

„Da wurde der Mensch atmendes Leben.“ (Genesis 2,8)

*Aspekte des biblischen Verständnisses vom Körper.
Vom Umgang mit dem Körper im Gefängnis*

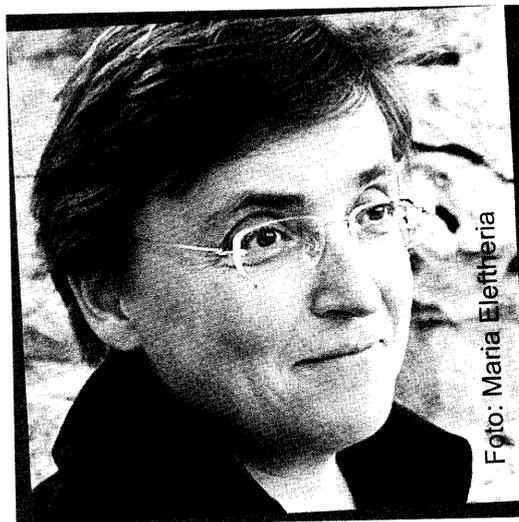
ULRIKE BAIL

Ulrike Bail ist Schriftstellerin und Dozentin für Bibelwissenschaften

Was bedeutet es für einen Menschen, wenn der körperlichen Bewegungsfreiheit Grenzen gesetzt werden? Der Körper ermöglicht Identität, indem er sich in Raum und Zeit verortet. Doch wenn der Raum hohe Mauern und Gitter hat und die Zeit fremdbestimmt ist? Wie wird Lust und Schmerz erlebt? Können Freude und Trauer körperlichen Ausdruck finden?

Wie wird der eigene Körper erfahren? Und wie Kommunikation mit anderen? Wie gestalten sich Beziehungen auf engem Raum? Welche Sprache sprechen eingesperrte Körper? Wie viel Gewalt ist in die Körper eingeschrieben, wie viel Entfremdung, welche vielleicht unbewussten Codes?

Zu jeder Zeit werden Körper und Körperteile „permanent gedeutet, ‘gelesen’, semantisiert, dessemantisiert, umkodiert, neutralisiert und stilisiert“¹ – so die Kulturwissenschaftlerin Claudia Benthin. Wie Körper gelesen werden, hängt immer auch vom jeweiligen Körperbild der Gesellschaft und ihrer soziokulturellen Ordnung ab. In unserer Zeit z.B. spielt die Oberfläche des Körpers eine große Rolle. Es ist eine Fixierung auf das äußere Erscheinungsbild zu beobachten. Äußere Schönheit wird dabei mit Erfolg gleichgesetzt. Innen und Außen fallen völlig auseinander. Der Körper gilt nicht mehr als Schicksal, sondern ist als individuelles Projekt veränderbar, gleichsam als Gegenstand eigener Wünsche umfassend manipulierbar. Gleichzeitig ist ein schöner, ein erotischer, ein starker Körper zur Ware



und zum Konsumgut geworden. Hässlichkeit wird als Zeichen von Schwäche und Armut gelesen. Der Körper signalisiert den Status, den jemand in einer Gemeinschaft hat. Längst ist der Körper zum wirkmächtigen sozialen Zeichen geworden.

Die biblischen Texte sind Texte aus einer anderen Zeit, einem anderen Kulturraum und – sie sprechen eine andere Sprache. Wie hier der Körper ins Wort kommt, wie der Körper erfahren und was mit ihm ausgedrückt wird, ist geprägt vom altorientalischen Kulturkreis, in dem die hebräische Bibel entstanden ist. Die Bibel liest den Körper der Menschen anders als wir es heute gewohnt sind. Doch gerade weil es Texte von „weither“ sind, vermögen sie zu irritieren und gewohnte Sehweisen zu verschieben, um meh-

rere Perspektiven zu ermöglichen und vielleicht neue Lesarten zu entwerfen.

