

INDIVIDUALITÄT UND SELBSTREFLEXION IN DEN  
LITERATUREN DES ALTEN TESTAMENTS

VERÖFFENTLICHUNGEN DER  
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE  
(VWGTH)

Band 48

INDIVIDUALITÄT UND  
SELBSTREFLEXION IN DEN  
LITERATUREN DES  
ALTEN TESTAMENTS

HERAUSGEGEBEN VON  
ANDREAS WAGNER UND JÜRGEN VAN OORSCHOT



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Satz: Claudia Miller, Bern  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04904-2  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# »ICH WACHTE UND WAR WIE EIN EINSAMER VOGEL AUF DEM DACH« (Ps 102,8)

Ps 102 als exemplarischer Identitätsdiskurs

*Susanne Gillmayr-Bucher*

Die Frage, ob und auf welche Weise Identitätsdiskurse in den Psalmen eine individuelle Identität konstruieren und wie sich individuelle zu einer kollektiven Identität verhält, wird kontrovers diskutiert. Die These, dass das Individuum in der kollektiven Identität aufzugehen scheint, wurde wiederholt formuliert und die Frage nach der Individualität damit verdrängt.<sup>1</sup> So hält beispielsweise di Vito fest, dass das Alte Testament keine »inneren Tiefen« kenne, die als Haftpunkte personaler Identität fungieren. Das wahre Selbst des alttestamentlichen Menschen bestehe vielmehr in seinem/ihrer öffentlichen Selbst und den dazugehörigen sozialen Rollen.<sup>2</sup> Obwohl die personale/individuelle und die kollektive Identität im alttestamentlichen Menschenbild eng zusammenhängen und die individuelle Identität in eine kollektive Identität eingebunden ist, bedeutet das jedoch keineswegs, dass jene in dieser völlig aufgeht.<sup>3</sup> In der Darstellung der alttestamentlichen Texte ist das Individuum ständig dazu aufgefordert, die Verbindung von einem subjektiven Innen und dem gesellschaftlichen Außen herzustellen.<sup>4</sup> Auch Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion fehlen keineswegs. Sie sind vielmehr ein typisches Element der Gebetssprache der Psalmen. Das lyrische Ich der Psalmen beschreibt

---

<sup>1</sup> Vgl. JAN DIETRICH, Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, in: ANGELIKA BERLEJUNG/JAN DIETRICH/JOACHIM F. QUACK (Hrsg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient, ORA 9, Tübingen 2012, 77–96: 78.

<sup>2</sup> Robert di Vito nennt vier Charakteristika: Einbettung in soziale Identität; Dezentriertheit mit Blick auf die Grenzen der eigenen Person; Transparenz, transparente Einbettung in das gesell. Leben; Heteronomie: Gehorsam und Abhängigkeit. ROBERT A. DI VITO, Old Testament anthropology and the construction of personal identity, CBQ 61 (1999), 217–238: 221.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei CHRISTIAN FREVEL, Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive, in: JÜRGEN VAN OORSCHOT/ANDREAS WAGNER (Hrsg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments, VWGTH 42, Leipzig 2015, 65–89.

<sup>4</sup> Vgl. HEINER KEUPP, Identitäten, befreit von Identitätszwängen, aber verpflichtet zur Identitätsarbeit, Im Fokus 36/2 (2010), 2–10: 6.

und reflektiert seine/ihre subjektive Erlebniswirklichkeit in unterschiedlichen Situationen und bringt diese vor Gott zur Sprache. Insbesondere in Krisensituationen finden sich ausführliche Reflexionen über das eigene Ich im Verhältnis zur Gemeinschaft, zu Gott und in Abgrenzung zu Widersachern. In dieser kritischen Selbst- und Fremdwahrnehmung zeigen sich verschiedene Aspekte eines Identitätsdiskurses. Dabei sieht sich das lyrische Ich als Individuum einem Kollektiv gegenüber, als Mitglied einer Gruppe wiederum einer Fremdgruppe, als Beter/-in Gott sowie als Mensch nichtmenschlichen Lebewesen.<sup>5</sup>

## 1. IDENTITÄTSDISKURSE

Identität ist nicht etwas, was man einmalig erwerben kann, sondern ein Diskurs, der ständig weitergeführt wird. Nach Keupp bildet Identität ein selbstreflexives Scharnier zwischen der inneren und äußeren Welt.<sup>6</sup> Sie setzt die »Differenzierung und Bewahrung von Differenzen ebenso voraus wie die Synthetisierung oder Integration des Unterschiedenen.«<sup>7</sup> Daraus ergibt sich ein Doppelcharakter von Identität, innerhalb dessen unverwechselbar Individuelles und sozial Akzeptables miteinander in Einklang gebracht werden sollen. Die Notwendigkeit einer individuellen Identitätskonstruktion verweist zudem auf das menschliche Grundbedürfnis nach Anerkennung und Zugehörigkeit. Indem sie dem Subjekt eine Selbstverortung ermöglicht und eine individuelle Sinnbestimmung bereitstellt, verhilft sie dazu, sozial akzeptable Formen der Befriedigung individueller Bedürfnisse zu finden.<sup>8</sup> Dieser Prozess der konstruktiven Selbstverortung erfordert eine hohe Eigenleistung der einzelnen Personen, denn diese sind aufgefordert, Erfahrungsfragmente in einen für sie sinnvollen Zusammenhang zu bringen.<sup>9</sup> Darin ist auch die Notwendigkeit inkludiert, Differenzen und Ambiguitäten auszuhalten, zu erkennen, anzuer-

---

<sup>5</sup> Vgl. CHRISTIAN STRECKER, Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung, in: MARKUS ÖHLER, Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike, BthSt 142, Neukirchen-Vluyn 2013, 113–167: 132.

<sup>6</sup> KEUPP, Identitäten, 3.

<sup>7</sup> JÜRGEN STRAUB, Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: ALEIDA ASSMANN/HEIDRUN FRIESE (Hrsg.), Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität, Frankfurt a.M. 1998, 73–104: 94.

<sup>8</sup> KEUPP, Identitäten, 3.

<sup>9</sup> KEUPP, Identitäten, 5f.

kennen und mit ihnen umgehen zu können.<sup>10</sup> In dieser individuellen Verknüpfungsarbeit besteht nach Keupp die Identitätsarbeit.<sup>11</sup>

Diese Identitätsarbeit erfordert ein gewisses Maß an Selbstreflexion, denn das Ich, über das nachgedacht wird, ist zugleich auch das Ich, das nachdenkt. Diesen Prozess beschreibt der Sozialpsychologe George Herbert Mead dadurch, dass er zwischen einem »Ich-Subjekt« und einem »Ich-Objekt« unterscheidet und das Ich damit in die Lage versetzt, sich von sich selbst zu distanzieren. Um die für die Reflexion notwendige Selbstdistanz einnehmen zu können, bedarf es allerdings einer zusätzlichen Außenperspektive, die das Ich im Spiegel der Anderen erkennt.<sup>12</sup> »Erst in Erfahrungen der Alterität, der im Anderen begegnenden Sicht auf sich selbst, kann sich die komplexe Identitätsstruktur des doppelseitigen Selbst ausbilden.«<sup>13</sup> Identitätsbildung ist demnach dialogisch und intersubjektiv<sup>14</sup> und kann dabei auch die Form einer Erzählung annehmen, die sich im inneren Diskurs (mit dem Anderen) entfaltet.

»[...] the internal conversation takes the form of a narration, while the narration itself has to be understood as a conversation that is intrasubjectively intersubjective. Not only does one have conversations with oneself as another' (Ricoeur), but also with »the other as oneself« (Mead). It is through an internal conversation with oneself that one communicates with the other. Even if one narrates one's self, the other remains present as an »inner witness« of the personal identity to which I

<sup>10</sup> STRAUB, Identität, 94.

