



ZEITSCHRIFT FÜR
PASTORALTHEOLOGIE

Krieg und Frieden



Shutterstock / SeventyFour

Katharina Fockenbrock

Gewalt, Sprachmacht und Scham
Die Aktualität von Psalm 35

Gewalt, Sprachmacht und Scham Die Aktualität von Psalm 35

Abstract

Der Beitrag thematisiert die Auswirkungen von Gewalt und Machtasymmetrien am Beispiel von Ps 35. Vor allem Sprache und Sprachlosigkeit werden im Psalm genutzt, um Machtverhältnisse darzustellen und zu problematisieren. Zudem geben die Schambitten Aufschluss über die ethischen Implikationen des Textes. Die Aktualität des Themas zeigt sich anhand des Prozesses um Gisèle Pelicot, die auf den gesellschaftlichen Missstand verdrehter Täter-Opfer Logik aufmerksam macht, in der Scham eine wichtige Rolle einnimmt. Zudem wird die gesellschaftliche Verantwortung herausgestellt, Scham für Täter*innen und nicht für Betroffene wirksam zu machen. Wer von Scham getroffen werden soll, wird auch in Ps 35 deutlich formuliert.

This article examines the effects of violence and power asymmetries using Ps 35 as an example. Speech and speechlessness in particular are used in the psalm to illustrate and problematize power relations. Furthermore, the pleas for shame provide insight into the ethical implications of the text. The topicality of the subject is demonstrated by the trial of Gisèle Pelicot, who draws attention to the social injustice of twisted perpetrator-victim logic, in which shame plays a significant role. Furthermore, it highlights society's responsibility to ensure that shame is directed at perpetrators and not victims. Ps 35 also clearly states who should be affected by shame.

1. Einführung

Krieg und Frieden ist in der Bibel und speziell in der Hebräischen Bibel ein breit gefächertes und ambivalentes Thema. In diesem Beitrag soll der Blick aber nicht auf militärische Schlachten und politische Konflikte gelegt werden, sondern auf das Individuum in Machtstrukturen und als Gewaltopfer. Dazu eignen sich die Psalmen sehr gut. Erlebte und befürchtete Gewalt wird in den Psalmen vor allem als Beziehungsphänomen artikuliert (vgl. Zenger 2003, 8). Klagen und Bitten werden an Gott gerichtet. Dabei wird nicht nur die Not des betenden Ichs¹ und das göttliche Rettungshandeln thematisiert, sondern auch die Feinde. Sie und die Konsequenzen ihres Tuns werden vielfältig und auf unterschiedliche Weise beschrieben. Ausschlaggebend ist dabei auch die

1 Auf die Rede vom „Beter“ oder der „Beterin“ wird bewusst verzichtet. Der Ausdruck „betendes Ich“ drückt einerseits die Grundrelation des Ichs zu Gott aus, andererseits die geschlechtliche Indifferenz des Ichs. „Mit der Rede vom ‚betenden Ich‘ wird dieser grundsätzlichen Offenheit der Texte für ein männliches und weibliches Subjekt sprachlich Rechnung getragen“ (Bester 2007, 98). Das betende Ich als Figur des Textes ist zudem weder Autoren- noch Rezeptionsinstanz. Der häufig genutzte Ausdruck „lyrisches Ich“ wird in der Literaturwissenschaft kontrovers diskutiert, sodass hier auch davon Abstand genommen wird (vgl. Bester 2007, 96–97, Anm. 304).

„Korrelation von Leib- und Sozialsphäre“, die als eine anthropologische Konstante in der Hebräischen Bibel gilt (vgl. Janowski 2021, 44).

„Konstitutiv für den einzelnen [sic!] und seine Erlebnisweise ist im alten Israel seine Gemeinschaftsbezogenheit. Alles, was diese Eingebundenheit in Frage stellte, kündigte den Ausschluß aus der Gemeinschaft, die gesellschaftliche Ächtung und damit den ‚sozialen Tod‘ an. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Feindbedrohung ihren grundsätzlichen Charakter.“ (Janowski 1999, 57)

In diesem Zusammenhang spielt in den Psalmen auch das Thema Scham eine wichtige Rolle.² Dabei sind Schamaussagen eng mit ethischen Implikationen verknüpft und formulieren teilweise Grundsatzaussagen in Bezug auf Machtpositionen im Text, Feindschaft und die Gottesbeziehung.

Scham und Schamausübung spielen aber auch außerhalb biblischer Texte im Kontext von Gewalt und Machtstrukturen eine zentrale Rolle. Das zeigt sich nicht zuletzt an der aktuellen Relevanz des Themas im öffentlichen Diskurs. Ausschlaggebend dafür war der Prozess um Gisèle Pelicot und die nachfolgende Berichterstattung.

Am 17.2.2026 ist im Piper-Verlag die deutsche Übersetzung der Autobiografie von Gisèle Pelicot erschienen (vgl. Pelicot & Perrignon 2026). Pelicot ist 2024 durch den schockierenden Prozess gegen ihren Ex-Mann und 50 weitere Täter international bekannt geworden. Das lag nicht nur an den Tatbeständen an sich, sondern auch daran, dass sie darauf bestand, den Prozess nicht unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfinden zu lassen. Die Folge war, dass Foto- und Videomaterial ihrer Vergewaltigungen öffentlich abgespielt wurden (vgl. Borutta 2024). Als Begründung führte sie ihr wohl berühmtestes Zitat (und nun Titel ihrer Biografie) an: „La honte doit changer de camp/Die Scham muss die Seite wechseln“ (Pelicot 2024).

