological Significance of the Motif of Enemies in Selected Psalms of Individual Lament (*Orientalia biblica et christiana* 4), Glückstadt 1992.
- Dietrich, Walter/Link, Christian, *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn* 1995.
- Dijk Hemmes, Fokkeli van, Tamar and the Limits of Patriarchy: Between Rape and Seduction (2 Samuel 13 and Genesis 38), in: Mieke Bal (Hg.), *Anti-Covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, Sheffield 1989, 135-156.
- , Tamar und die Grenzen des Patriarchats: zwischen Vergewaltigung und Verführung (Samuel 13 und Genesis 38), in: Mieke Bal u.a. (Hg.), *Und Sara lachte... Patriarchat und Widerstand in biblischen Geschichten*, Münster 1988, 51-75.
- , The Metaphorization of Women in Prophetic Speech: An Analysis of Ezechiel 23, in: Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets (The Feminist Companion to the Bible 8)*, Sheffield 1995, 244-255.
- Divjak, Margareta, Philomeles Töchter, in: Edith Specht, *Frauenreichtum. Die Frau als Wirtschaftsfaktor im Altertum (Reihe Frauenforschung Bd. 27)*, Wien 1994.
- Dobash, Emerson R./ Dobash, Russell, *Violence Against Wives. A Case Against the Patriarchy*, New York 1979.
- Dobbs-Allsopp, F.W., Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible (*BibÖr* 44), Rom 1993.
- Doblhofer, Georg, *Vergewaltigung in der Antike (Beiträge zur Altertumskunde 46)*, Stuttgart-Leipzig 1994.
- Dokumentation der epd 17 (1997), *Gewalt gegen Frauen - Theologische Aspekte (1 und 2). Beiträge zu einer Konsultation im Gelnhausener Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD*, hg.v. Evangelischen Pressedienst, Frankfurt 1997.
- Dokumentation des Ökumenischen Gruppenbesuches in Deutschland zur Ökumenischen Dekade »Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988-1998« vom 1. - 10. Februar 1995, hg.v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1995.
- Draisma, Sipke, Introduction, in: Sipke Draisma (Hg.), *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Jersel*, Kampen 1989, 1-14.
- Duhm, Bernhard, *Die Psalmen (KAT XIV)*, Tübingen ²1922.
- Eagleton, Terry, Einführung in die Literaturtheorie (*Sammlung Metzler* 246), Stuttgart-Weimar ³1994.
- Ebach, Jürgen, »Gerechtigkeit und Frieden küssen sich« oder: »Gerechtigkeit und Frieden kämpfen« (Ps 85,11). Über eine biblische Grundwertedebatte, in: Ulrike Bail/Renate Jost (Hg.), *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel*, Gütersloh 1996, 42-52.
- , »Ein Sturm vom Paradiese her«. Walter Benjamins Geschichtsphilosophie und die hebräische Bibel, in: ders., *Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte*

- Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 48-74.
- , Biblisch-ethische Überlegungen zu Armut und Reichtum, in: ders., »...und behutsam mitgehen mit deinem Gott«, in: ders., Theologische Reden 3, Bochum 1995, 203-216.
- , Das Zitat als Kommunikationsform. Beobachtungen, Anmerkungen und Fragestellungen am Beispiel biblischen und rabbinischen Zitierens, in: G. Binder/K. Ehlich (Hg.), Religiöse Kommunikation - Formen und Praxis vor der Neuzeit. Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum VI, Trier 1996, 35-101.
- , Der Gott des Alten Testaments - ein Gott der Rache?, in: ders., Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, 81-93.
- , Erinnerung gegen die Verwertung der Geschichte, in: Wieland Eschenbach (Hg.), Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit, Darmstadt 1988, 100-113.
- , Interesse und Treue. Anmerkungen zu Exegese und Hermeneutik, in: ders., Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, 27-51.
- , Cassandra und Jona. Gegen die Macht des Schicksals, Frankfurt 1987.
- , Streiten mit Gott: Hiob. Teil 1. Hiob 1-20 (Kleine biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996.
- , *Theodizee*: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der »Bindung Isaaks« (1. Mose 22), in: F. Hermann/V. Steenblock (Hg.), Philosophische Orientierung, Festschrift zum 65. Geburtstag von Willi Oelmüller, München 1995, 215-239.
- Ecker, Gisela, Zum Wi(e)derlesen: Intertextualität und das Programm einer anderen Literaturgeschichte, in: Differenzen. Essays zu Weiblichkeit und Kultur, Dülmen-Hiddingsel 1994, 77-98.
- , A Map for Rereading, in: Broich, Ulrich und Pfister, Manfred (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 297-311.
- Eco, Umberto, Die Grenzen der Interpretation, München 1995.
- , Die Insel des vorigen Tages. Roman, München 1995.
- , Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. Mit Einwüfen von Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose und Stefan Collini, München-Wien 1994.
- Ehrhardt, Heidrun/Verbeet, Elisabeth, Den Feind beim Namen nennen. Sexuelle Gewalt gegen Mädchen, Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 20 (1987), 37-49.
- Eising, H., Art. זכר, ThWAT II (1977), 571-593.
- Eliade, Mircea, Geschichte der religiösen Ideen. Bd I: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg-Basel-Wien 1978.
- Ellwood, Garcia F., Batter my Heart (Pendle Hill Pamphlets 282), Wallingford/Pennsylvania 1988.
- Engelken, Karen, Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament (BWANT 130), Stuttgart-Berlin-Köln 1990.
- Eslinger, Lyle, Inner-biblical Exegesis and Inner-biblical Allusion: The Question of Category, VT 42 (1992), 47-58.
- Even-Shoshan, Abraham, A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic. Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms, Jerusalem 1989.
- Exum, Cheryl J., Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives (JSOT.S 163), Sheffield 1993.
- Fabry, Heinz-Josef, »Gedenken« im Alten Testament, in: Josef Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst: Aspekte ursprünglicher Liturgie. Festschrift für Weihbischof Dr. Josef G. Plöger zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1983, 177-187.