<sup>11</sup> Das Gelingen dieser Identitätsarbeit bemisst sich für das Subjekt von innen an dem Kriterium der Authentizität und von außen am Kriterium der Anerkennung. KEUPP, Identitäten, 6.

<sup>12</sup> George H. Mead unterscheidet zwischen dem eigenen Blick, dem *I*, der Antwort des Individuums auf die Einstellung/Erwartung der Gesellschaft, dem *me*, dem sozialisierten Aspekt des Individuums, der sich aus der Haltung der anderen gegenüber *I* entwickelt, sowie dem Zusammenspiel von *I* und *me*, dem *self*. Vgl. GEORGE H. MEAD, *Mind, Self and Society. Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1932, 164–178; Vgl. FRÉDÉRIC VANDENBERGHE, *Pragmatist and hermeneutic reflections on the internal conversations that we are*, in: MARGARET S. ARCHER (Hrsg.), *Conversations about reflexivity*, Abingdon 2010, 55–74: 64.

<sup>13</sup> ANSGAR KREUTZER, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i.Br. 2011, 26.

<sup>14</sup> Peter Zima entwirft eine ähnliche »Subjektkonzeption«. Er sieht das Subjekt als »eine sich wandelnde, semantisch-narrative und dialogische Einheit, die von der Auseinandersetzung mit dem Anderen, dem ihr Fremden lebt.« PETER ZIMA, *Theorie des Subjekts*, UTB 2176, Tübingen 2000, 88.

commit myself and for which I am morally accountable and ultimately responsible.«<sup>15</sup>

Diese Überlegungen wurden im Zuge der »kognitiven Wende« erneut aufgegriffen, um den inneren Dialog eingehend zu analysieren.

»Following the lead of Peirce, Dewey, Mead and Cooley, prominent social theorists (Wiley, 1994, Archer, 2003, Collins, 2004) have finally opened the ›black box‹ of the mind and started to empirically investigate the internal dialogue people have with themselves – they discovered it is a ›chatterbox, full of voices! In an ongoing dialogue with them, passing the theme through many and varied voices like in a polyphony...«<sup>16</sup>

Selbstreflexionen zeigen sich demnach als Selbstgespräche, in denen Menschen wichtige Angelegenheiten klären, organisieren und systematisieren. Darin geht oft um grundlegende Fragen des Lebens, wie beispielsweise die Frage nach dem eigenen Selbstverständnis, nach dem Sinn und den Aufgaben des Lebens. Dieser Prozess spielt sich als innerer Dialog mit sich selbst und signifikanten ›Anderen‹ ab.<sup>17</sup>

Solche dialogischen Modelle von Identitätskonstruktionen, die im Dialog der verschiedenen intra- und intersubjektiven Stimmen entstehen und dabei zu Erzählungen ausgebaut werden können, erscheinen mir für die Analyse von Psalmen besonders vielversprechend. In den Psalmen findet sich meist nur eine dominante Stimme, die eines/-r Beters/-in bzw. einer Gruppe, die mit anderen Stimmen in einen Dialog tritt, ohne diese aber selbst zu Wort kommen zu lassen. Die anderen Stimmen sind vielmehr nur in der Wiedergabe und Reflexion des lyrischen Ichs präsent.

#### Modell zur Identitätskonstruktion nach Keupp

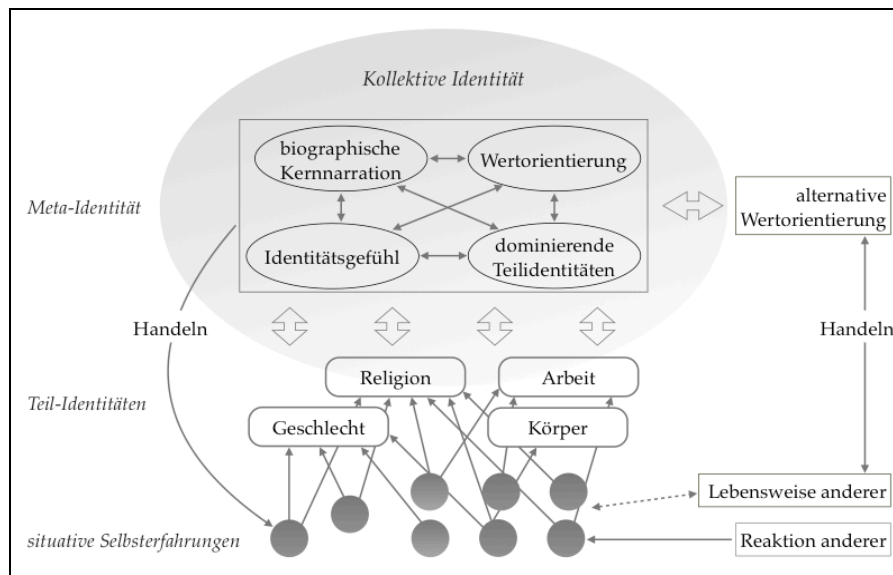
Das von Heiner Keupp entwickelte Modell zur Beschreibung dieser dialogischen Prozesse der Identitätskonstruktion bietet ein anschauliches Grundmuster.

<sup>15</sup> VANDENBERGHE, Reflections, 65. Ähnliches sagt Zima über das Subjekt, wenn er festhält, dass »seine Identität als sprechendes und handelndes Subjekt im Diskurs als narrativem Programm zustande kommt.« ZIMA, Theorie des Subjekts, 15.

<sup>16</sup> VANDENBERGHE, Reflections, 57.

<sup>17</sup> Diese Überlegungen lassen sich im Blick auf soziale Gruppen weiterführen und sie als eine Fortsetzung des dialogischen Prozesses verstehen. Sie sind kooperative Gebilde, die aus der Interaktion von Elementen gebildet werden, die ihrerseits nicht nur Teile des Ganzen, sondern in sich wiederum vollständige Einheiten sind, deren verschiedene Teile untereinander interagierten, kommunizieren und ihre Handlungen aufeinander abstimmen. VANDENBERGHE, Reflections, 58f.



Modell der Identitätskonstruktion nach Keupp<sup>18</sup>

Ein erster Schritt der Identitätskonstruktion besteht darin, aus den zahlreichen situativen Selbsterfahrungen verschiedene Teilidentitäten (wie z.B. Körper, Arbeit, Religion, Geschlecht etc.) zu entwickeln, die dann wiederum zu Meta-Identitäten zusammengesetzt werden können. Zu diesen Meta-Identitäten zählen beispielsweise das Identitätsgefühl, das sowohl »Bewertungen über die Qualität und Art der Beziehung zu sich selbst (Selbstgefühl) als auch Bewertungen darüber, wie eine Person die Anforderungen des Alltags bewältigen kann (Kohärenzgefühl)« enthält, und aus denen das Gefühl entsteht, wie gut, wie stimmig, wie nützlich usw. sich jemand fühlt. Diese Selbstbeurteilung erfolgt entlang der vom Individuum gesetzten Standards, je mehr diese erfüllt werden, desto höher ist dementsprechend das Selbstgefühl.<sup>19</sup> Auch die biografischen Kernnarrationen zählen zu den Meta-Identitäten. Im Unterschied zum Identitätsgefühl, das oft nur eine Momentaufnahme bietet, bezeichnen Kernnarrationen jene Teile der Identität, in denen jemand versucht, seinem/ihrem Leben Sinn und eine durchgängige, sinnvolle Linie zu geben.<sup>20</sup> In diesem Prozess spielen auch Werte und die Orientierung an diesen eine wichtige Rolle, indem sie Kriterien für wichtige und unwichtige Ziele definieren, sowie Handlungen und Ereignisse nach gut und böse, erlaubt und verboten etc. werten.<sup>21</sup> Solche Wertmaßstäbe werden von der Gesellschaft

<sup>18</sup> Vgl. KEUPP, Identitäten, 7.

<sup>19</sup> HEINER KEUPP, Identitätskonstruktionen: Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Hamburg 1999, 226.

<sup>20</sup> KEUPP, Identitätskonstruktionen, 229.