Das Zitat formuliert eine wichtige Botschaft: Nicht die Opfer müssen Scham empfinden, sondern die Täter*innen. Sie müssen für ihre Taten Rechenschaft ablegen und dürfen sich nicht hinter ihrer Anonymität verstecken. Erst, wenn die Scham die Seite wechselt, können Betroffene sprachfähig werden und ihr eigenes Leid anerkennen. Pelicot wirkt damit einer verdrehten Logik entgegen, die Täter*innen schützt und Opfer durch die Zuweisung von Scham selbst verantwortlich macht. Mit dem Satz wird auch ein bestehender gesellschaftlicher Missstand herausgestellt, der eben von dieser Täter-Opfer-Umkehr dominiert ist. Pelicot gelingt es dadurch, sprachfähig zu werden und sich aus der eigenen Ohnmacht zu befreien. Gleichzeitig trägt sie dazu bei, die Sicht auf Betroffene und auf Themen wie Missbrauch, Vergewaltigung und Gewalt zu verändern.

2 Für eine ausführliche Untersuchung von Schamaussagen im Psalter möchte ich auf mein derzeitiges Promotionsprojekt verweisen, das voraussichtlich im kommenden Jahr publiziert wird.

Pelicot schafft damit Sichtbarkeit. Ihr medienwirksames Zitat ist deshalb so stark, weil es nicht nur sie selbst sprachfähig macht.³ Sie zieht vor allem die Gesellschaft in die Verantwortung, der es obliegt, Scham zuzuweisen und Verhalten moralisch zu bewerten.

„Wenn Gisele Pelicot sagt ‚La honte doit changer de camp/Die Scham muss die Seite wechseln‘ heißt das nicht, dass das von alleine passiert. Täter(*innen) fangen nicht plötzlich an sich zu schämen, sie müssen sanktioniert & verurteilt werden, gesellschaftliche Tode sterben, um Scham zu erlernen.“ (Endler 2026b)

„Und bisher liegen ALLE gesellschaftlichen Kosten bei den Opfern, sie sind in der Bringschuld. Warum, weil das für uns als Gesellschaft bequemer ist, sanktioniert [sic!] kostet. Was das angeht, müssen wir alle umdenken!“ (Endler 2026a)

Deutlich betont wird, dass die Gesellschaft in der Pflicht ist, ihre Haltung gegenüber Opfern und Täter*innen zu verändern und moralische Konsequenzen aus Unrecht folgen zu lassen, gerade weil sich Schamempfinden an Normen bzw. Normverletzungen bemisst. Hier wird besonders deutlich: Soll Scham die Seite wechseln, müssen Opfer und Betroffene ernst genommen und vor sozialer Ächtung geschützt werden.

2. Psalm 35 – Sprache, Macht und Scham

Wie mit dem Thema Scham im Kontext von Gewalt- und Machtausübung in der Hebräischen Bibel umgegangen wird, zeigt sich zum Beispiel in Ps 35. Hier findet sich eine besonders ausführliche Auseinandersetzung mit dem Thema Scham und dem Feindthema.

Der Psalm kann in drei Abschnitte unterteilt werden (V. 1–10; V. 11–18; V. 19–28). Alle drei Abschnitte beginnen jeweils mit Klagen über die Feinde und Bitten zu Gott und enden jeweils mit einem Gotteslob (V. 9f.18.28). Der Psalm wendet sich in allen drei Abschnitten ausführlich dem Feindthema zu.

2.1 Die Feinde und ihr Sprechen

Die Beschreibung der Feinde erfolgt aus der Perspektive des betenden Ichs. Sie werden überwiegend mithilfe von Partizipien durch ihr Tun und Sprechen charakterisiert und bedrohen in allen Abschnitten die Existenz des betenden Ichs massiv. Sie werden als persönliche Gegner des betenden Ichs dargestellt („meine Feinde“ V. 19).

Im ersten Abschnitt werden vor allem ihre körperliche Überlegenheit (V. 2.10) und ihre besondere Hinterlist als Fallensteller (V. 7) beschrieben. Deshalb wird Gott selbst

3 Das zeigt sich auch in den aktuellen Diskussionen im Kontext des Falls Collien Fernandes, der durch die Berichterstattung des Spiegels am 21.3.2026 öffentliche Aufmerksamkeit erlangt hat, und in denen Scham eine signifikante Rolle spielt.

aufgefordert, sich zu bewaffnen und sich den Feinden entgegenzustellen (V. 2–3). Daneben wird ihr Schicksal als eines dargestellt, das vom Engel JHWHs verfolgt und dadurch vergeblich ist (V. 5–6). Das Ende des Abschnitts (V. 10) drückt die Machtverhältnisse innerhalb des Psalms sehr deutlich aus.

10 Alle meine Gebeine sagen: JHWH, wer ist wie du,
rettend einen Elenden vor dem, der stärker ist als er,
und einen Elenden und Armen vor dem, der ihn beraubt?

Der Vers beleuchtet verschiedene Aspekte: Zum einen wird ein herrschendes, ungleiches Machtverhältnis benannt und durch die Gegenüberstellung von einem Elenden und einem Stärkeren bzw. einem Elenden und Armen und einem Räuber kritisiert. Zum anderen drückt der Vers Hoffnung aus, da die Zuwendung Gottes zu den Schwachen (Elenden und Armen) betont und als ein besonderes Wesensmerkmal Gottes ausgewiesen wird („wer ist wie du?“). Weil sich in den vorherigen Versen auch das betende Ich gegenüber der Macht der Widersacher ohnmächtig empfindet, kann es auf Gottes Rettung hoffen. Die Art und Weise, wie der Vers mit Gegensätzen arbeitet, appelliert aber auch an die mitmenschliche Verantwortung für die Armen, die in den Kontext der Gottesbeziehung gestellt wird. „Weil Gott ein mit den Armen solidarischer Gott ist, ist auch der, der in Beziehung zu Gott steht, sich auf ihn ausrichtet, zu Solidarität aufgerufen“ (Gies 2021, 110). Das wird im nachfolgenden Abschnitt weiter ausformuliert, wenn das betende Ich sich für die Mitglieder der Gemeinschaft aufopfert (V. 13–14).

