

Martin Ebner

## Klage und Auferweckungshoffnung im Neuen Testament

Auch Exegeten werden beim Stichwort »Klage« zuerst und vor allem an die alttestamentliche Tradition denken. Wem stehen nicht sofort die erschütternden Klageszenen vor Augen: die kinderlose Hanna, von der Nebenfrau ihres Mannes gedemütigt, die im Tempel von Schilo ihr Leid vor Gott trägt, lediglich die Lippen bewegend (1Sam 1,9–13); die Klage Davids über seinen Lieblingssohn Absalom (2Sam 19,1–5); das wortlose Schreien der Tamar, von ihrem Bruder vergewaltigt und auf die Straße hinausgeworfen (2Sam 13,1–22, bes. VV. 17–19)<sup>1</sup>. Klagepsalmen von Einzelnen machen gut ein Viertel des gesamten Psalters aus<sup>2</sup>. Ein ganzes Buch trägt den Namen »Klagelieder« (Θρήνοι/*Lamentationes*)<sup>3</sup>. Im Neuen Testament scheint ein anderer Wind zu wehen: Da werden zwar auch Lieder gesungen, aber es handelt sich ausnahmslos um Loblieder: Benediktus, Magnifikat, Christushymnen, um nur die prominentesten zu nennen. Auch Paulus scheinen prinzipiell Lob- und Danklieder vor Augen zu stehen, wenn er an den Gottesdienst in Korinth denkt (1Kor 14,15–17; vgl. Kol 3,16). Es kommt noch schlimmer: Von Jesus selbst wird in den synoptischen Evangelien übereinstimmend erzählt, dass er gegen die Klage einschreitet. Die um das Jairustöchterlein klagende Menge wird von ihm kurzerhand aus dem Haus geworfen (Mk 5,38–40; Mt 9,23–25; vgl. Lk 8,52f). Der Witwe, die im Trauerzug hinter dem Sarg ihres einzigen Sohnes herläuft, versagt er zu weinen (Lk 7,13). Völlig konsequent schreitet Jesus auch gegen diejenigen Frauen ein, die ihn selbst beklagen und beweinen, als er als todgeweihter Delin-

1 Vgl. I. Müllner, Klagend laut werden. Frauenstimmen im Alten Testament, in: G. Steins (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 69–86, bes. 71–73.

2 Th. Hieke, Schweigen wäre gotteslästerlich. Klagegebete – Auswege aus dem verzweifelten Verstummen, in: ebd., 45–68, bes. 46; K. Seybold, Die Psalmen. Eine Einführung (UB 382), Stuttgart 1986, 99.

3 Vgl. C. Westermann, Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990.

quent zum Kreuz geführt wird (Lk 23,27f). Und es liegt ganz auf dieser Linie, dass Jesus das klagende Rasonieren der beiden enttäuschten Jünger auf dem Weg nach Emmaus jäh unterbricht und es durch einen vertieften Blick in die Schrift als grundlos erweist (Lk 24,13–27).

In neutestamentlichen Texten hat die Klage keine gute Presse und scheinbar – jedenfalls unter den Glaubenden – auch gar keinen Platz. Klage, Trauer, Zähneknirschen, das gibt es nur für »die draußen«, denen die Tore zum Festmahl in Gottes Reich verschlossen sind (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28)<sup>4</sup>.

### 1. Steht die Auferweckungshoffnung der Klage im Wege?

Haben also neutestamentliche Fachgelehrte Recht, wenn sie stolz behaupten: Jesus »ist der Sieger über den Tod und der Herr des Lebens, bei dem die Totenklage keine Stätte mehr hat ... die Trauergeister müssen weichen, wenn er, der Freudenmeister, hereintritt.«<sup>5</sup> Oder: »Das lebensschaffende Heilwirken Jesu macht der Totenklage ein Ende ... Die neue Welt des Heils und des Lebens, die mit Jesu Tod und Auferstehung erhofft wird, weiß nichts von Tränen und Klagen ... Alle natürliche Trauer um die Entschlafenen wird nun überstrahlt von der lebendigen Hoffnung der Auferstehung ...«<sup>6</sup> Haben daher große theologische Lexika Recht, wenn sie das Stichwort »Klage« überhaupt nicht mehr aufführen (so RGG<sup>4</sup>) oder einfach unter der Rubrik »Trauer« subsumieren (so TRE)?

Auf den ersten Blick scheint es so. Nicht nur narrative Schilderungen des Verhaltens Jesu, wie sie zu Beginn exemplarisch vorgestellt wurden, sondern auch hochkarätige theologische Programmsätze scheinen die genannten steilen Formulierungen und weittragenden theologischen Entscheidungen zu unterstützen. Da ist die theologische Mahnung des Paulus an die Gemeinde von Thessalo-

4 Vgl. B. Schwank, »Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein«, in: BZ 16 (1972), 121–122.

5 G. Stählin, ThWNT III, 846f.

6 H. Haarbeck, TBLNT 801. In der neubearbeiteten Ausgabe von 1997/2000 werden die steilen Aussagen des Artikels zwar stark zurückgenommen, aber der Klage wird noch immer kein eigenständiges theologisches Recht zugestanden: »Wenn Jesu Kreuz und Auferstehung seinen eschatologischen Sieg über den Tod offenbaren (1Kor 15,55ff), so ist auch die Trauer und ihr Ausdruck, die Klage, in dieser Welt, in welcher der Tod als der ›letzte Feind‹ noch mächtig ist, nicht sich selber überlassen, sondern wird bei allem Schmerz aufgefangen und gehalten durch die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten« (I 535).

