

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 33,1

2024

C. NEUBER: „Raum erkunden / Exploring Space“. Editorial	1
C. ZIEGERT: Framing Space. Determining the Meaning of Space-Related Biblical Hebrew Lexemes	7–27
N. H. da SILVA FERREIRA: Contexts of Ancient Rural Landscapes Creating Human Culture and Language	28–49
J. FORSLING: Exploring the Wilderness in the Book of Numbers	50–65
H. COHEN YADAN: Spatial Conceptualization and the Imagery of Space in the Rahab Story	66–86
S. KIRSCHNER: Stadt, Land, Felsspalte. Raum und seine ethische Bedeutung in den Simson-Erzählungen (Ri 13–16)	87–107
M. BUNZEL: Raumerkundungen in der poetischen Literatur der Hebräischen Bibel. Metaphorische Räume im Ijobbuch und in den Psalmen	108–126

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



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

RAUMERKUNDUNGEN IN DER POETISCHEN LITERATUR DER HEBRÄISCHEN BIBEL

Metaphorische Räume im Ijobbuch und in den Psalmen

Exploring Space in the Poetic Literature of the Hebrew Bible. Metaphorical Spaces in the Book of Job and the Psalms

Marlen Bunzel

Lehrstuhl für Biblische Theologie

Zentralinstitut für Katholische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin

Friedrichstr. 60, 10117 Berlin

marlen.bunzel@hu-berlin.de

ORCID 0000-0034-1503-2315

Abstract: Ausgehend von den Erkenntnissen des Spatial Turns werden in diesem Beitrag drei metaphorische Räume erkundet, die sich in der poetischen Literatur der Hebräischen Bibel finden: der Raum des Todes, der Raum des Körpers und der Raum der Gottesbeziehung. Diese Räume entstehen meist unbewusst beim Lesen. Erst wenn diese Räume bewusst erkundet werden, kann der poetische Text der Hebräischen Bibel (Ijobbuch und Psalmen) seine volle Wirkung entfalten.

Abstract: Drawing on the insights of the Spatial Turn, this paper explores three metaphorical spaces found in the poetic literature of the Hebrew Bible: the space of death, the space of the body, and the space of the relationship with God. These spaces are usually created unconsciously in the mind of the reader while reading. Only when these spaces are consciously explored can the poetic text of the Hebrew Bible (Book of Job and the Psalms) unfold its full impact.

Keywords: Metaphorical Space; Body; Relationship with God; Job; Psalms

1. Räume erkunden

„Raum erkunden“. So war das internationale Symposium überschrieben, das von der Herausgeberin dieses Heftes (u. a.) organisiert und geleitet wurde und bei dem eine Fülle an verschiedenen „raumbezogenen methodischen Zugängen in antiken Kulturen und Texten“, so der Untertitel des Symposiums, vorgestellt wurde. In meinem Beitrag präsentierte ich einen raumhermeneutischen Zugang

zu ausgewählten „antiken Texten“, genauer: zu einigen Texten der Hebräischen Bibel.¹ Im Folgenden konzentriere ich mich auf Texte aus dem Ijobbuch und aus dem Psalter (v. a. Ps 88 und 139). Diese sind zu großen Teilen poetisch verfasst. Poetik lebt bekanntlich von Metaphern und Sprachbildern. Dies gilt in besonderem Maße für die poetischen Texte der Hebräischen Bibel, für die beispielsweise das Stilmittel des *parallelismus membrorum* charakteristisch ist – das Umkreisen ein und desselben Gedankens in mehreren Bildern.² Dabei handelt es sich häufig zugleich um „Raumbilder“, um metaphorische Räume; das heißt: Viele dieser Metaphern funktionieren dadurch als Metapher, indem sie Raumbilder, d. h. metaphorische Räume, erzeugen.³ Diese Raumbilder im Text haben wiederum einen „räumlichen Effekt“: Sie ermöglichen der Leserin,⁴ in den Text hineinzugehen wie in einen Raum. Anders ausgedrückt: Indem bei der Textlektüre die Vorstellung von Raum im Kopf der Leserin entsteht, ausgelöst durch raumkonnotierte Lexeme, taucht sie in die Welt des Textes ein wie in einen Raum.

Nach einigen hermeneutischen Vorüberlegungen zum „Raum“, werde ich in meinem Beitrag drei dieser metaphorischen Räume, die für die poetische Weisheitsliteratur der Hebräischen Bibel charakteristisch sind, erkunden: den Raum des Todes, den Raum des Körpers und den Raum der Gottesbeziehung.⁵ In einem Fazit werde ich den Mehrwert verdeutlichen, den die Erkundung metaphorischer Räume in biblischen Texten bietet.

¹ Der Vortragstil wurde weitgehend beibehalten.

² Zu Metaphern in der Hebräischen Bibel allgemein siehe Pierre van Hecke (Hg.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETL 187), Leuven 2005; Danilo Verde/Antje Labahn (Hg.), *Networks of Metaphors in the Hebrew Bible* (BETL 309), Leuven 2020. Zu Metaphern in den Psalmen im Besonderen vgl. Pierre van Hecke/Antje Labahn, *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven 2010. Zum Parallelismus Membrorum in den Psalmen vgl. aktuell Hermann Spieckermann, *Psalmen*. Band 1: Psalm 1–49, Göttingen 2023, 43–45, sowie auch Klaus Seybold, *Poetik der Psalmen* (Poetologische Studien zum Alten Testament 1), Stuttgart 2003, besonders 193–205; Andreas Wagner, *Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur*, in: ders., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2008, 235–254.

³ Vgl. Johan de Joode, *Metaphorical Landscapes and the Theology of the Book of Job. An Analysis of Job's Spatial Metaphors* (VT.S 179), Leiden 2019, 12–45; George Lakoff/Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, 14–21 (Orientational Metaphors) und 29–32 (Container Metaphors).

⁴ Die feminine Form schließt in diesem Beitrag die maskuline mit ein.

⁵ Die in der poetischen Literatur der Hebräischen Bibel ebenfalls sehr häufig vorkommende Raummetapher von „Gott als Raum“ kann in diesem Beitrag nicht näher erkundet werden, vgl. dazu Katharina Pyschny, *Bilder von Gott. Zu den Gottesmetaphern in den Psalmen*, in: Veronika Burz-Tropper (Hg.), *Gottes-Bilder. Zur Metaphorik biblischer Gottesrede* (BWANT 232), Stuttgart 2022, 89–107.

„Die Orte sind fragmentarische und umgekrepelte Geschichten, der Lesbarkeit für Andere entzogene Vergangenheiten und erfüllte Zeiten, die sich entfalten können, die aber mehr noch als die Geschichten in Form von Bilderrätseln bereitstehen [...] „Ich fühle mich wohl hier“: das ist ein Umgang mit dem Raum, bei dem das Wohlbefinden sich auf die Sprache zurückzieht, in der es kurz aufleuchtet.“⁶

2. Vorüberlegungen zum Raum

Das Wort „Raum“, für das es im Bibelhebräischen kein eigenes Wort gibt (wohl aber für den Ort: *ha-Makom* – zugleich ein Synonym für JHWH), steht für ein Paradoxon: Einerseits wird „Raum“ i. S. v. Region oder Gegend verwendet (vgl. das griechische *chôra*), deren Grenzen unsichtbar oder durchlässig, durch soziale Konventionen oder nationale Bestimmungen u. v. m. festgelegt sind. Dazu passt seine Ableitung vom althochdeutschen *rūm/rūmi*, bei dem es sich um eine Substantivierung des Adjektivs *raum* (weit, geräumig) handelt. Andererseits wird mit „Raum“ das dreidimensionale Gefäß i. S. v. „Zimmer“ in Verbindung gebracht, welches oben und unten, hinten und vorne, rechts und links begrenzt ist (vgl. das lateinische *passus*).⁷ Entscheidend für die Polarität des Raumes (Weite und Geräumigkeit vs. Begrenztheit und Abgeschlossenheit) ist die Frage nach der Beschaffenheit seiner Grenzen, denen selbst wiederum die „Paradoxie des Raumes“ eigen ist: Grenzen trennen und verbinden, sie schaffen Räume und sind selbst als „Zwischenraum“ ein Raum. Der französische Jesuit und Mystiker Michel de Certeau (1925–1986) schreibt dazu in einem seiner bekanntesten Werke „L’invention du quotidien“ von 1980: „Das Paradox der Grenze: da sie durch Kontakte geschaffen werden, sind die Differenzpunkte zwischen zwei Körpern auch ihre Berührungspunkte. Verbindendes und Trennendes ist hier eins. [...] Ein Fluß, eine Mauer oder ein Baum *bildet* eine Grenze. Diese Dinge haben nicht den Charakter eines Nicht-Ortes, den die kartographische Grenzlinie für eine Grenze voraussetzt. Sie spielen eine vermittelnde Rolle. [...] Sie ist ein *Zwischenraum*“.⁸ Den Paradoxien, die der Raum und seine Grenzen bezüglich ihrer materiell-geographischen Dimension mit sich bringen, entspricht die sowohl

⁶ Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen übersetzt von Ronald Voullié, Berlin 1988, 206.

