

EIN WEG, DER VERWANDELT¹ – DIE PILGERLIEDER

Klara Butting

Sehr geehrte Damen und Herren, ich möchte zwei Dinge versuchen: 1. Ihnen in Auseinandersetzung mit der ersten Wegstrecke, den Psalmen 120 – 122, einen kleinen Einblick in die Komposition der Pilgerlieder geben und 2. Sie mitnehmen in meine Auseinandersetzung mit Psalm 123.

1. Die Psalmen 120 – 122 als Auftakt der Pilgerlieder

1.1 Die Arbeit, die beten bedeutet, beginnt

Am Anfang von Psalm 120 steht die geronnene Erfahrung von Generationen: „Zum EWIGEN habe ich in meiner Bedrängnis gerufen und er hat mir geantwortet“ (V. 1). Aus dieser Erfahrung ist die biblische Überlieferung erwachsen. Sie ist auch die Quelle der 15 Pilgerlieder. Unsere Worte gehen nicht ins Leere, sie haben Sinn, denn Gott kommt zu Wort, wenn wir sprechen und beten. Deshalb macht es Sinn zu sprechen, zu beten, zu dichten.

Das Besondere dieses Anfangs wird deutlich, wenn wir Psalm 120 mit den weitaus meisten Psalmen, den Klagelieder eines oder einer Einzelnen, vergleichen. Die Klagelieder eines oder einer Einzelnen bestehen aus den Elementen Klage – Bitte – Vertrauensaussage. Psalm 120 dreht die Reihenfolge um. Aus Klage – Bitte – Vertrauensaussage wird: Vertrauensaussage – Bitte – Klage. Das Vertrauen steht am Anfang. Es folgt eine Bitte um Rettung vor Sprachgewalt (V. 2-4): „EWIGER, rette meine Seele vor der Lügenlippe ...“ (V. 2). Die dritte Strophe ist Klage über ein völlig entfremdetes Leben (V. 5-7).

Das heißt, Psalm 120 spielt mit den Elementen, die traditionell zur Gattung des individuellen Klage- liedes gehören. Aber Psalm 120 führt nicht – wie in Klageliedern üblich – aus der Bedrängnis heraus. Psalm 120 führt in die Bedrängnis hinein. Im Vertrauen, dass Gott antwortet, beginnt die Arbeit, die Beten bedeutet: Hinsehen, Worte finden für Unsagbares, Dichten gegen das Verstummen.

Das Unsagbare, für das der Psalm Worte findet, ist die Normalität von Krieg:

⁵ Wehe mir, ...

⁶ zu lang war ich unter denen, die den Frieden hassen.

⁷ Ich (will) Friede,
aber ob ich auch rede,
sie wollen Krieg.

¹ Zum Ganzen siehe: Klara Butting, In die Gänge kommen. Die Psalmen 120 – 134. Ein Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, Uelzen 2018.

Die Ich-Figur identifiziert sich mit Frieden, aber es trägt nichts aus. Die Worte des Friedens laufen ins Leere. Die Welt ist verdreht. Die Worte des Friedens sind kraftlos. Mächtige haben das Wort, die keinen Frieden wollen, denn – so interpretiere ich – sie leben von Krieg, sie verdienen am Krieg. Gewalt nützt der wirtschaftlichen Expansion. Im Hintergrund sehe ich das persische, vielleicht auch schon das hellenistische Großreich, das mit militärischer Gewalt einen riesigen, globalen Wirtschaftsraum absichert. Aber auch die Gewalt expandierender Großgrundbesitzer, die für den Export produzieren wollen und nach dem Land der Bauern gieren.

Die Klage über diese verdrehte Welt ist in Psalm 120 ein Schreckensruf über die Folgen der Gewalt für meine eigene Seele. „Wehe mir ... viel zu lange hat meine Seele gewohnt bei dem, der Frieden hasst!“ (V. 6). Dieses Erschrecken über sich selbst folgt als Reaktion den Vergeltungswünschen, die die 2. Strophe abschließen. Die Ich-Figur hatte herbeigewünscht, dass Hassrede Konsequenzen hat, dass „Pfeile eines Kriegers!“ über die kommen, die sich mit Lügen durchsetzen. Sie muss daraufhin mit Grauen entdecken, dass das Klima der Gewalt auch in der eigenen Seele Früchte trägt. Ich spreche wie sie, ich hasse wie sie. Wehe mir!