nich, nicht zu trauern »wie die anderen, die keine Hoffnung haben« (1Thess 4,13). Schließen sich Trauer und Auferweckungshoffnung – denn genau damit versucht Paulus den Grund der Trauer bei den Thessalonichern aus den Angeln zu heben – also gegenseitig aus? Und da sind die berühmten Passionssummarien in den Evangelien, die den Leidensweg Jesu in einem Atemzug und in einer glatten Linie in die Auferstehungsaussage hineinmünden lassen: »Es muss (δεῖ) der Menschensohn vieles leiden und verworfen werden von den Ältesten ... und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen« (Mk 8,31; vgl. 9,31; 10,33). Ist Leid also ein Durchgangsstadium, das mit dem Leiden Jesu seine eigentliche Bedeutung verloren hat? Anders gesagt: Ist das Urdatum der neutestamentlichen Überlieferung, der Glaube an die Auferweckung Jesu aus den Toten, der Grund dafür, dass Leid und Tod – streng theologisch gedacht – keine *eigenständige* Bedeutung mehr haben und eine veränderte Praxis provozieren? Ist der Verzicht auf Klage ein Zeichen praktizierter Auferweckungshoffnung? Outet sich, wer klagt, weint und schreit, als Auferwekungszweifler?

In meinen Augen ist genau das Gegenteil der Fall. Exemplarisch sei das an der synoptischen Überlieferung gezeigt.

## 2. Der theologische Ort der Klage im Neuen Testament – am Beispiel der Markuspassion

Gleich voran die These: Der Glaube an die Auferweckung Jesu und die damit verbundene Auferweckungshoffnung ist die theologische Basis für die Klage vor Gott.

In der Markuspassion, der wohl ältesten Erzählung der Kreuzigung, wird Jesus als letztes Wort vor seinem Tod ein Psalmzitat in den Mund gelegt, der Anfang von Ps 22: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Im Rahmen des markinischen Evangeliumsaufrisses ist das mehr als erstaunlich: Auf dem Hintergrund der erwähnten Passionssummarien »weiß« Jesus doch, dass sein Sterben und sein Tod »nur« ein Durchgangsstadium zur Auferstehung als Ziel sind! Offensichtlich sieht der Theologe und Erzähler Markus das nicht so. Unabhängig davon, ob er im Blick auf Passionssummarien bzw. Sterbeszene auf ihm bereits vorliegende Traditionen zurückgreift<sup>7</sup> oder gar Wissen um historische Tatbe-

<sup>7</sup> Zur Orientierung vgl. J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 12f.310–314; W. Reinbold, Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdar-

stände referiert<sup>8</sup>, lässt sich für die *Erzählebene* des Evangeliums, für die der Verfasser verantwortlich ist und die er auch (bewusst) gestaltet hat, auf jeden Fall festhalten: Die Person, die in den Passionssummarien das Wissen um die Auferweckung *nach* der Passion ausdrücklich *lehrt* (Mk 8,31; 9,31), ist auch die *gleiche*, die in der Situation des Kreuzestodes den Klageruf in der Gebetstradition Israels hinausschreit. Klage und Auferstehungshoffnung stehen sich in der Perspektive des urchristlichen Theologen Markus gerade nicht im Weg.

Viel ist darüber spekuliert worden, ob Jesus nicht im Sinn des Erzählers den gesamten Psalm gebetet haben soll. Antike Situationsgewohnheiten werden ins Spiel gebracht, wonach die explizite Zitation des *Anfangs* eines Textes das Signal dafür ist, dass der gesamte Text gemeint ist<sup>9</sup>. In unserem Fall hieße das: Der am Kreuz sterbende und vor Gott klagende Jesus stößt mit den Worten des 22. Psalms vom verzweiferten Klageruf bis hin zum Lob Gottes durch (vgl. Ps 22,24–27)<sup>10</sup>. Auf der Spur des 22. Psalms würde dann doch die von Jesus selbst vertretende Auferweckungshoffnung im Lob Gottes eingeholt.

Diese Konstruktion der Dinge dürfte kaum textgemäß sein. Denn der gesamte Erzählduktus der Kreuzigungsszene, insbesondere der Abschnitt Mk 15,24–34, verdankt sich der Sprachwelt des Psalms 22. Dabei ist es außer der *invocatio* (Ps 22,2) und der Ich-Klage (Ps 22,3) vor allem die Feind-Klage (Ps 22,8–9.17.19), die in der Markuspassion geradezu wörtlich aufgegriffen wird:

stellungen der Evangelien (BZNW 69), Berlin / New York 1993, bes. 166–174. 270–276.293f.

8 So R. Pesch, Das Markusevangelium (HThKNT II/2), Freiburg i.Br. 1977, 500f im Blick auf den Gebetsruf Jesu; vgl. auch R.H. Gundry, Mark. A Commentary on His Apology for the Cross, Grand Rapids (Mi) 1993, 965.

9 Vgl. H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles, in: *ders.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974, 180–201, hier 180.193.195f. Für die Rezeption vgl. R. Pesch, Mk (s. Anm. 8), 495: »Jesu Gebet ist kein Verzweiflungsschrei, sondern Vertrauensäußerung, seiner äußersten Not angemessener Ausdruck seines unerschütterlichen Glaubens.« Oder J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments (HThKNT.S 5), Freiburg i.Br. 1994, 147: »Man wird die hier ausgedrückte Gottverlassenheit exegetisch nicht zum Anlaß weitreichender Spekulationen machen können, sondern den Anfang des Psalmes schon in Zusammenhang mit seinem Ende sehen müssen, wo von Rettung und Erhöhung durch Gott die Rede ist.«

10 Zum Aufbau des Psalms und seiner Auslegung vgl. F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993, 144–151 sowie die große Arbeit von O. Fuchs, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.