- Fabry, Heinz-Josef/Clements, R.E., Art. □□^R⇒, ThWAT IV (1984), 843-866.
- Farmer, Kathleen A., Psalms, WBC (1992), 137-144.

- Feldmann, Harald, Vergewaltigung und ihre psychischen Folgen (Forum der Psychiatrie. Neue Folge 33), Stuttgart 1992.
- Fewell, Danna Nolan, Introduction: Writing, Reading, and Relating, in: Danna Nowell Fewell (Hg.), Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible, Louisville/Kentucky 1992, 11-20.
- Fishbane, Michael, Inner-biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel, in: ders., The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington-Indianapolis 1989, 3-18.
- Fitzgerald, Aloysius, F.S.C., *BTWLT* and *BT* as Titles for Capital Cities, *CBQ* 37 (1975), 167-183.
- , The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT, *CBQ* 34 (1972), 403-416.
- Flothmann, Karin/Dilling, Jochen, Vergewaltigung: Erfahrungen danach. Frankfurt a.M. 1987.
- Fohrer, Georg, Die Propheten des Alten Testaments II. Die Propheten des 7. Jahrhunderts, Gütersloh 1974.
- , Psalmen, Berlin-New York 1993.
- Fokkelman, J.P., Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. I: King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2) (Studia Semitica Neerlandica 20), Assen 1981.
- Foot, Catherine J., Survivor Prayers. Talking with God about Childhood Sexual Abuse, Louisville/Kentucky 1994.
- Fortune, Marie M., »My God, My God, Why Have You Forsaken Me?«, in: Marie M. Fortune (ed.), Spinning a Sacred Yarn: Women from the Pulpit, New York 1982, 65-71.
- Fox, Michael V., The Identification of Quotations in Biblical Literature, *ZAW* 92 (1980), 416-431.
- Frettlöh, Magdalene L., Isaak und seine Mütter. Beobachtungen zur exegetischen Verdrängung von Frauen am Beispiel von Gen 24,62-67, *EvTh* 5 (1994), 427-452.
- Fritsch-Oppermann, Sybille, Sprache und Wahrheit - Feministische Linguistik und Hermeneutik. Eine Erwiderung auf Andreas Wagner, *EvTh* 3 (1996), 239-249.
- Fuchs, Esther, »For I have the way of women«. Deception, Gender and Ideology in Biblical Narrative, *Semeia* 42 (1988), 68-83.
- Fuchs, Ottmar, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.
- Füglister, Notker, »Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren«. Ps 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde, in: Georg Braulik/Walter Groß/Sean McEvenue (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ, Freiburg-Basel-Wien 1993, 101-124.
- Fühmann, Franz, Das mythische Element in der Literatur, in: ders., Erfahrungen und Widersprüche. Versuche über Literatur, Frankfurt 1976, 147-219.
- Gamberoni, Johann, Der einzelne in den Psalmen, in: Ernst Haag und Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß, Stuttgart 1987, 107-123.
- García-López, F., Art. **בבט**, *ThWAT* V (1986), 730-744.
- Geisau, H. J. von, Art. Philomela, *PW* 38 (1938), 2515-2520.
- Georges, Karl Ernst, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Wörterbuch, Hannover ¹⁰1959.
- Gerleman, Gillis, Der Sinnbereich »fest-lose(e)« im Hebräischen, *ZAW* 92 (1980), 404-415.
- , Ruth. Das Hohelied (ATD 18), Neukirchen-Vluyn 1965.
- Gerstenberger, Erhard S, Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten, in: Bernhard Jendorff/Gerhard Schmalenberger (Hg.), Anwalt der Menschen. Beiträge aus Theologie und Religionspädagogik. Festschrift F. Hahn, Gießen 1983, 83-104.
- , Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993.
- , Der bittende Mensch (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980.

- , Der Psalter als Buch und als Sammlung, in: Klaus Seybold/Erich Zenger (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*. Festschrift Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg-Basel-Wien 1994, 3-13.
- , Jeremiah's Complaints, *JBL* 82 (1962), 393-408.
- , Lieder von Freiheit und Leben. Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas, *BiKi* 4 (1992), 214-219.
- , Psalms. Part 1. With an introduction to cultic poetry (FOTL 14), Grand Rapids/Michigan 1988.
- , Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1994, 349-363.
- Gerstenberger, Erhard S./Schrage, Wolfgang, Leiden, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977.
- Gese, Hartmut, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, *ZThK* 64 (1967), 121-138.
- , Der Tod im Alten Testament, in: ders. (Hg.), *Zur biblischen Theologie*. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 31-54.
- Gesenius, Wilhelm/Katzsch, E./Bergsträsser, G., *Hebräische Grammatik*, Hildesheim-Zürich-New York 1991 (Sechste Nachdruckauflage Leipzig ²⁸1909).
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (bearbeitet von Frants Buhl), Berlin-Göttingen-Heidelberg ¹⁷1962.
- Gnanadason, Aruna, *Die Zeit des Schweigens ist vorbei. Kirchen und Gewalt gegen Frauen*, Luzern 1993.
- Godenzi, Alberto, Bieder, brutal. Frauen und Männer sprechen über sexuelle Gewalt, Zürich ²1991.
- Goitein, Shelomo Dov, Women as Creators of Biblical Genres, *Prooftexts* 8 (1988), 1-33.
- Gordon, Pamela/Washington, Harold C., Rape as a Military Metapher in the Hebrew Bible, in: Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (The Feminist Companion to the Bible 8), Sheffield 1995, 308-325.
- Gottwald, Norman, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia 1985.
- Grapow, Hermann, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache*, Darmstadt 1983.
- Graupner, Axel/Fabry, Heinz-Josef, Art. **נְבִיא**, *ThWAT* VII (1993), 1118-1176.
- Graupner, Axel, Auftrag und Geschick des Prophten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch (BthSt 15), Neukirchen-Vluyn 1991.
- Grivel, Charles, Serien intertextueller Perzeption. Eine Skizze, in: Wolf Schmid/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Dialog der Texte*. Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, Wien 1983.