Wie kommt man aus dieser Fremdbestimmung heraus? Das ist die Ausgangsfrage der Pilgerlieder. Mit dieser Ausgangsfrage beginnt ein Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, ein Textraum öffnet sich, in dem ich Bilder des Friedens gewinne und Schritte auf den Weg des Friedens mitgenommen werde.

1.2 Ankunft und Krise in Jerusalem

Nach der Erkenntnis „ich muss hier raus“ (Psalm 120) folgt der Aufbruch (Psalm 121). Ich überspringe diesen Aufbruch, den wundervollen Psalm 121, der mit einer Bewegung im eigenen Körper beginnt: „Ich hebe meine Augen zu den Bergen“, ein Psalm, der die Bewegung aus sich heraus, auf die anderen zu einübt, die Carolin Emcke in ihrem Buch „Gegen den Hass“ die wichtigste Widerstandsform gegen Hass im öffentlichen Raum genannt hat.²

Nach dem Aufbruch führt bereits die 3. Station, der Psalm 122, an das Ziel der Reise, nach Jerusalem. Schon die Silhouette Jerusalems erzählt die Bedeutung dieser Stadt. „Jerusalem, wiedererbaut als Stadt, fest zusammengefügt, eine Einheit“ (V. 3). Der Gesamteindruck Jerusalems, „eine Einheit (hebräisch: *jachdaw*)“ ist wie ein Vorzeichen der Vision, die am Ende der Pilgerlieder Worte bekommt: „Siehe: wie gut und wie wohltuend ist es, wenn Geschwister *einvernehmlich* (hebräisch: *jachad*) beieinander wohnen“ (Psalm 133,1). Dass diese Stadt nach dem Exil gegen Widerstand von außen und angesichts bitterer Armut wieder aufgebaut werden konnte, ist wie ein Versprechen, dass die gemeinschaftliche Arbeit von Menschen die Architektur dieser Welt zum Frieden hin verändern kann. Jerusalem steht für den Versuch, quer zu bekannten Formen von Eigenstaatlichkeit regionale Ordnungsstrukturen zu entwickeln und eine gewisse Autonomie und Egalität unter Fremdherrschaft zu wahren.

Interessant ist, dass das Kultgeschehen in den Pilgerliedern keine Rolle spielt. Die Amtskleidung der Priester ist „Gerechtigkeit“ (Psalm 132). Ihre Bedeutung liegt nicht in Opferhandlungen, sondern im Segnen. Als Zentrum regionaler Wirtschaftsbeziehungen und Garant einer gewissen Autonomie unter Fremdherrschaft verkörpert Jerusalem die Hoffnung auf regional organisierte Umverteilung.

² Sie schreibt: „Vielleicht ist der wichtigste Gestus gegen den Hass: sich nicht vereinzeln zu lassen. Sich nicht in die Stille, ins Private, ins Geschützte des eigenen Refugiums oder Milieus drängen zu lassen. Vielleicht ist die wichtigste Bewegung die aus sich heraus. Auf die anderen zu.“ Carolin Emcke, *Gegen den Hass*, Frankfurt am Main 2016, 20.

Dass diese Stadt die Hoffnungen bewahrheitet, die sie wach ruft, darum geht es in Psalm 122. Die Ich-Figur wendet sich in der 3. Strophe mit einer Aufforderung an Dritte, für den Frieden Jerusalems zu beten, und beginnt selbst dieses Gebet:

Erbittet den Frieden Jerusalems:
Die dich lieben, sollen Frieden finden!
Friede sei innerhalb deiner Mauern,
Zufriedenheit in deinen Palästen!“ (V. 6-7)

Und dabei passiert etwas Merkwürdiges. Plötzlich muss die Ich-Figur sich selbst ermahnen, die Friedenshoffnung nicht aufzugeben. Plötzlich spricht die Ich-Figur nicht mehr zu Dritten, sondern zu sich selbst. Sie wendet sich mit einem Kohortativ an sich selbst.

Um meiner Geschwister willen,
zuliebe meiner Weggefährtinnen und -gefährten
will ich doch für Frieden in dir reden. (V. 8)

Das Gebet für Frieden endet in einer Selbstaufforderung, das Engagement für den Frieden Jerusalems festzuhalten. Diese Selbstaufforderung bekommt im Zusammenklang der Pilgerlieder ein überraschendes Gewicht. Denn zwei Worte aus Psalm 120 tauchen wieder auf. Die beiden Worte „Frieden“ und „reden“. Ich erinnere an das Ende von Psalm 120.