⁷ Vgl. Susanne Rau, *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*, Frankfurt 2013, 56.

⁸ De Certeau, *Kunst* (Anm. 6) 233. Vgl. auch Georg Simmel, *Soziologie des Raumes*, in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908 Band 1*. Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt 1995, 132–183: 141.

physikalische als auch philosophische Unterscheidung zwischen absolutem versus relativem Raum.⁹ Als Vertreter eines relativen Raumkonzeptes gilt der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) – an den Michel de Certeau in seinen Raumüberlegungen anknüpft.¹⁰ Merleau-Ponty versteht Raum weniger als „eine Art Äther, in dem die Dinge baden, oder abstrakter als einen allen Dingen gemeinsamen Charakter“, sondern vielmehr „als das universale Vermögen ihrer Verknüpfung“.¹¹ Mit Merleau-Ponty kann daher gesagt werden: Raum *ist* Beziehung. Hinzu kommt die der Phänomenologie dieser Zeit eigene Betonung der anthropologischen Dimension, die beim Raum eine Rolle spielt: Der Raum wird – ebenso wie die Zeit – über den Körper wahrgenommen. Der Mensch verhält sich durch seinen Körper hindurch zur Welt. Mit den Worten Merleau-Pontys: „Insofern ich einen Leib habe und durch ihn hindurch in der Welt handle, sind Raum und Zeit für mich nicht Summen aneinandergereihter Punkte [...]; ich bin nicht im Raum und in der Zeit, ich denke nicht Raum und Zeit; ich bin vielmehr zum Raum und zur Zeit, mein Leib heftet sich ihnen an und umfängt sie.“¹² Dieser so verstandene relationale Raumbegriff, der sich im Zuge des Spatial Turn Ende des 20. Jh.s neu etabliert hat,¹³ beinhaltet per se zugleich die Dimension der Zeit. Sie ist hier gerade *nicht* ausgeklammert, denn ebenso wenig wie der Raum als unwandelbares Gefäß zu denken ist, so ist auch die Zeit nicht als Linie zu denken. Beide verdichten sich zu einem Gewebe. Der russische Literaturwissenschaftler Michail Bachtin (1895–1975) nennt es – im Kontext der Erzähltheorie – *Chronotopos* („Raumzeit“).¹⁴ Mit diesem Kunstwort verdeutlicht er die Korrelation von Raum und Zeit in Erzählungen. Die Zeit gilt

⁹ Vgl. dazu Friedrich Kaulbach, Art. Raum III. Traditionelle Philosophie von Kant bis ins 20. Jh., HWPh 8 (1992) 88–97: 89; Dirk Quadflieg, Philosophie, in: Stephan Günzel (Hg.), Raumwissenschaften, Frankfurt 2009, 274–289: 281.

¹⁰ Vgl. dazu Marian Füssel, Tote Orte und gelebte Räume. Zur Raumtheorie von Michel de Certeau S. J., Historical Social Research 38,3 (2013) 22–39: 23, u. ö.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, 284.

¹² Merleau-Ponty, Phänomenologie (Anm. 11) 170. S. u., 3.2.

¹³ Die Literatur zum Spatial Turn ist inzwischen kaum mehr zu überschauen und zieht sich quer durch sämtliche geisteswissenschaftliche Disziplinen, vgl. dazu Marlen Bunzel, Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch (HBS 89), Freiburg 2018, 21–24. In der Theologie neu erschienen ist seither z. B.: Katharina Karl/Stephan Winter (Hg.), Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven, Münster 2021; Joachim J. Krause, Im Licht des Spatial Turn. Theologische Geographien der Hebräischen Bibel, ThQ 201 (2021) 6–19; Sarah Fischer, Der Liebe Raum schaffen. Raum-anthropologische Untersuchungen zum Hohelied in kanonisch-intertextueller Perspektive zu Spr 7 (EThSt 122), Würzburg 2022.

¹⁴ Vgl. Michail M. Bachtin, Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen der historischen Poetik, Frankfurt 1989. Siehe dazu Michael C. Frank, Chronotopoi, in: Jörg Dünne/Andreas Mahler (Hg.), Handbuch Literatur & Raum (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie 3), Berlin 2015, 160–169: 160.

mit Bachtin als vierte Dimension des Raumes.¹⁵ „Im künstlerisch-literarischen Chronotopos verschmelzen räumliche und zeitliche Merkmale zu einem sinnvollen und konkreten Ganzen. [...] [D]er Raum gewinnt an Intensität, er wird in die Bewegung der Zeit [...] hineingezogen. Die Merkmale der Zeit offenbaren sich im Raum, und der Raum wird von der Zeit mit Sinn erfüllt und dimensioniert.“¹⁶

Mit Bachtin ist nun außerdem *der* Raum zur Sprache gekommen, der im Folgenden erkundet wird: der „Raum im Text“. Will man den Raum im Text erkunden, so ist zu reflektieren, wie der Text den Raum bzw. das Raumbild beim Lesen erzeugt. Voraussetzung für die Erzeugung einer Raumvorstellung ist ein interaktiver Leseprozess: Die Vorstellung von Raum wird durch zahlreiche *raumbezogene Wörter oder Wortkombinationen* bei der Leserin generiert und als imaginärer Raum in der sprachlichen Vorstellung der Lesenden konstruiert.¹⁷ Bei diesen raumbezogenen Wörtern handelt es sich um Ausdrücke, die ihren Ausgangspunkt bei der dreidimensionalen Raumvorstellung nehmen, und von dort übergehen in Raummetaphern, fiktive Räume oder Utopien.¹⁸ Meist entsteht das Raumbild durch eine Kombination aus verschiedenen raumkonnotierten Begriffen und Wortarten: Bewegungs-, Wahrnehmungs- und Handlungsverben, Raum-Nomina (Gefäßbegriffe, Körperbegriffe, geographische Bezeichnungen etc.), Adverbien (oben – unten), Präpositionen (in hinein, aus heraus). Im folgenden Punkt wird dies anhand von den drei genannten Beispielen, dem Raum des Todes, dem Raum des Körpers und dem Raum der Beziehung, an ausgewählten biblischen Texten veranschaulicht. Es geht mir dabei darum, die Raumbilder im Text *als Räume* zu erkunden, um so das „Eintauchen in den Text“ bewusst nachzuvollziehen.

¹⁵ Vgl. Bachtin, Formen (Anm. 14) 7.

¹⁶ Bachtin, Formen (Anm. 14) 8.

¹⁷ Vgl. Xavier Garnier, Der literarische Raum, in: Jörg Dünne/Andreas Mahler (Hg.), Handbuch Literatur & Raum (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie 3), Berlin 2015, 88–95: 90–91; Katrin Dennerlein, Narratologie des Raumes (Narratologia 22), Berlin 2009, 73–98.

¹⁸ Vgl. dazu Sylvia Sasse, Literaturwissenschaft, in: Stephan Günzel (Hg.), Raumwissenschaften, Frankfurt 2009, 225–241: 230.

