



WENN GOTT ZUM FEIND WIRD ...
PSALM 88 – JENSEITS DER THEODIZEE

Eva-Martina Kindl

Wenn Gott das Leid der Welt verhindern will, aber nicht kann, ist er nicht allmächtig. Wenn Gott das Leid der Welt verhindern kann, aber nicht will, ist er nicht gut.

In dieser Formel artikuliert sich der Widerspruch, der für den jungen deutschen Dichter Georg Büchner Anfang des 19. Jh. zum „Fels des Atheismus“ wurde: Wenn Gott gütig und allmächtig ist, muss er das Leid der Welt verhindern. Tut er es nicht, ist er nicht Gott – dann ist er nicht. Die Erfahrung einer unvollkommenen Welt, die Erfahrung existentiellen Leids aller Art – Krankheit, Seuchen, Missernten, Hungersnot, Naturkatastrophen, Krieg, Terror, Völkermord, um nur einiges zu nennen –, das Menschen ohne Ursache trifft, spricht gegen einen gütigen, allmächtigen Gott – er ist also nicht. So weit, so gut; die Alternativen scheinen klar, und, Büchner zufolge, die Lösung des Problems, das sich daraus ergibt, auch: Es kann keinen Gott geben. Die Erfahrungstatsache, die gegen Büchner spricht: Keineswegs ist die Welt seit dem 19. Jh. flächendeckend atheistisch geworden. Nach der evangelischen Theologin Dorothee Sölle ist es möglich, „atheistisch an Gott zu glauben“. Das bedeutet, dass wir unsere vorgeprägten (theistischen) Vorstellungen von Gott loslassen müssen, um dem lebendigen Gott begegnen zu können. Ich möchte daher das Problem, das hinter der eingangs zitierten Formel steckt, umdrehen: Was auf dem Spiel steht, ist nicht „Gott“, sondern unsere Wahrnehmung Gottes, unser Umgang mit Gott und nicht zuletzt unser Umgang mit uns selbst. Die Psalmenreihe dieser Bibelwoche bietet uns einen Text, der in besonderem Maße dazu geeignet ist, unsere Wahrnehmung von Gott, unser Umgehen mit Gott und mit uns selbst zu erweitern – jenseits der Theodizee (der Versuche, Gott angesichts des Leidens in der Welt zu rechtfertigen). Es handelt sich um den vorletzten Text des dritten Psalmenbuches, Psalm 88. Um den Mehr-Wert dieses biblischen Textes in vollem Umfang schätzen zu können, ist zunächst ein kleiner Blick in die Geschichte der Versuche, Gott angesichts des Leidens in der Welt auf dem Wege des Denkens zu rechtfertigen, vonnöten.

Das Problem der Vereinbarkeit eines gütigen und allmächtigen Gottes mit dem Leid in der Welt ist keineswegs erst ein Problem der Neuzeit. Schon in der griechischen Antike formulierte es der Philosoph Epikur (341 – 270 v.d.Z.):

„Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er missgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl missgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein für Gott sich ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“¹

¹ Zitiert nach: Willert, 97.

Bei Epikur bleibt diese Frage ohne Antwort, sie legt aber die Latte, die es denkerisch zu überwinden gilt. An solchem Sprung haben sich seitdem zahlreiche Philosophen und in ihrem Gefolge Theologen versucht. Epikur formuliert die unverrückbare Prämisse: Gott ist von *seinem Wesen her gütig und allmächtig*, er ist *vollkommen*, daran ist nicht zu rütteln. Damit ist auch der denkerische Weg vorgegeben: Es geht um eine *Rechtfertigung* dieses gütigen und allmächtigen Gottes angesichts des Leidens in der Welt, ein alternativer Weg scheint nicht denkbar. Gottfried Wilhelm Leibniz ist der Philosoph, der den letzten umfassenden Versuch einer solchen Rechtfertigung unternahm und der dem Denkexperiment seinen Namen gab: Theodizee.