Im zweiten Abschnitt treten die Feinde als Gegner im Rechtsstreit auf (V. 11) und sind als Raubtiere gezeichnet (V. 17). Anders als im ersten Abschnitt legen sie hier keine hinterlistigen Fallen, sondern agieren in voller Öffentlichkeit. Mithilfe von Zeugen der Gewalt nutzen sie innerhalb des Rechtsverfahrens ihre Macht aus, um dem betenden Ich zu schaden, und torpedieren dadurch die Herstellung von Gerechtigkeit. Durch das Vergelten von Gutem mit Bösem (V. 12), ist die Ordnung in der Welt des Psalms infrage gestellt. Das gute Tun des betenden Ichs hat offensichtlich keine positiven Auswirkungen mehr. Der Triumph der Gegner in V. 15 führt das noch deutlicher vor Augen. Die Konsequenzen der Machtverhältnisse sind für das betende Ich Vereinsamung (V. 12) und die Verwüstung des Lebens (V. 17). Deshalb imaginiert es sich am Ende des Abschnitts integriert in einer „großen Versammlung“ (בְּקֶהֶל רַב־ V. 18) und zugehörig zu einem „mächtigen Volk“ (עַם עֲצוּמִים V. 18). Zuvor wird aber in V. 17 die Verzweiflung des betenden Ichs in den Fokus gerückt und Gott angeklagt:

17 Mein Herr, wie lange wirst du zusehen?
Bring zurück mein Leben aus ihren Verwüstungen (אִשָּׁ),
Von jungen Löwen mein Einziges!

Trotz größter Verzweiflung liegt das Augenmerk der Klage auf der Beziehung des betenden Ichs zu seinem Gott. Es appelliert an Gottes Zuwendung zu den Schwachen (V. 10). Von Rache oder Verfluchung der Feinde ist keine Rede.

Der dritte Abschnitt thematisiert vor allem die verbale Überlegenheit der Feinde und ist stärker als die vorherigen Abschnitte von Bitten durchzogen. In V. 20 wird die Perspektive auf die Gruppe der „Stillen im Land“ (רְגֵעֵי-אָרֶץ) ausgeweitet. Diese Gruppe hat keine Stimme und ist Opfer der betrügerischen Worte der Feinde (V. 20). Insgesamt kommt dem Sprechen der Feinde im Psalm eine entscheidende Rolle zu, denn ihre sprachlichen Aktivitäten unterstreichen ihre Überlegenheit und Macht (V. 15.16.19.21.25.26). Der Mund fungiert dabei als Machtinstrument. Die Feinde besitzen die Deutungshoheit des Gesagten vor Gericht und drängen das betende Ich ins Schweigen („was ich nicht weiß, fragen sie mich“ V. 11). Im Gegenüber mit ihnen kommt das betende Ich selbst nicht zu Wort. Die Feinde beherrschen den Raum, sind laut (V. 15), spotten (V. 16), reißen ihren Mund auf (V. 21) und bestimmen die Deutung der Wirklichkeit (V. 11.21). Sprache und Sprachlosigkeit werden in Ps 35 genutzt um verschiedene Machtpositionen darzustellen. „Wer spricht, hat demnach die Macht, die soziale Wirklichkeit und den Beziehungsraum zu gestalten“ (Neuber 2019, 254). Die Feinde kommen im Psalm sogar mit direkter Rede zu Wort (V. 21.25). Dabei sind die Zitate der Feinde keine echten, sondern immer fingierte Zitate, die bestimmte Absichten und Zwecke verfolgen.

„Die wichtigste Erkenntnis ist, dass der referierte Sprecher, hier also der Verfasser des Psalms, die referierte Rede vollkommen kontrolliert, indem er sie in seinen eigenen Sprechakt integriert. Er wählt nicht nur aus, was er in welchen Worten wiedergeben möchte, er inszeniert diese Wiedergabe durch das Einfügen in den neuen Kontext geradezu.“ (Neuber 2019, 37–38)

In der referierten Rede drücken die Feinde durch schadenfrohes Lachen mittels der Interjektion „Ha ha“ (הָאָהָהָ V. 25.21)⁴ ihre Macht aus sowie ihr besonders schädigendes Reden (V. 25 אֶל-יֵאמְרוּ בְלִבָּם)⁵ (vgl. Neuber 2019, 50). Die Zitate suggerieren, dass die Boshaftigkeit der Feinde nicht nur vom betenden Ich wiedergegeben werden, sondern sie selbst diese ausdrücken.

Die an Gott gerichteten Bitten in V. 22 erinnern an das Sehen Gottes (רְאִיתָהּ יְהוָה) und erbitten sein Sprechen („nicht schweigen“ אֶל-תִּתְחַרֵּשׁ) und seine Nähe (אֶל-תִּרְחַק מִמֶּנִּי) „sei nicht fern von mir“). Die Bitten werden der Deutungshoheit der Feinde entgegengesetzt (V. 21 „Ha ha, gesehen hat unser Auge“). Dieser Ungerechtigkeit kann nur noch Gott entgegenwirken, weil die Feinde die Wort- und Handlungsführer der Gemeinschaft sind. Ihnen gegenüber ist das betende Ich machtlos.

Ein Hinweis auf die eigene Schuld des betenden Ichs findet sich in Ps 35 nicht. Das Tun der Feinde wird in V. 7 und V. 19 als „ohne Ursache“ (חֲנָם) ausgewiesen. Vielmehr wird das Tun des betenden Ichs sogar in einen deutlichen Kontrast zu dem der Widersacher gestellt (vgl. V. 13–14).

4 In V. 25 wird nur einmal הָאָהָהָ („ha“) gebraucht. Die Interjektion findet sich im Psalter nur in Ps 35,21.25; 40,16 = 70,3. Sie hat also redaktionsgeschichtlich besondere Aussagekraft.

5 „Sie sollen nicht sagen in ihrem Herzen.“

Ps 35 bleibt hier aber nicht stehen. Das Machtgefüge wird am Ende des Psalms umgekehrt, indem den Feinden kein zukünftiges Sprechen mehr eingeräumt wird. Ihnen soll Scham, Enttäuschung und Bloßstellung zuteilwerden (vgl. V. 26).

