

Von Eulen und Menschen. Metapherntheoretische Analysen zu Ps 102

Diplomarbeit zur Erlangung des akademischen Grades
„Magistra der Theologie“

eingereicht bei
Univ. Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Susanne Gillmayr-Bucher
Institut für Bibelwissenschaften des Alten und Neuen Testaments
an der Katholischen Privatuniversität Linz

eingereicht von
Mag.^a rer. soc. oec. Antonia Krainer
Gentzgasse 129/2/52
1180 Wien

Linz, im Juni 2017

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre an Eides statt, dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt bzw. die wörtlich oder sinngemäß entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Die vorliegende Diplomarbeit ist mit dem elektronisch übermittelten Textdokument identisch.

Wien, am 13.06.2017

(Antonia Krainer)

Inhaltsverzeichnis

1. Wie Menschen Sprachbilder bauen	4
2. Psalm 102: Beobachtungen zum Text und seiner Struktur	6
2.1. Übersetzung.....	6
2.2. Bemerkungen zur Übersetzung	7
2.3. Gliederung.....	10
2.4. Bemerkungen zur Struktur.....	11
3. Fragen zum Text und seiner Entstehung.....	12
3.1. Die Frage nach der Einheitlichkeit des Textes.....	12
3.2. Die Frage nach der Datierung.....	13
3.3. Die Frage nach der Gattung: Ein Klagepsalm?	14
• 3.3.1 Individuell oder kollektiv?	15
4. Metapherntheoretische Analyse	17
4.1 Conceptual Blending	17
• 4.1.1 Elemente des <i>Blending</i>	18
• 4.1.2 Verschiedene Typen von Netzwerken.....	20
4.2 Parallelismus und Metapher.....	23
4.3 Bilder aus Ps 102,2-8 als blends	25
• 4.3.1 Bilder von Gott in V 2-3	25
• 4.3.2 Selbstbilder in V 4-6.....	33
• 4.3.3 Tierbilder in V 7-8.....	42
4.4 Bilder aus Ps 102,15-21 als blends	52
• 4.4.1 Die Steine Zions (V 15)	52
• 4.4.2 Gottes rettendes Handeln (V 16-21).....	56
4.5 Bilder aus Ps 102,24-29 als blends	69
• 4.5.1. Vergänglichkeit des Beters (V 24-25)	69
• 4.5.2 Ewigkeit Gottes und Vergänglichkeit des Kosmos (V 26-28)	73
• 4.5.3 Hoffnung für die Zukunft (V 29)	78
5. Parallelismus auf der Ebene des gesamten Psalms	80
6. Zusammenfassung, Ertrag und Ausblick.....	81
Literaturverzeichnis	83
Lebenslauf.....	88

1. Wie Menschen Sprachbilder bauen

Die Entstehung von Metaphern aus der Kombination und Integration unterschiedlicher kognitiver Konzepte steht im Zentrum der *Conceptual Blending Theory*, die in den späten 1990er Jahren im Kontext der kognitiven Linguistik entwickelt wurde und auch von der Bibelwissenschaft rezipiert worden ist. Die vorliegende Arbeit ist durch ein grundsätzliches Interesse nicht nur an der hebräischen Bibel und besonders den Psalmen, sondern auch an Wesen und Funktion der menschlichen Sprache motiviert. Dabei wird mit den Vertretern kognitiver Metapherntheorien¹ davon ausgegangen, dass das Denken und Sprechen von Menschen *grundsätzlich* metaphorisch strukturiert ist². Metaphern sind kein „schmückendes Beiwerk“, keine Frage der Rhetorik oder literarischen Ästhetik, sondern die grundlegende Art und Weise, wie Menschen sich in ihrem Denken und Sprechen zu sich selbst und allem, was sie umgibt, verhalten. Das Anliegen der Blendingtheorie ist, Prozesse des Denkens und Wahrnehmens freizulegen, die uns im Alltag ständig begleiten, zumeist aber nicht bewusst sind.

Ziel dieser Arbeit ist, anhand einiger Beispiele aus Ps 102 aufzuzeigen, wie sich der erwähnte Prozess der konzeptuellen Integration und Metaphernbildung in den Psalmen vollzieht. Eine tragende Rolle spielt dabei auch der Parallelismus, der als Strukturprinzip der hebräischen Lyrik gelten kann,³ dessen Bedeutung aber (so wie bei der Metapher) noch weit über seine poetologische Funktion hinausgeht.⁴

¹ Unter diese wurde die Blendingtheorie bisweilen subsumiert, doch ist inzwischen weitgehend „Konsens, dass sie sich zwar insgesamt in das Paradigma kognitiv-semantischer Theorien einordnen lässt, ... aber zugleich eine Reihe von Unterschieden aufweist, die so wichtig sind, dass ihr ein eigener Status zukommt.“ *Liebert*, Wolf-Andreas, *Metaphernforschung*, in: *Fix*, Ulla / *Gardt*, Andreas / *Knape*, Joachim (Hg.), *Rhetorik und Stilistik. Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung*, Berlin – New York 2008, 743-757, 751.

² Vgl. *Lakoff*, George / *Johnson*, Mark, *Metaphors We Live By. With a New Afterword*, Chicago – London 2003, 3.

³ Obwohl Parallelismen auch in nicht-lyrischen Texten vorkommen (vgl. *Berlin*, Adele, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Grand Rapids 2008, 6) und die Unterscheidung zwischen Lyrik und Prosa in der Bibel grundsätzlich diskutiert wird (vgl. *Kugel*, James, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*, Baltimore 1981).

⁴ Vgl. *Wagner*, Andreas, *Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur*, in: *Ders.* (Hg.), *Parallelismus membrorum (OBO 224)*, Fribourg u. a. 2007, 1-26.

Ps 102 bietet sich für das Vorhaben vor allem deshalb an, weil er reich an kunstvoll eingesetzten Parallelismen und auffälligen, zum Teil einzigartigen Metaphern ist. Einem anthropologischen Interesse folgend, wurden aus der Fülle des „Materials“ solche Metaphern ausgewählt, die den Menschen in irgendeiner Weise thematisieren. Darunter fallen Aussagen über Menschen in Bildern aus einem nicht-menschlichen Bereich ebenso wie Personifikationen von Begriffen oder Gegenständen und Aussagen über Gott in menschlichen Bildern.

Mit van Hecke ist selbstverständlich auch kritisch zu hinterfragen, was die Anwendung der Blendingtheorie für die Exegese „bringt“. Dies umso mehr, als es sich um eine Theorie handelt, die weniger hermeneutisch als vielmehr deskriptiv ausgerichtet ist, also nicht so sehr darauf zielt, bisher unverstandene Metaphern zu entschlüsseln, sondern zunächst nur beschreiben will, auf welche Weise Metaphern überhaupt zustandekommen.⁵ Dass sich aber aus der Beschäftigung mit der Entstehung von Metaphern und einer verstärkten Aufmerksamkeit für die ihr zugrundeliegenden mentalen Vorgängen auch Lösungsmöglichkeiten für bisher ungelöste exegetische Probleme ergeben können, ist zumindest nicht auszuschließen. Ich halte es sogar für wahrscheinlich und möchte deshalb mit der vorliegenden Arbeit einen bescheidenen Beitrag dazu leisten.

⁵ Vgl. van Hecke, Pierre, *Conceptual Blending: A recent approach to metaphor. Illustrated with the pastoral metaphor in Hosea 4,16*, in: *Ders.* (Hg), *Metaphor in the Hebrew Bible*, Leuven 2005, 215-231, 229.

2. Psalm 102: Beobachtungen zum Text und seiner Struktur

2.1. Übersetzung

- 1** Gebet von einem / für einen Elenden, wenn er Schwäche (fühlt) und vor dem Angesicht JHWHs seine Klage ausschüttet.
- 2** JHWH, höre mein Gebet, und mein Hilfeschrei soll zu Dir kommen.
- 3** Verbirg nicht Dein Angesicht vor mir an dem Tag, (da) Not für mich (ist)! Neige zu mir Dein Ohr am Tag, da ich schreien werde, eile, antworte mir!
- 4** Denn geschwunden in Rauch sind meine Tage, und meine Gebeine wurden glühend wie ein Kohlebecken⁶.
- 5** Getroffen wie Gras und ausgetrocknet ist mein Herz, sodass ich vergessen habe, mein Brot zu essen.
- 6** Vom Klang meines Stöhnens drang mein Gebein durch mein Fleisch.
- 7** Ich wurde gleich einer Eule der Wüste, ich wurde wie ein Käuzchen der verödeten Stätten.
- 8** Ich wachte und wurde wie ein einsamer Singvogel auf dem Dach.
- 9** Den ganzen Tag tadelten mich meine Feinde, die mich Verspottenden schworen bei mir.
- 10** Denn Asche aß ich wie Brot, und meine Getränke mischte ich mit Weinen.
- 11** Vor dem Angesicht Deines Drohens⁷ und Deines Zorns, denn Du hast mich aufgehoben und hingeworfen.
- 12** Meine Tage (sind) wie ein gestreckter Schatten, und ich⁸, wie Gras werde ich verdorren.
- 13** Und Du, JHWH, für immer wirst Du thronen, und Dein Gedenken von Generation zu Generation.
- 14** Du wirst aufstehen, Du wirst Dich erbarmen über Zion, denn (es ist) Zeit, ihr gnädig zu sein, ja, gekommen ist die festgesetzte Zeit.
- 15** Denn Deine Knechte freuten sich über ihre Steine, und mit ihrem Schutt haben sie Mitleid.
- 16** Und fürchten werden die Völker den Namen des Herrn, und alle Könige der Erde Deine Herrlichkeit.
- 17** Denn gebaut hat JHWH Zion, und Er hat sich sehen lassen in Seiner Herrlichkeit.
- 18** Er hat sich dem Gebet des Entblößten zugewandt, und nicht verachtet hat Er ihre Gebete.
- 19** Aufgeschrieben sei dies für die künftige Generation, und das erschaffen werdende Volk wird JHWH loben.
- 20** Denn herabgeschaut hat von der Höhe seines Heiligtums JHWH, vom Himmel auf die Erde hat Er geblickt,
- 21** zu hören das Seufzen der Gefangenen, loszubinden die Kinder des Todes,

⁶ *Brüning*, Christian, Mitten im Leben vom Tod umfassen. Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied, Frankfurt a. M. 1992, 23.

⁷ Vgl. Lutherbibel 1912, <http://bibeltext.com/112/psalms/102.htm>, im Folgenden abgekürzt LUT; und *Buber*, Martin, Das Buch der Preisungen. Verdeutscht von Martin Buber, Wuppertal 1977, 149.

⁸ *Buber*, Preisungen, ebd.

- 22 zu verkünden in Zion den Namen JHWHs und sein Lob in Jerusalem,
 23 wenn versammelt werden miteinander die Völker und Königreiche, um zu dienen JHWH.
 24 Er hat niedergedrückt auf dem Weg meine Kraft, Er hat verkürzt meine Tage.
 25 Ich sagte: Mein Gott, lass mich nicht hinaufgehen in der Mitte meiner Tage! Von Generation zu Generation (dauern) Deine Jahre.
 26 Vor Zeiten hast Du die Erde gegründet, und das Werk Deiner Hände (sind) die Himmel.
 27 Sie werden vergehen, und Du bleibst stehen. Und sie alle werden verschleißen wie ein Gewand, wie ein Kleid wirst Du sie wechseln, und sie werden verschwinden.
 28 Und Du – Er, und Deine Jahre werden nicht enden.
 29 Die Kinder Deiner Knechte werden wohnen, und ihre Nachkommen werden vor Dir Bestand haben.

2.2. Bemerkungen zur Übersetzung

Vers 1 a:

עני – ein Elender

Es handelt sich um ein in der Bibel häufiges Adjektiv⁹, das gerne mit „arm“ übersetzt wird. So hat auch die Vulgata¹⁰ an dieser Stelle „oratio pauperis“, von dort ausgehende Übersetzungen im Englischen „prayer of the poor man“. Demgegenüber hält Croft fest, dass es nicht um materielle Armut geht¹¹. In diesem Sinn suggeriert auch die alte Einheitsübersetzung mit „Gebet eines Unglücklichen“ *seelische* Armut¹².

Eine genauere Untersuchung ergibt, dass das Bedeutungsspektrum des zugrundeliegenden Verbs ענה sehr breit ist. Alle davon abgeleiteten Wörter

„gehören zu einem negativ besetzten Vorstellungs- oder Erfahrungsbereich. Eine neutrale Grundbedeutung ist nicht auszumachen. ... Der Bedeutungsgehalt ... spiegelt also Angst und Todeserfahrung und ist dem Erleben von Sicherheit, Glück, Kraft, Überlegenheit entgegengesetzt.“¹³

⁹ Nach Strong's Concordance kommt es 77 mal vor, vgl. <http://biblehub.com/hebrew/6041.htm>.

¹⁰ <http://www.bibleserver.com/text/VUL/Psalms102>, im Folgenden abgekürzt Vg.

¹¹ Vgl. Croft, Steven J. L., The identity of the individual in the psalms (JSOT supplement series 44), Sheffield 1987, 61.

¹² Anders die neue Einheitsübersetzung mit „Bittgebet eines Gebeugten“, vgl. *Die Bibel*. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz u. a., Stuttgart 2016 (EÜ neu).

¹³ Gerstenberger, E. S., ענה II, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 247-70, 251.

Verwendet werden diese Wörter vor allem in den Psalmen, den Klageliedern und im Buch Ijob, wo Menschen aus ihrer Not zu Gott schreien. Sie sind aber auch in Gesetzestexten zu finden, und zwar in den Schutzvorschriften für sozial Schwache – z. B. in Ex 22,24 das Verbot, von einem עני Zins zu nehmen. Diese und andere Belege (auch aus der Weisheitsliteratur, z. B. Spr 22,22 f.¹⁴) deuten an, dass die Komponente materieller Not im Begriff עני eher ein- als ausgeschlossen ist. Dies ist umso wahrscheinlicher, als Notlagen wie schwere seelische oder körperliche Krankheit oder der Verlust von Familienmitgliedern in einer Gesellschaft ohne Sozialversicherungssystem sehr leicht auch materielle Armut zur Folge haben. Der עני gehört wie die Witwen, Waisen und Fremden zu denen, die „keinen Helfer haben“ (Ps 72,12) und leicht zum Opfer von Ausbeutung werden, weil niemand für ihre Rechte eintritt. Deshalb ruft er Gott um Hilfe an (z. B. Ps 10,12; 22,25; 25,16; 34,7) und lobt ihn für die erfahrene Rettung (Ps 31,8; 35,10; 74,21).

Die Einschränkung der Bedeutung auf seelische Not ist vor diesem Hintergrund also nicht zulässig. Andererseits ist der Bedeutungsgehalt von עני auch nicht identisch mit dem in erster Linie im Sinn von materieller Armut¹⁵ gebrauchten אביון. Die beiden Wörter kommen auch oft gemeinsam vor.¹⁶ Es bleibt also die Notwendigkeit, im Deutschen ein Wort zu finden, das materielle Not ausdrücken kann, aber in seinem Bedeutungsspektrum noch darüber hinausgeht. Das schon von Martin Luther verwendete „elend“ kann dies leisten.

Vers 4 b:

ועצמותי כמוקד נהרר – meine Gebeine wurden glühend wie ein Kohlebecken

Die nähere Bestimmung von מוקד ist schwierig, da es für diesen Ausdruck außer der vorliegenden nur noch eine einzige weitere Belegstelle gibt (Jes 33,14). Dort steht מוקד im Kontext einer Gerichtsvision, in welcher mehrmals von Feuer

¹⁴ Ebd., 260.

¹⁵ Vgl. die englischen Übersetzungen mit “in want, needy, poor” und weitere Vorkommen in der Bibel nach Strong’s Concordance, 34.ebyon, <http://biblehub.com/hebrew/34.htm> {Stand: 28.05.2017}.

¹⁶ Im Psalter z. B. in: Ps 9,19; 40,18; 70,6. Zu weiteren Belegen schreibt Gerstenberger: „Elend und arm‘ ist eine wichtige Formel, weit über die Ps hinaus geläufig (vgl. Dtn 24,14; Jer 22,26; Ez 28,12; 22,29; Ijob 24,14; Spr 31,9)“. Gerstenberger, ענה II, 263.

(אש) die Rede ist. Deutsche Übersetzungen bewegen sich mit „Feuer“¹⁷ oder „Brand“¹⁸ auf einer eher abstrakten Ebene (außer der von Christian Brüning mit „Kohlebecken“). Das Englische hat mit “furnace”¹⁹ oder “hearth”²⁰ konkretere Vorschläge. Es findet sich auch “firebrand”²¹ (= Fackel). Dagegen spricht jedoch, dass für Fackel im hebräischen Text an anderen Stellen andere Ausdrücke verwendet werden.²² Für das „Kohlebecken“ habe ich mich schließlich entschieden, weil ich erstens den Umstand berücksichtigen wollte, dass mit מוקד doch etwas Konkretes gemeint sein könnte als mit dem allgemeinen Begriff אש; und zweitens, um eine passende Übersetzung von נהר zu ermöglichen.

Dabei handelt es sich um eine Nif'al-Form des Verbs נהר, die ich für die möglichst wörtliche Arbeitsübersetzung auch passivisch übertragen möchte. „Wurden verbrannt“ würde jedoch suggerieren, dass von den Knochen schon nichts mehr da ist. In diesem Fall spricht der Beter schon von jenseits der Todesgrenze. Von allen Übersetzungsvorschlägen für מוקד wäre die Fackel das einzige, was verbrannt wird; weder vom Kohlebecken noch vom Herd noch vom Feuer ließe sich das sinnvollerweise sagen. „Wurden glühend“ kann vom Kohlebecken ausgesagt werden und drückt den passiven Aspekt aus. Außerdem wird dabei vermieden, den Akzent von den Knochen auf das verursachende Subjekt zu verschieben, wie das bei Renate Brandscheidts Übersetzung mit „wurden angezündet“²³ möglicherweise passieren könnte.

Vers 7-8:

קאת – Eule / כוס – Käuzchen

Für קאת findet sich außer Pelikan²⁴ und Rohrdommel²⁵ noch die Übersetzung mit “owl”²⁶ oder “great owl”²⁷. Im Gegensatz dazu wird כוס von Luther mit

¹⁷ Einheitsübersetzung (EÜ alt und neu) und Jerusalemer Bibel

¹⁸ LUT

¹⁹ English Standard Version (ESV) <http://biblehub.com/esv/psalms/102.htm>

²⁰ King James Bible (KJB) <http://biblehub.com/kjv/psalms/102.htm>

²¹ American Standard Version (ASV) <http://biblehub.com/asv/psalms/102.htm>

²² z. B. לפיד in Ri 15,4.

²³ Brandscheidt, Renate, Psalm 102. Literarische Gestalt und theologische Aussage, in: TrThZ 96, 1987, 51-75, 53.

²⁴ Vg und KJB; Davidson führt קאת auf die Verbwurzel קוא zurück und kommt so zum Pelikan

Käuzlein übersetzt und von der JPS auch an weiteren Stellen²⁸ jeweils mit "little owl". Um welche Vögel es genau geht, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen (näheres siehe in Kap. 4.3.3). Mit der Entscheidung für „Eule“ und „Käuzchen“ habe ich mich am Hebrew-English Tanakh orientiert.

2.3. Gliederung

Eine grobe Gliederung lässt sich wie folgt vornehmen²⁹:

V 1: Überschrift

V 2-12: Bitte und Klage

V 13-23: Zionsvision

V 24-29: Klage und Hoffnung

Innerhalb dieser großen Blöcke würde ich den Text so untergliedern:

Teil 1: Überschrift

Teil 2: Bitte und Klage

V 2-3: Bitte um Erhörung

V 4-6: Notschilderung I: Körperliches Leiden

V 7-10: Notschilderung II: Einsamkeit und Anfeindung

V 11: Anklage an Gott

V 12: Die Vergänglichkeit des Beters

Teil 3: Zionsvision

V 13: Die Ewigkeit Gottes

V 14-15: Rettung für Zion

V 16-17: Die Völker schauen Gottes Herrlichkeit in Zion

V 18: Gottes Zuwendung zu den Entblößten

als dem Vogel, dessen Kennzeichen „vomiting“ ist. Vgl. *Davidson*, Benjamin, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Grand Rapids 1970, 656); Riede dagegen übersetzt mit Dohle und nimmt einen „onomatopoetischen Ursprung“ des Namens an (*Riede*, Peter, *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik in den Individualpsalmen* [Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 85] Neukirchen-Vluyn 2000, 293).

²⁵ LUT

²⁶ New International Version (NIV) <http://biblehub.com/niv/psalms/102.htm>

²⁷ *The Jewish Publication Society*, Hebrew-English Tanakh, Philadelphia 2003 (JPS).

²⁸ Lev 11,17; Dtn 14,16.

²⁹ Vgl. *Hossfeld*, Frank-Lothar, Psalm 102, in: *Ders. / Zenger*, Erich, Psalm 101–150 (HThKAT), Freiburg/Br. u.a. 2008, 37-52, 42 f.

- V 19: Blick auf die künftigen Generationen
- V 20-21: Gottes Zuwendung zu den Gefangenen
- V 22-23: Alle Völker preisen Gott in Zion

Teil 4: Klage und Hoffnung

- V 24-25 c: Das nahende Ende des Beters
- V 25 d-28: Die Ewigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Kosmos
- V 29: Die Nachkommen werden Bestand haben

2.4 Bemerkungen zur Struktur

„Der abrupt erscheinende Wechsel zwischen klagenden und hymnischen Partien, die einmal den Blick auf das Leiden eines einzelnen, dann aber auf die Errettung des Zionsvolkes aus dem Exil lenken“³⁰ ist der Punkt, an dem sich die Debatte um die Einheitlichkeit des Psalms entzündet. Der Wechsel von der Klage zum Lob ist im Psalter zwar keine Seltenheit, hat in Ps 102 aber doch seine ganz spezifische Ausprägung. Dies soll durch das folgende Schaubild verdeutlicht werden, dass meinen obigen Gliederungsvorschlag mit einer Einteilung in Sinnzeilen verbindet.

Die kursive Schrift will dabei die zahlreichen und zum Teil kunstvoll ineinander verschachtelten Parallelismen andeuten, die weiter unten noch genauer betrachtet werden sollen. Hier seien nur kurz einige antithetische Parallelismen herausgehoben (im Schaubild durch Fettdruck gekennzeichnet), die viel zur Spannung innerhalb des Psalms beitragen: V 12:13; 25 c:d und 27 a:b bringen die Ewigkeit in Gottes in scharfen Kontrast nicht nur zur Hinfälligkeit des Beters, sondern auch zur Vergänglichkeit des von Gott geschaffenen Kosmos. 15 a:b enthält wiederum eine andere Gegenüberstellung: Die Freude, die das Zionsvolk an seiner Stadt vor deren Zerstörung hatte, gegen das Mitleid angesichts ihrer kläglichen Überreste.

³⁰ Brandscheidt, Literarische Gestalt, 51.

1	a	תפלה לעני	Gebet von einem / für einen Elenden,		Überschrift
	b	כִּי־יֵעָטֵף	wenn er Schwäche fühlt		
	c	וּלְפָנַי יִהְיֶה יִשְׁפֹךְ שִׁיחוֹ	und vor dem Angesicht JHWHs seine Klage ausschüttet.		
2	a	יְהוָה שְׁמְעֵה תְּפִלָּתִי	JHWH, <i>höre mein Gebet,</i>		Bitte um Erhörung
	b	וּשְׁוֹעָתִי אֵלֶיךָ תָּבוֹא	<i>und mein Hilfeschrei soll zu Dir kommen.</i>		
3	a	אֲלֵי־חֹסֶתְךָ פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי	<i>Verbirg nicht Dein Angesicht vor mir</i>		
	b	בְּיוֹם צָר לִי	<i>an dem Tag, da Not für mich ist!</i>		
	c	הִטְהַרְאֵלִי אָזְנְךָ	<i>Neige zu mir Dein Ohr</i>		
	d	בְּיוֹם אֶקְרָא	<i>am Tag, da ich schreien werde,</i>		
	e	מְהֵרָה	<i>eile,</i>		
	f	עֲנֵנִי	<i>antworte mir!</i>		
4	a	כִּי־כָלוּ בְעֵשָׁן יָמֵי	<i>Denn geschwunden in Rauch sind meine Tage,</i>		Notschilderung I: Körperliches Leiden
	b	וּעֲצָמוֹתַי כְּמוֹקֵד נֶחְרוּ	<i>und meine Gebeine wurden glühend wie ein Kohlebecken.</i>		
5	a	הִכְהִי־כַעֲשָׂב וַיִּבֶשׂ לִבִּי	<i>Getroffen wie Gras und ausgetrocknet ist mein Herz,</i>		
	b	כִּי־שָׁכַחְתִּי מֵאֲכַל לֶחֶמִי	<i>sodass ich vergessen habe, mein Brot zu essen.</i>		
6	a	מִקוֹל אֲנַחְתִּי	<i>Vom Klang meines Stöhnens</i>		Bitte und Klage
	b	דִּבְקָה עֲצָמֵי לִבְשָׁרִי	<i>drang mein Gebein durch mein Fleisch.</i>		
7	a	דְּמִיתִי לְקֶאֱת עוּלֵה מִדְּבָר	<i>Ich wurde gleich einer Eule der Wüste,</i>		
	b	הֵייתִי כְּכֹס חֲרִיבוֹת	<i>ich wurde wie ein Käuzchen der verödeten Stätten.</i>		
8	a	שָׁקֵדְתִּי	<i>Ich wachte</i>		Notschilderung II: Einsamkeit und Anfeindung
	b	וַאֲהִיָּה כְּצִפּוֹר בּוֹדֵד עַל־גֹּגֶט	<i>und wurde wie ein einsamer Singvogel auf dem Dach.</i>		
9	a	כָּל־הַיּוֹם חָרְפוֹנִי אוֹיְבֵי	<i>Den ganzen Tag tadelten mich meine Feinde,</i>		
	b	מֵהוֹלֵלִי בִּי נִשְׁבְּעוּ	<i>die mich Verspottenden schworen bei mir.</i>		
10	a	כִּי־אָפַר כְּלֶחֶם אֲכַלְתִּי	<i>Denn Asche aß ich wie Brot,</i>		Anklage an Gott
	b	וַשְׁקִי בִבְכִי מִסִּכְתִּי	<i>und meine Getränke mischte ich mit Weinen.</i>		
11	a	מִפְּנֵי־עֵצָמְךָ וְקִצְפְּךָ	<i>Vor dem Angesicht Deines Drohens und Deines Zorns,</i>		
	b	כִּי נִשְׁאַתְנִי	<i>denn Du hast mich aufgehoben</i>		
	c	וּתְשַׁלִּיכֵנִי	<i>und hingeworfen.</i>		
12	a	יָמֵי כְצֶל נְטוּי	<i>Meine Tage sind wie ein gestreckter Schatten,</i>		Die Vergänglichkeit des Beters
	b	וְאֲנִי	<i>und ich,</i>		
	c	כְּעֵשָׂב אֵיבֶשׁ	<i>wie Gras werde ich verdorren.</i>		
13	a	וַאֲתָהּ	<i>Und Du,</i>		Die Ewigkeit Gottes
	b	יְהוָה	<i>JHWH,</i>		
	c	לְעוֹלָם תִּשָּׁב	<i>für immer wirst Du thronen,</i>		
	d	וּזְכוֹרְךָ לְדוֹר וָדוֹר	<i>und Dein Gedenken von Generation zu Generation.</i>		
14	a	אַתָּה תִּקּוּם	<i>Du wirst aufstehen,</i>		Rettung für Zion
	b	תִּרְחַם	<i>Du wirst Dich erbarmen</i>		
	c	צִיּוֹן	<i>über Zion,</i>		
	d	כִּי־עַתָּה	<i>denn es ist Zeit,</i>		
	e	לְחַנּוּנָה	<i>ihr gnädig zu sein,</i>		
	f	כִּי־בָא מוֹעֵד	<i>ja, gekommen ist die festgesetzte Zeit.</i>		
15	a	כִּי־רָצוּ עַבְדֶּיךָ אֶת־אֲבָנֶיהָ	<i>Denn Deine Knechte freuten sich über ihre Steine,</i>		Die Völker schauen Gottes Herrlichkeit in Zion
	b	וְאֶת־עֲפָרָהּ יַחֲנֹנוּ	<i>und mit ihrem Schutt haben sie Mitleid.</i>		
16	a	וַיִּירָאוּ גוֹיִם אֶת־שֵׁם יְהוָה	<i>Und fürchten werden die Völker den Namen des Herrn,</i>		Gottes Zuwendung zu den Entblößten
	b	וְכָל־מְלָכֵי הָאָרֶץ אֶת־כְּבוֹדְךָ	<i>und alle Könige der Erde Deine Herrlichkeit.</i>		
17	a	כִּי־בָנָה יְהוָה צִיּוֹן	<i>Denn gebaut hat JHWH Zion,</i>		Blick auf die künftigen Generationen
	b	נִרְאָה כְּבוֹדוֹ	<i>und Er hat sich sehen lassen in Seiner Herrlichkeit.</i>		
18	a	נָפַח אֶל־תְּפִלַּת הַעֲרֵעֵר	<i>Er hat sich dem Gebet des Entblößten zugewandt,</i>		Gottes Zuwendung zu den Gefangenen
	b	וְלֹא־יְבֹזֵה אֶת־תְּפִלָּתוֹ	<i>und nicht verachtet hat Er ihre Gebete.</i>		
19	a	תִּכְתָּב זֹאת לְדוֹר אַחֲרָיוֹן	<i>Aufgeschrieben sei dies für die künftige Generation,</i>		Alle Völker preisen Gott in Zion
	b	וְעַם נְבִרָא יְהַלְלֶיהָ	<i>und das erschaffen werdende Volk wird JHWH loben.</i>		
20	a	כִּי־הִשְׁקִיף מִמְרוֹם קִדְשׁוֹ יְהוָה	<i>Denn herabgeschaut hat von der Höhe seines Heiligtums JHWH,</i>		Gottes Zuwendung zu den Gefangenen
	b	מִשָּׁמַיִם אֶל־אֶרֶץ הַבֵּית	<i>vom Himmel auf die Erde hat Er geblickt,</i>		
21	a	לִשְׁמֹעַ אֲנַקְתֵּם אֲסִירִים	<i>zu hören das Seufzen der Gefangenen,</i>		Alle Völker preisen Gott in Zion
	b	לְפַתַּח בְּנֵי תְמוּתָהּ	<i>loszubinden die Kinder des Todes,</i>		
22	a	לְסַפֵּר בְּצִיּוֹן שֵׁם יְהוָה	<i>zu verkünden in Zion den Namen JHWHs</i>		Gottes Zuwendung zu den Gefangenen
	b	וּתְהַלְלוּ בִירוּשָׁלַם	<i>und sein Lob in Jerusalem,</i>		
23	a	בְּהַקְבֵץ עַמִּים יַחְדוֹ וּמַמְלָכוֹת	<i>wenn versammelt werden miteinander die Völker und Königreiche,</i>		Die Ewigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Kosmos
	b	לְעַבְדֵי אֱתִיְיָהוָה	<i>um zu dienen JHWH.</i>		
24	a	עָנָה בְּדֶרֶךְ כְּחִי	<i>Er hat niedergedrückt auf dem Weg meine Kraft,</i>		Das nahende Ende des Beters
	b	קָצַר יָמֵי	<i>Er hat verkürzt meine Tage.</i>		
25	a	אָמַר	<i>Ich sagte:</i>		Die Ewigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Kosmos
	b	אֱלֹהֵי	<i>Mein Gott,</i>		
	c	אֲלֵתְעַלְנִי בְּחֵצֵי יָמֵי	<i>lass mich nicht hinaufgehen in der Mitte meiner Tage!</i>		
	d	בְּדוֹר זֹרוֹתֵיךָ שְׁנוֹתֶיךָ	<i>Von Generation zu Generation dauern Deine Jahre.</i>		
26	a	לְפָנֵי הָאָרֶץ יִסְדַּת	<i>Vor Zeiten hast Du die Erde gegründet,</i>		Die Ewigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Kosmos
	b	וּמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ שָׁמַיִם	<i>und das Werk Deiner Hände sind die Himmel.</i>		
27	a	הֵמָּה יֵאָבְדוּ	<i>Sie werden vergehen,</i>		
	b	וְאַתָּה תִּעֲמַד	<i>und Du bleibst stehen.</i>		
	c	וְכָל־כְּבֹדָה יִבְלוּ	<i>Und sie alle werden verschleifen wie ein Gewand,</i>		Die Ewigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Kosmos
	d	כְּלָבוֹשׁ תִּחְלִיפִם	<i>wie ein Kleid wirst Du sie wechseln,</i>		
	e	וַיִּחְלָפוּ	<i>und sie werden verschwinden.</i>		
28	a	וְאַתָּה־יְהוָה	<i>Und Du – Er,</i>		
	b	וְשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתְמוּ	<i>und Deine Jahre werden nicht enden.</i>		Die Nachkommen werden Bestand haben
29	a	בְּנֵי־עַבְדֶּיךָ יִשְׁכּוּנוּ	<i>Die Kinder Deiner Knechte werden wohnen,</i>		
	b	וּרְעֵם לְפָנֶיךָ יִכּוּן	<i>und ihre Nachkommen werden vor Dir Bestand haben.</i>		