Ganz grob lässt sich sein Ansatz wie folgt skizzieren:² Natürlich ist Gott der absolut Vollkommene und Gute, hier folgt Leibniz der durch die Tradition vorgegebenen Prämisse. Welt und Mensch sind sein Werk. Warum sind Welt und Mensch dann nicht vollkommen und gut? Wären sie vollkommen und gut, wären sie selbst göttlich und nicht geschöpflisch. Die *geschaffene* Welt kann als solche keine vollkommene und gute sein, sie ist aber, so Leibniz' Überzeugung, die beste aller möglichen Welten, die Gott hat schaffen können. Diese beste aller möglichen Welten beruht auf dem Gesetz der „prästabilierten Harmonie“, der durch Gott geplanten und geschaffenen Weltordnung, in der alles seinen unverrückbaren Platz und alles seinen guten Sinn hat, auch Böses, Übel und Leid. So hat Leibniz die Möglichkeit, Böses und Leid weder als widergöttliches Prinzip noch als durch Gott verursacht ansehen zu müssen. Böses und Leid sind schlicht ein Mangel an Gutem, der dem geschöpflischen Charakter von Welt und Mensch entspringt. Nach Leibniz gibt es drei Arten des Übels: das metaphysische Übel, d.h. die Unvollkommenheit, die aus der Endlichkeit und Beschränktheit der Welt entspringt, das physische Übel, d.h. Schmerz, der mit Materie und Leiblichkeit gegeben ist und das moralische Übel, d.h. die sündigen Absichten des Menschen, die sich als Konsequenz aus dem freien Willen des unvollkommenen Wesens Mensch ergeben. Und der Sinn aller dieser Übel? Da bliebe neben dem schon erwähnten Platz im Plan der göttlichen Weltordnung, dessen voller Sinn erst in Zukunft offenbar wird, als weitere Antwort auf die Sinnfrage noch das Mittel zur Erziehung und Strafe, weswegen Gott, der unendlich Gute, das Böse zulässt.

Wenn Ihnen jetzt schaudert angesichts der Geschlossenheit und Steilheit dieses philosophischen Systems, so seien Sie beruhigt: Liegt es nicht in der Konsequenz des Leibniz'schen Denkens, dass auch der Philosoph als ein Vertreter der unvollkommenen Gattung Mensch weder Gott noch den Sinn des Leidens vollkommen erfassen kann? Die Mängel des Leibniz'schen Systems haben schon die Philosophen der nachfolgenden Generation, allen voran Voltaire und Kant, gespürt. Die Leibniz'sche Lösung der Theodizeefrage ruft unvermeidlich neue Probleme und Fragen hervor: Was ist das für ein Gott? Ist der Gott des Leibniz'schen Systems in seiner vollkommenen Güte und Allmacht nicht vollkommen abstrakt und „blutleer“? Und vor allem: Führt nicht jede systematische, allgemeingültige Erklärung angesichts der konkreten Leiderfahrung einfach nur zum Zynismus?

Warum dann hier die Auseinandersetzung mit einem Denker, dessen Denken schon die Zeitgenossen nicht gänzlich überzeugen konnte? Es enthält einige Motive, die mir in Gesprächen in der biblischen Erwachsenenbildung oder im Religionsunterricht immer wieder begegnen und die dann auch noch für biblisch gehalten werden, wie z.B. die Überzeugung, dass alles vorherbestimmt sei und von daher seinen Sinn erhalte oder dass Leiden eine erzieherische Maßnahme oder eine Strafmaßnahme Gottes sei. Was biblisch *ist*, dazu komme ich in wenigen Augenblicken. Zunächst sei noch ein Blick auf einen Denker des 19. Jh.s erlaubt.

Der dänische Religionsphilosoph Sören Kierkegaard stellt kein umfassendes System auf, sondern versucht, den Begriff der Allmacht zu durchdenken,³ sodass Allmacht und Güte Gottes zusammengehen können ohne durch das Leid in der Welt angefragt werden zu können. Sein Geschöpf Mensch freizusetzen, bestimmt Kierkegaard als eine Tat, die aus der Allmacht Gottes entspringt. Allmacht, so Kier-

² Die folgende Darstellung beruht auf: Willert, 99, sowie Küng, 10-18.

³ Die Zusammenfassung der Gedanken Kierkegaards beruht auf einem Abschnitt in seinen Tagebüchern: Kierkegaard, Band 1, 291.

kegaard, mache nämlich nicht abhängig, sondern unabhängig. Es entspreche dem Wesen der Allmacht, sich ganz zurückzunehmen und das durch die Allmacht Geschaffene und Gewordene unabhängig zu setzen. So erscheint Allmacht zugleich als Güte und das Leiden als die unvermeidliche Konsequenz der Freiheit des durch Allmacht freigesetzten, unabhängigen Wesens Mensch.

