

Wie die Verwundeten - derer du nicht mehr gedenkst

Zur Phänomenologie des Traumas
in den Psalmen 22, 88, 107 und 137

Nikolett M6ricz: Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst



© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, G6ttingen
ISBN Print: 9783525567302 — ISBN E-Book: 9783647567303

Nikolett Móricz: Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von
Ismo Dunderberg, Jan Christian Gertz,
Hermut Löhr, Joachim Schaper

Band 282

Nikolett Móricz: Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst

Nikolett Móricz

Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst

Zur Phänomenologie des Traumas
in den Psalmen 22, 88, 107 und 137

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: textformart, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0939
ISBN 978-3-647-56730-3

Inhalt

Vorwort	9
I. Einleitung: Neue Hermeneutische Zugänge zu den Psalmen im Spiegel der Traumaforschung	11
1. Hinführung zum Thema	11
2. Forschungsstand	15
2.1. Forschungsgeschichte der Trauma-Hermeneutik in der Biblischen Theologie	15
2.2. Forschungsfragen und Aufbau der Arbeit	21
3. Das psychotraumatologische Paradigma	22
3.1. Traumabegriff und historischer Hintergrund	23
3.2. Symptomatik und Differenzialdiagnostik	26
3.3. Die Phänomenologie eines Traumas	28
4. Trauma-Analysen in interdisziplinärer Perspektive	37
5. Traumadiskurs und Psalmensprache	43
6. Psalmenauswahl	44
7. Exkurs: Religionspsychologische Arbeiten zu den Psalmen	45
II. Narrative Identität im Horizont des Psalters – Zum Potential eines interdisziplinären hermeneutischen Ansatzes	49
1. Zur Einführung: Narrativität als anthropologisches Grundkonzept	49
2. Die narrative Wende in der Biblischen Theologie	51
3. Zur poetischen und narrativen Dimension der Psalmen	55
3.1. Narratologie und Lyrik	56
3.2. Lectio continua – Eine Buch- und kanontheologische Orientierung der Exegese – Psalmengruppen und Teilpsalter – Makrostrukturelle Kompositionsbögen	59
3.3. Intertextuelle Horizonte	63
3.4. Die narrative Dynamik der Parallelismen in den Psalmen	66
4. Lectio repetitiva – Erzählzusammenhänge in den Einzelsalmen	68
4.1. Repräsentationen des Erzählens – Perspektivierung und Fokalisierung	69
4.2. Zeitrelationen zwischen dem poetischen Diskurs und der Geschichte	71
4.3. Zeitrelationen aus der Erzählerperspektive	76

4.4. Grenzüberschreitungen zwischen der Erzählzeit und der erzählten Zeit	82
4.5. Zeitliche Organisation	85
5. Resilienzpotentiale im Erzählfluss der Psalmen	97
6. Fazit	100
III. Klage und Lob im Zwischenraum der (Un-) Gewissheit:	
Er-innerte Gewalt und Heilungsnarrative in Ps 22	101
1. Übersetzung und Textkritik	101
2. Einführung	105
3. Strukturelle Analyse von Ps 22	108
4. Textdynamik: Perspektivenlenkung, Themen und Zeitachse	110
5. Mini-Erzählungen als Identifikationsangebote	118
5.1. „Nach der Hirschkuh der Morgenröte“ (V.1)	118
5.2. Klagelaut der Verlassenheit (V.2–3)	122
5.3. Präfigurierte Geschichte – Urvertrauen und Bindungsbeziehungen (V.4–6 und V.10–12)	126
5.4. Selbst- und Fremdwahrnehmung (I.) – Spott und Scham (V.7–9 und V.18–19)	131
5.5. Selbst- und Fremdwahrnehmung (II.) – Der traumatisierte Leib (V.15–16)	138
6. Mini-Erzählungen – Theriomorphe Gottesfigurationen (V.13–22a)	143
6.1. „Ein brüllender und zerreißenender Löwe“ – Gott im Löwenbild	145
6.2. „Umgeben haben mich viele Wildtiere“ – Gott im Stierbild	150
6.3. „Denn mich haben Hunde umringt“ – Die Verschmelzung der Grenzen	155
6.4. Numinose Präsenz und göttliche Handlungsfelder in den Tierdarstellungen	157
6.5. Im Zwischenraum der (Un-) Gewissheit (V.22b)	158
7. Mini-Erzählungen als Identifikationsangebote	161
7.1. Konfigurierte Erinnerung – Erzählen und Lobpreis in der Gemeinde (V.23–27)	162
7.2. Refigurierte Geschichte – (Trans-) Generationale Weitergabe von Verwundbarkeiten und Resilienzerfahrungen (V.28–32).	172
8. Zusammenschau und Auswertung	174

IV.	Das Unaussprechliche Aussprechen: Die „Nachträglichkeit“ eines Traumas und der Terror der Erinnerung in Ps 88	177
1.	Übersetzung und Textkritik	177
2.	Einführung	181
3.	Textdynamik: Rederichtungen, Themen und Zeitachse	186
4.	Topographie und Zeitlichkeit der Gewalt	190
4.1.	Dunkle Stellen in der Überschrift: Intertextuelle Bezüge zu den Nachkommen der Korachiter (V.1)	190
4.2.	„JHWH, Gott meiner Rettung!“ – Ein langanhaltender Schmerzensschrei (V.2–3)	197
4.3.	Zwischen Verstummen und erlösendem Sprechen – Fragmentierte Erzählzusammenhänge – Eingefroren in Raum und Zeit (V.4–9)	198
4.4.	Sprachloser Hilferuf oder Körpersprache statt Worte (V.10)	206
4.5.	Reflexion auf das Handeln Gottes und die produktive Macht der Distanz (V.11–13)	207
4.6.	Das Unaussprechliche Aussprechen – Narrative Identität diesseits von Trauma und Fremdheit (V.14–19)	211
5.	Zusammenschau	215
V.	Chronotopoi der kollektiven Identitätsbildung Israels in Ps 107. Transgenerationale Weitergabe von Traumata zwischen Geschichte, Historizität und Mythenbildung	217
1.	Übersetzung und Textkritik	217
2.	Einführung	221
3.	Strukturelle Analyse von Ps 107	223
4.	Textdynamik: Rederichtungen, Themen und Zeitachse	226
5.	„Vom Sonnenaufgang und vom Sonnenuntergang, vom Norden und vom Meer“ (V.2–3) – Raum-Zeiten im Umbruch	230
5.1.	Umherirren in der Wüste (V.4–9)	233
5.2.	Gefesselt in Finsternis und Todesschatten (V.10–16)	237
5.3.	Die Wege der Narren/Toren (V.17–22)	240
5.4.	Sturm am Meer und die Krise der Weisheit (V.23–33)	243
5.5.	Metanarrativ: Landschaften im Wandel und refigurierte Erzählzusammenhänge (V.33–43)	247
6.	Konsequenzen	255
VI.	„Exilierte Sprache“ und „gefährliche Erinnerung“ in Ps 137	257
1.	Übersetzung und Textkritik	257
2.	Einführung	258
3.	Strukturelle Analyse von Ps 137	263
4.	Textdynamik: Rederichtungen, Themen und Zeitachse	265

