

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 29/1

2020

A. KRÄINER: Gottesbilder in Psalm 102. Netzwerke von Metaphern	1
C. NEUBER: „Es gibt keinen Gott“. Die Möglichkeit der Gottesleugnung und das Gottesbild in Psalm 9/10; 14; 53	26
A. SIQUANS: Gottes Wirksamkeit in menschlichem Handeln und Reden. Das Gottesbild in den Büchern Rut und Ester	47
A. VONACH: Making or Reading Books? The LXX-Version of Qoheleth and its Tendency to Pessimism	64

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

GOTTESBILDER IN PSALM 102

Netzwerke von Metaphern

Metaphors for God in Ps 102 as Networks

*Antonia Krainer, Katholische Privat-Universität Linz
Bethlehemstraße 20, 4020 Linz, a.krainer@ku-linz.at
ORCID-ID: <https://orcid.org/0000-0003-4985-5424>*

Abstract: Die Theorie des „Conceptual Blending“ erlaubt es, miteinander verbundene Metaphern als Netzwerke zu verstehen und so die Tiefenstrukturen bilderreicher poetischer Texte, wie etwa der biblischen Psalmen, freizulegen. Ps 102 spricht in ausdrucksstarken Bildern nicht nur vom betenden Ich, sondern auch von Gott. Dabei steht das vordergründig nicht gleich sichtbare Motiv von JHWH als König hinter anderen Metaphern und zieht sich so durch den gesamten Psalm. Nicht nur die Rede von Gott in Bildern des menschlichen Körpers, sondern auch räumliche Metaphern, besonders die Todesmetaphorik in V. 21, verbinden sich mit der Königsanalogie zu neuen und komplexen Sinngebilden. Die Analyse derselben mithilfe der Blending-Theorie erfordert eine sehr genaue Untersuchung des Textes bis in die Bedeutungsnuancen der einzelnen Wörter und ermöglicht unerwartete Entdeckungen.

Abstract: Conceptual Blending Theory is a useful tool for understanding interrelated metaphors as networks and thus discovering the underlying structures of poetical texts rich in imagery, like the Biblical psalms. Psalm 102 uses expressive images for the praying self, but also for God. The motive of YHWH as a king is not visible on the surface but underlying other metaphors throughout the psalm. This motive combines with images of the human body and spatial metaphors (especially the imagery of death in v. 21) to form new and complex structures. Using Blending Theory to analyze these structures requires a close look at every word with all its nuances of meaning and opens the way for unexpected discoveries.

Keywords: Blending theory; Psalm 102; Space; Body; Metaphors.

Theologen von Thomas von Aquin bis zu Karl Rahner haben 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.¹ Insofern kann gesagt werden, dass jede Rede von Gott notwendigerweise bildhafte Rede 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 bewusst, dass Gott Gott ist und nicht etwa ein Mensch (vgl. Hos 11,9). 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 und auch von der Bibelwissenschaft rezipiert wurde. Diese Theorie soll zuerst kurz vorgestellt werden, bevor sie auf einige Stellen aus dem besonders bilderreichen Psalm 102 angewandt wird, um zu zeigen, wie sich der Prozess der Metaphernbildung bei der Konstruktion von Gottesbildern vollzieht.

1. Die Theorie des Conceptual Blending

Im Gegensatz zur einer Metapherntheorie, die Metapher nur als rhetorisches Stilmittel betrachtet,² verstehen Lakoff und Johnson Metapher in einem umfassenden Sinn: „The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another.“³ Dieser Prozess der Übertragung von Eigenschaften einer Sache auf eine andere ist für das menschliche Denken von grundlegender Relevanz. Er vollzieht sich nicht nur, wenn Dichter Sprachbilder malen oder Theoretiker Gedankengebäude errichten, sondern in grundlegenden Akten des Denkens und Sprechens, ohne die wir uns gar nicht in der Welt orientieren könnten. Nicht nur die Rede von Gott, sondern menschliches Sprechen überhaupt ist grundsätzlich metaphorisch strukturiert.⁴

Auf dieser Grundlage führen Fauconnier und Turner in „The Way We Think“, dem Grundlagenwerk der *Blending-Theorie*, eine genaue Analyse hochkomplexer Vorgänge durch, die im menschlichen Denken ständig ablaufen, uns

¹ Zur Rezeption der Analogielehre in der modernen Theologie vgl. Perry Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 64–67.

² Manche AutorInnen führen Aristoteles als Vertreter einer solchen (reduktionistischen) Metapherntheorie an; dies ist allerdings bei genauerer Lektüre der aristotelischen Schriften nicht haltbar, vgl. Wolf-Andreas Liebert, Metaphernforschung, in: Ulla Fix/Andreas Gardt/Joachim Knappe (Hg.), Rhetorik und Stilistik. Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung, Berlin u. a. 2008, 743–757: 745.

³ George Lakoff/Mark Johnson, *Metaphors we Live by*. With a New Afterword, Chicago u. a. 2003, 5. Hier sei auch auf die auffallende Ähnlichkeit zur Definition des Parallelismus hingewiesen: „the essence of parallelism [...] is a *correspondence of one thing with another*.“ Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Grand Rapids 2008, 2 (Hervorhebung im Original).

⁴ Vgl. Lakoff/Johnson, *Metaphors* (Anm. 3) 6.

aber zumeist gar nicht bewusst sind. Wie viel kognitive Arbeit dahintersteckt, dass wir etwa eine Kaffeetasse⁵ 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.