Die Umkehrung des Machtgefüges findet sowohl auf der Form- als auch auf der Inhaltsebene statt. Durch den Psalm als gesprochenes Gebet kann sich das betende Ich selbst Sprachrecht einräumen und sich eine Stimme verleihen. Die Einfügung der Feindzitate ermöglicht es, Kontrolle über die Sprache zu erlangen und den Feinden so in der Welt des Psalms die Sprachmacht zu entziehen (vgl. Neuber 2019, 255).

„Gegen die dominante Sprachmacht der Gewalttäter nehmen die an den Rand Geschwiegenen sich das Recht zu sprechen und Gerechtigkeit einzuklagen. Die Klagepsalmen bieten einen Ort, von dem aus ein Sprechen über die erfahrene Gewalt möglich wird. Die Betenden nehmen sich nicht nur das Recht, gegen die Angreifer zu sprechen, sie fordern GOTT auf, für sie Partei zu ergreifen, die Sprach- und Gewaltmacht der Feinde zu zerstören und damit dem Gewaltdiskurs ein Ende zu setzen.“ (Bail 1998, 215; Hervorhebung: im Original)

Während den Feinden Scham zuteilwerden soll (V. 26), soll die Gruppe derer, die an der Gerechtigkeit (צִדְקָה) des betenden Ichs Gefallen haben, jubeln und Gott loben (vgl. V. 27). Ihr Lobpreis lautet: „Groß ist JHWH, der Gefallen hat am Wohlergehen (וֵאלֹהִים) seines Knechtes.“ וֵאלֹהִים („Frieden, Wohlergehen“) als Schlüsselbegriff

„gehört in den Kontext der Vorstellung von einer von Gott der Welt eingestifteten gerechten Ordnung. וֵאלֹהִים ist gleichzeitig göttliche Gabe und Inbegriff des Segens [...] וֵאלֹהִים ist nicht zu denken ohne צִדְקָה [Gerechtigkeit, K. F.] (vgl. Ps 85,12) und resultiert aus rechtem Handeln.“ (Gies 2021, 248)

Daher gehen mit וֵאלֹהִים auch Implikationen für das menschliche Verhalten einher, die in V. 27 durch die Parallelisierung des Begehrens (רָצוֹן) des Kollektivs an der Gerechtigkeit des betenden Ichs und dem Begehren (רָצוֹן) Gottes an dem Wohlergehen seines Knechtes ausgedrückt sind. Mit V. 28 wird der Blick zum Schluss auf das betende Ich gelegt, das in das Gotteslob des Kollektivs einstimmt.

Das göttliche Rettungshandeln wird im Psalm an der Freude des Kollektivs und dem Gotteslob des betenden Ichs sichtbar. In keinem Vers des Psalms findet sich die Vorstellung oder sogar der Aufruf, Selbstjustiz zu üben. Im Fokus steht die Gerechtigkeit(sausübung) für das betende Ich und die Befreiung aus dem Leid. Zudem finden sich keine blindwütigen Rachegeleüste oder Verwünschungen. Die Feinde sollen vielmehr „nach deiner Gerechtigkeit, JHWH, mein Gott“ (V. 24) gerichtet werden. Die Beschreibungen der Feinde und die kontrastierende Darstellung des betenden Ichs ermöglichen die ethische Ausrichtung des eigenen Handelns. Gewalt wird problematisiert, indem sie in aller Brutalität beschrieben wird.

2.2 Scham und Beschämung

Beschämungsbitten finden sich in Ps 35 in V. 4 und V. 26 und werden vom betenden Ich als Wünsche gegen die Feinde formuliert. In ihnen werden Grundsatzaussagen zu den Feinden und ihr erhofftes Schicksal gemacht.

4 Sie sollen enttäuscht (בוש) und bloßgestellt sein (כלם), die suchen nach meinem Leben;

Sie sollen zurückweichen und sich schämen (חפר), die ersinnen mein Unheil.

26 Sie sollen enttäuscht sein (בוש) und sich schämen (חפר) alle, die sich meines Unheils erfreuen;

Sie sollen bekleidet sein mit Scham (בִּזְתָּה) und Schimpf (כְּלִמָּה), die gegen mich großtun.

Beide Verse stechen durch ihre parallele Formulierung und ihre Positionen in der Anfangs- und der Schlussequenz des Psalms hervor. Sie sind konsequent als *parallelismus membrorum* konstruiert. Die verwendeten Wurzeln bilden Formen der Präformativkonjugation (PK) und können sowohl ein zukünftig eintretendes Ereignis (PK-Langform), als auch als Jussiv (PK-Kurzform) einen Wunsch/Befehl wiedergeben.⁶ Je nach Übersetzung verschiebt sich das Verständnis also sehr stark. Entsprechend der Bitten im unmittelbaren Kontext werden sie in aller Regel jussivisch übersetzt.

Beide Verse sind offen und generalisierend formuliert. Es geht um Personen, die nach dem Leben des betenden Ichs trachten, dessen Unheil ersinnen und sich daran erfreuen. Die Ausführung bleibt offen. In V. 4 werden drei Verben aus dem Wortfeld Scham (בוש, כלם, חפר) miteinander kombiniert. Nach Klopfenstein (1972, 36.43) drückt das Verb בוש die Störung von Beziehungen besonders in Macht- oder Loyalitätsverhältnissen aus und „nimmt die Bedeutung des Enttäuschtseins über nichterfüllte Erwartungen an“ (Klopfenstein 1972, 48). Dem Verb כלם kommt dagegen eine stärker prozess-terminologische Bedeutung zu, bei der es vor allem um das „Hinzeigen“ auf ein fehlerhaftes Verhalten geht, mit dem Ziel, die rechtliche und moralische Integrität einer Person oder Personengruppe infrage zu stellen (vgl. Klopfenstein 1972, 137). חפר kommt selten vor und wird oft mit anderen Schamvokabeln kombiniert. Das Verb drückt vor allem das subjektive Empfinden von Scham aus, das als Folge eine Verlegenheit bei der Person erzeugt und so sowohl die Bedeutung „beschämt“ als auch „verlegen sein/werden“ bekommt (vgl. Klopfenstein 1972, 175). Die Schamvokabeln sind insgesamt soziale Verhältnisbegriffe.