Aus der Vielfalt an Gliederungsvorschlägen, die in der Literatur zu finden sind, möchte ich abschließend noch den von Sedlmeier erwähnen, der innerhalb des „Zionsteils“ eine ringförmige, konzentrisch um V 19 angeordnete Komposition erkennt.³¹ Die Abgrenzung von V 13 (bzw. 14) bis 23 als in sich zusammenhängendem Teil innerhalb des Psalms findet breite Zustimmung.³² Anders verhält es sich jedoch mit der Frage, wie dieser „Zionsteil“ zum übrigen Text in Beziehung steht.

3. Fragen zum Text und seiner Entstehung

3.1. Die Frage nach der Einheitlichkeit des Textes

Die Auffälligkeiten des „Zionsteils“ haben Bernhard Duhm zu der Aussage veranlasst: „Wer Ps 102,1-12 und 13 ff für EIN Gedicht ansieht, muß gegen Stil, Sinn und Inhalt vollkommen gleichgültig sein oder den Verfasser für geistesgestört halten.“³³

Mit Statements von einer solchen Härte ist die heutige Exegese zwar vorsichtig geworden, man bezieht aber immer noch klar Position. Sedlmeier hält es für erwiesen, dass „VV 13-23 entweder als schon fertiger Text in einen vorgegebenen Grundpsalm integriert wurden“ oder „der Grundpsalm nachträglich durch die erst hierfür geschaffenen Verse 13-23.24.25*.29 erweitert wurde.“³⁴ Auch Brunert lehnt die „Einheitshypothese“ ab³⁵ und geht von einem (wahrscheinlich mehrstufigen) Redaktionsprozess aus.³⁶ Brüning vertritt dagegen ganz klar die Einheitlichkeit des Psalms, der „antithetisch strukturiert ist“ und „ein Doppeltes ausdrücken“ will, nämlich die eigene Vergänglichkeit und die der Schöpfung. Individuelle und kollektive Aussagen

³¹ Sedlmeier, Franz, Psalm 102,13-23. Aufbau und Funktion: BZ 40, 1996, 219-235, 226-29.

³² Vgl. Hossfeld, Ps 102, 39. Eine Ausnahme davon ist Brandscheidt, Renate, Literarische Gestalt.

³³ Duhm, Bernhard, Die Psalmen, Freiburg 1899, zit. n. Brunert, Gunild, Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches (SBB 30), Stuttgart 1996, 43.

³⁴ Sedlmeier, Aufbau und Funktion, 229.

³⁵ Brunert, Kontext, 178-81.

³⁶ Ebd., 194 f.

bilden ein zusammenhängendes Geflecht³⁷ und bedeuten keineswegs, dass der Psalm eine Mischung unterschiedlicher Vorgängertexte darstellt.

Ich halte es für wenig wahrscheinlich, dass die Frage jemals einer sicheren und endgültigen Antwort zugeführt werden kann, und möchte mich Culley anschließen, der erklärt, dass eine solche gar nicht notwendig ist. Auch ohne ihre historische Herkunft bis ins Detail zu bestimmen, kann man die unterschiedlichen Stimmen, mit denen der Text spricht, wahr- und ernstnehmen.³⁸

3.2. Die Frage nach der Datierung

Da diese Frage mit der Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit des Textes eng verbunden ist, überrascht es nicht, dass auch hier die Meinungen sehr weit auseinanderliegen. Brüning nennt als die beiden Enden des Spektrums die „Ansetzung in exilischer, eventuell sogar vorexilischer Zeit“ und „170 v. Chr.“ Er selbst datiert den Psalm ausgehend von der Erwähnung der Trümmer Zions in „den Zeitraum von 538 (Kyrusedikt) bis 515 (Tempeleinweihung)“.³⁹ Sedlmeier nimmt darauf explizit Bezug und spricht sich dagegen für eine „Spätdatierung des Psalms aufgrund seiner Abhängigkeit von späten Prophetentexten wie von späten Psalmen“⁴⁰ aus. Vorexilisch, mit „perhaps in the years 597-587 BC“⁴¹ datiert Croft, der V 25 c nicht als Bitte um Verschonung vor dem frühen Tod, sondern um Verschonung vor dem Exil versteht.

Welche Bedeutung hat die Datierung für die Auslegung? Bei einer Spätdatierung in eine Zeit, in der die Vorstellung von der Auferstehung der Toten im Judentum schon verbreitet ist, kann man den gefühlten Widerspruch zwischen dem Sterben des Beters und seinem hoffnungsvollen Blick in die Zukunft eschatologisch auflösen, ohne eine christologische oder christlich-typologische Deutung zu bemühen. Ich neige dennoch dazu, eine exilisch bis früh nachexilische Datierung für wahrscheinlich zu halten. In diesem Fall steht

³⁷ Brüning, *Mitten im Leben*, 294.

³⁸ Vgl. Culley, Robert, *A Complaint with a Difference*, in: *Semeia* 62 (1993), 19-35, 22.

³⁹ Brüning, *ebd.*, 297.

⁴⁰ Sedlmeier, *Aufbau und Funktion*, 230.

⁴¹ Croft, *Identity*, 125.

die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod für den Beter nicht im Vordergrund – wohl aber die Hoffnung auf das Weiterleben seines Volkes.

Auf diese Weise könnte der Psalm als ein Weg zur Zustimmung im Sterbeprozess gelesen werden. Die Atmosphäre der Vision von Rettung und Wiederaufbau in V 14-23 hat etwas Abgeklärtes, fast Zufriedenes – als würde der Beter sagen: „Auch wenn ich sie nicht mehr erleben werde, weiß ich: Es *gibt* eine Zukunft!“ Dann flammt in V 24 f. wieder die Angst vor dem eigenen Tod auf, der Protest gegen das frühzeitige „Gehen-Müssen“. Nach dem erneuten Blick auf die Ewigkeit Gottes (26-28) geht es dann wieder um die Nachkommen (29). Sie werden Bestand haben. Und weil er das weiß, kann er auch in Frieden gehen.

3.3. Die Frage nach der Gattung: Ein Klagepsalm?

Brandscheidts Behauptung, dass dieser Psalm in das dreigliedrige Schema von Ich-Klage – Feind-Klage – Gott-Klage nicht passe⁴², würde ich mit einem Fragezeichen versehen. Hossfeld wendet dieses Schema in durchaus überzeugender Weise auf Ps 102 an⁴³, und mit den drei einander wechselseitig beeinflussenden Dimensionen von Selbst-, Mitmenschen- und Gottesbeziehung⁴⁴ ist ein anthropologisches Grundmuster gegeben, das sich in Ps 102 auch erkennen lässt. Er fügt sich meiner Meinung nach gut in die Reihe der Klagepsalmen ein – wenn auch, wie Culley im Titel seines Aufsatzes treffend formuliert, als „A complaint with a difference“. Diese Differenz betrifft nicht nur den „Zionsteil“ V 13-23, sondern auch den ersten „Klageteil“ V 2-12. Hierzu stellt Culley z. B. fest, dass die sonst in den Klagepsalmen gebräuchliche Metaphorik durch ungewöhnliche und zum Teil singuläre Bilder ersetzt wird.⁴⁵

Ob Ps 102 sich also unter die Klagepsalmen einordnen lässt, hängt letzten Endes davon ab, wie weit oder eng die Kategorie gefasst wird. Die Gefahr übermäßigen Kategorisierens ist in jeder Wissenschaft gegeben und darf sicher

⁴² Vgl. *Brandscheidt*, Literarische Gestalt, 52.

⁴³ Vgl. *Hossfeld*, Ps 102, 42-44.

⁴⁴ Vgl. *Janowski*, Bernd, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2013, 42 f; außerdem *Culley*, Complaint, 33.

⁴⁵ Vgl. *Culley*, Complaint, 27 f.

auch in Bezug auf die Psalmen nicht unterschätzt werden – eine zu starke Betonung der Individualität der Texte birgt aber ebenso eine Gefahr in sich, denn ohne irgendeine Art von Einteilung und Klassifizierung ist wissenschaftliches Arbeiten nicht mehr möglich. Vor diesem Hintergrund würde ich sagen, dass der Psalm bestimmt in kein starres Schema passt. Trotzdem kann es sinnvoll und einem besseren Verständnis dienlich sein, ihn in einer Gruppe von Texten zu verorten, mit denen er bei allen Unterschieden doch auch gewisse Ähnlichkeiten hat. Aufgrund dieser Überlegungen würde ich mich Hossfeld anschließen und Ps 102 als Klagepsalm betrachten.

- 3.3.1 Individuell oder kollektiv?

Wenn Ps 102 nun im weitesten Sinne als Klagepsalm bezeichnet werden soll – kann man ihn auch als „Klagepsalm eines *Einzelnen*“ sehen? Auch in dieser Frage gehen die Meinungen auseinander⁴⁶. Von großer Bedeutung ist dabei, wie das „Ich“ des Psalms interpretiert wird: Als Personifikation des Volkes Israel? Als König David (mit Bezug auf die jeweils David zugeschriebenen Ps 101 und 103)? Als eine namenlose Person, mit der sich jeder notleidende Mensch identifizieren kann?

Hier scheint mir die letztgenannte Position besonders gut zum Text zu passen, wenn man betrachtet, was er **nicht** sagt: David erscheint nicht in der Überschrift, sie enthält auch keinen anderen Namen, und weder die Überschrift noch der restliche Text sagen irgendetwas über die Person des Beters⁴⁷ (außer dass er ein „Elender“ ist, V 1). Es wird kein Grund genannt, warum es ihm so schlecht geht (oder warum Gott ihn „hingeworfen“ hat, V 11). Während viele Psalmen eine Verfehlung des Beters als Grund für dessen Leid nennen,⁴⁸ gibt es auch solche, die ausdrücklich die Unschuld des Beters beteuern und die Grundlosigkeit des Leidens beklagen (s. w. u. in Kap. 4.3.2 bei Vers 5 b). Hier wird weder das eine noch das andere direkt angesprochen. Eben dieses Nicht-

⁴⁶ Ein Überblick findet sich bei *Brüning*, Mitten im Leben, 304.

⁴⁷ Was in manchen Psalmen durchaus vorkommt, etwa dass er alt ist (Ps 71 und 37,25) oder Brüder hat (Ps 69,8).

⁴⁸ Ps 51; 32; 38,6 u. v. a.

Festgelegtsein macht es möglich, dass sich jede Situation des Leidens in dieses Gebet eintragen lässt.

Ich würde mich Brüning anschließen, der erklärt, dass die „individuellen Klagen des Psalms ... sich keineswegs kollektiv auflösen“⁴⁹ lassen. Und wenn Delitzsch sagt: „So persönlich, wie das lautet, hat mans auch zu fassen und nicht die Person zum Volke zu machen“⁵⁰, möchte ich hinzufügen, dass in V 4-6 der Schwerpunkt auch nicht auf einer allgemeinen Vergänglichkeitsklage liegt. Diese hat in V 27, wo vom Dahinschwinden der Himmel die Rede ist, wohl ihren Platz, sollte von dort aber nicht auf den ganzen Psalm ausgedehnt werden. In V 4-6 geht es weder um den Kosmos, noch um alle atmenden Lebewesen (wie etwa in Koh 3,19-21), noch um jeden Menschen (Ps 39,6.12), sondern um **einen** Menschen, um das ganz konkrete Ich, das sein Leben als angegriffen und von endgültiger Zerstörung bedroht erfährt. Was in den ausdrucksstarken Bildern dieser Verse zur Sprache kommt, kann auf höchst unterschiedliche Erfahrungen des Leidens hin gedeutet werden, und Versuche der Festschreibung auf bestimmte Themen (Vergänglichkeit, Schuld, Depression, körperliche Krankheit⁵¹) sind immer in Gefahr, dem Text eine Eindeutigkeit geben zu wollen, die ihm nicht entspricht. Denn es ist gerade seine Vieldeutigkeit, die das Besondere an diesem Psalm ausmacht.

Versteht man den Psalm als „Individualklage, innerhalb derer der Beter auf das Schicksal seines Volkes Bezug nimmt“, so merkt Brandscheidt dazu kritisch an: „Warum das aber in einer so ausgiebigen Weise geschieht, und was vor allem der Sinn dieser Ausführungen ist, findet nur eine vage Erklärung.“⁵²

Dagegen steht Brüning, der den Psalm als ursprüngliche Einheit begreift, aber trotzdem eine Erklärung dafür parat hat, wie die Zionsvision in das Gebet des Einzelnen hineinkommt. Brüning geht aufgrund weisheitlicher Elemente und der Verbindung zu den benachbarten Davidpsalmen 101 und 103 davon aus, dass der Beter ein Mensch aus höfischem Kreise ist und sich deswegen nicht nur für

⁴⁹ Brüning, *Mitten im Leben*, 305.

⁵⁰ Delitzsch, F., *Die Psalmen*, Leipzig 1894, zit. n. Brüning, ebd.

⁵¹ Dies ist manchmal auch mit dem Versuch verbunden, konkrete Symptome zu identifizieren – so z. B. Croft, *Identity*, 61: „The picture of affliction is one of... fever“.

⁵² Brandscheidt, *Literarische Gestalt*, 51.

sein eigenes Schicksal, sondern auch für das des Volkes in höchstem Maße interessiert.⁵³ Wenn aber für den Beter das Weiterleben in seinen Nachkommen von zentraler Bedeutung ist (siehe Kap 3.2), dann lässt sich das hohe Interesse am Schicksal des Kollektivs auch ohne den höfischen Kontext erklären.

4. Metapherntheoretische Analyse

Im Folgenden soll versucht werden, die Theorie des *Conceptual Blending*⁵⁴ in aller gebotenen Kürze vorzustellen und sie dann exemplarisch auf einige bildhafte Ausdrücke aus dem Psalm anzuwenden. Dabei werden verschiedene Arten bildhafter Rede behandelt, also „Metapher“ nach der weiten Definition von Lakoff und Johnson verstanden: „The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another.“⁵⁵ Damit können auch jene Übertragungsprozesse sichtbar gemacht werden, die bei Ausdrücken ablaufen, welche wir auf den ersten Blick nicht als metaphorisch empfinden würden. Das öffnet ein weites Feld für Entdeckungen.

4.1 Conceptual Blending

Im Gegensatz zur einer Metapherntheorie, die Metapher nur als rhetorisches Stilmittel betrachtet⁵⁶, legen Lakoff und Johnson in überzeugender Weise dar, dass Metapher für das menschliche Denken überhaupt von grundlegender Relevanz ist. Die Übertragung von Eigenschaften eines „Dinges“⁵⁷ auf ein anderes geschieht nicht nur, wenn Dichter Sprachbilder malen oder Theoretiker Gedankengebäude errichten, sondern immer schon in ganz grundlegenden Akten des Denkens und Sprechens, ohne die wir uns gar nicht in der Welt orientieren könnten. Unser Denken ist zum überwiegenden Teil metaphorisch strukturiert.⁵⁸

⁵³ Vgl. *Brüning*, Mitten im Leben, 278.

⁵⁴ *Fauconnier*, Gilles / *Turner*, Mark, *The Way We Think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities*, New York 2003.

⁵⁵ *Lakoff / Johnson*, *Metaphors We Live By*, 5.

⁵⁶ Manche Autoren führen Aristoteles als Vertreter einer solchen (reduktionistischen) Metapherntheorie an; dies ist allerdings bei genauerer Lektüre der aristotelischen Schriften nicht haltbar, vgl. *Liebert*, *Metaphernforschung*, 745.

⁵⁷ „Ding“ ist hier in einem weiten Sinne gemeint; es könnte auch ein lebendiges Wesen oder ein abstrakter Begriff sein.

⁵⁸ Vgl. *Lakoff / Johnson*, *Metaphors We Live By*, 6.

Auf dieser Grundlage führen G. Fauconnier und M. Turner in "The Way We Think", dem Grundlagenwerk der Blendingtheorie, eine genaue Analyse hochkomplexer Vorgänge durch, die im menschlichen Denken ständig ablaufen, uns aber zumeist gar nicht bewusst sind. Wie viel kognitive „Arbeit“ dahintersteckt, dass wir etwa eine Kaffeetasse⁵⁹ als solche erkennen und entsprechend benutzen können, fällt meist erst dann auf, wenn Störungen dieser Prozesse dazu führen, dass alltägliche Verrichtungen plötzlich nicht mehr möglich sind. Jeder Akt des Denkens ist ein Herstellen von Beziehungen, die zumeist **nicht** unabhängig vom Denken „gegeben“ sind, sodass sie bloß von der Außenwelt ins Bewusstsein „transportiert“ werden müssen. Das „Herstellen“ ist vielmehr in dem Sinne zu verstehen, dass Beziehungen zwischen dem einen Ding und dem anderen durch das Denken erst konstituiert werden. Die Prozesse von *Identification*, *Integration* und *Imagination* sind notwendige Voraussetzung dafür, dass wir uns überhaupt zu der uns umgebenden Welt verhalten können. Unser Denken schafft in jedem Augenblick Netzwerke mehr oder weniger komplexer Art, wobei durch die Kombination verschiedener Elemente neue Sinn-Gebilde entstehen.

- 4.1.1 Elemente des *Blending*

Die meisten Metapherntheorien nehmen eine Beziehung von zwei Bereichen an, wobei die Terminologie variiert: Was bei Zimmermann *bildspendender* und *bildempfangender*⁶⁰ Bereich heißt, nennt Richards *vehicle* und *tenor*⁶¹. Black spricht von *focus* und *frame*⁶² und Lakoff / Johnson von *source* und *target*⁶³. Demgegenüber geht die Theorie des *Blending* von einer Interaktion zwischen mindestens vier Bereichen (mental en Räumen) aus⁶⁴: Zwei oder mehrere *Input*

⁵⁹ Vgl. Fauconnier / Turner, *The Way We Think*, 7 f.

⁶⁰ Zimmermann, Ruben, Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, in: ThZ 2/56 (2000), 108-133, 119.

⁶¹ Richards, Ivor Armstrong, Die Metapher (1936), in: Haverkamp, Anselm (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt²1996, 31-52, 36.

⁶² Black, Max, Die Metapher (1954), in: Haverkamp, Anselm (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt²1996, 55-79, 62.

⁶³ Lakoff, George / Johnson, Mark, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge To Western Thought*, New York 1999, 58.

⁶⁴ Vgl. Fauconnier / Turner, *The Way We Think*, 279.

Spaces, ein *Generic Space* und ein *Blended Space*.

- **Input Spaces:**

Es gibt mindestens zwei *Input Spaces*, deren Beziehung zueinander nicht hierarchisch als eine von Spender und Empfänger oder Quelle und Ziel zu beschreiben ist. Sie stehen als Elemente eines Netzwerkes sozusagen auf der gleichen Ebene. Zwischen ihnen lassen sich Beziehungen herstellen, indem für manche Elemente wie Ordnungsstrukturen (*frames*) oder Rollen innerhalb bestimmter Ordnungen in dem einen *Input Space (I 1)* *counterparts* im anderen *Input Space (I 2)* gefunden werden können, also Strukturen oder Rollen, die denen aus *I 1* in irgendeiner Weise entsprechen.⁶⁵

Mit dieser „Entsprechung“ ist freilich nicht nur eine analoge oder entgegengesetzte Beziehung gemeint. Die Beziehungen zwischen den *counterparts* können vielfältig sein: Außer *analogy* und *disanalogy* führen Fauconnier und Turner eine Reihe weiterer „vital relations“ an, so z. B.: *change, identity, time, space, cause-effect, part-whole, representation, role, property, intentionality, uniqueness*.⁶⁶ Diese Beziehungen zwischen Elementen der verschiedenen *Input Spaces* („outer space relations“) werden im *blend* zu „inner space relations“ durch einen Vorgang, der „compression“ genannt wird.⁶⁷ Sagt man etwa von einem Foto: „Das bin ich“, erzeugt man damit einen *blend*, in dem das die Person repräsentierende Bild zur Person selbst wird. *Representation* wird zu *uniqueness* komprimiert.⁶⁸ Der Prozess der „compression“ folgt bestimmten Gesetzmäßigkeiten.

- **Generic Space:**

Die Gemeinsamkeiten aller *Input Spaces* bilden zusammen einen *Generic Space*. Was damit gemeint ist, könnte man auf Deutsch vielleicht mit „Abstraktionsraum“ oder „Reduktionsraum“ ausdrücken. Er führt vom Besonderen zum Allgemeinen, enthält sozusagen den „kleinsten gemeinsamen

⁶⁵ Ebd., 47.

⁶⁶ Ebd., 101.

⁶⁷ Ebd., 92 f.

⁶⁸ Ebd., 97.

Nenner“. Im Beispiel von Fauconnier / Turner sagt ein Skilehrer seinem Schüler, er solle sich vorstellen, er sei ein Kellner, der ein Tablett trägt.⁶⁹ Der *Generic Space*, den die *Input Spaces I 1* (= Skifahrer) und *I 2* (= Kellner) gemeinsam haben, ist dann ganz allgemein ein „Mensch, der sich bewegt und dabei etwas in den Händen hält“.⁷⁰

Natürlich sind die Skistöcke kein Tablett und die Piste kein Kaffeehaus; der Skifahrer würde auch unweigerlich zu Sturz kommen, wenn er wirklich versuchte, sich so zu bewegen wie der Kellner (der ja keine Ski angeschnallt hat). Worauf es dem Skilehrer ankommt, sind vor allem Blickrichtung und Körperkontrolle. Dieses Beispiel zeigt, dass *Blending* immer **selektiv** funktioniert: Die komplexen *Input Spaces* werden auf bestimmte Aspekte reduziert, die dann miteinander auf eine neue Weise kombiniert werden.⁷¹

- **Blended Space (Blend):**

Als Ergebnis dieses Prozesses entsteht der *blend*, der sowohl allgemeine Strukturen des *Generic Space* enthält als auch spezifische Strukturen aller *Input Spaces*. Außerdem enthält er Strukturen, die nicht aus den *Inputs* stammen,⁷² eventuell sogar solche, die innerhalb eines *Input Spaces* gar nicht vorstellbar wären⁷³. Der *blend* ist also nicht eine bloße Verkettung der *Input Spaces*, sondern ein vollkommen neues, eigenständiges Gebilde.

- 4.1.2 Verschiedene Typen von Netzwerken

Die unterschiedlichen Möglichkeiten, wie die Beziehungen zwischen mentalen Räumen gestaltet sein können, führen zur Entstehung unterschiedlicher Typen von Netzwerken. Fauconnier und Turner haben vier Haupttypen identifiziert, die besonders häufig vorkommen: *simplex*, *mirror*, *single-scope* und *double-scope networks*.⁷⁴

⁶⁹ Ebd., 21.

⁷⁰ Ebd., 47.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., 49.

⁷³ Ebd., 47.

⁷⁴ Ebd., 119.