5. Topographie und Zeitlichkeit der Gewalt	268
5.1. „Exilierte Sprache“ und Welt-Entfremdung (V.1–4)	268
5.2. Überlebensschuld (V.5–6)	273
5.3. „Auserwählte Traumata“ – Zeitkollaps und fatale Sprache (V.7–9)	274
6. „Memoria passionis“ – Gerechtigkeit und Gewalt in Ps 137	279
VII. Resümee mit Ausblick	281
1. Traum(he)ologische Impulse für die Psalmenexegese	281
1.1. Spuren individueller und kollektiver Traumata in den Psalmen	281
1.2. Die Phänomenologie einer Traumatisierung	282
1.3. Der traumatisierte Raum	286
1.4. Chronotopoi kollektiver Traumata	288
2. Resilienz im Erzählfluss der Psalmen	290
2.1. Beziehungsintensivierung und Wunsch nach Situationsveränderung	290
2.2. Urvertrauen, Geburtlichkeit und „innere sichere Orte“	291
2.3. Der Zwischenraum von Klage und Lob	292
VIII. Abkürzungsverzeichnis	295
IX. Literatur	297
X. Abbildungsverzeichnis	323
XI. Anhang	325
Bibelstellenregister	325
Sachregister	332

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2019 an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg unter dem Titel „Traumata in den Psalmen. Narrative Bewältigung von Gewalterfahrungen in den Psalmen 22, 88, 107 und 137“ als Inauguraldissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet. Ohne vielfältige Unterstützung und Zuspruch, die mir immer wieder zuteil wurden, wäre die Abfassung der Arbeit nicht möglich gewesen. Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Manfred Oeming, der mich auf meinem Weg immer wieder unterstützt und gefördert hat – interessiert am Dialog mit der Psychologie, mit hilfreichen Hinweisen und Anregungen. Ein ganz herzlicher Dank geht an meine Doktormutter PD Dr. Dorothea Erbele-Küster, die mir von Anbeginn der Arbeit an mit Rat und Tat zur Seite stand. Die wertvollen Gespräche mit ihr will ich nicht missen. Hiermit bedanke ich mich auch bei Prof. Dr. Jutta Hausmann, die mich in Budapest erste selbständige Schritte in der Welt des Alten Testaments gehen lehrte. Produktive Gespräche entstanden in der Alttestamentlichen Sozietät Heidelberg sowie im AT Hauptseminar zum Thema „Psalmenexegese und Traumaforschung“. Allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen sei für ihre Rückmeldungen und Anregungen gedankt. Des Weiteren waren vor allem Dr. Petra Verebics, Dr. Sara Kipfer und Christine Böckmann konstante Diskussionspartner. Die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens hat Marc Wetzler auf sich genommen. Den Herausgebern der Reihe *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* danke ich herzlich für die Aufnahme der Arbeit sowie PD Dr. Izaak J. de Hulster von V&R für die stetige und kompetente Begleitung des Publikationsprozesses. Finanziell und ideell wurde ich während der Arbeit an der Promotionsschrift zuerst vom Evangelischen Pfarrverein in Baden im Sommersemester 2016, danach vom Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) im Winter- und Sommersemester 2016/2017 und schließlich von der Konrad-Adenauer-Stiftung vom August 2017 bis zum Januar 2020 gefördert. Wegweisung erhielt ich von hier Genannten und Ungenannten. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank. Gewidmet ist die Arbeit denjenigen, mit denen ich eine lange gemeinsame Wegstrecke über alle Distanzen hinweg gegangen bin, nicht zuletzt meinen Eltern.

Heidelberg, im Juli 2020

Nikolett M6ricz: Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst

I. Einleitung: Neue Hermeneutische Zugänge zu den Psalmen im Spiegel der Traumaforschung

1. Hinführung zum Thema

Von der Antike bis heute stellen traumatische Erlebnisse die geordnete Welt kultureller und symbolischer Repräsentationen und religiöser Identitätsprozesse in Frage. Diese Phänomene sind multidimensional. Sie sind leiblich verankert und finden in immer wieder neuen Konstellationen¹ (in körperlichen Symptomen, im kollektiven Gedächtnis, in der Geschichtsschreibung und im öffentlichen Diskurs oder in der Zersetzung der konventionellen Sprachstrukturen²) Gestalt. Die systematische Untersuchung all dieser Dimensionen ist für die Ausarbeitung einer seelsorglich orientierten Exegese wichtig. Allerdings ist sie nur in enger Kooperation und in intensivem Dialog mit den Human- und Geisteswissenschaften realisierbar.

Vulnerabilitätsphänomene (wie traumatische Verwundungen, Leidenserfahrungen und „Hiobsbotschaften“) wahrzunehmen, sie zu deuten und mit ihnen seelsorglich umzugehen ist eine zentrale Aufgabe, welche die Theologie mit anderen Disziplinen wie der Psychotraumatologie und der Kultur- und Literaturwissenschaft teilt. Ziel der Arbeit ist es, neueste Ansätze aus der Biblexegese, aktuelle Forschungsergebnisse aus der Psychotraumatologie sowie philosophische, literatur- und sozialwissenschaftliche Überlegungen zu einem holistischen Menschenbild in einem phänomenologisch-hermeneutischen Deutungsversuch transdisziplinär zueinander in Beziehung zu setzen.

1 BIELER, Verletzliches Leben, 23–27.

2 Klage(laute)n gehören zu den ältesten poetischen Formen der menschlichen Rede und sind in der Alltagssprache auch omnipräsent. In diesem Sinne thematisiert die Germanistin und Literaturwissenschaftlerin Juliane Prade-Weiss ein grundlegendes hermeneutisches Problem: Klagen zeugen von Erfahrungen der Überwältigung, die sich nicht benennen lassen, sondern die konventionellen Sprachstrukturen zersetzen. Die Sprache der Klage formuliert sich als ein Paradoxon: Klagen wollen das Unaussprechbare in Worte zu fassen und angehört werden, bzw. ein empathisches Gegenüber finden. Die überwältigenden Schmerzerfahrungen, die Grund zur Klage geben, ziehen jedoch die Möglichkeit in Zweifel, Gehör zu finden und eine Antwort zu erhalten. Diese ersten Artikulationsversuche suchen nach einem Sinn, indem sie konventionelle Sprachstrukturen in Frage stellen. Daher erscheint die Sprache der Klagen in theologischen, philosophischen, philologischen und psychologischen Untersuchungen als Quelle von Desorganisation und zugleich von Sinngebung. PRADE-WEISS, Reading Violence, 1023–1030.

Es soll untersucht werden, ob die ungewöhnliche Art der Speicherung von Erinnerungen an traumatische Geschehnisse³ eine anthropologische Konstante darstellt. Davon hängt auch ab, ob antike Trauma-Texte heute noch hermeneutisch und therapeutisch fruchtbar gemacht werden können. Trauma-Narrative weisen eine erstaunliche Beständigkeit auf: Die Wahrnehmung wird durch ähnliche, immer wieder zurückkehrende Metaphern und Bilder bestimmt.⁴ Antike Texte wie die Psalmen stellen ein großes Symbolreservoir dar. Dabei ist der Umgang mit diesen multidimensionalen Topoi und deren ästhetischen Inszenierungen ethisch zu reflektieren. In den Psalmen begegnen uns betende Menschen, die vor Gott ihr

3 Bei einer Traumatisierung kann es zu grundlegenden Veränderungen der neuronalen Struktur der verschiedenen Gehirnregionen kommen, in diesem Zusammenhang wird von einem „Traumagedächtnis“ gesprochen. Der Traumaforscher Bessel van der Kolk postuliert aufgrund seiner jahrzehntelangen Forschungstätigkeit und therapeutischen Praxis, dass traumatische Erinnerungen anders enkodiert und gespeichert werden als nicht-traumatische. Traumatische Erinnerungsspuren melden sich im Gehirn nur auf der visuellen Ebene und werden vor allem in Form von Bildern, körperlichen Empfindungen bzw. als Affektzustände wiedererlebt. Oft haben Traumatisierte Schwierigkeiten, ihre belastenden Erfahrungen als kohärente Geschichte und persönliches Narrativ darzustellen. Das traumatische Ereignis wird damit nicht zu einer zurückliegenden Erfahrung, sondern mischt sich immer wieder erlebbar ins Hier und Jetzt in Form von Alpträumen, Flashbacks oder schwer fassbaren körperlichen Symptomen ein. VAN DER KOLK, Verkörperter Schrecken, 235.