<sup>21</sup> KEUPP, Identitäten, 8.

vorgegeben, sie müssen aber von den einzelnen Individuen akzeptiert und für das eigene Handeln ebenso wie für die Selbstreflexion übernommen werden.<sup>22</sup>

Der Prozess einer Identitätskonstruktion, der situativen Selbsterfahrungen mit der Konstruktion von Teil- und Meta-Identitäten verbindet, ist keine ›Einbahnstraße‹, sondern verläuft stets als dynamisches Geschehen in beide Richtungen, von der Selbsterfahrung zur Identität, aber genauso umgekehrt, indem sich beispielsweise aus Meta-Identitäten bestimmte Handlungsoptionen ableiten, die dann wiederum situative Selbsterfahrungen prägen. Darüber hinaus, spielt der Diskurs mit den ›Anderen‹ ebenfalls eine wichtige Rolle und wirkt auf allen Ebenen auf die Identitätskonstruktion ein.

Wie sich dieses Modell auf biblische Texte anwenden lässt, das soll im Folgenden am Beispiel von Ps 102 und den darin zum Ausdruck kommenden Identitätskonstruktion(en) gezeigt werden.<sup>23</sup>

## 2. IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN IN PSALM 102

Der/die Beter/-in Ps 102 spricht in seinem/ihrem Gebet alle Ebenen der Identitätskonstruktion an, die dabei in einem dynamischen Zusammenspiel von Innen und Außen, erlebter Gegenwart, Erinnerung und erhoffter Zukunft sowie im Spiegel und im Gegenüber zu den sozialen Kontexten reflektiert und entfaltet wird. Insbesondere der Kontrast zwischen der sehr persönlichen Schilderung der Notsituation des/der Beters/-in und der Hoffnung auf Gottes Zuwendung zu Zion sowie den »Knechten« wirft die Frage auf, wie die Hoffnung auf individuelle Restitution mit der Hoffnung auf bzw. der Gewissheit der Wiederherstellung der Gemeinschaft und Zions verbunden werden kann.<sup>24</sup> Blickt man unter der Perspektive der Identitätskonstruktion auf diese Darstellung, so erweisen sich die zunächst scheinbar unvermittelt nebeneinander gestellten Aspekte als entscheidende Eckpunkte im Ringen um die (Re-) Konstruktion der eigenen Identität.

Ps 102 beginnt mit einer direkten Anrede Gottes und einer mit großer Dringlichkeit vorgebrachten Bitte, dass Gott das Gebet und das Schreien

<sup>22</sup> Der Spielraum für individuelle Wertentscheidungen ist in traditionellen Kulturen relativ gering (KEUPP, Identitäten, 8). Wenngleich das auch auf biblische Texte zutrifft, heißt das nicht, dass biblische Figuren vorgegebene Werte einfach übernehmen. Vor allem in den Klagen zeigt sich immer wieder, wie sehr die Beter/-innen auch mit diesen Werten ringen.

<sup>23</sup> Der Unterschied in der Anwendung dieses Modells auf moderne soziale Kontexte und biblische Texte liegt m. E. nicht in einem Unterschied der grundlegenden Elemente und ihre Interaktion, wie sie im Modell aufgezeigt werden, sondern vielmehr in der Verteilung und Gewichtung der verschiedenen Prozesse der Identitätsarbeit. Als Modell erscheint es mir deshalb auch für biblische Texte hilfreich zu sein.

<sup>24</sup> Vgl. RENATE BRANDSCHEIDT, Ps 102: Literarische Gestalt und theologische Aussage, TrThZ 96 (1987), 51–75: 71.

des/der Beters/-in (er-) hören möge (V. 2f.).<sup>25</sup> Was der/die Beter/-in zu sagen hat, wird anschließend entfaltet. In den V. 4–12 beschreibt sich das lyrische Ich zunächst selbst und schildert seine/ihre individuelle Notsituation.<sup>26</sup> In den darauf folgenden Abschnitten (V. 13–18 und V. 19–23) richtet sich der Blick auf Zion und die Gemeinschaft der Knechte und nimmt deren Wiederherstellung durch Gottes rettendes Eingreifen hoffnungsvoll in den Blick.<sup>27</sup> Der letzte Abschnitt (V. 24–28) kehrt noch einmal zur Klage zurück und reflektiert sowohl individuelle als auch kollektive Aspekte, indem er diese in einen großen Zeithorizont einordnet.<sup>28</sup>

### 2.1 Die individuell erlebte Situation (V. 4–12)

Die Schilderung der Notsituation wird von V. 4a und V. 12 mit einem Blick auf das Ende der dem lyrischen Ich zur Verfügung stehenden Zeit gerahmt. Gleich am Beginn der Notschilderung nimmt V. 4a zusammenfassend die Tage des/der Beters/-in von ihrem Ende her in den Blick. Das Bild vom Vergehen des Körpers im Rauch erinnert an die Zerstörung von Städten (vgl. Jos 8,20; Ri 20,38; Jes 34,10) und eröffnet damit Assoziationsmöglichkeiten auf ein gewaltsames Ende des/der Beters/-in.<sup>29</sup> Am Ende der Schilderung der Notsitu-

<sup>25</sup> Drei Imperative, ein Vetitiv und ein Jussiv betonen die Dringlichkeit dieser Bitte.

<sup>26</sup> Die Reflexion über den Menschen und seine Verfasstheit, seine Lebensvollzüge, seine Einbettung in die sozialen Zusammenhänge, die Welt (-ordnung) und seine Stellung vor Gott wird meist mit weisheitlichen Traditionen in Zusammenhang gebracht. So sehen Exegeten/-innen auch in Ps 102 weisheitliche Elemente, insbesondere weisheitliche Vergänglichkeitsklage. Vgl. z.B. GUNHILD BRUNERT, Psalm 102 im Kontext des vierten Psalmenbuches, SBB 30, Stuttgart 1996, 219–223.

<sup>27</sup> Diese Darstellungen sind geprägt von Anspielungen auf Deuterоjesaja. Vgl. BRUNERT, Ps 102, 224f.; vgl. auch ODIL HANNES STECK, Zu Eigenart und Herkunft von Ps 102, ZAW 102 (1990), 357–372: 368ff.

<sup>28</sup> Die Spannung zwischen Notschilderung und hoffnungsvollem Ausblick wird in der Literatur häufig mit Blick auf den entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang der beiden Textteile diskutiert und unterschiedlich beantwortet. So sieht Hossfeld den Abschnitt 13–23.24 beispielsweise als eine Fortschreibung der Klage (V. 2–12.25). Er argumentiert, dass die Diskrepanz zwischen persönlicher Notschilderung und kollektiver Hoffnung nicht als Hoffnung für das Schicksal des/der Einzelnen erscheinen kann (FRANK-LOTHAR HOSSFELD/ERICH ZENGER, Psalmen 101–150, HThK.AT, Freiburg i.Br. 2008, 40). Marttila deutet die Zusammenstellung von individueller Klage und kollektiver Perspektive ebenfalls als redaktionelles Geschehen, in dem ein »original individual complaint psalm« von »collective redactions« bearbeitet wurde (MARKO MARTTILA, Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter, FAT II/13, Tübingen 2006, 132). Für eine Einheitlichkeit des Psalms optieren beispielsweise Steck (STECK, Eigenart); CHRISTIAN BRÜNING, Mitten im Leben vom Tod umfassen. Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied, BBB 84, Frankfurt a.M. 1992; CORINNA KÖRTING, Zion in den Psalmen, FAT 48, Tübingen 2006.