Anders als in V. 4 werden in V. 26 neben den Verben בוש und חפר auch die Substantivformen בִּזְתָּה („Scham“) und כְּלִמָּה („Bloßstellung/Schimpf“) gebraucht, um die Metapher

6 Die Voraussetzung für eine jussivische Übersetzung ist eine PK-Kurzform, die aber bis auf wenige Ausnahmen formgleich mit der PK-Langform ist. Die Übersetzungsentscheidung ist kontextabhängig (vgl. Neef 2012, 94).

vom Bekleiden mit Scham und Schande zu nutzen. Neben rein pragmatischen Aspekten hat Kleidung im Alten Orient vor allem symbolische Funktion.

„Als Repräsentation und in ihrer engen Beziehung zum Träger fungiert Kleidung weiterhin als Ausweis der Person selbst. [...] Auch in der Bekleidung mit Abstrakta wie Schande und Herrlichkeit (Ps 35,26; Jes 61,10; Spr 31,25) vermittelt sich die Vorstellung einer totalen Verwobenheit der Person in diese qualitative Beschaffenheit.“ (Weingärtner 2018, 2.1.2)

Das betende Ich wünscht sich also ein öffentlich sichtbares Zeichen als Sanktionierung. Mit ihrer Kombination verschiedener Schamvokabeln, gehen die beiden Verse in Ps 35 über den einfachen Wunsch, die Ehre der Feinde möge beschädigt werden, weit hinaus. Die Verben beleuchten je einen anderen Aspekt von Scham.

Zunächst sind die Verse Ausdruck für die eingeklagte göttliche Gerechtigkeit (vgl. Gies 2018, 183). Sie drücken die Hoffnung aus, dass die Feinde enttäuscht werden, sich ihr Lebensweg als vergeblich erweist. Das wird vor allem in Verbindung mit V. 5–6 deutlich. Die Schambitten werden so zu einer Handlungsorientierung. Diejenigen die ihr Leben nach dem Schlechten, nach Unrecht ausrichten, werden enttäuscht. Diejenigen, die ihr Leben nach Gerechtigkeit und Gott ausrichten, jubeln am Ende des Psalms (V. 27). Die Antonyme der Schamvokabeln sind in Ps 35 daher „sich freuen“ (נִשְׂמָחַ) und „jubeln“ (רָגַז). נִשְׂמָחַ wird in Ps 35 sowohl für die negativ konnotierte Freude der Feinde, als auch für die positiv konnotierte Freude der Gerechten verwendet. Als Schadenfreude drückt die Wurzel Machtungleichheiten im Psalm aus (V. 21.24.25.26). Demgegenüber ist die Freude in V. 9.27 die Folge des rettenden Eingreifens Gottes und wird dem Gotteslob (V. 10.28) direkt vorangestellt. Freude und Jubel ebenso wie Gotteslob sind erst möglich, wenn dem betenden Ich Rettung und Gerechtigkeit widerfahren ist. Das geht im Psalm nur im Zusammenhang mit der Rechtsausübung durch Gott. Andernfalls triumphieren die Feinde über das betende Ich und führen zu dessen Untergang (vgl. V. 25b). Durch נִשְׂמָחַ und die Metapher des Bekleidens mit Scham wird zudem der Wunsch nach einem öffentlichkeitswirksamen Aufdecken des Fehlverhaltens der Feinde betont.

Im Zusammenhang mit den Beschämungsbitten in Ps 35 ist ein Blick auf Ps 40 interessant. Dort werden sehr ähnliche Beschämungsbitten formuliert, sie stehen aber in einem gänzlich anderen Kontext. Ps 40,14–18 ist eine fast wortgleiche Dublette zu Ps 70⁷ und folgt auf einen Text, in dem es um Dank für die Rettung aus der Not und um die Reflexion und die Verkündigung der göttlichen Taten geht (V.2–12). Vor allem das Sündenbekenntnis des betenden Ichs (V. 13) unterscheidet Ps 40 von Ps 35. Die Feinde begegnen hier als ein Element des Leids, das als Folge der Sünden des betenden Ichs

7 Es ist Forschungskonsens, dass Ps 70 die Vorlage für Ps 40 war. Die Abweichungen in Ps 40,14–18 von Ps 70 sind weitestgehend durch Kontextanpassungen erklärbar. Die Doppelüberlieferungen können zudem Aufschluss über redaktionsgeschichtliche und kompositionelle Wachstumsprozesse des Psalters geben (vgl. Süssenbach 2005, 269–270).

verstanden wird. Die von Gott erbetene Abwehr der Feinde besteht nun in den Schambitten (V. 15–16). In ihnen werden Verbformen von *בוש* und *חפר* sowie *כלם* verwendet. Die Schamaussagen sind weitgehend offen formuliert. Der kurze V. 16 gebraucht *בְּשִׁתָּם* (ihre Scham/Enttäuschung).