Fühlen Sie sich jetzt freigesetzt? Zumindest erscheint dieser Denkansatz weniger erschlagend als das Leibniz'sche System, dennoch gibt es im Vergleich mit Leibniz einige Konstanten. Zuerst ist auch dies ein *Denkansatz*, in dem Gott ein *Gegenstand des Denkens* bleibt. Desweiteren stehen die Güte und Allmacht Gottes außer Frage, wir bleiben bei der unverrückbaren Prämisse. Diese gilt es zu verteidigen und zwar auf allgemeingültiger Ebene. Ebenso allgemein(gültig) bleibt dann die „Erklärung“ des Leidens, das nicht im Widerspruch zu Gottes Güte und Allmacht steht. Nach wie vor geht dies an der konkreten Leiderfahrung vorbei.

Kann Leiden überhaupt erklärt werden? Wer entscheidet über den „Sinn des Leidens“, wer darf darüber reden? Wie sieht solche Rede aus, wenn sie nicht an der konkreten Leiderfahrung vorbeigeht? Und welche Rolle kommt Gott dabei zu? Muss Gott gerechtfertigt werden, weil er in seiner Güte und Allmacht unantastbar erscheint? – Wenn wir alles, was in der philosophischen Annäherung unumstößlich erscheint, umdrehen, wenn wir an die Stelle des allgemeingültigen abstrakten Systems die konkrete Ich-Äußerung setzen, wenn wir anstelle des Philosophen den leidenden Menschen zu Wort kommen lassen, wenn dieser nicht *über* Gott, sondern *mit* Gott redet, wenn anstelle des Denkexperiments die Begegnung steht und wenn in dieser Begegnung Gott nicht geschont werden muss, dann sind wir bei dem, was biblisch ist, dann sind wir bei Psalm 88!

Unter den 150 Psalmen des Psalmenbuches, so wie es uns in der Sammlung der biblischen Bücher vorliegt, ist Psalm 88 einzigartig. Innerhalb der Gattung Klagelied entfaltet er seine provozierende Besonderheit. Anders als alle anderen Klagelieder des Psalters bietet Psalm 88 weder eine Perspektive auf kommende Rettung noch einen Rückblick auf die erfahrene Rettung aus der Not / vor den Feinden, entsprechend fehlen das Lob Gottes und der Dank für die Rettung. Auch fallen Gott- und Feindklage zusammen, denn als Feind erscheint hier Gott selbst, mit dem der Ich-Sprecher⁴ in Auseinandersetzung tritt. Darin ist der Psalm Texten außerhalb des Psalters wie dem Buch der Klagen und Texten aus dem Buch Hiob verwandt. F.L. Hossfeld und E. Zenger bezeichnen Psalm 88 wegen dieser Besonderheiten auch als „Theodizeeklage“⁵. Theodizee, das war doch Rechtfertigung des allmächtigen und gütigen Gottes angesichts des Leidens in der Welt? Der Ich-Sprecher von Psalm 88 lässt sich darauf nicht ein. Er geht selbstbewusst und ohne Angst in den Auseinandersetzungsprozess mit Gott, er beschönigt die Wirklichkeit nicht, er entlastet Gott nicht und besteht dadurch im Leid. Psalm 88 verharrt in der Klage, tritt aber nicht auf der Stelle. Die Dynamik des Auseinandersetzungsprozesses, der in diesem Text seinen Ausdruck findet, geht Hand in Hand mit der poetischen Gestaltung und Organisation des Textes. Bei dem nun folgenden Durchgang von Psalm 88 gehe ich von folgender Gliederung⁶ aus:

Der Text besteht aus zwei großen Abschnitten, wobei der erste große Abschnitt (Stanze I) aus den Versen 2-9 besteht, die 9 Verszeilen bilden. Die letzte Verszeile beginnt mit dem Vorwurf: *Du hast meine Vertrauten von mir entfernt* (9a), *Du hast mich ihnen als Greuel gesetzt* (9b) und endet mit dem Resultat daraus: *gefangen / eingeschlossen ((bin ich)) – und ich kann nicht hinaus* (9c). Der dreigliedri-

⁴ Der sprachlichen Geschmeidigkeit halber beschränke ich mich im weiteren Durchgang von Psalm 88 auf die maskulinen Formen „der Ich-Sprecher“ oder „der Beter“. Das bedeutet nicht, dass eine Ich-Sprecherin / eine Beterin ausgeschlossen sein muss. Für eine Möglichkeit, wie diese Stelle des Ich durch eine Sprecherin besetzt werden könnte, verweise ich auf den letzten Teil des Vortrags.

⁵ Hossfeld / Zenger, 570.

