

«DU BIST DOCH UNSER VATER! ‹UNSER ERLÖSER VON JEHER› IST DEIN NAME»

Wie Israel als Volk um die Vergebung seiner Schuld bittet

1. *Kollektives Schuldbekentnis und Volksklage*

Vergebung erbittet man gewöhnlich für sich selbst oder gewährt sie einem schuldig Gewordenen. Kollektive Schuld aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, zu einem Volk ist in modernen Demokratien juristisch irrelevant. Dennoch existieren wir als Person nur in Kommunikation mit anderen Menschen und in Schicksalsgemeinschaften. Wir sind in gesellschaftliche Unheilszusammenhänge verstrickt, in denen unsere freien Entscheidungen von der Schuld anderer mitbestimmt werden und uns zu Mittätern machen. Wir werden zum Beispiel in die Zerstörung natürlicher Lebensräume hineingeboren, die wir nicht verursacht haben, tragen aber die Umweltverschmutzung und den schleichenden Klimawandel mit, ja verstärken sie noch. Ebenso ist die Welt, in der wir uns vorfinden, von Geschichtsmächten geprägt, deren Schuld-potentiale oft unbemerkt in Fühlen und Denken verinnerlicht und weitergegeben werden und dann wie selbstverständlich den Zeitgeist, das kollektive Urteil und Verhalten bestimmen. Man braucht nur an den jahrhundertelangen Antijudaismus zu denken, der sich schließlich in einem versuchten Genozid entlud. Wir alle sind schon immer in ein soziokulturelles Netz, in die Sinnwelten unserer Epoche verwickelt, ob wir sie ablehnen oder übernehmen.

Die Bibel beurteilt Schuldzusammenhänge realistischer als unser neuzeitlicher Individualismus. Und vor allem: Sie rechnet in dem, was geschieht, auch mit dem Wirken Gottes.¹ Das Alte Testament enthält Psalmen, mit denen Israel seine Schuld als Volk und das Verhängnis, zu dem sie schließlich führte, in Klage-liturgien vor Gott getragen hat (vgl. z.B. Sach 7, 1–14; 8, 18f). Die Klagepsalmen, die dabei gesungen wurden, waren zwar oft Reaktionen auf eine nationa-

GEORG BRAULIK OSB, geb. 1941, em. Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien.

le Katastrophe, «Trümmergebete» angesichts des verwüsteten Tempels und der Zerstörung Jerusalems. Doch ringen sie über den äußeren Ruin hinaus um das Verhältnis des Volkes zu Gott, das es durch seine Verfehlungen zerbrochen hat, und um die Vergebung der kollektiven Schuld. Wenn wir im Vaterunser bitten: «erlass uns unsere Schulden, unsere Sünden», meinen wir damit gewiss die je eigenen Sünden. Aber dürfen wir dabei unsere Schuldverflochtenheit etwa als Kirche übergehen oder sogar bewusst ausklammern? Die Schuldenerlassbitte Jesu hat als biblischen Hintergrund die Erzählung vom Bundesbruch am Sinai Ex 32–34. Ihre Formulierung zitiert den aramäischen Text von Ex 34,9 «und erlass unsere Schulden und unsere Sünden», wie er auch in der Synagoge vorgetragen wurde.² Konkret soll Gott, den Mose in Ex 34,7 einen «der Schulden erlässt» nennt, dem Volk seine Schuld des Abfalls zum goldenen Kalb vergeben. Dieser Traditionshintergrund der fünften Vaterunserbitte – die Vergebung einer kollektiven Schuld – will ernstgenommen werden. Müssen wir also nicht wie Israel in diese Bitte auch unser gemeinsames Versagen vor Gott und den Menschen einschließen? Dazu könnten uns nicht zuletzt die Schuldbekennnisse und Vergebungsbitten ermutigen, die Papst Johannes Paul II. zu Beginn der Österlichen Bußzeit des Jubiläumjahres 2000 im Namen der Kirche gesprochen hat. In ihnen geht es nicht nur um Sünden einzelner Glieder der Kirche, sondern ausdrücklich auch um «die Sünden der Kirche».³ Die folgende exegetische Betrachtung eines alttestamentlichen Volksklagelieds möchte für diesen Zusammenhang von «Heiligem Gottesvolk und Schuld» in der Gebetstradition Israels sensibilisieren⁴ und trotz aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Unterschiede den Umgang der Kirche mit ihren Verfehlungen theologisch und spirituell vertiefen.⁵

Ich wähle dazu Jes 63,7–64,11, den vielleicht «gewaltigste[n] Volksklagepsalm in der Bibel»⁶. Er bildet mit seinem dreimaligen Pochen auf «du [Gott] bist unser Vater» (63,16a,b; 64,7) «eine Brücke zur Gebetsbelehrung Jesu im Vater unser»⁷. Dieses emotionsgeladene, bilderreiche und theologisch ebenso kreative wie radikale Klagegebet beginnt mit der sehnsuchtsvollen Erinnerung an die Heilstaten Gottes am Anfang Israels und endet mit der bangen Frage nach seinem künftigen Verhalten. Denn bis in die Verfassergegenwart liegen die Städte in Schutt und Asche, ist Jerusalem eine Wüste und der Tempel niedergebrannt (vgl. 63,18; 64,9f). Das Klagelied dürfte deshalb während oder erst nach der Zeit des babylonischen Exils verfasst worden sein.⁸ Was Israel in seiner gegenwärtigen Schuldverstrickung beten lässt, ist allein seine Beziehung zu JHWH. Wie sie hier zu Wort kommt, ist im Alten Testament einzigartig. Im Folgenden lege ich (2) den Geschichtsteil und (3) den eigentlichen Klageteil des Textes aus und fasse abschließend (4) die Leitideen des Volksklagelieds für das Beten um

Vergebung der gemeinsamen Schuld zusammen.⁹ Den Schrifttext zitiere ich nach der Einheitsübersetzung 2017.

2. «In all ihrer Bedrängnis war auch er bedrängt» (Jesaja 63, 9) – die Heilsgeschichte

Der Klagepsalm beginnt mit einem Rückblick auf die überlieferten Rettungstaten Gottes. Sie werden im *ersten Teil* 63, 7–14 bedacht. Während die einzeln erwähnten Ereignisse der Heilsgeschichte mit der Klage verschmelzen (63, 11–14), steht die allgemeine Reflexion über das Gnadengeschehen der Frühzeit unter dem Vorzeichen des Gotteslobes (63, 8–10). Ihm geht noch ein hymnischer Aufgesang voraus, den ein einzelner Sänger, vielleicht auch das «Ich» der betenden Gemeinde (vgl. 63, 15), anstimmt¹⁰:

Die Taten der Huld des HERRN will ich preisen, die Ruhmestaten des HERRN,
gemäß allem, was der HERR uns erwiesen hat,
seine große Güte, die er dem Haus Israel nach seiner Barmherzigkeit und seiner
großen Huld erwiesen hat. (63,7)