Ich will Friede,
aber ob ich auch rede,
sie wollen Krieg. (Psalm 120,7)

Der Friedensappell galt Dritten – er ging ins Leere. In Jerusalem wird der Friedensappell zum Appell der Ich-Figur an sich selbst.

Um meiner Geschwister willen,
zuliebe meiner Weggefährtinnen und -gefährten
will ich doch für Frieden in dir reden. (Psalm 122,8)

Jetzt wird das eigene Engagement Thema. Jetzt muss ich mich selbst ermahnen, die Friedensperspektive festzuhalten. D.h. die Ich-Figur, die der Entfremdung und Gewalt mit der Orientierung nach Jerusalem entfliehen wollte, gerät am Glaubensort in eine Glaubenskrise. Das Gebet für den Frieden wird zur Anfechtung, weil Gewalt und Unfrieden auch in Jerusalem sind!

Exkurs:

Der Kontext der 15 Pilgerlieder verstärkt diese Beobachtung. Denn wenn die Kriegsnormalität, die Psalm 120 beklagt, in den 15 Psalmen näher beschrieben wird, kommen innergesellschaftliche Probleme in den Blick. Die Gewalt, die Israel im Laufe seiner Geschichte durch andere Völker erlitten hat, wird erinnert, aber in der Aktualität stehen die Feinde nicht vor den Toren, sondern im Tor der Stadt. Dort brauchen die Bauern die eigenen Söhne als Bodyguard. Die Zionslieder dieses Zyklus singen nicht von Gottes Kampf mit den globalisierten internationalen Eliten. Krieg, Hass und Gewalt kennzeichnen einen *innergesellschaftlichen* Konflikt. Die Stimmen, die sich in den Pilgerliedern zu Wort melden, kommen von den Rändern der Gesellschaft. Sklavinnen und Sklaven, rechtlos ihrer Herrschaft ausgeliefert; Menschen von Armut zu überlangen Arbeitszeiten genötigt; Bäuerinnen und Bauern, die beim Säen weinen, vermutlich weil sie das Saatgut von den Essenerationen der Familie abzweigen müssen. „Exilierte in ihrem eigenen Land“, nennt Gert Prinsloo die Menschen, die in den Pilgerliedern ihre Stimme erheben.³

Die Krise in Jerusalem ist m.E. ein Schlüssel zum Verständnis der gesamten Komposition der Pilgerlieder. Das „Haus der EWIGEN“ in Jerusalem wird zu Beginn des Psalms (Psalm 122,1) als Ziel der Aufbruchsbewegung benannt. Dieses Ziel kommt schon bei der dritten Wegstation in Sicht, doch der Weg geht weiter. Das Ziel, der Glaubensort, wird Station auf dem Weg. Denn das Zentrum des Glaubens ist auch Ort der Erfahrung, wie mächtig die Kräfte sind, die der Geschichte Gottes entgegenstehen und sie korrumpieren. Die Hoffnung, sich inmitten der politischen Kämpfe

³ Gert Th.M. Prinsloo, The Role of Space in the *shire ha-ma'alot* (Psalm 120 – 134), in: *Biblica* 86/2005, 458-477, 477.

in Jerusalem spirituell beheimaten zu können, hat noch einen langen Weg vor sich. Erst ganz am Ende in Psalm 134 werden wir mitgenommen in ein Festgeschehen im Haus des EWIGEN (Psalm 134,1). Zwischen der Ankunft in Jerusalem und dieser Ankunft im „Haus des EWIGEN“ liegen zwölf Psalmen, die von der Krise des religiösen und gesellschaftlichen Lebens geprägt sind. Aus der Pilgerreise werden Straßenexerziten. Aus dem Pilgern zu einem Zielort wird ein Weg an die Peripherie, der erst am Ende ins Zentrum zurückführt.⁴ Die Reise wird zur Auseinandersetzung mit Schmerzpunkten, die entstehen, weil wir auch an den besonderen Orten des Glaubens von den gesellschaftlichen Verhältnissen, die pilgernd durchdacht und neugedacht werden sollen, eingeholt werden.

2. Psalm 123: Der Neuaufbruch – die Befreiung Gottes im Gebet

In Psalm 123 beginnt der Weg im Zentrum Jerusalems von neuem. Der Psalm ist der Tiefpunkt des gesamten Weges, den die Psalmen 120 – 134 abschreiten. Ein Psalm ohne Vertrauensaussage, ohne Erhörungsgewissheit. Die Krise, die in Psalm 122 verborgen in der Beteuerung der eigenen Friedensverpflichtung zum Vorschein kam, bekommt Bilder und Sprache.