<sup>29</sup> Das Bild vom Rauch findet sich häufig in Vergänglichkeitsklagen, so z.B. Ps 37,20; Hos 13,3; Ps 68,3; Nah 2,14. Die in Ps 102,4 verwendete Formulierung כלֵּה וְיִשְׁעֵב findet sich jedoch nur noch in Ps 37,20.

ation kehrt V. 12 zu diesem Gedanken zurück. Im Bild vom »ausgestreckten Schatten« liegt der Schwerpunkt nicht auf der Dynamik oder Veränderung, vielmehr verweist der gestreckte Schatten bereits auf das Ende des Tages; d.h. die Tage des lyrischen Ichs sind von diesem bevorstehenden Ende her charakterisiert. Der folgende Vergleich »ich werde/muss vertrocknen wie Gras« (V. 12b) unterstreicht mit dem Hinweis auf das Ende des Vegetationszyklus ebenfalls das bevorstehende Lebensende.

Innerhalb dieses Rahmens entfaltet sich die Notschilderung in drei sich ergänzenden Schilderungen: Körperbilder (V. 4b-5), Tierbilder (V 7f.) und Darstellungen der sozialen Ausgrenzung (V. 9f.).

### 2.1.1 Körperbilder

Am Beispiel ausgewählter Körperteile – Herz, Gebein und Fleisch (Haut) – wird in V. 4b-5 die Erfahrung des körperlichen Verfalls geschildert und gedeutet. Nach dem Blick auf die in Rauch verschwindenden Tage in 4a führt 4b das Bild des »Verbrennens« weiter, und vergleicht seine/ihre Gebeine mit einer glühenden Feuerstelle. Die Ursache dieser Notlage wird zunächst nicht genannt. Rückblickend von V. 11 könnten hier bereits Anklänge des göttlichen Zorns gesehen werden, der Beter gerät in die Sphäre des glühenden Gotteszorns und verbrennt.<sup>30</sup>

Mit Blick auf das Herz, das wie Gras geschlagen wird und verdorrt, wird in V. 5f. das Bild versengender Hitze ins Spiel gebracht. Wie schon vorher beim Bild der glühenden Knochen wird das Subjekt des Schlagens in V. 5 nicht explizit genannt, vielmehr wird nur der Zustand des/der Beters/-in in den Blick genommen.<sup>31</sup> Das häufig verwendete Bild vom verdorrenden, welkenden Gras<sup>32</sup> wird an dieser Stelle mit der Wahl des Verbs נכה um einen gewaltsamen Aspekt erweitert.<sup>33</sup>

Der folgende Hinweis auf die Verweigerung des Essens (vgl. Ijob 33,19-22) zeigt die Auswirkung dieser Erfahrungen als den Verlust der Lebensenergie an; der/die Beter/-in ist sogar des Essens überdrüssig geworden.<sup>34</sup>

Wie intensiv die Notlage ist, wird auch in V. 6, mit Blick auf das Stöhnen/Seufzen des/der Beters/-in deutlich. Die Formulierung קול + Präp. מן bezeichnet meistens etwas Lautes, Furchteinflößendes, wie beispielsweise den

<sup>30</sup> Im Kontext eines Strafgerichts findet sich das in V. 4b verwendete Verb חרר in Ez 24,10. Brüning verweist zudem auf eine mögliche Assoziation mit (חַר), entbrennen, im Sinn von Zürnen (BRÜNING, Mitten im Leben, 126). Auch Brandscheidt betont in ihrer Auslegung die Gerichtsthematik (BRANDSCHEIDT, Ps 102, 63-64).

<sup>31</sup> Versucht man das Subjekt zu erschließen, so kommt in diesem Bild wohl nur die Sonne in Frage wie in Ps 121,6; Jes 49,10; Jona 4,8; Hos 9,16.

<sup>32</sup> Zum Bild des verdorrenden (יבש) Grases (עשב) vgl. Jes 42,15; vgl. auch 2 Kön 19,26; Jes 37,27; dasselbe Motive findet sich anderen Worten auch in Ps 90,5f.; 92,8.

<sup>33</sup> נכה in Kombination mit לב findet sich außer in Ps 102,5 nur in 1 Sam 24,6.10, allerdings in einem anderen Bild, nämlich als rascher Herzschlag bei Erregung.

<sup>34</sup> Vgl. BRÜNING, Mitten im Leben, 133; BRANDSCHEIDT, Ps 102, 64.

Lärm einer Schlacht oder Gottes Schelten, vor dem man zittert oder flieht. Hier nun tritt das Seufzen, Stöhnen (אנהה) des/der Beters/-in an die Stelle des Lärms und gewinnt dadurch an Intensität. Wie furchteinflößend dieses Stöhnen ist, wird an der (drastischen) Reaktion der Knochen sichtbar, die zu fliehen versuchen, so dass sie am Fleisch/an der Haut kleben. In dieser Darstellung der Körpererfahrung wird die Äußerung, das Stöhnen, von der Beschreibung eines körperlichen Zustands getrennt. Nicht der körperliche Zustand wird als Ursache der Klage/des Stöhnens präsentiert, sondern umgekehrt löst die lautliche Reaktion auf eine Not, deren Ursache wiederum nicht genannt wird, den körperlichen Zustand aus.

Die situative Selbsterfahrung des/der Beters/-in wird in diesen Versen nicht primär geschildert, sondern vielmehr in metaphorischen Bildern bereits gedeutet. Die in Körperbildern geschilderte Reaktion bzw. Folge auf eine Unheilssituation ist so stark, dass sich der Körper und vor allem die Teilidentität »Körper« dabei aufzulösen droht. Es setzt eine Entmenschlichung des Körpers ein, die besonders deutlich in den metaphorischen Vergleichen von Knochen mit Feuerholz/Kohle und dem Herz mit Gras deutlich wird. Diese Deutung der Situation stellt die Frage nach der Möglichkeit, wie die Identität und damit die Existenz des/der Beters/-in aufrechtzuerhalten ist, in aller Dringlichkeit.

### 2.1.2 *Wie ein Vogel*

Die in den V. 7f. anschließenden Vergleiche wechseln die Bildwelt, an die Stelle des Menschen treten nun Vögel. Das klagende Ich erfährt sich in V. 7 in einen einsamen Wüstenvogel verwandelt: »Ich gleiche der Eule der Wüste, ich bin wie das Käuzchen in den Ruinen« (V. 7). Die zwei erwähnten Eulenarten, קאָה<sup>35</sup> und כּוֹס<sup>36</sup> gehören wie beispielsweise auch Schakale zu den typischen Vertretern einer für den Menschen lebensfeindlichen Welt (vgl. Jes 34,10; Zef 2,14).<sup>37</sup> Ihr Lebensraum, Steppe (מדבר) und Ruinen (הרבה), erinnert zudem

<sup>35</sup> Während über die Übersetzung von כּוֹס mit »Eule/Waldkauz« weitgehend Einigkeit herrscht, ist nicht ganz geklärt, welcher Vogel mit קאָה bezeichnet wird. Mit Blick auf die LXX wird קאָה öfters mit »Pelikan« (πελεκάν) wiedergegeben. In Ps 102 (ebenso Jes 34,2 und Zef 2,14) deutet der Kontext jedoch nicht auf diesen Vogel hin. Ein Pelikan in der Steppe oder in zerstörten Städten wäre ein Bild für eine Existenz fernab jeder Lebensmöglichkeit und damit das Bild für einen unmittelbar bevorstehenden Tod. Ein anderer Vorschlag, קאָה mit »Dohle« zu übersetzen, trifft das Bild auch nicht, da die Dohle kein Einzelgänger ist und zudem häufig in bewohntem Gebiet anzutreffen ist. GÖRAN EIDEVALL argumentiert deshalb, dass der Parallelismus mit כּוֹס nahelegt, auch für קאָה eine Eulenart anzunehmen, vielleicht eine Zwergohreule oder einen Steinkauz. GÖRAN EIDEVALL, *Sad as a Bird: On the Emotive Aspects of some Avian Metaphors in Biblical Poetry*. Nicht publizierter Vortrag, gehalten bei der EABS-Tagung in Amsterdam 2012.

<sup>36</sup> כּוֹס, »Eule/Waldkauz«, wird nur in Lev 11,17; Dtn 14,16 und Ps 102,7 erwähnt. Wie קאָה zählt auch כּוֹס zu den unreinen Tieren.