Das altorientalische und auch das biblische Denken sucht nicht nach abstrakten Begriffen, die die Sache gewissermaßen auf den Punkt bringen. Im Gegenteil: die 'Sache' wird von mehreren Seiten aus betrachtet, verschiedene Aspekte werden gesammelt und oft in sich ergänzenden Gegensätzen zur Sprache gebracht. Um etwas zu beschreiben, wird nicht nach abgrenzenden Definitionen gesucht, sondern es werden Beobachtungen und Bilder aus verschiedenen Perspektiven zusammengestellt, um das Ganze in der Vielheit seiner Teile zu skizzieren.

Diese Betrachtungsweise kann an der Darstellung einer Männerfigur aus Ägypten beobachtet werden: zu sehen ist das Gesicht im Profil, das Auge in Vorderansicht, die Schultern ebenfalls von vorne, der Rumpf und die Beine dagegen wieder im Profil. Der menschliche Körper wird als Komposition seiner Glieder und Teile begriffen und so auch aus verschiedenen Perspektiven dargestellt, die das abbilden, was wichtig, was typisch ist. „Die ägyptischen und altorientalischen BetrachterInnen sind eher am Leib interessiert, d.h. - vereinfacht gesagt - am Körper als Bedeutungsträger, bzw. an seinen sozial konstruierten Aspekten.“²

Diese sogenannte aspektivische Darstellung ist Ausdruck einer mehrschichtigen Wahrnehmung und der Erfahrung, dass eine Sache, ein Problem, eine Beziehung eher verstanden wird, wird sie aus mehr als einer Perspektive betrachtet. Es entsteht dadurch eine Art „produktive Unschärfe“³, in der deutlich wird, dass die Wirklichkeit sich nicht in einem Wort, einem Bild, einer Aussage erfassen lässt. Es bedarf immer mehrerer Ausdrucksformen, um von ihr zu erzählen.

Ich folge in diesem Beitrag dieser synthetischen Denkweise und werde im Folgenden verschiedene Aspekte des biblischen Verständnisses vom Körper skizzieren. Eine Vollständigkeit wird nicht möglich sein, so wie die hebräische Bibel keine systematische Darstellung vom menschlichen Körper bietet, sondern eine Vielfalt von Erzählungen und poetischen Texten, die Körpererfahrungen ins Wort bringen. Ich möchte fünf Aspekte der Körperwahrnehmung in der Bibel vorstellen.

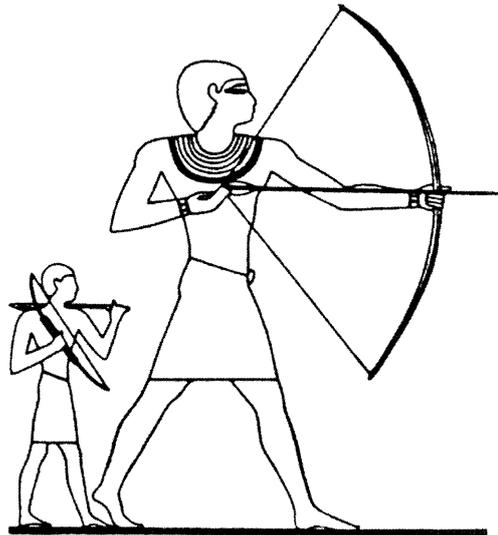


Abb.1: Männerfigur aus Ägypten.
Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, S. 26

1. „Da wurde der Mensch atmendes Leben.“ (Gen 2,8)

Am Anfang der Bibel wird von der Schaffung des Menschen erzählt. Es heißt: „da bildete Adonaj, also Gott, Adam, das Menschenwesen, aus Erde vom Acker und blies in seine Nase Lebensatem. Da wurde der Mensch atmendes Leben.“ Menschen - adam - sind eng verbunden mit der Erde - adamah - , sie sind aus demselben Stoff wie die übrige Schöpfung. Sie sind ‚atmendes Leben‘.