4 Im psychoanalytischen Gedankengut ist wohl bekannt, dass ein Trauma sich als „schwarzes Loch“ oder wie ein „Fremdkörper“ im psychischen Erleben manifestieren kann (WÖLLER, Trauma und Persönlichkeitsstörungen, 49). Dementsprechend kann die Fähigkeit zur Metaphorisierung und Symbolisierung verloren gehen, bzw. die Repräsentationsfunktion geschädigt werden. (aaO., 50). In den Situationen von großer Not und Verzweiflung hatten traumatisierte Menschen zu jeder Zeit für sich kreative Auswege gefunden und das gestalterische Tun als Möglichkeit des Selbstaudrucks und der Selbstheilung für sich entdeckt: „Sie hatten sich innere und manchmal äußere Räume geschaffen, in denen sie sich wohl und geborgen fühlen konnten. Sie hatten innere Begleiter ‚erfunden‘, Feen, Schutzengel, Tiergestalten und anderes, um sich nicht mehr alleine fühlen zu müssen und um ‚Trost zu erhalten‘“ (REDDEMANN, Imagination als heilsame Kraft, 8). Dank dem psychodynamisch orientierten Traumaverständnis der Nervenärztin und Psychoanalytikerin Luise Reddemann haben die Erkenntnisse über die Selbstheilungskräfte traumatisierter Menschen seit einiger Zeit als etablierter Forschungsbereich über Salutogenese und Resilienz Eingang in das akademische Leben gefunden. Heutzutage bildet die Arbeit mit inneren Bildern bzw. die bildnerische Gestaltung innerhalb der verschiedensten Therapieformen einen hermeneutischen Schlüssel zu den individuellen Belastungen und Ressourcen der Traumatisierten. Zu diesem Thema s. ausführlich LÜCKE, Kunst- und Gestaltungstherapie, 132–164. Im Zusammenhang der Psalmen erschließt sich ein ähnlicher Problemhorizont in der Bibel-didaktik von Ingo Baldermann: „Wie kommt es, daß wir Bilder unserer Träume in den Psalmen wiederfinden? Dazu gehören auch andere, die immer wiederkommen: das Gleiten und Stürzen (116, 8), das dunkle Loch, das sich über mir schließt (69,16), das Wasser, das mir bis zum Halse steigt, die Flut, die alles mitreißt und mich in die Tiefe zieht, das Tuscheln ringsum (31,14), die Finger, die auf mich zeigen. Es muß wohl so etwas geben wie eine elementare Bilderschrift der Angst, die wir in unseren Träumen ebenso finden wie in den Psalmen. Setzen wir beide miteinander in Beziehung, so wird uns das helfen, beide noch genauer zu verstehen.“ (BALDERMANN, Wer hört mein Weinen, 15; vgl. DERS., Ich werde nicht sterben).

Herz ausschütten (Pss 38,9; 39,4; 62,9; 108,2), über ihre bedrohte Existenz nachdenken (Pss 27,3,8; 31,13; 40,11), Gott danken und loben (Pss 9,2; 16,9; 19,9; 28,7; 33,21; 138,1). Sie bringen ihr Leben sowohl als Individuen als auch als Kollektiv in allen Höhen und Tiefen vor Gott zur Sprache. Deshalb leistet das Psalmenbuch einen wichtigen Beitrag zur biblischen Anthropologie: Die Lieder berichten von Tod und Leben (Ps 30,4), von Körperbildern und Bindungsbeziehungen (Pss 22,10 ff; 139), von Anfeindung (Ps 7,2f), Gefahr und Not (Ps 13,1–5), aber auch von Rettung, Vertrauen und Freude (Ps 13,6). Diese anthropologischen Aussagen sind in der altorientalischen Kultur verwurzelt, aus der heraus sie die Wirklichkeit und damit auch sie selbst verstehen. Wir müssen also damit rechnen, dass das Personverständnis, das uns in den Psalmen begegnet, sich von unserem heutigen kulturellen Referenzrahmen unterscheidet. An dieser Stelle kann von einem „konstellativen Personbegriff“ gesprochen werden, demnach die Menschenbilder des Alten Testaments auf einem komplexen Zusammenhang von Körperbild und Sozialstruktur beruhen.⁵ Der Mensch im Alten Orient ist noch völlig in das Kollektiv eingebunden zu denken: Es besteht eine so gegenseitige Beeinflussung von Einzelem und Gemeinschaft, dass innerseelische Vorgänge (wie Emotionen, Anregungen, Kognitionen) und von der Außenwelt kommenden Einflüsse nicht scharf getrennt werden können.

Im Spiegel dieser anthropologischen Gegebenheiten ergibt sich die Frage, ob und wie antike Gebrauchstexte bzw. Gebetsformulare auf unsere gegenwärtigen Erinnerungslandschaften und Handlungsentscheidungen einwirken. Biblische Narrationen versuchen, Grenzerfahrungen und kondensierte Momente der Wirklichkeit abzubilden. Sie können die traumatischen Ereignisse und die Komplexität einer traumatisierten Psyche nur fragmentarisch repräsentieren. Dementsprechend sollen rezeptionsästhetische Prozesse im Spiegel des interdisziplinären Diskurses in den Blick genommen werden, inwieweit kanonische Texte als Sprach- bzw. Identifikationsangebote funktionieren können, wenn sich die Rezipienten und Rezipientinnen mit den in den Psalmen erzählten Situationen, Bewegungen, Emotionen und Erfahrungen identifizieren.⁶

5 JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott, 44.

6 Neuestens wurden diese Aspekte des Psalmenlesens und Verstehens im Blick auf die rezeptionsästhetischen Vorgängen in der Habilitationsschrift von Sigrid Eder ausführlich untersucht: EDER, Identifikationspotenziale in den Psalmen. Des Weiteren zeigte sich eine produktive Kooperationsweise von Seiten der Medizin, der Psychologie und der Theologie unter der Leitung der Nervenärztin Ursula Gast und dem Theologen Klaus Onnasch 2009, wobei die Autoren und Autorinnen auf ihre Erfahrungen ihrer jahrzehntelangen Beschäftigung in der Trauerbegleitung und Traumatherapie bzw. in der klinischen Seelsorge zurückgriffen und diese Erkenntnisse und die aktuellen Konsequenzen der neurobiologischen Forschung als hermeneutischen Schlüssel zum existentiellen Verständnis der in den Evangelien dargestellten Passionsgeschichten heranzogen: GAST/MARKERT/ONNASCH/SCHOLLAS, Trauma und Trauer. Vgl. dazu KIRSCHT, Der Emmaus-Weg.