„Zu dir habe ich meine Augen erhoben, der du in den Himmeln thronst“ (Psalm 123,1) – mit dieser Haltung beginnt der erneute Aufbruch. Die winzige Geste „ich hebe meine Augen zu den Bergen“ (Psalm 121,1), Ausdruck der Bewegung aus sich heraus, wird erinnert. Jetzt allerdings gehen die Augen über die Berge hinaus zum Himmel. Am Ort des Glaubens angekommen ist es überlebenswichtig, dass Gott „im Himmel thronst“ (V. 1). Wenn unsere Träume in der harten Welt der Politik sich in Illusionen verwandeln und Ideale zu Bruch gehen, ist es überlebenswichtig, dass die Urquelle, aus der immer wieder Träume von Friede, Gerechtigkeit und menschlicher Würde und Solidarität aufsteigen außer Reichweite von menschlicher Macht im Himmel ist.⁵

2.1 Gott – Sklavenhalter

Dem „Du in den Himmeln“ klagt Psalm 123 die Erfahrung mit Gott auf der Erde. Schreckliche Bilder stehen im Zentrum von Psalm 123. Gott wird mit Sklavenhaltern und Sklavenhalterinnen verglichen.

Siehe,
wie die Augen von Sklaven
auf die Hand ihrer Herren,
wie die Augen einer Sklavin
auf die Hand ihrer Gebieterin,
so sind unsere Augen
auf den EWIGEN, unseren Gott, gerichtet,
bis er uns gnädig ist. (V. 2)

Es gibt Ausleger*innen, die dieses Bild für ein Vertrauensbild halten. Erich Zenger hat dem u.a. mit Verweis auf das Wort „*shiphchah*, Sklavin“ widersprochen. Dieses Wort *shiphchah* bezeichnet „nicht die (Leib-)Magd, sondern die Sklavin (...), die innerhalb der Haus- und Familiengemeinschaft die niedrigste soziale Stufe einnimmt, keine Rechte hat und zum materiellen Besitz gezählt wird“.⁶ Auch gehen die Augen der Sklavinnen und Sklaven nur bis zur Hand ihrer Vorgesetzten. Die Hand des Herrn oder der Herrin ist nicht nur ein Symbol für die Befehlsgewalt, sondern auch – ich zitiere wieder Erich Zenger – „für die Bestrafung der Sklaven“.⁷ Das heißt: Hier ist die Le-

⁴ Vgl. Michael Johannes Schindler, Gott auf der Straße. Studie zu theologischen Entdeckungen bei den Straßenexerziten. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 54, Berlin 2016, 358.

⁵ Vgl. Bas Wielenga, Und ich sah eine bewohnbare Erde, Knesebeck 1994, 60.

⁶ Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger, Psalmen 101-150 (HTHKAT), Freiburg im Breisgau 2008, 470.

⁷ Ebenda.

bens- und Arbeitssituation von Menschen im Blick, die mit Leib und Leben ihren Besitzer*innen ausgeliefert sind. Begegnungen von Angesicht zu Angesicht finden nicht statt. Die Hände der Herrschaft sind die einzige Quelle ihrer Hoffnung, selbst wenn diese Hände Gewalt und Schrecken verbreiten. Denn trotz grausamer Erfahrungen – von diesen Händen kommen Essen und Überleben. In dem Elend solcher Arbeitsverhältnisse erkennen Dichter*innen und Hörer*innen ihr Gottesverhältnis. Die Rechtlosigkeit von Sklavinnen und Sklaven, ihre völlige Abhängigkeit von willkürlichen Gnadenerweisen der Herrschaft – so sind sie Gott in der Hoffnung auf seine Zuwendung ausgeliefert.

Das Elend, das am Glaubensort benannt und bearbeitet werden muss, ist die Korruption der Gottesbeziehung durch Gewalt. Die Sprache der Macht und die Sprache der Religion durchmischen sich. „Gott“ hat sich unterwegs den gesellschaftlichen Verhältnissen angeglichen und ist durch sie pervertiert worden.