Mk 15	Ps 22
<p><sup>24</sup> Und sie kreuzigten ihn,</p> <p>und sie teilten seine Gewänder auf, indem sie über sie das Los warfen, wer was nimmt.</p>	<p><sup>17</sup> Denn Hunde haben mich umgeben, eine Rotte von Übeltätern hat mich umzingelt. Sie haben meine Hände und meine Füße durchgraben.</p> <p><sup>19</sup> Sie teilen meine Kleider unter sich, und über mein Gewand werfen sie das Los.</p>
<p><sup>25</sup> Es war die dritte Stunde, und sie kreuzigten ihn.</p> <p><sup>26</sup> Und es war eine Aufschrift seiner Schuld aufgeschrieben worden: Der König der Juden.</p> <p><sup>27</sup> Und mit ihm kreuzigten sie zwei Räuber, einen rechts und einen links von ihm. [28]</p> <p><sup>29</sup> Und die Vorbeikommenden lästerten ihn, wobei sie ihre Köpfe schüttelten und sprachen: Ha, der den Tempel zerstört und ihn aufbaut in drei Tagen,</p> <p><sup>30</sup> rette dich, indem du vom Kreuz herabsteigst!</p> <p><sup>31</sup> In gleicher Weise auch die Hohenpriester, die untereinander mit den Schriftgelehrten spotteten und sagten: Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten.</p> <p><sup>32</sup> Der Christus, der König von Israel, soll nun vom Kreuz herabsteigen, damit wir sehen und glauben. Auch die zusammen mit ihm Gekreuzigten machten ihm Vorwürfe.</p> <p><sup>33</sup> Und als die sechste Stunde kam, kam eine Finsternis über die ganze Erde bis zur neunten Stunde.</p> <p><sup>34</sup> Und in der neunten Stunde schrie Jesus mit großer Stimme: Eloi, eloi, lema sabachthani? Das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?</p>	<p><sup>8</sup> Alle, die mich sehen, spotten über mich; sie verziehen die Lippen, schüttelten den Kopf: <sup>9</sup> Er hat es auf den Herrn gewälzt, der rette ihn, befreie ihn, denn er hat ja Gefallen an ihm!</p> <p><sup>8</sup> Alle, die mich sehen, spotten über mich; sie verziehen die Lippen, schüttelten den Kopf: <sup>9</sup> Er hat es auf den Herrn gewälzt, der rette ihn, befreie ihn, denn er hat ja Gefallen an ihm!</p> <p><sup>3</sup> Mein Gott, ich rufe bei Tage, und du antwortest nicht; und bei Nacht, und mir wird keine Ruhe.</p> <p><sup>2</sup> Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? ...</p>

Es fällt sofort ins Auge, dass der Psalmtext in der Markuspassion von hinten her aufgerollt wird: Zuerst werden die Passagen der Feindklage aufgegriffen, bevor die Ich-Klage und schließlich die *invocatio* des Psalms zitiert wird<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Auf diesen Tatbestand macht E. Zenger, Ein Gott der Rache. Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg i.Br. 1994, 151 mit Anm. 11 aufmerksam.

Zwei signifikante Veränderungen im Blick auf die Vorlage von Ps 22 sind herauszustellen: (1) In der Markuspassion liegt die *dramatische Umsetzung* der Figurenkonstellation des Psalms vor: Die vorbeikommenden Passanten genauso wie die Hohenpriester *tun* und *sagen*, was der Psalm dem Beter als *Feindschilderung* in den Mund legt. Folgerichtig erscheint die Ich-Klage und die *invocatio Dei* in der dramatisierten Form der Markuspassion als *Reaktion* auf die Taten und Worte seiner Widersacher. Auch im Psalm sind die Unbilden, die der Beter erfährt, *Auslöser* für sein Klagegebet. Während aber das Klagegebet den Grund für den Hilfeschrei *rückschauend* in der Feindklage erzählen muss, ist genau das in der Logik der dramatischen Umsetzung, wie sie in der Markuspassion vorliegt, nicht nötig. In der sozusagen zeitlich korrekten Abfolge steht der Klageschrei des betroffenen Beters am Ende. Die dramatisierte Umsetzung des Klagepsalms *erübrigt* eine erneute Schilderung des Grundes für die Klage.

In der Linie der Dramaturgie des Markusevangeliums gedacht, ist es dagegen äußerst auffällig, dass der »Dritte im Bunde«, der angerufene Gott, der in der Erzählwelt des ersten Evangeliums durchaus auch ungerufen sprechen kann (vgl. 1,11; 9,7), auf den Klageruf seines Sohnes hin schweigt.

Aus diesem Befund ergeben sich erhebliche theologische Konsequenzen. Genau an dem Punkt, an dem der göttliche Plan, der – wie es in den Passionssummarien verankert ist – durch das Leiden zur Auferstehung führt, sozusagen vor dem Durchbruch steht, durchbricht der Hauptakteur dieses Planspiel mit seinem urbiblischen »Wozu?«<sup>12</sup>. Schärfere: Dem stolzen theologischen *δεῖ*, also dem geheimnisvollen göttlichen »Muss«, wodurch das Leiden und der Tod als Etappe auf dem Weg zur Auferweckung im göttlichen Heilsplan verankert werden, steht das menschliche »Wozu?« gegenüber. Im Blick auf den Autor gesprochen: Er lässt die vom Leid betroffene Erzählfigur, die er in den Passionssummarien aus der Perspektive des allwissenden Erzählers sprechen, besser gesagt: am Wissen der alles wissenden Theologen partizipieren lässt, in der Situation