⁶ Anders Fokkeman, Major Poems III, 154-159; ders., Reading Biblical Poetry 112f; Weber, Werkbuch Psalmen II, 101f. Fokkeman plädiert aufgrund der strategischen Platzierung des Leitwortes Finsternis für eine Einteilung in drei Stenzen; Weber nimmt eine Einteilung in zwei Stenzen ohne Zentrum vor.

ge Vers 10 mit dem Hilferuf bildet das Zentrum und die Achse des Psalms, er hat im Verhältnis zu den beiden großen Abschnitten (Stanzen) abschließende, rahmende und eröffnende Funktion. Der zweite große Abschnitt (Stanze II) besteht aus den Versen 11-19, die ebenfalls 9 Verszeilen bilden. Die letzte Verszeile beginnt mit dem in Vergleich zu 9a variierten Vorwurf: *Du hast Freund und Genossen von mir entfernt* (19a) und endet mit dem Resultat daraus: *meine Vertrauten – Finsternis* (19b).

Drei Schwerpunkte lassen sich sowohl in der ersten wie auch in der zweiten Stanze ausmachen: die Bitte um Hilfe sowie die Ich-Klage und die Anklage Gottes als Elemente des Klageliedes, das Totenreich als dominierender Motivkreis. Sie verweisen aufeinander durch Stichwortverbindungen. Unterstützt durch weitere sprachliche und syntaktische Signale nehme ich folgende Feingliederung in Strophen vor:

I	A	(1)	2-3	Anrede Gottes mit einleitendem Hilferuf	ich – du
	B	(2)	4-5	Klage I: Befindlichkeit	ich – Totenreich
		(3)	6-7	Übergang zu Klage II	ich – Totenreich – du – ich
	C	(4)	8-9	Klage II: Anklage Gottes	dein Zorn – ich – meine Vertrauten
	X	(5)	10	Hilferuf	ich – du
II	B'	(6)	11-13	Allgemeine Überlegung zu Klage I	JHWH und das Totenreich
	A'	(7)	14-16	Hilferuf und Auseinandersetzung / Vorwurf	ich – du
	C'	(8)	17-19	Klage II: Anklage Gottes	dein Zorn – ich – meine Vertrauten

Die Anordnung der Strophen weicht von der üblichen gespiegelten (ABC/C'B'A'), konzentrischen (ABCXC'B'A') oder parallelen (ABC/A'B'C') Anordnung ab, was als Spiegel einer aus den Fugen geratenen Ordnung gelesen werden kann. Denn der Gott, von dem der Ich-Sprecher Hilfe erwartet ist derselbe, der ihm feindlich erscheint!

[¹ Ein Lied, ein Psalm der Söhne Korachs, für den Chorleiter, auf *machalat* zu singen; ein *maskil* (Lehrgedicht, Weisheitslied) von Heman, dem Esrachiter]

² JHWH, Gott meiner Rettung,
am Tag schreie ich, in der Nacht (bin ich) vor dir.

³ Es möge vor dein Angesicht kommen mein Gebet.
Neige dein Ohr meinem lauten Flehen.

Nicht von / über Gott reden, sondern mit / zu Gott reden! Der Beter zeigt in der Anrede sein Vertrauen, dass von diesem Gott, des er anredet, Rettung zu erwarten ist. Entsprechend total, umfassend wendet er sich seinem Gott zu: tags und nachts – immer; geschuldet der Not, in der er sich befindet, geschuldet dem Adressaten, von dem einzig Rettung zu erwarten ist. Welche Not veranlasst den Beter zu diesem Hilferuf?

⁴ Ja, satt ist meine Seele (= bin ich) von Üblem,
und mein Leben rührt an das Totenreich.

⁵ Ich werde gerechnet zu denen, die in die Grube hinabsteigen,
ich bin (geworden) wie ein Mann ohne Kraft.

Nicht die Not, das Ich und seine Befindlichkeit stehen hier ganz und gar im Mittelpunkt. Es geht um das, was die Not aus dem Ich, dem Beter, gemacht hat: Er ist „ganz und gar fertig“, er „liegt am Boden“, würden wir umgangssprachlich sagen und greifen in der zweiten Formulierung zu einem Bild, das diese Befindlichkeit anschaulich vor Augen führen kann. Der Beter von Psalm 88

hat noch stärkere Bilder zur Verfügung: Er setzt seine Befindlichkeit in Beziehung zum Totenreich und den Toten, er ist buchstäblich am Ende! Er ist aller seiner Handlungsmöglichkeiten beraubt, er ist ohnmächtig, kraftlos und ohne Perspektive. Noch eine andere besondere Pointe liegt in diesem Bildfeld: Das Totenreich gilt als der Ort der Gottferne, der Gott der Lebenden kann am Ort der Toten nicht sein, er „wirkt“ dort nicht. Entsprechend ist Gott in dieser Strophe völlig abwesend, er wird nicht angeredet, er scheint nicht als Handelnder. Worin immer die Not des Beters besteht, sie bewirkt Einsamkeit, Isolation, Gottferne!