Darüber hinaus soll beleuchtet werden, inwieweit die Psalmen traumatische Erfahrungen vermitteln bzw. „mediatisieren“? Mögliche Kennzeichen von individueller und kollektiver Traumata in den Psalmen seien hier benannt:

1. Psalmentexte werden oft als *Geständnisse*, *Memoiren* oder *Bekennnisse* inszeniert. Sie haben explizit oder implizit ein Ziel, nämlich belastende Ereignisse – wie Bedrohung an Leib und Leben (Ps 18,5 f), Gewalt (Ps 11,2), sexualisierte Gewalt (Ps 22,19), Kriegserfahrungen (Ps 144,1 f), Verfolgung (Ps 7,2) und Folter (Ps 79,1 f) – innerhalb der Lebensgeschichte zu verorten, den Bezug zwischen Trauma und Lebensgeschichte so aufzubauen, dass die fragmentierten Teile einer Geschichte in die Erzählbarkeit und damit in die (Re-)Konstruktion einbezogen werden können.
2. Geschehnisse werden oft aus der *Überlebensperspektive* (Pss 18; 30) bzw. aus dem Blickwinkel einer späteren Generation (Pss 78; 105; 106; 107; 135; 137) dargestellt.
3. Traumatisch erscheint die Fülle der *Gewaltaussagen* und *Rachegeanken*, wie auch die Art und Weise ihrer literarischen Darstellung, die besonders in den sogenannten Fluchpsalmen (u. a. Pss 58; 83; 109) bzw. in einzelnen Teilen bestimmter Psalmen (Pss 17,13; 69,23–29; 137,7 ff) zum Ausdruck gebracht werden. Die Suche nach einer Erklärung des sogenannten *Stimmungsumschwungs*⁷ in den Psalmen hat in der Forschungsgeschichte verschiedene Interpretationsmöglichkeiten hervorgebracht. Hierbei stellt sich die Frage: Wie lässt sich die kontroverse Dialektik der bitteren Verzweiflung und des größten Jubels, wobei Klage und Bitte scheinbar unvermittelt in ein Vertrauensbekenntnis oder Lobgelübde münden und vorausgesetzt wird, dass JHWH das Gebet erhört hat, erklären?
5. Beachtenswert ist die häufige Auseinandersetzung mit *Schamgefühlen* im Zusammenhang gewalttätiger Ereignisse (Pss 22,7 ff.18 f; 44; 71; 74) und das gleichzeitige Ringen um *Schuldgefühle*, die oft nicht näher differenziert sind (Pss 31, 69).
6. Des Weiteren sind kollektiv traumatische Erfahrungen wie u. a. die Belagerung, Eroberung und Zerstörung Jerusalems 587/586. v. Chr. und die damit in Verbindung stehenden Deportationen von Kriegsgefangenen nach Babylonien zu benennen, die den sozialgeschichtlichen Referenzrahmen vieler Psalmen (u. a. Pss 79; 102; 137; 147,2 f) bilden.

⁷ Zu einem detaillierten Überblick s. RECHBERGER, Von der Klage zum Lob.

2. Forschungsstand

In jüngster Zeit sind eine Reihe von Sammelbänden⁸ und Monographien⁹ zum Thema Trauma erschienen und das wachsende Forschungsinteresse zeigt sich daran, dass sich gleich mehrere Panels an den grossen internationalen Konferenzen wie der EABS (European Association of Biblical Studies) und der SBL (Society of Biblical Literature) traumatheoretischen Fragestellungen widmen.¹⁰ Die Trauma-Hermeneutik biblischer Texte geht auf das Ende der 1990er Jahre zurück und resultiert aus dem Zusammenwirken von verschiedenen Auslegungsmethoden.¹¹ Im Hinblick auf das vielfältige Instrumentarium der Trauma-Hermeneutik sind die folgenden methodologischen Ansätze zu benennen: Die an den Autoren orientierte sozialgeschichtliche Exegese und historische Psychologie und das an den Texten und ihren Welten orientierte New Literary Criticism und die synchrone Leseweise; des Weiteren an den Lesern und Leserinnen orientierte befreiungstheologische und feministische bzw. gendertheoretische Ansätze.¹² Im Folgenden wird die Forschungsgeschichte der Trauma-Hermeneutik aus diesem Blickwinkel thematisiert.

2.1. Forschungsgeschichte der Trauma-Hermeneutik in der Biblischen Theologie

Zuerst hat *Claus Westermann* im Zusammenhang der anthropologischen Bedeutung der Klage entfaltet, dass das Menschenverständnis des Alten Testaments nur im Gespräch mit den Humanwissenschaften zur Geltung gebracht werden kann:

[...] die Klage hat durchgehend *drei Aspekte*; sie ist auf Gott gerichtet (Anklage Gottes oder Gottklage), auf die anderen Menschen (Feindklage) und auf den Klagenden selbst (Ich-Klage bzw. Wir-Klage). Da es in der Klage, welchergestalt auch das Leid ist, das geklagt wird, immer um das Leben geht, spricht sich in den drei Aspekten der Klage das Menschsein als Ganzes aus. Das in der Dreigliederung der Klage sich zeigende Menschenverständnis könnte für die Zukunft wichtig werden. Weder eine

8 U. a. BECKER/DOCHORN/HOLT, Trauma and Traumatization; BOASE/FRECHETTE, Bible Through the Lens of Trauma; neuestens ERBELE-KÜSTER/MÓRICZ/OEMING, „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“.

9 Vgl. HÄUSL, Bilder der Not; JANZEN, The Violent Gift.

10 Die eine Sektion ist „Psychological Hermeneutics of Biblical Themes and Texts“ mit traumatheoretischen Schwerpunkten, die andere ist „Israel and the Production and Reception of Authoritative Books in the Persian and Hellenistic Period“ wobei solche Diskursarten der Bibel im Vordergrund stehen, die über das Thema Vulnerabilität, Trauma und Resilienz reflektieren.

11 S. dazu FEWELL, The Work of Biblical Narrative, 3–27, bes. 12–17 (Telling Troubles).

12 FRECHETTE/BOASE, Defining „Trauma“, 1–27.

nur theologische noch eine nur soziologisch-politische, noch eine nur philosophisch-psychologische Anthropologie kann den Menschen als Ganzen erfassen. Zum vollen Menschsein gehören alle drei Aspekte. Ein Nebeneinander oder Gegeneinander von ‚Menschenbildern‘, die einen dieser Aspekte verabsolutieren, kann einer in ihrer Existenz bedrohten Menschheit nicht mehr helfen.¹³

Vor diesem Hintergrund erschienen die ersten texthermeneutischen Untersuchungen zu möglichen individuellen und kollektiven traumatischen Phänomenen in den Prophetenbüchern, diese theologischen Beiträge sind dem Bereich der Historischen Psychologie einzuordnen. Die ersten diesbezüglichen exegetischen Ansätze hatten das Ziel, die tatsächlichen Prophetengestalten als geschichtliche Individuen zu verstehen, die psychischen Befindlichkeiten und das Verhaltensmuster der Autoren zu interpretieren. Besonders die Befremdlichkeiten des Ezechielbuchs wie die gewalttätigen Sprachbilder (Ez 1–23) und das Überwältigtwerden des Propheten durch Gott (Ez 1,1–3,15) sowie die widersprüchlichen Schuldangaben (z. B. Ez 18,20–24; 21,8f) und das sexuelle Gewalthandeln in Ez 16 und 23 haben eine Vielzahl von Untersuchungen motiviert, um die Absonderlichkeiten und bizarren Inszenierungen des Buches vor dem Hintergrund der Traumaforschung zu untersuchen.¹⁴

Die Hauptprobleme dieser Auslegungsmethode ergeben sich u. a. aus formgeschichtlichen Gründen: Die Prophetenbücher als Traditionsliteratur sind das Produkt mehrerer anonymer Autoren, Gemeinschaften und Redaktoren, von daher erschließt sich kein Einblick in das individuelle Seelenleben der Autoren.¹⁵

Dementsprechend setzten sich die am Anfang der 2000er Jahre veröffentlichten exegetischen Abhandlungen vor allem mit den kollektiven Dimensionen und mit der transgenerationalen Weitergabe traumatischer Phänomene auseinander und es wurde immer mehr die Ansicht vertreten, dass sich die Stimmen mehrerer traumatisierter Gemeinschaften und Generationen in den Prophetenbüchern und in den Klageliedern vermehren.¹⁶ Im Zusammenhang dieser Diskussion hat zuerst *Ruth Poser* Trauma „als literarhistorisches Sensibilierungs-, Beschreibungs- und Erkenntnismodell“ etabliert, „von dem ausgehend ein anderer Blick auf das Ezechielbuch als Ganzes und Teile desselben – möglicherweise auch auf andere biblische Bücher – eröffnet werden kann“.¹⁷ Die Verfasserin nimmt die strukturellen und inhaltlichen „Befremdlichkeiten“ des Ezechielbuches¹⁸ unter die Lupe, u. a. seine sprachliche Gestaltung sowie die gewalttätigen, emotionslosen und lebens-

13 WESTERMANN, Die Rolle der Klage, 258. Hervorhebung im Original.

14 Einen ausführlichen forschungsgeschichtlichen Überblick hat Ruth Poser zu dieser Thematik zusammengestellt, POSER, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur, 1–34.