- Groß, Walter, Gott als Feind des Einzelnen? Psalm 88, in: ders./Karl-Josef Kuschel, »Ich schaffe Finsternis und Heil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz ²1995, 46-59.
- Gunkel, Hermann, *Die Psalmen*, Göttingen ⁵1968.
- Gunkel, Hermann/Begrich, Joachim, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen, ⁴1985.
- Haag, Ernst, Psalm 88, in: Ernst Haag und Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß (SBB 13), Stuttgart ²1987, 149-170.
- Hagemann-White, Carol, Gewalt in einer sexistischen Kultur, in: Brigitte Franzen u.a. (Hg.), *Himmel und Erde. Frauen in Gewaltverhältnissen*, Marburg 1995, 112-118.
- Halkes, Catharina, Feministische Theologie als eine Gestalt von Befreiungstheologie, in: Luise und Willy Schottroff (Hg.), *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der ›ersten‹ Welt*, München 1986, 213-223.

- Hardmaier, Christof, »Denn im Tod ist kein Gedenken an dich ...«(Ps 6,6). Der Tod des Menschen - Gottes Tod?, *EvTh* 4 (1988), 292-401.
- , Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel, in: Frank Crüsemann/Christof Hardmaier/Rainer Kessler (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag, München 1992, 133-152.
- Hawthorn, Jeremy, Grundbegriffe moderner Literaturtheorie: ein Handbuch, Tübingen-Basel 1994.
- Hedwig-Jahnnow-Forschungsprojekt, Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, in: Hedwig Jahnnow u.a. (Hg.), Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 9-25.
- Heider-Rottwilm, Antje, Weltweit wuchernde Gewalt. Herausforderung an die Solidarität der Kirchen, *Schlangenbrut* 41 (1993), 30-32.
- Heinrich, Heine, Werkausgabe im Taschenbuch Bd. 1-4, ausgewählt und hg. v. Martin Greiner, Bergisch-Gladbach o.J.
- Helfmeyer, F.-J., Art. ^{אֵלֹהִים}, ThWAT I (1973), 220-224.
- Hendlmeier, Ira, Das Herz der Männer Israels. Untersuchungen zum Verständnis des Absalomaufstandes, Regensburg 1982.
- Hermisson, Hans-Jürgen/Lohse, Eduard, Glauben, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978.
- Hertzberg, Hans Wilhelm, Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen ³1965.
- Hewitt, Marsha, The Redemptive Power of Memory: Walter Benjamin and Elisabeth Schüssler Fiorenza, *JFSR* 10 (1994), 73-89.
- Heyward, Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.
- Hiebert, Paula S., »Whence Shall Help Come to Me?«: The Biblical Widow, in: Peggy L. Day (ed.), Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 125-141.
- Higgins, Lynn A./Silver, Brenda R., Introduction: Rereading Rape, in: Lynn A. Higgins/Brenda R. Silver (ed.), Rape and Representation, New York 1991, 1-11.
- Hof, Renate, Die Entwicklung der *Gender Studies*, in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), Genus - zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften, Stuttgart 1995, 2-33.
- Hoffmann, Dorothee, Opferstatus von Mädchen und Frauen, in: Dokumentation zur Fachtagung Sexueller Mißbrauch von Mädchen und Frauen, Köln ²1991, 108-112.
- Holladay, William L., Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapter 26-52 (Hermeneia), Minneapolis 1989.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Die Psalmen I. Psalm 1-50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993.
- , Neue und alte Wege der Psalmenexegese. Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff, *Biblical Interpretation* 3 (1996), 332-345.
- , »Selig, wer auf die Armen achtet« (Ps 41,2), *JBTh* 7 (1992), 21-50.
- Hulst, A.R., Art. ^{עֵי}, THAT II (²1979), 268-272.
- Hunger, Herbert, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie mit Hinweisen auf das Fortwirken antiker Stoffe und Motive in der bildenden Kunst, Literatur und Musik des Abendlandes bis zur Gegenwart, Wien ³1955.
- Hunter, Jannie H., Interpretationstheorie in der postmodernen Zeit. Suche nach Interpretationsmöglichkeiten anhand von Psalm 144, in: Klaus Seybold/Erich Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg-Basel-Wien 1994, 45-62.
- Hutton, Rodney R., Cush the Benjamite and Psalm Midrash, in: *HAR* 10 (1986), 123-137.
- Illmann, Karl-Johann, Ps 88 - A Lamentation without Answer, *SJOT* 1 (1991), 112-120.
- Irsigler, Hubert, Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Psalm 13, in: Klaus Seybold/Erich Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg-Basel-Wien 1994, 63-104.

- Iser, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München³1990.
- , Der Lesevorgang. Eine phänomenologische Perspektive, in: Rainer Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik, in: ders., Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, 253-276.
- , Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, Konstanz 1970.
- Jahnou, Hedwig, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung, Gießen 1923.
- Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute, Gleßmer, Uwe (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Janowski, Bernd, Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild in den Psalmen, EvTh 55 (1995), 155-173.
- , Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament. Bd. I Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Jauss, Hannelore, Fluchpsalmen beten? BiKi 3 (1996), 107-115.
- Jenni, E., Art. לַיְנוּ, THAT II (²1979), 837-841.
- Jones-Warsaw, Toward a Womanist Hermeneutics: A Reading of Judges 19-21, in: Athalya Brenner (ed.), A Feminist Companion to Judges (The Feminist Companion to the Bible 4), Sheffield 1993, 172-186.
- Joplin, Patricia Klindienst, The Voice of the Shuttle is Ours, in: Lynn A. Hiffins/Brenda R. Siver (ed.), Rape and Representation, New York 1991, 35-64.
- Jost, Renate, Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien, Gütersloh 1995.
- Jüngel, Eberhard, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Paul Ricoeur/ders., Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 71-122.
- Kaiser, Barbara B., Poet as »Female Impersonator«: The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering, JR 67 (1987), 164-182.
- Kaiser, Otto, Art. כָּתוּבָה, ThWAT III (1982), 164-176.