Die in den Beschämungsbitten (V. 15–16) angesprochenen Personen sind durch das aktive Suchen (*בִּקֵּשׁ*) nach dem Leben des betenden Ichs und das Begehren (*חָפֵץ*) von dessen Unglück beschrieben. Anders als in Ps 35,27 wird in Ps 40,15 gerade durch das negative Begehren der Unterschied zwischen den mutwillig Bösen und dem sündigen betenden Ich gezogen. Was begehrt wird, liegt in der menschlichen Freiheit und ist somit ein von Menschen verantwortetes Verhalten (vgl. Gies 2021, 248). Aus der Entscheidung der Widersacher, Unglück zu begehren, folgt, dass sie zur Rechenschaft gezogen werden müssen. Das drückt sich in den Beschämungswünschen des betenden Ichs aus. Das betende Ich kann aber trotz der eigenen Sünden auf die Rettung Gottes hoffen, weil es nicht das Böse begehrt. Was Gies (2021, 90) für Ps 34 festhält, gilt auch für Ps 40: „Das Streben nach gutem Handeln ist nicht identisch damit, tatsächlich Gutes zu tun“ (Gies 2021, 90). In Ps 40 sollen diejenigen gerettet werden, die Gott suchen und auf ihn vertrauen (V. 2.5.17), also das Leben nach Gott ausrichten. Das Sündenbekenntnis unterscheidet das betende Ich von den Feinden, weil es auf die reuige Einsicht in Gut und Böse verweist. In Ps 40 werden mittels der Schambitten verschiedene Lebensausrichtungen kontrastiert und dienen auch hier als Handlungsorientierung für Rezipient*innen. Daneben werden in Ps 40 auch das Festhalten an der Tora als Wegweisung in der Notsituation (V. 13–18), die Reflexion des Traditionswissens (V. 6–12) und dessen Aktivierung als Stabilisierungsfaktoren in der Krise (V. 13–18) fruchtbar gemacht (vgl. Frevel 2022, 227–230).

Im Psalter finden sich aber auch solche Schamaussagen, die nicht gegen die Feinde gerichtet sind, sondern mit denen sich das betende Ich an Gott wendet, mit der Bitte nicht enttäuscht zu werden. In ihnen wird meist eine negierte Verbform von *בוש* verwendet, die auch hier eher mit „enttäuscht sein“ als mit „sich schämen“ übersetzt werden muss (z. B. Ps 22,6; 25,2–3.20; 31,2; 69,7; 119,6.31.116). Im Vordergrund steht der Wunsch des betenden Ichs, in der Hoffnung auf Rettung von Gott selbst bestätigt und nicht enttäuscht zu werden.

So kann für die Schamaussagen im Psalter festgehalten werden, dass neben der Enttäuschung von Erwartungen oder Hoffnungen (*בוש*) auch Bloßstellung aufgrund von Norm- oder Rechtsverletzung (*כלם*) und die Ambivalenz zwischen subjektiver und objektiver Scham ausgedrückt werden kann. Durch die Schamaussagen wird auf Machtasymmetrien und Ungerechtigkeit hingewiesen und die Notwendigkeit der Wiederherstellung von Gerechtigkeit und Ordnung ausgedrückt. Zudem sind sie Ausdruck des Gottvertrauens des betenden Ichs und des Einklagens wechselseitiger Loyalität. In der Verbindung mit öffentlicher Bloßstellung und Schande geht es um die mangelnde Anerkennung des betenden Ichs in der Gemeinschaft und in diesem Sinne um dessen

Würde (in Abgrenzung zum Begriff „Ehre“). In Bezug auf die Feinde drücken die Schamaussagen in den Individualpsalmen den Wunsch aus, dass den Feinden die Macht entzogen und Gerechtigkeit hergestellt werden möge. Diese ist an Gott gebunden, weil das betende Ich ohnmächtig ist.

Die Reduzierung der Schamaussagen allein auf Ehre und Ehrverlust wird der Mehrdimensionalität der Begriffe nicht gerecht. Leider werden die Begriffe bislang mitunter willkürlich und ohne Differenzierung voneinander übersetzt. Nicht selten werden in Übersetzungen Substantive anstelle der Verbformen verwendet (so z. B. EÜ 2016; Spieckermann 2022, 370.373). Es bedarf einer näheren Auseinandersetzung mit der Semantik der jeweiligen Wurzeln, die bislang in der Forschung unterrepräsentiert ist.⁸ Zusätzlich muss kritisch hinterfragt werden, inwieweit in der Forschung zum Thema Scham Klischees unkritisch reproduziert werden, die auf den Orientalismus des 19. Jahrhunderts zurückgreifen und z. B. rassistische Stereotype wie das des „stolzen Orientalen“ befeuert werden.⁹ „Wenn wir dem Alten Testament gerecht werden wollen, sollte möglichst vermieden werden, fremde Gedanken bzw. Denktraditionen in es einzutragen. Erstes Ziel muss es sein, das Alte Testament [...] möglichst mit dem eigenen Konzept zur Sprache kommen zu lassen“ (Wagner 2012, 30).

3. Die Aktualität von Ps 35

Was die Klagepsalmen für heute anknüpfungsfähig macht, ist ganz grundsätzlich ihre Fähigkeit, Leid und Zweifel in Worte zu fassen.

„Die Psalmen bieten aufgrund ihres Formularcharakters und ihrer metaphorreichen Sprache verschiedensten Menschen über Generationen hinweg Sprache für sehr unterschiedliche Nöte. Ihre Stärke liegt gerade in der zur Wiederverwendung offenen Sprache. Damit bieten Psalmen seit der Antike einen Sprachraum, eine Artikulationsmöglichkeit gerade für solche Erfahrungen, bei denen Betroffenen die Sprache versagt.“ (Grund-Wittenberg 2026, 82)

Das beschriebene Leid und Ohnmachtsgefühl des betenden Ichs in Ps 35 angesichts der Notsituationen ist auch heute noch aktuell und erlebbar. Daneben werden im Psalm auch Zweifel und Wut artikuliert. „Es ist gut, wenn heutige Theologie die Möglichkeit des (religiösen) Zweifels und das Phänomen der Brüchigkeit des Subjekts nicht

8 Vor allem in der deutschsprachigen Forschung fehlt eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Begriffen oder den dahinterliegenden Konzepten. Die einzige detaillierte semantische Untersuchung der Schamvokabeln stammt von Klopfenstein (1972).