<sup>37</sup> PETER RIEDE, »Ich bin ein Bruder der Schakale« (Hi 30,29). Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge, in: PETER RIEDE, *Im*

an die Vergänglichkeit menschlicher Zivilisation und lässt erneut den Aspekt einer Zerstörung anklingen.<sup>38</sup> So kann beispielsweise eine Stadt wieder in den Zustand vor ihrer Kultivierung zurückversetzt oder zur Ruine werden.<sup>39</sup> Ein Mensch, der sich als Lebewesen in einer solchen Umgebung imaginiert, deutet damit an, dass er/sie in der eigenen Erfahrung den Bereich des Menschseins verlassen hat. Seine/ihre Existenz ist neu definiert und gleicht der einer Eule, und dementsprechend sind die Ruinen seines einstigen Lebensumfelds nun sein genuiner Ort. Im Bild der Eulen schwingen noch weitere Assoziationen mit. Eulen sind nicht nur häufig an unbewohnten Orten anzutreffen, ihr Ruf erinnert darüber hinaus an Klagelaute<sup>40</sup> und als nachtaktive Tiere lassen sie sich mit der Vorstellung des »Wachens« (V. 8) in Verbindung bringen. Das Bild der Eulen zeigt das lyrische Ich als einen »Ureinwohner« verwüsteter Städte, der Steppe. Er/sie ist kein Kind der Stadt, kein Überlebender, sondern ein Teil der Natur, die anstelle der Kultur zurückkehrt. Wie die Stadt zum Trümmerhaufen, so wurde das lyrische Ich vom Mensch zum Vogel, der klagend und wachend in den Trümmern lebt.

Während in den vorangehenden Körperbildern die Existenzbedrohung des/der Beters/-in im Mittelpunkt stand, so schildert der Vergleich mit Eulen und Käuzchen einen Identitätswechsel. Die situative Selbsterfahrung kann nicht mehr mit der ursprünglichen Kernnarration und dem Identitätsgefühl vereinbart werden, weshalb in der metaphorischen Schilderung der Notsituation ein Identitätswechsel vollzogen scheint, das lyrische Ich empfindet sich nicht mehr als Mensch, sondern als Tier.

Die Fortsetzung der Notschilderung bleibt im folgenden Vers in der Bildwelt der Vögel, setzt aber einen ganz anderen Akzent. Nun vergleicht sich das lyrische Ich mit einem einsamen Vogel auf dem Dach (V. 8). Mit diesem Vergleich rückt der Aspekt der Einsamkeit in den Mittelpunkt, dafür scheint der Ort des Vogels wieder bewohntes Gebiet zu sein. Anders als im Bild der Eule, die als Einzelgänger lebt, ist das Bild des Vogels sonst oft mit der Vorstellung von Vogelschwärmen verknüpft. Der einsame Vogel (בדד) steht so im Gegensatz zum normalen Vogeldasein.<sup>41</sup>

Für die Frage nach Identitätskonstruktion des/der Beters/-in wird in diesem Vergleich ein weiterer Aspekt in den Mittelpunkt der Betrachtung

---

Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel, OBO 187, Fribourg 2002, 120–132: 122.

<sup>38</sup> Diese Zerstörung kann auch Teil des göttlichen Gerichtshandelns sein. Das betont insbesondere BRANDSCHEIDT, Psalm 102, 64.

<sup>39</sup> Z.B. Jes 64,9; Jer 22,6; Ez 26,19f.; Hos 2,5; Zef 2,13; Mal 1,3.

<sup>40</sup> In der akkadischen »Vogelruf-Liste« heißt es: »The owl is the bird of Ea. Its cry is »Lament, lament« (tuk-ku, tuk-ku)«. ERICH EBELING, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft Bd. 28, Leipzig 1915, 125, Zeile 9; Vgl. WILFRED G. LAMBERT, The Sultantepe Tablets: IX. The Birdcall Text, Anatolien Studies 20 (1970), 111–117: 115.

<sup>41</sup> Vgl. EIDEVALL, Sad as bird

gerückt. Betroffen ist nun die Interaktion mit den »Anderen«, die abgebrochen scheint, so dass das lyrische Ich kein Gegenüber vorfindet. Dieser Mangel zeigt sich im Bild auf zwei Ebenen, zum einen auf der Bildebene des einsamen Vogels, zum anderen wird durch die metaphorische Darstellung des lyrischen Ichs als Vogel auch angedeutet, dass es keine Beziehungen zu anderen Menschen gibt. Der einsame Vogel ist sowohl aus der Perspektive der anderen Vögel als auch der Menschen der einzelne »Anderer«. Der Identitätsverlust gründet in diesem Bild im Fehlen sozialer Beziehungen, wodurch das lyrische Ich ohne Rückmeldung bleibt und sich nicht mehr im Anderen erkennen kann. Das lyrische Ich ist auf sich selbst zurückgeworfen, und in der Folge kann auch die Passung zwischen Innen und Außen in der Identitätskonstruktion nicht mehr funktionieren.

### 2.1.3 *Spott und Hohn*

Das Thema von Vereinsamung und Ausgrenzung wird in den V. 9f. fortgesetzt, indem die Ablehnung und der Spott, denen der/die Beter/-in ausgesetzt ist, geschildert werden. Der Akzent verschiebt sich von einer fehlenden hin zu einer ablehnenden Interaktion mit anderen. In den Reaktionen und Rückmeldungen der anderen wird das lyrische Ich ständig in Frage gestellt, d.h. der/die Beter/-in muss gegen zerstörerische Rückmeldungen ankämpfen, die seine Identität bedrohen. In der Folge wird er/sie zum abschreckendem Bild seiner Umwelt, ja sogar zum Fluch. Obwohl es keinen expliziten Hinweis darauf gibt, wer diese Widersacher sind, lässt ihre ständige Anwesenheit und Vertrautheit mit dem lyrischen Ich an das engere soziale Umfeld denken. Die Folgen dieser Ausgrenzung spiegeln sich in V. 10 in veränderten Essgewohnheiten. An die Stelle normaler menschlicher Nahrung treten Staub und Tränen,<sup>42</sup> die keine Stärkung bieten, sondern einmal mehr die Notsituation des/der Beters/-in zum Ausdruck bringen.

Der folgende Vers führt dieses Bild inhaltlich fort, doch verändert sich die Kommunikation, indem sich das lyrische Ich nun explizit an ein »Du« wendet und eine Deutung der Situation vorbringt. Darin tritt Gott und sein zerstörerisches Handeln an die Stelle der Widersacher. Das lyrische Ich fühlt sich von Gottes Zorn weggenommen, aus den Zusammenhängen gerissen und (fort-)geworfen.<sup>43</sup> Auch dieses Bild kann als ein weiterer Aspekt der Identitätskrise gelesen werden. Das Vertrauen in Gottes Zuwendung, wie sie als Orientierung des lyrischen Ichs in seiner einleitenden Bitte zum Ausdruck kommt, erscheint zutiefst verunsichert. Eine Ursache für dieses vernichtende Handeln Gottes wird allerdings nicht genannt. Aus der Perspektive des/der Beters/-in stellt sich damit erneut die Fragen, wie sich diese Erfahrung in die Identitätskonstruktion integrieren lässt.

<sup>42</sup> Vgl. Klgl 3,15f.; »Tränen« Ps 42,4; »Tränenbrot« 80,6.

<sup>43</sup> Mit den Verben נשׁוּ וְשָׁלַח (V. 11b-c) wird eindrücklich auf die Entwurzelung hingewiesen; vgl. 2 Kön 2,16.