12 So müsste der griechische Text von Mk 15,34 (εἰς τί) präzise übersetzt werden (gegen *R. Pesch*, Markus [s. Anm. 8], 495f; mit *R.H. Gundry*, Mark [s. Anm. 8], 967). Das steht in völliger inhaltlicher Kongruenz mit dem hebräischen Urtext, der nicht מרית (*maddua*) (»warum«: Frage nach dem Grund), sondern למה (*lama*) (»wozu«: Frage nach dem intendierten Sinn) liest. Vgl. *C. Dohmen*, Wozu Gott? Biblische Klage gegen die Warum-Frage im Leid, in: *G. Steins* (Hg.), Schweigen (s. Anm. 1), 119–121 mit Verweis auf *D. Michel*, »Warum« und »wozu? Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenzen für das alttestamentliche Geschichtsverständnis, in: *SIGC* 48 (1988), 191–210, hier 198.

des Leidens alles theologische Wissen in Frage stellen. Dem Leidenden ist nichts klar. Alles ist offen. Er fordert nicht die Theologie, sondern Gott heraus. In diesem narrativen Bruch seiner Jesugeschichte bringt der Erzähler Markus die Brüchigkeit aller theologischen Theodizee dramatisch zur Sprache und schlägt sich – als Theologe – auf die Seite der ratlosen Betroffenen.

Von der Textpragmatik her gesehen, etabliert der Erzähler in Jesus als Vorbild für alle Nachfolgenden das Recht des Klagens in der Situation des Leides – gerade angesichts der Auferweckungshoffnung und erst recht angesichts aller theologischen Erklärungsmodelle für das Leid. Gut biblisch erscheint der Klageruf im Mund Jesu als »Konfliktgespräch«<sup>13</sup> mit Gott. Nicht als Schrei des Verlassenseins, sondern im Gegenteil als Versuch einer erneuten »Vertrauenssicherung«, indem die Frage nach Ziel und Sinn der Bedrängnis gestellt und damit zugleich die Hoffnung auf mögliche Veränderung zum Ausdruck gebracht wird. Wenn der Erzähler Markus den Klageschrei Jesu ungehört bleiben lässt, dann bildet er die Situation eines jeden Beters und einer jeden Beterin nach, die in der Krise ihres Glaubens, wie Jesus, zwar klagend vor Gott treten können, aber keine direkte Antwort erhalten werden, sondern das Schweigen aushalten müssen – allerdings befreit von jeglicher theologischer Besserwisseri oder einer blassen Vertröstung, auch wenn sie »Auferweckung« heißt.

Einen Trost jedoch hält der Erzähler Markus für seine Hörerinnen und Hörer bereit: Zusammen mit den Frauen, die das Grab aufsuchen, lässt er sie den weggewälzten Stein sehen und die Botschaft des Engels hören (vgl. Mk 16,1–8)<sup>14</sup>. Damit wird, sehr verhüllt, Gottes Eingreifen zur Sprache gebracht und (a) der Leserin und dem Leser versichert: Im Fall Jesu ist der Klageschrei nicht ungehört verhallt. Zudem wird (b) das Verhalten Jesu am Kreuz, also die Herausforderung Gottes im Leid, wie sie das Formular des biblischen Klagegebetes vorgibt, als Modell für Jesu Nachfolger bestätigt. Exemplarisch an der Markuspassion abgelesen ergibt sich damit: Die Auferweckungshoffnung ist theologische Grundlage für die Klage vor Gott im Leid. Auferweckungshoffnung allerdings nicht so verstanden, dass Leid ein bloßes Durchgangsstadium zu

13 Vgl. O. Fuchs, Art. Klage, in: NBL II 489–493; ders., Fluch und Klage als biblische Herausforderung. Zur spirituellen und sozialen Praxis der Christen, in: BiKi 50 (1995) 64–75, hier 68–70.

14 Vgl. H. Frankemölle, Hat Gott Jesus im Tode verlassen? Zur Theodizee-Problematik im Markusevangelium. Anmerkungen zu Mk 16,1–8 im Kontext, in: ders., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116), Bodenheim 1998, 177–207: Hier wird die gleiche Thematik von der markinischen Grabesperikope her angegangen.

einem erhofften besseren Leben bildet, sondern – gut biblisch – als Glaube an die schöpferische Geschichtsmächtigkeit Gottes, wobei völlig offen bleibt, wie und wann Gott reagiert. Auferweckungshoffnung streng theozentrisch verstanden, ist dann die Absage an alles scheinbar faktisch Unrevidierbare und der Glaube an das kreative, nicht vorhersehbare und nicht bestimmbare Eingreifen Gottes in die Geschichte. Auferweckungshoffnung ist dann der Glaube an erlebbare Transzendenz.

Bei dieser theologischen Verortung der Klage auf der Basis der so verstandenen Auferweckungshoffnung ergibt sich (1) eine mögliche Erklärung für die auffällige Abwehr der Totenklage in den neutestamentlichen Wundergeschichten im Unterschied zur von Jesus selbst praktizierten Leidklage<sup>15</sup>: Die Totenklage schaut zurück und zementiert die Unabänderlichkeit des Geschehens, während die Leidklage in die Zukunft schaut und mit ihrem flehenden »Wozu?« bzw. »Wie lange noch?« (vgl. Ps 13,2f) zutiefst auf die kreativen Veränderungsmöglichkeiten Gottes setzt. Und es ergibt sich (2) eine auffällige Analogie zur alttestamentlichen Klage-tradition. Wenn die Analyse Westermanns<sup>16</sup> stimmt, dass der theologische Ort der Klage in der alttestamentlichen Tradition die Exoduserzählung ist, wenn folglich nur im Zusammenhang von Errettung sinnvoll auch von der Klage vor Gott erzählt werden kann, wenn das Schreien der im »Sklavenhaus Ägypten« Bedrängten als integraler Bestandteil der Exoduserzählung die theologische Grundlage für das Klagen auch der Nachgeborenen vor Gott ausmacht, dann liegen die parallelen Strukturen im neutestamentlichen Erzählzusammenhang auf der Hand: Der Exoduserfahrung entspricht der Auferweckungsglaube. Die Erzählung des Exodus bzw. die vom Auferweckungsglauben getragene Erzählung der Jesusgeschichte bilden den empirischen Rahmen, innerhalb dessen *rückblickend* von der Sinnhaftigkeit des Klagens vor Gott erzählt werden kann, um auf dieser Grundlage die Klage vor Gott als adäquate Glaubenspraxis in ausweglosen Situationen zu etablieren. Textmuster dafür stellen die Klagelieder des Psalters bereit. Auch die »neutestamentlichen« Beter sind auf diesen großen jüdischen Gebetsschatz als erster Adresse verwiesen. Dass urchristliche Theologen Jesus in seiner Sterbeszene den 22. Psalm rezitieren lassen, ist ein unmissverständlicher Fingerzeig. Allerdings finden sich auch in der neutestamentlichen Überlieferung eigene und ganz besondere »Klage-