- **Simplex network:**

Das grammatikalische Grundmuster für die Konstruktion von Netzwerken lautet: "X is the Y of Z", und das einfachste Beispiel dafür: "Paul is the father of Sally."⁷⁵ Bei diesem Satz, der auf den ersten Blick gar nicht wie ein *blend* aussieht, handelt es sich um ein *simplex network*: *Input Space 1* enthält das Ordnungsmuster (*frame*) „Familie“, das auf alle menschlichen Wesen anwendbar ist, und *Input Space 2* zwei menschliche Wesen mit Namen Paul und Sally. Der *frame* von *I 1* kann mit den Elementen aus *I 2* verbunden werden, ohne dass es zu Irritationen (*clashes*) kommt, die sich etwa durch konkurrierende *frames* oder inkompatible Elemente ergeben können.⁷⁶

- **Mirror network:**

Die nächsthöhere Komplexitätsstufe ist das *mirror network*. Hier können sich die *Input Spaces* auf vielfältige Weise voneinander unterscheiden. Spiegelbildlich sind sie jedoch in dem Sinne, dass sie ein Ordnungsmuster gemeinsam haben, einen so genannten *organizing frame*: "An organizing frame for a mental space is one that specifies the nature of the relevant activity, events, and participants."⁷⁷ Im Gegensatz zum *frame* „Wettbewerb“, der zu allgemein ist, um als *organizing frame* zu fungieren, wäre „Brechen des Weltrekords über eine Meile“ ein geeignetes Beispiel. Unter diesem *organizing frame* kann gesagt werden, dass Hicham el-Guerrouj (Weltrekord 1999) Roger Bannister (Weltrekord 1954) „besiegt“ habe, obwohl die beiden natürlich niemals gegeneinander angetreten sind.⁷⁸

- **Single-scope network:**

Bei einem *single-scope network* haben die *Input Spaces* unterschiedliche *organizing frames*, von denen nur **einer** in den entstehenden *blend* projiziert wird und dessen Struktur bestimmt. Dieses Netzwerk weist also eine starke Asymmetrie auf. Der *clash* zwischen unterschiedlichen Konzepten ist deutlich

⁷⁵ Ebd., 120.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd., 89.

⁷⁸ Ebd., 123 f.

erkennbar. Der entstehende *blend* scheint eine Sache durch eine andere zu erklären (z. B. den wirtschaftlichen Wettbewerb im Bild des Boxkampfes oder die Beziehungsprobleme eines Mannes im Bild seiner kindlichen Gewohnheit, geliebte Dinge so gut zu verstecken, dass er sie selbst nicht mehr finden konnte.)⁷⁹

- **Double-scope network:**

Im *double-scope network* folgen schließlich nicht nur die verschiedenen *Input Spaces* unterschiedlichen *organizing frames*; auch der *blend* wird nicht mehr vom *organizing frame* eines *Inputs* strukturiert, sondern bildet ein **eigenes** Muster aus, das zwar Elemente aus den *frames* der *Inputs* enthält, aber mit keinem von ihnen identisch ist. Fauconnier und Turner sprechen in diesem Zusammenhang von "emergent structure."⁸⁰ Das eröffnet vielfältige Möglichkeiten – ein *Input* **kann, muss aber nicht**, die Struktur des *blend* dominieren (verschiedene Grade von Asymmetrie); es **kann, muss aber nicht**, auf verschiedensten Ebenen zu *clashes* kommen, die großes kreatives Potenzial freisetzen.⁸¹

Bis hierher haben wir einfache Räume als *Input Spaces* angenommen. Es ist aber auch noch möglich, dass *blends* ihrerseits als *Input Spaces* in weitere Kombinationsprozesse eintreten und mit anderen *Inputs* (die auch *blends* sein können) weitere *blends* bilden. Solche *blends*, die aus *blends* bestehen, werden dann als *megablends* bezeichnet.⁸² Daraus ergeben sich äußerst kreative Ausdrucksmöglichkeiten. Es kommt zu Ergebnissen, die nicht eindeutig vorhersagbar sind – die Prozesse, in denen sie entstehen, sind jedoch keineswegs zufällig oder willkürlich, sondern folgen bestimmten Gesetzmäßigkeiten: "The meaning of the whole is not predictable from the meaning of the parts, but the mapping scheme of the whole is predictable from the mapping schemes of the parts."⁸³

⁷⁹ Ebd., 126-129.

⁸⁰ Ebd., 131.

⁸¹ Ebd., 131-135.

⁸² Ebd. 151-159.

⁸³ Ebd., 147.

Megablends sind für die bildhaften Ausdrücke aus Ps 102 von großer Bedeutung. So sind z. B. die Körperteile und Tiere in V 4-8 schon metaphorisch aufgeladen, bevor sie zur Metapher für den Zustand des lyrischen Ichs werden, und treten als *blended input spaces* in die Bildung neuer *blends* ein.

Die vier Grundtypen von Netzwerken und die möglichen Kombinationen davon stellen aber noch lange nicht die Gesamtheit der möglichen Formen von *Conceptual Blending* dar. Es gibt vielmehr "a vast array of possible kinds of integration network."⁸⁴ Ich möchte mich hier jedoch auf diese vier Typen beschränken und bei Netzwerken, die in keines dieser Schemata passen, auf eine Zuordnung verzichten.

4.2 Parallelismus und Metapher

Beim Vergleich der Definition der Metapher nach Lakoff / Johnson ("understanding and experiencing one kind of thing in terms of another") mit der Definition des Parallelismus, wie Adele Berlin sie in Erweiterung der Definition von Lowth vorstellt ("the essence of parallelism ... is a *correspondence of one thing with another*"⁸⁵), drängt sich der Verdacht auf, dass es sich um sehr ähnliche Phänomene handeln muss. Berlin spricht sich zwar gegen eine direkte Gleichsetzung von Parallelismus und Metapher aus, gesteht dem Parallelismus jedoch eine metaphorische Funktion zu: "This is one of the ways in which parallelism gains its power and effectiveness: from partial equivalence it creates the illusion of total equivalence. ... In this sense, parallelism is metaphoric."⁸⁶

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Parallelismus und Metapher ist, dass der Parallelismus nicht nur ein poetisches Ausdrucksmittel darstellt, sondern auch eine „kognitiv-noetische Dimension“ hat und daher auch „unter der Perspektive seiner Leistung für die Welterkenntnis betrachtet“⁸⁷ werden muss. Der Parallelismus als ein Denkschema, das eine Sache grundsätzlich immer von zwei Seiten betrachtet, ist keine Stilfigur, sondern eine Weise des Weltzugangs. Deshalb verrät er etwas darüber, wie die Menschen, die ihn

⁸⁴ Ebd., 119.

⁸⁵ Berlin, *Dynamics of Biblical Parallelism*, 2 (Hervorh. lt. Original).

⁸⁶ Ebd., 100.

⁸⁷ Wagner, *Parallelismus membrorum*, 5 f.

verwendeten, sich selbst und die Welt verstanden haben mögen; und aus diesem Grund ist er auch für die biblische Anthropologie, „die primär eigentlich keine poetischen Sachverhalte diskutiert“⁸⁸, von großem Interesse.

H. W. Wolff bezeichnet das alttestamentliche Denken in Anlehnung an B. Landsberger und G. v. Rad als „stereometrisch“. Dieser Terminus geht auf die im 19. Jhd. verbreitete Technik der Stereoskopie zurück, bei der durch zwei Perspektiven auf dieselbe Fläche ein räumlicher Eindruck erzeugt wird.⁸⁹ Diesem Denken entspricht der Parallelismus als „eine Formulierungsweise, die durch verschiedene Aussagen die Plastizität des Gemeinten, die bei nur einer Aussage nicht dargestellt werden kann, zum Ausdruck zu bringen versucht.“⁹⁰

Dabei wird Parallelismus in einem weiten Sinne verstanden, also nicht – wie z. B. von Seybold energisch befürwortet – als *parallelismus membrorum* in einer strikten Begrenzung auf „*membra versuum*“⁹¹. Nicht nur zwei Zeilen eines Verses, sondern auch (einerseits) ganze Verse und noch größere Textteile sowie (andererseits) Teilstücke einer Zeile können parallel zueinander konstruiert sein, und die Parallelität kann auf den verschiedenen Ebenen von Sinn, Grammatik, Phonetik oder einer Kombination daraus bestehen. Ein zu enges Verständnis von Parallelismus kann dazu führen, dass die subtileren Spielarten des Phänomens übersehen werden. Umgekehrt liegt natürlich auch in einem zu weiten Verständnis die Gefahr, dem Phänomen nicht gerecht zu werden, indem man alles als Parallelismus interpretiert und mit der Abgrenzung auch das eigentliche Wesen der Sache aus den Augen verliert. Zwischen dieser Skylla und Charybdis versuche ich im Folgenden so gut wie möglich hindurchzusteuern.

In den folgenden Abschnitten wird an ausgewählten Beispielen aus Ps 102 für jeden Vers zuerst eine Analyse der sprachlichen Bilder mit Hilfe des Blendingmodells durchgeführt. Eine Schwierigkeit, die sich bei seiner Anwendung auf

⁸⁸ Ebd., 9.

⁸⁹ Vgl. ebd., 10-13.

⁹⁰ Ebd., 12.

⁹¹ Seybold, Klaus, *Unterwegs zum Alten Testament. Exkursionen in die biblische Welt*, Zürich 2010, 59.

biblische Texte ergibt, ist freilich, dass es für lebende und nicht für tote Sprachen entwickelt wurde. Dazu bemerkt van Hecke:

„The difference is more than theoretical: since dead languages have no native speakers, it is often hard to determine if a certain expression should be understood as a metaphor, let alone to explain what it exactly means.“⁹²

Deswegen wird vor der Anwendung des Modells jeweils kurz darauf eingegangen, was nach dem gegenwärtigen Stand der historisch-exegetischen Forschung über die **Bedeutung** gesagt werden kann, die für die untersuchten Metaphern wesentliche Begriffe (z. B. der menschliche Körper, Tiere oder Kleidung) in der Umwelt des Alten Testaments hatten. Nach Lakoff und Johnson ist eigentlich alles Sprechen metaphorisch; in dieser Arbeit möchte ich mich aber auf „griffige“ Bilder beschränken und nicht versuchen, aus Ausdrücken, die ganz gut konkret verstehbar sind, das Metaphorische sozusagen „herauszupressen“. Deshalb wird auch bei einigen Versen die Metaphernanalyse unterbleiben und nur der Parallelismus untersucht werden. In Kap. 5 wird dann der gesamte Psalm hinsichtlich paralleler Strukturen in den Blick genommen.

4.3 Bilder aus Ps 102,2-8 als blends

• 4.3.1 Bilder von Gott in V 2-3

Wenn mit Lakoff und Johnson davon ausgegangen wird, dass Menschen gar nicht anders als metaphorisch sprechen können, so gilt dies umso mehr, wenn Menschen versuchen, von Gott zu sprechen. Namhafte Theologen von Thomas von Aquin bis zu Karl Rahner haben immer wieder darauf hingewiesen, dass Menschen, die ja auf menschliche Begriffe beschränkt sind, von Gott nur im Modus der Analogie sprechen können, also einer Ähnlichkeit, die immer noch größere Unähnlichkeit einschließt.⁹³ Die Konsequenz, die Rahner daraus zieht, ist, dass man von Gott nicht sprechen kann, „ohne damit auch schon über den Menschen etwas zu sagen“⁹⁴, und dass daher jede Theologie zugleich auch

⁹² van Hecke, *Conceptual Blending*, 229.

⁹³ Zur Rezeption der Analogielehre in der modernen Theologie vgl. *Schmidt-Leukel*, Perry, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, 64-67.

⁹⁴ *Rahner*, Karl, *Theologie und Anthropologie*, in: *Ders., Sämtliche Werke. Dogmatik nach dem*

Anthropologie ist. Wir können Gott nicht so erkennen, wie er ist, sondern nur so, wie er sich im Raum menschlicher Erfahrung zeigt.

Die Bibel zeichnet menschliche Bilder von Gott, bleibt sich dabei aber immer bewusst, dass Gott Gott ist und nicht etwa ein Mensch (vgl. Hos 11,9). Auch wenn das so genannte „Bilderverbot“ aus Ex 20,4 bzw. Dtn 5,8 „sicher kein allgemeines Verbot jeglicher Bilddarstellung“ im Blick hat und sich **auch** nicht gegen „alle Darstellungsarten von Gott“ richtet, sondern ausschließlich und unbedingt „Statuen zur kultischen Verehrung JHWHs“⁹⁵ verbietet, so drückt sich darin doch eine besondere Vorsicht aus, Gott nicht auf menschliche Vorstellungen festschreiben zu wollen. Es ist also auf jeden Fall verfehlt, die sprachlichen Bilder, die Gott menschliche Körperteile, Tätigkeiten und Emotionen zuschreiben, als „primitive“ Anthropomorphisierungen abzulehnen. Sie kommen der verborgenen Wirklichkeit Gottes zumindest ebenso nahe wie komplizierte theologisch-wissenschaftliche Redeweisen, die letzten Endes auch vor dem „absoluten Geheimnis“⁹⁶ verstummen müssen.

Um die Rede von Gott in Bildern des menschlichen Körpers zu verstehen, ist zuerst zu fragen, was „**Körper**“ in der Welt der Texte bedeutet. Damit stehen wir vor der Herausforderung, in ein Denken einzusteigen, das von unserem sehr weit entfernt ist. Denn die alttestamentliche Anthropologie kennt nicht nur keine dualistische Trennung von Körper und Seele – sie kennt auch überhaupt keinen Körper! Zumindest hat sie keinen Begriff für das, was wir darunter verstehen im Sinne des „Organismus“, des geordnet zusammenwirkenden Gesamtsystems der Organe. Die hebräische Sprache hat kein Wort für den Körper als **Einheit**. Die Bibel spricht immer nur von Körperteilen.⁹⁷

Konzil, bearbeitet von Peter Walter, Bd. 22.1a, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 283-300, 283.

⁹⁵ Wagner, Andreas, Körper, in: Fieger, Michael (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 279-285, 282 f.

⁹⁶ Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. u. a. 1976, 54.

⁹⁷ Vgl. Häußl, Maria, Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und –konzepte im Alten Testament, in: Frevel, Christian (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, Freiburg i. Br. 2010, 134-163, 134-140.

Insofern ist das alttestamentliche Menschenbild zwar nicht dichotomisch, es ist aber auch etwas irreführend, es als „ganzheitlich“ zu bezeichnen. Ein treffender Ausdruck wäre vielmehr „multiperspektivisch“ oder, wie oben angeführt, „stereometrisch“. Dazu sagt Wolff:

„Dieses stereometrische Denken steckt den Lebensraum des Menschen durch Nennung charakteristischer Organe ab und umschreibt so den Menschen als ganzen [...]. Verschiedene Körperteile umstellen mit ihrer wesentlichen Funktion den Menschen, der gemeint ist.“⁹⁸

Es geht also nicht um das Aussehen der Körperteile, sondern um ihre Funktion oder „Dynamis“⁹⁹, und das impliziert immer auch um die Wirkung, die sie auf **andere** Menschen haben können. Wenn das biblische Menschenbild als ganzheitlich bezeichnet werden kann, dann in dem Sinn, dass es unhintergebar relational ist. Der Mensch wird nie ohne die Beziehungen zu anderen Menschen gedacht; seine Beziehungen sind es, die ihn eigentlich ausmachen. Janowski verwendet dafür den Ausdruck „konstellativer Personbegriff.“¹⁰⁰ Beziehung und Körperlichkeit sind ohne einander nicht möglich, und das heißt, dass „der Körper eine Beziehungsdimension besitzt“ und „die an Körperteilen wahrgenommene Dynamis auf die Kommunikation und die Sozialität des Menschen zielt.“ Der Körper kann „nie ohne seine kulturellen und sozialen Funktionen wahrgenommen werden.“¹⁰¹

Die in der Bibel genannten Körperteile tragen somit immer Bedeutungsaspekte, die über ihre bloß physische Beschaffenheit und biologische Funktion hinausgehen und für unser heutiges Denken nicht unmittelbar einsichtig sind. Sie können auch mit Emotionen verbunden sein (z B. die Nase mit dem Zorn und der Mutterschoß mit dem Erbarmen).¹⁰² In jedem Fall erfordern sie einen genauen Blick auf die in ihnen möglicherweise enthaltene Symbolik.

⁹⁸ Wolff, Hans W., Anthropologie des Alten Testaments, zit. n. Häusl, ebd., 138.

⁹⁹ Ebd., 139.

¹⁰⁰ Janowski, Der Mensch im Alten Israel, zit. n. Häusl, ebd., 140.

¹⁰¹ Häusl, ebd., 139 f.

¹⁰² Vgl. Gillmayr-Bucher, Susanne, Emotion und Kommunikation, in: Frevel, Anthropologie, 279-299, 284.

Vers 2:

: יהוה שמעה תפילתי ושוועתי אליך תבוא: – JHWH, höre mein Gebet, und mein Hilfeschrei soll zu Dir kommen.

Dass Gott das Gebet „hören“ möge, ist eine häufig vorgebrachte Bitte.¹⁰³ Damit will der Beter die Aufmerksamkeit Gottes auf sich lenken. In der Vorstellung, dass der personifizierte Hilfeschrei des Beters vor Gott tritt, klingt das Bild von Gott als König an, der in seinem Thronsaal Bittsteller bzw. Fürsprecher empfängt. Das Schreien (*Input Space I 1*) übernimmt die Funktion eines solchen Fürsprechers oder „Advokaten“ (*I 2*), der den Bittsteller vertritt. Gemeinsam ist beiden, dass sie nur in einer äußerst wichtigen und dringlichen Angelegenheit zum Einsatz kommen (*Generic Space*).

Das Wort בוא gehört zu den häufigsten Verben im AT. Es wird zwar nicht ausschließlich von Menschen ausgesagt, aber „sehr häufig auch für das Kommen des Menschen zu Gott gebraucht“ und war „für das Eingehen in seinen Sakralbereich ... ein festgeprägtes Verb.“ Außerdem kann es auch „das Kommen ... zur Königsaudienz“ bedeuten¹⁰⁴. Von daher würde ich sagen, dass sich im *blend* der *organizing frame* des Advokaten gegenüber dem des Schreiens durchsetzt. Damit handelt es sich um ein *single-scope network*. Die analoge Funktion des Hilfeschreis und des Advokaten, große Not in entsprechend nachdrücklicher Weise zur Sprache zu bringen, wird im *blend* zu einer identischen Funktion komprimiert. „Analogy can be compressed into Identity or Uniqueness.“¹⁰⁵ Der Kompressionsvorgang, in dem aus Analogie Identität wird, wird uns im Folgenden noch öfter begegnen; er beherrscht die meisten *blends*, die sich in Ps 102 finden lassen.

Der dritte *Input Space I 3* ist Gott, der häufig unter dem Bild eines großen und mächtigen Königs vorgestellt wird¹⁰⁶. Das Schreien zu Gott ist eine Analogie zum Deponieren eines Gesuches vor dem König. Als *Generic Space* ist ihnen

¹⁰³ z. B. Ps 17,1; 39,13; 54,2; 62,1; 143,1. Zu der Vorstellung, dass Gott Ohren hat, komme ich weiter unten bei V 3.

¹⁰⁴ Preuß, H. D., בוא, in: ThWAT Bd. I, Stuttgart u. a. 1973, 536-568, 538 f.

¹⁰⁵ Fauconnier / Turner, *The Way We Think*, 101.

¹⁰⁶ Vgl. Hartenstein, Friedhelm / Krispenz, Jutta, König, Gott als König, in: Fieger, WAM, 272-279.

gemeinsam, dass jemand etwas erbitten will. Der *organizing frame*, der eine große soziale Distanz zwischen dem Bittsteller und dem Adressaten der Bitte umfasst, ist beiden gemeinsam, sodass von einem *mirror network* gesprochen werden kann. Insgesamt kann V 2 also als ein *megablend* dargestellt werden, der aus einem *single-scope network* (der Personifikation des Schreiens) und einem *mirror network* (der Königsanalogie) besteht.

Der Parallelismus von V 2 a:b lässt sich auf der morphologischen Ebene als “patterning of the *abba* type (chiastic)”¹⁰⁷ beschreiben:

V 2 a	תפֿלתי	שמעה	יהוה
	<i>Nomen sg. f. + ePP 1. Sg. c.</i>	Verb Imp. q Sg. m.	JHWH
V 2 b	תבוא	אליך	ושועתי
	Verb Impf. q 3. Sg. f.	Präposition + ePP 2. Sg. m.	<i>Nomen sg. f. + ePP 1. Sg. c.</i>

Dieser Parallelismus ist nicht so leicht zu erkennen wie einer, der bei jedem Wort dieselben grammatischen Formen benutzt.¹⁰⁸ Aufgrund der paarweisen Verwendung der Wortarten kann aber trotz der Abweichungen in den Verbformen von einem morphologischen Parallelismus gesprochen werden: “Singulars can parallel plurals, perfects can parallel imperfects ... Verbs ... in different conjugations may be paired ... a masculine noun is paired with a feminine noun.”¹⁰⁹

Auf der semantischen Ebene bilden die beiden Teile des Verses einen synonymen Parallelismus¹¹⁰. Die gleiche Bitte wird in zweifacher Weise vorgebracht. Durch die Variation verschiebt sich auch die Perspektive: Zuerst steht Gott im Mittelpunkt, der gebeten wird, das Gebet zu hören; dann liegt der Fokus auf dem Gebet bzw. dem Hilferuf, dem aufgetragen wird, vor Gott hinzutreten. Der Blick auf dasselbe Geschehen von zwei verschiedenen Seiten verleiht diesem Geschehen zusätzliches Gewicht.¹¹¹

¹⁰⁷ Berlin, *Dynamics of Biblical Parallelism*, 83.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 133.

¹⁰⁹ Ebd., 35-41.

¹¹⁰ Vgl. Brüning, *Mitten im Leben*, 80.

¹¹¹ Gillmayr-Bucher, Susanne, “Two Sides of the Same Coin: Blending Distinct Perspectives

Vers 3:

:אל־תסתר פניך ממני ביום צר לי הטה־אלי אֶזנך ביום אקרא מהר ענני:
Angesicht vor mir an dem Tag, da Not für mich ist! Neige zu mir Dein Ohr am Tag, da ich
schreien werde, eile, antworte mir!

Mit „verbirg Dein Angesicht nicht vor mir“ in 3 a und „neige zu mir Dein Ohr“ in 3 b werden Gott menschliche Körperteile zugeschrieben. Wie oben gesagt, geht es dabei keineswegs darum, sich vorzustellen, wie Gesicht und Ohren Gottes aussehen, sondern es geht um die „Dynamis“ dieser Organe, darum, dass Gott „sieht“ und „hört“. In der Bibel wird Gott besonders häufig mit Körperteilen in Verbindung gebracht, die für Wahrnehmung, Kommunikation und Handeln zuständig sind.¹¹²

Ohne die Grundannahme, dass das, was ein Mensch im Gebet ausspricht, von Gott in irgendeiner Weise wahrgenommen wird, hätte Gebet keinen Sinn. So ist auch die mit dem Gesicht verbundene Funktion oder „Dynamis“ zuallererst „Kontaktaufnahme“¹¹³. Das Wort פָּנִים, das die Vorderseite oder Oberfläche von Gegenständen und das Gesicht von Personen bedeutet, spielt auch in theologischen Kontexten eine besondere Rolle. „Etwas über ein Viertel der Texte bezieht sich auf JHWH“¹¹⁴. Wenn Gott den Menschen „sein Angesicht zuwendet“, bedeutet dies Segen und Gnade. Darin steckt wieder der Vergleich Gottes mit einem König.¹¹⁵

Die Zuwendung Gottes hat auf den Menschen positive Auswirkungen, sein „Abwenden“ in der Regel negative.¹¹⁶ Deshalb erscheint die hier ausgesprochene Bitte: „Verbirg nicht dein Antlitz!“ recht häufig in Klagepsalmen (z. B. Ps 27,9; 69,18; 143,7).¹¹⁷ Das Verbergen des Angesichts „bedeutet den radikalen Abbruch der Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen“, aber

through Parallelism.“ Vortrag beim SBL Annual Meeting, 21.-24.11.2015 in Atlanta, GA.

¹¹² Vgl. *Baumann*, Gerlinde, Verborgene Mitteilungen entdecken. Der göttliche Körper im Alten Testament, in: *FAMA* 17 (2/2001), 13f., und *Wagner*, Körper, 283.

¹¹³ *Hartenstein*, Friedhelm / *Krispenz*, Angesicht Gottes, in: *Fieger*, WAM, 32-35, 33.

¹¹⁴ *Simian-Yofre*, H., פָּנִים, in: *ThWAT* Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 629-659, 633.

¹¹⁵ *Hartenstein* / *Krispenz*, Angesicht Gottes, 33 f.

¹¹⁶ Eine Ausnahme hierzu bildet Ps 39,14.

¹¹⁷ Vgl. *Simian-Yofre*, פָּנִים, 646.

nicht unbedingt als Strafe oder Folge einer Sünde – es kann auch sein, dass der Mensch sich überhaupt keiner Schuld bewusst ist und sich dennoch „das Antlitz JHWHs aus geheimnisvollen Gründen vor ihm verhüllt.“¹¹⁸

Obwohl diese negative Richtung, also das Entziehen der Huld und Gunst, bei menschlichen Königen nie direkt mit den Worten סתר und פנים ausgedrückt wird¹¹⁹, ist für die Metaphernanalyse die Königsanalogie zu berücksichtigen, da ohne sie auch die positive Seite nicht verständlich wird. Der Mensch richtet seine Bitte um Hilfe an Gott wie ein Untertan an seinen König. Wie in V 2 liegt auch hier ein *mirror network* vor, in dem Analogie sich in Identität verwandelt.

In ähnlicher Weise wie das „Angesicht“ steht auch das „Ohr“ (I 1) dafür, dass Gott (I 2) für das Rufen des Beters empfänglich ist. Botschaften aufnehmen zu können, ist der *Generic Space*. Allerdings kann man nicht sagen, dass sich im *blend* einer der beiden *organizing frames* durchsetzt: Dass Gott „Ohren“ hat, will nicht besagen, dass er so hört, wie ein Mensch hört. Sein Hören ist von einer ganz anderen Art – so kann er auch Gebete verstehen, die nicht laut ausgesprochen werden (vgl. 1 Sam 1,13), und es gibt nichts, was sich der „Reichweite“ seiner Augen und Ohren entzieht (Ps 94,7-9). Es liegt also ein *double-scope network* vor, in welchem etwas entsteht, was weder aus dem menschlichen noch aus dem göttlichen Bereich übernommen wurde.

Nun lohnt sich noch ein Blick auf die Struktur des Verses und ihre Wirkung auf das Zusammenspiel der in ihm enthaltenen Bilder. Der Aufbau von V 3 ist komplex; Brüning spricht von „progressive enjambment.“¹²⁰ Ich meine dennoch, eine Parallelität erkennen zu können:

¹¹⁸ Simian-Yofre, ebd., 645 f. Vgl. dazu auch Brunert, Kontext, 112.

¹¹⁹ Vgl. Hartenstein / Krispenz, Angesicht Gottes, 34; dort werden aber auch Belege für ein ähnliches Verhalten irdischer Könige angeführt, nämlich der Pharao in Ex 10,28 f. und David in 2 Sam 14,24.

¹²⁰ Brüning, Mitten im Leben, 80.

V 3 a	לִי	צַר	בְּיוֹם	מִמְּנִי	פְּנִיךָ	אֶל־תִּסְתֵּר
	Präp. + ePP 1 Sg. c.	Nomen Sg. m.	Präp. + Nomen Sg. m.	Präp. + ePP 1 Sg. c.	Nomen Pl. m. + ePP 2 Sg. m.	Neg. + Verb Impf. hi 2 Sg. m.
V 3 b		אֶקְרָא	בְּיוֹם	אֶזְנֶךָ	אֵלַי	הִטָּה
		Verb Impf. q 1 Sg. c.	Präp. + Nomen Sg. m.	Nomen Sg. f. + ePP 2 Sg. m.	Präp. + ePP 1 Sg. c.	Verb Imp. hi Sg. m.
V 3 c						מִהֵרָ
						Verb Imp. pi Sg. m.
V 3 d						עֲנֵנִי
						Verb Imp. q Sg. m. + ePP 1 Sg. c.