Diese Formulierung wird in mancher Bibelübersetzung anders übersetzt. Da ist zu lesen von „lebendigem Wesen“ (Luther), „lebender Seele“ (rev. Elberfelder), oder einfach von „lebendig“ (HfA). Auch in den englischsprachigen Wiedergaben wechseln sich „living being“ und „living soul“ ab. Das hebräische Wort, das hier übersetzt wird, ist ‚nefesch‘ und bedeutet konkret: Kehle. Wörtlich übersetzt also: „lebendige Kehle“. Die Kehle ist ein Teil des Körpers, sie ist ein Körperorgan. Wird nefesch mit „Seele“ übersetzt, dann geht diese körperliche Verortung verloren und es schleicht sich die Vorstellung eines Gegensatzes zwischen einem sterblichen Körper und einer unsterblichen Seele ein, die unser

abendländisches Denken prägt. In der biblischen Anthropologie gibt es keine klare Trennung zwischen Körperlichkeit, Denken und Fühlen. Integrativ werden sie in der nefesch miteinander verbunden. Das liegt auch daran, dass das biblische Denken durch die synthetische Kombination von Aspekten einer Sache und durch die Betonung der Dynamik gegenüber der äußeren Gestalt gekennzeichnet ist: das bedeutet, dass mit einem Organ, einem Körperteil immer auch dessen Fähigkeiten und Tätigkeiten mitgedacht werden.

Das semitische Denken ist nie an der äußeren Gestalt und Form interessiert, sondern immer an der Wirkung, die von etwas ausgeht. So meint die Metapher aus dem Hohenlied „Deine Augen sind Tauben“ nicht, dass die Augen in irgendeiner Weise an die Gestalt einer Taube erinnern. Es geht um die Qualität des liebenden Blickes. Tauben sind in der altorientalischen Tradition die Botenvögel der Liebesgöttin und stehen so für die Liebesbotschaft, in unserem Beispiel für den liebenden Blick.

Auch Schönheit wird nicht am Aussehen gemessen, nicht an Körperformen, sondern am Ausdruck und an der Wirkung, die von einer Person ausgeht. Die Dynamik steht im Vordergrund. Die liebenden Augen stehen nie für sich alleine, sie sind auf ein Du gerichtet. „Das [biblische] Schönheitsideal ist kein Körper-, sondern ein Verhältnisideal.“⁴

Der Körper wird als sozialer Bedeutungsträger gesehen. Kein Körper existiert für sich allei-

ne. Wahrgenommen wird die Dynamik des Körpers und seine Ausstrahlung – negativ und positiv. So kann z.B. die **Zunge** und das bedeutet die Sprache zugleich töten und lebensspendend sein, wie es im Sprüchebuch heißt: „Leben und Tod sind in der Gewalt der Zunge“ (Sprüche 18,21). Hier bringt das Körperteil „Zunge“ eine Lebenshaltung des Menschen zur Sprache, die sich in seiner Sprache artikuliert. Ich will noch ein weiteres, zentrales Beispiel nennen:

Das **Herz** verkörpert das Innere des Menschen in konkret körperbezogenem Sinn, aber es wird auch zum „dynamischen Kräftezentrum, [...] in dem sich sein gesamter leiblicher, seelischer und geistiger Kräftehaushalt konzentriert.“⁵ Das Herz ist nicht primär Sitz der Gefühle – die sind eher der Niere und anderen inneren Organen zugeordnet – sondern es steht für die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen, für Verstand, Vernunft, Planen, Überlegen, Entschließen, für das Gewissen.

So wäre an mancher Bibelstelle ‚leb‘ nicht allein mit „Herz“ wiederzugeben, sondern mit der Formulierung „**Herz und Verstand**“. Auch dieses Organ drückt die ganze Existenz aus, jeweils aber von einem Blickpunkt her, hier beim Herz von einem inneren Kräftezentrum her. Das Herz steht für den ganzen Menschen. Ein Mensch ist „leb“, er ‚hat‘ es nicht.

Auch bei der nefesch, der **Kehle** ist nicht bloß die sichtbare und tastbare Kehle gemeint, sondern vor allem das, was sie ausmacht: Die Kehle hat Hunger und Durst (Mi 7,1), durch sie

Der Körper des Menschen ist auf Kommunikation und Beziehung angelegt.

Abb. 2 NBL II (1995), 497 Abb. 17.