„Die Beschreibung der Architektur eines Gedichtes,
seiner Bildwelt und seiner Sprache soll aufdecken,
was ein Gedicht in uns bewegt und auslöst,
damit wir die Dynamik begreifen,
mit der es uns ergreift.“¹⁹

3. Metaphorische Räume im Ijobbuch und in den Psalmen

3.1 Der Raum des Todes

Aufbauend auf den Ausführungen von Kathrin Liess²⁰ und Johannes Schnocks²¹ zur Todes- (und Lebens-)metaphorik in der poetischen Literatur der Hebräischen Bibel möchte ich vor Augen führen, dass insbesondere die Todesmetaphorik als *Raummetapher* funktioniert und ihre Wirkung entfaltet. Ein wesentlicher Grund dafür ist die Vorstellung einer räumlich verstandenen Unterwelt, die vornehmlich dort im Hintergrund steht, wo der Tod eingespielt wird, und zwar auch dann, wenn nicht explizit von „Unterwelt“ i. S. eines Ortes gesprochen wird. Das hebräische Wort für Unterwelt, Scheol (שְׁאוֹל), kann mit „Ort der Nichtigkeit“ übersetzt werden.²² Ausgehend von der Vorstellung, es handele sich bei „Scheol“ um einen – auf der Vertikalachse – tief im Erdinnern gelegenen Raum, der unter dem unterirdischen Ozean liegt,²³ steigt man in sie hinab (יָרַד, Ps 55,16), sinkt in sie nieder (נָחַת, Ijob 21,13) oder wird aus ihr hinaufgezogen (עָלָה Hif., Ps 30,4).²⁴ Der Raum des Todes kann Tore oder Stricke haben, die den Menschen daran hindern, sich aus ihm zu befreien.²⁵ Die Totenwelt gilt im Alten Orient als ein „Land ohne Rückkehr“,²⁶ im Alten Israel als „Bereich der absoluten Gottverlassenheit“,²⁷ an dem weder der Mensch mit Gott noch Gott mit dem Menschen in Kontakt treten kann (Ps 88,6). Die Unterwelt erscheint häufig im Gegensatz zum

¹⁹ Erich Zenger, Psalmen. Auslegungen in zwei Bänden, Freiburg 2011, 3.

²⁰ Vgl. Kathrin Liess, Von der Gottesferne zur Gottesnähe. Zur Todes- und Lebensmetaphorik in den Psalmen, in: Pierre van Hecke/Antje Labahn, *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven 2010, 167–195.

²¹ Vgl. Johannes Schnocks, Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88, in: Pierre van Hecke/Antje Labahn, *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven 2010, 235–249.

²² Vgl. Ludwig Wächter, שְׁאוֹל, ThWAT 7 (1993) 901–910: 903.

²³ Vgl. Wächter, שְׁאוֹל (Anm. 22) 904. Vgl. Ps 63,10; 86,13.

²⁴ Vgl. aber auch Ijob 7,9; 10,21, wonach es kein Hinaufkommen aus der Unterwelt gibt.

²⁵ Vgl. Ijob 38,17; Ps 18,6.

²⁶ Vgl. Friedrich Horst, Hiob 1. Teilband. Hiob 1–19 (BK.AT 16,1), Neukirchen-Vluyn 2003, 117.

²⁷ Mirjam Schambeck, Wenn nichts mehr bleibt. Psalm 88 mit dem Ansatz der bibeltheologischen Didaktik erschließen und umgekehrt, BiKi 70,2 (2015) 93–100: 98.

Himmel, dem Sitz JHWHs.²⁸ Während der Himmel den Raum des Lichtes und des Lebens in der Höhe symbolisiert, wird die Unterwelt als Bereich der Finsternis (חַשְׁךָ) und der Dunkelheit (צְלֵמוֹת) in der Tiefe beschrieben, in dem es keinen Wechsel zwischen Tag und Nacht gibt.²⁹ Es gibt eine Vielzahl an explizit raumkonnotierten Synonymen für „Unterwelt“, die das vertikale Raumkonzept (Himmel – Erde – Unterwelt) bedienen und das Unten-Sein zum Ausdruck bringen, so z. B. „Grube“ (Ps 88,5), „Zisterne“ (Ps 88,7), aber auch „Grab“ (Ps 88,12) oder „Staub“ (Ps 22,16).³⁰

Ähnlich wie der Raum an sich nicht nur i. S. eines Gefäßes verstanden wird, so wird auch die Unterwelt in den Texten der Hebräischen Bibel *nicht nur* als ein verschlossener Raum für die biologisch Toten aufgefasst, der sich unten befindet, sondern zugleich als ein dynamischer, beweglicher, ja relational verstandener Raum, der direkt „nebenan“ (in der Horizontalen) sein kann. „Das Totenreich ist überall da, wo der Tod seine Herrschaft ausübt“³¹, so Christoph Barth in seiner bis heute viel beachteten Studie „Die Errettung vom Tode“. Weiter schreibt Barth, im Raumbild bleibend: Zum Wesen des Todes „gehört ein ständiges ‚Über-die-Ufer-Treten‘, ein Erobern von Räumen, die eigentlich der Lebenswelt angehören [...] Leben und Tod unterscheiden sich demnach nur relativ“.³² Dieser „Tod mitten im Leben“³³ zeigt sich, den Texten der Hebräischen Bibel zufolge, in den verschiedenen Relationen des Menschen: Er wird „als körperlicher Zerfall und als Auflösung des Körpers in seine Glieder“³⁴ erlebt (körperliche Ebene), als Einsamkeit, Verlassenheit und Verfolgung (soziale Ebene),³⁵ und schließlich als Gottverlassenheit (transzendente Ebene), wobei die Ebenen mitunter ineinander übergehen.³⁶ Die Todesmacht mitten im Leben

²⁸ Z. B. in Ijob 11,7–8. Vgl. Gillis Gerleman, לְאֵשׁ, THAT 2 (2004) 837–841: 840 sowie Rüdiger Bartelmus, מְצִיטָה, ThWAT 8 (1995) 204–239: 214.

²⁹ Vgl. Sverre Aalen, אֵרֶץ, ThWAT 1 (1973), 160–182: 172; Helmer Ringgren, אֵרֶץ III–IV, ThWAT 3 (1982) 265–276: 273–274.

³⁰ Vgl. zur Thematik auch den Exkurs „Tod, Begräbnis und Totenreich im alten Israel und im Alten Testament“ bei Markus Witte, Das Buch Hiob. Übersetzt und erklärt von Markus Witte (ATD 13), Göttingen 2021, 124–126.

³¹ Christoph Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zürich 1947, 88.

³² Barth, Errettung (Anm. 31) 89.

³³ Vgl. dazu den gregorianischen Choral aus dem 8. Jahrhundert „Media vita in morte sumus“, der noch heute im Gottesdienst gesungen wird („Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen“ GL 503/EG 518), Siehe dazu Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ³2009, 253–255 u. ö.

³⁴ Kathrin Liess, Leben, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24713/> (19.12.22). Z. B. Ps 22,15–16; 102,3–5.

³⁵ Siehe z. B. Ps 22; 59; 102,7–8; 142,5.

³⁶ Vgl. erneut Ps 22,2–3; 88,4–6. Vgl. zu Ps 88 Johannes Schnocks, Psalmen, Paderborn 2014, 104.