Dem Verb im Imperativ (bzw. Imperfekt, das eine iussivische Sinnrichtung enthalten kann) ist als direktes Objekt jeweils ein Nomen mit enklitischem Personalpronomen der 2. Person Singular maskulin zugeordnet, also eines, das auf das „Du“ Gottes bezogen ist. Das sprechende „Ich“ ist jeweils durch das ePP der 1. Person Singular vertreten. Auch die Zeitangabe mit בְּיוֹם hat die gleiche Form. Damit ist meiner Ansicht nach ein morphologischer Parallelismus zumindest zwischen 3 a und 3 b gegeben (s. oben bei V 2). In 3 c und 3 d steht das Verb einmal ganz allein und einmal mit ePP, weshalb ich nicht sicher bin, ob sie auch als Parallelglieder angesehen werden können; die Form des Imperativs würde jedoch dafür sprechen.

Auf der semantischen Ebene wird die Parallelität noch deutlicher: Gott wird zweimal hintereinander gebeten, ein Organ der Kommunikation (Angesicht und Ohr) nicht vom Ich ab- bzw. ihm zuzuwenden, und zwar jeweils an dem Tag, an dem das Ich in Bedrängnis kommt oder schreit. Auch in V 3 c und d wird die dringliche Bitte um Erhörung nochmals wiederholt. Daher halte ich es für vertretbar, von einem Parallelismus zu sprechen, der die Dringlichkeit der Bitte verstärkt.

Dies geschieht nicht nur durch die Wiederholung des Rufes nach Aufmerksamkeit, sondern noch mehr durch die Variation, mit der diese Aufmerksamkeit einmal im Bild des „Nicht-Wegschauens“ und einmal in dem des „Hinhörens“ erbeten wird. Die chiasmische Stellung der Personalpronomina („Dein Angesicht von mir“ vs. „Zu mir Dein Ohr“) hilft mit, einen Kontrast zwischen den Bildern von 3 a und b aufzubauen. Dieselbe Aussage wird aus zwei verschiedenen Perspektiven präsentiert, die erst zusammen ein Ganzes ergeben; dass Gott sich „mit Gesicht und Gehör“ zuwenden soll, kann auch im Sinne eines Merismus verstanden werden als „mit ganzer Aufmerksamkeit“.

- 4.3.2 Selbstbilder in V 4-6

Vers 4 a:

כלו בעשן ימי – Geschwunden in Rauch sind meine Tage

Zahlreiche Handschriften¹²¹ haben hier כעשן (wie Rauch). Ich bevorzuge jedoch die Lesart mit der Ortsbestimmung ב, wie auch Matthias Krieg die in Ps 102,4-5 vorkommenden Bilder als „weisheitliche“¹²² bezeichnet und an anderer Stelle dazu ausführt: „Die TODESBILDER im Weisheitslied signalisieren den **Ort der Erfahrung**, an dem die Weisheit ihre ‚selbstverständliche Kraft der Wirklichkeitsdarstellung‘ eingebüsst hat“¹²³.

In V 4 a können zunächst der Rauch (*l 1*) und der Ausdruck „meine Tage“ (*l 2*) als *Input Spaces* benannt werden. Dabei ist *l 2* schon ein *blend* bzw. metaphorischer Ausdruck, da Tage ja nicht wie Dinge besessen werden können¹²⁴. Ihre Zuschreibung zu einer bestimmten Person meint in der Bibel deren Lebenszeit¹²⁵, und die Wendung „meine / deine / seine Tage“ wird auch häufig in Verbindung mit dem Ende des Lebens gebraucht.

¹²¹ Vgl. Richter, Wolfgang (Hg.), Biblia Hebraica transcripta. Bd. 11: Psalmen, St. Ottilien 1993, 398.

¹²² Krieg, Matthias, Todesbilder im Alten Testament oder: „Wie die Alten den Tod gebildet“, Zürich 1988 (AThANT 73), 277, Anm. 81.

¹²³ Ebd., 250, Hervorh. lt. Original.

¹²⁴ Zum Thema „Zeit“ als etwas, das man haben, verschenken, verbrauchen oder verlieren kann, vgl. Lakoff / Johnson, *Metaphors We Live By*, 7-9.

¹²⁵ z. B. 2 Sam 7,12; 1 Kön 11,12; Jes 39,8.

Was haben nun Rauch und (Lebens)Zeit gemeinsam? Als Inhalt des *Generic Space* lässt sich feststellen, dass es sich um schwer zu fassende Medien handelt, die sich (zumindest in der menschlichen Vorstellung) bewegen oder bewegen können. Damit ist noch nichts Genaueres über ihre Beschaffenheit und über Art und Richtung ihrer Bewegung ausgesagt. Die letztere Information wird durch das den Tagen zugeordnete Verb כלה beigesteuert: sie sind „an ihr Ende gekommen, vergangen, geschwunden.“ Das Vergehen oder Schwinden kann sowohl von den Tagen als auch vom Rauch ausgesagt werden, sodass der *Generic Space* noch ein wenig konkretisiert werden kann: Beide *Inputs* sind schwer fassliche Medien, die vergehen (können).

Wird das Vergehen nun als prägendes Strukturmoment der Zeit aufgefasst, so kann das gleiche auch wieder vom Rauch gesagt werden, der als Substanz nicht nur beweglich, sondern in dem Sinne „flüchtig“ ist, dass er zur raschen Auflösung neigt und sowohl in¹²⁶ wie außerhalb¹²⁷ der hebräischen Bibel als Symbol für Vergänglichkeit verwendet wird. Mit „Vergehen / Schwinden“ haben Tage und Rauch dann einen gemeinsamen *organizing frame*¹²⁸. Es liegt also ein *mirror network* vor. Die Analogie zwischen verfliegender Zeit und verfliegendem Rauch wird im *blend* zu Identität (vgl. oben bei V 2). Auch die weiteren *blends* in V 4-5 folgen diesem Kompressionsmuster.

Das entstehende Bild, der *blend*, zeigt nicht nur, dass die Lebenszeit des Beters vergeht, sondern dass sie (wenn man כעשן liest) „wie Rauch verfliegt“ oder (mit בעשן) „sich in Rauch auflöst“. In jedem Fall wird mehr ausgedrückt als mit dem eher neutralen Begriff „vergehen“: Es ist ein schnelles, unaufhaltsames und spurloses Verschwinden, das – bezogen auf das Leben – Gefühle von Angst auslöst sowie die bange Frage nach dem Sinn: Wenn sich meine Tage in Rauch auflösen, was bleibt dann von mir? Dies berührt das Thema der Vergäng-

¹²⁶ z. B. Hos 13,3; Jes 51,6; Ps 68,3.

¹²⁷ Vgl. die deutsche Redewendung, dass jemandes Zorn „verraucht“. Hier haben wir auch ein Beispiel dafür, dass bildhafte Ausdrücke in unterschiedlichen Sprachen „funktionieren“ können. Vgl. dazu *Zimmermann*, *Metaphertheorie*, 125.

¹²⁸ Mit Blick auf die oben angegebene Definition könnte man einwenden, dass diese Begriffe zu wenig spezifisch sind, um einen *organizing frame* darzustellen. Da die Blending Theory aber für moderne Sprachen entwickelt wurde, sind gewisse Anpassungen notwendig, um sie auf antike Texte anwenden zu können. Die weitere Verwendung des Begriffes *organizing frame* (als Synonym zu Strukturmoment) ist dieser Notwendigkeit geschuldet.

lichkeit, welches im Buch Kohelet am breitesten entfaltet wird, aber auch an anderen Stellen in der Bibel vorkommt (z. B. Ps 90; 103,14-16; Jes 40,6-8). Um die Vergänglichkeit auszudrücken, werden nicht nur Gras und Rauch, sondern auch Wolken, Dampf oder Nebel verwendet (z. B. Hos 6,4 und Jes 44,22).

Dass an dieser Stelle der Rauch gewählt wird, der nicht (wie der Nebel) zum Wasser, sondern vielmehr zum Feuer gehört, ist bedeutsam für die Fortführung des Gedankengangs in der nächsten Zeile. In V 4 b ist es nämlich das Feuer (Kohlebecken), das als *Input Space* auftritt – zusammen mit dem menschlichen Körper (Gebeine), der ebenso wie die Tage in 4 a einem Auflösungsprozess unterworfen ist. Dazu kommt noch, dass der Ausdruck עשן für Rauch weniger mit der alltäglichen Erfahrung des Feuermachens und Sich-Versorgens verbunden ist als vielmehr mit der furchtgebietenden und destruktiven Macht des Feuers. In 10 von 25 Vorkommen im AT bezeichnet עשן Rauch als begleitendes Element einer Gotteserscheinung (z. B. Ps 18,8; Ex 19,18), in weiteren 8 Vorkommen den Rauch einer im Krieg niedergebrannten Stadt (z. B. Jos 8,20 f; Ri 20,38; Jes 34,10).¹²⁹ Es ist die zerstörerische Macht von Feuer und Hitze, die sich als Thema bis V 5 a durchzieht.

Vers 4 b:

וְעֲצָמוֹתַי כְּמוֹקֵד נֶחֱרָו – und meine Gebeine wurden glühend wie ein Kohlebecken

Die „Gebeine“ (עצם) sind ihrerseits schon ein *blended input space*, da sie einiges an zusätzlicher Bedeutung mitbringen. Knochen lassen heutige LeserInnen wahrscheinlich in erster Linie an einen toten Körper denken. Dafür lassen sich in der Bibel zwar auch Belege finden (z. B. Num 19,16; Ez 37,1; Am 6,10)¹³⁰, doch geht das Bedeutungsspektrum von עצם noch weit darüber hinaus:

„Die Knochen spielen in der alttestamentlichen Anthropologie eine wichtige Rolle... Sie bilden ‚sozusagen das Gerüst, das eine Person zusammenhielt und ihre physische Integrität konstituierte‘... Mit Fleisch und Bein wird damit das gesamte Sein des Menschen umschlossen.“¹³¹

¹²⁹ Strong's Concordance, 6227.ashan, <http://biblehub.com/hebrew/6227.htm>
{Stand: 29.04.2017}

¹³⁰ Strong's Concordance, 6106.etssem, <http://biblehub.com/hebrew/6106.htm>
{Stand: 20.10.2016}

¹³¹ Bester, Dörte, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten,

Mit Gebeinen (I 1) und Kohlebecken (I 2) haben wir zwei *Input Spaces* mit unterschiedlichen *organizing frames*. Es fällt zunächst schwer, überhaupt Gemeinsamkeiten zwischen ihnen festzustellen – als Inhalt des *Generic Space* bleibt schließlich nur, dass sie beide physischen Kräften unterworfen¹³² sind, genauer gesagt: durch Hitze affizierbar. „Brennbar“ oder „durch Feuer zerstörbar“ ist nicht wirklich zutreffend – zumindest nicht für ein Kohlebecken, das ja wohl aus einem Material bestehen muss, welches durch Feuer gerade **nicht** aufgezehrt wird. Man könnte sich z. B. ein Becken aus Stein vorstellen. Andererseits ist die Übersetzung von מוקד, wie oben in Kap. 2.2 schon gesagt, äußerst unsicher. Es könnte auch ein offenes Feuer sein. Möglich wäre auch, dass die Knochen weder „wie ein Kohlebecken glühen“ noch „wie Feuer brennen“, sondern wie die Holzstücke oder Kohlen, die sich **in** der Feuerstelle befinden. Um das zu entscheiden, fehlt jedoch die nötige Information.

Was gesagt werden kann, ist, dass sich im *megablend* mit „glühen“ der *organizing frame* von I 2 durchsetzt. Es handelt sich hier also um ein *single-scope network*. Wenn das, was mit den Knochen geschieht, analog zu dem verstanden werden kann, was mit מוקד geschieht, ist der Kompressionsvorgang wiederum einer von *analogy* zu *identity*. Die volle Tragweite der Rede von den glühenden oder (ver)brennenden Knochen lässt sich jedoch erst mit Blick auf ihre oben angeführte biblisch-anthropologische Bedeutung ermessen. Als *megablend* ergibt sich dann nicht nur das Bild eines Menschen, der einen Schmerz als „Feuer in den Knochen“ empfindet, sondern das eines Menschen, der von einer Leidenserfahrung in seiner ganzen Existenz betroffen ist. Er erlebt, dass sein ganzes leib-geistiges Selbst quasi „in Flammen aufgeht“.

Dieses Bild ist eine besondere Eigentümlichkeit von Ps 102. Während es in den Psalmen ziemlich viele Stellen gibt, „die das Leiden des Betreffenden zur Sprache bringen, indem sie den schlechten Zustand der Knochen beklagen“¹³³, ist die Verbindung von Feuer und Knochen im Psalter singulär. Sie findet sich

Tübingen 2007, 180.

¹³² Von „physischen Objekten“ zu sprechen, möchte ich im Bezug auf Menschen vermeiden, auch wenn Fauconnier und Turner dies tun, vgl. *The Way We Think*, 103.

¹³³ Bester, *Körperbilder*, 181.

im gesamten AT nur noch einmal, und zwar in Ijob 30,30.

Abschließend soll nun wieder ein Blick auf die Struktur des Verses geworfen werden:

V 4 a	ימי	בעשן	כלו
	<i>Nomen Pl. m. + ePP 1 Sg. c.</i>	Präp. + Nomen	Verb Pf. q 3 Pl. c.
V 4 b	נתרו	כמוקד	עצמותי
	Verb Pf. ni 3 Pl. c.	Präp. + Nomen	<i>Nomen Pl. f. + ePP 1 Sg. c.</i>

Wie in V 2 liegt auch hier morphologisch gesehen ein chiasmischer Parallelismus vor. Auf der semantischen Ebene ist er als synthetischer oder weiterführender Parallelismus zu bezeichnen: Das Bild der sich in Rauch auflösenden Lebenszeit in 4 a wird in 4 b mit den (ver)glühenden Knochen fortgesetzt. Das kognitive Muster, nach dem die Metapher gebildet wird, ist strikt parallel (Analogie zu Identität), aber durch die eingesetzten Nomen kommt es zu einer leichten Verschiebung der Perspektive vom eher abstrakten Blick auf die Zeit zum ganz konkreten auf den eigenen Körper. Das Ende ist nicht mehr nur absehbar, sondern schon ganz handfest spürbar.

Vers 5 a:

הוכה־כעשב ויבש לבי – Getroffen wie Gras und ausgetrocknet ist mein Herz

Die Bilder zerstörerischer Hitze werden weitergeführt. Hier kommen zwei *blended input spaces* zusammen: / 1 ist das Gras (עשב), welches in der Bibel sehr häufig als Symbol für Vergänglichkeit erscheint.¹³⁴

/ 2 ist das Herz (לב), womit wiederum ein Zentralbegriff der alttestamentlichen Anthropologie aufgerufen wird: Das Herz ist nicht nur das „am häufigsten genannte Organ“¹³⁵, sondern auch „der Sitz der Vernunft und des Verstandes...

¹³⁴ Vgl. z. B. *Neumann-Gorsolke, Ute*, Art.: „Pflanzen, sterbende“, in: *Fieger, WAM*, 336-339; *Maiberger, P.*, עשב, in: *ThWAT* Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 410-413. Zur Vegetationsmetaphorik in der Bibel gibt es umfangreiche Studien, z. B. *von Gemünden, Petra*, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*, Freiburg / Schweiz 1993.

¹³⁵ *Bester, Körperbilder*, 190.

Ort geistiger Schätze und Geheimnisse“ und „so etwas wie das Gewissen.“¹³⁶ Es handelt sich also um die eigentliche Mitte der Person, die „ausgetrocknet“ und „getroffen“ wird. Das Verb נכה – „schlagen“ – kommt hauptsächlich in kriegerischen Kontexten vor, „am häufigsten für Tötung bzw. Niederlage im Krieg... vor allem in entsprechenden erzählenden Texten... und darüber hinaus relativ häufig in prophetischen Unheilsankündigungen.“¹³⁷ Subjekt und Objekt des Schlagens sind zumeist Menschen¹³⁸, doch kann נכה auch ausdrücken, dass Gott schlägt (Ex 9,15; 1 Sam 4,8) oder „Tiere und Naturgewalten..., von JHWH veranlaßt, Menschen töten bzw. lebensgefährlich erkranken lassen“¹³⁹.

In Ex 9,25 zerschlägt der Hagel die Felder. An dieser Stelle findet sich auch die Verbindung von נכה und עשב. Zwar kann auch die Sonne „schlagen“ (Ps 121,6; Jes 49,10), doch scheint die direkte Parallele in Ex 9,25 dafür zu sprechen, dass hier zusätzlich noch ein anderes Zerstörungsbild aufgerufen werden soll als das nachfolgende „Austrocknen“, das an anderen Stellen mit Gras, hier aber mit dem Herzen des Menschen verbunden wird. „Das häufig verwendete Bild vom verdorrenden, welkenden Gras wird an dieser Stelle mit der Wahl des Verbs נכה um einen gewaltsamen Aspekt erweitert“¹⁴⁰ – wobei die Frage nach dem Subjekt des „Schlagens“ allerdings offen bleibt.

In der Kombination von Schlagen und Hitze wird gewissermaßen ein Höhepunkt der Zerstörung erreicht. Im *megablend* ist das Herz, also das, was die Person des Beters ausmacht, sowohl „getroffen“ als auch „ausgetrocknet“.

Ob dieses Netzwerk als *single-scope* oder *double-scope* zu sehen ist, hängt meiner Ansicht nach von der Interpretation des Verbs נכה ab. Wird es, wie ich oben vorschlage, spezifisch als das Zerschlagen von Pflanzen durch Hagel gedeutet, kann man sagen, dass hier wieder ein *single-scope network* vorliegt: Sowohl „austrocknen“ als auch „vom Hagel geknickt werden“ gehören dann

¹³⁶ Schroer, Silvia / Staubli, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 47-50.

¹³⁷ Conrad, J., נכה, in: ThWAT Bd. V, Stuttgart u. a. 1986, 445-454, 445 f.

¹³⁸ Ebd., 446.

¹³⁹ Ebd., 452.

¹⁴⁰ Gillmayr-Bucher, Susanne, „Ich wachte und war wie ein einsamer Vogel auf dem Dach“ (Ps 102,8). Ps 102 als exemplarischer Identitätsdiskurs, in: Wagner, Andreas / van Oorschot, Jürgen (Hg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (VWGTh Bd. 48), Leipzig 2017, 279-296, 286.

zum *organizing frame* des Grases, der als einziger im *blend* strukturell wirksam wird. Liest man es ganz allgemein als „schlagen“, mag es einen eigenen *Input Space* I 3 darstellen, sodass im *blend* Strukturmomente von I 3 mit anderen zu einem neuen und eigenen *organizing frame* verschmelzen. Damit wäre ein *double-scope network* gegeben. Es könnte sich auch um eine Mischform zwischen beiden handeln, einen der möglichen Fälle von “intermediate integration networks”¹⁴¹. Diese Frage kann hier nicht eindeutig entschieden werden.

Vers 5 b:

כִּי־שָׁכַחְתִּי מֵאֲכֹל לֶחֶם – sodass ich vergessen habe, mein Brot zu essen

Bei der Verwendung von „Brot“ besteht hier m. E. keine Notwendigkeit zu einer metaphorischen Deutung. Es kann durchaus ganz konkret in dem Sinn gemeint sein, dass ein Mensch in einer Situation schweren körperlichen oder seelischen Leides Situation nicht mehr essen will bzw. kann. In diesem Fall ist die Verweigerung oder Unmöglichkeit der Nahrungsaufnahme eine **Folge** des Leidens, weshalb ich auch die Konjunktion כִּי konsekutiv (mit „sodass“) übersetze. Überträgt man sie kausal (mit „denn“), wird das Nicht-Essen zu **Ursache** des Leidens. Damit wird auch die wirkmächtig gewordene allegorische Deutung des Brotes als Wort Gottes möglich.

Diese Interpretation geht schon mit einer Verschiebung der Deutung des gesamten Psalms vom Klage- zum Bußpsalm einher.¹⁴² Im Targum wird das Vergessen der Tora als Ursache des Übels erklärt: Das Herz Adams, also der ganzen Menschheit, wurde getroffen, weil der Mensch vergessen hat, sein Brot zu essen, das heißt: auf Gottes Wort zu hören. Die gleiche Auslegung findet sich auch bei Augustinus:

„Warum stieß dir das zu? *Denn ich vergaß mein Brot zu essen*. Es gab nämlich Gott das *Brot* des Gebotes. Denn was ist das *Brot* der Seele, wenn nicht das Wort Gottes? ... Iß es jetzt, der du es einst vergaßest.“¹⁴³

¹⁴¹ Fauconnier / Turner, *The Way We Think*, 145.

¹⁴² Vgl. Brunert, *Kontext*, 16 f.

¹⁴³ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in psalmos* / Über die Psalmen. Ausgewählt und

Dagegen ordnet z. B. M. Krieg Ps 102 unter die Klagepsalmen ein und betont, dass es in diesen „überhaupt nicht um die Schuldfrage geht.“¹⁴⁴ Im Vergleich mit der Gruppe der so genannten „Sieben Bußpsalmen“ (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143) ist auch auffällig, dass der Beter von Ps 102 **kein** explizites Schuldbekenntnis ablegt. Wie oben bei der Gattungsfrage erwähnt, würde auch ich den Psalm trotz seiner Eigenheiten in der Kategorie der Klagepsalmen verorten. Andererseits ist auch zu beachten, dass der Beter sich **nicht** als „gerecht“ oder „schuldlos“ bezeichnet (wie z. B. in Ps 10 und 64, die als typische Klagepsalmen gelten). Insofern wird man sagen müssen, dass die Interpretation als Bußpsalm vom Text her zwar nicht gefordert ist, aber auch nicht ganz ausgeschlossen werden kann.

Will man diesen Versteil metaphorisch deuten und mithilfe der Blendingtheorie analysieren, müsste man dazu den *Input Space* des Wortes Gottes heranziehen, der sich im masoretischen Text nicht findet. Damit käme man zu einem *single-scope network*, das vom *organizing frame* des Brotes her strukturiert wird. Fauconnier und Turner bringen mit „He digested the book“¹⁴⁵ ein sehr ähnliches Beispiel.

Eine parallele Struktur ist bei diesem Vers schwierig zu erkennen.

V 5 a	לְבִי	וַיִּבֶשׂ	הוֹכַח כְּעֵשֶׂב
	<i>Nomen Sg. m. + ePP</i> <i>1 Sg. c.</i>	Verb ַ-Impf. q 3 Sg. m.	Verb Pf. hof 3 Sg. m. + Präp. + Nomen Sg. m.
V 5 b	לֶחְמִי	מֵאֲכַל	כִּי־שָׁכַחְתִּי
	<i>Nomen Sg. m. + ePP</i> <i>1 Sg. c.</i>	Präp. + Verb q inf. cs.	Verb Pf. q 1 Sg. c.

Morphologisch entsprechen einander zwar Verbformen im Perfekt und Nomina mit ePP der ersten Person Singular; doch ist לְבִי („mein Herz“) in 5 a das Subjekt eines passiven Satzes, לֶחְמִי („mein Brot“) das Objekt eines aktiven Satzes, dessen Subjekt das „Ich“ ist. Auch enthält 5 a mit „Herz“ und „Gras“

übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1996, 213 f, Hervorh. lt. Original.

¹⁴⁴ Krieg, Todesbilder, 275.

¹⁴⁵ Fauconnier / Turner, *The Way We Think*, 131.

einen Vergleich, während in 5 b keiner vorkommt. Wenn Brüning hier also von einem „synthetischen Parallelismus“¹⁴⁶ spricht, kann ich das nur unter einem sehr weiten Verständnis von Parallelismus und nur auf der semantischen Ebene nachvollziehen: Eine **Weiterführung** des Gedankens von V 5 a findet in 5 b auf jeden Fall statt (ob als Folge oder als Begründung, tut dabei nichts zur Sache).

Vers 6:

מקול־אנחתי־דבקה־עצמי־לבשרי – Vom Klang meines Stöhnens drang mein Gebein durch mein Fleisch.

Dieser Vers gibt einiges an Rätseln auf. Als *Input Spaces* können der „Klang des Stöhnens“ (l 1), die Knochen (l 2) und das Fleisch (l 3) identifiziert werden. Diese gehören allesamt zum Körper des Beters (*Generic Space*). Aber in welcher Beziehung stehen sie zueinander? Die Knochen sind Subjekt der mit דבק bezeichneten Tätigkeit; deren Objekt ist das Fleisch. Was aber die Knochen genau mit dem Fleisch tun, ist schwer zu sagen, denn die Vorstellung von einem „Kleben“ der Knochen am Fleisch ergibt zunächst wenig Sinn. Das Knochen und Fleisch fest miteinander verbunden sind, wäre ein normaler und wünschenswerter Zustand, der sich mit der Schmerzäußerung des lauten Stöhnens schwer verbinden lässt – es sei denn, der Beter wolle sagen: „Dass ich noch stöhnen kann, ist das einzige, was mich noch zusammenhält.“ Im Vergleich zahlreicher Übersetzungsvarianten hat sich aber keine einzige gefunden, die in diese Sinnrichtung zielt, weshalb ich sie auch für wenig wahrscheinlich halte.

Dennoch führt die Frage nach der Verbindung zum Stöhnen weiter: Mit der Präposition מִן ist eine Bewegungsrichtung „weg von...“ angegeben. Die Knochen streben auf irgendeine Weise hinweg vom Klang des Stöhnens, also: hinaus aus dem Körper. Da sie sich unter dem Fleisch befinden, müssen sie in diesem Fall dagegedrücken oder hindurchstoßen.

Da sich auch an anderen Stellen eine Personifikation der Knochen findet – z. B. in Ps 6,3, wo die Knochen „erschreckt“ werden (בהל) oder in Ijob 33,19, wo sie

¹⁴⁶ Brüning, Mitten im Leben, 81.

miteinander im Streit liegen¹⁴⁷ – könnte man עצם auch in diesem Sinn als bereits metaphorisch aufgeladenen *Input* verstehen. Dadurch ergibt sich eine weitere Möglichkeit der Übersetzung von דבק: Das Verb wird im AT nämlich nicht nur für „zusammenhaften, zusammenkleben“ (von verschiedenen, meist der Substanz nach unterschiedlichen Dingen oder Stoffen...)“ verwendet, sondern auch für

„die Beziehungen zwischen Menschen ... sowohl freundlicher als auch feindlicher Natur... In durchaus nicht freundlicher Absicht heftet sich Laban an Jakobs Fersen, um ihn einzuholen... In diesem Sinn ist *dabaq* schließlich auch terminus technicus für die unmittelbare militärische Verfolgung.“¹⁴⁸

Auch Davidson gibt zu דבק die Übersetzungsmöglichkeit “to overtake”¹⁴⁹ an. Damit könnte man die Stelle also so lesen, dass die Knochen, personifiziert, vor dem lauten Stöhnen fliehen, hinter dem Fleisch herlaufen und es überholen.

In jedem Fall wird das Bild eines in seiner Gesundheit schwer beeinträchtigten Menschen aufgerufen. Schroer / Staubli bemerken dazu:

„Je besser die Gebeine in gesundes Fleisch eingebettet sind, um so lebendiger ist ein Mensch, und je mehr sie zutage treten, um so näher ist der Tod ... Bis heute lösen Bilder ausgemergelter Menschen, deren Skelett sich deutlich abzeichnet, blankes Entsetzen und Mitleid aus“¹⁵⁰.

Was den Parallelismus betrifft, stimme ich mit Brüning überein, der zu V 6 feststellt: „die Glieder entbehren jeglicher Parallelität.“¹⁵¹

• 4.3.3 Tierbilder in V 7-8

Der Betrachtung der einzelnen Verse vorausschicken möchte ich einige Bemerkungen zu **biblischen Tierbildern** im Allgemeinen und **Vergleichen zwischen Mensch und Tier** im Besonderen. Vergleiche, in denen im Bild des Tieres etwas über den Menschen ausgesagt wird, sind grundsätzlich immer metaphorisch. Das Tier wird auf bestimmte Eigenschaften oder Aspekte reduziert, die Menschen an ihm wahrnehmen, und diese Aspekte werden dann auf Menschen übertragen. Welche Eigenschaften Menschen bestimmten Tieren

¹⁴⁷ vgl. *Bester*, Körperbilder, 228.

¹⁴⁸ *Wallis*, G., דבק, in: ThWAT Bd. II, Stuttgart u. a. 1977, 84-90, 84-86.