Dieses Lob des erbarmungsvollen Handelns Gottes bildet das Programm des ersten Liedteils. Doch wird sich auch die Klage zu Beginn des zweiten Teiles auf diese heilsvolle Zuwendung Gottes berufen (63, 15). «Ich will preisen» meint wörtlich «ich will gedenken» – das Verb durchzieht als Leitmotiv den gesamten Text und steht gliedernd zu Beginn oder am Abschluss einzelner Abschnitte (63, 7.11 bzw. 64, 4.8). Das allgemein gehaltene preisende «Gedenken» (63, 7) mündet in eine ebenfalls verallgemeinerte Beschreibung des Verhältnisses Gottes zu Israel (63, 8–10). Sie betont vor allem das Beglückende der Beziehung in den «Tagen der Vorzeit». Denn die grundlegende Zuneigung Gottes (63, 8) und sein Einsatz für Israel (63, 9) sind in diesen Versen wesentlich breiter dargestellt als die Empörung des Volkes und die darauf reagierende Feindschaft Gottes (63, 10). Auch die auffallende Dichte von Wörtern für die göttliche Gunst – Huld, Güte, Barmherzigkeit, Liebe, Mitleid – unterstreicht diese Gewichtung. Eine ähnliche Häufung findet sich später nochmals zu Beginn des Klageteiles, weil dann diese göttliche Zuwendung den Betenden fehlt (63, 15).

Nach dem hymnischen Auftakt und nur an dieser Stelle des Lieds wird Gott zitiert. Er bekennt sich zu seiner Selbstbindung an Israel. Wenn er selbst sie ausspricht, besitzt sie höchste Glaubwürdigkeit:

Er sagte: Gewiss, sie sind mein Volk, Kinder, die nicht treulos handeln.
So wurde er ihnen zum Retter. (63,8)

Gott ist der Urheber Israels. Im Hintergrund stehen unausgesprochen seine Erwählung und Adoption. Wenn die Israeliten «Kinder» Gottes sind, dann ist

er ihr Vater. Das wird hier noch nicht ausdrücklich gesagt. Dennoch bildet die Rolle, die Gott sich als Vater selbst zugewiesen hat, fortan die Voraussetzung seines Wirkens für sein Volk. Und seine familiäre Bindung bleibt auch der Angelpunkt aller Hoffnung für die bedrängte Gegenwart. Israel wird deshalb im Klagegebet Gott ausdrücklich als seinen Vater anrufen (63,16a.b; 64,7). Hat ihn doch seine Verpflichtung gegenüber seinem Volk und das Vertrauen auf die Treue seiner Kinder schon in der Vergangenheit zum Retter werden lassen. Wie Gottes Engagement dabei beschrieben wird, gehört zu den theologischen Perlen des alttestamentlichen Gottesbildes:

In all ihrer Bedrängnis war auch er bedrängt und der Engel seines Angesichts hat sie gerettet.¹¹

In seiner Liebe und seinem Mitleid hat er selbst sie erlöst.

Er hat sie emporgehoben und sie getragen in all den Tagen der Vorzeit. (63,9)

Die Einheitsübersetzung 2017 ist bei der Wiedergabe dieses Verses – wie es den Prinzipien ihrer Revision entspricht – zum hebräischen Masoretentext zurückgekehrt.¹² Gott ist also, wenn sich sein Volk in Not befindet, räumlich-real bei ihm. Israels Befreiung verdankt sich ausdrücklich seiner «*compassio, Sympathie*». Für die rabbinische Auslegung begründet diese Schriftstelle Jes 63,8 das Theologumenon vom Mit-Leiden Gottes mit seinem Volk.¹³ Es äußert sich nicht nur «als psychisches Mitleid [...] in ‹seelischem› Schmerz, in Trauer und Klage [...], sondern es wird so verstanden, dass Gottes *ganze* Existenz mit Israel im Leid ist.»¹⁴ Mehr noch: «Das Leiden Gottes ist das Mittel, durch welches Israel erlöst wird: Gott selbst ist ‹das Lösegeld› für Israel.»¹⁵ Vom «Engel seines Angesichts» spricht das Alte Testament sonst nirgendwo mehr. Er dürfte traditionsgeschichtlich die Vorstellungen vom Begleitschutz eines Führung Engels (Ex 32,34; 33,2; vgl. 23,20.23) und von der persönlichen Gegenwart Gottes in seinem Antlitz (Ex 34,14f) beim Auszug aus Ägypten und der Wüstenwanderung zusammenfassen.¹⁶ Das heißt: Letztlich ist es doch Gott selbst, der in den Tagen der Vorzeit voll Empathie seine Kinder «erlöst», sie als Vater «emporgehoben» und «getragen» hat (vgl. Dtn 1,31). Umso schmerzlicher, dass sie sein zuversichtliches väterliches Urteil widerlegt, seine Erwartung nicht erfüllt haben:

Sie aber lehnten sich auf und betrübten seinen heiligen Geist.

Da wandelte er sich ihnen zum Feind; er selbst führte Krieg gegen sie. (63,10)

Die trotzige Widerspenstigkeit Israels bezieht sich vom hebräischen Wortgebrauch her wahrscheinlich auf die Meuterei während des Wüstenzugs. Der Vertrauensbruch erfolgt dem Klage lied zufolge grundlos. Er ist angesichts der Wohltaten Gottes völlig unverständlich. Denn Gott hatte «seinen heiligen Geist», in dem er «betrübt», also verletzt werden kann (63,10), seinem Volk

schon vor Beginn seiner Rettungstaten ins Innere gelegt (63,11; vgl. «dein heiliges Volk» 63,18) – ein Privileg, das im Alten Testament nur hier ausgesprochen wird. Dass Gott sich «zum Feind» Israels wandelte, ist ebenfalls eine seltene Aussage (vgl. Jer 30,14; Klg 2,5). Auch dass er gegen Israel Krieg führt, hat nur in Jer 21,5 eine Parallele – hier droht er, gegen Jerusalem zu kämpfen. Von dieser Feindschaft wird der zweite Teil des Klagelieds unter der Metapher des «Zornes Gottes» sprechen (64,4.8). Oft wird zu wenig beachtet, dass ihm die Auflehnung Israels vorausgeht (63,10a), dass also Gottes Zorn nicht die Ursache, sondern die Folge der Sünde ist.¹⁷ Das Klagelied umspannt somit innerhalb der wenigen Verse 63,8–10 wie nirgendwo sonst in der Bibel die äußersten Extreme im Verhalten Gottes gegenüber seinem Volk – er leidet zutiefst mit ihm, bekämpft es aber auch bis fast zur Vernichtung.