⁶ Unter den Toten freigelassen ((bin ich))
wie Erschlagene, die im Grab liegen,
an die du nicht mehr denkst / derer du nicht mehr gedenkst
und / denn sie, sie sind von deiner Hand abgeschnitten.

⁷ Du hast mich in die unterste / tiefste Grube versetzt,
in *Finsternisse* (finstere Orte), in (Meeres)Tiefen.

Was für ein Paradox am Beginn der Strophe! Der Beter verleiht dem Bild vom Totenreich und den Toten so eine besondere Pointe: Der Zustand der Einsamkeit, der Isolation, der Gottferne – unter den Toten – bedeutet für ihn „freigelassen sein“. Nicht im Leben kann er dies finden, das Leben mit der Not, die er erfährt, setzt ihn gefangen (V 9). Das hebräische Wort für „freigelassen“, mit dem viele Übersetzer viel Mühe haben, verweist auf die Entlassung aus dem Sklavendienst und stellt eine Verbindung zu Hiobs eröffnender Klagerede (Hiob 3,19) her – ein Seelenverwandter des Beters von Psalm 88! Ausdrücklich kommt Gott jetzt am Ort der Toten als Nicht-Handelnder ins Spiel: *Du gedenkst ihrer nicht mehr*. Und in umgedrehter Perspektive: *Sie sind von Deiner Hand abgeschnitten*. Und dann eine weitere überraschende Pointe: Der eben noch nicht Handelnde am Ort der Toten erscheint jetzt als Handelnder, aber gegen den Beter! Der Ort des Geschehens wird nicht gewechselt: *Du hast mich in die unterste / tiefste Grube versetzt, in Finsternisse, in (Meeres)tiefen*. Gott erscheint hier als der Übeltäter, der verantwortlich für die existenzielle Not, aus der heraus der Beter zum „Gott meiner Rettung“ schreit. Gott ist nicht der Bündnispartner gegen die Feinde wie in zahlreichen anderen Klagepsalmen, Gott selbst ist der Feind, der Bedränger, er wird zum Angeklagten. Und der Abschluss dieser Strophe stellt sich dar als unüberwindliche Mauer aus Synonymen für das Totenreich als dem Ort der größtmöglichen Distanz (von Gott) und der größtmöglichen Finsternis, als Ort der Perspektivlosigkeit, aus der es keinen Ausweg gibt.

⁸ Auf mir liegt aufgestemmt deine Zorneswallung,
und alle deine Brecher lässt du ((auf mich)) niederdrücken.

⁹ Du hast meine Vertrauten von mir entfernt;
Du hast mich ihnen als Greuel gesetzt,
gefangen / eingeschlossen ((bin ich)) – und ich kann nicht hinaus.

Die Mauer aus Finsternis ist gesetzt, der Bann im Blick auf die Anklage Gottes aber gebrochen. Jetzt steht die Beziehung Gottes und des Ich-Sprechers auf dem Prüfstand. Und der Ich-Sprecher geht die Konfrontation an und klagt an: Du bist es! Mit starken Bildern von erdrückenden Fluten und übermächtiger Wassergewalt⁷ macht der Beter deutlich, dass er sich als Opfer des Zornes Gottes fühlt, der ungebrochen, erbarmungslos, schonungslos auf ihn niederprallt und ihn be- oder sogar erdrückt, quält, kaputtmacht, vernichtet. Dies geschieht grundlos, denn es fehlt jegliches Schuldeingeständnis des Beters, das anderenorts im Zusammenhang mit einer Bitte um Versöhnung vor dem göttlichen Zorn zu finden wäre. Bittere Ironie spricht aus der Formulierung *auf mir liegt aufgestemmt deine Zorneswallung*, denn das hebräische Wort hinter „liegt aufgestemmt“ wird sonst fast ausschließlich in positiven Zusammenhängen in der Bedeutung „stützen, unterstützen“ verwendet. Mit der Wahl des Verbs „lässt niederdrücken“ sind endgültig alle Zweifel über die Rolle Gottes als unbarmherziger Aggressor und die gewalttätige Natur seines Handelns zerstreut, denn mit diesem Verb werden auch Vergewaltigungshandlungen ausgedrückt. Wird der Beter in dem, was ihn trifft, nicht geschont, Gott wird in der Anklage des Beters ebenso wenig geschont!