wird in Form eines Abbruchs sowohl der zwischenmenschlichen Beziehungen als auch der Gottesbeziehung erfahren. „Entsprechend dieser in das Leben hinein verschobenen Todesgrenze (G. von Rad) werden Erfahrungen von den Grenzen des Kulturlandes (Wasser, Chaos, Wüste, Dunkelheit) zur Beschreibung der S[cheol] gebraucht.“³⁷ Die Grenze zwischen Leben und Tod verschwimmt.³⁸ Raumbilder, die den „Tod mitten im Leben“ veranschaulichen, finden sich zahlreich im Ijobbuch, aber auch in dem düsteren Psalm 88. Der Bereich des Todes übermannt das Leben des sprechenden Ichs in Form von Verarmung, sozialer Isolation, Anfeindung und Krankheit. Sowohl Ijob als auch die Beterin von Ps 88 sind an den Rand (des Lebens) gedrängt. Sämtliche Relationen sind gestört. Dies gipfelt in der Störung ihrer Gottesbeziehung (Ps 88,6). Einige Textbeispiele zunächst aus dem Ijobbuch verdeutlichen dies: Zu Beginn seiner Klage verflucht Ijob den Tag seiner Geburt. Dieser Tag solle vom „Raum der Finsternis“ geschluckt werden: *Jener Tag, er werde Finsternis! Nicht kümmere sich um ihn Eloah von oben, und kein Lichtstrahl leuchte über ihm. Es lösen ihn aus Finsternis und Dunkelheit, es liege auf ihm eine Wolke, es überfallen ihn Verfinsterungen des Tages* (Ijob 3,4–5). Ijob erwünscht den Tag seines Lebensanfangs, er wünscht sich hinab in die Scheol der Toten (V. 13–19), dem Ort der Gottesferne³⁹, weit weg von Gott, den er oben „in der Höhe“ verortet. Die Finsternis (ךשח) soll sein Leben verschlucken. Im Verlauf des Ijobbuches schwächt sich sein Wunsch, zu sterben, d. h. in den „Raum des Todes“ zu gelangen, ab. In Kapitel 14 ist zu lesen: *Wer gäbe, dass du mich in der Unterwelt verstecktest, mich bergen wolltest, bis dein Zorn sich wendet, dass du mir eine Grenze setztest und dich dann an mich erinnern würdest!* (Ijob 14,13). Die Unterwelt kommt hier als eine Metapher zur Sprache, mit der ein zeitlich begrenzter Raum konstruiert wird: Der Begriff der Unterwelt (אול) entspricht in diesem synthetischen Parallelismus membrorum⁴⁰ dem raumkonnotierten Begriff der Grenze (קף) – welcher in zahlreichen Übersetzungen mit dem ebenfalls passenden zeitkonnotierten Begriff der „Frist“ übersetzt wird.⁴¹ Der Raum der Unterwelt, der

³⁷ Thomas Podella, Scheol, NBL 3 (2000) 471–472: 471.

³⁸ Vgl. dazu Norbert Clemens Baumgart, Vom Tod mitten im Leben. Zu einer Grenzüberschreitung im Psalter, ThG 56 (2013,2) 98–118: 104 sowie Gönke Eberhardt, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament, Tübingen 2006, 222–231, die zugespitzt von einer „Unterwelt der Lebenden“ und einer „Unterwelt der Toten“ spricht.

³⁹ Vgl. Johannes Schnocks, Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (BBB 158), Göttingen 2009, 45; Ludger Schwienhorst-Schönberger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg 2007, 81.

⁴⁰ D. h. das zweite Kolon enthält eine vertiefende Information.

⁴¹ So z. B. EÜ 2016; Luther 2017; Schlachter 2000; Zürcher Bibel 2007.

hier imaginiert wird, soll als ein Versteck vor Gott dienen, vor dessen allgegenwärtigen Blicken (Ijob 14,6) und durchbohrenden „Pfeilen“ (Ijob 6,4). Dieses Versteck in der Unterwelt hat nicht nur räumliche Grenzen (nämlich solche, durch die Ijob nicht mehr zu sehen ist), sondern auch zeitliche Grenzen: *Solange, bis* Gott nicht mehr zornig auf Ijob ist, will Ijob in der Unterwelt ausharren. *Solange, bis* Gott sich wieder an Ijob erinnert. Daher ist die Übersetzung von קָן mit „Frist“ an dieser Stelle ebenfalls passend, allerdings geht die Raummetapher dabei verloren, die bereits kurz zuvor im selben Kapitel eingespielt wurde und die in V. 13 näher ausgeführt wird:⁴² In Ijob 14,5b hieß es: *Du hast seine Grenze (קָן)⁴³ gesetzt, und er überschreitet (sie) nicht.* Gott ist es, der dem Menschen eine Grenze setzt. Neben der zeitlichen Lebensgrenze ist mit קָן, abgeleitet von קָקָן („einritzen“ sowie „festsetzen, bestimmen“),⁴⁴ zugleich auch eine Grenzlinie im gegenständlich-räumlichen Sinne, etwas „Eingeritztes“ gemeint.⁴⁵ Die Grenze, die Gott dem Menschen setzt, ist eine raumzeitliche Grenze. Mit der Begrenzung der Lebenszeit des Menschen geht die Begrenzung seines Lebensraumes einher. Zwar kann Ijob die Grenze zwischen Leben und Tod von sich aus nicht überschreiten (14,5: לֹא יַעֲבֹר), aber er hat sich ihr bereits so weit angenähert, dass sein Zustand dem eines „mitten-im-Leben Toten“ gleicht. Er ist weder richtig auf der einen Seite (Leben) noch auf der anderen Seite (Tod), sondern in dem Übergang dazwischen, oder mit Michel de Certeau gesprochen: im „Zwischenraum“.⁴⁶ Meinte Ijob mit קָן in V. 5 eher noch die unüberwindbare Grenzlinie zwischen realem Leben und realem Tot-Sein, so meint er in V. 13 damit den Grenzraum selbst, den Übergang zwischen Leben und Tod, das Dazwischen.⁴⁷ In Entsprechung dazu steht das Bild von der Unterwelt als vorübergehendes Versteck nicht nur als Raummetapher für die ersehnte Gottesferne Ijobs, sondern es konkretisiert den realen Zustand Ijobs: den „Tod mitten im Leben“, den Hetero-topos, einen Anders-Ort der Kranken, Einsamen und von Gott Verlassenen.

Ein mit dem Ijobbuch vergleichbarer Psalm ist Ps 88. Er enthält in komprimierter Weise eine Fülle an Raumbildern, mit denen der „Tod mitten im Leben“

⁴² In den meisten Übersetzungen und Ijob-Kommentaren geht der Zusammenhang zwischen V. 5 und V. 13 verloren, da קָן jeweils mit unterschiedlichen Begriffen wiedergegeben wird.

⁴³ So nach dem Ketib (vgl. LXX; Syr; Tg); das Qere schlägt den Plural vor.

⁴⁴ Aufgrund der Herleitung von קָקָן „festsetzen, bestimmen“ liegt die übertragene Bedeutung von קָן als „Rechtssatz, Gesetzesvorschrift“ nahe, vgl. Gerhard Liedke, קָקָן, THAT 1 (2004) 626–633: 627–628; Helmer Ringgren, קָקָן, ThWAT 3 (1982) 149–157: 150–152.

⁴⁵ Z. B. in Ijob 38,10.

⁴⁶ Vgl. de Certeau, Kunst (Anm. 6) 228; siehe dazu oben, 2. Vorüberlegungen zum Raum.

⁴⁷ Gegen Gönke Eberhardt, die unter קָן sowohl in V. 5 als auch in V. 13 eine festgesetzte Zeit versteht, siehe Eberhardt, Unterwelt (Anm. 38) 160–161.

veranschaulicht wird,⁴⁸ ja mit denen die verzweifelte Lage der Beterin plastisch nachvollziehbar wird: *mein Leben ist zur Unterwelt gelangt* (4b). Es hat die Totenwelt berührt (לגלג Hif.), eine in der Hebräischen Bibel singuläre Metapher.⁴⁹ Und weiter heißt es in Ps 88: *Ich wurde gerechnet zu den zur Grube Hinabsteigenden ... ein zu den Toten Befreiter ... sie sind abgeschnitten von deiner Hand*⁵⁰ (V. 5–6). Das Raumbild vom Abgeschnittensein (גזר Nif.) von der Hand Gottes schillert. Einerseits drückt es die blanke Hoffnungslosigkeit aus, mit der, angesichts der wenigen Parallelstellen, an denen גזר (Nif.) vorkommt, eine Dimension der Endgültigkeit betont wird.⁵¹ Von der Hand Gottes abgeschnitten zu sein meint also zugleich: vom Leben abgeschnitten zu sein. Andererseits impliziert das Bild vom Abschneiden auch das Moment des „Freilassens“ – mit allen räumlichen Konsequenzen. *Ein zu den Toten Befreiter* (V. 5: במתים חפשי) war unmittelbar vor dem Abgeschnittensein zu lesen. Ijob spricht in einem ähnlichen Bild, wiewohl als Wunsch formuliert: *Möge Gott doch ... seine Hand erheben, um mich abzuschneiden* (Ijob 6,9b). Ijob wünscht sich, dass Gott ihn abschneidet, ausgedrückt mit dem aus der Webersprache kommenden Verb בצע.⁵² Gott möge Ijobs Lebensfaden abschneiden, „wie der Weber das fertige Gewebe von den Fäden, mit denen es am Webstuhl befestigt ist, abschneidet“.⁵³ Für Ps 88 lässt sich dennoch nur schwer eine positive Konnotation i. S. v. „freigelassen von der Hand Gottes“ erkennen. Die Beterin setzt mit einem düsteren Bild fort: *Du brachtest mich in die unterste Grube, in Finsternisse, in Tiefen* (Ps 88,7). Und in V. 9b: *Gefangen bin ich und komme nicht heraus*. Auf das Freigelassen bzw. Abgeschnitten-Werden von der Hand Gottes folgt der Fall in die Tiefen des Totenreichs. Die Raumbilder umschreiben die Scheol mit allem, was sie ausmacht – die unterste Grube in der Tiefe. Dort ist die Beterin gefangen, einsam, fernab von allen Freunden und Vertrauten (V. 9a.19). Die Bilder der Verzweiflung nehmen kein Ende; der Beterin ist zumute, als würde der Zorn Gottes sie Tag für Tag umfluten und umringen (V. 17–18).