Gerade in der gegenwärtigen Situation, in der Israel nur die Feindschaft seines Retters von einst erfährt, «gedenkt» es des Geschehens der Frühzeit:

Da dachte man an die Tage der Vorzeit, an Mose, an sein Volk:
 Wo ist der, der sie heraufgeführt hat aus dem Meer, zusammen mit dem Hirten seiner Schafe?
 Wo ist der, der seinen heiligen Geist in sein Inneres gelegt hat,
 der sie an der rechten Seite des Mose gehen ließ mit prachtvolltem Arm,
 der die Wasser vor ihnen zerteilte, um sich einen ewigen Namen zu machen,
 der sie durch die Fluten gehen ließ wie Pferde durch die Wüste, ohne dass sie strauchelten?
 Wie das Vieh, das ins Tal hinabsteigt, so ließ sie der Geist des HERRN zur Ruhe kommen.
 So führtest du dein Volk, um dir einen prachtvollen Namen zu machen. (63,11–14)

Bisher hatte das Lied nur allgemein und theologisch abstrakt vom Heilswirken Gottes gesprochen. Jetzt entfaltet es seine wunderbare Führung des Volkes in der Vorzeit, in den Tagen eines ungetrübten Verhältnisses. Die Rückschau ist zwar von einem hymnischen Grundton geprägt. Doch stellt die gegenwärtige Bedrängnis die gute Erinnerung unter das Vorzeichen der Klage. Die doppelte Frage nach Gottes Verbleib «Wo ist der», mit der die Großtaten Gottes eingeleitet werden, reflektiert in der Gnade der Frühzeit die Abwesenheit Gottes in der augenblicklichen Not (vgl. 63,15). Der Geschichtsausschnitt ruft mit Exodus und Landnahme Eckdaten der kanonischen Geschichte Israels in Erinnerung. Im Unterschied zu den Erzählungen des Pentateuchs ist es aber nicht Mose, der daran maßgeblich beteiligt ist. Vielmehr handelt Gott unmittelbar, genauer: in Formen seiner persönlichen Gegenwart – durch «seinen heiligen Geist» und «seinen prachtvollen Arm». Gott hat also Israel samt seinem «Hirten» Mose mit seinem «Arm», das heißt voll Macht, aus dem Roten Meer heraufgeführt, hat dazu das Wasser gespalten und sie durch die Fluten wie auf trockenem Boden ziehen lassen. Dann hat er sie durch seinen «Geist» zur

Ruhe ins Verheißungsland geleitet (vgl. Jos 21,44). Diese Ereignisse werden mit originellen, lebensnahen Metaphern veranschaulicht: Der Zug des Volkes, der «Schafe» Gottes, von Ägypten nach Kanaan wird mit dem ungehinderten Dahinstürmen von «Pferden in der Wüste» und mit dem «Vieh, das» – wie zur Nachtruhe – «ins Tal hinabsteigt» verglichen. Am Ende verweist sowohl der Aussagen- wie der Bildteil jeweils auf den letzten Sinn allen Geschehens: auf die Verherrlichung Gottes in seinem «prachtvollen Namen», den er sich mit diesen Taten für «ewig», also bis in die fernsten Zeiten, gemacht hat. Dieser Name wird allerdings – wie der Vaternamen Gottes – erst innerhalb der Klage ausgesprochen, wenn sich Israel auf ihn beruft. Er lautet: «unser Erlöser von jeher» (63,16).

Am Ende der Geschichtsreflexion wechselt der Psalmist in die direkte Anrede Gottes (63,14). Sein Bekenntnis «du führtest dein Volk» rundet den ersten Teil des Liedes ab, den er mit dem Lob der Taten Gottes begonnen hatte (63,7). Zugleich leitet sein «Du» zum *zweiten Teil 63, 15–64, 11*, dem Klagegebet, über. In ihm wendet sich Israel ebenso unmittelbar, nun voll dramatischer Rhetorik, aus den Erschütterungen der Gegenwart an Gott. Dabei entspricht das Vorgehen des folgenden *ersten Bitte-Klage-Abschnitts 63, 15–19a* jenem von 63,8–14.¹⁸

3. «Warum lässt du uns von deinen Wegen abirren?» (Jesaja 63, 17) – Bitte, Bekenntnis und Klage

Ein verzweifelter Schrei des Volkes steigt wie aus dem Abgrund auf zum fernen Gott, der sich in sein Heiligtum im Himmel zurückgezogen hat:

Blick vom Himmel herab und sieh her von deiner heiligen, prachtvollen Wohnung!
Wo ist dein leidenschaftlicher Eifer und deine Macht?
Dein großes Mitgefühl und dein Erbarmen – sie bleiben mir versagt.
Du bist doch unser Vater! Abraham weiß nichts von uns, Israel kennt uns nicht.
Du, HERR, bist unser Vater, «Unser Erlöser von jeher» ist dein Name. (63,15–16)

Angesichts von Fremdherrschaft und Tempelzerstörung (63,18) fleht das Gebet um die Aufmerksamkeit Gottes, der sich vor Israel verborgen hat (vgl. 64,6). Schon der Rückblick auf die früheren Wunder der Führung Gottes hat insgeheim nach seinem heilsvollen Handeln in der Gegenwart gefragt – «wo ist er, der [...]» (63,11). Jetzt fragt das Volk Gott offen nach seinem leidenschaftlichen Einsatz und seiner machtvollen Rettung. Es bedauert, dass Gott ihm sein Mitleid – wörtlich das «Aufwallen seines Inneren» – und sein Erbarmen versagt (vgl. dagegen Jer 31,20). Eingeklagt wird also, was für die Mosezeit gepriesen wurde (63,7.9) und was Gott jetzt zurückhält (vgl. 64,11) – seine Empathie

und Barmherzigkeit. In dieser Beziehungskrise argumentiert das Volk mit dem Intimverhältnis, das Gott selbst ihm zugesprochen hatte: Es appelliert an ihn als seinen Vater.¹⁹ Diesem Vater-Gott wird die wirkungslose Vaterschaft Abrahams und Jakobs gegenübergestellt. Der anschließend wiederholte Appell «Du, HERR, bist unser Vater» erinnert Gott außerdem an seine Verantwortung als «Löser», die ihm für sein Volk von alters her als Verwandtem zukommt (vgl. 63,8). Dazu im Einzelnen.

Was meint der Gottestitel «unser Vater»²⁰ in diesen theologischen Spitzensätzen? Dafür gibt es mehrere Deutungen. Die gefühlbetonte Vater-Anrede kann an die liebevolle Fürsorge und das Erbarmen eines menschlichen Vaters erinnern.²¹ Sie hat allerdings wie auch anderswo (vgl. Ps 103,13; Jer 31,9)²² die Nuance, dass Israel sich ihrer unwürdig erwiesen hat. Dagegen versteht eine zweite Auslegung den Ruf zum Gott-Vater stärker von Israel und seiner Bedrängnis her: Wenn Gott vom Volk als Vater angesprochen wird, drückt sich darin das Vertrauen auf die (unverdiente) Zuwendung Gottes aus.²³ Dabei bildet der Ruf zum Vater-Gott auch das für Klagelieder typische «Bekenntnis der Zuversicht». Nach einer dritten Interpretation knüpfe das Vatermotiv an die Exodus-Thematik am Anfang des Gebets an.²⁴ Ein solcher Rückgriff auf die Herausführung aus Ägypten dürfte allerdings bei diesem Text nicht zutreffen.²⁵