9 Auch in der Forschung zu den Feinden des betenden Ichs sind teilweise Rassismen als Begründung herangezogen worden. Eine kritische Einordnung zur Problematik solcher Deutungen geben Riede (2000, 2–3) sowie Keel (1969, 51–52). Mittlerweile haben diese rassistischen Stereotype zwar eine Korrektur erfahren, zugleich muss Forschung aber weiterhin nach einem „unconscious bias“ hinterfragt werden.

aburteilt, sondern als Suchbewegung und Anstoß zu einer Auseinandersetzung mit dem Glauben an Gott ernst nimmt“ (Neuber 2019, 269). Der Mensch darf vor Gott treten mit all seinem Schmerz, seiner Wut und seinen Zweifeln. Die Realität negativer Gefühle wird nicht verleugnet. Ihre Artikulation kann die Gottesbeziehung stärken und kathartisch wirken. Die Artikulation kann Gefühle validieren, Wahrnehmungen (ein-)ordnen und helfen sich abzugrenzen. Klagepsalmen, hier im speziellen Ps 35, eröffnen einen Raum des Gehörtwerdens und der Sicherheit. Sie bleiben dort aber nicht stehen. Wie an Ps 35 gezeigt, steht am Ende die Aussicht auf Hoffnung durch die Wiedererlangung von Sprachfähigkeit, ohne dass die zuvor geäußerte Verzweiflung negiert wird.

Daneben formuliert der Psalm auch ethische Implikationen und kann als Handlungsorientierung durch eine negative Folie dienen. Ps 35 problematisiert missbrauchte Sprachmacht und Deutungshoheit und lenkt den Blick auf die ins Schweigen gedrängten „Stillen im Lande“. Sie stehen stellvertretend für all jene, die abgehängt, machtlos und ohne Stimme sind. Der Psalm macht so auch die große Gefahr und die Konsequenzen, die von verbaler Gewalt ausgehen, sichtbar. Es wird anschaulich, wer verbal dominiert, wer gehört wird und wer Sprache mit welcher Absicht nutzt. Sprachmacht, Deutungshoheit und Repräsentanz sind auch heute, in öffentlichen wie in privaten Diskursen, zu hinterfragen: Wer hat Raum und Autorität zu sprechen und mit welcher Absicht? Wer wird gefragt? Kommen Betroffene selbst zu Wort oder wird über sie gesprochen? Auch heute gilt: „Wer spricht, hat demnach die Macht, die soziale Wirklichkeit und den Beziehungsraum zu gestalten“ (Neuber 2019, 254).

Die Schamaussagen beleuchten einen weiteren wichtigen Aspekt: Scham als Machtinstrument und ihre ethische Implikation.

So wie Gisèle Pelicot mit ihrem Zitat, macht auch Ps 35 Machtasymmetrien, Ungerechtigkeit und das daraus resultierende Leid sichtbar. Zweimal wird ausgesagt, dass das betende Ich keine Schuld an der Situation trägt, sondern dass die Feinde grundlos handeln (V. 7.19). Trotzdem leidet das betende Ich. Der Psalm fordert soziale Gerechtigkeit ein. Die Schamaussagen drücken diese Forderung nach Gerechtigkeitsherstellung aus, die in dem (öffentlichen) Aufzeigen des Fehlverhaltens und der Enttäuschung des falschen Lebenswegs der Feinde sichtbar werden kann. Darin liegt ein Appell und eine ethische Handlungsorientierung für uns Rezipient*innen:

„Im Gebet an Gott in Klage und Lob erproben Menschen Handlungsoptionen und vergewissern sich ihrer eigenen ethischen Überzeugungen. Dies tun sie nicht als Individuen, sondern im Kontext ihrer Glaubensgemeinschaft. Mit der Klage über die in der Welt bestehenden und wahrnehmbaren Unrechtsverhältnisse wird der Blick auf aktuelle Missstände geöffnet und Möglichkeiten zu Kritik werden eröffnet.“ (Gies 2016, 164)

Hier ist jede*r in der Verantwortung, das Leben nach dem Guten auszurichten und bei Ungerechtigkeit Betroffene nicht ins Schweigen und in Scham zu drängen. Gerechtigkeit und Gerechtigkeitsherstellung funktioniert nur, wenn Fehlverhalten eine

Normabweichung und nicht die Norm ist. Nicht das betende Ich als Opfer soll beschämt und enttäuscht werden in seinem Lebensweg, sondern der gemeinschaftszerstörende und schlechte Lebensweg der Feinde. Mit den Worten des Psalms: Diejenigen, die sich an meinem Unglück erfreuen, die nach meinem Leben trachten, sie sollen sich schämen (V. 4.26). Hier kann Ps 35 in pastoralen Kontexten einen Gesprächseinstieg bieten und zum Diskutieren und Hinterfragen gesellschaftlicher Dynamiken sowie zum Perspektivwechsel anregen. Als Gebet kann der Psalm helfen Leid und Zweifel in Worte zu fassen.

4. Fazit

Psalm 35 ist für heutige Rezipient*innen fruchtbar, weil gesellschaftliche Missstände verhandelt werden, die auch heute noch anknüpfungsfähig sind. Das ethische Potenzial biblischer Texte liegt in ihrer Diskursivität, da sie als kanonische Texte und Heilige Schrift ihre Bedeutung „immer wieder neu im Akt der Rezeption mit der Lektüre innerhalb des Kanons“ (Gies 2021, 146) entwickeln.

Der Psalm kann sowohl Opfern verschiedener Gewaltformen eine Stimme geben, als auch auf Machtasymmetrien und die daraus resultierenden Konsequenzen aufmerksam machen. Der Psalm schafft Sichtbarkeit für diese Themen und legt die Perspektive auf das leidende Individuum. Es steht kein „biographisches Einzelschicksal, sondern eine *paradigmatische Leiderfahrung* im Zentrum“ (Janowski 2021, 347; Hervorhebung: im Original).

Indem Psalmen als Gebete Gewalt problematisieren, sind sie „Medien sprachlicher Bändigung der Gewalt und Anleitung zu Wegen aus der Gewalt“ (Zenger 2003, 8). Der Psalm schafft einen sicheren Raum, indem auch Wut und Zweifel vor Gott zur Sprache gebracht werden dürfen und ernst genommen werden. Die Bekämpfung von Gewalt mit menschlicher Gegengewalt wird nicht thematisiert oder gar als Lösungsstrategie entwickelt.