¹⁴⁹ *Davidson*, Analytical Lexicon, 144.

¹⁵⁰ *Schroer / Staubli*, Körpersymbolik, 234 f.

¹⁵¹ *Brüning*, Mitten im Leben, 82.

zuschreiben, liegt aber weder in der Natur des jeweiligen Tieres noch in der Natur des Menschen, sondern ist zeit- und kulturbedingt.

Deshalb ist es für das Verstehen **biblischer Tiermetaphern** unerlässlich, sich bewusst zu machen, dass die Bedeutung, die Tiere heute für uns haben, sich weitgehend von der unterscheidet, die sie für die Menschen in biblischer Zeit hatten. Der heute weit verbreitete (und auch für mich persönlich erste und selbstverständlichste) Zugang zum Tier ist einer, den es in der Welt des Alten Testaments gar nicht gab: Die Beziehung zum Haustier als Freund und Gefährte. Tiere wurden zwar gehalten, um Nahrung und Kleidung¹⁵² zu gewinnen, außerdem als Arbeits-, Last- und Reittiere. Sie wurden in ihrer Nützlichkeit geschätzt, und die ethische Verpflichtung, sie gut zu behandeln, spiegelt sich in verschiedenen Texten wider.¹⁵³ Dass aber ein Lamm seinem Besitzer lieb war „wie eine Tochter“, wie der Prophet Natan in seiner Parabel erzählt (2 Sam 12,4), kam in der Realität wahrscheinlich äußerst selten vor.

Umgekehrt war etwas selbstverständliche Realität, was wir uns heute kaum mehr vorstellen können: Ein Leben, in dem wilde Tiere für Menschen und Haustiere eine ernstzunehmende Gefahr darstellten. Heute sind es vielmehr die Tiere, deren Überleben durch Menschen gefährdet ist. Unzählige Arten wurden ausgerottet oder sind vom Aussterben bedroht, ihre natürlichen Lebensräume wurden vom Menschen in Beschlag genommen, umgestaltet bzw. vernichtet. Dass Tiere vor Menschen geschützt werden müssen, ist daher ein allgegenwärtiges Thema. Menschen vor Tieren zu schützen wird hingegen nur in sehr seltenen Situationen notwendig. Wer heute unterwegs ist, kann in einen Verkehrsunfall geraten, aber wohl kaum von Löwen oder Bären angefallen werden. In diesem Sinne kann man sagen, dass eine Umkehrung der Machtverhältnisse stattgefunden hat, denn in biblischer Zeit waren es noch die Menschen, die ihren Lebensraum von den wilden Tieren erobern und gegen sie behaupten mussten¹⁵⁴. Vor diesem Hintergrund werden Stellen wie das

¹⁵² Die wichtigsten tierischen Produkte waren Milch, Eier und Wolle. Fleisch wurde äußerst selten gegessen.

¹⁵³ z. B. Dtn 25,4; Spr 12,10.

¹⁵⁴ So wie David seine Schafherde gegen Bären und Löwen verteidigen musste (1 Sam 17,34 f); vgl. dazu *Riede*, Peter, David und der Floh. Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern,

vieldiskutierte *dominium terrae* (Gen 1,26-28) erst verständlich.¹⁵⁵

Tiere konnten für Menschen aber nicht nur Nutztier oder Bedrohung sein, sondern u. a. auch Statussymbol oder Waffe, Unglücksbringer oder Vorbild.¹⁵⁶ Nicht nur eine große Herde bedeutete Reichtum (vgl. Gen 30,43; Ijob 42,12), sondern auch und vor allem exotische, schwer zu beschaffende und / oder teure Tiere, wie z. B. die Pfauen und Affen am Hofe Salomos (1 Kön 10,22) und natürlich seine Pferde (1 Kön 4,26). Allerdings erreicht das heute sehr beliebte Pferd in der Bibel nicht einmal den Status des geschätzten Nutztieres – es ist vielmehr ein unheimliches, gefürchtetes Wesen und wird zumeist mit fremden Völkern und ihren Göttern und / oder mit Krieg und Zerstörung verbunden. Sein Platz war nicht der friedliche Alltag, sondern das Schlachtfeld.¹⁵⁷ Das gängige Trag- und Reittier war der Esel, der dann auch als Gegenbild zum Pferd zum Symbol des Friedens wurde (Sach 9,9 f; Mt 21,1-9 par).

Auch der Hund galt keineswegs als bester Freund des Menschen. Er wurde zwar – nicht im militärischen, sondern im zivilen Bereich – auch quasi als „Waffe“ zur Bewachung und Verteidigung des Hauses eingesetzt, aber dafür keineswegs geliebt, sondern verachtet oder gefürchtet.¹⁵⁸

Im Krieg kamen außer Schlachtrossen auch Kriegselefanten zum Einsatz (1 Makk 6,30). Diese riesigen Tiere mit einem ungeheuren Zerstörungspotential erscheinen als Wesen eines dämonischen Bereichs (Dan 7,7).¹⁵⁹ Doch nicht nur Raubtiere und große Ungeheuer wie Elefant oder Nilpferd (Ijob 40,15) jagten den Menschen Angst ein, sondern auch manche Vögel, von denen weiter unten noch die Rede sein wird.

in: BN 77 (1995) 86 – 117, 91.

¹⁵⁵ Vgl. Wöhrle, Jakob, Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28, in: ZAW 121.2 (2009), 171-188.

¹⁵⁶ Diese Aufzählung will die Breite des Spektrums sichtbar machen und ist natürlich in keinsten Weise vollständig. Um den Rahmen nicht zu sprengen, wurde auch der große und komplexe Bereich des Tieres als Opfer für die Gottheit bewusst ausgespart.

¹⁵⁷ Vgl. Schroer, Silvia, Tiere in der Bibel, Freiburg u. a. 2010, 61 f.

¹⁵⁸ Ebd., 53.

¹⁵⁹ Schroer interpretiert das vierte, schrecklichste Tier in Daniels Vision als einen Kriegselefanten, vgl. ebd. 71.

Stellen diese „bösen“ Tiere das eine Extrem dar, so findet sich am gegenüberliegenden Ende des Spektrums der auch heute vielfach geäußerte Gedanke, dass Tiere vielleicht manchmal die besseren Menschen wären – in der Bibel zwar nicht wie heute in dem Sinn, dass wir „zurück zur Natur“ müssten und am Vorbild der Tiere den unverfälschten Zugang zu unserem „wahren Wesen“ lernen könnten; aber immerhin wird uns von kleinen Sechsheinern die Tugend des Fleißes vorgelebt.¹⁶⁰

Vergleiche zwischen Mensch und Tier drücken in der Bibel verschiedenstes aus – Lob oder Klage, höchstes Kompliment oder tiefste Verzweiflung. Je nachdem, was ausgesagt werden soll, spielen dabei verschiedene Tierarten eine Rolle:

Positive Assoziationen wecken Schaf und Ziege: Sie sind der ganze Stolz ihrer Besitzer und deshalb auch als Bild für die Schönheit der Geliebten geeignet (Hld 4,1-2.5). Die Ziege hat im Gegensatz zum braven Schaf jedoch eine gewisse Ambivalenz: Sie symbolisiert nicht nur Vitalität und Fruchtbarkeit, sondern wird auch „mit dämonischen Mächten in Verbindung gebracht“¹⁶¹. Die Taube erscheint in ihrer heute noch bekannten Funktion als Botenvogel und besonders als Überbringerin von guten Nachrichten, Sieges- und Liebesbotschaften (Hld 5,12).¹⁶² Als positive Eigenschaften gelten außerdem Kraft und Schnelligkeit, weshalb Menschen mit Hirsch (Jes 35,6; Hld 2,8 f.), Stier (Ps 92,11), Adler und Löwen (2 Sam 1,23) verglichen werden.

Löwe und Stier erscheinen jedoch auch in **negativen** Vergleichen, da ihre Stärke nicht nur bewundert, sondern auch und vor allem gefürchtet wird. Es sind Tiere, die als Quelle der Gefahr, Aggression und Zerstörung gelten. Insbesondere in den Klagepsalmen können sie als Bild für die **Feinde** stehen (Ps 22,14.22). In der Feindklage erscheinen auch Hund (Ps 59; 22,17.21), Schlange (Ps 58,5; 140,4; 91,13), Biene (Ps 118,12) und Bär (Klgl 3,10)¹⁶³.

¹⁶⁰ Vgl. *Hieke*, Thomas, "Geh zur Ameise, du Fauler ..." (Spr 6,6): zur Beurteilung der menschlichen Arbeit in den Psalmen und der biblischen Weisheitsliteratur. In: *Lebendiges Zeugnis* 53 (1998), 19-31.

¹⁶¹ *Schroer*, Tiere, 40.

¹⁶² Ebd., 79.

¹⁶³ Vgl. *Riede*, Netz, 150-278.

Nicht Stärke und Aggression, sondern Schwäche und Hilflosigkeit symbolisieren jene Tiere, mit denen der Beter sich in der Ich-Klage selbst vergleicht, um seine Not zum Ausdruck zu bringen. Taube (Ps 55,7) und Schaf (Ps 119,176) können auch in diesem Sinn verwendet werden, ebenso der Wurm (Ps 22,7; Ijob 25,6; Jes 41,14) oder eine einzelne Heuschrecke (Ps 109,23)¹⁶⁴. Diese Vergleiche wollen sagen: „Es geht mir so schlecht, dass ich schon gar kein Mensch mehr bin.“

Bei einem Vergleich von Tieren und Menschen wird in jedem Fall eine Grenze überschritten, die für das alttestamentliche Weltbild in der Schöpfungsordnung vorgegeben ist. Der Mensch bewegt sich in einen außermenschlichen Bereich. Diese Grenzüberschreitung kann jedoch in eine positive oder negative „Richtung“ gehen: Ein Mensch kann nicht nur (um in einer räumlichen Metaphorik von „oben“ und „unten“ zu sprechen¹⁶⁵) über die menschliche Sphäre erhoben werden, sondern auch aus ihr herausfallen und in die Tiefe stürzen. Dies geschieht vor allem, wie oben erwähnt, in der Ich-Klage. Der klagende Mensch erfährt, dass seine menschliche Identität sich auflöst¹⁶⁶. Die Beziehungen zu anderen Menschen sind unterbrochen, er kann mit ihnen nicht mehr kommunizieren, sich nicht mehr verständlich machen und muss erfahren, dass die anderen ihm mit Angst oder Abscheu begegnen.

Ein Beispiel dafür, wie diese Erfahrung in der modernen Literatur im Bild eines Tieres ausgedrückt wird, ist die „Verwandlung“ des Gregor Samsa in einen riesigen Käfer bei Franz Kafka.¹⁶⁷ In der Bibel stehen verschiedene unreine Tierarten für die Erfahrung des Ausgeschlossenseins aus der menschlichen Gemeinschaft – so z. B. der Schakal¹⁶⁸ und andere Tiere, die dem Bereich des Todes zugehören und von den Menschen gemieden werden. Die solcherart

¹⁶⁴ Große Heuschreckenschwärme waren zwar verheerend, doch ein „einzelnes Tier ... leicht zu fangen und zu bekämpfen“ (ebd. 324). Gleiches gilt für den Floh (1 Sam 24,15); vgl. *Riede*, Floh, 87 f.

¹⁶⁵ Vgl. *Lakoff / Johnson*, *Metaphors We Live By*, 16.

¹⁶⁶ Vgl. *Gillmayr-Bucher*, *Identitätsdiskurs*, 289.

¹⁶⁷ Vgl. *Gillmayr-Bucher*, Susanne, *Menschsein im Spiegel von Tierbildern. Grenzüberschreitungen in den Psalmen*, in: *Becker, Patrick / Heinrich, Christiane* (Hg.), *Theonome Anthropologie? Christliche Bilder von Menschen und Menschlichkeit*, Freiburg i. Br. 2016, 37-48, 38.

¹⁶⁸ Ijob 30,29.

isolierte Person kann aus eigener Kraft nicht mehr in ihr früheres Leben als Mensch unter Menschen zurückkehren. Deshalb wendet sie sich an Gott und bittet ihn, die von ihm geschaffene Ordnung wiederherzustellen.¹⁶⁹

Mit diesem Hintergrundwissen können wir uns der „Verwandlung“ des lyrischen Ich von Ps 102 in verschiedene Vögel zuwenden:

Vers 7:

כוס הרבות לקאת מדבר הייתי ככוס הרבות – Ich wurde gleich einer Eule der Wüste, ich wurde wie ein Käuzchen der verödeten Stätten.

Input Spaces sind außer dem Ich des Beters קאת מדבר und כוס הרבות Beide Ausdrücke stellen jeweils einen *blend* aus einem Vogel und dessen Aufenthaltsort bzw. Lebensraum dar. Wie in Kap. 2.2 angemerkt, gibt es für קאת und כוס viele unterschiedliche Übersetzungsvorschläge. Riede erklärt dazu, dass beide Vogelarten „nur selten im Alten Testament belegt“ sind und die „zoologische Identifizierung schwierig ist“¹⁷⁰. Fest steht zunächst nur, dass es sich nach Lev 11,17 f. um **unreine** Vögel handelt.

Die Suche nach weiteren Belegen erbringt für das Lexem כוס, dass es an allen anderen Stellen außer Lev 11,17; Dtn 14,16 und Ps 102,7 **nicht** die Bezeichnung für einen Vogel ist.¹⁷¹ Die קאת erscheint außer in Ps 102 und beim Verbot, sie zu essen, noch an zwei weiteren Stellen.¹⁷² Dort wird von ihr gesagt, dass sie sich in zerstörten Städten ausbreitet (Zef 2,14) und dort gemeinsam mit anderen unheimlichen Tieren und bösen Geistern haust (Jes 34,11-15). Von daher wird verständlich, dass diese Tiere nach Riede „Vernichtung, Unreinheit, Dämonie und Tod“¹⁷³ symbolisieren.

מדבר (Wüste) bezeichnet „das trockene und nicht kultivierte Gebiet außerhalb der Ortschaften“ – nicht unbedingt eine völlig vegetationslose Sand- oder

¹⁶⁹ Gillmayr-Bucher, Menschsein, 42.

¹⁷⁰ Riede, Netz, 293.

¹⁷¹ Strong's Concordance, 3563.kowc <http://biblehub.com/hebrew/3563.htm>
{Stand: 01.06.2017}

¹⁷² Strong's Concordance, 6893.qaath <http://biblehub.com/hebrew/6893.htm>
{Stand: 01.06.2017}

¹⁷³ Riede, Netz, 295.

Salzwüste, sondern auch „Gebiete..., die zumindest zum Teil und zu bestimmten Jahreszeiten ein, wenn auch spärliches, Weidegebiet darstellen.“¹⁷⁴ Es handelt sich um einen menschenleeren Raum, der einerseits als Zufluchtsort genutzt und auch zum Ort der Gottesbegegnung werden kann; andererseits ist die Wüste ein gefährlicher Raum, in dem Menschen nicht nur von Durst und Hunger, sondern auch von Räubern und Dämonen bedroht werden. הרבה kann „Wüste“ oder auch „ver-wüstete“, zerstörte Orte bezeichnen¹⁷⁵. Beide Tiere werden also mit einem Raum verbunden, der sich „fern von menschlichen Siedlungen in einem öden, lebensfeindlichen Terrain“¹⁷⁶ befindet.

Diese Zugehörigkeit zum Bereich des Todes ist also der Inhalt des *Generic Space*, den die genannten Tiere und Orte gemeinsam haben. Sie ist auch das prägende Strukturmoment aller *Input Spaces* – denn der Lebensraum stellt in der Bibel ein Klassifikationsmerkmal von Tierarten dar. Die wesentliche Unterscheidung wird nicht wie in der modernen Biologie an Nahrungs- und Fortpflanzungsverhalten festgemacht (z. B. Säugetier oder Insektenfresser), sondern vor allem an dem Ort, wo sich die Tiere aufhalten (Wasser-, Luft und Landtiere). Was es über ein Tier zu sagen gibt, wird dadurch ausgedrückt, dass man sagt, wo es „wohnt“¹⁷⁷. Da den *Input Spaces* ein *organizing frame* gemeinsam ist, handelt es sich beide Male um ein *mirror network*.

Die „vital relation“ im *blend* kann als *property*¹⁷⁸ angesehen werden: Die Eule hat die Eigenschaft, eine Wüsteneule zu sein. Mit der Zuordnung „thing - property“ findet sich hier eines von drei Grundmustern der Metaphernbildung im Hebräischen mit Hilfe der *constructus*-Verbindung, die Lida Knorina identifiziert hat.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Kreuzer, Siegfried, Wüste, in: *Fieger*, WAM, 457-462, 457-459.

¹⁷⁵ Davidson bietet als Übersetzung an: „desolation, desolate places, ruins“. *Davidson*, *Analytical Lexicon*, 274.

¹⁷⁶ *Riede*, Netz, ebd.

¹⁷⁷ Vgl. *Whitekettle*, Richard, Where the wild things are. Primary level taxa in Israelite zoological thought, *JSOT* 93 (2001) 17-37.

¹⁷⁸ Vgl. *Lakoff / Johnson*, *Metaphors We Live By*, 99 f.

¹⁷⁹ *Knorina*, Lida, The Range of Biblical Metaphors in Smikhut, zit. n.: *Berlin*, *Dynamics of Biblical Parallelism*, 179.

Wenn nun als dritter *Input Space* das „Ich“ hinzutritt, so ist dessen *organizing frame* freilich ein völlig anderer. Der Mensch ist in vielerlei Hinsicht sogar das genaue Gegenteil von Eule und Käuzchen: Er ist tagaktiv und lebt normalerweise in einer Gemeinschaft von seinesgleichen, während die Raubvögel der Nacht allein auf Beute ausziehen. Die Gemeinsamkeit (*Generic Space*) zwischen Mensch und Eule beschränkt sich darauf, dass sie atmende Lebewesen sind. Im *blend* verschwindet der *organizing frame*, der das normale Leben des Menschen bestimmt hat, und macht dem *organizing frame* der Tiere Platz, die in Dunkel und Ödnis hausen (*single-scope network*). Dass der Beter sich selbst mit diesen Tieren vergleicht, bedeutet, dass er sich schon als vom Land der Lebenden abgeschnitten empfindet.

Die Beziehung („vital relation“) zwischen dem Beter und den Vögeln ist mit den Verben דמייתי und הייתי כ (werden wie) ausgedrückt: Der Mensch „verwandelt“ sich sozusagen in eine Eule (*change*). Im *blend* wird aus der „outer space relation“ von *change* eine „inner space relation“ von *uniqueness*. Fauconnier und Turner bringen ein Beispiel von Verwandlung und stellen fest: “there was no identity connector between them, but in the blend they are a Unique being. ... Change, with or without Identity, can be compressed into Uniqueness in the blend.”¹⁸⁰

Obwohl Vergleiche zwischen Mensch und Tier – wie oben ausgeführt – im AT sehr häufig und in unterschiedlichsten Zusammenhängen vorkommen, wird der Mensch außer in Ps 102,7 **niemals** mit קאת oder כוס verglichen. Diese Metapher ist also in der ganzen Bibel singulär.

Die meisten Interpretationen gehen davon aus, dass in diesem Vers weniger das körperliche Leiden des Beters im Vordergrund steht als die Erfahrung sozialer Ausgrenzung, die in V 9 nochmals konkret angesprochen wird¹⁸¹. Ein Grund, warum der Beter so angefeindet wird, wird nicht genannt. Werden die Bilder aus V 4-6 als körperliche Krankheit interpretiert (was nicht zwingend

¹⁸⁰ Fauconnier / Turner, *The Way We Think*, 93.

¹⁸¹ Vgl. Hossfeld, Ps 102, 43; Brunert, *Kontext*, 120; Brandscheidt, *Literarische Gestalt*, 58; Culley, *Complaint*, 27 (dieser jedoch mit Vorbehalt).

notwendig, aber möglich ist), könnte man an ängstliche und ablehnende Reaktionen gegenüber Kranken¹⁸² denken, die in den Psalmen öfters thematisiert werden (z. B. Ps 31,12; 41,6-10; 88,9). Der Kranke ist so tief in den Bereich des Bedrohlichen hineingeraten, dass er selbst von anderen als bedrohlich erlebt und gemieden wird.

Vers 8:

שקדתי ואהיה כצפור בודד על-גג – Ich wachte und wurde wie ein einsamer Singvogel auf dem Dach.

In diesem Vers fungieren wiederum das Ich, ein Vogel (צפור) und ein Ort (גג) als *Input Spaces*. Der Begriff צפור (häufig mit „Spatz“ oder „Sperling“ übersetzt, bei Riede lautmalerisch mit „Zwitscherer“¹⁸³) bezeichnet keine furchterregenden Vögel wie Eule oder Käuzchen, sondern kleine (Sing-)Vögel. Damit ist wieder eine andere Symbolik verknüpft: die Singvögel sind „schwächlich und gefährdet“ und erscheinen in der Bibel häufig als „Sinnbild des Verfolgten“¹⁸⁴. Der צפור kommt im Gegensatz zu den Vögeln aus V 7 öfters in Mensch-Tier-Vergleichen vor. Dabei steht er zumeist für einen Menschen, der verfolgt oder in irgendeiner Weise bedroht wird. Beispiele dafür sind u. a. Ps 11,1; 124,7; Spr 6,5; Koh 9,12; Klgl 3,52¹⁸⁵.

Wenn sich der Beter als צפור sieht, würde das also schon genügen, um ein Bild der Verlassenheit und Hilflosigkeit zu zeichnen. Dieser Eindruck wird jedoch noch verstärkt, indem der Vogel näher bestimmt wird: Das Partizip בודד charakterisiert ihn als einen allein / einsam Seienden, von der Gemeinschaft Getrennten, mit Blick auf die Verwendung des Wortes für Aussätzige in Lev 13,46 möglicherweise auch: Ausgestoßenen. Im Gegensatz zu den Nachtvögeln sind die Singvögel keine Einzelgänger, sondern leben in größeren Verbänden; wenn der צפור einsam bleibt, ist damit also auch schon gesagt, dass

¹⁸² Zum Thema Krankheit in der Bibel vgl. Seybold, *Unterwegs zum Alten Testament*, 176.

¹⁸³ Riede, *Netz*, 295.

¹⁸⁴ Brunert, *Kontext*, 125.

¹⁸⁵ Strong's Concordance, 6833.tsippor <http://biblehub.com/hebrew/6833.htm>
{Stand: 21.10.2016}

irgendetwas nicht stimmt. Dann wird ihm mit der Ortsbestimmung „auf dem Dach“ noch ein Ort zugewiesen, der typischerweise ein Ort der Klage ist¹⁸⁶.

Kann der *Generic Space* von Mensch und Singvogel als „tagaktives, gemeinschaftsorientiertes Lebewesen“ festgemacht werden, so erscheint im *blend* ein Wesen, das einsam ist, obwohl es das von Natur aus nicht sein sollte, auf dem Dach sitzt und klagt. Der *organizing frame* des *blend* stammt weder vom Menschen noch vom Singvogel noch vom Dach (dieses ist nämlich ein Ort der **gemeinschaftlichen** Klage): Der *blend* hat eine eigene Kombination ausgebildet, die sich so in keinem der *Input Spaces* findet. Wir haben es hier also mit einem *double-scope network* zu tun. Das Kompressionsmuster lässt sich mit וְאֵיכָּה כ (werden wie) wieder als eines von *change* zu *uniqueness* verstehen.

Eine andere, sicherlich gewagte Deutungsmöglichkeit ergibt sich noch, wenn man גג nicht mit “roof of a house”, sondern mit “top of an altar”¹⁸⁷ übersetzt. Im Gegensatz zu den vorher genannten unreinen Vögeln ist der צפור opferfähig¹⁸⁸. Fühlt sich der Beter hier nicht wie ein verlassener Vogel auf dem Dach, sondern wie ein zum Opfer bestimmter Vogel auf dem Altar, der seiner Schlachtung harrt? Damit würde die Verlassenheitserfahrung bis zum Äußersten gesteigert.

Während V 8 keine Parallelität aufweist, ist die Struktur von V 7 bis ins Kleinste parallel (wie schon oben bei V 2 angemerkt, stellen die Unterschiede in Geschlecht und Zahl kein Problem dar):

V 7 a	מְדַבֵּר	לְקַאֵת	דְּמִיתִי
	<i>Nomen st. abs. Sg. m.</i>	Präp. + <i>Nomen st. cs. Sg. f.</i>	Verb Pf. q 1 Sg. c.
V 7 b	חֲרַבּוֹת	כְּכֹס	הִיִּיתִי
	<i>Nomen st. abs. Pl. f.</i>	Präp. + <i>Nomen st. cs. Sg. m.</i>	Verb Pf. q 1 Sg. c.

Die semantische Beziehung von V 7 a zu 7 b ist ein synonymer Parallelismus: Derselbe Inhalt, das Herausgefallen sein aus der Sphäre des Menschlichen,

¹⁸⁶ Vgl. Riede, Netz, 297.

¹⁸⁷ Davidson, Analytical Lexicon, 130.

¹⁸⁸ Vgl. z. B. Lev 14,4-7 und 14,49-53.

wird zweimal hintereinander in sehr ähnlichen Bildern ausgedrückt. Ob außer der damit gegebenen Verstärkung der Aussage auch noch eine **Steigerung** von a zu b impliziert ist, hängt davon ab, ob die „verwüsteten Stätten“ in b einen in noch höherem Maße lebensfeindlichen Ort bedeuten als die Wüste in a und ob mit כורס (“little owl”) ein kleineres und schwächeres Tier bezeichnet wird als mit קאת (“great owl”). Diese Überlegung bleibt aufgrund der fehlenden zoologischen Identifizierbarkeit ein Stück weit spekulativ. Wenn die mit “great” und “little” ausgedrückten Größenverhältnisse jedoch stimmen, lässt sich eine Dynamik entdecken, die sich im folgenden V 8 mit dem צפור, der noch kleiner ist als kleine Eulenarten, weiter fortsetzt. Damit würde dann ausgedrückt, wie der Beter sein Dahinschwinden erlebt – vom Menschen zur Eule zum Käuzchen zum Singvogel, bis schließlich nichts mehr von ihm übrig bleibt.

4.4 Bilder aus Ps 102,15-21 als blends

- 4.4.1 Die Steine Zions (V 15)

Vers 15:

כִּי־רָצוּ עַבְדֶיךָ אֶת־אֲבֹנֶיהָ וְאֶת־עֲפָרָהּ יִחַנְנוּ – Denn Deine Knechte freuten sich über ihre Steine, und mit ihrem Schutt haben sie Mitleid.

Die Knechte JHWHs sind ein *blend*, der auf der Königsanalogie beruht: Gott ist der König, und sein auserwähltes Volk ist seine Dienerschaft. Insofern ist der Ausdruck עבד mit Bezug auf Gott nicht nur ein Ausdruck der Demut vor Gott, sondern zugleich ein Würdetitel, da es eine große Ehre ist, dem höchsten Gott dienen zu dürfen. An der vorliegenden Stelle wird mit der Selbstbezeichnung als Knecht (man darf annehmen, dass der Beter sich der Gemeinschaft der Knechte Gottes zuordnet) auch die Verantwortung des Herrn für seine Knechte aufgerufen: Die Knechte gehören zur Familie, und der Hausvater hat für ihr Wohl zu sorgen. Diese „Pflicht“ wird von Gott z. B. auch in Ps 90,13 eingemahnt: „Hab Mitleid mit Deinen Knechten!“

Der Begriff אבן (Stein) wird mit den Eigenschaften von Beständigkeit, Härte und Festigkeit verbunden. Stein war das bevorzugte Baumaterial, auch für Altäre,

und hatte „einen zentralen Platz im religiösen Kultus ... Wenn man später von ‚heiligen Steinen‘ ... spricht (KI 4,1), handelt es sich um Steine aus dem zerstörten Heiligtum auf dem Zion.“¹⁸⁹

Auch im Kontext von Ps 102,15 wird nur verständlich, was die „Steine“ den Knechten JHWHs bedeuten, wenn man das weibliche ePP in den vorigen Vers zurückverfolgt und sieht, dass es sich bei „ihren Steinen“ und die Steine **Zions** handelt. Insofern sind „ihre Steine“ als *Input Space 1 1* bereits ein *blended space*, weil die Steine Zions für alles stehen, was Zion ist. Es handelt sich um ein *single-scope network*, das vom *organizing frame* Zions dominiert wird; die „outer space relation“ von *part-whole* wird im *blend* zu *representation* komprimiert. Gleiches gilt vom Schutt Zions in V 15 b.