## 2.2 Dekonstruktion der Identität in der Klage

In den Beschreibungen und Deutungen der persönlichen Notsituation wird die Identitätskonstruktion des/der Beters/-in radikal in Frage gestellt. Die verschiedenen Einblicke schildern keine fortschreitende Entwicklung der Notsituation, sondern setzen unterschiedliche Aspekte, die verschiedene Teilidentitäten des/der Beters/-in in den Blick nehmen, nebeneinander. So beschreiben die Körperbilder eine Auflösung des Körpers, die den Menschen als Individuum in seiner Existenz gefährdet und zu vernichten droht. Doch nicht nur der Körper, auch der Lebensraum des/der Beters/-in scheint zerstört und eine menschliche Existenz darin nicht mehr möglich, weshalb der/die Beter/-in sich als Vogel wiedererkennt. Die radikal veränderte Lebenswelt wird ein weiteres Mal angesprochen, und zwar aus dem Blickwinkel der sozialen Gemeinschaft. Der/die Beter/-in erfährt sich als einsam, ausgeschlossen und verachtet. Mit dem Verlust der Gemeinschaft und der erfahrenen Ablehnung verliert der/die Beter/-in die notwendige Außenperspektive. Eine letzte Steigerung erfährt diese Ablehnung in der subjektiven Erfahrung, selbst von Gott (weg-) geworfen zu sein. Wenn die Notschilderung in V. 12 erneut das unmittelbar bevorstehende Ende des/der Beters/-in den Blick nimmt, so scheint dies eine berechtigte Schlussfolgerung angesichts der umfassend erfahrenen Dekonstruktion der Identität. Eine Rekonstruktion der biografischen Kernnarration und eine Wiederherstellung des Identitätsgefühls erscheinen an dieser Stelle (beinahe) unmöglich.

### 2.2.1 Wiederherstellung (V. 13-18)

Die im nächsten Abschnitt des Psalms präsentierte Hoffnung knüpft nicht an die geschilderte Notsituation an, sondern präsentiert eine freudige Vorwegnahme der erhofften Rettung Zions.<sup>44</sup> Inwieweit diese Perspektive für das lyrische Ich und dessen Versuch, zu einer stimmigen Narration der Identität zurückzufinden, beitragen kann, ist nicht auf den ersten Blick ersichtlich.

Der Blick wendet sich in V. 13 JHWH, seiner unbegrenzten Perspektive und seiner unumstrittenen Königsherrschaft zu.<sup>45</sup> In der Übernahme der göttlichen Perspektive durchbricht der/die Beter/-in die ausschließliche Fokussierung auf die eigene Situation und weitet den Blick zeitlich auf eine Folge von Generationen aus. Dabei wird die in der Notsituation nicht mehr erfahrbare Geborgenheit des/der Beters/-in bei Gott im andauerndem Gedächtnis Gottes erhofft. Gleich zu Beginn dieses Abschnitts wird damit deutlich, dass der/die Beter/-in an der Orientierung an Gott festhält, selbst wenn Gottes Königsherrschaft für ihn/sie selbst nicht unmittelbar erfahrbar ist. Den Schilderungen der Identitätsdekonstruktion wird in der Vorstellung des Gottesgedenkens eine sichere Orientierung gegenübergestellt, die es dem lyrischen Ich erlaubt,

<sup>44</sup> Vgl. ROBERT C. CULLEY, *Ps 102: A Complaint with a Difference, Textual Determinacy, Part One*, 62 (1993), 19–35: 32.

<sup>45</sup> Hier zeigt sich eine Nähe zu den JHWH-Königsaussagen in Ps 96; 98; 99.



in der vorweggenommenen Hoffnung an seiner/ihrer biografischen Kernnarration und seinem/ihrer Identitätsgefühl trotz aller erfahrenen Brüche festzuhalten.

### 2.2.2 *Wiedererrichtung Zions (V. 14f.)*

Etwas konkreter formulieren die folgenden Verse diese Hoffnung, indem sie auf Gottes erhoffte Zuwendung und Wiederherstellung Zions vorausblicken.<sup>46</sup> Zunächst richtet sich die Aufmerksamkeit ganz auf den Ort, während seine Bewohner/-innen in den Hintergrund treten. Zion gelten Gottes Erbarmen (רחם) und Gunsterweis (חנן). Dass diese Hoffnung sich nicht auf eine ferne Zukunft bezieht, noch ein zufälliges Ereignis in den Blick nimmt, wird durch den Hinweis auf die festgelegte Zeit (מועד) betont. Damit unterstreicht und bekräftigt die zeitliche Komponente die Zuversicht des/der Beters/-in. Anschließend richtet das lyrische Ich den Blick auf die »Knechte«, die Gefallen an den Steinen und am Schutt haben und ihnen ihre Gunst (חנן) zuwenden (V. 15).<sup>47</sup> Ähnlich wie in der Perspektive JHWHs steht auch in der Perspektive der Knechte Zion im Mittelpunkt, der auf diese Weise ein Schnittpunkt der emotionalen Hinwendung wird.

Das mit dem Bild von Steinen und Schutt anklingende Bild der Zerstörung verbindet die Hoffnungsperspektive mit den vorangegangenen Notschilderungen. Ohne die subjektive Erfahrung der Identitätsdekonstruktion aufzuheben, stellt die distanzierte Perspektive dieser Erfahrung einen anderen Blickwinkel an die Seite. So erscheinen Steine und Schutt nicht mehr als ausschließlich lebensfeindlicher Bereich, der nur von Tieren bewohnt wird, sondern als ein Ort, dem die Zuwendung Gottes und der Knechte gilt. Diese gemeinsame Hinwendung bildet einen weiteren wichtigen Unterschied zur Notschilderung; an die Stelle des einsamen, ausgeschlossenen und verworfenen lyrischen Ichs tritt nun eine Gruppe von Knechten, die wie Gott Zion zugewandt sind. In welchem Verhältnis der/die Beter/-in zu diesen Knechten steht, wird allerdings nicht explizit erwähnt.

### 2.2.3 *Die Reaktion der Anderen (V. 16ff.)*

Die Parallelen zur Notschilderung werden auch in den V. 16ff. weitergeführt, indem erneut die Reaktion der Anderen geschildert wird. V. 16 weitet den Blick auf die Völker (גוים), deren Lobpreis JHWHs vorwegnehmend geschildert

<sup>46</sup> Die SK-Formen in den V. 14–18 beziehen sich entweder auf eine bereits vollzogene oder als unmittelbar bevorstehend gedachte Handlungen (vgl. ALEXANDRA GRUND, »Des Gerechten gedenkt man zum Segen« (Prov 10,7). Motive der Erinnerungsarbeit in Israel vom sozialen bis zum kulturellen Gedächtnis, JBTh 22 (2007) 41–62: 56, Anm. 77). In meiner Interpretation gehe ich davon aus, dass das rettende Eingreifen Gottes in diesen Versen als zukünftig erhofftes Geschehen der Notsituation des/der Beters/-in gegenübergestellt wird.

<sup>47</sup> Die Parallele der Hinwendung wird mit der Wiederholung des Verbs חנן in V. 14c und 15b betont.

wird. Mit dem Blick auf die Anderen werden die Parallelen zur Notschilderung ebenfalls fortgesetzt, an die Stelle des Spottes tritt nun die Anerkennung. Erneut zeigt die distanzierte Perspektive in hoffnungsvoller Vorwegnahme ein anderes Bild als die subjektive Erfahrung.<sup>48</sup> Mit diesem hoffnungsvollen Vorausblick vergewissert sich das lyrische Ich seiner Orientierung an JHWH. Unabhängig davon, wie er/sie JHWHs Handeln in der eigenen Situation erlebt, hält das lyrische Ich grundsätzlich an JHWH, seiner Königsherrschaft und der Überzeugung, das sich JHWH erneut Zion zuwenden wird, fest. Die erhoffte Reaktion der Völker bestätigt diese Annahme.