⁴⁸ So auch Schnocks, Metaphern (Anm. 21) 244.

⁴⁹ Vgl. Schnocks, Metaphern (Anm. 21) 244, Anm. 31.

⁵⁰ Siehe Baumgart, Tod (Anm. 38) 103; Bernd Janowski, Die lebendige næpæš. Das Alte Testament und die Frage nach der „Seele“, in: ders., Der nahe und der ferne Gott (BThAT 5), Neukirchen-Vluyn 2014, 73–116: 100–101.

⁵¹ Vgl. Jes 53,8: Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten; Klgl 3,54: Das Wasser ging mir über den Kopf; ich sagte: Ich bin abgeschnitten; Ez 37,11: unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind abgeschnitten.

⁵² Vgl. Diether Kellermann, בצע, THAT 1 (2004) 731–736: 734.

⁵³ Georg Fohrer, Das Buch Hiob (KAT 16), Gütersloh 1963, 170. Vgl. Jürgen Ebach, Streiten mit Gott – Hiob Teil 1. Hiob 1–20 (KBB), Neukirchen-Vluyn ⁵2014, 72. Siehe בצע, Gesenius¹⁸, 167a.

Ähnlich wie bei Ijob stehen die Verzweiflung über die Gottesferne und die Verzweiflung über die Bedrängung durch Gott nebeneinander; beidem wird Ausdruck verliehen in Metaphern, die den Tod als Raum konstruieren. Diese Raumbilder machen die poetischen Texte der Hebräischen Bibel einerseits zeitlos und interpretationsoffen, andererseits verleihen sie den Texten eine Konkretion und Greifbarkeit, wodurch sie, intensiv gelesen, nicht mehr vergessen werden.

3.2 *Der Raum des Körpers*

Sowohl in den Ijobreden als auch in Ps 88 gehen die Raumbilder des Todes häufig mit Raumbildern einher, die ihren Ausgangspunkt beim Körper als Raum nehmen. Dies liegt im Falle dieser Textbeispiele daran, dass der Tod (mitten im Leben) auch in Form von Krankheit in das Leben der Beterin/Ijobs einbricht.⁵⁴ Das sich Auflösen aller Sicherheiten spiegelt sich in den anthropologischen Raummetaphern wider: in der Beschreibung des sich auflösenden, ja sich zersetzenden Körpers (Ijobs/der Beterin). Bevor ich auf die Textbeispiele zu sprechen komme, sind einige Vorbemerkungen zur Frage nach dem Verhältnis von Körper und Raum sowie zum „Körper“ in der Hebräischen Bibel vonnöten – ohne dass hier auch nur annähernd diese unerschöpflichen Themen ausreichend besprochen werden können:

Die poetischen Texte der Hebräischen Bibel sind voll von Körperbegriffen, mit deren Hilfe sie Bilder erzeugen.⁵⁵ In 143 der insgesamt 150 Psalmen wird der menschliche Körper (bzw. Teile davon) erwähnt. Marianne Grohmann formuliert treffend: „Das Gebet als Ort der Gottesbegegnung ist im menschlichen Körper verankert.“⁵⁶ Dass die Körperbilder häufig zugleich Raumbilder darstellen, liegt in dem Zusammenhang von Körper und Raum begründet. Der Körper gilt einerseits als ein dreidimensionaler Raum, als ein Gefäß mit „Inhalten“ und einer äußeren Begrenzung, der Haut. Die Haut ist zwar durchlässig, zugleich aber fest und bestimmbar.⁵⁷ Sie ist also eine „Grenze im umfassenden Sinne: Sie dient nicht allein der Abgrenzung nach außen, sondern ist ebenso der Ort des Austauschs mit der Umwelt“.⁵⁸ In der Vorstellung eines Behälters verschmelzen Körper- und Raumbilder miteinander und verändern sich in gegenseitiger Abhängigkeit. Andererseits ist der Körper nicht einfach gegeben, sondern muss immer neu angeeignet werden: „Körper(räume) werden nicht länger als nach innen

⁵⁴ Siehe oben, 3.1.

⁵⁵ Vgl. dazu besonders Dörte Bester, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT 2,24), Tübingen 2007 sowie Janowski, Konfliktgespräche (Anm. 33).

⁵⁶ Marianne Grohmann, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007, 117.

⁵⁷ Vgl. dazu Markus Schroer, Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums, Frankfurt 2006, 290.

⁵⁸ Schroer, Räume (Anm. 57) 285. Siehe dazu bereits oben, 2. Vorüberlegungen zum Raum.

und außen abgeschlossene Container gedacht, sondern [...] [d]ie einzelnen Elemente des Körpers werden durch Verknüpfungsleistung zu Räumen, nicht durch eine ihnen wesenhaft anhängende Form.“⁵⁹ Hinzu kommt ein weiterer Zusammenhang zwischen Raum und Körper: Raum ist nur denkbar vom Körper her, denn: „Das leibliche Hier fungiert nicht nur als Ankerplatz, es fungiert gleichzeitig als Orientierungssystem, von dem Raumachsen wie Oben-Unten, Rechts-Links ihren Ausgang nehmen.“⁶⁰ Raum- und Körperwahrnehmung gehen ineinander über. In Analogie zu dem relationalen Raumbegriff ist auch der (nämlich relational zu verstehende) Körper weiter zu denken als nur bis zu seinen physischen Grenzen. Und dem Verständnis einer relationalen Raumkonzeption nach ist der Körper überhaupt erst die Voraussetzung dafür, dass Raum entsteht.⁶¹ Der handelnde Körper schafft Räumlichkeit.

Vieles, was im Zuge des Spatial Turn neu gedacht wurde, findet sich seit jeher in den Texten der Hebräischen Bibel, insbesondere in Bezug auf den Körper als Raum. Ein Abstraktum „Körper“ lässt sich in den Texten jedoch nicht finden; vielmehr begegnet „der Körper“ in seinen Körperteilen.⁶² Dabei kann jeder Körperbegriff *pars pro toto* für den ganzen Körper – und damit für die ganze Person stehen. „Jeder hebräische ‚Leib-‘ oder ‚Körperbegriff‘ ist in sich bereits ganzheitlich orientiert. [...] Keine Vokabel ist als Abstraktum denkbar, sondern bleibt immer bildhaft konkret.“⁶³ Die einzelnen Körperdimensionen kommen in den (poetischen) Texten oft in Parallelismen vor, wodurch sich ihre Bedeutungen jeweils überlagern. Eine Leib-Seele-Dichotomie sowie eine Leib-Seele-Geist-Trichotomie sind dem semitischen Denken (im Unterschied zum griechischen Denken) fremd.⁶⁴ Der Mensch im Alten Testament ist als eine „psychosomatische“ Einheit zu verstehen, in der „Körperlichkeit, Emotionalität und Geist keine

⁵⁹ Martina Löw, Der Körperraum als soziale Konstruktion, in: Margarethe Hubrath (Hg.), Geschlechter-Räume. Konstruktionen von „gender“ in Geschichte, Literatur und Alltag, Köln 2001, 211–222: 221–222. Ähnlich Markus Schroer, Zur Soziologie des Körpers, in: ders. (Hg.), Soziologie des Körpers, Frankfurt 2005, 7–47: 22.

⁶⁰ Bernhard Waldenfels, Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung, Frankfurt 2009, 68.

⁶¹ Mit Martina Löw, Raumsoziologie, Frankfurt 2001, 128. Vgl. auch Michaela Geiger, Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium (BWANT 183), Stuttgart 2010, 48–50.