Um zu erkennen, was Zion an Bedeutung mitbringt, ist zunächst ganz allgemein zu fragen, was eine **Stadt** in der Bibel bedeutet. Heute denken manche Menschen zuerst an überfüllte Straßen, Lärm und Luftverschmutzung und empfinden „Stadt“ als einen Ort, den sie zumindest in der Freizeit lieber meiden. Sie „flüchten“ sozusagen **von** der Stadt aufs Land. In der Bibel wird die Stadt dagegen überwiegend als der Ort empfunden, **zu** dem man flüchten kann, weil ihre Mauern Sicherheit bieten¹⁹⁰. Eine Stadt ist ein lebenswerter Ort, sie wird als „schützend“ und „nährend“ vorgestellt; auf dieser „Analogie der Rollen einer Frau und einer Stadt“¹⁹¹ beruht auch die verbreitete weibliche Personifikation von Jerusalem¹⁹² und anderen Städten (z. B. Babylon in Ps 137,8; Ninive in Nah 3,4).

Eine Stadt als Person zu verstehen, ist uns auch heute nicht fremd. Wir können Städte „sympathisch“ finden oder vom „Charakter“ einer Stadt sprechen, womit eine dort spürbare Atmosphäre gemeint ist, die nicht nur von den Gebäuden, sondern auch und vor allem von den darin lebenden und arbeitenden Menschen erzeugt wird. Eine Stadt ist ein komplexes Gebilde mit sozialen,

¹⁸⁹ *Kapelrud*, A. S., אבן, in: ThWAT Bd. I, Stuttgart u. a. 1973, 50-53, 52 f.

¹⁹⁰ So flüchtet Lot aus Sodom in die Stadt Zoar (Gen 19,20-23); vgl. auch die Bestimmungen über die Asylstädte in Jos 20,2-6 und Num 35,11-15.

¹⁹¹ *Maier*, Christl M., Stadt, in: *Fieger*, WAM, 367-371, 368.

¹⁹² z. B. Jes 1,21; 40,9; 60,4 ff; Sach 9,9; Zef 2,14.

wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Aspekten, und das war auch schon in biblischer Zeit so: Biblische Städte haben Märkte (2 Kön 7,18; Spr 1,20), einen König oder Älteste, die in der Versammlung am Tor Recht sprechen (Rut 4) und zumindest vor der Zentralisierung des Kultes in Jerusalem möglicherweise auch ein Heiligtum.

Obwohl die Stadt einerseits durch die Gebäude konstituiert ist und ohne sie nicht existieren kann, ist sie also andererseits auch immer viel mehr als nur ihre Bauten. Darum erscheint mir die Beziehung der Gebäude zur Stadt ähnlich wie die oben (bei V 4) dargelegte Beziehung des Skeletts zum Menschen. So wie der Zustand der Knochen für das Wohl und Wehe des ganzen Menschen stehen kann, steht in V 15 der Zustand der Bausubstanz für den Zustand der Stadt: Solange ihre Steine schön geordnet beisammen waren, war die Stadt lebendig und eine Quelle der Freude für ihre Bewohner – jedoch nicht nur für diese, sondern für ganz Israel. Zion / Jerusalem¹⁹³ war nicht nur irgendeine Stadt, sondern **die** Stadt, das wirtschaftliche und politische, vor allem aber das religiöse Zentrum, die Stadt Gottes (Ps 46,5; 48,1; 87,3), die „er sich zum Wohnsitz erwählt“ hatte (Ps 68,17; 132,13 f).

Darum bedeutet die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, in 15 b angedeutet durch עפר¹⁹⁴, eine so tiefe Erschütterung und Verunsicherung. Die in der Bibel an verschiedenen Stellen ausgesprochene Deutung dieses Ereignisses als Ausdruck des Zornes Gottes findet sich im Psalter z. B. in Ps 80,13. Um die Sünden des Volkes zu strafen, wendet sich Gott von der für ihn gebauten Wohnstätte ab und nimmt Gebete nicht mehr an. Er gibt seine Stadt in die Hand der Feinde und zieht nicht mit ihrem Heer in den Kampf (Ps 44,10). Zusätzlich zur materiellen Katastrophe des Verlustes von Heim, Hab und Gut und der menschlichen Katastrophe eines Kriegsereignisses mit vielen Toten erleben die Bewohner Jerusalems und alle, die sich zugehörig fühlen, auch noch den Bruch der Gottesbeziehung, den Verlust ihrer Identität als Gottes auserwähltes Volk.

¹⁹³ In den Psalmen zumeist synonym verwendet, vgl. *Maier*, Stadt, 370.

¹⁹⁴ Das Wort kann Erde, Staub, Schutt oder Asche bedeuten. Als „Trümmerschutt zerstörter Städte“ interpretiert es Wächter in Ps 102,15; 1 Kön 20,10; Neh 3,34 und Neh 4,4; vgl. *Wächter*, L., עפר, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 275-84, 279.

Vor diesem Hintergrund kann V 15 in folgender Weise als ein *megablend* verstanden werden:

Erwählung durch Gott ist das, was Zion und die Knechte Gottes gemeinsam haben, also der *Generic Space*, den die *blended input spaces* / 1 (Steine Zions), / 2 (Schutt Zions) und / 3 (Knechte JHWHs) miteinander teilen.

Die Beziehungen der Knechte zu Zion werden mit den Verben רצה und חנן ausgedrückt. רצה könnte man ein typisches Psalmwort nennen, da von 57 Vorkommen im AT ganze 13 auf die Psalmen entfallen.¹⁹⁵ Es kann mit „Gefallen haben an, gut finden, lieben, gern haben“ übersetzt werden und wird zumeist – aber nicht ausschließlich – „zur Beschreibung menschlicher Verhältnisse benutzt“¹⁹⁶.

Im zweiten Teil des Verses steht jedoch mit חנן (Gnade erweisen, Erbarmen haben) ein Verb, das mit der einzigen Ausnahme von Ps 102,15¹⁹⁷ im gesamten AT **immer** auf Menschen, nie auf Gegenstände, bezogen wird. Nimmt man zu diesem Befund die häufigen Personifikationen Zions hinzu und vor allem die mitleiderregenden Bilder, die Klgl 1 von der weinenden, verlassenen und entehrten Tochter Zion zeichnet, so erscheint es mir naheliegend, auch die Steine und den Schutt Zions in Ps 102,15 als etwas zu verstehen, zu dem Menschen sich wie zu Menschen verhalten.

Damit dominiert der *organizing frame* menschlicher Beziehungen, der aus / 3 kommt, den *megablend* (*single-scope network*). Die “outer space relation” ist *analogy*, da die Mitfreude und Mitleid umfassende Liebe zu Zion analog zur ebensolchen Liebe zu einem Menschen verstanden wird. Die Freude über den guten Zustand der Steine Zions war von gleicher Art wie die Freude am Wohlergehen eines geliebten Menschen; und nun, da die Gebäude der Stadt in Schutt und Asche liegen, leidet ganz Israel mit am Verlust ihrer Schönheit und Lebendigkeit, so als ob ein geliebter Mensch von schwerem Unheil getroffen worden wäre. Im *megablend* wird aus Analogie Identität.

¹⁹⁵ Barstad, H. M., רצה, in: ThWAT Bd. VII, Stuttgart u. a. 1993, 640-652, 640.

¹⁹⁶ Ebd., 640 f.

¹⁹⁷ Freedman, D. N. / Lundbom, J., חנן, in: ThWAT Bd. III, Stuttgart u. a. 1982, 23-40, 31.

V 15 a	את־אבני־ה	עבדיך	כִּי־רָצוּ
	<i>nota acc. + Nomen Pl. f. + ePP 3 Sg. f.</i>	<i>Nomen Pl. m. + ePP 2 Sg. m.</i>	Verb Pf. q 3 Pl. c.
V 15 b	יִהְיֶנּוּ		וְאֵת־עִפְרָה
	Verb Impf. po 3 Pl. m.		<i>nota acc. + Nomen Sg. m. + ePP 3 Sg. f.</i>

Der antithetische Parallelismus von 15 a:b, mit chiastischer Stellung von רצו zu יִהְיֶנּוּ, drückt in aller Schärfe den Kontrast zwischen „vor“ und „nach“ der Katastrophe aus: In der ersten Hälfte des Verses war die Welt in Ordnung, in der zweiten ist kein Stein auf dem anderen geblieben.

- 4.4.2 Gottes rettendes Handeln (V 16-21)

Vers 16:

וַיִּירָאוּ גוֹיִם אֶת־שֵׁם יְהוָה וְכָל־מַלְכֵי הָאָרֶץ אֶת־כְּבוֹדךָ – Und fürchten werden die Völker den Namen des Herrn, und alle Könige der Erde Deine Herrlichkeit.

Dass der **Name** einer Person weit über die bloße Identifikationsfunktion hinausgeht, die z. B. auch durch einen Zifferncode geleistet werden könnte, gehört auch zu unserem heutigen Verständnis – so drücken wir den Wunsch, in unserer persönlichen Identität wahrgenommen zu werden, bisweilen damit aus, dass wir nicht „nur eine Nummer sein“ wollen. Worte schaffen Realität, und das Aussprechen eines Namens bleibt auf die damit benannte Person nicht ohne Wirkung.

Die performative Kraft des Wortes im Allgemeinen und des Namens im Besonderen hat im alttestamentlichen Denken noch viel mehr Gewicht als in unserem. Dies gilt in umso höherem Maße für das Wort¹⁹⁸ und den Namen¹⁹⁹ Gottes. שֵׁם ist „mehr als eine Bezeichnung, auch mehr als die im Namen angedeutete oder realisierte Mächtigkeit seines Trägers“: Als „Austauschbegriff für die gemeinte personale Gegebenheit“²⁰⁰ meint er nicht weniger als Gott selbst. „Name“ und „Herrlichkeit“ Gottes, die in Ps 102,16 parallel gesetzt

¹⁹⁸ Vgl. Gen 1; Jes 55,11; Ps 147,15.

¹⁹⁹ Gen 32,30; Ex 3,14-16; 20,7.

²⁰⁰ Ringgren, H., שֵׁם, in: ThWAT Bd. VIII, Stuttgart u.a. 1995, 122-174, 128-132.

werden, sind zwei „Gegenwarts- und Erfahrungsformen JHWHs“²⁰¹; und doch sind sie mit Gott nicht identisch²⁰².

Die Beziehung zwischen Gott und dem Namen Gottes ist also sehr schwer zu bestimmen, sodass ich nicht sicher bin, ob der Name überhaupt als Metapher für Gott zu beschreiben ist. Es wäre möglich, wenn die Beziehung von „Gott“ zu „Name“ als Repräsentation zu fassen wäre, die im blind zu *uniqueness* komprimiert wird; oder als die Beziehung eines Teils zum Ganzen, die sich ebenso in *uniqueness* verwandelt.²⁰³ Ist die Beziehung aber von einer gänzlich anderen Art, stößt die Anwendung des Blendingmodells hier an eine Grenze.

Dass der Name Gottes „gefürchtet“ wird, kommt an 12 Belegstellen vor. Der Name beinhaltet auch Ruhm aufgrund großer Taten, die Gott gegen die Feinde Israels vollbracht hat (1 Chr 17,21); und dass er bei allen Völkern gefürchtet wird, ist in Mal 1,14 mit dem Motiv der Königsherrschaft Gottes verbunden. Hat die Gottesfurcht das Halten der Gebote und ein gottgefälliges Leben zur Folge, wird sie auch entsprechend belohnt (Mal 3,20; Ps 61,5 f.)²⁰⁴

Mit dem gleichen Wort die Furcht vor „Schreckenstaten“ und eine „sehr enge Beziehung“²⁰⁵ zu bezeichnen, ist unserem Sprechen und Denken nicht möglich. „Gottesfurcht“ bleibt für uns ein schwieriges Thema, auch wenn wir das Gemeinte über Konzepte wie Ehrfurcht, Respekt und Achtung von einer pathologischen Angstfrömmigkeit abzugrenzen versuchen. Dieses Problem kann hier nicht gelöst und auch nicht eingehend besprochen werden. Dass die Völker den Namen Gottes fürchten, ist wieder vor dem Hintergrund der schon mehrfach erwähnten Königsanalogie zu verstehen: Gott wird als König gesehen, der alle Könige der Erde an Macht und Größe überbietet.²⁰⁶

²⁰¹ Ebd., 155.

²⁰² Vgl. ebd., 146.

²⁰³ Vgl. *Fauconnier / Turner, The Way We Think*, 97.

²⁰⁴ Vgl. *Ringgren, מַשׁ*, 154 f.

²⁰⁵ Ebd., 154.

²⁰⁶ Vgl. Ps 2; 47,10; 48,5-8.

Die Struktur des Verses lässt sich folgendermaßen veranschaulichen:

V 16 a	יהוה	את־שם		גוים	וייראו
	JHWH	nota acc. + Nomen Sg. m. st. cs.		<i>Nomen Pl. m.</i>	Verb Impf. q 3 Pl. m.
V 16 b		את־כבודך	הארץ	וכל־מלכי	
		nota acc. + Nomen Sg. m. + ePP 2 Sg. m.	best. Art. + Nomen Sg. f. st. abs.	כל + <i>Nomen Pl.</i> <i>m. st. cs.</i>	

Die beiden Subjekte stehen parallel, ebenso die beiden Akkusativobjekte. Inhaltlich handelt es sich um einen synonymen Parallelismus, der zweimal dasselbe sagt. Die Gegenüberstellung von „Völker“ und „Könige“ stellt einen Merismus dar: Die Herrscher der Welt, die niedrigen Untertanen und alles, was dazwischen ist, wird den Namen JHWHs fürchten.

Vers 17 a:

כִּי־בנה יהוה ציון – Denn gebaut hat JHWH Zion

Mit dem Verb בנה – bauen – wird Gott hier eine menschliche Tätigkeit zugeschrieben. Die Verwendung des Wortes in Bezug auf Gott ist häufig, vor allem in schöpfungstheologischen Zusammenhängen, aber auch in Verbindung mit der Vorstellung, dass Gott selbst Jerusalem und sein Heiligtum gebaut habe (Ps 78,69; 147,2).²⁰⁷ In Ps 147,2 hat die Rede von der Erbauung Jerusalems jedoch nicht die ursprüngliche Gründung, sondern den Wiederaufbau nach der Zerstörung im Blick. Dieser Wiederaufbau wird als eine großartige Rettungstat Gottes verstanden, als das Vollbringen von etwas, was nach menschlichem Ermessen nie möglich gewesen wäre. Auch in Ps 78,69 steht das „Bauen“ Zions im Kontext von rettenden Taten Gottes.

Für die Interpretation von Ps 102,17 ist auch interessant, ob der Akzent darauf liegt, dass Zion Gottes eigene Gründung ist; oder darauf, dass Gott die

²⁰⁷ Vgl. Wagner, S., בנה, in ThWAT Bd. I, Stuttgart u. a. 1973, 689-706, 697.

zerstörte Stadt wiedererrichtet. Die Zeitform des Perfekt²⁰⁸ und der Blick auf V 15, in welchem die Stadt ja in Trümmern liegt, lässt zunächst ersteres vermuten: Der Wiederaufbau ist noch nicht geschehen, darum kann der Hinweis auf die „Bautätigkeit“ Gottes nur den ursprünglichen Bau meinen und damit die Hoffnung ausdrücken, dass Gott das Werk seiner Hände liebt und es deshalb wiederherstellen will.

Sieht man sich jedoch die folgenden Verse 18 und 20 an, so wird auch dort die Zuwendung Gottes zu den Entblößten und Gefangenen mit Verben im Perfekt ausgedrückt, obwohl die Rettung noch nicht geschehen ist. Die Spannung zwischen „Schon“ und „Noch nicht“ ist in diesen Versen deutlich zu spüren. Die Gegenwart ist düster und leidvoll, aber zugleich erfüllt von der Hoffnung auf eine heilvolle Zukunft. Diese Hoffnung ist so stark, dass der Beter inmitten all des Elends und obwohl es noch nicht spürbar ist, sagen kann: „Gott hat geholfen!“

Diese Glaubensgewissheit wird in V 24 mit dem Blick auf das eigene Sterben wieder von Angst abgelöst, bevor mit dem Blick auf die Ewigkeit Gottes schließlich Ruhe einkehrt. Diese Hin- und Herbewegung zwischen Angst und Vertrauen prägt das Gebet der meisten Menschen in bedrohlichen Situationen, sodass sich Beter aus allen möglichen Zeiten, Orten und Umständen hier wiederfinden können.

Da also im Gebet das Erhoffte als von Gott schon Vollzogenes geglaubt werden kann, besteht zwischen der Situation der Zerstörung in V 15 und der Aussage, dass Gott Zion wieder aufgebaut hat, meiner Ansicht nach kein Widerspruch.

Die Metapher vom „Bauen“ Gottes kann als ein *single-scope network* verstanden werden, in dem Gott (*I 1*) und das von Menschen vollzogene Errichten von Gebäuden (*I 2*) den *Generic Space* „schöpferisches Tun“

²⁰⁸ Von fast allen hier verwendeten Übersetzungen auch im Deutschen so wiedergegeben, jedoch gibt es (außer LUT mit Präsens) noch zwei interessante Ausnahmen: Die Jerusalemer Bibel übersetzt 17 a und b konditional bzw. futurisch: „Wenn Jahwe von neuem Zion erbaut, wenn er in Herrlichkeit wird erscheinen“, und EÜ neu versucht mit der Einfügung des Wortes „dann“ in 17 a („der HERR hat Zion dann wieder aufgebaut“) die Sinnrichtung eines *futurum exactum* anzudeuten, also: „er wird Zion wieder aufgebaut haben“.

gemeinsam haben und der *organizing frame* der menschlichen Tätigkeit dominiert. Gott wird anthropomorphisiert, indem man ihn sich als Erbauer einer Stadt vorstellt; die Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Schaffen wird ident gesetzt.

Vers 17 b:

נראה בכבודו – und Er hat sich sehen lassen in Seiner Herrlichkeit

Wenn Gott sich „in seiner Herrlichkeit sehen lässt“, ist nicht eine eindrucksvolle optische Erscheinung gemeint. „Sehen“ steht als Teil der allgemeinen Wahrnehmung für das Ganze (Kompression von *part-whole* zu *uniqueness*).

Die Rückführung des Begriffs כבוד auf die Verbwurzel כבד, „schwer sein“²⁰⁹, macht die darin enthaltene Metaphorik sichtbar: Das physikalische Gewicht wird zur „Bedeutungsschwere“ und „Wichtigkeit“ (man beachte, wie ähnlich dieser Konnex auch in unserer Sprache funktioniert!) und von dort zur Verehrungs- und Anbetungswürdigkeit. Materielles und ideelles „Gewicht“ haben gemeinsam, dass man sie nicht ohne schwerwiegende Konsequenzen ignorieren kann und entsprechend behandeln muss – indem man eben den schweren Gegenstand nicht ohne Hilfsmittel wie Hebel oder Zugseil zu bewegen versucht und der gewichtigen Persönlichkeit nicht ohne entsprechende Ehrerbietung begegnet. Im *blend* tritt der *frame* des materiellen Bereiches hinter den ideellen zurück, sodass von einem *single-scope network* zu sprechen ist, in dem aus Analogie Identität wird.

Zur כבוד Gottes ist bemerkt Brüning, dass das Wort in der theologischen Verwendung zwei Sinnrichtungen in sich vereinigt: Einerseits die liturgische Verehrung und andererseits die Herrlichkeit Gottes, die sich darin erweist, dass er „helfend und heilschaffend zugunsten seines Volkes eingegriffen“ hat. An der vorliegenden Stelle lässt sich כבוד „sowohl der einen als auch der anderen Gruppe zuordnen.“²¹⁰

²⁰⁹ Vgl. Davidson, *Analytical Lexicon*, 368.

²¹⁰ Brüning, *Mitten im Leben*, 200-202.

Nach Brüning ist V 17 wieder ein „synthetischer Parallelismus“²¹¹:

V 17 a	ציון	יהוה	כִּי־בָנָה
	Nomen f. Sg.	JHWH	Verb Pf. q 3 Sg. m.
V 17 b		בכבודו	נִרְאָה
		Präp. + Nomen m. Sg. + ePP 3 Sg. m.	Verb Pf. ni 3 Sg. m.

Die morphologische Basis dafür ist meiner Ansicht nach etwas schwach, da sich die Übereinstimmung auf die Verben beschränkt. Inhaltlich ist der Gedanke jedoch nachvollziehbar: In V 17 a hat Gott eine großartige Heilstat vollbracht, und **indem er das tut**, erweist er seine Herrlichkeit (17 b).

Vers 18:

פָּנָה אֶל־תְּפִלַּת הָעֲרֵר וְלֹא־בִזָּה אֶת־תְּפִלָּתָם – Er hat sich dem Gebet des Entblößten zugewandt, und nicht verachtet hat Er ihre Gebete.

Was bedeutet es, dass Gott sich dem „Entblößten“ zuwendet? Die Wurzel עָרַר ist nur viermal belegt und davon dreimal im Zusammenhang mit der Zerstörung von Städten im Krieg (Jes 32,11; 23,13; Jer 51,58): Die Fundamente der Mauern werden „bloßgelegt“, und die trauernden Menschen ziehen sich aus, um Bußgewänder anzulegen²¹². Bedenkt man noch dazu, dass der Verlust der Kleidung im AT gleichbedeutend ist mit dem Verlust der Ehre (siehe unten bei Vers 27), ergibt sich das Bild eines Menschen, der buchstäblich **alles** verloren hat. Das Entblößen ist nicht nur der Raub der Kleider und des sonstigen Besitzes, sondern auch eine Verletzung der persönlichen Würde.

Ein Mensch, der solches erlitten hat, muss leider auch damit rechnen, dass ihm andere Menschen mit Verachtung begegnen. Diese ist im Verb בָּזָה ausgedrückt, welches allerdings mit Bezug auf Gott verneint wird: Gott verachtet die „Verlierer“ **nicht**.

Der *Generic Space* zwischen dem gewaltsamen Entkleiden eines Menschen (I 1) und allen Verlusten, die er durch die Zerstörung seiner Heimatstadt erleidet

²¹¹ Ebd., 84.

²¹² Vgl. ebd., 206 f.

(l 2) ist die Situation, dass jemandem etwas weggenommen wird, was nicht fehlen darf. Der Kontext von Trümmern und erhofftem Wiederaufbau Zions legt nahe, dass sich der *frame* der zerstörten Stadt im *blend* durchsetzt. Somit liegt ein *single-scope network* vor, in dem aus Analogie Identität wird.

Was die Struktur des Verses betrifft, kann man (trotz der Negation des Verbs in 18 b) mit Brüning von einem synonymen²¹³, oder (aufgrund der direkten Wiederholung des Wortes תפלה für Gebet) auch von einem repetierenden Parallelismus sprechen:

V 18 a	הערער	אל־תפלת	פנה
	best. Art. + Nomen Sg. m. st. abs.	Präp. + Nomen Sg. f. st. cs.	Verb Pf. q 3 Sg. m.
V 18 b		את־תפלתם	ולא־בזה
		Nota acc. + Nomen Sg. f. + ePP 3. Pl m.	Neg. + Verb Pf. q 3 Sg. m.

Dass Gott „sich zuwendet“, wird nach der Nennung der „Entblößten“ noch einmal bekräftigt, indem gesagt wird, dass er sie „nicht verachtet“ – obwohl sie dies in ihrem Zustand der Erniedrigung wohl fürchten mussten. Der zweite Teil des Verses entfaltet einen Aspekt, der im ersten nur angedeutet, bzw. im Wort ערער impliziert war. An diesem Beispiel wird ganz besonders deutlich, was Kugel meint, wenn er schreibt, dass alle “hundred sorts” von Parallelismus sich letztlich in irgendeiner Weise auf ein gemeinsames Grundmuster zurückführen lassen, welches lautet: “A, and what’s more, B”.²¹⁴

Vers 19:

יהלליה – Aufgeschrieben sei dies für die künftige Generation, und das erschaffen werdende Volk wird JHWH loben.

In diesem Vers sehe ich weder ein lohnendes Anwendungsgebiet für die Metaphernanalyse noch eine parallele Struktur:

²¹³ Ebd., 84.

²¹⁴ Kugel, Biblical Poetry, 58.

V 19 a	אהרון	לדור	זאת	תכתב
	Adjektiv Sg. m.	Präp. + Nomen Sg. m.	Demonstrativpronomen	Verb Impf. ni 3 Sg. f.
V 19 b		יהלליה	נברא	ועם
		Verb Impf. pi 3 Sg. m. + verkürzter Gottesname	Partizip ni m. Sg.	Nomen Sg. m.

Inhaltlich ist zwar ein finaler Zusammenhang gegeben (die Ereignisse sollen aufgeschrieben werden, **damit** die zukünftigen Generationen Gott loben), aber die Verbindung zwischen beiden Handlungen erscheint mir (anders als bei V 17) nicht eng genug, dass ich bei so geringer morphologischer Übereinstimmung von Parallelismus sprechen würde.

Vers 20:

כי־השקיף ממרום קדשו יהוה משמים אל־ארץ הביטו – Denn herabgeschaut hat von der Höhe seines Heiligtums JHWH, vom Himmel auf die Erde hat Er geblickt

Mit dem Verb שקף, das „hinaus-, herunter-, hinunterblicken“ bedeutet, und מרום, „Höhe“, wird hier ein durch die vertikale Bewegung von „oben“ nach „unten“ bestimmter Raum aufgebaut. שקף wird zwar nicht ausschließlich, aber doch sehr häufig in Bezug auf Gott gebraucht: „Fast die Hälfte der Belege findet sich in theologischen Zusammenhängen. Gott schaut (vom Himmel) herab, um segnend, helfend oder vernichtend in das Ergehen der Menschen einzugreifen oder ihr Verhalten zu prüfen.“²¹⁵

Hier kommt eines jener metaphorischen Konzepte ins Spiel, die menschliches Denken grundlegend strukturieren: Die „Orientierungsmetapher“, mit der wir das Mehr und das Gute „oben“, das Weniger und das Schlechte „unten“ verorten. Aus „More is up; less is down“ und „Good is up; bad is down“ ergibt sich dann auch „bigger is better“.²¹⁶ All das spielt mit herein, wenn von Gott gesagt wird, dass er der Höchste und der Größte ist und über allem steht.

²¹⁵ Mathys, H.-P., שקף, in: ThWAT Bd. VIII, Stuttgart u.a. 1995, 458-461, 459 f.

²¹⁶ Lakoff / Johnson, Metaphors We Live By, 15-22.

מרום kommt von der Verbwurzel רוּם (hoch sein), die von vielen Dingen ausgesagt werden kann, z. B. von Sternen, Bergen und Bäumen. Auch Menschen können „hoch“ sein, etwa die gefürchteten Riesen von Kanaan in Dtn 1,28.²¹⁷ מרום dagegen ist ein Wort, das fast ausschließlich einen göttlichen Bereich bezeichnet: „Nur selten wird *mārôm* ‚Himmel(shöhe)‘ nicht direkt mit JHWH in Verbindung gebracht ... Der *mārôm* ist der Ort, an dem JHWH wohnt... von dort schaut er herab.“²¹⁸

Gott steht jenseits der menschlichen Kategorien von Raum und Zeit; in der metaphorischen Aussage, dass Gott „in der Höhe“ wohne, kommen also zwei *Input Spaces* mit unterschiedlichen *organizing frames* zusammen. Dabei kann nicht direkt gesagt werden, dass einer davon dominiert – zwar wird einerseits Gott unter nicht-göttlichen Begriffen vorgestellt, doch andererseits bleibt auch im *blend* sichtbar, dass die „Höhe“, um die es hier geht, eine ganz andere ist als die konkrete Höhe von Bäumen und Bergen. Sie bleibt ein transzendenter Bereich. Von daher würde ich die Metapher der Himmelshöhen als *double-scope network* bezeichnen: Im *blend* entstehen Strukturen, die es in keinem von beiden *Input Spaces* gab („emergent structure“).