⁷ Vergleichbares Bildmaterial findet sich im Jonapsalm, Jona 2.

Vers 9 führt die Flut der Anklage mit der Formulierung eines in den Psalmen einzigartigen Anklagepunktes fort: *Du hast meine Vertrauten von mir entfernt. Du hast mich ihnen als Greuel⁸ gesetzt.* Solches Wort findet sich sonst nur noch an einer weiteren Stelle – im Munde des Seelenverwandten Hiob (Hiob 19,13-19). Das Resultat: Die durch Gott verhängte Isolationshaft macht das Leben für den Beter zum Gefängnis, macht es dem Abgeschnittensein, der Isolation im Totenreich gleich. Dort aber ist der Beter freigelassen (V 6).

¹⁰ Mein Auge verschmachtet vor Elend,
ich rufe dich, JHWH, an allen Tagen / den ganzen Tag
ich breite zur dir hin meine Hände aus.

Im Zentrum des Psalms steht der dreigliedrige Hilferuf, der einerseits auf den einleitenden Hilferuf in V 2 zurückverweist, andererseits auf den erneuten Hilferuf in V 14 vorgreift. Nach der Strophe 4 (VV 8-9) ist dieser Hilferuf jetzt Ausdruck eines paradoxen Gottesverhältnisses: Nachdem der Beter im ersten Versglied (10a) zunächst zusammenfassend sein Elendigsein und seine Trauer betont, wendet er sich anschließend in seiner Not, in seinem Elend an eben diesen Gott, den er als Feind erfährt, um Rettung durch fortwährendes Rufen (10b) und durch flehentlichen Gestus (10c).

Was kann Gott tun, was muss Gott tun?

¹¹ Für die Toten – wirst / kannst du ein Wunder tun
(oder) werden Totengeister aufstehen, dich preisen?
¹² Wird im Grab von deiner Zuwendung erzählt,
von deiner Treue am Ort des Untergangs?
¹³ Wird dein wunderbares Wirken in der *Finsternis* erkannt
(oder) deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?

Er könnte, und er müsste Rettung bringen, aber nicht dort, wo sich der Beter in seiner Lebens-Not zuvor existentiell verortet hat, im Totenreich (V4/5, V6/7). Drei Doppelfragen, die – abgesehen davon, dass sie auch Sarkasmus oder verzweifelte Hoffnung ausdrücken können – alle mit „nein“ beantwortet werden müssen, zielen jenseits der Situation des Beters auf eine allgemeingültige Erkenntnis: Die Qualitäten Gottes, *seine Zuwendung* (*ħaesaed*), *seine Treue* (*ʿe^emaet*); *sein wunderbares Wirken* (*paelaē*), *seine Gerechtigkeit* (*š^edaqa*) bleiben hier – *in der Grube – am Ort des Untergangs; in der Finsternis – im Land des Vergessens* – wirkungslos, sie finden dort keine Resonanz. Ähnliche Fragen finden sich in Psalm 6 und Psalm 30 und sind dort als leidenschaftlicher Appell zu verstehen: Tu etwas, Gott, sonst verlierst du einen Verehrer! Im Totenreich nütze ich Dir nichts mehr!

¹⁴ Ich aber, zu dir, JHWH, schreie ich um Rettung
und am Morgen möge mein Gebet dir entgegenkommen.
¹⁵ Warum, JHWH, verwirfst du meine Seele (=mich)
verbirgst du dein Angesicht vor mir?
¹⁶ Elend (bin) ich und dahinschwindend von Jugend an;
ich trage deine Schrecknisse, ich bin ratlos / ich erstarre.

Noch ist es aber nicht so weit. Der Beter meldet sich zurück, im Land der Lebenden, nicht als Verehrer, sondern weiterhin als Ankläger! In dieser Rolle zählt er sich nicht zu den schattenhaften Totengeistern, die keine Beziehung zu JHWH haben. Noch steht er mitten im Leben, erfährt lebend Leid, verursacht von JHWH selbst, und tritt lebend in Beziehung zu, in Auseinandersetzung mit JHWH, dem „Gott meiner Rettung“: Ich aber weiß von deinen Qualitäten und berufe mich auf sie, indem ich klage, ich erzähle von deiner Zuwendung, von deiner Treue, indem ich sie

⁸ Der Begriff „Greuel“ findet sich besonders häufig in kultischen Zusammenhängen und bezeichnet alles, was unrein und daher verabscheuungswürdig und tabu ist.

einklage, ich erkenne dein wunderbares Wirken, deine Gerechtigkeit, indem ich sie einklage – und am Morgen⁹ möge mein Gebet dir entgegenkommen.