- , Klagelieder, in: Hans-Peter Müller/Otto Kaiser/James Alfred Loader, Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther (ATD 16/2), Göttingen⁴1992.
- Kappeler, Susanne, Vom Opfer zur Freiheitskämpferin. Gedanken zur Mittäterschaft und zum roundtable-Gespräch, in: Studienschwerpunkt »Frauenforschung« am Institut für Sozialpädagogik der TU Berlin (Hg.), Mittäterschaft und Entdeckungslust, Berlin 1989, 200-216.
- Kargl-Schnabl, Christa, Vergewaltigt und mißbraucht. Fragmente zur Conquista aus der Sicht von Frauen, in: Peter Rottländer, Die Eroberung Amerikas und wir in Europa (Misereor. Berichte und Dokumente 5), Aachen 1992, 102-131.
- Karrer, Wolfgang, Titles and Mottoes as Intertextual Devices, in: Heinrich F. Plett (ed.), Intertextuality (Research in Text Theorie. Untersuchungen zur Texttheorie 15), Berlin-New York 1991, 122-134.
- Kedar, Benjamin, Biblische Semantik. Eine Einführung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981.
- Kedar-Kopfstein, B., Art. לְשׁוֹן, ThWAT IV (1984), 598-605.
- Keefe, Alice A., Rapes of Women/Wars of Men, Semeia 61 (1993), 79-97.
- Keel, Othmar, Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel, in: Bernd Janowski, Ute Neumann-Gorsolke, Uwe Gleßmer (Hg.), Gefährten und Feinde der Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des Alten Israels, Neukirchen-Vluyn 1993, 156-193.
- , Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich 1986.
- , Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1984.

- , Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn ⁴1984.
- , Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, Stuttgart 1969.
- , Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen 1978.
- , Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12-14, Gen 8,6-12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56,1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube (OBO 14), Freiburg-Schweiz 1977.
- Kegler, Jürgen, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: Frank Crüsemann/Christof Hardmaier/Rainer Kessler (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag, München 1992, 28-41.
- Kilpp, Nelson, Niederreißen und aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverkündigung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch (BThSt 13), Neukirchen-Vluyn 1990.
- Kix, Joachim (Hg.), Ich hab' es niemand erzählt ... Gedichte, Bilder und Texte zur Heilung sexuellen Mißbrauchs, Kehl 1996.
- Klemmayer, Rita, Religion und Inzest, in: Therapie, Interventionen und Prävention bei sexuellem Mißbrauch von Mädchen und Jungen (Dokumentation des Villigster Forums 9), Schwerte 1991, 149-165.
- Klopfenstein, Martin A., Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bôš, klm und hpr (AThANT 62), Zürich 1972.
- , Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung, Zürich-Frankfurt 1964.
- Knapp, Gerhard P., Textarten-Typen-Gattungen-Formen, in: Heinz Ludwig Arnold/Volker Sinemus (Hg.), Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft. Bd. 1: Literaturwissenschaft, München ⁶1980, 258-269.
- Knapp, Gudrun-Axeli, Macht und Geschlecht. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftsdiskussion, in: Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Wetterer (Hg.), TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie, Freiburg (Breisgau) 1992, 287-325.
- Knuth, Hans Christian, Zur Auslegungsgeschichte von Ps 6 (BGBE 11), Tübingen 1971.
- Koch, Klaus, Was ist Formgeschichte. Methoden der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn ³1974.
- Koenen, Klaus, Gottesworte in den Psalmen. Eine formgeschichtliche Untersuchung (BThSt 30), Neukirchen-Vluyn 1996.
- , Maskil - »Wechselgesang«. Eine neue Deutung zu einem Begriff der Psalmenüberschriften, ZAW 103 (1991), 109-112.
- Köhler, Ludwig/Baumgartner, W., Lexicon in Veteris Testamenti Libris, Leiden 1953 (1958 mit Supplementum).
- Köhler, Ludwig, Der hebräische Mensch. Eine Sisse, Darmstadt 1976.
- Kraus, Hans-Joachim, Klagelieder (Threni) (BKAT XX), Neukirchen 1956.
- , Psalmen (BKAT XV/1+2), Neukirchen-Vluyn ⁵1978.
- , Theologie der Psalmen (BKAT XV/3), Neukirchen-Vluyn 1979.
- Kremers, Heinz, Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament. Eine Untersuchung der »biographischen« Berichte im Jeremiabuch, EvTh 13 (1953), 122-140.
- Kretschmann, Ulrike, Das Vergewaltigungstrauma. Krisenintervention und Therapie mit vergewaltigten Frauen, Münster 1993.
- Kriechbaum, Friedel, Frauen zwischen Haßverbot und Empörung, in: Brigitte Franzen u.a. (Hg.), Himmel und Erde. Frauen in Gewaltverhältnissen, Marburg 1995, 119-123.

- Krieg, Matthias, Todesbilder im Alten Testament oder »Wie die Alten den Tod gebildet« (AThANT 73), Zürich 1988.
- Krinetzki, Günter, Hoheslied (NEB.AT 2), Würzburg²1985.
- Kundera, Milan, Das Buch vom Lachen und vom Vergessen, Frankfurt 1983.
- Kutsch, Ernst, »Trauerbräuche« und »Selbstminderungsriten« im Alten Testament, in: Lüthi, Kurt/Kutsch, Ernst/Dantine, Wilhelm, Drei Wiener Antrittsreden, Zürich 1965, 25-37.
- , Art. קִרְוָה II, ThWAT III, 1982, 223-229.
- Kytzler, Bernhard, Moderne Psalmen, in: Jürgen Ebach/Richard Faber (Hg.), Bibel und Literatur, München 1995, 157-181.
- Lanahan, William F., The Speaking Voice in the Book of Lamentations, JBL 93 (1974), 41-49.
- Leehan, James, Defiant Hope. Spirituality for Survivors of Family Abuse, Louisville 1993.
- Licht, Maren, Vergewaltigungsopfer. Psychosoziale Folgen und Verarbeitungsprozesse (Hamburger Studien zur Kriminologie 3), Pfaffenweiler 1991.