Strukturell fällt die Parallelstellung von מרום und שמים auf:

V 20 a	יהוה	קדשו	ממרום	כי־השקיף
	JHWH		<i>Präp. מין + Nomen Sg. m.</i>	Verb Pf. hi 3 Sg. m.
V 20 b	הביט	אל־ארץ	משמים	
	Verb Pf. hi 3 Sg. m.		<i>Präp. מין + Nomen Pl. m.</i>	

Vom Sinn her wird zweimal dasselbe ausgesagt, nämlich dass Gott über die Distanz zwischen Himmel und Erde hinweg aktiv wird. Der Parallelismus ist also als ein synonymer zu bezeichnen. Die Erde als Gegenstück zum Himmel muss in 20 a nicht extra erwähnt werden, da die Bewegung von oben nach unten

²¹⁷ Vgl. *Firmage*, Jr. E. / *Milgrom*, J. / *Dahmen*, U., רוּם, in: ThWAT Bd. VII, Stuttgart u. a. 1993, 425-431, 427.

²¹⁸ Ebd., 430. Auch Bartelmus gibt an, dass מרום häufig im Sinn von „Himmel“ verwendet wird, vgl. *Bartelmus*, R., שמים, in: ThWAT Bd. VIII, Stuttgart u.a. 1995, 204-239, 209.

schon im Verb שָׁקַף impliziert ist. Die chiasmische Stellung der Verben (beide Male Hi'fil) unterstreicht noch einmal die Entfernung und damit auch die Größe Gottes, weil er sie leicht überbrücken kann. Der, der „in der Höhe wohnt“ (Jes 33,5), ist zugleich der, der „in die Tiefen schaut“ (Dan 3,54).

Nicht nur die Größe und Macht, sondern auch die Güte Gottes wird mit der Betonung der Höhe herausgestellt („Good is up“). In der Bibel drückt sich diese Güte jedoch auch und gerade darin aus, dass Gott sich nicht nur für das „Oben“ interessiert. Er schließt sich nicht selbstgenügsam in seinem himmlischen Palast ein, sondern „besucht“ immer wieder sein Volk, um ihm zu helfen (Jer 29,10; Zef 2,7).

Vers 21:

לִשְׁמַע אֲנָקַת אֲסִיר לִפְתַּח בְּנֵי תְמוּתָהּ – zu hören das Seufzen der Gefangenen, loszubinden die Kinder des Todes

Auf das „Hören“ Gottes wurde unter V 3 schon eingegangen. Die Metaphernanalyse konzentriert sich hier also auf V 21 b: לִפְתַּח בְּנֵי תְמוּתָהּ.

Das Wort בֵּן macht die Interpretation schwierig, da es ein riesiges Bedeutungsspektrum umfasst: Es bezeichnet nicht nur Kindschaft oder sonstige Verwandtschaft, sondern wird verwendet „wo immer zwischen zwei Personen ein intimes Band oder zwischen zwei Sachen irgendein Zusammenhang besteht.“²¹⁹ So können beispielsweise die Funken die Söhne der Glut sein (Ijob 5,7) und die Pfeile die Söhne des Köchers (Klgl 3,13)²²⁰.

In Bezug auf Menschen wird mit בֵּן die Zugehörigkeit zu verschiedensten Gruppen ausgedrückt, was von Berufsgruppen bis zu moralischen Bewertungen reicht. Haag erwähnt Ps 102,21 als Beispiel dafür, dass „das Schicksal oder ein drohendes Unheil ... die Menschen in eine Gemeinschaft“ eingliedert, und übersetzt ein ‚Kind des Todes‘ mit: „ein dem Tod Verfallener.“ Dazu führt er als weitere Belege 1 Sam 20,31; 26,16; 2 Sam 12,5 und Ps 79,11 an.²²¹ In eine

²¹⁹ Haag, H., בֵּן II, ThWAT Bd. I, Stuttgart u. a. 1973, 670-82, 672.

²²⁰ Vgl. ebd., 674 f.

²²¹ Ebd., 675 f.

ähnliche, wenn auch mehr juristische Richtung, geht der Vorschlag von Davidson mit "condemned to death".²²² EÜ alt und neu schreiben „die dem Tod geweiht sind.“

Diese Deutung ist zunächst schwer nachzuvollziehen, weil in der Vater-Sohn-Beziehung die Zeugung – auf Gegenstände übertragen: Verursachung – impliziert ist. Dass die Funken die Söhne der Glut sein können, geht damit zusammen, und wenn der Köcher auch die Pfeile nicht erzeugt, kommen sie doch aus ihm heraus. Die Todgeweihten kommen aber nicht aus dem Tod heraus, sondern gehen in ihn hinein – zumindest würden wir die Metaphorik der Richtung so denken. Sie sind auch nicht vom Tod gezeugt.

Hier fand ich es lohnend, innezuhalten und kurz zu überlegen, aus welcher Bildwelt heraus ich die Metapher „Sohn des Todes“ interpretieren würde und wie diese zur Bildwelt der Bibel passt. Was bei mir als kulturelle Prägung im Hintergrund mitläuft, ist die Personifikation des Todes (von Grimms Märchen „Gevatter Tod“ bis zu Hofmannsthals „Jedermann“), bildlich dargestellt als Knochenmann im schwarzen Kapuzenmantel mit den Attributen der Sense (für das Abschneiden des Lebens) und der Sanduhr (für das Ablaufen der Lebenszeit). In der Metaphorik der deutschen Sprache „kommt“ der Tod, er „tritt ein“ und „holt“ jemanden. Vorstellungen also, die der Bildwelt des AT so fremd sind, wie sie es nur sein können.

Dort reichen Ansätze zur Personifikation höchstens so weit, dass „die Scheol ihren Rachen aufsperrt“²²³ – womit aber nicht der Tod angesprochen ist, sondern das Totenreich. Wie schon bei V 4 a mit Bezug auf Michael Krieg angemerkt, sind die Todesbilder des Alten Testaments überwiegend **räumlich**: von den „Toren des Todes“, dem „Hinabsteigen in den Abgrund“ und dem „Land des Staubes“ ist weitaus öfter die Rede als etwa von der „Hand“ der Scheol (Ps 49,15).²²⁴ Der Tod ist also keine Person, sondern ein Ort – und das ist ein möglicher Schlüssel zum Ausdruck בני תמותה: Die „Söhne eines Ortes oder

²²² Davidson, Analytical Lexicon, 476. So übersetzt auch JPS.

²²³ Liess, Kathrin, Tod, in: *Fieger*, WAM, 397-402, 399.

²²⁴ Ebd., 398 f.

Landes“ im Sinne der Bevölkerung kommen nämlich in der Bibel unzählige Male vor.²²⁵ Dann sind die Söhne des Todes also im Totenreich beheimatet, was bedeutet, dass sie dorthin „gehören“ und, falls sie sich dort nicht befinden, also am Leben sind, wohl bald dorthin „zurückkehren“ müssen.

Was Gott dagegen tut, ist mit dem Verb פתח ausgesagt. Dieses wird häufig im Qal verwendet und bedeutet dann „das Öffnen eines vorher verschlossenen Gegenstands oder die ‚Eröffnung‘... im Sinne der Lösung eines Rätsels (Ps 49,5)“.²²⁶ Im Pi’el wird es zumeist mit „befreien, lösen“ übersetzt, ist auch häufig mit dem semantischen Feld von Fesseln / Gefängnis verbunden und steht „in mehr oder weniger deutlichem Zusammenhang mit der Tatsache, daß in der JHWH-Religion dem Gedanken der Befreiung ein ganz zentraler Stellenwert zukommt“²²⁷. Da der Kontext von Gefangenschaft mit אסיר in V 21 a auch hier gegeben ist, möchte ich mich dieser Interpretation anschließen.

Gott befreit also diejenigen, welche im Totenreich sein „sollten“, von der Bindung an ihre „Heimat“: Sie erhalten ein Bleiberecht im Land der Lebenden. Die Entscheidung darüber, wer sich dort aufhalten darf, liegt bei Gott als dem Souverän. Wir haben es ein weiteres Mal mit der Königsanalogie zu tun – wobei hier nicht entscheidend ist, ob Gott „nur“ als Herrscher über das Land der Lebenden gedacht wird, sodass die Toten „seiner Hand entzogen sind“ (Ps 88,6), oder als Herrscher über die Lebenden **und** die Toten. In den Belegstellen aus Samuel sind die „Kinder des Todes“ zu dem Zeitpunkt, da sie so benannt werden, noch nicht tot; also kann auch hier davon ausgegangen werden, dass mit dem Befreien nicht ein Zurückholen **aus** dem Tod, sondern ein Bewahren **vor** dem Tod gemeint ist.

Der *blend* ist also ein *mirror network* aus einem Regenten, der Migranten mit unklarem Status ein Bleiberecht gewährt (*I 1*) und Gott, der Menschen, die eigentlich sterben müssten, leben lässt (*I 2*). Analogie wird zu Identität.

²²⁵ Haag, בן II, 673, mit der Angabe von über 50 Belegstellen, 673 f.

²²⁶ Bartelmus, R., פתח, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 831-852, 832.

²²⁷ Ebd., 844.

Wie in V 7 ist der Parallelismus von V 21 sehr stark ausgeprägt:

V 21 a	אסיר	אנקת	לשמע
	<i>Nomen Sg. m. st. abs.</i>	<i>Nomen Sg. f. st. cs.</i>	Präp. ל + Verb Inf. cs. q
V 21 b	תמותה	בני	לפתח
	<i>Nomen Sg. f. st. abs.</i>	<i>Nomen Pl. m. st. cs.</i>	Präp. ל + Verb Inf. cs. pi

Die beiden *constructus*-Verbindungen geben jedoch unterschiedliche Sinnrichtungen wieder: Die „Kinder des Todes“ sind dem Tod nicht auf gleiche Weise zugeordnet wie das Seufzen dem Gefangenen. In der Klassifikation von Knorina handelt es sich um zwei verschiedene Untergruppen jener Gruppe von (metaphorischen) *constructus*-Verbindungen, die sie als “Model (2): Function – Argument”²²⁸ bezeichnet. Dabei fällt אסיר אנקת in die Untergruppe “Actions”, wie z. B. “cry of the shepherds (Jer. 25:36)”²²⁹ und בני תמותה in die Untergruppe „Relative words“, das sind “special indicators of roles in implied binary relationships ... Metaphorization of implied relationships indicated by the relative words gives well-known periphrasis like בני עני – sons of suffering, i. e., sufferers, people in need.”²³⁰

Damit wird eine Kategorie von biblischer Metaphernbildung angegeben, in die sich בני תמותה einordnen lässt. Außerdem parallelisiert und verbindet der Vers zwei verschiedene Arten von *constructus*-Verbindung, die zugleich zwei verschiedenen Arten von Metaphernbildung entsprechen. Der erste Ausdruck ist an dieser Stelle zwar konkret gemeint, zeigt aber ebenso ein Muster, nach dem Metaphern gebaut werden können. Die Ähnlichkeit in der Form von V 21 a und b regt zum Vergleich an und unterstützt damit den Eindruck der Verstärkung: Was Gott in der zweiten Zeile tut, der Akt der Befreiung, ist etwas viel Größeres als das bloße „Hören“ in der ersten Zeile.

²²⁸ Knorina, Lida, Range of Biblical Metaphors, zit. n.: Berlin, Dynamics of Biblical Parallelism, 182.

²²⁹ Ebd., 183, Hervorh. lt. Original.

²³⁰ Ebd., 184, Hervorh. lt. Original.

Deshalb würde ich den Parallelismus auch nicht mit Brüning als „synonymen“²³¹ bezeichnen, sondern eher als „synthetischen“ im Sinne von „weiterführendem“ Parallelismus: Die Handlung Gottes in 21 a hat in 21 b Folgen. Gott reagiert auf das, was er gehört hat, indem er die Todgeweihten befreit.

4.5 Bilder aus Ps 102,24-29 als blends

- 4.5.1. Vergänglichkeit des Beters (V 24-25)

Vers 24:

ענה בדרך כחי קצר ימי – Er hat niedergedrückt auf dem Weg meine Kraft, Er hat verkürzt meine Tage

Dieser Vers nimmt das Thema Tod aus V 21 wieder auf. Der Beter klagt über den Verlust von Kraft und Lebenszeit. Das Wort כח für Kraft kann von Gott und von Menschen verwendet werden; bei Menschen „liegt aber der Nachdruck“ zumeist „auf dem Fehlen der Kraft.“²³² Deshalb kommt כח auch oft in Klagepsalmen vor, z. B. Ps 31,11; 38,11; 71,9. כח wird dort jedoch nicht mit dem Verb ענה verbunden.

Umgekehrt wird ענה mehrfach von Menschen verwendet, die damit aussagen wollen, dass Gott sie „niedergedrückt“ oder „gebeugt“ habe (so in Ps 88,8; 90,15; 119,75), ohne dies aber mit כח zu verbinden; das Objekt des Niederdrückens ist an den angegebenen Stellen einfach das „Ich“. Wenn das auch hier gemeint ist, steht die Kraft als *pars pro toto* für den Beter (Kompression von *part-whole* zu *uniqueness*).

Mit der Verwendung des Verbs ענה, das oben bei V 1 schon kurz angesprochen wurde, stellt sich der Beter als Opfer einer Gewalttat dar. Es handelt sich um eine „Rechtsklage, die Gottes richterliches Eingreifen provozieren will.“²³³ Dass Gott zugleich der Richter und der Angeklagte ist, geht für das Denken der Psalmen durchaus zusammen; so schreibt auch Gerstenberger: „Der

²³¹ Brüning, Mitten im Leben, 85.

²³² Ringgren, H., כח, in: ThWAT Bd. IV, Stuttgart u. a. 1984, 130-137, 133.

²³³ Brüning, Mitten im Leben, 246.

gottesdienstliche Gebrauch des Verbs steht in engem Zusammenhang mit der Rechtssprache. Es geht ja um Normverletzungen, auch wenn JHWH selbst Subjekt ist.²³⁴ Gott anzuklagen ist grundsätzlich möglich. Da es keinen höheren Richter gibt, kann nur er selbst Recht schaffen. Und die Anklage ist immer (außer vielleicht in Ps 88, der gar keinen positiven Ausblick zuzulassen scheint) mit dem Vertrauen verbunden, dass Gott auch helfen wird.

Eine metaphorische Deutung von ענה möchte ich nicht versuchen. Das Verb wird häufig von Gott ausgesagt und hat mehrere Bedeutungen, die **keine** Übertragung eines menschlich-körperlichen Bildes auf Gott implizieren. Man könnte allenfalls diskutieren, inwiefern jede Art von Zuschreibung, die Gott als Verursacher des eigenen Leidens erscheinen lässt, metaphorisch ist. Das würde hier aber zu weit führen.

Auch קצר in V 24 b muss nicht metaphorisch verstanden werden. Es heißt im Qal „kurz sein“ (räumlich oder auch zeitlich, z. B. Ijob 14,1) und im Pi'el „kurz machen, verkürzen“. Dieses „Verkürzen“ kommt oft in Bezug auf die Lebenszeit von Menschen vor, so z. B. in Sir 30,24; Ps 89,46.²³⁵ Anders als z. B. in Jes 38,12 („Du schneidest mich ab wie ein fertig gewobenes Tuch“) wird damit Gottes Verfügen über die Lebenszeit des Menschen **nicht** im Bild einer konkreten menschlichen Tätigkeit ausgedrückt.

Strukturell und inhaltlich ist V 24 klar als Parallelismus zu erkennen:

V 24 a	כְּחֵי	בְדֶרֶךְ	עֲנֵה
	<i>Nomen Sg. m. + ePP 1 Sg. c.</i>	Präp. + Nomen Sg. f.	Verb Pf. pi 3 Sg. m.
V 24 b	יָמָי		קָצַר
	<i>Nomen Pl. m. + ePP 1 Sg. c.</i>		Verb Pf. pi 3 Sg. m.

Das Niederdrücken der Kraft und das Verkürzen der Tage bedeuten eine Einschränkung des menschlichen Lebens, wobei hier wieder zu beobachten ist, dass der zweite Teil des Verses noch „weiter geht“, also eine gleich gerichtete,

²³⁴ Gerstenberger, ענה II, 254.

²³⁵ Marböck, J., קצר II, in: ThWAT Bd. VII, Stuttgart u. a. 1993, 112-117, 116.

aber noch stärkere Aussage bringt als der erste (“A, and what’s more, B”). Eine Minderung der Kraft müsste nicht unbedingt gleich eine Verkürzung der Lebenszeit bedeuten, wird aber hier in diesem Sinne entfaltet.

Vers 25 c:

אל־תֵּעֲלֵנִי בַחַצֵי יָמַי – lass mich nicht hinaufgehen in der Mitte meiner Tage!

Die „Mitte der Tage“ wird oft verwendet, um den vorzeitigen Tod auszudrücken (Ps 55,24; Jes 38,10)²³⁶ und dagegen zu protestieren. Das ist relativ leicht zu verstehen. Große Schwierigkeiten bereitet hingegen das Verb עלה. Es hat eine „Fülle von Bedeutungsnuancen“²³⁷, die alle durch die Bewegung von unten nach oben strukturiert sind. Mit der Ausnahme von Croft (s. oben unter 3.2) herrscht Konsens, dass an dieser Stelle damit das Sterben des Beters bezeichnet werden soll.

Dies wird jedoch in der Bibel normalerweise nicht mit „**hinaufsteigen**“ ausgedrückt, sondern im Gegenteil mit dem „**Hinabsteigen**“ in die Unterwelt. Zur alttestamentlichen Todesvorstellung gehören weder Seelen, die zum Himmel schweben, noch dass Gott die Menschen „zu sich nimmt“. In der Bedeutung von „nach oben nehmen“ kommt עלה zwar bei der Entrückung Elijas vor, bedeutet dort aber „ein lebendiges ‚Hinaufnehmen‘, nicht ein ‚Hinwegraffen‘, das das Leben verkürzt.“²³⁸

Fuhs versteht die Auffahrt Elijas als Sterben, sagt aber auch dazu, dass sich diese Redeweise aus der besonderen Gottesbeziehung des Elija erklärt: „Seine Ausnahmestellung dokumentiert sich dann auch in seinem Tod. Während die anderen Menschen zur Scheol hinabsteigen müssen, darf er zum Himmel emporsteigen.“²³⁹ Dass sich der Beter von Ps 102, der Gott in V 11 und 24 so bitter anklagt, selbst als besonderen Liebling Gottes ansieht, der mit dem Propheten Elija auf einer Stufe steht, ist höchst unwahrscheinlich.

²³⁶ Liess, Tod, 401.

²³⁷ Fuhs, H. F., עלה, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 84-105, 89.

²³⁸ Brüning, Mitten im Leben, 249.

²³⁹ Fuhs, עלה, 102.

Allerdings findet sich die Vorstellung vom „Aufsteigen des Atems / Geistes“ nach dem Tod in Koh 3,21. Wenn Krieg und Brüning dem Psalm zu Recht eine weisheitliche Prägung attestieren, kann zumindest dieser Beleg als Stütze herangezogen werden. Eine andere Deutung ist auch kaum möglich – außer der Vermutung, die Brüning „mit aller Vorsicht“ zu äußern wagt: Im Hi'fil bedeutet עלה normalerweise die Darbringung eines Brandopfers. In Verbindung mit der Feuermetaphorik von V 4 „kann das als Rauch aufsteigende Brandopfer als Vorlage dafür gedient haben“²⁴⁰, dass der Beter sein Sterben mit diesem Wort umschreibt. Angesichts der Unklarheit des Begriffs möchte ich hier jedoch auf die Anwendung des Blendingmodells verzichten.

Vers 25 d:

בדור דורים שנותיך – Von Generation zu Generation dauern Deine Jahre.

Mit der Aussage, dass die „Jahre Gottes“ Generationen überdauern, wird Gott (I 1) einerseits die menschliche Kategorie der Zeit (I 2) zugeordnet, andererseits aber klar gemacht, dass er ihr nicht unterworfen ist. Wie in der räumlichen Metapher aus V 20 entsteht ein *double-scope network* mit „emergent structure“. Die Kreativität dieser Metaphernbildung wird aber erst im Blick auf die Struktur des Verses vollends sichtbar:

V 25 a			אמר
			Verb Pf. q 1 Sg. c.
V 25 b			אלי
			Nomen Sg. m. + ePP 1 Sg. c.
V 25 c	ימי	בהצוי	אל־תעלני
	<i>Nomen Pl. m. + ePP 1 Sg. c.</i>	Präp. + best. Art. + Nomen Sg. m.	Neg. + Verb Impf. hi 2. Sg. m. + ePP 1 Sg. c.
V 25 d	שנותיך	בדור דורים	
	<i>Nomen Pl. f. + ePP 2 Sg. m.</i>	Präp. + Nomen Sg. m. st. cs. + Nomen Pl. m. st. abs.	

²⁴⁰ Brüning, Mitten im Leben, 251.

Die morphologische Parallelisierung von V 25 c:d ist durch die zweimalige Verwendung der Präposition ׁ und durch die beiden Nomen mit ePP geben. Auf der semantischen Ebene ist es ein antithetischer Parallelismus, der den kurzen Lebenstagen des Beters die Generationen überdauernden Jahre Gottes gegenüberstellt.

In der Zusammenstellung von 25 c und d gelingt es also, auszusagen, dass Gott außerhalb der Zeit steht, und zugleich die Zeit Gottes mit der Zeit der Menschen zu vergleichen. Was für unser Denken einen krassen Widerspruch ist, lässt sich „stereometrisch“ miteinander vereinbaren. Der Kontrast zwischen dem ewigen Gott und der endlichen Schöpfung wird in den folgenden Versen noch weiter verstärkt.

- 4.5.2 Ewigkeit Gottes und Vergänglichkeit des Kosmos (V 26-28)

Vers 26:

לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים – Vor Zeiten hast Du die Erde gegründet, und das Werk Deiner Hände sind die Himmel.

יִסַד־ bedeutet „gründen, grundlegen“ in dem Sinn, dass das Fundament für ein Gebäude gelegt wird. Bezogen auf Gott kommt es vor „im Zusammenhang der erstmaligen oder der für die heilvolle Zukunft angesagten und endgültigen Errichtung des Heiligtums oder des Zion... im hymnischen Lobpreis Gottes als des Schöpfers und Begründers der Erde.“²⁴¹ Im Sinne der *creatio continua* ist damit nicht ein einmaliger und abgeschlossener Vorgang gemeint. Gott wirkt weiterhin als Schöpfer, „der als solcher grundsätzlich und immer das Eigentums- und Herrscherrecht über die Erde und ihre Bewohner besitzt.“²⁴² Ps 102,26 will ausdrücken, „daß JHWH – anders als seine Werke – immer er selbst bleibt“ und macht damit „unmittelbar eine Aussage über die Erde, mittelbar aber wieder über JHWH.“²⁴³

²⁴¹ Mosis, R., יִסַד, in: ThWAT Bd. III, Stuttgart u. a. 1982, 668-682, 670.

²⁴² Ebd., 677.

²⁴³ Ebd., 677 f.

In V 26 a liegt ein *single-scope network* vor, da Gott ein Verb aus dem Baubereich zugeordnet wird und der *frame* der menschlichen Tätigkeit den *blend* dominiert (vgl. oben bei Vers 17 a).

„Eine der fundamentalen Glaubensvorstellungen des AT“ wird in V 26 b ausgesprochen, nämlich dass Gott „mit seiner Hand“²⁴⁴ Welt und Menschen geschaffen hat. Die Hand ist jener Körperteil, der Gott noch öfter zugeordnet wird als Augen und Ohren.²⁴⁵ Das Wort יד kann aber auch abstrakt Verfügungsgewalt und Macht bedeuten. Es ist wahrscheinlich das beste Beispiel dafür, dass sich aus dem stereometrischen Denken eine völlig andere Verbindung von Konkretem und Abstraktem ergibt, als wir sie zu denken gewohnt sind.²⁴⁶ Wie bei den „Ohren Gottes“ in V 3 würde ich hier von einem *double-scope network* ausgehen.

V 26 a	יסדה	הארץ	לפנים
	Verb Pf. q 2 Sg. m.	<i>best. Art. + Nomen Sg. f.</i>	Präp. + Nomen Pl. m.
V 26 b	שמים	ידיך	ומעשה
	<i>Nomen Pl. m.</i>	Nomen Dual f. + ePP 2. Sg. m.	Nomen Sg. m. st. cs

Hier ist auf der morphologischen Ebene wenig Parallelität zu erkennen – “but there may be a definite semantic pattern even when a grammatic pattern is lacking”²⁴⁷. Der semantische Zusammenhang ist durch die Gegenüberstellung von „Erde“ und „Himmel“ gegeben. Diese beiden gegensätzlichen Termini zielen jedoch keineswegs auf antithetische Aussagen, sondern stellen vielmehr die beiden Extreme dar, zwischen denen alles andere eingeschlossen ist. ארץ und שמים sind in der Bibel geradezu das Paradebeispiel des Merismus.²⁴⁸ Dass Gott die Erde „gegründet“ und die Himmel „mit seinen Händen gemacht“ hat, bedeutet seine uneingeschränkte Souveränität über allem.

²⁴⁴ Riede, Peter, Hand, in: *Fieger*, WAM, 230-233, 231.

²⁴⁵ Vgl. ebd.

²⁴⁶ Vgl. *Häusl*, Körperbilder, 139.

²⁴⁷ *Berlin*, Dynamics of Biblical Parallelism, 86.

²⁴⁸ Ebd., 76; vgl. auch *Bartelmus*, שמים, 222.

Vers 27:

המה יאבדו ואתה תעמד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו – Sie werden vergehen, und Du bleibst stehen. Und sie alle werden verschleißen wie ein Gewand, wie ein Kleid wirst Du sie wechseln, und sie werden verschwinden.

Kleidung ist für die Welt der Bibel von größter Bedeutung, da sie eng mit Ehre und Würde zusammenhängt. Nacktheit bedeutet Schande, daher kommt eine Beschädigung der Kleidung einer Entehrung der Person gleich (2 Sam 10).²⁴⁹ Besondere Kleidung wird von Propheten getragen: Der raue Mantel ist sozusagen das Kennzeichen ihres Berufes. Was Unwissenden als armselige Kleidung erscheint, weckt in denen, die die Bedeutung dieser Tracht kennen, Ehrfurcht.

In anderer, nämlich ganz direkter Weise eindrucksvoll und ehrfurchtgebietend sind die prächtigen Kleider, die von Priestern und Königen getragen werden. Mit der Vorstellung von Gott als König ist auch diejenige von der Kleidung Gottes verbunden: Gott ist „mit Hoheit bekleidet“ und „mit Macht umgürtet“ (vgl. Ps 93,1). Darin drücken sich die beiden Rollen eines Königs als Richter und Krieger aus.²⁵⁰ In Ps 104,2 hüllt Gott sich in Licht wie in ein Kleid, und in der Vision Jesajas füllt der Saum seines Gewandes den Tempel (Jes 6,1).

Noch ein anderer Aspekt von Kleidung wird sichtbar, wenn das Kleid als Symbol für **Vergänglichkeit** auftritt. „Dass Kleider sich im Gebrauch abnutzen“ oder „von Motten zerfressen“²⁵¹ werden, macht sie dazu geeignet. Jes 51,6.8 und Ijob 13,28 sind bekannte Beispiele für diese Motive; auch Ps 39,12 („du zerstörst wie eine Motte, was er begehrt“) könnte man hier einordnen – wobei allerdings zwei Interpretationen möglich sind: a) du zerstörst es, wie eine Motte ein Kleid zerstört; oder b) du zerstörst es, wie man eine Motte erschlägt. Im letzteren Fall wäre nicht das Kleid, sondern die Motte das Symbol für Vergänglichkeit – ähnlich wie die einzelne Heuschrecke in Ps 109,23 (siehe oben unter Kap. 4.3.3, Tierbilder).

²⁴⁹ Vgl. Müller, Reinhard, Kleidung, in: *Fieger*, WAM, 268-272, 268.

²⁵⁰ Vgl. ebd., 271, und *Hartenstein / Krispenz*, König, 273.

²⁵¹ Müller, Kleidung, 271.