Wie unabdingbar die Vaterschaft Gottes für eine Schicksalswende ist, unterstreicht die Ohnmacht der «Väter» Israels, der Patriarchen Abraham und Jakob. Sie haben jede Verbindung mit ihren Nachkommen abgebrochen. Zu schwer hat Israel das Verhältnis belastet (vgl. Gen 18,18–19), als dass es jetzt noch daran anknüpfen könnte (anders Jes 41,8f; 51,2). Dagegen ist Gottes Vaterschaft unauflöslich und er allein kann Israel wie einst so auch jetzt retten. Der zweite glühende Appell an den «Vater» wird – diesmal nicht im Kontrast, sondern als Parallele – durch den Ruf zum «(Er-)Löser» Israels ergänzt. Die Bezeichnung ist längst ein fester Gottes-Titel. Er wird gerade in Jesaja 40–66 häufig verwendet (z.B. 41, 14; 43, 14; 44,6.24 usw.). Mit ihm stellt sich Gott auch selbst vor (49,26; 60,16). Der «Löser» ist in der israelitischen Rechtspraxis der nächste Verwandte, der zugunsten eines in Not geratenen Angehörigen einzutreten hat. Er muss ihn zum Beispiel aus der Schuldklaverei loskaufen oder ein unter wirtschaftlichem Druck veräußertes Grundstück wieder für die Familie erwerben. Wenn Gott selbst im Alten Testament «Löser» seines Eigentumsvolkes Israel ist, dann löst, befreit er es vor allem durch den Auszug aus der Schuldklaverei des Exils (vgl. z.B. Jer 31, 11; Jes 52,3–6; auf die Knechtschaft in Ägypten und den Exodus bezogen in 63,9) und bringt es in das enge Verhältnis zu ihm zurück. So verweist der Ehrenname «Erlöser» auf 63,12, wo Gott sich mit dem Wunder des Zugs durch das Rote Meer einen «ewigen Namen» gemacht hatte.

Wenn Gott in diesem Verhältnis zu Israel steht, kann es ihn, so skandalös es auch klingen mag, nur mehr beschwören:

Warum lässt du uns, HERR, von deinen Wegen abirren und machst unser Herz hart, sodass wir dich nicht fürchten?
 Kehre zurück um deiner Knechte willen, um der Stämme willen, die dein Erbesitz sind. (63,17)

Israel hält Gott also nicht nur vor, dass er sich von ihm abgewandt hat (63,15). Es klagt ihn auch an, seine Verirrungen zugelassen, ja verursacht zu haben.²⁶ Mehr noch: Er ist sogar dafür verantwortlich, dass das Volk in all dem Elend die «Gottesfurcht», modern gesprochen: seinen Glauben, verloren hat. Verständlich, dass es in einem solchen «Atheismus» keine Möglichkeit sieht, seiner Schuldverstrickung aus Eigenem zu entrinnen. Da muss schon Gott selbst «umkehren», um sein Volk aus Abfall und Herzensverhärtung zu retten. Es sind ja «seine Knechte», die von ihm völlig abhängen, sein «Erbesitz», den er nicht veräußern kann.

Die Erfahrung der Gottesfinsternis (Martin Buber) erscheint noch bedrückender, sobald auch die konkrete politische Katastrophe ins Gebet genommen wird. Denn das Volk fühlt sich nicht nur vaterlos, sondern auch führungslos:

Für kurze Zeit haben unsere Feinde dein heiliges Volk in Besitz genommen; dein Heiligtum haben sie zertreten.
 Wir sind geworden wie die, über die du niemals geherrscht hast, über denen dein Name nie ausgerufen wurde. (63,18–19a)

Mit dem Angriff auf Heiliges – «dein Heiligtum» und «dein heiliges Volk» – ist Gott selbst von der Schmach betroffen (vgl. 63,9). Die Preisgabe an die Feinde zeigt, dass er seine Herrschaft über Israel aufgegeben und sein Besitzrecht gekündigt hat. Denn Israel gehörte Gott, seit dessen Name wie in einem Rechtsakt über ihm ausgerufen worden war, sodass es fortan seinen Namen trug. Dennoch kann diese Kapitulation nicht das Ende sein. Zwar haben die Feinde Israel enteignet und den Tempel geschändet – es bleibt trotzdem «Gottes heiliges Volk». Zwar scheint Gott unbeteiligt – es bleibt trotzdem nach seinem Namen benannt.

Die Dramatik der Anklage Gottes hat ihren Höhepunkt erreicht. Der folgende *Abschnitt 63, 19b–64, 4* denkt in einer Art Exkurs über die zuletzt erwähnte «Herrschaft Gottes» weiter nach.²⁷ Doch ist alles nur ein irrealer Wunsch für die Vergangenheit. Wäre Gott nicht in seiner Wohnung geblieben (63,15), sondern «hätte er den Himmel zerrissen und wäre herabgestiegen»,²⁸ dann wäre sein Erscheinen unwiderstehlich gewesen «wie Feuer, das Reisig entzündet und Wasser zum Sieden bringt». Dann hätten das «Erzittern der Berge» und der machtvolle Erweis seines Namens ein politisches Erdbeben in der Völkerwelt ausgelöst. Die Theophanie wäre zum Gericht geworden, weil

diejenigen, die Israel feindlich bedrängten, auch zu «seinen», nämlich Gottes, «Feinden» geworden wären (63,19b–64,2). Furchterregende Taten, die die Betenden kaum zu hoffen wagten, hätten ihn aller Welt als den einzigen Gott offenbart, der demjenigen, der auf ihn harrt und gerecht handelt, auch tatsächlich hilft. So hätte Israel noch gerettet werden können (64,3–4), obwohl es sich unter dem anhaltenden Gotteszorn immer mehr in Sünden (vgl. 64,6b und 63,17) verstrickte.²⁹ Doch der Himmel blieb verschlossen. Deshalb irrt das Volk weiter ab von den Wegen Gottes.

Wie es mit seiner Gerechtigkeit aussieht, macht das anschließende Schuldbekennnis mit drastischen Bildern deutlich. Es sieht die Sünden mit ihren Folgen in eins. Dabei tritt die Schuld als eigenständige und gewalttätige Person auf:

Wie ein Unreiner sind wir alle geworden, unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein beflecktes Kleid.
 Wie Laub sind wir alle verwelkt, unsere Schuld trägt uns fort wie der Wind.
 Niemand ruft deinen Namen an, keiner rafft sich dazu auf, festzuhalten an dir.
 Denn du hast dein Angesicht vor uns verborgen und hast uns zergehen lassen in der Gewalt unserer Schuld. (64,5–6)

Die Verbundenheit Israels mit Gott ist zerbrochen, das Vertrauen ist aufgekündigt: Keiner betet mehr, niemand sucht seinen Halt an Gott. Gott aber verbirgt sein Antlitz und überlässt das Volk den Auswirkungen seiner Schuld. Er ist also mitverantwortlich für die Entfremdung und Resignation (vgl. 64,4b). Dennoch kann nur er helfen. Deshalb wenden sich die Beter im *zweiten Bitte-Klage-Abschnitt 64,7–11* erneut – wie früher in ihrer Bedrängnis so jetzt unter der Last ihrer Schuld – voll Emotion an Gott als ihren Vater:

Doch nun, HERR, du bist unser Vater.
 Wir sind der Ton und du bist unser Töpfer, wir alle sind das Werk deiner Hände.
 Zürne nicht allzu sehr, HERR, denk nicht für immer an die Schuld.
 Schau doch her: Wir alle sind dein Volk. (64,7–8)