⁶² Auch für „Körper“ oder „Leib“ existiert kein eigenes Wort im Hebräischen. Vgl. z. B. Matthias Krieg, Leiblichkeit im Alten Testament, in: ders./Hans Weder, Leiblichkeit (ThSt[B] 128), Zürich 1983, 7–29: 9.

⁶³ Krieg, Leiblichkeit (Anm. 62) 13. Deshalb spricht man von einer „semantische[n] Weiträumigkeit der anthropologischen Begriffe“, so Janowski, Konfliktgespräche (Anm. 33) 21.

⁶⁴ Vgl. dazu z. B. Christian Frevel, Anthropologie, HGANT (2006) 1–7: 2.

Gegensätze sind. Wollen und Sein fallen nicht auseinander, Funktion und Bedeutung stehen immer zusammen.“⁶⁵ Deutlich wird dies besonders auch daran, dass im Hebräischen ein Körperteil oder -organ mit seiner Funktion zusammengedacht wird, während die *Form* der Körperteile eine untergeordnete Rolle spielt.⁶⁶ Die Hand (יָד) symbolisiert Macht und Stärke. נָסִיחַ meint beispielsweise nicht nur „Nase“, sondern zugleich auch „Zorn“; während man im Hebräischen bei „Zorn“ (נָסִיחַ) förmlich das Schnauben durch die „Nase“ (נָסִיחַ) mithört, geht diese Verknüpfung in den Übersetzungen meist verloren.⁶⁷ „Hals“ (צוואר) meint auch Selbstbewusstsein und Stolz; die Nieren (כְּלֵי־תָ) implizieren zugleich personale Beziehungen.⁶⁸ Das Herz (לֵב) wiederum gilt als Organ der Vernunft (Dtn 29,3) und der Gefühle (Ps 25,17), der Erinnerung (Dtn 6,6), des Gewissens (2 Sam 24,10) und der Gottesbeziehung (Ps 44,22).⁶⁹ Zusammenfassend lässt sich sagen: „Der hebräische Mensch denkt mit dem Herzen und fühlt mit Augen und Zunge.“⁷⁰

Wie eingangs bereits angedeutet, ist das Bild vom „Raum des Körpers“ (Ijobs/der Beterin) ein weiteres Puzzleteil, welches bei den Erkundungen der metaphorischen Räume im Ijobbuch und in den Psalmen zu beschreiben ist. Dabei gibt es, bei aller Verschiedenheit zwischen dem semitischen Körperverständnis und dem der Leserin im jeweiligen Hier und Heute, bestimmte Konstanten, die sich durch die Texte und Zeiten hindurch ziehen: Es gibt ein Außen des Körpers und ein Innen; das Äußerste des Körpers ist die Haut, die den Körper begrenzt und schützt; im Innern befinden sich „Seele“, „Geist“, „Herz“, die von dort über sich hinausweisen; es gibt ein Oben und ein Unten, Engwerden und Weitwerden.

⁶⁵ Frevel, *Anthropologie* (Anm. 64) 2. Siehe auch Maria Häusl, *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 2010, 134–163: 139.

⁶⁶ Siehe Othmar Keel, *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (SBS 114/115), Stuttgart 1984, 27.

⁶⁷ So auch bei zahlreichen *Lokaladverbien*, bei denen im Deutschen der Körperausdruck nicht mehr zu hören ist: לְפָנַי („vor“) heißt wörtlich: „zum Angesicht von [...]“; לְיָד („neben“): „zur Hand“, oder בְּרֹאשׁ („oben“) wörtlich: „am Kopf“.

⁶⁸ Vgl. Christian Frevel, *Körper*, HGANT (2006) 280–284, 280; Christl Maier, *Beziehungsweisen. Körperkonzept und Gottesbild in Ps 139*, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 172–188: 180.

⁶⁹ Vgl. Thomas Krüger, *Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie*, in: Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen 2009, 103–118: 104.

⁷⁰ Melanie Köhlmoos, *„Denn ich bin ein eifersüchtiger Gott“. Gottes Gefühle im Alten Testament*, in: Andreas Wagner (Hg.), *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament* (OBO 270), Göttingen 2014, 191–217, 192.

Bei Ijob wird plastisch beschrieben, wie sich das Auflösen aller Sicherheiten und Schutzgrenzen (Haus und Besitz, Familie und Gesundheit) in dem zerfallenden Körper Ijobs spiegeln. Zu Beginn des Buches ist zu lesen, dass Ijob eine Hautkrankheit trifft: *Der Satan ging weg vom Angesicht Gottes und schlug Ijob mit einem bösen Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel* (Ijob 2,7). „Von der Fußsohle bis zum Scheitel“ besagt, dass auch alles an Ijobs Körper, was dazwischen liegt, von dem bösen Geschwür betroffen ist. Dass es sich dabei um eine juckende und schmerzende Hautkrankheit handelt, geht aus dem folgenden Vers hervor: *Da nahm er sich eine Tonscherbe, um sich damit zu schaben* (Ijob 2,8a) sowie aus zahlreichen Versen innerhalb der Ijobreden: *Mein Fleisch ist gekleidet in Maden und Schorf, meine Haut schrumpft und eitert* (Ijob 7,5). Die Haut Ijobs, die Grenze des Körpers zur Umgebung, hat ihre Schutzfunktion verloren, sodass Ijob den Einflüssen schutzlos ausgeliefert ist. Gott selbst durchbohrt Ijobs Haut und zerstört seinen Körperraum: *Die Pfeile Schaddais stecken in mir* (Ijob 6,4aa). Ijob nimmt Gott *körperlich* als feindlichen Eindringling wahr, der ihn existentiell bedroht. Ijob leidet *körperlich* an Gott. Sein „Geist“ (רוח), d. h. seine Willenskraft, seine Vitalität,⁷¹ muss das Gift der Pfeile Gottes trinken: *Die Pfeile Schaddais stecken in mir, deren Gift mein Geist getrunken hat* (Ijob 6,4a). Ähnlich wie Ijobs Haut nicht mehr die Funktion erfüllt, die ihr zukommt, so ist es auch mit seiner רוח: Anstatt ihm Kraft zu geben, vergiftet sie ihn. An einer anderen Stelle spricht Ijob erneut von רוח, deren kräftigende Funktion erneut Gott verhindert: *Er (Gott) erlaubt mir nicht, meine רוח zurück zu holen* (Ijob 9,18a). Hier wird deutlich, was mit רוח von seiner Grundbedeutung her gemeint ist und dass von dort her ihre Kraft gebende Wirkung zu verstehen ist: Das Verb רוח bedeutet „es wird jmd. weit“, „er fühlt sich erleichtert“ im Sinne von „er bekommt Luft“.⁷² Helen Schüngel-Straumann schreibt dazu: „*rûah* ist eng verwandt mit רוח *ræwah*, ‚Weite/Raum‘ [...] רוח *rûah* schafft Raum, sie setzt in Bewegung, führt aus der Enge in die Weite und macht so lebendig. Dieser Vorgang ist vor allem beim erleichterten Aufatmen zu beobachten. Von hier aus ist der Bezug zu Lebensatem/Lebenskraft gegeben.“⁷³ Wenn wir רוח schnell (und pragmatisch) mit „Geist“ übersetzen, so hört die Hebräischkennerin dabei zugleich: „mein weiter Geist/mein Geist ist weit“. Die übliche Übersetzung von Ijob 9,18 mit *er lässt mich nicht Atem holen* ist einerseits sehr treffend, andererseits ist die Verknüpfung zur hebräischen רוח für viele nicht mehr deutlich. Ijob

⁷¹ Vgl. David J. A. Clines, *Job 1–20* (WBC 17), Dallas 1989, 171; Sven Tengström, רוח, ThWAT 7 (1993) 385–418: 396.

⁷² Vgl. Tengström, רוח (Anm. 71) 389.