- Limbeck, Meinhard, Die Klage - eine verschwundene Gebetsgattung, ThQ 157 (1977), 3-16.
- Limburg, James, Art. »Book of Psalms«, Anchor Bible Dictionary V (1992), 522-536.
- Lohfink, Norbert, Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?, VT 12 (1962), 260-277.
- , Psalm 6 - Beobachtungen beim Versuch, ihn »kanonisch« auszulegen, ThQ 4 (1987), 277-288.
- , Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung. Beobachtungen am Beispiel von Ps 6, JBTh 3 (1988), 29-53.
- Loretz, Oswald, Adaption ugaritisch-kaananäischer Literatur in Psalm 6. Zu H. Gunkels funktionalistischer Sicht der Psalmengattungen und zur Ideologie der »kanonischen« Auslegung bei N. Lohfink, UF 22 (1990), 195-220.
- Lyons, John, Einführung in die moderne Linguistik, München⁵1980.
- Maass, Fritz, Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung, ZThK 52 (1955), 129-161.
- Macky, Peter W., The Multiple Purposes of Biblical Speech Acts, PSB VIII/2 (1987), 50-61.
- Magdalene, F. Rachel, Ancient Near Eastern Treaty-Curses and the Ultimate Texts of Terror: A Study of the Language of Divine Sexual Abuse in the Prophetic Corpus, in: Athalya Brenner (ed.), A Feminist Companion to the Latter Prophets (The Feminist Companion to the Bible 8), Sheffield 1995, 326-352.
- Mai, Peter, Bypassing Intertextuality, Hermeneutics, Textual Practice, Hypertext, in: Heinrich F. Plett (ed.), Intertextuality (Research in Text Theory. Untersuchungen zur Texttheorie 15), Berlin-New York 1991, 30-59.
- Maier, Christl, Die »fremde Frau« in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Freiburg Schweiz-Göttingen 1995.
- , Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16. Zur Verwendung und Funktion einer biblischen Metapher, in: Hedwig Jahnow u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 85-105.
- Maihofer, Andrea, Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz (Aktuelle Frauenforschung), Frankfurt 1995.
- Markschies, Christoph, »Ich aber vertraue auf dich, Herr!« - Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klagegedichten des Einzelnen, ZAW 103 (1991), 386-398.
- Marti, Kurt, Die Psalmen Davids. Annäherungen, Stuttgart 1991.
- Marzi, Hannelore (Hg.), Orientalische Frauenmärchen, Frankfurt 1995.
- Mayer, G./Bergman, J./Soden, W. von, Art. קִרְוָה, ThWAT III (1982), 455-479.
- Mays, James Luther, Psalms. Interpretation. A Biblical Commentary for Teaching and Preaching (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville/Kentucky 1994.

- McCarter, Kyle P., The River Ordeal in Israelite Literature, HThR 4 (1973), 403-412.
- McClintock Fulkerson, Mary, Contesting Feminist Canons. Discourse and the Problem of Sexist Texts, JFSR 7/2 (1991), 53-73.
- Meyer, I., Art. צַמָּח, ThWAT VIII (1995), 241-251.
- Michaelis, J.D., Supplementa ad Lexica Hebraica, Göttingen 1972ff.
- Michel, Diethelm, Tempora und Satzstellung in den Psalmen (AET 1), Bonn 1960.
- Mies, Maria, Methodische Postulate zur Frauenforschung, Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 1 (1978), 41-63.
- Millard, Matthias, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994.
- , Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, Biblical Interpretation 3 (1996), 311-328.
- Miller, Patrick D., Interpreting the Psalms, Philadelphia² 1988.
- , They cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer, Minneapolis 1994.
- , Things Too Wonderful. Prayers of Women in the Old Testament, in: Georg Braulik OSB/Walter Groß/Sean McEvenue (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ, Freiburg-Basel-Wien 1993, 237-251.
- Miscall, Peter D., Isaiah: New Heavens, New Earth, New Book, in: Danna Nowell Fewell (Hg.), Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible, Louisville/Kentucky 1992, 41-56.
- Moi, Toril, Sexus. Text. Herrschaft. Feministische Literaturtheorie, Bremen 1989.
- Mosis, R., Art. צָרָח, ThWAT II (1977), 755-759.
- Müller, Hans-Peter, Gottesfrage und Psalmenexegese. Zur Hermeneutik der Klagepsalmen des Einzelnen, in: Klaus Seybold/Erich Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg-Basel-Wien 1994, 279-299.
- Müller, Walter W., Altsüdarabische Beiträge zum hebräischen Lexikon, ZAW 75 (1963), 304-316.
- Müller-Markus, Ulrike, Art. Parteilichkeit, WbFTh (1991), 315-317.
- Müllner, Ilse, Der Gott Israels verwandelt Schwäche in Stärke. Das Gebet der Judith in Kapitel 9, Bibel Heute 110 (1992), 128-131.
- , Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (HBS 13), Freiburg u.a. 1997.
- , Tödliche Differenzen. Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen andere in Ri 19, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Biblical Interpretation Series 17), Leiden-New York-Köln 1996, 81-100.
- Neumann, Peter H.A. (Hg.), Zur neueren Psalmenforschung (WdF 192), Darmstadt 1976.
- Niehr, H., Art. עָרָח, ThWAT VI (1989), 369-375.
- Noller, Annette, Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung, Neukirchen-Vluyn 1995.
- O'Connor, Kathleen M., Lamentations, WBC (1992), 178-182.
- Ochshorn, Judith, The Female Experience and the Nature of the Divine, Bloomington 1980.
- Oeming, Manfred, Die Psalmen in Forschung und Verkündigung. Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag, VF 40 (1995), 28-51.
- , Text - Kontext - Kanon: Ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie? JBTh 3 (1988), 241-251.
- Ogushi, Motosuke, Ist nur das Herz Mitte des Menschen?, in: Frank Crüsemann, Christof Hardmaier und Rainer Kessler (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, München 1992, 42-47.
- Otto, E., Art. עִיר, ThWAT VI (1993), 56-74.