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*⁶ Bereich heißt, nennt Richards *vehicle* und *tenor*.⁷ Demgegenüber geht die Theorie des *Blending* von einer Interaktion zwischen mindestens vier Bereichen (mental en Räumen) aus:⁸ Zwei oder mehrere *Input 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 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.⁹

⁵ Vgl. Gilles Fauconnier/Mark Turner, *The Way we Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2003, 7–8.

⁶ Ruben Zimmermann, *Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch*, ThZ 56 (2000), 108–133: 119.

⁷ Ivor A. Richards, *Die Metapher* (1936), in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996, 31–52: 36.

⁸ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 279.

⁹ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 47.

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*.¹⁰

Generic Space:

Die Gemeinsamkeiten aller *Input Spaces* bilden zusammen einen *Generic Space* (was man etwa mit „Abstraktionsraum“ oder „Reduktionsraum“ übersetzen könnte). Er führt vom Besonderen zum Allgemeinen, enthält sozusagen den „kleinsten gemeinsamen Nenner“. Im Beispiel von Fauconnier und Turner sagt ein Skilehrer seinem Schüler, er solle sich vorstellen, er sei ein Kellner, der ein Tablett trägt.¹¹ Der *Generic Space*, den die *Input Spaces* I 1 (= Skifahrer) und I 2 (= Kellner) gemeinsam haben, ist ein Mensch, der sich bewegt und dabei etwas in den Händen hält.

Natürlich sind die Skistöcke kein Tablett und die Piste kein Kaffeehaus. 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.¹² Die Beziehungen zwischen Elementen der verschiedenen *Input Spaces* („outer space relations“) werden im *blend* zu „inner space relations“ durch einen Vorgang, der „compression“ genannt wird. 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.¹³

Blended Space (Blend):

Als Ergebnis dieses Prozesses entsteht der *blend*, der sowohl allgemeine Strukturen des *Generic Space* als auch spezifische Strukturen aller *Input Spaces* enthält. Außerdem enthält er Strukturen, die nicht aus den *Inputs* stammen, eventuell sogar solche, die innerhalb eines *Input Spaces* gar nicht vorstellbar wären.¹⁴ Der *blend* ist also nicht eine bloße Verkettung der *Input Spaces*, sondern ein vollkommen neues, eigenständiges Gebilde.

¹⁰ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 101.

¹¹ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 21.

¹² Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 47.

¹³ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 92–97.

¹⁴ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 47–49.

1.2 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*.¹⁵

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.“ *Input Space I 1* enthält das Ordnungsmuster (*frame*) „Familie“, das auf alle menschlichen Wesen anwendbar ist, und *Input Space I 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.¹⁶

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*, „that specifies the nature of the relevant activity, events, and participants“.¹⁷ Dieses Muster darf nicht zu allgemein sein, sondern muss eine konkret vorstellbare Aktivität oder Ereignisstruktur repräsentieren, damit es den mentalen Raum strukturieren und entsprechende Beziehungen zwischen den darin vorhandenen Elementen herstellen kann.¹⁸ Im Gegensatz zum *frame* „Wettbewerb“, der zu abstrakt ist, um als *organizing frame* zu fungieren, wären „Boxkampf“ oder „Brechen des Weltrekords über eine Meile“ dazu geeignet. Ein Beispiel für ein *mirror network* ist die Aussage, dass Hicham el-Guerrouj (Weltrekord über eine Meile 1999) Roger Bannister (Weltrekord 1954) „besiegt“ habe. Obwohl die beiden Läufer niemals gegeneinander angetreten sind, ist diese Aussage verständlich. *Input Spaces I 1* (Bannisters Weltrekord) und *I 2* (el-Guerroujs Weltrekord) folgen dem gleichen Ordnungsmuster. Die dazwischenliegende Zeit von viereinhalb Jahrzehnten wird im *blend* komprimiert.¹⁹

¹⁵ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 119.

¹⁶ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 120.

¹⁷ Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 104.

¹⁸ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 123.

¹⁹ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 123–125.

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. Als Beispiel bringen Fauconnier und Turner das Bild des Boxkampfes für den wirtschaftlichen Wettbewerb: „We say that one CEO landed a blow but the other one recovered, one of them tripped and the other took advantage, one of them knocked the other out cold.“²⁰

Dieses Netzwerk weist eine starke Asymmetrie auf. Der *clash* zwischen unterschiedlichen Konzepten ist deutlich erkennbar: Anstelle zweier Personen, die sich am selben Ort befinden und etwa eine halbe Stunde lang einen Faustkampf austragen, stehen sich die Chefs konkurrierender Unternehmen nicht physisch gegenüber. Sie „kämpfen“ auch nicht für sich allein, sondern sind jeweils in die komplexen Wirkungszusammenhänge einer großen Organisation eingebunden. Die für den „Wettkampf“ bedeutsamen Handlungen finden zumeist über lange Zeiträume, an verschiedenen Orten und unter Mitwirkung vieler anderer Menschen statt.

Trotzdem sind die Ähnlichkeiten stark genug, dass sich das einfachere und klarere Muster des Boxkampfes dazu eignet, den eher komplexen und diffusen wirtschaftlichen Konkurrenzkampf zu erklären.²¹ Das *single-scope network* erklärt eine Sache durch eine andere und kann daher mit Blick auf die oben erwähnte Definition der Metapher nach Lakoff und Johnson als „prototype“²² der Metapher bezeichnet werden.

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“. 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.²³

Bis hierher haben wir einfache Räume als *Input Spaces* angenommen. Es ist aber auch möglich, dass *blends* ihrerseits als *Input Spaces* in weitere Kombinationsprozesse eintreten und mit anderen *Inputs* (die auch *blends* sein können)

²⁰ Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 126.