In den anschließenden zwei Versen (V. 17f.) werden der Wiederaufbau Zions und die Erhöhung der Gebete durch Gott als Begründung für den Lobpreis der Völker angeführt. Eingeleitet mit כִּי blickt V. 17 zurück auf eine – aus der hoffnungsvollen Perspektive des lyrischen Ichs – bereits eingetretenen Rettung: Zion ist erbaut, Gott hat sich dem ›Gebet des Entblößten‹ (תפלה (הערער)<sup>49</sup> zugewandt (V. 18). Abermals klingt in dieser Hoffnung die Umkehrung der Not des lyrischen Ichs an, und stellt eine Umkehrung der erfahrenen Entblößung in Aussicht. Die Wende des Schicksals zeigt sich noch einmal eng mit dem Geschick Zion verknüpft und bestätigt dessen zentrale, auch identitätsstiftende Rolle.

In der Zerstörung und Wiederherstellung Zions spiegelt sich in diesem Psalm das Schicksal des/der Beters/-in. Dabei verbindet sich mit Zion sowohl ein Ort, der Tempel, als auch die Gemeinschaft derer, die an diesem Ort und ihrer Gottheit festhalten. Zion erweist sich als der Mittelpunkt der Orientierung des/der Beters/-in. Was in und an Zion geschieht, ist deshalb für die Identitätskonstruktion von zentraler Bedeutung. Die Hoffnung auf eine erneute Zuwendung Gottes bildet dabei die Voraussetzung dafür, dass Gott weiterhin als Orientierung in der Identitäts-Narration des lyrischen Ichs dienen kann. Darüber hinaus wird in der Darstellung der zuversichtlichen Hoffnungsperspektive ein weiterer Aspekt deutlich. Gott ist für die Identitätskonstruktion der Beter/-innen nicht nur eine vorgegebene Orientierung, sondern zugleich auch eine Aufgabe, da sie sich dieser Orientierung immer wieder neu vergewissern müssen. Auf ähnliche Weise wird in der hoffnungsvollen Vorwegnahme einer Wende deutlich, welche wichtige Rolle das soziale Umfeld für die Identitätskonstruktion spielt. So blickt das lyrische Ich nicht auf den Einzelnen, sondern auf ein Kollektiv (›die Knechte‹), innerhalb dessen

<sup>48</sup> Liest man die SK-Formen hingegen als Ausdruck bereits erfahrener Rettung, so zeigt sich die Identitätskonstruktion etwas weniger komplex. In diesem Fall kann das lyrische Ich bereits auf die Erfahrung dieser Rettung zurückblicken und daraus die Hoffnung für die eigene Rettung schöpfen. Die Orientierung an der rettenden Gottheit und der Versuch an der eigenen biografischen Narration festzuhalten, erschiene in diesem Fall einfacher und naheliegender zu sein.

<sup>49</sup> Die Grundbedeutung der Wurzel עָרַר ist »bloßlegen«, auch im Sinn von »zerstören«. Vgl. BRÜNING, *Mitten im Leben*, 207ff.

der/die Einzelne seine/ihre Identität konstruieren kann. Erst innerhalb einer Gemeinschaft, in der das lyrische Ich auch Anerkennung erfahren kann, kann eine Fortführung der biografischen Kernnarration gelingen. Die Identität des/der Einzelnen ist auf diese Weise eng mit dem Kollektiv verknüpft, aber sie geht nicht darin auf.

Der scheinbar unvermittelte Umschwung von einer individuellen Klageschilderung (V. 4–12) zu einer hoffnungsvollen Vorwegnahme der Wiederherstellung Zions, zeigt sich aus der Perspektive der Identitätskonstruktion als ein Versuch, trotz der subjektiv erlebten (radikalen) Brüche die Identitätskonstruktion ebenso wie die Orientierung an JHWH und Zion aufrechtzuerhalten und darauf zu vertrauen, dass die verloren scheinenden Kontexte nicht auf immer verloren sind, sondern wiederhergestellt werden können. Solange diese Hoffnungsperspektive besteht, kann das lyrische Ich an seiner Orientierung und ebenso an seiner biografischen Kernnarration festhalten, indem subjektiv erlebte Brüche als temporäre Unterbrechungen integriert werden.

#### 2.2.4 Gottesgedenken (V. 19–23)

Mit der Aufforderung, die Hoffnungsperspektive aufzuzeichnen, setzt V. 19 einen neuen Akzent. Die Verschriftlichung der Hoffnung auf Gottes heilvolle und rettende Zuwendung und der Anerkennung dieser Handlungen durch die Völker (V. 20–23) überführen eine individuelle Hoffnung in ein kollektives Erinnern. Der Blick richtet sich dabei wieder in die Zukunft, denn diese Erinnerung soll einem künftigen Volk als Grundlage seiner Orientierung an JHWH dienen.<sup>50</sup> »Die Erinnerung des Einzelnen, eingeschrieben in das soziale Gedächtnis, kann später Teil des kollektiven Gedächtnisses werden. An diesem können alle Generationen partizipieren und sich daran erinnern (z.B. Ps 103,2), in Notsituationen daraus Mut und Hoffnung schöpfen.«<sup>51</sup> Mit einer schriftlichen Aufzeichnung steht dem Einzelnen neben der erlebten sozialen Umgebung auch das soziale bzw. kollektive Gedächtnis als Gegenüber, als Gesprächspartner und ebenso als Orientierung zur Verfügung. Für das lyrische Ich, das die Verschriftlichung anregt, ist dieser Vorgang ebenfalls von Bedeutung, insofern die Aufzeichnung die Gewissheit des noch ausstehenden Übergangs von der Notsituation zum erwarteten Heil bestärken kann.<sup>52</sup> Die hoffnungsvolle Vorwegnahme und die Gewissheit der Hilfe wird zu einem konstitutiven Teil der Identitätskonstruktion, selbst wenn die aktuelle Situati-

<sup>50</sup> Vgl. GRUND, »Des Gerechten gedenkt man zum Segen«, 61.

<sup>51</sup> GRUND, »Des Gerechten gedenkt man zum Segen«, 51.

<sup>52</sup> So interpretiert z.B. Sedlmeier den Aufruf zur Verschriftlichung als eine Antwort auf die Frage nach dem Übergang vom Unheil zum Heil. »Der Riß zwischen unheilvoller Gegenwart und endgültiger Vollendung in der Zukunft, so die Neuinterpretation der im Grundpsalm vorgegebenen Opposition, findet im Vorgang der Verschriftlichung eine neue und unerwartete Antwort.« FRANZ SEDLMEIER, Psalm 102,13–23: Aufbau und Funktion, BZ 40 (1996), 219–235: 233.

on des lyrischen Ichs sich dadurch nicht ändert und er/sie selbst an einer in der Zukunft liegenden Rettung des Volkes keinen Anteil hat.<sup>53</sup>

### 2.2.5 *Menschliche und göttliche Zeit (V. 24–29)*

Mit V. 24 kehrt das lyrische Ich zu seiner eigenen, aktuellen Notsituation zurück. Trotz des zuversichtlichen Vorausblicks auf die Wiederherstellung Zions kann der/die Beter/-in selbst diese Erfahrung (noch) nicht machen. Wie im ersten Klageteil sieht sich der/die Beter/-in aus dem Leben herausgerissen und von Gott auf seinem Weg bedrängt, seiner Kraft und seiner Tage beraubt. In dieser Klage spitzt sich die Frage nach der Identitätskonstruktion erneut zu. Ähnlich wie bereits in V. 11 fühlt sich der/die Beter/-in von Gott bedrängt, und in der Folge wird die für die Identitätskonstruktion wichtige Orientierung an Gott als problematisch erfahren. Im Anschluss an den vorangegangenen heilvollen Ausblick wird diese Störung sogar noch deutlicher.