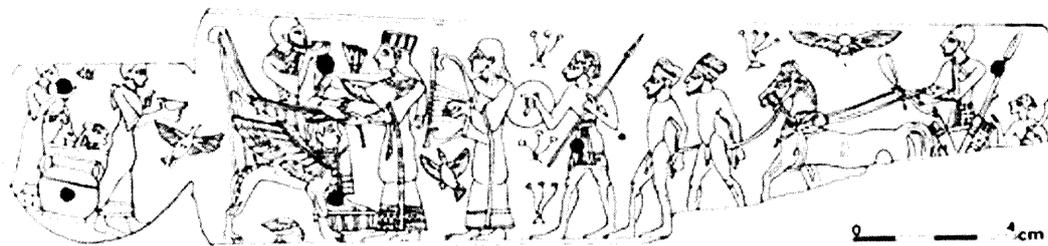


Abb. 17. Kleidungsdarstellung auf einer Elfenbeinplakette (Teil d. Moutseham; 2. Jt. v.C.)

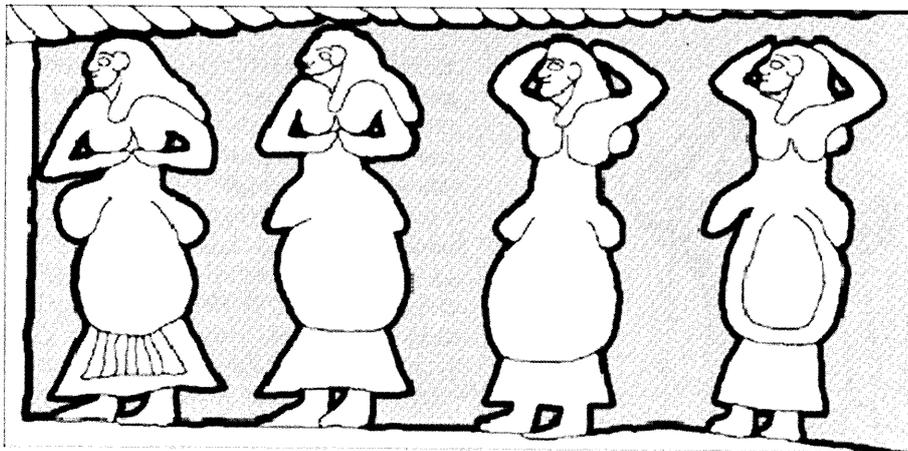


Abb. 3 Parrot, André/Chéhab, Maurice H./Moscati, Sabatino, *Die Phönizier. Die Entwicklung der phönizischen Kunst von den Anfängen bis zum Ende des dritten punischen Krieges* (Universum der Kunst), München 1977, 77 Abb. 77.

geht der den Menschen belebende Atem (Gen 2,7), sie kann singen und so Gott segnen (Ps 104,1.35). In Ps 69,2 heißt es, die Wasser reichten bis an die nefesch. Das meint einen realen Wasserstand und zugleich das Gefühl des Ertrinkens. Wird die Kehle zgedrückt, schwindet das Leben – umgekehrt empfindet ein Mensch Angst und Bedrängnis, als werde ihm die Kehle zuge schnürt (vgl. Gen 42,21).⁶

Die nefesch markiert in psychosomatischer Zusammenschau die elementaren Bedürfnisse des Menschen: Nahrung und Wasser, Atem und Kommunikation. So scheint es näher am hebräischen Wort, nefesch mit Kehle, Atem, Leben, Person oder Lebendigkeit wiederzugeben, um das ganzheitliche Körper, Gefühle und Gedanken umfassende Lebenszentrum der Menschen, die nefesch ins Deutsche zu übersetzen. Schon an diesem kleinen Körperteil wird deutlich, dass nach biblischem Verständnis der Körper des Menschen auf Kommunikation und Beziehung angelegt ist. Der Körper ist Ort und Ausdruck von Beziehungen. Die nefesch bildet ein umfassendes Vitalitätsprinzip, innerhalb dessen die Bedürftigkeit des Menschen sehr ernst genommen wird. Der Mensch wird immer auch als der verletzbare, der antastbare Menschenleib verstanden.