²¹ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 130.

²² Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 127.

²³ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 131–135.

weitere *blends* bilden. Solche *blends*, die aus *blends* bestehen, werden dann als *megablends* bezeichnet.²⁴ Daraus ergeben sich vielfältige und 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.²⁵ *Megablends* sind für die bildhaften Ausdrücke in Ps 102 von großer Bedeutung.

1.3 Die Anwendung der Theorie in der Bibelwissenschaft

Das Verstehen sprachlicher Bilder erfordert naturgemäß zuerst ein genaues Verstehen der diesen zugrundeliegenden Begriffe und ihrer Beziehungen zueinander. Metaphern in fremden Sprachen erschließen sich zumeist nicht so leicht wie in der Muttersprache. Noch schwieriger wird es, wenn die zeitliche Distanz zu einer Sprache über Jahrtausende geht. Das *Blending-Modell* wurde für lebende und nicht für tote Sprachen entwickelt und stößt deshalb in der Anwendung auf biblische Texte auch an seine Grenzen, wie van Hecke bemerkt:

„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.“²⁶

Vor Anwendung des Modells muss also gründlich untersucht werden, was die für die jeweilige Metapher wesentlichen hebräischen Begriffe bedeuten. Das Modell ist nur dann sinnvoll anwendbar, wenn sich dies nach dem gegenwärtigen Stand der philologischen, historischen und exegetischen Forschung mit ausreichender Genauigkeit bestimmen lässt.

Für das Verständnis alttestamentlicher Texte sind nicht nur die Begriffe des biblischen Hebräisch, sondern auch die diese Sprache prägenden Strukturen und Denkmuster relevant. Eine besondere Bedeutung hat in diesem Zusammenhang der Parallelismus. Wie bei der Metapher handelt es sich dabei nicht nur um ein poetisches Ausdrucksmittel. Der Parallelismus hat auch eine „kognitiv-noetische Dimension“ und muss daher „unter der Perspektive seiner Leistung für die Welterkenntnis betrachtet“²⁷ werden. Als Denkschema, das eine Sache grundsätzlich immer von zwei Seiten betrachtet, ist der Parallelismus keine Stilfigur,

²⁴ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 151–159.

²⁵ Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 147.

²⁶ Pierre van Hecke, *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.

²⁷ Andreas Wagner, *Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur*, in: ders. (Hg.), *Parallelismus membrorum* (OBO 224), Fribourg u. a. 2007, 1–26: 5–6.

sondern eine Weise des Weltzugangs und verrät etwas darüber, wie die Menschen, die ihn verwendeten, sich selbst und die Welt verstanden haben könnten. Aus diesem Grund ist er für die biblische Anthropologie, „die primär eigentlich keine poetischen Sachverhalte diskutiert“,²⁸ 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. Jahrhundert verbreitete Technik der Stereoskopie zurück, bei der durch zwei Perspektiven auf dieselbe Fläche ein räumlicher Eindruck erzeugt wird.²⁹ 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“.³⁰ Die Phänomene von Parallelismus und Stereometrie werden uns im Folgenden noch begegnen.

2. Psalm 102 (Arbeitsübersetzung)

- 1 Gebet 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 Kohlebecken.³¹
- 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,

²⁸ Wagner, Parallelismus (Anm. 27) 9.

²⁹ Vgl. Wagner, Parallelismus (Anm. 27) 10–13.

³⁰ Wagner, Parallelismus (Anm. 27) 12.

³¹ Übersetzung nach Christian Brüning, Mitten im Leben vom Tod umfassen. Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied, Frankfurt a. M. 1992, 23. Zum textkritischen Problem an dieser Stelle vgl. Gunild Brunert, Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches (SBB 30), Stuttgart 1996, 80–85. Für einen Vergleich verschiedener Übersetzungsvorschläge und die ausführliche Begründung meiner Übernahme von Brünings Übersetzung vgl. Antonia Krainer, Von Eulen und Menschen. Metapherntheoretische Analysen zu Ps 102, Linz 2017 (Diplomarbeit), 8–9.

- 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 Zorns und Deines Grimms,
denn Du hast mich aufgehoben und hingeworfen.
- 12 Meine Tage sind wie ein gestreckter Schatten,
und ich,³² 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 JHWHs,
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 Jah 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,
zu befreien die Kinder des Todes,
- 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 verschleißern wie ein Gewand, wie ein Kleid wirst Du sie wechseln, und sie werden verschwinden.
- 28 Und Du bist Er,
und Deine Jahre werden nicht enden.
- 29 Die Kinder Deiner Knechte werden wohnen,
und ihre Nachkommen werden vor Dir Bestand haben.

³² So übersetzt Martin Buber, Das Buch der Preisungen. Verdeutschte von Martin Buber, Wuppertal 1977, 149.

3. Gottesbilder in Ps 102

Im Folgenden werden die theoretischen Überlegungen aus Kapitel 1 auf ausgewählte Verse von Ps 102 angewandt. Der Psalm spricht nicht nur von Gott, sondern auch vom Menschen in ausdrucksstarken Bildern, mit denen ich mich an anderer Stelle ausführlich auseinandergesetzt habe.³³ Da sich dieser Beitrag jedoch entsprechend dem Thema der Arge-Ass Jahrestagung 2019 – „Gott(es-Bilder)“ – auf die bildhafte Rede von Gott konzentriert, beschränkt sich die folgende Auswahl von Versen auf solche, die metaphorisch von Gott sprechen.