- Otzen, B., Art. בְּהִל, ThWAT I (1973), 520-523.
- Ouaknin, Marc-Alain, Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen, Weinheim-Berlin 1990.

- Paul, Hermann, Deutsches Wörterbuch, Tübingen ⁸1981.
- Penchansky, David, Staying the Night: Intertextuality in Genesis and Judges, in: Danna Nowell Fewell (Hg.), Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible, Louisville/Kentucky 1992, 77-88.
- Pfister, Manfred, Konzepte der Intertextualität, in: Ulrich Broich/Manfred Pfister, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 1-30.
- , Zur Systemreferenz, in: Ulrich Broich/Manfred Pfister, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 52-58.
- Podella, Thomas, Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen. לַאֲשֵׁרִי, BN (1988), 70-89.
- Porton, Gary G., Art. Midrash, The Anchor Bible Dictionary IV, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, 818-822.
- Preuß, Horst Dietrich, Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch, ZAW 71 (1959), 44-54.
- Quell, Gottfried, Struktur und Sinn des Psalms 131, in: Fritz Maass (Hg.), Das ferne und das nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost (BZAW 105), Berlin 1967, 173-185.
- Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments II, München ⁸1984.
- Raiser, Konrad, Klage als Befreiung, Einwüf 5 (1988), 13-27.
- Ransmayr, Christoph, Die letzte Welt. Roman, Frankfurt 1991.
- Rauh, M., »Herr, wie gut warst du zu deinem Land«. Campesinos beten Psalmen, in: G.Bitter/N.Mette (Hg.), Leben mit Psalmen, München ²1984, 237-244.
- Rendtorff, Rolf, Anfragen an Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger aufgrund der Lektüre des Beitrages von Matthias Millard, Biblical Interpretation 3 (1996), 329-331.
- , Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn ³1988.
- , Rabbinische Exegese und moderne Bibelauslegung, in: ders., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 15-22.
- Reventlow, Henning Graf, Gebet im Alten Testament, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986.
- Richlin, Amy, Reading Ovid's Rapes, in: Amy Richlin (ed.), Pornography and Representation in Greece and Rome, New York-Oxford 1992, 158-179.
- Ricoeur, Paul, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: ders./Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 45-70.
- Ridderbos, Nicolaas Herman, Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau. Mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41 (BZAW 117), Berlin-New York 1972.
- Rienstra, Marchienne Vroon, Swallow's Nest. A Feminine Reading of the Psalms, Grand Rapids/Michigan 1992.
- Rijnaarts, Josephine, Lots Töchter. Über den Vater-Tochter-Inzest, Düsseldorf 1987.
- Ringe, Sharon H., When Women Interpret the Bible, WBC (1992), 4-9.
- Ringgren, Helmer, Art. מִטְבֵּי, ThWAT IV (1984), 1016-1018.
- , Art. מִיָּבֵ, ThWAT VII (1993), 490-501.
- , Die Religionen des Alten Orient, Göttingen 1979.
- , Psalmen, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971.
- Rössler-Köhler, U., Art. Jenseitsvorstellungen, Lexikon der Ägyptologie III (1980), 252-267 (hg. v. W.Helck/W.Westendorf).
- Roundtable-Gepräch. Mittäterschaft und Sozialcharakter, in: Studienschwerpunkt »Frauenforschung« am Institut für Sozialpädagogik der TU Berlin (Hg.), Mittäterschaft und Entdeckungslust, Berlin 1989, 173-199.
- Ruppert, Lothar, Klagelieder in Israel und Babylonien. Verschiedene Deutungen der Gewalt, in: Norbert Lohfink (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg-Basel-Wien 1983, 111-158.
- Sanders, James A., From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm, Philadelphia 1987.

- Sawyer, J.F., Art. יָשַׁע, ThWAT III (1982), 1035-1059.
- Scharbert, Josef, Der Schmerz im Alten Testament (BBB 8), Bonn 1955.
- Schiele, Beatrix, Die Gewalt gegen Frauen als Herausforderung einer feministischen Ethik, Schlangenbrut 25 (1991), 6-12.
- Schlangenbrut Themenheft ›das Überleben leben - Gewalt gegen Mädchen und Frauen‹ (41/1993).
- Schmidt, Tanja, »Auf das Opfer darf sich keiner berufen«: Opferdiskurse in der öffentlichen Diskussion zu sexueller Gewalt gegen Mädchen (Wissenschaftliche Reihe 77), Bielefeld 1996.
- Schmitt, John J., Israel and Zion - Two Gendered Images: Biblical Speech Traditions and Their Contemporary Neglect, Horizons 18/1 (1991), 18-32.
- Schneider, Wolfgang, Grammatik des Biblischen Hebräisch. Völlig neue Bearbeitung der »Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht« von Oskar Grether, München ⁴1980.
- Schottroff, Willy, ›Gedenken‹ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 1964.
- , Art. יָדַע, THAT I (²1979), 682-701.
- , Die Armut der Witwen, in: Marlene Crüsemann/Willy Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 54-89.
- Schroer, Silvia, Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker (Hg.), Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 83-172.
- , Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte, FZPhTh 33 (1986), 197-225.
- , Die Samuelbücher (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 7), Stuttgart 1992.
- , Frauen und die Gewaltfrage im Ersten Testament, KatBl 119 (1994), 676-686.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Biblical Interpretation and Critical Commitment, Studia Theologica 43 (1989), 5-18.
- , Text and Reality: the Problem of a Feminist Historical and Social Reconstruction Based on Texts, Studia Theologica 43 (1989), 19-34.
- Searle, John R., Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt 1971.
- Seebaß, H., Art. נָפֵשׁ, ThWAT V (1986), 531-555.
- , Art. אֲחֵרֵיָהוּ, ThWAT I (1973), 224-228.
- Seebaß, H./Beyerle, S./Grünwaldt, K., Art. שָׁקַר, ThWAT VIII (1985), 466-472.
- Seeligmann, I.L., Voraussetzungen der Midraschexegese, VT.S 1 (1953), 150-181.
- , Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch, in: Benedikt Hartmann u.a. (Hg.), Hebräische Wortforschung. Festschrift Walter Baumgartner (VT.S 16), Leiden 1967, 251-278.
- Seidel, Hans, Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament. Eine Untersuchung zum Menschenbild des Alten Testaments, Berlin 1969.
- Seifert, Brigitte, Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch (FRLANT 166), Göttingen 1996.
- Seifert, Elke, Die Verfügungsgewalt der Väter über ihre Töchter im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Tochter-Vater-Beziehung und zur Vater-Tochter-Beziehung in Erzählungen, Rechtstexten und Metaphern des Ersten Testaments (Diss. masch.), Marburg 1995.
- , dies., Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter (Neukirchner Theologische Dissertationen und Habilitationen Bd. 9), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Seifert, Ruth, Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriebildung. Warum an der Rationalität kein Weg vorbeiführt, in: Gudrun-Axeli Knapp, Angelika

- Wetterer (Hg.), TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie, Freiburg (Breisgau) 1992, 255-285.
- , Krieg und Vergewaltigung. Ansätze zu einer Analyse, in: Friedel Schreyögg (Hg.), Nirgends erwähnt - doch überall geschehen ... Vergewaltigung im Krieg, München 1992, 1-19.
- Seybold, Klaus/Müller, Ulrich, Krankheit und Heilung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978.
- Seybold, Klaus, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973.
- , Die Psalmen. Eine Einführung, Stuttgart-Berlin-Köln²1991.
- , Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Ps 120-134, Neukirchen-Vluyn 1978.
- , Psalmen-Kommentare 1972-1994, ThR 2 (1995), 113-130.
- Seybold, Klaus/Zenger, Erich (Hg), Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg-Basel-Wien 1994.
- Sheppard, Gerald T., »Enemies« and the Politics of Prayer in the Book of Psalms, in: David Jobling, Pegga L. Day, Gerald T. Sheppard (Hg.), The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of Norman K. Gottwald on his Sixty-Fifth Birthday, Cleveland/Ohio 1991, 61-82.
- , Theology and the Book of Psalms, Interpretations 46 (1992), 143-155.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore, Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft, in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), Genus - zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften, Stuttgart 1995, 60-112.
- Simian-Yofre, H., Art. פְּנִיָּה, ThWAT VI (1989), 629-659.
- Slomovic, Elieser, Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms, ZAW 91 (1979), 350-380.
- Smith, Jenny, The Discourse Structure of the Rape of Tamar (2 Samuel 13:1-22), VE 20 (1990), 21-42.
- Solms, Wilhelm/Schöll, Norbert, Rezeptionsästhetik, in: Friedrich Nemeč/Wilhelm Solms (Hg.), Literaturwissenschaft heute. 7 Kapitel über ihre methodische Praxis, München 1979, 154-196.
- Soskise, Janet Martin, Metaphor and Religious Language, Oxford 1985.
- Srebnick, Amy Gilman, Die Ermordung und das Geheimnis der Mary Rogers. Sexualität, Verbrechen und Kultur in New York, Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Alain Corbin (Hg.), Die sexuelle Gewalt in der Geschichte, Berlin 1992, 89-106.
- Standhartinger, Angela, »Um zu sehen die Töchter des Landes«. Die Perspektive Dinas in der jüdisch-hellenistischen Diskussion um Gen 34, in: Lukas Bormann/Kelly Del Tredici/Angela Standhartinger (ed.), Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi, Leiden-New York-Köln 1994, 89-116.
- , Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von »Joseph und Aseneth« (AGJU 26), Leiden-New York-Köln 1995.
- Steck, Odil Hannes, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn¹³1993.
- , Friedensvorstellungen im alten Israel. Psalmen. Jesaja. Deuterocesaja (ThSt 111), Zürich 1972
- , Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und als Frau im Alten Testament, ZTK 86 (1989), 261-281.
- Steinmetz, Horst, Rezeptionsästhetik und Interpretation, in: H. Brackert/J. Stuckrath (Hg.), Literaturwissenschaft. Grundkurs 2, Hamburg 1981, 421-435.
- Stemberger, Günter, Hermeneutik der Jüdischen Bibel, in: Christoph Dohmen/Günter Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 23-132.

- , Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung - Texte - Erläuterungen, München 1989.
- Stendebach, Franz Josef, Der Mensch, wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah, Stuttgart 1971.
- Stern, David, Midrash, in: Arthur A. Cohen/Paul Mendes (ed.), Contemporary Jewish Religious Thoughts: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs, New York 1987, 613-620.
- Stierle, Karlheinz, Werk und Intertextualität, in: Wolf Schmid/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), Dialog der Texte. Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, Wien 1983, 7-26.
- Stolz, Fritz, Art. שָׁמַיִם, THAT II (²1979), 970-974.
- , Das erste und zweite Samuelbuch (ZBK.AT 9), Zürich 1981.
- Strack, Hermann L./Stemberger, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁷1982.
- Suchsland, Inge, Julia Kristeva zur Einführung, Hamburg 1992.
- Talmon, S., Art. מִדְּבָר, ThWAT IV (1984), 660-695.
- Teambesuch in Deutschland zur Ökumenischen Dekade »Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988-1998«. Bericht der ÖKR-Besuchsgruppe, in: Ökumenischer Gruppenbesuch in Deutschland zur Ökumenischen Dekade »Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988-1998 vom 1.-10. Februar 1995. Dokumentation, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1995, 13-18.
- Thiel, Winfried, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981.
- Thistlethwaite, Susan Brooks, »You May Enjoy the Spoil of Your Enemies«: Rape as a Biblical Metaphor for War, Semeia 61 (1993), 59-75.
- Thrämer, E., Art. אֵדוֹן, PW I (1938), 467-474.
- Thürmer-Rohr, Christina, Frauen in Gewaltverhältnissen. Zur Generalisierung des Opferbegriffs, in: Studienschwerpunkt »Frauenforschung« am Institut für Sozialpädagogik der TU Berlin (Hg.), Mittäterschaft und Entdeckungslust, Berlin 1989, 22-36.