15 Treffend zu dieser Unterscheidung C. Westermann, Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, in: *ders.*, Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II, München 1974, 250–268, hier 251f.

16 C. Westermann, Rolle (s. Anm. 15), 250–252.

psalmen« von Notleidenden, Texte, die – in sachlicher Parallele zu den Klageliedern des Psalters als typisierten Gebetstexten – exemplarische Nöte der Menschen zur Sprache bringen. Gestaltet sind sie – analog zur Sterbeszene Jesu – als dramatisierte, in unmittelbare Handlung umgesetzte Klagepsalmen: Die Wundergeschichten lassen sich so verstehen<sup>17</sup>.

Im Blick auf den Zusammenhang von Klage und Auferstehungshoffnung sei das exemplarisch an synoptischen Totenerweckungsgeschichten<sup>18</sup> gezeigt.

### 3. Wundergeschichten als Vertrauensvergewisserung

Klage und Wundergeschichten haben auf den ersten Blick miteinander scheinbar nichts zu tun. Nimmt man jedoch das Klagelied unter dem Gesichtswinkel der Pragmatik in den Blick: als Konflikt- bzw. Krisengespräch, in dessen typisierter Form es zu einer Wende der Klage kommt, oft »Stimmungsumschwung« bzw. »Erlösungsgewissheit« genannt<sup>19</sup>, die in ein Lobgelübde mündet, so dass die pragmatische Funktion eines Klagelieds insgesamt als Vertrauenssicherung bestimmt werden kann, dann ergeben sich sachlich-theologische Verbindungslinien zur Wundergeschichte – und zwar für ihren sekundären Sitz im Leben innerhalb der Evangelienliteratur. Während die mündlich tradierten und vermutlich isoliert erzählten Wundergeschichten vor allem Propaganda für

17 Pionier in dieser Richtung ist *R. Glöckner*, Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen. Studien zur sprachlichen und theologischen Verwandtschaft zwischen neutestamentlichen Wundergeschichten und Psalmen (WSAMA.T 13), Mainz 1983. Aufgrund der Nähe zu diversen Psalmmotiven interpretiert er Wundergeschichten (vom Ergebnis her) als Gebeterhörungs geschichten, während sie hier (ausgehend von der beschriebenen Notlage und dem kommunikativen Prozess) als dramatisierte Klagepsalmen verstanden werden.

18 Dazu vgl. generell *S.M. Fischbach*, Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (fzb 69), Würzburg 1992; interessantes medizin-historisches Material breitet aus *B. Kollmann*, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996, 97f.263–270.

19 *A.R. Müller*, Stimmungsumschwung im Klagepsalm. Zu Ottmar Fuchs »Die Klage als Gebet«, in: ALW 28 (1986), 416–426 mit kritischen Überlegungen zur älteren Erklärung auf dem kultischen Hintergrund des sogenannten Heilsorakels (423–426). Dazu vgl. z.B. auch *C. Westermann*, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977, 51–56, der als Hintergrund des »Stimmungsumschwungs« das priesterliche Heilsorakel sieht, dessen Auswirkung auf den Beter sich in den typischen *γ-adversativum* niederschlägt, z.B. Ps 13,6: »Aber ich – auf deine Gnade traue ich.«

den Wundertäter machen wollen (erster Sitz im Leben)<sup>20</sup>, wird bei der Übernahme in die Evangelienerzählungen (zweiter Sitz im Leben) ein zweiter Pol stark betont: der Vertrauensprozess auf der Seite der Notleidenden. Unter dieser Perspektive lassen sich sogar die gattungsspezifischen Elemente von Klagelied und Wundergeschichte einander zuordnen. Der rückschauende Gebetsprozess des Klagelieds ist dabei in eine lineare Handlung umgesetzt, die *dramatis personae*, im Klagelied aus der Perspektive des betroffenen Notleidenden geschildert, treten in der Wundergeschichte, aus der Perspektive des außen stehenden und am Geschehen nicht beteiligten Erzählers geschildert, in Interaktion zueinander. Schauen wir uns das an der Geschichte vom Jairustöchterlein in Mk 5,21–24.35–43 exemplarisch an.