3.1 Bilder von Körper, Kommunikation und Beziehung

Um die biblische Rede von Gott in Bildern des menschlichen Körpers zu verstehen, ist zuerst zu fragen, was „Körper“ in der Welt der Texte bedeutet. Dabei stoßen wir auf Körperkonzepte, die von unseren sehr weit entfernt sind. Die alttestamentliche Anthropologie kennt nicht nur keine dualistische Trennung von Körper und Seele; sie kennt auch keinen Begriff für das, was wir unter „Körper“ im Sinne des geordnet zusammenwirkenden Gesamtsystems der Organe verstehen. Die hebräische Sprache hat kein Wort für den Körper als Einheit. Sie spricht immer nur von Körperteilen.³⁴

Insofern ist es irreführend, das alttestamentliche Menschenbild als „ganzheitlich“ zu bezeichnen. Ein treffender Ausdruck wäre vielmehr „multiperspektivisch“ oder, wie oben erwähnt, „stereometrisch“. Dieses Denken, so Wolff, „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.“³⁵

Es geht also nicht um das Aussehen der Körperteile, sondern um ihre Funktion. Das impliziert auch 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

³³ Vgl. Krainer, Eulen und Menschen (Anm. 31) 33–52.

³⁴ Vgl. Maria Häußl, Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und -konzepte im Alten Testament, in: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, (QD 237) Freiburg i. B. 2010, 134–163: 134–140.

³⁵ Hans W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (KT 91), Gütersloh 2002, 22.

„konstellativer Personbegriff“.³⁶ Beziehung und Körperlichkeit sind ohne einander nicht möglich. 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“.³⁷

Die in der Bibel genannten Körperteile tragen somit Bedeutungsaspekte, die über ihre bloß physische Beschaffenheit und biologische Funktion hinausgehen und für unser heutiges Denken nicht immer unmittelbar einsichtig sind. Sie können auch mit Emotionen verbunden sein (z. B. die Nase mit dem Zorn und der Mutterschoß mit dem Erbarmen).³⁸ In jedem Fall erfordern sie einen genauen Blick auf die in ihnen möglicherweise enthaltene Symbolik.

Vers 2:

יהוה שמעה תפלתי 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.³⁹ Damit will der Beter/die Beterin die Aufmerksamkeit Gottes auf sich lenken. In der Vorstellung, dass der personifizierte Hilfeschrei des Beters/der Beterin 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 „das Kommen [...] zur Königsaudienz“ bedeuten.⁴⁰ Von daher lässt sich 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

³⁶ Bernd Janowski, Der Mensch im Alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, ZThK 102 (2005) 143–175: 162.

³⁷ Häusl, Körperbilder (Anm. 34) 139–140.

³⁸ Vgl. Susanne Gillmayr-Bucher, Emotion und Kommunikation, in: Frevel, Anthropologie (Anm. 34) 279–290: 284.

³⁹ Z. B. Ps 17,1; 39,13; 54,4; 61,2; 143,1.

⁴⁰ Horst D. Preuß, בוא, ThWAT 1 (1973) 536–568: 538–539.

zur Sprache zu bringen, wird im *blend* zu einer identischen Funktion komprimiert. „Analogy can be compressed into Identity or Uniqueness.“⁴¹ Der Kompressionsvorgang, in dem aus Analogie Identität wird, beherrscht die meisten *blends* in Ps 102.

Der dritte *Input Space I 3* ist Gott, der häufig unter dem Bild eines großen und mächtigen Königs vorgestellt wird.⁴² Das Schreien zu Gott ist eine Analogie zum Deponieren eines Gesuches vor dem König. Als *Generic Space* ist ihnen 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.

Vers 3:

אל תסתר פניך ממני ביום צר לי הטה אלי אזנך ביום אקרא מהר ענני

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!

In V. 3 ist von „Ohr“ und „Angesicht“ Gottes die Rede. Gott wird in der Bibel besonders häufig mit Körperteilen in Verbindung gebracht, die für Wahrnehmung, Kommunikation und Handeln zuständig sind.⁴³ Ohne die Annahme, 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 zuallererst „Kontaktaufnahme“.⁴⁴ Das Wort פְּנִים, das die Vorderseite oder Oberfläche von Gegenständen und das Gesicht von Personen bedeutet, spielt in theologischen Kontexten eine besondere Rolle: „Etwas über ein Viertel der Texte bezieht sich auf JHWH.“⁴⁵ Wenn Gott den Menschen „sein Angesicht zuwendet“, bedeutet dies Segen und Gnade. Darin steckt wieder der Vergleich Gottes mit einem König.⁴⁶ Die Zuwendung des göttlichen oder königlichen Angesichts hat positive Auswirkungen, sein „Abwenden“ in der Regel

⁴¹ Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 101.

⁴² Vgl. Friedhelm Hartenstein/Jutta Krispenz, König, Gott als König, in: Michael Fieger (Hg.), *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 272–279.

⁴³ Vgl. Gerlinde Baumann, Verborgene Mitteilungen entdecken. Der göttliche Körper im Alten Testament, *FAMA* 17 (2/2001) 13–14, und Andreas Wagner, Körper, in: Fieger, *Wörterbuch alttestamentlicher Motive* (Anm. 42) 279–285: 283.

⁴⁴ Hartenstein/Krispenz, Angesicht Gottes, in: Fieger, *Wörterbuch alttestamentlicher Motive* (Anm. 42) 32–35: 33.

⁴⁵ Horacio Simian-Yofre, פְּנִים, *ThWAT* 6 (1989) 629–659: 633.