Seelsorge wäre im alttestamentlichen Verständnis immer Sorge um die nefesch, um den als psychosomatische Einheit verstandenen Menschen, Sorge um seine ganze Bedürftigkeit

nach Nahrung, Trinken, danach frei atmen zu können und zu kommunizieren. Eine kleine biblische Erzählung kann dem eine Gestalt geben. Es ist die bekannte Erzählung über Elia in der Wüste. Es ist eine Körpergeschichte, in der die nefesch zentral ist.

2. „Genug jetzt – Adonaj, nimm mein Leben! (1 Kön 19,4)“

Nach einem gnadenlos zu nennenden Religionskrieg – Elia hat seine Gegner verhöhnt, besiegt und getötet – droht die Königin Isebel ihm mit dem Tod. Diese Mordandrohung lässt Elia in die Wüste flüchten, dorthin wo die staatliche Macht keinen Einfluss und keinen Zugriff mehr hat. Allein geht er in die Wüste hinein, einen ganzen Tag lang. Dann setzt er sich mitten in der Wüste unter einen Ginsterstrauch, verzweifelt, dem Tode nahe. Der Dichter Rainer Maria Rilke bringt den Zustand Elias wortstark zur Sprache⁷:

**„da lief er wie ein Irrer durch das Land
so lange bis er unterm Ginsterstrauche
wie weggeworfen aufbrach in Geschrei
das in der Wüste brüllte: Gott, gebrauchte
mich nicht länger. Ich bin entzwei.“**

Die lebensabweisende Wüste bringt Elias Müdigkeit, seine Resignation, ja Depression zum Ausdruck. Sie entspricht seiner Seelenlandschaft und gibt als emotionale Topographie seinen Gefühlen eine Gestalt. Aus dem erbitterten Kämp-



Abb. 4 Podella, Thomas, Ein mediterraner Trauerer, UF 18 (1986), 263-269, 266.

fer ist ein müder Krieger, ein depressiver Mann geworden.

Im Alten Testament wird Verzweiflung oft mit Sprachbildern der Wüste ausgedrückt. Das Leben ist dominiert von Trockenheit, Dürre und einer verzweifelten Sehnsucht nach Wasser, nach Leben (Ps 105,5; 143,6; 63,2; 22,15). Elia empfindet sich als verwüstet und befindet sich am äußersten Rand zum Tod. Die Grenze des Todes hat sich weit ins Leben hinein verschoben, die Wüste lässt die Seele versanden und füllt den Raum des Lebens gänzlich aus.

Mitten in der ausweglosen *Wüste*, der äußeren wie der inneren sagt Elia einen Satz, der seiner Flucht ein Ende setzt: „Genug jetzt – Adonaj, nimm mein Leben! Ich bin ja doch nicht besser als die, die vor mir waren!“

Dann schweigt Elia, legt sich auf den Boden und schläft. Aus dem aufrechten, aktiven Elia, der sich vor keiner Kommunikation und Konfrontation gescheut hat, ist ein Mensch geworden, der ganz unten ist, am Boden liegt, schweigt und sein Leben aus der Hand gibt. Das hebräische Wort, dass hier mit Leben übersetzt wurde, ist eben das Wort nefesch. Wörtlich bittet Elia Gott, ihm seine Kehle zu nehmen, d.h. im Kontext der Wüste, sich der Wüste bedingungslos

auszusetzen und zu riskieren, dass kein Wasser, keine Nahrung durch die Kehle mehr kommt. Elia überlässt sich der Wüste, so wie er sich seiner inneren Resignation vollständig überlässt. Am tiefsten Punkt seiner Flucht, als sein Körper am Grund der Wüste liegt, soll auch sein Leben in der Wüste vergehen.