Die Rolle des bedrängten Beters spielt in diesem Fall Jairus, der um das Leben seiner Tochter bangt. Er trägt sein Leid nicht, wie im Klagelied, vor Gott, sondern vor einen Menschen, vor Jesus. Als Feinde treten diejenigen auf, die Jairus von seinem Vertrauen zu Jesus abbringen wollen. Die für das Klagelied typischen Gattungselemente *invocatio*, Klage, aufgefächert in Ich-, Gottes- und Feindklage, sowie Bitte, lassen sich ohne Mühe denjenigen Erzählelementen innerhalb der Geschichte vom Jairustöchterlein zuordnen, die innerhalb des Gattungsrasters der Wundergeschichte gewöhnlich unter »Exposition« bzw. »Einleitung« zusammengefasst werden<sup>21</sup>: Die Ich-Klage entspricht der Notschilderung, die der Erzähler – genauso wie die Bitte – den bedrängten Vater Jesus in direkter Rede vortragen lässt: »Meine Tochter liegt im Sterben. Komm und leg ihr die Hände auf, damit sie gerettet wird und lebt!« (Mk 5,23) Obwohl Jairus einem Menschen gegenübersteht, ist sogar die *invocatio* verbunden mit einer generalisierenden Bitte (»und er bat ihn sehr«) zumindest strukturell greifbar: und zwar in der Geste des Kniefalls (V. 22), bei Matthäus ausdrücklich als »Proskynese« spezifiziert (Mt 9,18).

Für Wundergeschichten, insbesondere für Therapien, zu denen die Totenerweckungserzählungen als Subgattung zählen, völlig untypisch, aber im Fall der Jairustöchterleingeschichte auffällig stark ausgebaut, und daher dem Erzähler offensichtlich sachlich wichtig, ist die Interaktion des Bedrängten mit Widersachern, in der Terminologie des Klagelieds ausgedrückt: die dramatische Umsetzung der Feind-Klage. Sie spiegelt sich in zwei Szenen mit gesteigerter

20 Vgl. G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Gütersloh<sup>6</sup>1990, 257–261.

21 Standardinformation ebd., 81–83.

Intensität. In der ersten Szene (Mk 5,35f) steht Jairus plötzlich ankommenden Boten gegenüber, die ihm melden, dass seine Tochter gestorben sei und, was im Blick auf die Feindklage besonders eklatant ist, ihm raten, den Meister nicht länger zu belästigen. Es hat keinen Zweck! Hoffnung umsonst! Solche entmutigenden Urteile referieren auch die alttestamentlichen Beter von ihren Feinden: »Viele sagen von mir: ›Es gibt keine Rettung für ihn!‹« (Ps 3,3). Oder: »Sie sagen: ›Gott hat ihn verlassen!‹« (Ps 71,11). Im Unterschied zu diesen Referaten innerhalb der Klagepsalmen hält die dramatisierte Form des Klageprozesses eine Figur bereit, die in dieser Krisensituation unmittelbar intervenieren und dem angefochtenen Jairus zur Seite springen kann: Jesus. Er fordert den Synagogenvorsteher auf: »Fürchte dich nicht, glaube nur!« (Mk 5,36)

In der zweiten »Feindszene« (Mk 5,38–40) ist Jesus selbst herausgefordert. Er steht denjenigen gegenüber, die im Haus um das Mädchen bereits Totenklage halten. Als er den angeblichen Tod als einen vorübergehenden Zustand, nämlich als Schlaf deutet, also gut alttestamentlich gelesen den Tod als in das Leben hineinreichende Todesmacht interpretiert, aus der Jahwe retten kann<sup>22</sup>, wird er von ihnen ausgelacht. Durch die Brille der alttestamentlichen Klagepsalmen gelesen, sieht man im Totenhaus die sprichwörtlichen Spötter – jetzt als »Feinde« Jesu – vor sich, die Gott nicht ernst nehmen und den Leidtragenden das Leben schwer machen<sup>23</sup>.

Auf der Leserebene betrachtet, versucht der Autor, mit diesen beiden Feindszenen die Schwierigkeiten und Anfechtungen anzusprechen, denen sich ein Mensch ausgesetzt sieht, der die Option getroffen hat, in den Spuren Jesu zu glauben. In Jairus kann er sich selbst entdecken, wie er durch das negative Urteil von außen verunsichert, aber durch das Hören auf Jesu Wort (Intervention Jesu) wieder in seinem Vertrauen gefestigt wird. Gefährlicher ist die zweite Szene: Da sieht er sein Glaubensvorbild selbst dem Spott ausgesetzt. Nicht ganz von ungefähr. Wusste doch jeder, wie es mit diesem Jesus ausging, wohin ihn sein Glaube gebracht hat. In dieser Linie gedacht, bedeutet das energische Vorgehen Jesu gegen die Klage im Totenhaus gerade nicht, dass Jesus gegen die Klage (vor Gott) einschreitet. Im Gegenteil: Als Szene innerhalb eines mehrstufigen dramatisierten Klageprozesses gelesen, schreitet Je-

22 Vgl. C. Westermann, Rolle (s. Anm. 15), 263; immer noch grundlegend C. Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, neu herausgegeben von B. Janowski, Zürich 1987.

23 Vgl. Ps 1,1 (Spötter parallel zu Frevlern und Sündern); als Widersacher Leidtragender z.B. Ps 31,12; 35,16; 38,9. Weisheitlich wird Lachen als Zeichen von Torheit qualifiziert (vgl. Spr 10,23; Koh 7,6; Sir 21,20), apokalyptisch als Geschehen falscher Überheblichkeit gegen Gott; vgl. H. Balz, EWNT II, 727.

sus gegen die Feinde dessen ein, der ihretwegen nicht nur in seinen Glauben verunsichert wird, sondern auch an seinem Glaubensvorbild zu zweifeln anfängt. Wenn Jesus in der Jairusgeschichte die Klagenden, mit denen er sich im Haus auseinandersetzt, wie Störenfriede hinauswirft und »den Vater des Kindes, die Mutter und seine Leute mitnimmt und hineingeht, wo das Kind war« (Mk 5,40), dann beseitigt er buchstäblich die Barrieren dafür, in seinen Spuren auf Gott zu vertrauen – und das heißt im Markusevangelium, gebrochen durch die Sterbeszene, immer: klagend vor Gott zu treten, bis die Wende eintritt.