⁴⁶ Hartenstein/Krispenz, Angesicht Gottes (Anm. 44) 33–34.

negative.⁴⁷ Deshalb erscheint die hier ausgesprochene Bitte: „Verbirg nicht Dein Antlitz!“ recht häufig in Klagepsalmen (z. B. Ps 27,9; 69,18; 143,7). Das Verbergen des Angesichts „bedeutet den radikalen Abbruch der Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen“, aber 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“.⁴⁸

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/der Beterin 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.

Vers 15:

כִּירְצוּ עַבְדֶּיךָ אֶת־אֲבֹנֵיהָ וְאֶת־עַפְרָהּ 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 עַבְדֶּיךָ 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/die Beterin 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“ Gottes wird z. B. auch in Ps 90,13 eingemahnt.

⁴⁷ Eine Ausnahme hierzu bildet Ps 39,14. Belege für die Verwendung von פְּנִים im Zusammenhang der Kommunikationsverweigerung durch irdische Könige werden von Hartenstein/Krispenz, Angesicht Gottes (Anm. 44) 34, angeführt (Pharao in Ex 10,28–29; David in 2 Sam 14,24).

⁴⁸ Simian-Yofre, פְּנִים (Anm. 45) 645–646. Vgl. dazu auch Brunert, Psalm 102 (Anm. 31) 112.

Der Begriff אֶבֶן (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 (Klgl 4,1), handelt es sich um Steine aus dem zerstörten Heiligtum auf dem Zion“.⁴⁹

Auch im Kontext von Ps 102,15 wird nur verständlich, was die „Steine“ den Knechten JHWHs bedeuten, wenn man das weibliche Suffix in den vorigen Vers zurückverfolgt und sieht, dass es sich bei „ihren Steinen“ um die Steine Zions handelt. Insofern sind „ihre Steine“ als *Input Space I 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. 15b.

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 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 bieten.⁵⁰ Eine Stadt ist ein lebenswerter Ort, sie wird als „schützend“ und „nährend“ vorgestellt; auf dieser „Analogie der Rollen einer Frau und einer Stadt“⁵¹ beruht auch die verbreitete weibliche Personifikation von Jerusalem⁵² und anderen Städten (z. B. Babylon in Ps 137,8; Ninive in Nah 3,4).

Zion/Jerusalem⁵³ war aber nicht nur irgendeine Stadt, sondern 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; 132,13–14). Darum bedeutet die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, in 15b angedeutet durch עָפָר,⁵⁴ 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

⁴⁹ Arvid S. Kapelrud, אֶבֶן, ThWAT 1 (1973) 50–53: 52–53.

⁵⁰ 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.

⁵¹ Christl M. Maier, Stadt, in: Fieger, Wörterbuch alttestamentlicher Motive (Anm. 42) 367–371: 368.

⁵² Z. B. Jes 1,21; 40,9; Sach 9,9; Zef 2,15.

⁵³ In den Psalmen zumeist synonym verwendet, vgl. Maier, Stadt (Anm. 51) 370.

⁵⁴ 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. Ludwig Wächter, עָפָר, ThWAT 6 (1989) 275–284: 279.

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 und Bewohnerinnen Jerusalems und alle, die sich zugehörig fühlen, auch noch den Bruch der Gottesbeziehung, den Verlust ihrer Identität als Gottes auserwähltes Volk.

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 I 1* (Steine Zions), *I 2* (Schutt Zions) und *I 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. Es kann mit „Gefallen haben an, gut finden, lieben, gern haben“ übersetzt werden und wird zumeist – aber nicht ausschließlich – „zur Beschreibung menschlicher Verhältnisse benutzt“.⁵⁵

Im zweiten Teil des Verses steht jedoch mit חנן („Gnade erweisen, Erbarmen haben“) ein Verb, das mit der einzigen Ausnahme von Ps 102,15⁵⁶ im gesamten AT immer auf Menschen, nie auf Gegenstände, bezogen wird. Nimmt man zu diesem Befund die häufigen Personifikationen Zions und vor allem die mitleid-erregenden Bilder, die Klgl 1 von der weinenden, verlassenen und entehrten Tochter Zion zeichnet, hinzu, so scheint es 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 *I 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. 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.

⁵⁵ Hans M. Barstad, רצה, ThWAT 7 (1993) 640–652: 640–641.

⁵⁶ Vgl. Donna N. Freedman/Jack R. Lundbom, חנן, ThWAT 3 (1982) 23–40: 31.

Vers 16:

וַיִּירָאוּ גוֹיִם אֶת שֵׁם יְהוָה וְכָל מְלָכֵי הָאָרֶץ אֶת כְּבוֹדךָ

Und fürchten werden die Völker den Namen JHWHs, und alle Könige der Erde Deine Herrlichkeit.

Auch in unserem heutigen Verständnis geht der Name einer Person weit über die bloße Identifikationsfunktion hinaus, die ebenso gut durch einen Zifferncode geleistet werden könnte. 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 Wort⁵⁷ und den Namen⁵⁸ Gottes. שׁ ist „mehr als eine Bezeichnung, auch mehr als die im Namen angedeutete oder realisierte Mächtigkeit seines Trägers“: Als „Austauschbegriff für die gemeinte personale Gegebenheit“⁵⁹ meint er nicht weniger als Gott selbst. „Name“ und „Herrlichkeit“ Gottes, die in Ps 102,16 parallel gesetzt werden, sind zwei „Gegenwarts- und Erfahrungsformen JHWHs“.⁶⁰ Dennoch sind sie mit Gott nicht identisch.⁶¹

Da die in שׁ יְהוָה mitgedachte Beziehung zwischen Gott und dem Namen Gottes schwer zu bestimmen ist, wird die Anwendung des *Blending-Modells* schwierig. Die Beziehung von „Name“ zu „Gott“ könnte als Repräsentation gedeutet werden, die im *blend* zu *uniqueness* komprimiert wird; oder als Beziehung eines Teils zum Ganzen, die sich ebenso in *uniqueness* verwandelt.⁶² Dies lässt sich jedoch nicht eindeutig entscheiden.