Sowohl heute als auch im Psalter kann Scham die moralische Integrität von Personen infrage stellen. Umso wichtiger ist es, dass ihre Ausrichtung kritisch geprüft wird. Scham kann ein Korrektiv auf gesellschaftlicher und individueller Ebene sein, weil sie in auf Frieden (וָשׁוּלָם) ausgerichteten Gesellschaften Ungerechtigkeit und moralisches Fehlverhalten sanktioniert. Das dies nicht selbstverständlich gegeben ist, betont Gisèle Pelicot. Ps 35 stellt klar auf welcher Seite die Scham liegen soll.

Literaturverzeichnis

- Bail, Ulrike (1998). *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bester, Dörte (2007). *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (Forschungen zum Alten Testament 2.24)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Borutta, Julia (2024). *Vergewaltigungsprozess von Avignon: „Die Scham muss das Lager wechseln“*, 10.11.2024, abrufbar unter <https://www.tagesschau.de/ausland/europa/avignon-prozess-debatte-vergewaltigung-100.html> [19.2.2026].
- Endler, Rebekka [@rebekkaendler.bsky.social]. (2026a). *Und bisher liegen ALLE gesellschaftlichen Kosten bei den Opfern, sie sind in der Bringschuld ...* [Skeet]. Bluesky, 5.2.2026, abrufbar unter <https://bsky.app/profile/rebekkaendler.bsky.social/post/3me6coh5yh25> [19.2.2026].
- Endler, Rebekka [@rebekkaendler.bsky.social]. (2026b). *Wenn Gisele Pelicot sagt „La honte doit changer de camp/Die Scham muss die Seite wechseln“ heißt das nicht, dass ...* [Skeet]. Bluesky, 6.2.2026, abrufbar unter <https://bsky.app/profile/rebekkaendler.bsky.social/post/3me6ao5dyb225> [19.2.2026].
- Eberle, Lukas, Höfner, Roman, Heinrichs Hoppenstedt, Max, Löffler Juliane & Milatz Marvin (2026). *„Du hast mich virtuell vergewaltigt“ – die Recherche zum Fall Fernandes*, in: *Der Spiegel* (13/2026), 21.3.2026, aufrufbar unter <https://www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/collien-fernandes-erstattet-anzeige-gegen-ex-mann-christian-ulmen-a-6abfb991-1665-4469-9c8e-3cc5a2cb4f29> [20.5.2026].
- Frevel, Christian (2022). *„Du machtest mich stark wie ein Wildstier“ (Ps 92,11). Resilienzmuster in den Psalmen*. In: Judith Gärtner & Barbara Schmitz (Hg.), *Resilienz narrative im Alten Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 203–235.
- Gies, Kathrin (2016). *„Warum hat der Frevler Gott verachtet?“ (Ps 10,13). Die Klage über Gottesferne und menschliches Tun*. In: Johannes Schnocks (Hg.), *„Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen. Zum Gedenken an Frank-Lothar Hossfeld*. Freiburg im Breisgau: Herder, 144–166.
- Gies, Kathrin (2018). *„Nicht sollen frohlocken meine Feinde über mich!“ (Ps 25,2). Überwindung von Feindschaft durch göttliche Unterweisung und menschliches Zeugnis in Ps 25 und 37*. In: Kathrin Liess & Johannes Schnocks (Hg.), *Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen (Herders Biblische Studien 91)*. Freiburg im Breisgau: Herder, 166–94.
- Gies, Kathrin (2021). *Strebe nach Schalom! Eine biblisch-ethische Lektüre von Psalm 34 (Wissenschaftliche Monographien im Alten und Neuen Testament 161)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grund-Wittenberg, Alexandra (2026). *Klage, Anklage und die Hoffnung auf einen Gott, der Wunden verbindet. Zu Trauma-Bearbeitung in den Psalmen*. In: Anja Marschall & Kerstin Menzel (Hg.), *Dem Leiden Ausdruck verleihen. Biblische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf Klagetexte (Jüdische und christliche Traditionen in gegenwärtigen Kontexten 4)*. Baden-Baden: Ergon, 77–94.

- Janowski, Bernd (1999). Die rettende Gerechtigkeit (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Janowski, Bernd (2003/⁶2021). Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Keel, Othmar (1969). Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (Stuttgarter biblische Monographien 7). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Klopfenstein, Martin (1972). Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bôš*, *klm* und *ḥpr*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Neef, Heinz-Dieter (2003/⁵2012). Arbeitsbuch Hebräisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräisch. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Neuber, Carolin (2019). Affirmation und Anfechtung. Untersuchungen zu den Reden der Gegner in den Psalmen (Herder Biblische Studien 93). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Pelicot, Gisèle & Perrignon, Judith (2026). Eine Hymne an das Leben. Die Scham muss die Seite wechseln. Die offizielle Autobiographie der Frau, die das Schweigen brach (übersetzt von Patricia Klobusiczky). München: Piper Verlag.
- Riede, Peter (2000). Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (Wissenschaftliche Monographien Altes und Neues Testament 85). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Spieckermann, Hermann (2022). Psalmen. Band 1: Psalmen 1–49 (Das Alte Testament Deutsch 14). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Süssenbach, Claudia (2005). Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83 (Forschung zum Alten Testament 2.7). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wagner, Andreas (2012). Das Böse im Gefüge prophetischer Anthropologie und Theologie. In: Martin Ebner, Irmtraud Fischer & Jörg Frey (Hg.), Das Böse. Jahrbuch für Biblische Theologie 26. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 29–53.
- Weingärtner, Martina (2018). Art. Kleidung/Verkleidung. In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), abrufbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/15176/> [10.12.2024].
- Zenger, Erich (1994/²2003). Psalmen. Auslegung 4. Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen. Freiburg im Breisgau: Herder.

Mag. theol. Katharina Fockenbrock
 Johannisstraße 1
 48143 Münster
 +49 (0) 251 83-23378
[katharina.fockenbrock\(at\)uni-muenster\(dot\)de](mailto:katharina.fockenbrock@uni-muenster.de)
<https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/personen/projekt/fockenbrock.shtml>