15 Zu einem kritischen Überblick s. OEMING, Biblische Hermeneutik, 51–55.

16 S. dazu GARBER, Trauma Theory, 24–44. Vgl. mit SMITH-CHRISTOPHER, A Biblical Theology of Exile.

17 POSER, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur, 58.

18 AaO., 288–300.

zerstörenden Gottesbilder (Ez 16 und 23),¹⁹ und auch literarische Merkmale wie Wiederholungen, plötzliche Sprechrichtungswechsel, Leerstellen, Abbrüche und Inkonsistenzen,²⁰ die nach der historisch-kritischen Methode als Spuren eines literarischen Wachstums²¹ interpretiert werden können. Das Ziel ihrer Arbeit ist das „Zusammenhalt von literaturwissenschaftlicher [...] und sozialgeschichtlicher [...] Lesart“ des Ezechielbuchs im Spiegel der Traumaforschung zu gewährleisten. Am Ende ihrer umfangreichen (735seitigen) Arbeit kommt die Autorin zu den folgenden Schlussfolgerungen:

Dass JHWH immer wieder als Gewalttäter inszeniert wird (bzw. sich selbst als solcher inszeniert), ist mittelbare, auf literarischen Deutungsprozessen beruhende Folge der traumatischen Katastrophe von 587/86 v.u.Z. bzw. der mit dieser Katastrophe verbundenen individuellen und kollektiven Gewalterfahrungen. Auf menschlicher Seite gilt dies ähnlich vor allem für die inhärent erscheinende Sündhaftigkeit des Hauses Israel und dessen scheinbare Unfähigkeit zu toragemäßigem, lebensförderlichen Handeln. Das ezechielische ‚Gottes- und Menschenrede‘ erweist sich indes – so paradox dies klingen mag – bei näherem Hinsehen trotz aller Schwierigkeiten als durchaus konstruktiv, als nicht nur traumatisch, sondern auch als heilsam.²²

Darauffolgend bezeichnet Ruth Poser die literarische Gestalt des Ezechielbuchs als fiktionaler Deutungsprozess, der dazu beitragen kann, die ihm zu Grunde liegenden traumatischen Erfahrungen zu verarbeiten.²³

Im Folgenden hat *David M. Carr* aus diachroner, historischer Sicht den Verlauf geteilter kollektiver traumatischer Ereignisse während der Schriftwerdung untersucht und gezeigt, wie sie ein Teil der kollektiven Identität des „alten Israels“, des „Frühjudentums“ und der „alten Kirche“ wurden.²⁴ Dabei knüpft Carr u. a. an die Debatte „um den Preis des Monotheismus“²⁵ an und stellt die These auf, dass die kollektiven Traumata der Zerstörung Jerusalems und des babylonischen Exils entscheidende Katalysatoren für die Entstehung des explizit monotheistischen Gedankens in der Religionsgeschichte Israels waren.²⁶ Der Verfasser schreibt über die „traumatic crystallization of Scripture“,²⁷ die als Kennzeichen des post-traumatischen Wachstums, bzw. der literarisch bezeugten Widerstandsfähigkeit (Resilienz) des Volkes Israels und der ersten christlichen Gemeinschaften gewürdigt wird. Wenn man in psychologischen Themen bewandert ist, fällt es einem nicht schwer, in der Monographie die verschiedensten therapeutischen Richtun-

19 AaO., 371–435.

20 AaO., 288–339.

21 AaO., 35–41.

22 AaO., 680.

23 AaO., 681.

24 CARR, *Holy Resilience*.

25 ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung*.

26 CARR, *Holy Resilience*, 24–67.

27 AaO., 141–156.

gen wie psychoanalytische, kognitive, sozialpsychologische und existentielle Ansätze aufzufinden. Dennoch lässt sich die facettenreiche, ausufernde Diskussion im Laufe des Werkes nicht in ein kohärent-definierbares System einordnen. Auf diese Weise wird auch die Bewertung der unterschiedlichen pathologischen oder lebensfördernden Coping-Strategien und damit einhergehend der krankmachenden (abusierenden) oder heilenden Gottesbilder der einzelnen Fallbeispiele dem Leser/der Leserin zugetraut.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass unterschiedlich konnotierte Begriffe wie „Trauma“ und „Krise“ oder „Katastrophe“ in den meisten einschlägigen Arbeiten als Synonyme verwendet werden, obwohl diese Phänomene aus der Sicht der Psychologie eine je eigene Psychodynamik und ein vielfältiges Coping-Instrumentarium hervorrufen.

In diesem Sinne bewertet *Thomas Römer* die Hebräische Bibel als „Krisenliteratur“,²⁸ in der sich zukunftsorientierte, utopistisch gefärbte prophetische²⁹ und auf eine mythische Ordnung zurückgreifende priesterliche³⁰ und stark deuteronomistisch/historiographisch geprägte, rationalisierende Bewältigungsstrategien³¹ beobachten lassen. *Krise* (κρίσις) ist ein aus dem Griechischen stammendes Substantiv zum altgriechischen Verb ,κρίνω‘, welches „trennen, unterscheiden, entscheiden, richten“ bedeutet, und bezeichnet eine problematische, mit einem Wendepunkt verknüpfte Entscheidungssituation, die die bisherigen Erfahrungen, Werte, Normen, Ziele und die gewohnten Handlungs- und Problemlösungsfähigkeiten eines Kollektivs in Frage stellt und die sowohl in einen negativen als auch in einen positiven Ausgang münden kann.³² Thomas Römer bezieht diese Krisensemantik auf den Fall Jerusalems,³³ der als Referenzpunkt die oben genannten Bewältigungsstrategien hervorgerufen hat. An dieser Stelle wäre eine klare Unterscheidung zwischen Krisenliteratur- und Traumaliteratur notwendig.

Im Lichte dieser exegetischen Untersuchungen kann noch beobachtet werden, dass in dem disziplinübergreifenden Diskurs der Traumaforschung vor allem von Menschen verursachte, politisch begründete, gesellschaftliche Ereignisse wie Kriegs- und Deportationserfahrungen im Vordergrund standen. In der Hebräischen Bibel werden aber auch Naturkatastrophen³⁴ aller Art wie u. a. das Auftreten verschiedener Krankheiten, Plagen und Seuchen (1Sam 6,4; 2Sam 24,21.25; Sach 14,12.15.18; 1Chr 21,17.22; Sir 48,21), Dürreperioden (Jer 14,1–15,4) und Heuschreckenplagen (Ex 10,4.12–14; 1Kön 8,37; 2Chr 6,28; Jo 1,4f; 2,25; Ps

28 RÖMER, *The Hebrew Bible as Crisis Literature*, 159–177.

29 AaO., 164 f.

30 AaO., 165 ff.

31 AaO., 169 ff.

32 AaO., 160 f.

33 AaO., 162 f.

34 KIPFER, *Fear of Famine and Food Shortage in the Hebrew Bible*; DIES., *Klimakatastrophen wahrnehmen, deuten und bewältigen*.