Die Formulierung, dass der Name Gottes „gefürchtet“ wird, kommt häufig vor und ist in Mal 1,14, wo wie hier von den Völkern die Rede ist, mit dem Motiv der Königsherrschaft Gottes verbunden. Gott wird als König gesehen, der alle Könige der Erde an Macht und Größe überbietet.⁶³

⁵⁷ Vgl. Gen 1; Jes 55,11; Ps 147,15.

⁵⁸ Gen 32,30; Ex 3,14–16; 20,7.

⁵⁹ Helmer Ringgren, שׁ , ThWAT 8 (1995) 122–174: 128–132.

⁶⁰ Ringgren, שׁ (Anm. 5) 155.

⁶¹ Vgl. Ringgren, שׁ (Anm. 59) 146.

⁶² Vgl. Fauconnier/Turner, *The Way we Think* (Anm. 5) 97.

⁶³ Vgl. Ps 2; 47,10; 48,5–8; Auch Ps 102,23 enthält diese Analogie: Gott steht über den Königen der Erde wie der Großkönig über den Vasallenkönigen.

3.2 Bilder von Raum und Zeit

Vers 20:

כִּי־הִשְׁקִיף מִמְרוֹם קִדְשׁוֹ יְהוָה מִשְׁמַיִם אֶל־אֶרֶץ הַבַּיִט

Denn herabgeschaut hat von der Höhe seines Heiligtums JHWH, vom Himmel auf die Erde hat Er geblickt.

Mit dem Verb **שָׁקַף**, das „hinaus-, herunter-, hinunterblicken“ bedeutet, und **מְרוֹם**, „Höhe“, wird hier ein durch die vertikale Bewegung von „oben“ nach „unten“ bestimmter Raum aufgebaut. **שָׁקַף** 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.“⁶⁴

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“.⁶⁵ All das spielt mit, wenn von Gott gesagt wird, dass er der Höchste und Größte ist und über allem steht.

מְרוֹם kommt von der Verbwurzel **רום** („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 1,28.⁶⁶ **מְרוֹם** 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.“⁶⁷

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*

⁶⁴ Hans-Peter Mathys, **שָׁקַף**, ThWAT 8 (1995) 458–461: 459–460.

⁶⁵ Lakoff/Johnson, *Metaphors* (Anm. 3) 15–22.

⁶⁶ Vgl. Edwin Firmage Jr./Jacob Milgrom/Ulrich Dahmen, **רום**, ThWAT 7 (1993) 425–431: 427.

⁶⁷ Firmage/Milgrom/Dahmen, **רום** (Anm. 66) 430. Auch Bartelmus gibt an, dass **מְרוֹם** häufig im Sinn von „Himmel“ verwendet wird, vgl. Rüdiger Bartelmus, **שְׁמַיִם**, ThWAT 8 (1995) 204–239: 209.

network bezeichnen: Im *blend* entstehen Strukturen, die es in keinem von beiden *Input Spaces* gab (“emergent structure”).

Vers 21:

לשמע אנקת אסיר לפתח בני תמותה

zu hören das Seufzen der Gefangenen, zu befreien die Kinder des Todes.

Auf das „Hören“ Gottes wurde unter V. 3 schon eingegangen. Die Metaphernanalyse konzentriert sich hier also auf V. 21b: לפתח בני תמותה.

Das Wort בן 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“.⁶⁸ So können beispielsweise die Funken die Söhne der Glut sein (Ijob 5,7) und die Pfeile die Söhne des Köchers (Klgl 3,13).

In Bezug auf Menschen wird mit בן 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 werden als weitere Belege 1 Sam 20,31; 26,16; 2 Sam 12,5 und Ps 79,11 angeführt.⁶⁹ In eine ähnliche, wenn auch mehr juristische Richtung, geht der Vorschlag von Davidson mit „condemned to death“.⁷⁰ Die Einheitsübersetzung (1980 und 2016) schreibt „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, passt dazu, 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.

Hier ist es lohnend, zu überlegen, aus welcher Bildwelt heraus unser neuzeitlich-abendländisches Denken die Metapher „Sohn des Todes“ interpretieren würde und wie diese zur Bildwelt der Bibel passt. Wir kennen die Personifikation des Todes (von Grimms Märchen „Gevatter Tod“ bis zu Hofmannsthals „Jedermann“), bildlich dargestellt als Knochenmann im schwarzen Kapuzenmantel mit

⁶⁸ Herbert Haag, בן II, ThWAT 1 (1973) 670–82: 672.

⁶⁹ Haag, בן II (Anm. 68) 674–676.

⁷⁰ Benjamin Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Grand Rapids 1970, 476; diese Übersetzung findet sich auch in: *The Jewish Publication Society, Hebrew–English Tanakh*, Philadelphia 2000.

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. Diese Vorstellungen sind der Bildwelt des Alten Testaments jedoch völlig fremd.