⁷³ Helen Schüngel-Straumann, *Geist* (AT), WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19184/> (19.01.23).

fehlt die Luft zum Atmen. Und Gott selbst ist „schuld“ daran. Mehr noch: Gott *sättigt Ijob mit Bitternissen* (9,18b). Der Körperraum Ijobs ist, im Bild gesprochen, gefüllt mit „Bitternissen“ (מַמְרָרִים). – Für dieses Bild gibt es zahlreiche Parallelen in den Psalmen, so auch im „Ijob-Psalm“ 88: *Denn mit Leid ist meine Seele/Kehle gesättigt* (Ps 88,4a). Die Kehle der Beterin ist gefüllt mit Schlechtem (רַעוּת). – Die Erwähnung von „Bitternissen“ spielt Ijobs „Seele“ (נַפֶּשׁ) ein, denn es heißt mehrfach, sie sei „bitter“ (מָר) geworden.⁷⁴ Wörtlich meint נַפֶּשׁ „zunächst die Kehle, also jenes Organ, durch das der Mensch sehr real ‚lebt‘: Mit der Kehle atmet, trinkt, isst und spricht der Mensch. Und wo all dies nicht mehr geht, stirbt der Mensch. *Næfæš* ist also das Organ des Lebenshungers und der Lebenssehnsucht.“⁷⁵ Und dieses Organ Ijobs ist bitter – verbittert? – geworden. Diese bittere נַפֶּשׁ Ijobs *zerfließt*, so heißt es in einem anderen Bild, in 30,16a: *Und nun zerfließt meine Seele in mir*. Wörtlich: Sie schüttet sich aus (שָׁפַךְ Hit.) (16a).⁷⁶ Wenn die נַפֶּשׁ, Sitz der Lebenskraft und der Persönlichkeit,⁷⁷ zerfließt, so heißt dies, dass Ijob seine innere Mitte und Stabilität verloren hat. Ijob löst sich auf. Er erscheint wie ein entleertes Gefäß, dem selbst seine „Gefäßwand“ keinen Halt mehr bietet (vgl. Ijob 30,30).

Wenngleich sich das Verständnis der semitischen Körperbegriffe nicht 1:1 auf das heutige übertragen lässt (welches es im Singular auch nicht gibt), so bieten dennoch gerade die Körperbilder, die sich in den poetischen Texten der Hebräischen Bibel finden, eine „Tür“ in den Text hinein an, eben weil auch die Leserin im Hier und Heute in einem Körper steckt. Die Texte bleiben auch aufgrund ihrer Körperbilder zeitlos und „nachbetbar“.

3.3 Der Raum der Gottesbeziehung

Es ist nahezu unmöglich, die Körperbilder der poetischen biblischen Texte losgelöst vom Raum der Gottesbeziehung Ijobs/der Beterin auszulegen. Dafür gibt es drei Gründe: Erstens, es handelt sich bei vielen dieser Texte um Gebete, deren Sprechen sich an Gott richtet; Gott selbst ist der Adressat, das Gegenüber im Gebet. Zweitens: Sowohl in den Ijobtexten als auch in den Psalmen wird Gott selbst körperlich beschrieben.⁷⁸ Und drittens: Insbesondere im Zusammenhang

⁷⁴ So in Ijob 3,20; 7,11; 10,1; 21,25; 27,3.

⁷⁵ Zenger, Psalmen (Anm. 19) 576.

⁷⁶ Vgl. zu der Formulierung שָׁפַךְ נַפֶּשׁ auch in 1 Sam 1,15 (Hanna schüttet ihre Seele vor Gott aus); Ps 22,15 (ohne נַפֶּשׁ); Ps 42,5 sowie Kglg 2,12 (Ausschütten der Seele i. S. v. Verflüchtigen des Lebens). In Ijob 16,13 ist Gott das Subjekt von שָׁפַךְ; er gießt die Galle Ijobs aus.

⁷⁷ Vgl. Ebach, Hiob (Anm. 53) 80; Horst Seebass, Art. נַפֶּשׁ, ThWAT 5 (1986) 531–555: 544.

⁷⁸ Aufgrund des begrenzten Umfangs dieses Beitrags kann darauf hier nicht näher eingegangen werden. Die Hand Gottes kam oben schon zur Sprache, siehe oben, 3.1.

mit den Körperbildern in den poetischen Texten wird Gott als Schöpfer der Beterin präsent gehalten. Bei der Schöpfung webt Gott die Beziehung zu ihm (Gott) nahezu körperlich in sie ein (vgl. Ijob 10).⁷⁹ Aufgrund dieser Schöpfung durch Gott ist der menschliche Körper der Raum, in dem die Gottesbeziehung verankert ist und in dem die Gottesbegegnung stattfindet.⁸⁰ Die Gottesbeziehung ist im Körper.

Eine Vielzahl der metaphorischen Räume innerhalb der Ijobreden und der Psalmen lassen sich als *Beziehungsraum* beschreiben, der sich zwischen Ijob/der Beterin und Gott entfaltet und verändert.⁸¹ Sowohl bei Ijob als auch in komprimierter Weise in Ps 139 sind dabei zwei Raumbilder, zwei „Beziehungsraumbilder“ zu erkennen, die immer wiederkehren und sich im Laufe des Ijobbuches bzw. des Psalms verändern. Dies führe ich zunächst anhand des Ijobbuches vor Augen: der Wunsch nach Befreiung aus der Einengung durch Gott, aus der unerwünschten, zerstörerischen Nähe (i. S. v. Enge) Gottes (Ijob 3; 6–7; 9–10; 12–14) sowie die Hoffnung auf eine heilsame, neue Gottesnähe, die Gott als den fernen Gott auch fern sein lässt (Ijob 23; 26; 31). Diese beiden Kern-Raumbilder verändern sich im Laufe des Ijobbuches. Während das erste Raumbild (der Wunsch nach Befreiung aus der zerstörenden Enge Gottes) weniger wird, tritt das zweite (die Hoffnung auf eine neue Gottesnähe) immer stärker in den Vordergrund. Dies geschieht nicht abrupt, sondern allmählich. Zu Beginn der Ijobreden wünscht sich Ijob noch in einen „Raum ohne Gott“, was als ein irrealer Wunsch formuliert ist – und mithilfe zahlreicher Todes(raum)metaphern ausgedrückt wird.⁸² Zuerst wünscht sich Ijob, nie existiert zu haben: *Warum durfte ich nicht umkommen im Mutterschoß, aus dem Mutterleib kommen und sterben?* (3,11). Es folgt der Wunsch, vom Lebensfaden Gottes abgeschnitten zu werden: *Wollte Gott mich doch zermalmern, losmachen seine Hand und mich abschneiden* (6,9). Dieser Wunsch, in einen Raum ohne Gott zu gelangen, entwickelt sich hin zu dem Wunsch, nur noch in einer zeitlich befristeten Gottesferne zu warten: *Wer gäbe, dass du mich in der Unterwelt verstecken, mich verbergen würdest, bis dein Zorn sich wendet* (14,13). Es folgen in Kapitel 16 (V. 18–19) und 19 (V. 25–27) Elemente eines Stimmungsumschwungs. In dem Maße, in dem der Wunsch, in die Gottesferne zu gelangen, abnimmt, nimmt der Wunsch nach

⁷⁹ Vgl. Bernd Janowski, *Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie*, Entwurf 46 (2015,2) 8–12: 11–12.

⁸⁰ Vgl. Michaela Geiger/Stefanie Schäfer-Bossert, *Körperkonzepte im Ersten Testament – Aspekte einer Feministischen Anthropologie. Eine Einführung*, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 10–28: 23.

⁸¹ Vgl. dazu meine Dissertation, siehe Anm. 13.