78,46; 105,34) und Erdbeben (Ez 38,19; Am 1,1; Sach 14,5; Ps 18,8 f) reflektiert. In diesem Zusammenhang kommt der Katastrophenforschung in der Bibelwissenschaft immer größere Rolle zu.³⁵ Der Begriff *Katastrophe* (abgeleitet vom Griechischen Verb ‚καταστρέφω‘, ‚unterjochen‘, ‚sterben‘, ‚umwenden‘, ‚umdrehen‘ und ‚umstürzen‘)³⁶ steht dem Begriff des Traumas sehr nah, trotzdem können Trauma- und Katastrophentheorien miteinander nicht unreflektiert vermischt werden. *Jan Dietrich* thematisiert in seinem kulturwissenschaftlichen Ansatz die wichtigsten Unterschiede zwischen einem Trauma und einer Katastrophe:

Firstly, the perspectives associated with catastrophe and trauma are different. With catastrophe, the perspective focuses on the disastrous events and their impacts on society (an outside-view); whereas, with trauma, the perspective focuses on the psychic and cultural wounds, and the several mental injuries that disasters create (an inside-view). Secondly, and to be combined with the inside-view, trauma ‚resists simple comprehension‘. Trauma does not simply represent disastrous events in the mentalities of people, but their ‚very incomprehensibility‘.³⁷

Diese gemäßigte konstruktivistische Perspektive richtet den Blick auf einen kulturellen Rahmen, in dem sich eine jeweilige Gemeinschaft mit Katastrophen auseinandersetzt:

Als Katastrophe wird von den Menschen ein Prozess im Rahmen der stets unlösbaren Verwicklung von Natur und Kultur bezeichnet, der zu einem Ereignis in einer verwundbaren Gemeinschaft führt, dass essenzielle Grundlagen dieser Gemeinschaft zerstört und von ihr als umfassendes Unglück wahrgenommen wird.³⁸

Daran anschließend wird der Katastrophendiskurs (disaster discourse) durch die Fokussierung auf verschiedene kulturelle Bewältigungsstrategien (wie präventive Maßnahmen gegen mögliche Katastrophen³⁹ und ästhetisierende literarische und ikonographische Darstellungen,⁴⁰ politisierende und moralisierende Tendenzen⁴¹

35 Zu einem Überblick s. BERLEJUNG, *Disaster and Relief Management*, 3–38.

36 DIETRICH, *Katastrophen im Altertum*, 87.

37 DIETRICH, *Cultural Traumata in the Ancient Near East*, 148 f. Anm. N. M.: beide Zitate aus CARUTH, *Unclaimed Experience*, 6.

38 DIETRICH, *Katastrophen*, 90. Vgl. dazu die Definition von Angelika Berlejung: „Katastrophen entstehen, wenn Gefahren (hazards) wirklich eintreten und auf gesellschaftliche Verwundbarkeiten stoßen (disaster occur when hazards meet vulnerability). Damit ist deutlich, dass Katastrophen mit den zeitlichen, räumlichen und gesellschaftlichen Bedingungen eng verflochten sind. Sie sind mehrdimensionale, soziale Phänomene; ihr Ausmaß, ihre Auswirkungen, ihre Wahrnehmung und Bewertung sind menschanabhängig. Daher gibt es streng genommen keine Katastrophe in einem menschenleeren Gebiet.“ BERLEJUNG, *Disaster and Relief Management*, 6.

39 DIETRICH, *Katastrophen*, 94 ff.

40 AaO., 98 ff.

41 AaO., 105–110.

oder pädagogisierende Schemata⁴² oder aber auf die performative Kraft von Katastrophenritualen⁴³) gerichtet, die sowohl die individuelle als auch die kollektive Wahrnehmung, Repräsentation und Interpretation der Katastrophen fundamental bestimmen.⁴⁴

Im Zentrum der neuesten Untersuchungen zum Katastrophendiskurs steht noch die *Vulnerabilität/Verletzlichkeit* als hermeneutisches Konzept, die als ein „methodisch offenes Brückenkonzept“⁴⁵ thematisiert wird:

Hierbei handelt es sich um die gesellschaftliche, wirtschaftliche, physische und psychologische Verwundbarkeit einer sozialen Gruppe mit ihren jeweiligen Fähigkeiten, sich auf eine Katastrophe vorzubereiten, auf sie zu reagieren, sich gegen sie zu wehren oder auch sich von einem Desaster zu erholen. Die Verwundbarkeit resultiert aus wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Faktoren und ist abhängig von den sozio-historischen Bedingungen.⁴⁶

Mit Vulnerabilität kommt ein Begriff in den wissenschaftlichen Diskurs, der ein hermeneutisches Erschließungspotential in Bezug auf die Anthropologie hat, weil er die Gefährdung und Verletzbarkeit des Menschen an Leib, Seele und in seinen sozialen bzw. transzendentalen Bezügen beschreibt.⁴⁷ Die Verwundbarkeit impliziert als Kernkategorie der Anthropologie, dass das menschliche Leben „der grundsätzlichen Gefahr ausgesetzt ist, gebrochen, zerbrochen oder abgebrochen zu werden“.⁴⁸ Vulnerabilität ist Risiko und zugleich Ressource, „insofern sie Voraussetzung für Vertrauen, wechselseitige Wahrnehmung von Verantwortung und heilsame Begrenzung der Illusion der Machbarkeit von gelingendem Leben und gelingendem Sterben ist“.⁴⁹ Hierbei sind diese somatischen, psychischen und theologischen Dimensionen auf ihre hermeneutisch-exegetische Resonanz zu beschreiben.⁵⁰

Des Weiteren wird in meiner Arbeit Psalmenexegese im Lichte einer mehrdimensionalen Trauma-Hermeneutik thematisiert.

42 AaO., 111 f.

43 AaO., 105–110.

44 Zu den psychologischen, archäologischen, historischen und soziologischen Aspekten des Katastrophendiskurses s. HOLM, *The Cultural Analysis of Disaster*, 233–248; ILLNER/HOLM, *Making Sense of Disaster*, 51–65. Die von ihm verwendeten Kategorien und diskursiven Schemata der Katastrophenbewältigung hat neuestens Petra Verebics am Text von Ps 18//2Sam 22 thematisiert: VEREBICS, *Katastrophe und Theophanie*, 87–109.

45 COLLET, *„Vulnerabilität“ als Brückenkonzept*, 13–25.

46 BERLEJUNG, *Disaster and Relief Management*, 7.

47 SPRINGHART, *Der verwundbare Mensch*, 213. Vgl. dazu BIELER, *Verletzliches Leben*.

48 SPRINGHART, *Der verwundbare Mensch*, 205.

49 AaO., 213.

50 SCHÜLE, „All Flesh“: *Imperfection and Incompleteness*, 83 f. Vgl. KIPFER, *Vulnerabilität*.

2.2. Forschungsfragen und Aufbau der Arbeit

Erzählungen über Trauma und Verlust spielen eine wichtige Rolle im Kontext der Psychologie und der Psychotherapie und sie bilden – sofern Aspekte kollektiver und historischer Erfahrungen betroffen sind – einen integrativen Bestandteil des gesellschaftlichen Diskurses und des kollektiven Gedächtnisses. Traumatekste werden oft als Ausdruck von narrativen Heilungsprozessen angesehen, deren Stellenwert auch in der Sprach- und Literaturwissenschaft, sowie in den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften entdeckt wurde. In der interdisziplinär ausgerichteten Arbeit wird dieser Forschungsdiskurs aufgenommen und aus der Perspektive der alttestamentlichen Exegese und der narrativen Traumabewältigung beleuchtet. Im Zentrum steht die narratologisch ausgerichtete Analyse ausgewählter Psalmen (Pss 22; 88; 107 und 137), deren Sprachbilder und poetische Figuren die erinnernde Wiederaneignung der eigenen fragmentierten/traumatisierten Lebensgeschichte und die Rekonstruktion einer als kontinuierlich und sinnvoll erlebten individuellen und kollektiven Identität ermöglichen. Dabei fügt sich die Analyse bestens ein in zwei gegenwärtige Trends der alttestamentlichen Wissenschaft: Zum einen gewinnt die anthropologische Forschung zunehmend an Gewicht, zum anderen findet die kanonische, rezipientenorientierte Annäherung an biblische Texte (im Gegenüber bzw. in Ergänzung zu ihrer Einordnung als historische bzw. historisch gewordene Texte) immer mehr Beachtung. Die Arbeit trägt beiden Trends Rechnung, zumal die Wahrnehmung von Psalmen als Literatur, die in besonderer Weise die Verarbeitung von Traumaerfahrung ermöglicht, einen wichtigen Stellenwert einnimmt.