Dort reichen Ansätze zur Personifikation höchstens so weit, dass „die Scheol ihren Rachen aufsperrt“ – womit aber nicht der Tod angesprochen ist, sondern das Totenreich. Die Todesbilder des Alten Testaments sind 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 49,16).⁷¹ Der Tod ist also keine Person, sondern ein Ort – und das ist ein möglicher Schlüssel zum Ausdruck בְּנֵי תְמוּתָהּ: Die „Söhne eines Ortes oder Landes“ im Sinne der Bevölkerung kommen nämlich in der Bibel unzählige Male vor.⁷² 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 פָּתַח 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)“.⁷³ Im Pi’el wird es zumeist mit „befreien, lösen“ übersetzt, ist 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“.⁷⁴ Die Übersetzung mit „befreien“ liegt nahe, da der Kontext von Gefangenschaft mit אֲסִיר in V. 21a auch hier gegeben ist.

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, nämlich nicht tot; also kann auch hier davon ausgegangen werden, dass mit dem

⁷¹ Kathrin Liess, Tod, in: Fieger, Wörterbuch alttestamentlicher Motive (Anm. 42) 397–402: 398–399. Zur räumlichen Todesmetaphorik vgl. auch Matthias Krieg, Todesbilder im Alten Testament oder „wie die Alten den Tod gebildet“ (AThANT 73), Zürich 1988, 250.

⁷² Haag, בן II (Anm. 68), mit der Angabe von über 50 Belegstellen, 673–674.

⁷³ Rüdiger Bartelmus, פָּתַח, ThWAT 6 (1989) 831–852: 832.

⁷⁴ Bartelmus, פָּתַח (Anm. 73) 844.

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.

Vers 25:

Dieser Vers lässt sich wie folgt untergliedern:

a	אמר	Ich sagte:
b	אלי	Mein Gott,
c	אל־תעלני בחצי ימי	lass mich nicht hinaufgehen in der Mitte meiner Tage!
d	בדור דורים שנותיך	Von Generation zu Generation dauern Deine Jahre.

Interessant ist hier vor allem die Beziehung zwischen den Versteilen c) und d). Der Ausdruck „Mitte der Tage“ aus V. 25c wird in der Bibel oft verwendet, um den vorzeitigen Tod auszudrücken (z. B. Ps 55,24; Jes 38,10) und dagegen zu protestieren.⁷⁵ Während das leicht zu verstehen ist, bereitet das Verb עלה einige Schwierigkeiten. Es hat eine „Fülle von Bedeutungsnuancen“⁷⁶, die alle durch die Bewegung von unten nach oben strukturiert sind. Mit der Ausnahme von Croft⁷⁷ herrscht in der Forschung Konsens, dass an dieser Stelle in Ps 102 damit das Sterben des Beters/der Beterin bezeichnet werden soll.

Dies wird jedoch in der Bibel normalerweise nicht mit „hinaufsteigen“ ausgedrückt, sondern im Gegenteil mit dem „Hinabsteigen“ in die Unterwelt. Die alttestamentliche Vorstellung vom Tod ist nicht, 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“.⁷⁸

Anders als Brüning versteht Fuhs die Auffahrt Elijas zwar 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.“⁷⁹ Mit Blick auf die bitteren Klagen, die der Beter/die Beterin von Ps 102 in V. 11 und 24 gegen Gott erhebt, ist es aber höchst unwahrscheinlich, dass er/sie sich selbst als besonderen Liebling Gottes ansieht.

⁷⁵ Liess, Tod (Anm. 71) 401.

⁷⁶ Hans F. Fuhs, עלה, ThWAT 6 (1989) 84–105: 89.

⁷⁷ Steven J. L. Croft, The Identity of the Individual in the Psalms (JSOTS 44), Sheffield 1987, 125.

⁷⁸ Brüning, Mitten im Leben (Anm. 31) 249.

⁷⁹ Fuhs, עלה (Anm. 76) 102.

Allerdings findet sich die Vorstellung vom „Aufsteigen des Atems/Geistes“ nach dem Tod in Koh 3,21. Wenn Krieg⁸⁰ und Brüning dem Psalm zu Recht eine weisheitliche Prägung attestieren, kann zumindest dieser Beleg als Stütze herangezogen werden. Eine andere Deutung ist 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“⁸¹, dass der Beter/die Beterin sein/ihr Sterben mit diesem Wort umschreibt. Aufgrund der Unklarheit des Begriffs stehen wir nun vor dem Fall, dass eine metaphortheoretische Analyse nicht sinnvoll durchgeführt werden kann (siehe oben 1.3). Mit ausreichender Sicherheit sagen lässt sich nur, dass in irgendeiner Weise die Endlichkeit des menschlichen Lebens angesprochen wird. Diese steht in scharfem Kontrast zum folgenden Versteil 25d.

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“. Ihre volle Wirksamkeit erreicht diese Metapher jedoch erst durch den antithetischen Parallelismus, in dem den kurzen Lebenstagen des Menschen aus V. 25c die Generationen überdauernden Jahre Gottes gegenübergestellt werden. Damit gelingt es, auszusagen, dass Gott außerhalb der Zeit steht, und zugleich die Zeit Gottes mit der Zeit der Menschen zu vergleichen. Was für unser Denken als Widerspruch erscheint, lässt sich stereometrisch miteinander vereinbaren. Der Kontrast zwischen dem ewigen Gott und der endlichen Schöpfung wird in den folgenden Versen noch weiter verstärkt.

Vers 26:

לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים

Vor Zeiten hast Du die Erde gegründet, und das Werk Deiner Hände sind die Himmel.