Die Auferweckung des Mädchens, innerhalb des Gattungsrasters der Wundergeschichte gewöhnlich dem zentralen Teil zugeordnet, entspricht auf der Linie des Klagelieds gelesen sachlich dem »Umschwung« im Psalmtext. Auf der narrativen Ebene wird das anfängliche Vertrauen des Jairus, mit dem er in seiner Not an Jesus herantritt und das er durch die Interventionen der Feinde in Frage stellen lassen muss, endgültig bestätigt, genauso wie im Klagelied der Beter erneut Mut fasst. Auf der Leserebene, für die keineswegs die gleiche Notlage wie für Jairus vorausgesetzt werden darf, soll das Vertrauen in die Handlungsfähigkeit Gottes gestärkt werden, genauso wie der Beter des Psalmtextes in den Umschwung des Psalms einschwingen soll, unabhängig davon, welche konkrete Notlage ihn augenblicklich umtreibt.

Verschärft herausgearbeitet wird dieser Punkt der Glaubensanfechtung in der matthäischen Version der Geschichte (Mt 9,18f. 23–26). Danach *ist* die Tochter bereits gestorben, als der Vater zu Jesus kommt. Wenn Matthäus ihn nach seiner Proskynese vor Jesus sagen lässt: »Meine Tochter ist soeben gestorben, *aber* komm, leg deine Hand auf sie, und sie wird leben« (Mt 9,18), dann stellt er dem empirischen Faktum ein Glaubensbekenntnis gegenüber, dessen Basis die Auferstehungshoffnung der Gemeinde ist. Der Klageprozess seiner Geschichte ist genau auf diesen Punkt zugespitzt – mit den entsprechenden Auswirkungen auf die dramatische Umsetzung der Feindklage: Anders als in der markinischen Version betritt Jesus nach Matthäus das Haus nicht eher, als er alle, die um das Mädchen Totenklage halten, wie böse Dämonen<sup>24</sup> aus dem Haus herausgeworfen hat<sup>25</sup>. Der klar getrennte lokale Stand-

24 Der Terminus ἐκβάλλειν steht im Matthäusevangelium (wie auch sonst bei den Synoptikern) gewöhnlich im Zusammenhang mit Dämonenaustreibungen; vgl. z.B. 7,22; 8,16.31; 9,33.34.

25 So V. 25: »Als aber hinausgeworfen war die Volksmenge, ging er hinein und ergriff ihre Hand ...« Demnach muss V. 23 folgendermaßen wiedergegeben werden: »Und als Jesus zum (εἰς) Haus des Vorstehers kam ...«

ort der Kontrahenten visualisiert die inhaltlich gegensätzlichen Positionen von Jesus (Gott kann die Wende bringen) und Totenklägern (alles aus!), wie sie in ihrer Kontroverse (VV. 23f) auch verbal zum Tragen kommen. Der innere Zwiespalt des Jairus (als Identifikationsfigur für den Leser) zwischen scheinbar auswegloser Not und Auferweckungshoffnung wird optisch in den beiden Lagern – Jesus (draußen) und Totenkläger (drinnen) – vor Augen geführt. Hin- und hergerissen zwischen dem Vertrauen auf Jesus und dem Zweifel, den die Totenkläger schüren, darf Jairus – genauso wie der Leser – erleben, wie sich Jesus als Herr auch ihres, von Totenklägern, d.h. Feinden des Beters besetzten, »Hauses« erweist.

Noch schärfer als Markus zielt also die matthäische Version der Geschichte darauf ab, dass mit der *Erzählung* der Auferweckung des Mädchens das Glaubensbekenntnis des Vaters bestätigt bzw. das des Lesers gestärkt wird, genauso wie beim Beten und Rezipieren eines Klageliedes der »Umschwung« nicht durch die Veränderung der konkreten Not des Beters erreicht wird, sondern umgekehrt der Umschwung im Text eine Wende auch in der Vertrauenskrise des Beters provozieren soll. Das ist die Basis dafür, erneut in das Gotteslob einzustimmen.

Diesen letztgenannten Gattungspunkt des Klageliedes (Lobgelübde bzw. erzählendes Lob) realisiert insbesondere der Evangelist Lukas in der Gestaltung seiner Wundergeschichten: Die in ihrer Bedrängnis zu Jesus kommen und bei ihm Rettung finden, stimmen das Gotteslob an und reißen zum Teil die Zuschauer innerhalb der Geschichte mit (vgl. Lk 5,25f; 18,43)<sup>26</sup> – als Vorbilder für die LeserInnen und HörerInnen, deren bedrängter Glaube durch diese Geschichten ebenfalls erneut zum Gotteslob geführt werden soll.

#### 4. Bei den Klagenden bleiben

Ließ sich das anfangs zitierte Einschreiten Jesu gegen die Klage im Haus des Jairus auf dem Hintergrund des Klagepsalms als Einschreiten gegen die »Feinde« des Beters entschlüsseln, der in seinem Glauben an Gott irre geworden ist, so bringt das Einschreiten gegen das Weinen der Witwe von Nain (Lk 7,11–17), auf dem Hintergrund der Klage genau besehen, einen weiteren Gesichtspunkt zum Vorschein, der für die neutestamentlichen Wundergeschichten,

<sup>26</sup> Vgl. auch Lk 7,16; 13,13.17; Apg 3,8f. Vgl. G. Theißen, Wundergeschichten (s. Anm. 20), 167f.