Aus diesen Vorüberlegungen ergeben sich die folgenden Fragestellungen, die m. E. bisher noch nicht zur Diskussion gestellt wurden und von aktueller Relevanz sind:

1. Welche Aspekte von Traumata kommen in den Psalmen zum Tragen und durch welche Textelemente und Topoi werden mögliche individuelle und kollektive Bewältigungsstrategien thematisiert?
2. Wie realisiert sich die Gerechtigkeit Gottes im menschlichen Bereich angesichts der in den Psalmen vorkommenden Grenzsituationen?
3. Welche Sprachbilder und Textmarker der Psalmen lassen bei den Rezipienten und Rezipientinnen das Thema „Trauma und Traumatisierung“ aufkommen? Welche möglichen Anknüpfungspunkte ergeben sich im Prozess des Psalmenlesens und in weiteren Rezeptionsästhetischen Vorgängen?
4. Gibt es eine Korrelation zwischen den Rezeptionsästhetischen Dimensionen (die von einem Text hervorgerufen werden) und den möglichen Vulnerabilität-/Resilienz-Tendenzen (die in den Rezipienten und Rezipientinnen evoziert werden können)?

Diese Ausgangsfragen sind auch von größerem gesellschaftlichem Interesse insofern sich pastoralpsychologische Perspektiven daran anschliessen. Bei dieser weiterführenden rezipientenorientierten Fragestellung, die auf eine existentielle Auseinandersetzung mit den Psalmentexten abzielt, bringe ich mein Fachwissen als Diplompsychologin ein.

Zunächst wird im weiteren Verlauf von Kapitel I. (Einleitung) der psychotraumatologische Hintergrund dieser Arbeit dargestellt und des Weiteren soll die sozialpsychologische Relevanz der Zeugenschaft eines – individuellen oder gesellschaftlichen – Gegenübers von Traumatisierten untersucht werden. Das Kapitel endet mit der Begründung der Psalmenauswahl und mit einem Exkurs zur kurzen Darstellung der einzelnen Vorarbeiten zu einer tiefenpsychologischen Hermeneutik des Psalters.

Kapitel II. (Methodik) operationalisiert die narrative Textdynamik – wie kanontheologische Orientierung, intertextuelle Horizonte, einzelne poetische Erzählzusammenhänge, bzw. die Raum-Zeit-Konfigurationen – des Psalters und ordnet diesen methodischen Teil in die aktuelle Forschungsdiskussion ein. Kapitel III–VI. explizieren den Trauma-Diskurs an der exegetischen Darstellung von Pss 22, 88, 107 und 137. Dabei erschließt sich eine theologisch-ethische Reflexion zum Problem in den Psalmen vorkommenden Gewaltaussagen, Rachedgedanken und Wunschphantasien (Kapitel VI). Die Analyseergebnisse und die rezeptionsästhetischen Konsequenzen werden im Kapitel VII. (Resümee mit Ausblick) zusammengefasst. Die Arbeit ist mit einem Literaturverzeichnis versehen.

Zunächst wird im Weiteren das psychotraumatologische Paradigma sowohl von seinem antiken Hintergrund als auch von seiner modernen Forschungsgeschichte her thematisiert.

3. Das psychotraumatologische Paradigma

Die Psychotraumatologie ist ein integratives Querschnittsfach im Kanon der psychosozialen Fächer der Medizin und befasst sich mit der Erforschung und therapeutischen Behandlung der Auswirkungen von traumatischen Ereignissen auf das Erleben und Verhalten von Individuen und sozialen Systemen. Das Wort „Psychotraumatologie“ wurde im Jahr 1991 das erste Mal in diesem Zusammenhang verwendet, als das Deutsche Institut für Psychotraumatologie (DIPT) durch eine Gruppe in diesem Bereich tätiger Experten und Expertinnen aus Medizin, Psychologie und Rechtswissenschaft um *Gottfried Fischer* gegründet wurde.⁵¹ Im US-amerikanischen Diskurs etablierte sich 1995 der Begriff „psychotraumatology“ mit dem ähnlichen Ziel: „um eine Abgrenzung zu dem medizinischen Begriff ‚traumatology‘ zu schaffen und deutlich zu machen, dass sich diese Disziplin

⁵¹ SEIDLER, Psychotraumatologie, 14f.

vornehmlich der Erforschung seelischer Verwundungen widmet.⁵² Dieses neu entdeckte Praxis- und Forschungsfeld hatte in relativ kurzer Zeit den Stellenwert einer wissenschaftlichen Disziplin erlangt und mit der breiten interdisziplinären Erweiterung des Grundparadigmas kam es zeitgleich hierzu an seine Grenzen. Inzwischen wird bereits von einem „inflationären Gebrauch“ des Trauma-Begriffes im öffentlichen und kulturwissenschaftlichen Diskurs gewarnt, der mit dem ursprünglichen klinischen Terminus nahezu nichts mehr gemein habe. Auch wenn die Kategorie „Trauma“ als Metapher zu überwältigenden Leidenserfahrungen in politischen und literarischen Kontexten plausibel sein kann, ist es notwendig und sinnvoll, begrifflich zu differenzieren und in unterschiedlichen Zusammenhängen zu präzisieren, was mit „Trauma“ gemeint ist.

3.1. Traumabegriff und historischer Hintergrund

3.1.1. *Traumata in der Bibel und im Altertum*

Der Begriff „Trauma“ ist schon ein seit dem Altertum verwendeter Ausdruck in der Medizin. Τραῦμα bedeutet „Verletzung, Verwundung, Wunde“ und weist auf die Wurzel τῆρασκω/ללח II. (d. h. „durchbohren“) zurück, dementsprechend bezeichnet es eine Verletzung mit Gewebedurchtrennung. Umfassend bezieht sich der Ausdruck auf die Konsequenzen jener Läsionen, die durch äußere Krafteinwirkung verursacht werden.⁵³