JHWH ist nicht nur der Vater, er ist auch der Schöpfer Israels. Lag der Nachdruck früher auf der Verwandtschaft Gottes (63,16), so liegt er nun auf der Abhängigkeit der Redenden (vgl. Ijob 10,8–9). «Wir alle», also das ganze Volk, sind nicht nur unrein und erstorben wie welches Laub (64,5), sondern sind und bleiben Gottes Geschöpfe. Israel ist das Werk Gottes, wie Töpferware aus seiner Hand hervorgegangen – voll Würde und Zerbrechlichkeit, von seinem Ursprung her unlöslich mit Gott verbunden, weil von ihm gemacht. Diese unerschütterliche Zuversicht begründet die folgende Bitte, in der das Volk nochmals versucht, Gottes Zuwendung zu gewinnen. Erbeten wird nicht, Gott solle die Schuld ungeahndet lassen. Es würde schon genügen, wenn sich sein Zorn – womit keine irrationale Willkür, sondern Gottes Strafgerechtigkeit ge-

meint ist – nicht über die Maßen entladen (vgl. Klgl 5,22) und die Schuld nicht für immer angerechnet würde (vgl. Ps 79,8). Dazu muss sich Gott aber Israel wieder zuwenden. Deshalb nochmals wie schon zweimal zuvor (63,15 und 64,4) die Bitte: «Schau doch her!» Und als Begründung: «Wir sind dein Volk, wir alle!» Auf diese Verbundenheit kann das Lied gar nicht oft genug zurückkommen (vgl. 63,8.11.14.18).

Denn das Land ist verödet, «deine heiligen Städte sind zur Wüste geworden», der Tempel von Jerusalem, «unser heiliges, prachtvolle Haus, wo unsere Väter dich priesen,» ist verbrannt³⁰ (63,9–10, vgl. 63,18–19a). Als «heilige» Orte sind sie für Gott ausgesondert. Angesichts des völligen Zusammenbruchs gibt es nur mehr eine Frage. Sie benennt die entscheidende Ursache allen Klagens und Haderns mit Gott. Zugleich aber erhofft sie von ihm – dem Vater und Retter, Schöpfer und Erlöser Israels – eine Wende des Geschicks:

Kannst du dich bei alldem zurückhalten, HERR,
kannst du schweigen und uns so sehr erniedrigen? (64,11)

Es ist die letzte und zugleich schmerzlichste aller Fragen (vgl. 63,11.15.17). Sie ist ein «beinah ultimativer und überaus gemütsbewegter Appell an JHWHs Sympathie mit Israel»³¹. Mit der Frage nach der «Zurückhaltung» Gottes hat der Klageteil begonnen (63,15), mit ihr schließt er auch. Denn an ihr hängt die Zukunft des Volkes. Eine Art Antwort geben erst später einige Texte, die das Klagelied im Jesaja-Buch korrigierend und differenzierend fortschreiben, insbesondere Jes 65,1–7 und 8–12.³²

4. *«Denk nicht für immer an die Schuld! Wir alle sind doch dein Volk» (Jesaja 64, 8) – zur Gebetstheologie der Völksklage*

Der Klagepsalm kämpft mit der Abwesenheit Gottes und ihren erniedrigenden Folgen – der Fremdherrschaft samt den Zerstörungen und der Verhärtung des Volkes in seinen Sünden. An diesem Tiefpunkt der Beziehungsgeschichte kann nur das wieder zugewandte Antlitz Gottes etwas verändern. Die das Klagelied singen, wissen um ihre Schuldverstrickung, bekennen sie auch, bleiben ihr aber ausgeliefert. Dennoch vertrauen sie auf den Gott, den Israel einst erfahren hat und der als Vater, Erlöser und Schöpfer an sein Volk gebunden bleibt. Deshalb appellieren sie an den mitleidenden Gott gegen den zum Feind gewordenen. Ihr Gebet, in dessen Hin-und-Her-Gerissen-Sein sich das Ringen um die Gottesbeziehung spiegelt, versucht die Mauer seines Schweigens zu durchdringen und in immer neuen Anläufen die Gottferne zu überwinden. Wie bittet Israel also um die Vergebung seiner kollektiven Schuld?

Das Lied begegnet der Krise zuerst mit dem Lob Gottes für beglückende Erfahrungen. Die Erinnerung daran vollzieht sich dann in zwei Schritten. Sie vergegenwärtigt zunächst das Fundament der Beziehung – dass Gott sich auf Israel eingelassen hat, es zu seinem Volk erklärt und als seine Kinder angenommen hat, dass er in seinen Bedrängnissen seither mitleidet. Und dann konzentriert sie sich auf die beiden wichtigsten Ereignisse der frühen Heilsgeschichte, in denen Gott Israel Nähe und Führung geschenkt hat – das Meerwunder und den Zug ins Land. An dieser Gottesbeziehung vergangener Generationen und am Wirken Gottes in den Tagen der Vorzeit darf die Gegenwartserfahrung Israels Maß nehmen. Die Anamnese schafft somit Kontinuität in einer Zeit, die als Abbruch des Gottesverhältnisses erlebt wird. Darüber hinaus erfüllt die Erinnerung weitere Aufgaben: Sie ermutigt zum Gebet und ist zugleich der erste Inhalt seiner preisenden Verkündigung. Sie macht bewusst, woran Israel mit seinem Gott ist und was es selbst ihm bedeutet. Und sie versucht, Gott dazu zu bewegen, sein Engagement nicht aufzugeben. Deshalb reichen die Bitten und Klagen schon in die Rühmung der Gottestaten hinein: Die Vergangenheit wird als Frage nach Gott erzählt – «wo ist er», der auch heute tut, was er einst getan hat? Der Gott der Geschichte darf nicht Geschichte bleiben. Die betende Erinnerung erwartet eine heilvolle Zukunft.

Das theologisch Besondere des Klagelieds liegt in der Eigendynamik des göttlichen Zorns, die ein Ineinander von Schuld und andauernder Selbstverweigerung Gottes bewirkt und aus der es kein Entrinnen zu geben scheint. Das Gebet bäumt sich gegen diese Ausweglosigkeit auf. Es macht erstens Gott auf seine verwandtschaftliche Bindung aufmerksam – er ist «Vater» und «(Er-)Löser» seines Volkes. Israel verdankt ihm schon seinen Ursprung – er ist sein «Schöpfer». Damit hat Gott eine Verpflichtung übernommen, der er sich nicht für immer entziehen kann. «Wo ist» dann «dein leidenschaftlicher Eifer, dein großes Mitgefühl und dein Erbarmen»? Israel selbst weiß sich als «heiliges», also zu Gott gehörendes «Volk», als sein unveräußerlicher «Erbbesitz», als von ihm restlos abhängige «Knechte». Auch diese unkündbare Zugehörigkeit nötigt Gott zum Eingreifen. Zweitens ignoriert das Gebet nicht die bitteren Erschütterungen, sondern beklagt sie als Folgen der Distanzierung Gottes: der Rückzug in seine Himmelsresidenz hat das Gebet im Tempel verstummen lassen und ihn den Feinden ausgeliefert. Die Lebensbedingungen sind desolat. Die Schuld ist übermächtig geworden, sodass das Volk sein Vertrauen verloren und es aufgegeben hat, Gott anzurufen. Deshalb zieht das Gebet Gott zur Verantwortung, formuliert die ungeheuerliche Anklage: «Warum lässt du uns abirren von deinen Wegen und machst unser Herz hart, sodass wir dich nicht fürchten?» Wenn sich das Klagelied trotzdem an den unbegreiflich gewordenen Gott wendet, ist das bereits ein Zeichen der Hoffnung wider alle Hoffnung. Sie

wird noch drittens durch die Bitten verstärkt. Auch sie scheuen keine theologische Kühnheit. Israel bekennt seine Sünden. Aber es bittet nicht um seine, sondern um Gottes «Umkehr». Denn sie allein garantiert, dass sein Zorngericht das Volk nicht in seiner Schuld versinken lässt. Gott muss seine quälende «Zurückhaltung» aufgeben. Deshalb schließt das Gebet mit einer offenen Frage, die seine Antwort, sein Eingreifen vorbereitet: «Kannst du schweigen und uns so sehr erniedrigen?» Sind solche Klagen und Gebete der ganzen Kirche um Vergebung in unserer Liturgie nicht viel zu selten geworden?