Das besondere an Ps 102,27 ist nun, dass in einer wahrhaft „kühnen“²⁵² Weise die Vergänglichkeitssymbolik mit der Kleidung Gottes in Verbindung gebracht wird. Wird in Ps 90,4 davon gesprochen, dass tausend Jahre für Gott wie ein Tag sind, so wird in 102,27 das Stichwort „Himmel“ aus dem vorigen Vers aufgenommen und die „Nutzungsdauer“ der Himmel als Maß angesetzt. Im Vergleich zur Ewigkeit Gottes sind die Himmel flüchtig und nichtig.

Um die Bedeutung dieser Aussage richtig zu erfassen, braucht es einen Blick auf die alttestamentliche Vorstellung vom Himmel. Bartelmus weist darauf hin, dass sich in den Texten zwei unterschiedliche Himmelsbilder erkennen lassen: Entweder ist der Himmel ein weiter Raum, in dem JHWH seinen Palast gebaut hat und der Menschen nicht zugänglich ist;²⁵³ oder er ist das von Gott geschaffene „Gewölbe“ (vgl. Gen 1,6-8), das die Welt wie ein mächtiger Damm vor den Chaosfluten schützt.²⁵⁴ Das heißt, dass der Himmel keineswegs aus einem luftig-ätherischen Material besteht, sondern etwas höchst Solides darstellt und geradezu als Symbol für Beständigkeit gelten kann (vgl. Ps 78,69). Damit ist der Himmel das mächtigste und dauerhafteste, was der Mensch sich vorstellen kann – und selbst dieses ist im Vergleich zur Ewigkeit Gottes vergänglich wie ein Kleid.

Die Metapher von V 27 ist ein *megablend*, ein Netzwerk aus Netzwerken. Der erste *Input (I 1)*, dass die Himmel wie ein Kleid schwinden, ist ein *single-scope network*, das zwei völlig konträre *Inputs* zusammenbringt. Die Vergänglichkeit des Kleides wird im *blend* zum dominierenden *frame*.

Input I 2 ist die Aussage, dass Gott Kleidung trägt. Kleidung kann sich mit dem göttlichen Bereich verbinden, weil Gott in menschlichen Bildern gedacht werden kann, und bringt eine Fülle von Bedeutungen mit. Hier ist besonderes interessant, dass sich in der Kleidung gesellschaftlicher Status ausdrückt. Sie gehört zu den Merkmalen, die z. B. einen König von seinen Untertanen unterscheiden; die Kleidung Gottes gehört zur Vorstellung von Gott als König.²⁵⁵

²⁵² Vgl. Zimmermann, Metaphertheorie, 132.

²⁵³ Vgl. Bartelmus, שמים, 214-216.

²⁵⁴ Ebd., 212.

²⁵⁵ Vgl. Müller, Kleidung, 271.

Dabei wird aber, wie schon erwähnt, niemals vergessen, dass das Königtum Gottes von gänzlich anderer Art ist als das der Könige der Erde. Gleiches gilt von der Kleidung Gottes: Wenn „das AT in Analogie zur menschlichen Kleidung davon spricht, dass JHWH sich kleidet“, sind die Kleider Gottes „meist mit Abstrakta wie Hoheit, Macht und Gerechtigkeit verknüpft.“²⁵⁶

Da Kleidung nicht zur göttlichen Sphäre gehört und das, was durch die „Kleidung Gottes“ ausgedrückt wird, nicht zur Sphäre der Kleidung, wird der *blend* durch einen *frame* strukturiert, der in keinem von beiden *Inputs* vorkommt. Es handelt sich also um ein *double-scope network*.

Nun trifft ein Himmelsgewölbe, das sich auflöst wie ein Kleid, auf Gott, der Kleidung trägt. Da diese beiden Netzwerke vom *organizing frame* der Kleidung strukturiert sind, bilden sie gemeinsam ein *mirror network*, in dem irritationsfrei gesagt werden kann, dass Gott die verschlissenen Himmel entsorgt und durch neue ersetzt.

Die Struktur des Verses ist äußerst komplex:

V 27 a		יאבדו	המה
		Verb Impf. q 3 Pl. m.	sPP 3 Pl. m.
V 27 b		תעמד	ואתה
		Verb Impf. q 2 Sg. m.	sPP 2 Sg. m.
V 27 c	יבלו	כבגד	וכלם
	Verb Impf. q 3 Pl. m.	Präposition + Nomen	כל + ePP 3 Pl. m.
V 27 d	תחליפם	כלבוש	
	Verb Impf. hi 2. Sg. m.	Präposition + Nomen	
V 27 e	ויחלפו		
	Verb Impf. q 3 Pl. m.		

Morphologisch sind V 27 a und b parallel, ebenso c und e. Inhaltlich bildet a mit b einen antithetischen Parallelismus, mit c und e jedoch einen synonymen! Die dreifach in verschiedenen Varianten präsentierte Vergänglichkeitsaussage

²⁵⁶ Ebd.

umschließt zwei Aussagen über Gott, wobei die erste (Gott bleibt stehen, d. h. er überdauert die vergänglichen Himmel) in der zweiten (Gott tauscht die verschlissenen Himmel aus) impliziert ist. Also können auch V 27 b und d in gewisser Weise als parallel angesehen werden. Der Effekt ist eine deutliche Verstärkung des Kontrasts zwischen Gottes Ewigkeit und der Vergänglichkeit seiner Schöpfung.²⁵⁷

Vers 28:

ואתה־הוא ושנותיך לא יתמו – Und Du – Er, und Deine Jahre werden nicht enden.

Mit Ausnahme der weiter oben schon diskutierten Übertragung eines menschlichen Zeitmaßes auf Gott enthält dieser kurze Vers keine bildhaften Ausdrücke. In der grammatikalischen Struktur ist auch keine Parallelität sichtbar:

V 28 a		ואתה־הוא
		sPP 2 Sg. m. + sPP 3 Sg. m.
V 28 b	לא יתמו	ושנותיך
	Neg. + Verb Impf. q. 3. Pl m.	Nomen Pl. f. + ePP 2 Sg. m.

Inhaltlich wird allerdings zweimal hintereinander ausgesagt, dass Gott der Zeit und Veränderlichkeit nicht unterworfen ist.

- 4.5.3 Hoffnung für die Zukunft (V 29)

Vers 29:

בני־עבדיך ישכנו וזרעם לפניך יכון – Die Kinder Deiner Knechte werden wohnen, und ihre Nachkommen werden vor Dir Bestand haben.

Die Bedeutung des Ausdrucks „deine Knechte“ wurde schon bei V 15 besprochen. Mit den Kindern der Knechte wird eine Perspektive auf die Zukunft eröffnet. Das Verb שכן wird häufig für die Gegenwart Gottes gebraucht,²⁵⁸ kann aber auch von Menschen ausgesagt werden und bezeichnet dann „ein

²⁵⁷ Vgl. dazu *Gillmayr-Bucher*, „Two Sides of the Same Coin“.

²⁵⁸ *Görg*, M., שכן, in: ThWAT Bd. VIII, Stuttgart u. a. 1995, 1338-1348, 1344-1347.

geschütztes und ermächtigt ‚Wohnen‘ ... ohne Angst und Unterdrückung.“²⁵⁹
 Damit wird ein Gegenbild zur Situation der Zerstörung und Gefangenschaft aus
 V 15.18.20 aufgerufen.

In 29 b wird dieser positive Ausblick weitergeführt mit dem Verb כּוֹן, das im Qal
 „gründen“, im Niʿfal „fest sein, fest stehen“ bedeutet. Von Personen ausgesagt,
 bezeichnet es (weisheitlich) das Schicksal der Gerechten: Im Gegensatz zum
 Frevler, der seinen eigenen Untergang herbeiführt, hat der Rechtschaffene
 Bestand für immer und „ebenso durch ihn seine Nachkommenschaft.“²⁶⁰

Für die kommenden Generationen wird also ein Leben in Frieden und
 Sicherheit möglich sein. Diese hoffnungsvolle Vision ist sehr konkret und bietet
 kaum Ansatzpunkte für eine Metaphernanalyse.

Im Blick auf die Struktur ist der Parallelismus deutlich zu erkennen:

V 29 a	יִשְׁכּוֹנוּ		בְּנֵי-עַבְדֶיךָ
	Verb Impf. q 3 Pl. m.		Nomen Pl. m. st. cs. + Nomen Pl. m. + ePP 2 Sg. m.
V 29 b	יִכּוֹן	לְפָנֶיךָ	וְזָרְעָם
	Verb Impf. ni 3 Sg. m.	Präp. + Nomen + ePP 2 Sg. m.	Nomen Sg. m. + ePP 3 Pl. m.

Der Vers besteht aus zwei vollständigen Sätzen, deren Subjekte (die „Kinder
 Deiner Knechte“ und „ihr Same / ihre Nachkommenschaft“) parallel zueinander
 stehen, ebenso die Prädikate: Sie werden „wohnen“ und „bestehen bleiben“.
 Die Fortsetzung des Gedankens im zweiten Teil des Verses entspricht wieder
 ganz besonders dem Motto „A, and what’s more, B“. Es wird ein neuer Aspekt
 hinzugefügt, bzw. ein Aspekt ausdrücklich entfaltet, der im „sicheren und
 geschützten Wohnen“ von 29 a schon implizit vorhanden ist, nämlich der
 Aspekt der Beständigkeit. Das Verb כּוֹן macht dies explizit und verleiht der
 Hoffnung Ausdruck, dass Ruhe und Sicherheit von Dauer sein werden.

²⁵⁹ Ebd., 1342.

²⁶⁰ Koch, K., כּוֹן, in: ThWAT Bd. IV, Stuttgart u. a. 1984, 95-107, 102.

5. Parallelismus auf der Ebene des gesamten Psalms

Der vertiefende Blick auf die Wiederholung, Weiterführung und Kontrastierung von Gedanken innerhalb der einzelnen Verse soll zum Abschluss durch die globale Perspektive ergänzt werden, indem diese Phänomene noch einmal auf der Ebene des gesamten Psalms betrachtet werden. Es geht hier also um den semantischen Parallelismus im weitesten Sinne, der auch über die Grenze des einzelnen Verses hinausgehen kann.

- Das Thema Gebetserhörung aus **V 2-3** wird in V 18 und 21 wieder aufgenommen: Gott, der zuerst auf verschiedene Weise bestürmt wurde, die Bitte zu erhören, hat sich nun den Entblößten zugewandt und das Seufzen der Gefangenen erhört.
- Die Feuer- bzw. Hitzemetaphorik aus **V 4** wird in **V 5** weitergeführt. Die Rede von den verfliegenden Lebenstagen aus V 4 wird in V 12 und dann nochmals in V 24-25 wiederaufgenommen.
- Die Vogelbilder in **V 7** und **8** beziehen sich auf die soziale Ausgrenzung in V **9**.
- Die Gottesanklage aus **V 11** kommt in V 24 wieder.
- Die Gegenüberstellung der Vergänglichkeit des Beters und der Ewigkeit Gottes wird erstmals durch die Antithese von **V 12:13** ausgedrückt, dann in V 25 c:d. 25 d wird in 26 fortgesetzt. Dann folgen in raschem Wechsel antithetische Aussagen, und zwar 27 a : b : c : d : 28.
- Gottes Erbarmen mit Zion aus **V 14** wird in **V 15** begründet und in V 17 und 20 wiederaufgenommen.
- In **V 16** fürchten die Völker und Könige den Namen JHWHs, in V 23 dienen sie Ihm.
- **V 19** ist durch den Blick auf die kommenden Generationen mit V 29 verbunden.

Insgesamt wird damit eine wellenförmige Dynamik spürbar. Die Gebetsbewegung wechselt nicht nur zwischen Klage und Lob hin und her, sondern geht auch von der Konzentration auf die eigene Not zu anderen Menschen, zu Gott und wieder zu sich, um wieder von vorne zu beginnen. Am Ende steht jedoch der hoffnungsvolle Blick auf die Zukunft in Frieden.

6. Zusammenfassung, Ertrag und Ausblick

Die obigen Ausführungen mögen gezeigt haben, dass das Blendingmodell ein nützliches Instrument ist, um die Tiefenstrukturen biblischer Texte freizulegen und die Welt des ihnen zugrundeliegenden Denkens zu erschließen. Damit soll nicht behauptet werden, dass es das **einzig**e Modell sei, mit dessen Hilfe solche Entdeckungen gelingen können. Es hat jedoch einige Eigenschaften, die gerade für die Interpretation biblischer Bilder interessant sind.

Dazu gehört als erstes die Möglichkeit, mehrere miteinander verbundene Metaphern in einem Netzwerk aus Netzwerken darzustellen. Dies ist für Ps 102 besonders relevant: Die Körperteile und Tiere, die in der Notschilderung der Verse 4-8 für metaphorische Vergleiche herangezogen werden, bringen ihrerseits schon einiges an metaphorischer Bedeutung mit.

Außerdem steht das Motiv von JHWH als König quasi auf einer zweiten Stufe „hinter“ anderen Metaphern und zieht sich so durch den gesamten Psalm. Es steckt dahinter, wenn in V 2 der Hilferuf des Beters stellvertretend für ihn zu Gott zur Audienz „kommt“; wenn in V 3 die „Zuwendung des Angesichts“ erbeten wird; wenn in V 15 die „Knechte“ von ihrem Herrn seine Sorgspflicht einfordern; wenn in V 16 die Könige der Erde den Namen des himmlischen Königs „fürchten“; und wenn die Himmel in V 27 als „Kleider“ des göttlichen Königs gesehen werden.

Weiters verbindet sich die Königsanalogie mit Raummetaphern, und zwar bei der „Himmelshöhe“ in V 20 mit allen Implikationen der Orientierungsmetapher von „oben“ und „unten“ sowie in V 21 mit der räumlichen Todesmetaphorik. Damit wird die (meiner Ansicht nach ebenso neue wie treffende) Deutung der „Befreiung der Kinder des Todes“ in V 21 als „Aufnahme der Bürger des Totenreiches im Land der Lebenden“ möglich.

Zweitens ist ganz besonders der Zusammenhang von *Blending* (als Integration unterschiedlicher mentaler Räume) und „Stereometrie“ (als Darstellen eines Ganzen durch die Nennung zweier unterschiedlicher Aspekte) zu berück-

sichtigen. Das stereometrische Denken prägt die Körperkonzepte der Bibel und damit auch die Körpermetaphern in diesem Psalm; und die von Berlin als eine Wirkungsweise des Parallelismus identifizierte Erzeugung vollkommener Übereinstimmung aus teilweiser Übereinstimmung²⁶¹ entspricht dem Prozess der „Kompression“ von Analogie zu Identität im *Blending*.

Kugels Schema von “A, and what’s more, B”, das ich nur bei den augenfälligsten Beispielen erwähnt habe (Zuwendung ohne Verachtung in V 18; Kraft und Leben in V 24; Wohnen und Bestehenbleiben in V 29) ist überall dort anwendbar, wo zwei Bilder zusammenkommen, deren zweites in irgendeiner Weise eine Steigerung des ersten oder Ausfaltung eines bestimmten Aspekts bedeutet. Das könnte etwa von V 7 zu 8 der Fall sein, wenn meine Annahmen bezüglich der Größe der Vögel stimmen.

Drittens – last but not least – erzwingt die Anwendung des Blendingmodells eine höchst genaue Untersuchung des Textes, bis hinein in feine Bedeutungsnuancen einzelner Worte; und sie zwingt auch dazu, das System der eigenen Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen und sich in der Begegnung mit einem fremden Weltbild das eigene erst bewusst zu machen. Damit wird eine Fähigkeit trainiert, die nicht nur in exegetischen Zusammenhängen, sondern überhaupt im menschlichen Zusammenleben von größter Wichtigkeit ist: Die Fähigkeit des Umdenkens, sich in andere Hineinversetzens, Verstehens und Übersetzens in die eigenen Verstehenskontexte.

Die Blendingtheorie kann also für das Bemühen um ein tieferes Verstehen biblischer Texte einen wertvollen Beitrag leisten. Mich persönlich interessiert besonders der Parallelismus als anthropologisches Phänomen und Ausdruck eines Welt- und Menschenbildes, das ich auch nach mehreren Jahren Bibelstudium noch lange nicht gut genug kenne. Deshalb würde ich den Zusammenhang zwischen Stereometrie und Metapher gerne zum Gegenstand weiterer Forschungen machen.

²⁶¹ Vgl. *Berlin*, *Dynamics of Biblical Parallelism*, 100.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands u.a., Stuttgart 1980 (EÜ alt)

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz u. a., Stuttgart 2016 (EÜ neu)

<http://biblehub.com/erv/>

- American Standard Version (ASV) <http://biblehub.com/asv/psalms/102.htm> {Stand: 02.09.2016}
- English Standard Version (ESV) <http://biblehub.com/esv/psalms/102.htm> {Stand: 28.05.2017}
- King James Bible (KJB) <http://biblehub.com/kjv/psalms/102.htm> {Stand: 28.05.2017}
- Lutherbibel 1912 (LUT) <http://bibeltext.com/l12/psalms/102.htm> {Stand: 28.05.2017}
- New International Version (NIV) <http://biblehub.com/niv/psalms/102.htm> {Stand: 27.05.2017}

Buber, Martin, Das Buch der Preisungen. Verdeutschte von Martin Buber, Wuppertal 1977

Jerusalemmer Bibel, Freiburg / Br. ⁸1968

Richter, Wolfgang (Hg.), Biblia Hebraica transcripta. Bd. 11: Psalmen, St. Ottilien 1993

The Jewish Publication Society, Hebrew-English Tanakh, Philadelphia 2000 (JPS)

Vulgata Clementina (Vg) auf <http://www.bibleserver.com/text/VUL/Psalms102> {Stand: 03.09.2016}

Westminster Leningrad Codex auf <http://tanach.us/Tanach.xml> {Stand: 28.05.2017} und mit grammatikalischer Analyse auf <http://scholarsgateway.com/search/WLC/Psalm/102> {Stand: 28.05.2017}

Sekundärliteratur:

Aurelius Augustinus, Enarrationes in psalmos / Über die Psalmen. Ausgewählt und übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1996

Barstad, H. M., רצה, in: ThWAT Bd. VII, Stuttgart u. a. 1993, 640-652

Bartelmus, R., שמים, in: ThWAT Bd. VIII, Stuttgart u.a. 1995, 204-239

Bartelmus, R., פתח, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 831-852

Baumann, Gerlinde, Verborgene Mitteilungen entdecken. Der göttliche Körper im Alten Testament, in: FAMA 17 (2/2001), 13f.

Berlin, Adele, The Dynamics of Biblical Parallelism, Grand Rapids 2008

Bester, Dörte, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten, Tübingen 2007

Black, Max, Die Metapher (1954), in: *Haverkamp*, Anselm (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt² 1996, 55-79

Brandscheidt, Renate, Psalm 102. Literarische Gestalt und theologische Aussage, in: TrThZ 96, 1987, 51-75.

Brunert, Gunild, Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches (SBB 30), Stuttgart 1996

Brüning, Christian, Mitten im Leben vom Tod umfassen. Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied, Frankfurt a. M. 1992

Conrad, J., בכה, in: ThWAT Bd. V, Stuttgart u. a. 1986, 445-454

Croft, Steven J. L., The identity of the individual in the psalms (JSOT supplement series 44), Sheffield 1987

Culley, Robert, A Complaint with a Difference, in: Semeia 62 (1993), 19-35

Davidson, Benjamin, The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon, Grand Rapids 1970

Fauconnier, Gilles / *Turner*, Mark, The Way We Think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities, New York 2003

Firmage, Jr. E. / *Milgrom*, J. / *Dahmen*, U., רום, in: ThWAT Bd. VII, Stuttgart u. a. 1993, 425-431

Freedman, D. N. / *Lundbom*, J., חגן, in: ThWAT Bd. III, Stuttgart u. a. 1982, 23-40

Fuhs, H. F., עלה, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 84-105

Gerstenberger, E. S., ענה II, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 247-70

Gillmayr-Bucher, Susanne, „Ich wachte und war wie ein einsamer Vogel auf dem Dach“ (Ps 102,8). Ps 102 als exemplarischer Identitätsdiskurs, in: *Wagner, Andreas / van Oorschot, Jürgen* (Hg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (VWGTh Bd. 48), Leipzig 2017, 279-296

Gillmayr-Bucher, Susanne, Menschsein im Spiegel von Tierbildern. Grenzüberschreitungen in den Psalmen, in: *Becker, Patrick / Heinrich, Christiane* (Hg.), Theonome Anthropologie? Christliche Bilder von Menschen und Menschlichkeit, Freiburg i. Br. 2016, 37-48

Gillmayr-Bucher, Susanne, „Two Sides of the Same Coin: Blending Distinct Perspectives through Parallelism.“ Vortrag beim SBL Annual Meeting, 21.-24.11.2015 in Atlanta, GA

Gillmayr-Bucher, Susanne, Emotion und Kommunikation, in: *Frevel, Christian* (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, Freiburg i. Br. 2010, 279-299

Görg, M., שָׁכַן, in: ThWAT Bd. VIII, Stuttgart u.a. 1995, 1338-1348

Haag, H., בָּן II, ThWAT Bd. I, Stuttgart u. a. 1973, 670-82

Hartenstein, Friedhelm / Krispenz, Angericht Gottes, in: *Fieger, Michael* (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 32-35

Hartenstein, Friedhelm / Krispenz, Jutta, König, Gott als König, in: *Fieger, Michael* (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 272-279

Häusl, Maria, Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und –konzepte im Alten Testament, in: *Frevel, Christian* (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, Freiburg i. Br. 2010, 134-163

Hieke, Thomas, "Geh zur Ameise, du Fauler ..." (Spr 6,6): zur Beurteilung der menschlichen Arbeit in den Psalmen und der biblischen Weisheitsliteratur. In: Lebendiges Zeugnis 53 (1998), 19-31

Hossfeld, Frank-Lothar, Psalm 102, in: *Ders. / Zenger, Erich*, Psalm 101–150 (HThKAT), Freiburg/Br. u.a. 2008, 37-52

Janowski, Bernd, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 42013

Kapelrud, A. S., אָבן, in: ThWAT Bd. I, Stuttgart u. a. 1973, 50-53

Koch, K., כּוֹן, in: ThWAT Bd. IV, Stuttgart u. a. 1984, 95-107

Kreuzer, Siegfried, Wüste, in: *Fieger, Michael* (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 457-462

Krieg, Matthias, Todesbilder im Alten Testament oder: „Wie die Alten den Tod gebildet“, Zürich 1988 (AThANT 73)

Kugel, James, The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History, Baltimore 1981

Lakoff, George / Johnson, Mark, Metaphors We Live By. With a New Afterword, Chicago – London 2003

Lakoff, George / Johnson, Mark, Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge To Western Thought, New York 1999

Liebert, Wolf-Andreas, Metaphernforschung, in: Fix, Ulla / Gardt, Andreas / Knape, Joachim (Hg.), Rhetorik und Stilistik. Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung, Berlin – New York 2008, 743-757

Liess, Kathrin, Tod, in: Fieger, Michael (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 397-402

Maiberger, P., עֵשֶׁב, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 410-413

Maier, Christl M., Stadt, in: Fieger, Michael (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 367-371

Marböck, J., קֶצֶר II, in: ThWAT Bd. VII, Stuttgart u. a. 1993, 112-117

Mathys, H.-P., שָׁקֶף, in: ThWAT Bd. VIII, Stuttgart u.a. 1995, 458-461

Mosis, R., יָסַד, in: ThWAT Bd. III, Stuttgart u. a. 1982, 668-682

Müller, Reinhard, Kleidung, in: Fieger, Michael (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 268-272

Neumann-Gorsolke, Ute, Art.: „Pflanzen, sterbende“, in: Fieger, Michael (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 336-339

Preuß, H. D., בּוֹא, in: ThWAT Bd. I, Stuttgart u. a. 1973, 536-568

Rahner, Karl, Theologie und Anthropologie, in: Ders., Sämtliche Werke. Dogmatik nach dem Konzil, bearbeitet von Peter Walter, Bd. 22.1a, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 283-300

Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. u. a. ⁹1976

Richards, Ivor Armstrong, Die Metapher (1936), in: Haverkamp, Anselm (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt ²1996, 31-52

Riede, Peter, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik in den Individualpsalmen (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 85) Neukirchen-Vluyn 2000

Riede, Peter, David und der Floh. Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern, in: BN 77 (1995) 86 – 117

Ringgren, H., שָׁם, in: ThWAT Bd. VIII, Stuttgart u.a. 1995, 122-174

Ringgren, H., כָּח, in: ThWAT Bd. IV, Stuttgart u. a. 1984, 130-137

Schmidt-Leuke, Perry, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999

Schroer, Silvia, Tiere in der Bibel, Freiburg u. a. 2010

Schroer, Silvia / *Staubli*, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998

Sedlmeier, Franz, Psalm 102,13-23. Aufbau und Funktion: BZ 40, 1996, 219-235

Seybold, Klaus, Unterwegs zum Alten Testament. Exkursionen in die biblische Welt, Zürich 2010

Simian-Yofre, H., פנימ, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 629-659

Strong's Concordance:

- 34.ebyon, <http://biblehub.com/hebrew/34.htm> {Stand: 28.05.2017}
- 3563.kowc, <http://biblehub.com/hebrew/3563.htm> {Stand: 01.06.2017}
- 6041.ani, <http://biblehub.com/hebrew/6041.htm> {Stand: 20.10.2016}
- 6106.etssem, <http://biblehub.com/hebrew/6106.htm> {Stand: 20.10.2016}
- 6227.ashan, <http://biblehub.com/hebrew/6227.htm> {Stand: 20.10.2016}
- 6893.qaath <http://biblehub.com/hebrew/6893.htm> {Stand: 01.06.2017}
- 6833.tsippor <http://biblehub.com/hebrew/6833.htm> {Stand: 21.10.2016}

van Hecke, Pierre, Conceptual Blending: A recent approach to metaphor. Illustrated with the pastoral metaphor in Hosea 4,16, in: *Ders.* (Hg.), Metaphor in the Hebrew Bible, Leuven 2005

von Gemünden, Petra, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung, Freiburg / Schweiz 1993

Wächter, L., עפר, in: ThWAT Bd. VI, Stuttgart u. a. 1989, 275-84

Wagner, Andreas, Körper, in: *Fieger*, Michael (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 279-285

Wagner, Andreas, Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur, in: *Ders.* (Hg.), Parallelismus membrorum (OBO 224), Fribourg u. a. 2007, 1-26

Wagner, S., בנה, in: ThWAT Bd. I, Stuttgart u. a. 1973, 689-706

Wallis, G., דבק, in: ThWAT Bd. II, Stuttgart u. a. 1977, 84-90

Whitekettle, Richard, Where the wild things are. Primary level taxa in Israelite zoological thought, JSOT 93 (2001) 17-37

Wöhrle, Jakob, Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28, in: ZAW 121.2 (2009), 171-188

Zimmermann, Ruben, Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, in: ThZ 2/56 (2000), 108-133

Lebenslauf

Antonia Magdalena Krainer

geboren 17.02.1977 in Wien

13.06.1995	Matura mit Auszeichnung an der Höheren Internatsschule des Bundes, Saalfelden
1995-2000	Studium der Internationalen Wirtschaftswissenschaften (IWW) an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, abgeschlossen im Juni 2000
Aug 1997-Jun 1998	Auslandsstudienjahr an der Norwegian School of Management (NMH), Oslo
1996-2000	Zweitstudium am Institut für Dolmetscher- und Übersetzer Ausbildung der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Sprachen: Englisch und Russisch
Jun-Nov 2000	Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Verkehr und Tourismus (IVT), Innsbruck
Jan 2001- Dez 2007	Verschiedene Tätigkeiten im Marketingbereich
2008-2015	Mitglied der Ordensgemeinschaft der Benediktinerinnen vom Unbefleckten Herzen Mariens, Steinerkirchen
2009-2017	Diplomstudium Katholische Theologie an der Katholischen Privatuniversität Linz
Mrz – Dez 2011	Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Bibelwissenschaft der Katholischen Privatuniversität Linz
Jan 2012 – Sep 2014	Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Philosophie der Katholischen Privatuniversität Linz
Seit Mrz 2014	Studentische Hilfskraft FWF-Projekt Salomo
Seit Okt 2014	Tutorin für Hebräisch