Dass dies nicht geschieht, findet seinen Ausdruck in den beiden nachfolgenden Fragen: *Warum JHWH, verwirfst Du mich, verbirgst Du dein Angesicht vor mir?* Das zugewandte Angesicht Gottes bedeutet Licht, Leben, das abgewandte Angesicht – Finsternis! Die Wirkung des abgewandten Angesichts Gottes ist in Ps 104,29 eindrucksvoll formuliert: *Verbirgst du dein Angesicht, so sind sie von Sinnen, nimmst du ihren Atem, so schwinden sie dahin und zum Staub kehren sie wieder zurück.* Ein weiteres Mal werden wir bei den Fragen zu Hiob¹⁰ geführt – auch er kennt die Frage „Warum verbirgst du dein Angesicht vor mir?“ (Hiob 13,24).

Nüchtern blickt der Beter dann auf seine Verfassung und bezeichnet sich als *dahinschwindend von Jugend an*. Dies deutet weniger auf eine schwere Krankheit¹¹, sondern ist von Psalm 104,29 her gelesen Ausdruck der *conditio humana*, der „allgemeinen Todesverfallenheit des Menschen“. ¹² Dahinter steht als Erkenntnis: Aus mir heraus bin ich ohnehin dem Tode verfallen, nur du ermöglichst Leben! Und von den Fragen im Zentrum der Strophe her gelesen, ergibt sich als weitere Frage: Warum tust du es dann nicht? Warum tust du es nicht für mich?

Was bleibt, ist Ratlosigkeit¹³ angesichts der bisher fehlgeschlagenen Versuche, bei Gott Gehör zu erlangen, als zusammenfassender Ausdruck des Nicht-Verstehens hinsichtlich des rätselhaften aggressiven Handelns Gottes und seines ebenso rätselhaften Schweigens. Ich bin ratlos – an diesem Punkt angekommen, weiß ich nicht mehr, was ich tun soll, weiß ich einfach nicht mehr weiter, und auch: ich kann nicht mehr.

¹⁷ Über mich gehen hinweg deine Zornesfluten,
deine Schreckenstaten vernichten mich.

¹⁸ Sie umgeben mich wie Wasser alle Tage / den ganzen Tag
sie umringen mich zusammen.

¹⁹ Du hast entfernt von mir Freund und Genossen,
meine Vertrauten – *Finsternis*.

Aus seiner Ratlosigkeit kehrt der Beter jetzt zu seiner Gott-Feindklage zurück, wie sie in den Versen 8 und 9 (Strophe 4) zum Ausdruck kommt und wiederholt variierend die Anklagepunkte. Dies scheint die einzige noch verbleibende Möglichkeit des Widerstandes zu sein, die einzige Möglichkeit, die Würde zu wahren im Be-*stehen* in der Klage, der einzige noch mögliche Ausdruck der Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit, der letztmögliche Appell.

Die letzte Verszeile variiert pointiert den Anklagepunkt von Vers 9: „Meine Vertrauten“ steht jetzt (als Subjekt) an der Spitze der zweiten Vershälfte. Ihm zur Seite steht als Prädikat und als letztes Wort das Leitwort des Psalms „Finsternis“. So wird ein höchst bemerkenswerter Schlusspunkt gesetzt: Meine Vertrauten (sind) Finsternis. An dieser Stelle stehen wir im Dunklen, der Text lässt keinen anderen Ausweg zu als den in die Finsternis, bietet keine andere Perspektive als die der Finsternis. Nur JHWH, der „Gott meiner Rettung“ könnte eine andere Perspektive, die Perspektive ins Licht bieten. Darum hält der Beter an ihm fest, obwohl ihm diese Perspektive hier nicht geboten wird. Geschichte einer Beziehungskrise. Ende offen.

⁹ Das an dieser Stelle verwendete Morgenmotiv verstärkt die Erwartung auf Erhörung, denn der Morgen gilt nach der Nacht als Zeit des Heils, vgl. Hossfeld / Zenger, 573.

¹⁰ Der einzige Beleg in den Psalmen findet sich im Korachpsalm Ps 44,25, dort zusammen mit der Bitte „und verwirf uns nicht auf ewig“.

¹¹ Das legen ELB und EIN durch ihre Übersetzung nahe, vgl. auch Gross, 48ff.