ANMERKUNGEN

Norbert Lohfink SJ zum 90. Geburtstag gewidmet.

- 1 Zur Anwesenheit Gottes in der Welt und seiner Offenbarung in der Tat s. Regina RADLBECK-OSSMANN, *Offenbarung in Tat und Wort*, in: Geist und Leben 90 (2017) 385–394.
- 2 S. dazu Dieter Böhler, *Mose und das Vaterunser. Die Bitte um Schuldenerlass in der Tora*, in: Biblische Zeitschrift NF 58 (2014) 71–75.
- 3 INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit* (Neue Kriterien 2), Freiburg 2000, 13. Als Beispiele, die «im ausdrücklichen Widerspruch zum Evangelium Jesu Christi» stehen, werden behandelt: die «Spaltung der Christenheit», die «Anwendung von Gewalt im Dienst der Wahrheit» und das «Verhältnis von Christen und Juden» (ebd., 85–93).
- 4 Vgl. die Überlegungen der Kommission zu den Sündenbekenntnissen des ganzen Volkes im Alten Testament (ebd., 38–44).
- 5 Heinz-Günther SCHÖTTLER, *Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exiltheologie Israels*, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005) 158–181, plädiert leidenschaftlich dafür, auch als Christen an der «Klagespiritualität» Israels teilzuhaben (ebd., 178 und Literatur in Anm. 64). Sie sei in der homiletischen und geistlichen Gebrauchsliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts marginalisiert, ja kriminalisiert worden (ebd., 179). Allerdings geht es Schöttler dann nicht um eine «kollektive, d. h. ekklesiologisch ausgerichtete Rezeption», sondern um «eine Deutung katastrophaler und leidvoller Lebenssituationen des einzelnen Menschen im Licht des Exilparadigmas» (ebd., 159f). Unter dieser Voraussetzung behandelt er auch das im Folgenden ausgelegte Klageged Jes 63,7–64,11, in dem «sich Israel aufgrund seiner Exilerfahrung zur Ein-Klage der Verantwortlichkeit Gottes durchringt und das Anklage-Gebet gleichsam als Krisenintervention in der Gottesbeziehung praktiziert» (ebd., 178).
- 6 Claus WESTERMANN, *Das Buch Jesaja Kap. 40–66. Übersetzt und erklärt* (Das Alte Testament Deutsch 19), Göttingen 1966, 311. Zu den Kriterien, die Jes 63,7–64,11 als Volksklageged verstehen lassen, s. Paolo SALVADORI, *Tu non sei così! La dinamica di fede del lamento di Is 63, 7–64, 11 a partire dal salmo 44* (Supplementi alla Revista Biblica 55), Roma 2013. Das Volksklageged wird in der Stundenliturgie des «Benediktinischen Antiphonale» in der Sonntagsvigil der Österlichen Bußzeit gesungen: Rhabanus ERBACHER – Roman HOFER – Godehard JOPPICH (Hg.), *Benediktinisches Antiphonale Band I: Vigil und Laudes*, Münsterschwarzach 1996, 149–151.
- 7 Georg FISCHER – Knut BACKHAUS, *Beten. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Neue Echter Bibel – Themen 14), Würzburg 2009, 38.
- 8 Vgl. Michael EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagegeder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (Forschungen zum Alten Testament 21), Tübingen 1998, 266f. Die Datierungsvorschläge reichen von der Exilszeit im 6. Jahrhundert v. Chr. – z.B. Irmtraud FISCHER, *Wo ist Jahwe? Das Volksklageged Jes 63, 7–64, 11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung* (Stuttgarter Biblische Beiträge 19), Stuttgart 1989, 256 – bis ins 4. Jahrhundert v. Chr. nach der Eroberung Jerusalems durch Ptolemaios I – so z.B. Odil Hannes STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (Biblich-Theologische Studien 17), Neukirchen-Vluyn 1991, 91. Die Monographien von Irmtraud Fischer und Michael Emmendörffer stehen teilweise auch im Hintergrund der folgenden Exegese.