⁸² Siehe oben, 3.1. Der Raum des Todes.

einer erträglichen Gottesnähe zu (31,35.37) – bei gleichzeitiger Anerkennung des immer größer und fern seienden Gottes: *Seht, das sind nur die Säume seines Waltens; wie ein Flüstern ist das Wort, das wir von ihm hören. Doch das Donnern seiner Macht, wer kann es begreifen?* (26,14).⁸³

Ähnlich lässt sich eine Veränderung des Beziehungsraumes in Ps 139 beobachten – ein Psalm, in dem die Beterin um ihre Gottesbeziehung kämpft, wie Ijob.⁸⁴ Der Psalm beginnt mit der Beschreibung der Gottesbeziehung als einer sehr engen Beziehung: *JHWH, du hast mich erforscht und kennst mich. Ob ich sitze oder stehe, du kennst es. Du durchschaust meine Gedanken von fern* (Ps 139,1–2). Bei genauerem Hinsehen fragt man sich, ob diese enge Beziehung nicht zu eng ist. Erforschen (חָקַר), (er-)kennen (יָדַע), durchschauen (בִּיַן) kann positiv konnotiert sein, es kann aber auch als ein unangenehmes Kontrollieren interpretiert werden.⁸⁵ Das Raumbild von V. 5 macht dies deutlich: *Hinten und vorne hast du mich umschlossen, hast auf mich deine hohle Hand gelegt.*⁸⁶ Das Verb, das hier im Hebräischen für „umschließen“ verwendet wird (צֹרַר), taucht in der Hebräischen Bibel fast ausschließlich mit negativer Konnotation auf, seine Grundbedeutung lautet: „zusammenschnüren, aufzwingen, einschließen, einengen“,⁸⁷ oder, im militärischen Kontext bedeutet es: „belagern“ (z. B. Dtn 20,19). Die Beterin fühlt sich demnach eingeengt, ja eingeschnürt durch JHWH, und das sowohl horizontal: *hinten und vorne* (אַחֲרַי וּקְדָמַי), als auch vertikal: von oben durch die Hand Gottes (וּחֲשֵׁת עָלַי כַּפְּכָה). Die Nähe Gottes wird hier m. E. negativ als Enge bewertet.⁸⁸ Die Beterin ist ihres Spielraumes beraubt und hat keine Möglichkeit, dieser Enge und kontrollierenden Beobachtung zu entkommen. Dies wird im zweiten Teil des Psalms deutlich (V. 7–12): *Wohin kann ich gehen vor deinem Geist, wohin vor deinem Angesicht fliehen?* (V. 7). Die Beterin schildert mithilfe räumlicher Metaphern die Aussichtslosigkeit der Flucht: Gott sieht die Beterin überall, egal wo sie ist. Gott ist überall, am oberen und unteren Ende der Welt(raum)vorstellung, nämlich im Himmel und auch in der Unterwelt (V. 8),⁸⁹ und ebenso an den Enden der Peripheriezonen auf der Horizontalachse des Erdenraums, ausgedrückt mit den *Flügeln der Morgenröte* und dem *Ende*

⁸³ Ausführlich dazu siehe Bunzel, Beziehungsraum (Anm. 13) 231–258.

⁸⁴ Nach Zenger, Psalmen (Anm. 19) 465.

⁸⁵ Gegen Zenger, Psalmen (Anm. 19) 466.

⁸⁶ Mit Giscard Hakizimana, Der Mensch als Gefährte Gottes. Untersuchungen zu Struktur und Theologie von Psalm 139 (FzB 132), Würzburg 2015, 79.

⁸⁷ Siehe צֹרַר I, Gesenius¹⁸, 1110b–1111a.

⁸⁸ Auch der folgende V. 6 muss kein Argument dagegen sein, da das deutsche „wunderbar“ nicht viel mit dem hebräischen פֶּלֵא („ungewöhnlich, ungeheuerlich“) gemein hat, vgl. פֶּלֵא, Gesenius¹⁸, 1051a.

⁸⁹ Anders als in Ps 88,6.

des Meeres (V. 9). Und auch in zeitlicher Hinsicht sind Gott keine Grenzen gesetzt: Er kann die Finsternis in Licht wandeln und die Nacht in den Tag (V. 12). Nirgendwo gibt es einen „Raum ohne Gott“; es bleibt, ebenso wie bei Ijob, ein irrealer Wunsch, vor Gott zu fliehen. Im dritten Teil des Psalms (V. 13–18) kommt es in der Auseinandersetzung mit Gott zum Stimmungsumschwung: *Du selbst hast mein Innerstes geschaffen, hast mich gewoben im Schoß meiner Mutter.* (Ps 139,13). Der Beterin wird ihre Verwiesenheit auf Gott neu bewusst, die bei der Schöpfung durch Gott in die Beterin eingewebt wurde. Nach dem Stimmungsumschwung endet der Psalm mit der Bitte um die Nähe Gottes: *Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz, prüfe mich und erkenne meine Gedanken* (Ps 139,23). Wurde dies am Anfang des Psalms noch als Indikativ formuliert, so nun am Ende als Imperativ. Auch dies zeigt: Der Psalm changiert zwischen Gottesenge und Gottesnähe, zwischen bedrängender Allgegenwart Gottes und schützender Begleitung durch Gott. Er veranschaulicht, wie es in der Auseinandersetzung mit Gott zu einem *Bewertungsumschwung* der Nähe Gottes kommt.⁹⁰

Ähnlich wie bei Ijob kann die Leserin von Ps 139 mithilfe des Erkundens der metaphorischen Räume den Gebetsprozess als inneren Weg mitgehen. Die Veränderung der Räume im Text veranschaulicht die Entwicklung der Gottesbeziehung, die die Beterin durchläuft: von der Enge in die Weite, d. h. zugleich: von der Klage hin zum Lob. Die Frage nach dem *Wo* Gottes läuft schließlich als ein relevantes Subthema der Ijobreden sowie vieler Psalmen mit.⁹¹ Die Frage der *Gottesnähe* und der *Gottesferne* zieht sich schillernd durch die Texte hindurch. Die Klage zu Gott, das Reden mit Gott gleicht dabei sowohl im Ijobbuch als auch in vielen Psalmen einer dauernden Bewegung, einer Fortbewegung. Statt sich schweigend zu ergeben oder sich von Gott abzuwenden, wird die Du-Anrede Gottes durchgehalten.⁹² Indem das sprechende Ich den „Gesprächsfaden“ zu Gott nicht abreißen lässt, indem es nicht stehen bleibt, entfaltet sich der Raum der Gottesbeziehung durch die Texte hindurch als ein dynamischer, sich verändernder Beziehungsraum.

4. Resümee

Drei verschiedene, miteinander verbundene metaphorische Räume wurden erkundet, die sich in den poetischen Texten der Hebräischen Bibel entfalten und

⁹⁰ Mit Walter Groß, *Von YHWH belagert*. Zu Ps 139,1–12, in: ders., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (SBAB 30), Stuttgart 1999, 173–183.

⁹¹ Der Name „Ijob“ selbst kann mit „Wo ist der (göttliche) Vater?“ übersetzt werden, wenngleich Ijob die Frage, wo Gott ist, nicht explizit stellt – im Gegensatz zu Gott, der nach Ijob fragt (Ijob 38,4).

⁹² Janowski nennt es „Konfliktgespräche mit Gott“. Vgl. Anm. 33.

bei denen Raum und Zeit natürlicherweise ineinandergreifen: der Raum des Todes, der als Einstieg geeignet war, um zu zeigen, dass ein relationales Raumverständnis, wie es mit dem Spatial Turn neu begründet wurde, charakteristisch für „das“ Raumbilden der Hebräischen Bibel ist; der Raum des Körpers, der sich bereits als eine komplexere Angelegenheit erwies und ein Bindeglied zwischen dem ersten und dem dritten Raum darstellte: dem Beziehungsraum, dem Raum der Gottesbeziehung der Beterin, der oft mithilfe von Körperbildern und Unterwelt-Bildern (als dem Raum der Gottesferne schlechthin) beschrieben wird. Dabei wurde deutlich, dass das Entstehen einer Raumvorstellung meist unbewusst beim Lesen der poetischen Texte geschieht, ohne dass diese Raumdimensionen bewusst erkundet werden. Durch das Aufdecken der Raummetaphern jedoch bekommt der Leseprozess eine neue Qualität; durch das reflektierte Hineingehen in die vom Text konstruierten Räume wird der Leseprozess intensiver; er gewinnt eine Tiefendimension, die sonst beim Lesen häufig nur im Unterbewussten bleibt; der gedruckte Text wird „dreidimensional“, wenn er räumlich gelesen wird; er wird wirklich „aufgenommen“ und so verinnerlicht. Bei einer Fokussierung auf die Raumbilder in den Texten darf es jedoch nicht darum gehen, eine Schablone auf die Texte zu legen und ihnen etwas „überzustülpen“, sondern darum, *das* aus den Texten herauszuholen, was in ihnen drin steckt. Dieses Vorgehen lohnt sich, da die Bilder, die in den poetischen Texten der Hebräischen Bibel enthalten sind, erst in ihrer Wahrnehmung als Raumbilder ihre volle Wirkung entfalten.