In der Übersetzung der LXX impliziert der Terminus bedrohliche körperliche Verletzungen und Gewaltgeschehnisse, die von Menschen herbeigeführt werden (Gen 4,23; Ex 21,25; Jdt 9,13; 13,18; Sir 27,21; Jes 1,6; Jer 10,19; Ez 32,29). In Ri 15,19 spaltet Gott selbst eine Höhle (τραῦμα/שִׁחֲתָהּ) im Kinnbacken, um für den durstenden Simson Wasser zu schöpfen, in Jes 66,16; Jer 25,33 ist ebenfalls Gott der Akteur, der Verwundungen verursacht (הוֹרֵה לְיָדֵי יְהוָה). Die Traumata von Hiob erschrecken dessen Freunde und bringen ihn selbst zum Verstummten (Hi 6,21). In gewalttätigen Gruppenkonflikten oder kriegerischen Kontexten bezeichnet das Nomen „τραυματίας“ den Korpus der Ermordeten (Gen 34,27; Ri 16,24; 20,39; 2Sam 1,25; 23,8.18; 1Kön 11,15; 1Chr 10,8; 11,11.20; Kgl 2,12; Ez 6,4.13; 26,15; 2Makk 4,42; 8,24). In Dtn 21,1 wird der Fall der auf freiem Felde liegenden, von unbekannter Hand ermordeten Opfer geregelt.⁵⁴ Zu diesem Wortfeld „τραυματιζω“ gehört auch der Aspekt des hilflosen und ohnmächtigen Ausgeliefertseins im Aorist Passiv (1Sam 31,3; 1Makk 16,9; Jes 53,5).⁵⁵ In der Bildsprache der Psalmen stehen aktiv herbeigeführte „Verwundungen“ zentral,

52 AaO.

53 LAPLANCHE/PONTALIS, Trauma, 514.

54 LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, τραυματίας, 1188.

55 BAUER/ALAND/ALAND, τραυματιζω, 1644.

an einigen Stellen werden die Verletzungen explizit auf Gott zurückgeführt (Pss 69,27; 77,11; 89,11). Mit Ps 88,6 kommt ein Psalm in den Blick, wobei die Grenzen zwischen physisch und psychisch bedingten Verletzungen durchlässig sind (vgl. Ps 109,22). Im Neuen Testament werden ähnliche gewalttätige Ereignisse sowohl von der Opferseite (Lk 10,34; Apk 19,16) als auch aus der Täterperspektive (Lk 20,12) thematisiert.

Im Gegensatz zu dieser Tendenz implizieren weisheitliche Kontexte psychische Verwundungen ohne jegliche Läsion (Spr 27,6; Sir 27,25; 30,7; 31,30) und weisen auf einen heftigen Schock bzw. Bruch in der Wahrnehmungskontinuität hin, mit dem sich ein Individuum in den zwischenmenschlichen Beziehungen konfrontiert werden kann:

Sir 27,25

Wer einen Stein in die Höhe wirft, dem fällt er auf den Kopf, und der heimtückische Streich schlägt (ihm selbst) Wunden (τραύματα).

Die Grenzen zwischen der physischen Überwältigung und der psychischen Verletzung sind in Apk 19,16 nur schwer bestimmbar: Hier wird ein Mensch von einem bösen Geist „τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν“ überwältigt „κατακυριεύσας“ und demzufolge verwundet „τετραυματισμένους“. Bei den apostolischen Vätern wird Trauma als Theologoumenon interpretiert: Nach 1Clem 16,5 ist Christus verwundet (traumatisiert) unserer Sünden wegen „διὰ τᾶς ἀμαρτίας“; nach Barn 5,2 wurde er verwundet wegen unserer Ungerechtigkeit „ἀνομιὰ“. ⁵⁶ Hier wird die Traumatisierung von Christus Ausdruck und Hinweis der Bedingtheit des Menschen, die sich auch in hamartologischer Hinsicht beschreiben lässt.

Im Mittelmeerraum bzw. im antiken Griechenland befinden sich zahlreiche ikonographische Darstellungen bereits aus dem 6. und 5. Jh. v. Chr., die durch Krieg, Sport und Wettkampf verursachte Traumata zum Thema haben.⁵⁷ Die ästhetisch-naturalistischen Darstellungen geben sowohl die morphologisch-anatomischen Strukturen und Körperhaltungen, Gesten als auch die ausgelösten Emotionen (wie Schrecken und Panik, Schmerz und Trauer) der verwundeten Menschen authentisch wieder, die überwiegende Mehrheit der Darstellungen repräsentiert eher mythologisch-religiöse Motive und stellvertretende Gestalten.⁵⁸ Es gibt also eine Tendenz zur Umdeutung und Transformation von Verwundungen durch distanzierte Teilnahme.

⁵⁶ Hier wird Jes 53,5 zitiert bzw. interpretiert.

⁵⁷ GEROULANOS/BRIDLER, Trauma, 37–51. Die Meisterwerke der archaischen und der klassischen griechischen Literatur (ca. 750–480 v. Chr.) schildern mit lebendigen Farben die Auswirkungen von Kriegstraumata sowohl auf Seiten der Soldaten als auch auf der Zivilbevölkerung. S. dazu die Studie von Kurt A. Raaflaub im Spiegel drei „Fallgeschichten“ (THUCYDIDES, Der Peloponnesische Krieg; EURIPIDES, Die Troerinnen; ARISTOPHANES, Lysistrata). Vgl. RAAFLAUB, War and the City, 15–47.

⁵⁸ GEROULANOS/BRIDLER, Trauma, 42.

Seltener werden auch alltägliche Verletzungen durch Tiere⁵⁹ wie Bisswunden oder gefährliche Jagdszenen bzw. Unfälle⁶⁰ abgebildet. Nach 300 v. Chr. wurde Alexandria die bedeutendste Stätte medizinischer Forschung und Lehre. Das „Corpus Hippocraticum“ hatte zahlreiche Darstellungen, Kommentare und Streitschriften zur medizinischen Hilfe zum Inhalt und auf diese Weise prägte es die Medizingeschichte bis in die Hälfte des 2. Jh. n. Chr.⁶¹

3.1.2. Anfänge der modernen Traumaforschung

Der Trauma-Begriff, der primär schwere körperliche Verletzungen umfasst hat, wurde während der letzten Jahrhunderte um deren psychische Auswirkungen erweitert. Die Auseinandersetzung unterschiedlicher psychotherapeutischer Traditionen mit Traumata hat im euro-amerikanischen Kontext auf vielfältige Weise stattgefunden. Die Traumaforschung bekommt seit den 80er Jahren des letzten Jh. immer größeres Gewicht, ausgehend von der ursprünglichen Diskussion um die Memoiren der Shoah-Überlebenden und der Veteranen des Vietnamkriegs sowie den programmatischen gesellschaftskritischen Zeugnissen der zweiten Frauenbewegung in den USA und anknüpfend an die Hysterie- und Neurosenuntersuchungen von *Jean-Martin Charcot* und *Sigmund Freud* im 19./20. Jh. Sie beschränkt sich keineswegs auf den klinischen Bereich, da sie von Anfang an sozialpolitische und ideologische Dimensionen miteinbezogen hat.⁶²

Die Psychiaterin *Judith L. Herman* hat die Geschichte der Psychotraumatologie folgendermaßen zusammengefasst:

Auf Zeiten intensiver Forschungstätigkeit folgten immer wieder Zeiten, in denen das Thema in Vergessenheit geriet. In den letzten hundert Jahren gab es wiederholt vergleichbare Forschungsansätze, die aber jeweils abrupt abgebrochen und erst sehr viel später wiederaufgenommen wurden. [...] Das Thema provoziert vielmehr so starke Kontroversen, dass es periodisch tabuisiert wird.⁶³

Ohne den Rückhalt gesellschaftlicher Bewegungen und politischer Förderung konnte die Erforschung psychischer Traumata noch nie vorangetrieben und in der Öffentlichkeit diskutiert werden. Aufgrund des Engagements dieser gesellschaftlichen Bewegungen, die unterstützt durch die Anti-Kriegsbewegung, für die öffentliche Anerkennung individueller und kollektiver Traumata, bzw. deren entsprechende Behandlung eintraten, wurde 1980 die Diagnose Post-Traumatic Stress-Disorder/Posttraumatische Belastungsstörung (PTBS/PTSD) in das DSM-

59 AaO., 57 ff.

60 AaO., 60 ff.

61 AaO., 64–71.

62 HERMAN, Die Narben der Gewalt, 9–51.

63 AaO., 17.