יָסַד׳ bedeutet „gründen, grundlegen“ in dem Sinn, dass das Fundament für ein Gebäude gelegt wird. Bezogen auf Gott kommt es „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“ vor.⁸² 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-

⁸⁰ Krieg, Todesbilder (Anm. 71) 277.

⁸¹ Brüning, Mitten im Leben (Anm. 31) 251.

⁸² Rudolf Mosis, יָסַד׳, ThWAT 3 (1982) 668–682: 670.

und Herrscherrecht über die Erde und ihre Bewohner besitzt.“ 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.“⁸³

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.

„Eine der fundamentalen Glaubensvorstellungen des AT“ wird in V. 26b ausgesprochen, nämlich dass Gott „mit seiner Hand“ Welt und Menschen geschaffen hat. Die Hand ist jener Körperteil, der Gott noch öfter zugeordnet wird als Augen und Ohren.⁸⁴ Das Wort 7^h kann aber auch abstrakt „Verfügungsgewalt“ und „Macht“ bedeuten. Es ist wahrscheinlich das beste Beispiel dafür, dass sich aus dem stereometrischen Denken eine andere Verbindung von Konkretem und Abstraktem ergibt, als wir sie zu denken gewohnt sind.⁸⁵ Wie bei den „Ohren Gottes“ in V. 3 würde ich hier von einem *double-scope network* ausgehen.

Vers 27:

המה יאבדו ואתה תעמד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו

Sie werden vergehen, und Du bleibst stehen. Und sie alle werden verschleifen 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).⁸⁶ Besondere Kleidung wird von Propheten getragen: Der raue Mantel ist 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.⁸⁷ 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).

⁸³ Mosis, 70^h (Anm. 82) 677–678.

⁸⁴ Peter Riede, Hand, in: Fieger, Wörterbuch alttestamentlicher Motive (Anm. 42) 230–233: 231.

⁸⁵ Vgl. Häusl, Körperbilder (Anm. 34) 139.

⁸⁶ Vgl. Reinhard Müller, Kleidung, in: Fieger, Wörterbuch alttestamentlicher Motive (Anm. 42) 268–272: 268.

⁸⁷ Müller, Kleidung (Anm. 86) 271, und Hartenstein/Krispenz, König (Anm. 42) 273.

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“⁸⁸ werden, macht sie dazu geeignet. Jes 51,6.8 und Ijob 13,28 sind bekannte Beispiele für diese Motivik, auch Ps 39,12 könnte man hier einordnen.

Das besondere an Ps 102,27 ist nun, dass in einer wahrhaft „kühnen“⁸⁹ 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,⁹⁰ oder er ist das von Gott geschaffene „Gewölbe“ (vgl. Gen 1,6–8), das die Welt wie ein mächtiger Damm vor den Chaosfluten schützt.⁹¹ 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*. Der erste *Input Space (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*.

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 besonders 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.⁹²

⁸⁸ Müller, Kleidung (Anm. 86) 271.

⁸⁹ Vgl. Zimmermann, Metaphertheorie (Anm. 6) 132.

⁹⁰ Vgl. Bartelmus, ׀מ׀ (Anm. 67) 214–216.

⁹¹ Bartelmus, ׀מ׀ (Anm. 67) 212.

⁹² Vgl. Müller, Kleidung (Anm. 86) 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“.⁹³

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.

4. Zusammenfassung

Die obigen Ausführungen haben selbstverständlich hypothetischen Charakter. Bei der Interpretation biblischer Texte gibt es niemals eine einzige „richtige“ Lösung, der gegenüber alle anderen „falsch“ wären, sondern immer nur mehr oder weniger plausible Hypothesen. Es sollte jedoch deutlich geworden sein, dass das *Blending-Modell* ein nützliches Werkzeug sein kann, um zu plausiblen Hypothesen zu kommen.

Zu seinen Vorzügen gehört erstens die Möglichkeit, mehrere miteinander verbundene Metaphern in einem Netzwerk aus Netzwerken darzustellen. Dies ist für Ps 102 besonders relevant. Die Begriffe, die für metaphorische Vergleiche herangezogen werden, wie Körperteile oder Kleidung, 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/der Beterin stellvertretend 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 Orientierungsmeta-

⁹³ Müller, Kleidung (Anm. 86) 271.

pher von „oben“ und „unten“ sowie in V. 21 mit der räumlichen Todesmetaphorik. Der genauere Blick auf die Übertragungsprozesse, die den Sprachbildern zugrunde liegen, ermöglicht die Deutung der „Befreiung der Kinder des Todes“ in V. 21 als „Aufnahme der Bürger des Totenreiches ins Land der Lebenden“.

Zweitens ist der Zusammenhang von *Blending* (als Integration unterschiedlicher mentaler Räume) und Stereometrie (als Darstellen eines Ganzen durch die Nennung zweier unterschiedlicher Aspekte) zu berücksichtigen. Das stereometrische Denken prägt viele Metaphern in der Bibel und die von Adele Berlin als eine Wirkungsweise des Parallelismus identifizierte Erzeugung vollkommener Übereinstimmung aus teilweiser Übereinstimmung⁹⁴ entspricht dem Prozess der Kompression von Analogie zu Identität im *Blending*.

Drittens – *last but not least* – erzwingt die Anwendung des *Blending-Modells* 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. Auf diese Weise öffnet es einen Weg zu neuen Erkenntnissen.

⁹⁴ Vgl. Berlin, *Dynamics* (Anm. 3) 100.