- 9 Die Entstehungsgeschichte des Volksklageliedes ist diskutiert. Es wird als eigenständiger und nur lose mit seinem Kontext verbundener Psalm beurteilt (z.B. FISCHER, Volksklagelied [s. Anm. 8]) oder als ein aus dem Jesajabuch und für diesen Buchzusammenhang formuliertes Gebet (z.B. Johannes GOLDENSTEIN, *Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63, 7–64, 11 im Jesajabuch* [Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 92], Neukirchen-Vluyn 2001; Judith GÄRTNER, *Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Abschluss des Jesaja- und des Zwölfprophetenbuches* [Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 114], Neukirchen-Vluyn 2006, 222–272) oder als im Rückgriff auf die Psalmen und prophetische Traditionen für Jesaja 56–66 geschaffener Text (z.B. EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott* [wie Anm. 8]).
- 10 Vgl. den Volksklagesalm 89, der ebenfalls von einem Einzelnen angestimmt wird und mit einem hymnischen Stück einsetzt. In 89,27 findet sich übrigens die für das Beten Davids vorausgesagte individuelle Anrede Gottes «Mein Vater bist du».
- 11 Zur Textkritik vgl. z.B. FISCHER, Volksklagelied (s. Anm. 8), 6–11.
- 12 Wie die *Einheitsübersetzung 2017* gibt auch die *Zürcher Bibel 2007* den hebräischen Text wieder. Dagegen folgte die *Einheitsübersetzung 1980* der Septuaginta, der griechischen Übersetzung: «Er [= JHWH] wurde ihr Retter in jeder Not. Nicht ein Bote oder ein Engel, sondern sein Angesicht hat sie gerettet.» Sie findet sich auch in der revidierten *Lutherbibel 2017*. Die Septuaginta schließt ausdrücklich jede Mittlergestalt als Retter aus – z.B. gegen Ex 14,19 und Num 20,16.
- 13 «Die Anschauung, dass Gott am Leiden seines Volkes teilnimmt, und die nachweisbar schon vorhanden ist im ersten nachchristlichen Jahrhundert, gehört wesentlich zum Grundbestand des altisraelitischen Glaubens.» (Martinus A. BEEK, *Das Mitleiden Gottes. Eine masoretische Interpretation von Jes 63,9*, in: DERS. u. a. [Hg.], *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, 23–30, 29).
- 14 Peter KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Studien zum Alten und Neuen Testament 17), München 1968, 82. Theologisch konnte das «Herabsteigen Gottes in den Raum, in dem Israel leidet, verstanden werden als sachliche Weiterführung der Aussagen, die davon sprechen, daß Gott sich überhaupt in den Raum der Welt hinein erniedrigt.» (Ebd., 90). Zu den wichtigsten Textbelegen s. ebd., 83–90.
- 15 Ebd. 90.
- 16 Vgl. FISCHER, Volksklagelied (s. Anm. 8), 131–141.
- 17 Z.B. gegen SCHÖTTLER, Anklage Gottes (s. Anm. 5), 170. Jes 63f ist also keine «Befreiung aus dem Sünde-Unheil-Schema» (gegen ebd., 165–171). Doch trifft Schöttlerters differenzierende Feststellung zu: «In Jes 63f wird YHWHs Zorn – mag er auch in der Schuld des Volkes einen Anlass gehabt haben [sic!] – insofern, als er fort dauert und YHWH die Schuld (immer noch) nicht vergeben hat [vgl. dagegen Jes 40,1f; 54,7f] dafür verantwortlich gemacht, dass das Volk abirrt von YHWHs Wegen, weil er ihm im Zorn seine Nähe und Wirksamkeit, d. h. seine Erfahrbarkeit, verweigert.» (Ebd., 175).
- 18 Was 63,7–10 unter dem Gesichtspunkt des Lobes und Rückblicks in die Vorzeit anführt, stellt 63,15–19a unter dem Aspekt der Klage dar: Die Gnadentaten JHWHs (63,7 und 15) und sein verwandtschaftliches Nahverhältnis zu Israel (63,8 und 16), das sich in der Gründerzeit als Erlösung erwies (63,9 und 16), konnte Israel nicht vor dem Abfall bewahren und machte ihm Gott zum Feind (63,10 und 17). Deshalb ist es in 63,17 Gott selbst, der das Abirren seines Volkes zulässt und sein Herz verhärtet. Schließlich findet auch der Geschichtsrückblick in der Konkretisierung der gegenwärtigen Katastrophe sein Gegenstück (63,11–14a und 18–19a). Vgl. FISCHER, Volksklagelied (s. Anm. 8), 52f.
- 19 Zur Vorstellung von Gott als Vater s. z.B. Angelika STROTMANN, «*Mein Vater bist du!*» (*Sir 51,10*). *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (Frankfurter Theologische Studien 39), Frankfurt 1991; Gottfried VANONI, «*Du bist doch unser Vater*» (*Jes 63,16*). *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (Stuttgarter Bibelstudien 159), Stuttgart 1995; Annette BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000. Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Gott als Mutter?*, in: *IKaZ 44* (2013) 3–21.
- 20 Zu den Besonderheiten von 63,16 und 64,7 gehört, dass die Vater-Anrede Gottes hier in einem Gebet steht. Vermutlich gab es diese liturgische Praxis auch schon in der Zeit vor dem Exil. Denn in Jer 3,4 zitiert Gott sie in einem kurzen Gebet: «Hast du mir nicht eben noch zugerufen: Mein Vater! Der Freund meiner Jugend bist du. Wird er ewig zürnen und immerfort nachtragen?» Die Anrede und Berufung auf eine alt-bewährte Intimität des Verhältnisses bleiben berechtigt, obwohl Israel angesichts seiner Verehrung anderer Gottheiten nicht mit seiner vertrauten Beziehung zu JHWH argumentieren dürfte (vgl. die polemisch umgekehrte Vater-Anrede eines Götzen in Jer 2,27). Auch Jer 3,19 gebraucht den Vokativ «mein Vater», um Gott anzurufen. Hier erwartet Gott nach der Aufnahme Israels unter seine Söhne und all seinen Wohltaten von Israel diese Anrede und die ihr entsprechende Treue als natürliche Reaktion: «Ich dachte, du würdest mir zurufen: «Mein Vater» und dich nicht abwenden von mir.» In späteren Texten wie *Sir 23,1,4* und *51,(1),10* findet sich «Vater» schon wie selbstverständlich in der Gottesanrede des Bittgebets; vgl. auch *Tob 13,3f*. Auch die Septuaginta-Wiedergabe von *1 Chr 29,10* «Gelobt seist du, Herr, Gott Israels, unser

- Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit» (Martin KARRER (Hg.), *Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 517) mit dem Nominativ «unser Vater» in der Funktion des Vokativs dürfte eine frühe Auslegung bezeugen. Sie lässt auf eine dem Übersetzer im zweiten vorchristlichen Jahrhundert bereits vertraute liturgische Praxis schließen, der die Vater-Anrede Gottes im Gebet geläufig war. Das Problem wird diskutiert von Konrad RUPPRECHT, *Zu Herkunft und Alter der Vater-Anrede Gottes im Gebet des vorchristlichen Judentums*, in: Erhard BLUM u. a. (Hg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1990, 347–355. Nach den spätnachexilischen biblischen Texten beweisen auch die Qumranbelege des Josefapokryphon 4Q372 frag. 1 16f und des individuellen Gebets 4Q460 frag. 9 i,6 mit der Vater-Anrede, dass der von Joachim Jeremias konstruierte Gegensatz zwischen der Abba-Anrede Jesu und der Vater-Anrede seiner jüdischen Mitwelt unhaltbar ist. Das einzigartige Gottesverhältnis Jesu wird damit nicht eingebettet. Aber es wurzelt nicht mehr in einem neuen bzw. besonderen Sprachgebrauch des Wortes Abba. S. Jörg FREY, *Das Vaterunser im Horizont antik-jüdischen Betens unter besonderer Berücksichtigung der Textfunde vom Toten Meer*, in: Florian WILK (Hg.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten. Zum Gedenken an Eduard Lohse* (Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 266), Göttingen 2016, 1–24, 14–16.
- 21 «Größeres wurde über den Vater im AT nicht ausgesprochen als dieses Vergleichswort, das von der Einzigartigkeit des göttlichen «Vaters» nichts wegnimmt und doch kein stärkeres Bild für sein inneres Wesen weiß als das des menschlichen Vaters.» (Lothar PERLITT, *Der Vater im Alten Testament*, in: Hermann SPIECKERMANN [Hg.], *Allein mit dem Wort. Theologische Studien*, Göttingen 1995, 81–131, 131).
 - 22 Wie in Jes 63,15 bildet auch in Ps 103,13 das Erbarmen des irdischen Vaters den Vergleichspunkt zum Verhalten Gottes, wobei die «Kinder» mit denen, «die ihn [Gott] fürchteten», gleichgesetzt werden. Wenn in Jer 31,9 Gott selbst seine sorgsame Führung «Ephraims, seines Erstgeborenen» (vgl. Ex 4,22), mit seiner Vaterschaft begründet, will er damit die Hoffnung auf einen heilvollen Neuanfang wecken. In beiden Belegen geht es übrigens um die Sündhaftigkeit und Preisgabe des Volkes, in beiden weckt die Vaterschaft Gottes Vertrauen. Zu den zwei Stellen vgl. FISCHER, *Volksklagelied* (s. Anm. 8), 113 und 115.
 - 23 FISCHER, *Volksklagelied* (s. Anm. 8), 112. Auch die übrigen alttestamentlichen Belegstellen für Gott als Vater weisen ihr zufolge die beiden Aspekte «des liebevollen Helfers und der Autoritätsperson als Vergleichspunkte» auf (ebd.).
 - 24 Diese Deutung des Vater-Bildes in Jes 63,16a vertritt BÖCKLER, Gott als Vater (wie Anm. 19), 281–287. Sie gibt auch einen Überblick über die bisher vertretenen Erklärungen (ebd.).
 - 25 Dann müsste sich nämlich die Vaternvorstellung von Jes 63,15 auf den Exodus im Geschichtsrückblick (63,11–14) beziehen. Gerade hier aber fehlt sie. Sie steht vielmehr schon zuvor in der Rückschau auf die Vorzeit, in der die Beziehung zwischen JHWH und Israel grundgelegt wird, aber geschichtlich unbestimmt bleibt (63,8f). Das betont auch Maria HÄUSL, *Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen*, in: Hubert IRISGLER (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Quaestiones disputatae 209), Freiburg im Breisgau 2004, 258–289, 268, ferner 270 Anm. 49 gegen die Interpretation von BÖCKLER, Gott als Vater (s. Anm. 19), 284–288. Der Zusammenhang zwischen dem Auszug und Gott als Vater findet sich in Ex 4,22f, wo Gott den Pharao auffordert, Israel, seinen Erstgeborenen, ziehen zu lassen, und in Hos 11,1, wo Gott daran erinnert, dass er seinen Sohn Israel aus Ägypten gerufen hat. An die Exodus-Tradition knüpft schließlich das *Targum* an. Es übersetzt Jes 63,16a interpretierend: «Siehe, du bist der, von dem gilt: «dein Erbarmen über uns ist groß wie das eines Vaters über Söhne», siehe, Abraham führte uns nicht aus Ägypten heraus und Israel tat keine Wunder für uns in der Wüste. Du warst es, JHWH, und dein Erbarmen über uns war groß wie das eines Vaters über Söhne. «Unser Erlöser seit jeher» ist dein Name.»
 - 26 S. zuletzt Blaženka SCHEUER, «Why Do You Let Us Wander, O Lord, From Your Ways?» (*Isa 63:17*). *Clarification of Culpability in the Last Part of the book of Isaiah*, in: Lena-Sofia TIEMEYER – Hans M. BARSTAD (Ed.), *Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 255), Göttingen 2014, 159–173.
 - 27 Vgl. Alexa F. WILKE, *Die Gebete der Propheten. Annäherungen Gottes im «corpus propheticum» der Hebräischen Bibel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 451), Berlin – Boston 2014, 118 und 134f. Sie hält Jes 63,19b–64,4a für einen späteren Eintrag, der die Verwobenheit von göttlichem Zorn und menschlicher Schuld fortschreibt (ebd., 118f).
 - 28 Das Adventlied «O Heiland reiße die Himmel auf» bezieht den Vers «Hättest du doch den Himmel zerrissen und wärest herabgestiegen» (Jes 63,19b) auf das Kommen Jesu Christi. Am ersten Adventsonntag des Lesejahrs B ist deshalb als erste Lesung Jes 63,16b–17.19b; 64,3–7 vorgesehen – *Messlektonar für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Band II: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr B*, Einsiedeln u. a. [1981], 3f.
 - 29 Der Vers «Siehe, du warst zornig und wir sündigten» (64,4b) – so in der *Einheitsübersetzung* 2017 –, lautet syntaktisch verdeutlicht: «Siehe, du warst zornig und dann / infolgedessen sündigten wir » Er hat in der langen Auslegungsgeschichte bis heute wegen der Abfolge von Gotteszorn und dadurch verursachter Sünde Israels häufig Anstoß erregt. Doch geht es «um die Auswirkungen der entzogenen Heilspresenz für das

- Gottesvolk. [...] Deswegen bezieht die Perfektform [«du warst zornig»] sich auch nicht auf den Beginn des göttlichen Zorns, sondern beschreibt seinen anhaltenden Zustand, infolgedessen sich das Gottesvolk weiter verfehlen muss.» (GÄRTNER, Jesaja 66 [s. Anm. 9], 233).
- 30 Wir kennen Ähnliches auch aus der uralten Tradition der Heiligtumsklagen Mesopotamiens – s. dazu EM-MENDÖRFFER, *Der ferne Gott* (s. Anm. 8).
- 31 FISCHER, *Volksklagelied* (s. Anm. 8), 289.
- 32 Ihnen zufolge hat Gott nicht geschwiegen, sondern sich bis in die jüngste Gegenwart seinem Volk zugewandt. Aber das Volk hat ihn nicht gesucht und seine Namen nicht angerufen (65,1–2). Gott wird auch in Zukunft nicht schweigen, sondern auf Abfall und Götzendienst (65,3–5) reagieren; er wird die Schuld, die eigenen Verfehlungen wie die der Väter, richten (65,6–7). Allerdings wird diese Vergeltung nicht mehr das ganze Volk betreffen. Vielmehr wird sie zwischen den «Knechten Gottes» und den Frevlern, die JHWH verlassen haben, unterscheiden (65,8–16). Wenn Gott schließlich «einen neuen Himmel und eine neue Erde erschaffen» wird, wird er «über Jerusalem jubeln und über sein Volk frohlocken.» Dann «hört man nicht mehr lautes Weinen und Klagegeschrei» (65,17ff). Mit der Neuschöpfung und ihrem Glück gibt Jes 65,1–25 die letzte Antwort auf das Gebet in 63,7–64,11 – s. GÄRTNER, *Jesaja 66* (s. Anm. 9), 262–270. Auch wenn man den redaktionellen Zusammenhang anders auslegt, muss das Prophetenbuch als literarischer und theologischer Gebetskontext, muss letztlich sogar die ganze heilige Schrift bei der Exegese des zunächst in sich stehenden Volksklagelieds mitgehört werden.

Abstract

«Thou, O LORD, art our Father, our Redeemer from of old is Thy name!»: Israel's Petition for Forgiveness of its Transgressions. We are often involved in destructive social conditions which we did not originally cause, the reinforcement of which we however continuously contribute to. The Bible is likewise familiar with such entanglement in guilt. In the Old Testament, Israel pleads for the acquittal of its collective guilt in Psalms of Lament. This article outlines the complex of problems surrounding the acquittal of collective guilt. Subsequently, it offers an interpretation of Isaiah 63:7–64:11, which is an emotionally powerful national (or communal) Song of Lament, rich in imagery and theologically both creative and radical. Its invocation of God, cited in the title of this article, establishes a connection with the Lord's Prayer. The conclusion of the proffered exegetical considerations summarises the theology of Israel's prayerful lament, beseeching forgiveness of their collective transgressions.

Keywords: Isaiah 63:7–64:11 – collective guilt – forgiveness – God as Father, Redeemer, Creator – suffering – God's reticence – theology of prayers of national / communal lament