als Klagehandlungen verstanden, entscheidend ist: bei den Klagen- den bleiben. Dem harschen Verbot: »Weine nicht!« (Lk 7,13) geht nämlich im Text folgende entscheidende Notiz voraus: »Und als sie der Herr gesehen hatte, hatte er Mitleid mit ihr und sprach zu ihr ...« (Lk 7,13). Die Aufforderung, nicht zu weinen, steht also *im Zusammenhang* mit dem Mitleid Jesu zur Witwe. Ein wenig überspitzt analysiert, ließe sich sogar sagen: Das Weinen der Frau steht im Kontext des Trauerzuges, der sich durch die Stadttore zur Bestattung des Sohnes bewegt, womit der Status der jetzt ohne Rechtsvertreter dastehenden Witwe<sup>27</sup> unerbittlich besiegelt wird. Jesus stellt sich diesem Zugzwang durch sein Mitleid entgegen. Paradigmatisch betrachtet verhält sich hier Jesus gemäß dem weisheitlich empfohlenen Umgang mit Klagen- den: »Entzieh dich nicht den Weinenden, vielmehr trauere mit den Trauernden!« (vgl. Röm 12,15; vgl. Koh 3,4)

Dieser Empathie mit den Klagen- den entspricht im Lukasevan- gelium die Anklage gegen gesellschaftlich ungerechte Strukturen, wie sie insbesondere in den Weherufen<sup>28</sup> gegen die Reichen (Lk 6, 24–26)<sup>29</sup> sowie in den Mahnungen zur Feindesliebe, die sich nach Lukas im »Leihen ohne Hoffnung auf Rückerstattung« konkretisiert<sup>30</sup>, zum Ausdruck kommt. Mit dieser das ganze Lukasevan- gelium durchziehenden Sozialkritik<sup>31</sup> wird sichergestellt, dass die Empathie mit den Klagen- den nicht zur Vertröstung verkommt – zumindest was die internen Strukturen der christlichen Gemeinde angeht.

## 5. Ergebnisse

Als der eigentliche theologische Ort der Klage erweist sich im Neuen Testament die Auferweckungshoffnung, parallel zum Ex-

27 Zur sozialen Stellung der Witwe vgl. W. Schottroff, Die Armut der Witwen, in: M. Crüsemann / W. Schottroff, (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten (KT 121), München 1992, 54–89.

28 Das griechische οὐαί (Wehe!) greift lautmalerisch das hebräische הוי (hoi) auf: den einleitenden Ruf der Totenklage; vgl. E. Jenni, Art. הוי, in: THAT I, 474f.

29 Vgl. die semantisch verblüffend ähnliche Reichenparänese in Jak 5,1–6. Hier dient die apokalyptische Gerichtsandrohung dazu, die Reichen zum Auszahlen des gerechten Lohns zu bewegen; vgl. H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus. Kapitel 2–5 (ÖTBK 17/2), Gütersloh 1994, 645–666.

30 Vgl. M. Ebner, Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen, in: From Quest to Q (FS J. M. Robinson), Leuven 2000, 119–142, hier 132f.

31 Vgl. R. Krüger, Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie, Luzern 1997.

odusgeschehen als theologischen Ort für die Klage in den alttestamentlichen Gebetstexten. Die erfahrene Rettung, im Alten Testament am Exodus festgemacht, in den neutestamentlichen Überlieferungen am Auferweckungsglauben, ist die Basis dafür, Not und Leid nicht einfach hinzunehmen, sondern zu dem zu schreien, dessen rettendes Eingreifen die Tradition bezeugt. Wie die Analyse der Markuspassion gezeigt hat, ist das Neue Testament keineswegs klagevergessen, sondern etabliert die »Wozu?«-Frage bzw. die »Wie lange noch?«-Frage in der Gestalt Jesu am Kreuz.

Ganz unabhängig davon, ob nicht für die Nachfolger Jesu der Rückgriff auf die alttestamentlichen Klagegebete als selbstverständlich vorausgesetzt werden muss, lassen sich auch in den narrativen Texten des Neuen Testaments Klageprozesse ausmachen, in denen sich die Glaubensnot speziell der Jesusjünger spiegelt: in den Wundergeschichten, als Klagehandlungen verstanden. Insbesondere an der dramatischen Umsetzung der Feind-Klage in den Wundergeschichten lässt sich als verbindendes Ziel erkennen, den durch Not und Enttäuschung angefochtenen Glauben zur Sprache bzw. ins Geschehen zu bringen und durch die Erzählung vom Eingreifen Jesu zu stärken.

Der Impuls der neutestamentlichen Wundergeschichten, wie Jesus bei den Klagenden zu bleiben, liegt auf der weisheitlichen Linie des Umgangs mit Klagenden und Trauernden. Die damit insbesondere im Lukasevangelium konsequent durchgeführte Sozialkritik an ungerechten Strukturen wird in den Schriften, die apokalyptisch ausgerichtet sind, durch das Eingreifen Gottes, das für das Ende der Geschichte erwartet wird, übernommen. Deshalb ist insbesondere im Blick auf die paulinischen Texte, die auf den ersten Blick eine Abwehr der Klage vermuten lassen, genau zu prüfen, wogegen sie sich eigentlich wenden: gegen eine Klage (vor Gott) oder vielmehr gegen eine Haltung, die nicht mehr mit einem möglichen Eingreifen Gottes rechnet, wie es für die Thessalonicher der Fall ist, wenn sie um ihre Toten klagen, ohne zu bedenken, dass an der Wende der Geschichte auch an den bereits Verstorbenen sich Gottes Macht zeigt, wie Paulus im Zusammenhang des eingangs zitierten Verses in 1Thess 4,13-18 ausführt. Genau um diese kreative Schöpfermacht Gottes geht es bei der Verhältnisbestimmung von Klage und Auferstehungshoffnung. Denn die Auferstehungshoffnung ist nichts anderes als eine exemplarische Bezeugung dieser kreativen Schöpfermacht Gottes. Und wer (vor Gott) klagt im Sinn der alttestamentlichen Tradition, möchte nichts anderes, als seinen ins Wanken gekommenen Glauben an diese kreative Schöpfermacht Gottes wieder festigen.