¹² Vgl. auch Hossfeld / Zenger, 573.

¹³ Das letzte Verb von V 16 ist in seiner Bedeutung schwierig zu fassen, da es im ganzen Alten Testament nur an dieser Stelle vorkommt und seine Herkunft nicht hinreichend geklärt ist. Das erklärt auch die Verschiedenheit in den Standardübersetzungen: EIN: ich bin zerquält; ELB: ich bin verwirrt; LUT: dass ich fast verzage, ZÜR: ich bin schutzlos deinem Schrecken ausgeliefert. Die vom Aramäischen her gestützte Übersetzung „ich bin ratlos“ ist gut im Gesamtkontext zu motivieren.

Und wo ist dann Perspektive zu finden? Sicher nicht in philosophischen oder theologischen Denksystemen, sicher nicht in Systemen der Rechtfertigung Gottes, wohl aber im Gespräch mit anderen Bibeltexten, mit anderen Erfahrungen. Durch die Überschrift, aber auch durch einzelne Motive ist Psalm 88 mit anderen Psalmen verbunden. Auf diese Weise werden der Erfahrung des Ich-Sprechers von Psalm 88 andere Gott-Erfahrungen an die Seite gestellt. Die Verbindungen insbesondere zum Hiobbuch habe ich an verschiedenen Stellen erwähnt. Hiob ist dem Beter von Psalm 88 in der Schonungslosigkeit der Klage verwandt und wird am Ende von Gott selbst gegen seine Freunde ins Recht gesetzt, weil er mit der schonungslosen Anklage *zu* Gott und nicht wie die Freunde in allgemeinen Systemen *über* Gott gesprochen hat (Hiob 42,7).¹⁴ Eine andere biblische Gestalt, die schuldlos alles verloren hat und ohne Perspektive zurückbleibt und daher die Anklage von Psalm 88 im Mund führen könnte, ist No'omi. Sie beschränkt sich auf die Feststellung, dass Gott feindlich an ihr gehandelt hat (Rut 1,13.20). Ihre Schwiegertöchter will sie in dieses Schicksal nicht hineinziehen. Mit Gottes Zuwendung (*ħaesaed*) rechnet sie nicht mehr. Diese begegnet / widerfährt ihr aber in ihrer Schwiegertochter Rut, die das aussichtslose Witwenschicksal mit ihr teilen will und es so zusammen mit ihr überwindet. In Ruts Handeln wird der *ħaesaed* Gottes wieder erfahrbar. Solange wir unsere Erfahrungen teilen können, solange Menschen mit uns gehen, in denen etwas von den Qualitäten Gottes aufscheint, gibt es Perspektive – jenseits der leblosen, abstrakten Rechtfertigung Gottes im Angesicht des Leidens.

Oder sollen wir lieber sagen: Solange Menschen mit uns gehen, in denen etwas von den Qualitäten Gottes aufscheint, ist Gott gerechtfertigt!?

Auswahlbibliographie

- FOKKELMAN, Jan P., Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Prosody and Structural Analysis. Volume III: The Remaining 65 Psalms. Assen 2003.
- FOKKELMAN, Jan P., In the darkest places, in the depths: Psalm 88. In: DERS., Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide. Louisville 2001, 108-115.
- FOKKELMAN, Jan P., Het boek Job in vorm. Een literaire vertaling. Amsterdam 2009 [= The Book of Job in Form. A Literary Translation with Commentary. SSN 58. Leiden / Boston 2012].
- GROSS, Walter, Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88. In: DERS. / KUSCHEL, Karl-Josef, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992, 46-59.
- HOSSELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich, Psalmen 51 – 100. HThKAT. Freiburg 2000, 563-576.
- KIERKEGAARD, Sören, Die Tagebücher, ausgewählt und übersetzt von Theodor Haecker. Innsbruck 1923.
- KÜNG, Hans, Gott und das Leid. Zürich / Einsiedeln / Köln ³1969.
- WEBER, Beat, Psalm 88. In: DERS. Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150. Stuttgart 2003, 101-106.
- WILLERT, Albrecht, Das Leiden der Menschen und der Glaube an Gott. Göttingen 1997.

Die 44. Internationale Jüdisch-Christliche Bibelwoche wird durch diese Einrichtungen gefördert:
Bistum Osnabrück
Begegnung von Christen und Juden. Bayern e.V.
Dr. Buhmann Stiftung für interreligiöse Verständigung
Begegnung – Christen und Juden. Niedersachsen e.V.

¹⁴ Vgl. Fokkelman, Job, 262f.