2.2 Pervertierte Gnade

Das Einfallstor der Pervertierung Gottes ist die Hoffnung auf Gnade. „Gnade“, dieses große Wort der Tradition, ist ein Werkzeug der Unterdrückung geworden. Gnade ist eine Urfahrung des biblischen Glaubens. „Gnade“ gehört zum Wesen der Gottheit (2. Mose 34,6). Allerdings ist Gnade nicht primär ein theologischer Begriff, sondern ein Wort, das in den gesellschaftlichen Hierarchien der altorientalischen Welt seinen festen Platz hatte. Diese Welt war strukturiert durch oben und unten. In den Augen einer höhergestellten Person Gnade zu finden, d.h. angesehen zu werden und bestehen zu dürfen, war in vielen Situationen notwendig für das Vorankommen und oft auch eine Frage des Überlebens. So erzählt zum Beispiel das Esterbuch. Ester will Gnade in den Augen des persischen Königs Ahasveros finden, um die Vernichtungspläne Hamans zu vereiteln. Esters Hoffnung auf Gnade heißt, sich einlassen auf völlige Abhängigkeit von Willkür. Der König kann Gnade zusprechen oder den Tod. Gnade zu gewähren ist eine Spielart der Macht, die souverän tun oder lassen kann, was ihr beliebt.

Manchmal fürchte ich, dass ein Gnadenverständnis wie am Hof des Königs Ahasveros noch heute die theologische Rede von Gnade beeinflusst. Ich spreche jetzt natürlich nur von meinem Kontext: Allein die geläufige und weit verbreitete liturgische Formel vom „allmächtigen und barmherzigen Gott“ stellt im Gottesdienst diese Ordnung immer wieder her. Erst die Macht, dann die Zuwendung! Zuerst: Gott ist allmächtiger Souverän, er ist frei, Leben und Tod souverän und willkürlich zuzuteilen, aber er ist uns dann doch gnädig. Anstatt zu vertrauen, dass Gnade Macht hat, erhoffen wir von Macht Gnade.

Vermutlich passieren solche Verkehrungen, solange Hierarchien mit oben und unten unser Zusammenleben, unsere Sprache und unsere Bilder prägen. Die weltlichen Machtbilder greifen nach Gott, gerade weil wir von Gott weltverändernde Macht erhoffen. Sicher haben sich die Bilder im Laufe der Zeit verändert. Wir werden bei „Gott“ nicht mehr an einen Sklavenhalter denken, aber möglicherweise an „etwas Großes“, einer Regierungszentrale vergleichbar, das „irgendwie“ über uns alle schaltet und waltet. Wir hoffen darauf und „starren auf Hände“, wie der Psalm es beschreibt, starren auf die Macht eines übergroßen X-Man im Himmel.

2.3 Die Befreiung Gottes

Psalm 123 geht gegen die Verkehrung Gottes an, indem er mit Gott spricht. Die Erstarrung vor dem Gott-Sklavenhalter, wird dem „Du in den Himmeln“ vorgehalten. Das Gleichnis über Gott-Sklavenhalter ist Rede in der 3. Person. Sie ist gerahmt von der Anrede Gottes (V. 1 und 3-4). Das

„Du im Himmel“ soll „hinsehen“ und sich damit beschäftigen, was aus „dem Ewigen, unserem Gott“ auf Erden geworden ist.

Dabei lassen die Betenden das Gottesverhältnis, in dem Menschen als ausschließlich Empfangende ohnmächtig gefangen sitzen, im praktischen Vollzug ihres Betens hinter sich. Die, die hier beten, „Sei uns gnädig, EWIGE, sei uns gnädig“ starren nicht passiv auf die Hände irgendeines Vorgesetzten. Sie werden tätig. Sie beten. Weder Unterwürfigkeit, noch Gottes-Angst spricht aus dem Gebet. Das Elend mit „Gott“ wird „Gott“ vorgehalten: „Wir haben genug, übergenug, wir sind mit Verachtung gesättigt und haben es satt!“ Gott wird angesprochen als ein Parteigänger von Menschen in elenden, abhängigen Arbeitsverhältnissen. Die Gnade, die das Gebet einfordert, ist zugleich die Quelle dieses Betens. Der Zauberbann der Machtverhältnisse, in denen sich die Betenden gefangen sehen, wurde gebrochen. Sie wissen sich – modern gesagt – auf Augenhöhe gestellt (und genau das bedeutet „Gnade finden in jemandes Augen“⁸) und bewahren ihre Menschenwürde und die Kraft zu widerstehen. Das Ende der Verachtung, das sie erleben, wird von denen, die hier beten, im Gebet bereits gelebt. Ihr Gebet ist ein Akt der Freiheit gegenüber den bestehenden Machtverhältnissen.