- , Mittäterschaft der Frauen - Analyse zwischen Mitgefühl und Kälte, in: Studienschwerpunkt »Frauenforschung« am Institut für Sozialpädagogik der TU Berlin (Hg.), Mittäterschaft und Entdeckungslust, Berlin 1989, 87-103.
- Tillmann, Norbert, »Die Wasser bis zum Hals«. Gestalt, Geschichte und Theologie des 69. Psalms, Altenberge 1993.
- Tomaselli, Sylvana/Porter, Roy (ed.), Rape, New York 1986.
- Trible, Phyllis, Gott und Sexualität im Alten Israel, Gütersloh 1993.
- , Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 1987.
- Uehlinger, Christoph, »Zeichne eine Stadt ... und belagere sie!« Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f), in: Max Küchler/Christoph Uehlinger (Hg.), Jerusalem. Texte - Bilder - Steine, Festschrift für Hildi und Othmar Keel (NTOA 6), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1987, 111-200.
- Vinken, Barbara, Dekonstruktiver Feminismus. Eine Einleitung, in: dies. (Hg.), Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika, Frankfurt a.M. 1992, 7-29.
- Volz, James W., Multiple Signs and Double Texts: Elements of Intertextuality, in: Sipke Draisma (Hg.), Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Jersel, Kampen 1989, 27-34.
- Wächter, L., Art. לִנְשָׁא, ThWAT VII (1993), 901-910.
- Wacker, Marie-Therès, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch (HBS 8), Freiburg u.a. 1996.
- Wanke, Günther, Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift, Berlin 1971.
- Warning, Rainer, Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik, in: ders. (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, 9-41.

- Webster's New World Dictionary of American English. Third College Edition, Victoria Neufeldt/David B. Guralnik (ed.), Cleveland-New York ⁴1989.
- Weder, Hans, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986.
- Weedon, Chris, Sprache und Subjektivität in der Geschlechterpolitik. Poststrukturalistische Ansätze, in: Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Bildung für Frauen e.V. (Hg.), Suchbilder. Trugbilder. Facetten feministischer Theoriebildung, Frankfurt 1992, 25-42.
- , Wissen und Erfahrung. Feministische Praxis und poststrukturalistische Theorie, Zürich ²1991.
- Weems, Renita J., Battered Love. Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets, Minneapolis 1995.
- Weigel, Sigrid, Der schielende Blick. Thesen zur Geschichte weiblicher Schreibpraxis, in: Inge Stephan/Sigrid Weigel (Hg.), Die verborgene Frau. Sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft (Literatur im historischen Prozeß. Neue Folge 6), Berlin ³1988, 83-137.
- , Topographie der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur, Hamburg 1990.
- Weiser, Arthur, Das Gotteswort für Baruch Jer. 45 und die sogenannte Baruchbiographie, in: ders. (Hg.), Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften, Göttingen 1961, 321-329.
- , Die Psalmen (ATD 14/15), Göttingen ⁶1963.
- Westermann, Claus, Art. תְּנִיחָה, THAT II (²1979), 71-96.
- , Ausgewählte Psalmen. Übersetzt und erklärt von Claus Westermann, Göttingen 1984.
- , Das gute Wort in den Sprüchen. Ein Beitrag zum Menschenverständnis der Spruchweisheit, in: Crüsemann, Frank u.a. (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag, München 1992, 243-255.
- , Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990.
- , Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, in: ders., Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II (TB 55), München 1974, 250-268.
- , Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977.
- , Mensch, Tier und Pflanze in der Bibel, in: Bernd Janowski, Ute Neumann-Gorsolke, Uwe Gleßmer (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des Alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 90-102.
- , Ruf aus der Tiefe, Concilium 12 (1976), 575-581.
- , Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, in: ders., Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien I, München 1964, 280-303.
- Wiesel, Elie, Jude sein - Hoffnung aus Erinnerung, in: Ekkehard Schuster/Reinhold Boschert-Kimmig (Hg.), Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch, Mainz 1993, 63-68.
- Wilpert, Gero von, Sachwörterbuch der Literatur, ⁵1969.
- Wirtz, Ursula, Seelenmord. Inzest und Therapie, Stuttgart 1992.
- Wolde, Ellen van, Trendy Intertextuality?, in: Sipke Draisma (Hg.), Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel, Kampen 1989, 43-49.
- Wolf, Christa, Cassandra. Erzählung, Darmstadt ⁸1984.
- Wolff, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, München ³1977.
- , Das Zitat im Prophetenspruch. Eine Studie zur prophetischen Verkündigungsweise (BhEvTh 4), München 1937.
- Woude, A.S. van der, Art. תְּנִיחָה, THAT II (²1979), 432-460.
- Zedler, Johann Heinrich, Großes vollständiges Universal-Lexikon, Graz 1962.
- Zenger, Erich, Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung, in: Rainer Kessler/Kerstin Ulrich/Milton Schwantes/Gary Stansell (Hg.), »Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!« FS für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle

- Bibelinterpretationen aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht 3), Münster 1997, 181-194.
- , Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg-Basel-Wien 1994.
- , Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg-Basel-Wien 1991.
- , Komposition und Theologie des 5. Psalterbuchs 107-145, BN 82 (1996), 97-116.
- , Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese, BiLi 62 (1989), 10-20.
- , Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: Friedrich V. Reiterer (Hg.), Ein Gott - Eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese. Festschrift für Notker Füglistner zum 60. Geburtstag, Würzburg 1991, 297-413.
- Zimmerli, Walther, Die Weisung des Alten Testaments zum Geschäft der Sprache, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TB 19), München 1963, 277-299.
- , Grundriß der alttestamentlichen Literatur (ThW 3/1), Stuttgart-Berlin-Köln⁶1989.
- Zobel, H.-J., Art. **רָחַם**, ThWAT II (1982), 48-71.
- Zuber, Beat, Die Psalmen. Eine Studienübersetzung unter besonderer Berücksichtigung des hebräischen Tempus (DBAT.B 7), Heidelberg 1986.