In den folgenden Versen rückt erstmals der Zeitaspekt explizit in den Mittelpunkt und wird grundsätzlich reflektiert. Nach einem Rückblick auf eine Bitte, mit der das lyrische Ich Gott ersucht, ihn/sie nicht vorzeitig aus dem Leben zu reißen (V. 25a), folgt ein Blick auf die unbeschränkte Zeit Gottes (V. 25b). Wie in V. 13b das Erinnern/Gedenken Gottes von Generation zu Generation hervorgehoben wird, so wird in V. 25b vermerkt, dass Gottes Jahre die Geschlechter überdauern.<sup>54</sup> Damit stehen die unzeitgemäß verkürzten Jahre des/der Beters/-in der unbegrenzten Zeit Gottes gegenüber. Die folgenden Verse (V. 26ff.) richten den Blick auf Gottes schöpferisches Handeln, wobei auch dieses vor allem unter dem zeitlichen Aspekt geschildert wird. Mit dem Hinweis darauf, dass aus der Perspektive Gottes selbst Erde und Himmel vergänglich und zeitlich begrenzt erscheinen, wird die Distanz zw. menschlicher und göttlicher Zeiterfahrung noch weiter betont und dabei vor allem die unbegrenzte Existenz Gottes hervorgehoben. Diese Reflexion über menschliche und göttliche Zeit ist für die Identitätskonstruktion des/der Beters/-in insofern von Bedeutung, als die Verunsicherung, die durch die als unmittelbar bevorstehend erlebte zeitliche Begrenzung seines/ihres Lebens hervorgerufen wird, einer Vergewisserung bedarf, die diesem zeitlichen Aspekt Rechnung trägt. Die nötige Konstanz, so diese Reflexion, findet sich nur bei Gott. Wie sich menschliche und göttliche Zeit verbinden können, um auch dem menschlichen Dasein Konstanz zu verleihen, wird im abschließen-

<sup>53</sup> Vgl. ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL, *Ferne und Langzeitigkeit Jhwhs. Zur theologischen Auseinandersetzung in Jes 63,7–66,4 und Ps 102*, in: THOMAS NAUMANN/REGINE HUNZIKER-RODEWALD (Hrsg.), *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel*, FS W. Dietrich, Stuttgart 39–55: 51.

<sup>54</sup> Mit Beschreibung der zeitlichen Unbegrenztheit Gottes mit »in Geschlecht zu Geschlechtern (sind) diene Jahre« klingt assoziativ das Ziel der Argumentation dieses Abschnitts bereits an, das darin besteht eine mögliche Teilhabe der menschlich begrenzten Existenz an Gottes Dauerhaftigkeit in Form einer Generationenfolge zu denken, die vor Gott Bestand hat.

den Vers angesprochen. Hier werden noch einmal die Knechte Gottes erwähnt und ebenfalls in die Zeitperspektive eingereiht. Die Zuversicht, die hier angesprochen wird, gründet in der Hoffnung, dass die Nachkommen der Knechte vor Gott Bestand haben. Die Zuversicht gründet dabei nicht in der Generationenfolge an sich, sondern in der Hoffnung darauf, dass Gott die Grundlagen und die Orientierung der Identitätskonstruktion des/der Beters/-in in den kommenden Generationen, die diese Orientierung weiter tragen, bestätigt. In dieser Gewissheit, kann auch die Zukunft des lyrischen Ichs aufgehoben sein, selbst wenn der/die Beter/-in in ihrem/seinem eigenen Leben die erhoffte Rettung (V. 13-18.19-23) nicht erfährt. Diese zeitliche Ausweitung der Hoffnung kann den/die Beter/-in darin bestärken, entgegen allen subjektiven Erfahrungen, an seiner Identitätskonstruktion, die wesentlich von der Orientierung an JHWH her bestimmt ist, festzuhalten. Indem der/die Beter/-in sich selbst nämlich als Teil einer größeren, andauernden Gemeinschaft versteht, kann er/sie die Hoffnung auf die Zukunft dieser Gemeinschaft als Bestätigung seiner Wertorientierung verstehen und dementsprechend in die eigene biografische Narration einbinden.

### 3. EIN EXEMPLARISCHER IDENTITÄTSKURS

Ps 102 zeigt ein lyrisches Ich, das um seine Identität ringt. Die unter verschiedenen Aspekten dargestellte Notsituation verweist auf einen radikalen Bruch in der Lebenssituation des/der Beters/-in. Die metaphorischen Bilder zeigen, dass das lyrische Ich nicht mehr in der Lage ist, die subjektiv erlebte Not in seine/ihre Identitätskonstruktion einzubinden. Teilidentitäten lösen sich auf, das Identitätsgefühl geht verloren und auch die Wertorientierung wird kritisch hinterfragt. Die Frage, wie eine solche Erfahrung bewältigt und in die biografische Kernnarration integriert werden kann, wird in diesem Psalm weder explizit gestellt noch eindeutig beantwortet. Dennoch wird in den hoffnungsvoll vorweggenommenen Rettungserfahrungen eine solche Antwort angeboten. Indem das lyrische Ich über die Notsituation und damit über die Gegenwart hinaus eine heilvolle Zukunft in den Blick nimmt, können die Anfechtungen und Brüche in einem größeren Kontext neu eingeordnet werden. So kann es gelingen, die biografische Erzählung weiterzuführen und darin eine »Kontrolle über die Zeit und damit auch über die Kontingenz der Selbstbezüglichkeit der eigenen Identitätsentwicklung« zu erhalten.<sup>55</sup>

Diese Reflexion wird in Ps 102 von einer Überschrift gerahmt, die darauf hinweist, dass das folgende Gebet als Gebetsformular für jemanden dienen soll, der/die seine/ihre Klage vor Gott ausschüttet (V. 1). Dadurch wird der Psalm als ein Muster vorgestellt, nach dem Beter/-innen in Notlagen ihre Situation reflektieren können. Mit Hilfe des Psalmtextes werden die Beter/-innen in die

<sup>55</sup> MATTHIAS JUNGE, *Individualisierung*, Frankfurt a. M. 2002, 76.

Gebetstradition hineingenommen und es wird ihnen entlang der Reflexionen des Psalms eine bleibende Wertorientierung an JHWH ermöglicht. Die im Gebet entfalteten Schwerpunkte, die in der Notschilderung auf dem subjektiven Erleben und in den hoffnungsvollen Ausblicken und Erinnerungen ganz auf dem rettenden Handeln Gottes liegen, sprechen nur die problematischsten Stellen im Prozess der Identitätsreflexion an: zum einen den Bruch und Abbruch bisheriger Erfahrungen, zum anderen das hoffnungsvolle Vertrauen in Gott, mit dessen Hilfe solche Brüche in eine individuelle biografische Narration integriert werden können. Dazwischen lässt der Text viel Raum für die individuelle Situation der jeweils aktuellen Beter/-innen.<sup>56</sup> So ist beispielsweise keine Rede davon, warum es zu den erlebten Brüchen kommt, wer dafür die Verantwortung trägt, noch wird eindeutig geklärt, in welchem Verhältnis der/die Beter/-in zu den erwähnten Knechten steht. Dadurch können ganz verschiedene Notsituationen von den Leser/-innen in dieses Gebet hineingetragen und reflektiert werden. Welche Handlungsschritte jeweils notwendig sind, um die situativen Erfahrungen mit den Teilidentitäten und in der Folge die biografische Kernnarration wieder in Einklang zu bringen, bleibt in der Verantwortung der Beter/-innen. In der Lektüre des Psalms werden sie jedoch darin bestärkt, bei der Rekonstruktion ihrer Identität an der Orientierung an JHWH festzuhalten, indem sie sich in die Tradition der Erinnerung und hoffnungsvollen Zuversicht einschreiben. Auf diese Weise ist die Identitätskonstruktion aller Beter/-innen dieses Psalms in eine gemeinsame Tradition und eine Gemeinschaft eingebunden. Diese Gemeinschaft und ihr kollektives Gedächtnis gibt Identität jedoch nicht vor, sondern sie bildet das Gegenüber, die Orientierung und den Spiegel für die je individuelle Identitätskonstruktion.

---

<sup>56</sup> Der Blick in die breite Rezeptionsgeschichte dieses Psalms zeigt, wie vielfältig diese Leerstellen ergänzt werden können. Vgl. BRUNERT, Ps 102, 13–79.