In Psalm 123 wird Kraft und Wesen des Gebetes eindringlich erfahrbar. Beten ist Erkenntnis der Hingabe Gottes an uns Menschen.⁹ Im Gebet wird das Geheimnis der Gnade Gottes offenbar. Wir wurden angesehen und als Partner*innen Gottes für gut befunden. Gott ist nicht irgendein höchstes Wesen, das nach Gutdünken schaltet und waltet, das vielleicht gnädig ist, vielleicht aber auch nicht. Vielmehr will die biblische Gottheit unser Mittun und Gebet. Zuwendung ist Wesen des NAMENS, um den es in der Bibel geht. Das Wir-sind-nichts und Können-von-uns-aus-nichtstun verschwindet in einer Beziehung, in der Menschen ihre Würde erfahren und handlungsfähig werden. Betend empfangen wir die Erkenntnis, dass wir nicht allein und nicht machtlos unterwegs sind, sondern an Gottes Leben teilhaben. Das impliziert auch ein Begreifen der Freiheit Gottes. Sie ist nicht ein souveränes Tun-oder-lassen-können. Gottes Freiheit ist Freiheit von der alles zerstörenden und vergiftenden Macht der Gewalt. Sie ist Freiheit zur Liebe.

2.4 Zusammenfassung

Als Auftakt des Weges, der in Jerusalem beginnt, nimmt das Gebet in der Komposition der Pilgerlieder einen wichtigen Platz ein. Der Psalm ist der Tiefpunkt des Pilgerweges – und ein Wendepunkt. Er nimmt uns mit in eine spirituelle Arbeit, die nach meiner Überzeugung an den Orten unseres Glaubens immer wieder ansteht. Erlauben Sie mir, es ganz persönlich zu beschreiben:

Oft erfahre ich Beten als den Streit zweier Stimmen. Es gibt die eine Stimme, die fragt: Was mach ich hier eigentlich? Glaube ich an Märchen? Bilde ich mir ein, dass ein allerhöchstes Wesen die Regeln der Natur außer Kraft setzt und magisch zu unserer Hilfe eilt? Ich starre auf Hände des himmlischen X-Man, ähnlich wie Psalm 123 es beschreibt. Die andere Stimme fragt auch: Was mache ich hier eigentlich? und staunt: Ich bete! Wie unfasslich ist das! Wieso macht Gott nicht einfach, was er will, und verlangt von uns, nichts weiter, als dazu „Ja und Amen“ zu sagen? Und ich ahne das Geheimnis der biblischen Gottheit: Gottes Mit-uns-in-Beziehung-Sein. Unser Gott ist nicht eine Schicksalsmacht, die alles wirkt und alles schafft. Die Bewegung vom Himmel zur Erde geht durch uns hindurch. Gott bittet um unser Mittun, damit die Freiheit Gottes unter uns Raum gewinnt und die Welt sich verwandelt. Psalm 123 lässt beide Stimmen zu Wort kommen, und doch stärkt er die zweite. Er nimmt uns mit in das Gebet, das die Erstarrung löst.

⁸ Rainer Kessler, Gnade im Licht der Hebräischen Bibel, in: Junge Kirche 1/2017, 1-3.

⁹ Kornelis Heiko Miskotte, Der Weg des Gebets, München 1964, 50.54-55.

Prof. Dr. Klara Butting leitet als Pastorin der Ev. Luth. Landeskirche Hannovers das Zentrum für biblische Spiritualität und gesellschaftliche Verantwortung an der Woltersburger Mühle, Uelzen. Sie ist apl. Professorin für Altes Testament und Biblische Theologie an der Universität Bochum, Mitherausgeberin der Zeitschrift „Junge Kirche“ und Autorin zahlreicher Veröffentlichungen, u.a. zu den Psalmen: „In die Gänge kommen. Die Psalmen 120-134. Ein Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens (Uelzen 2018); „Erbärmliche Zeiten – Zeit des Erbarmens. Theologie und Spiritualität der Psalmen“ (Uelzen 2013). klarabutting@t-online.de; www.woltersburger-muehle.de.

Gefördert durch:



Bundesministerium
des Innern, für Bau
und Heimat

EVANGELISCH-LUTHERISCHE
LANDESKIRCHE HANNOVERS 



aufgrund eines Beschlusses
des Deutschen Bundestages