Doch nun geschieht etwas, das diesem Todesort mitten in der Wüste widerspricht. Eine Gestalt taucht auf, jemand, der oder die zu Elia gesandt wird und ihn anspricht. Der Bote diskutiert nicht mit Elia, noch ermahnt er ihn, noch tröstet er ihn mit Worten oder mit einem: „Nun reiß dich doch zusammen!“ Der Zusage geschieht sinnlich und meint das Elementarste: Steh auf, iss! Lass Nahrung und Wasser deine Kehle passieren, lass deine Kehle nicht im Wüstenstaub vertrocknen, sondern stärke dich, lass die Wüste nicht über dein Leben dominieren, weder die Wüste in dir noch die Wüste um dich herum.

Zweimal kommt der Bote Gottes und reicht Elia Wasser und Brot. Dazwischen noch einmal Ruhe und Schlaf, als brauchte es manchmal eine zweite Stärkung, eine zweite Ermutigung, ein zweites Angesprochenwerden – denn das gehört auch dazu, das Wort zum gebackenen Brot und zum Wasser. Nahrung und Kommunikation kommen zusammen. Die Botin sorgt sich nicht nur um das, was den Körper stärkt, sondern um das, was den ganzen Menschen in seiner nefesch die Kraft gibt, aufzustehen. Die Stärkung und Ermutigung lässt ihn durch die bedürftige Kehle, die nefesch, neuen Atem schöpfen und wieder aufrecht einen neuen Weg gehen.

3. Nacktheit als Schutz- und Rechtlosigkeit

Ein bloßer, ein nackter Körper wird im gesamten Alten Orient mit Statuslosigkeit konnotiert. Bei der Geburt und am Ende des Lebens ist man nackt, ohnmächtig und ohne sozialen Status. Der Körper wird mit *Kleidung* umhüllt, um Status zu symbolisieren. Kleidung gilt als „zweite, in der Öffentlichkeit getragene Haut“⁸, die deutlich sozial markiert ist.

Doch Kleidung ist auch ein Schutz gegen Kälte und Hitze. Menschen brauchen Kleidung, um überleben zu können. So gehört zu einem gerechten Handeln auch dazu, Nackte zu beklei-

den (Ez 18,7). Im Alten Orient gilt schon nackt, wer kein Obergewand anhat. Durch Bedürftigkeit und Armut kann man nackt werden, d.h. nicht einmal mehr über ein Minimum an Kleidern zu verfügen. So ist z.B. in Dtn 24,17 die Kleidung einer Witwe ausdrücklich geschützt.

Die meisten Menschen hatten nur die auf dem Körper getragene Kleidung. Der Mantel diente in der Nacht als Decke. Auf diesem Hintergrund kann Ex 22,25-26 verstanden werden, wo gefordert wird, einem Armen seinen gepfändeten Mantel vor Einbruch der Nacht zurückzugeben: „Nimmst du das Obergewand deines Mitmenschen zum Pfand⁹, gib es ihm vor Sonnenuntergang zurück. Es ist doch nachts seine einzige Decke, mit der er sich zudecken kann. Wie soll er sonst schlafen?“

Es gibt den nackten Körper aber auch im positiven Sinn. In der sexuellen Beziehung zweier Menschen signalisiert Nacktheit dann nicht Armut und kann ohne Scham erlebt werden. In Gen 2 wird davon erzählt, dass das erste Menschenpaar ohne Scham nackt war (Gen 2,25).¹⁰ „Diese un-verschämte Nacktheit ist etwas Normales bei kleinen Kindern und es ist etwas Beglückendes in der intimen, vertrauten und vertrauenden Begegnung von Liebenden.“¹¹

Nackt zu sein ohne Kleidung, die auf soziale Unterschiede verweist, ist eine Glückserfahrung, die nur selten erlebt wird. Nichtsdestoweniger ist von ihr am Anfang der Bibel die Rede.

Auch in den Sehnsuchtsliedern des Hoheliedes wird die Nacktheit der Liebenden ausführlich beschrieben (HL 4,1-7; 4,12-5,1; 7,8-10). Dort heißt es (HL 7,8-10):

**Das ist deine hohe Gestalt.
Einer Palme ähnelt sie
und Trauben deine Brüste.
Ich sage mir
ich steige hinauf an der Palme
ergreife ihre Rispen.
Deine Brüste sollen für mich sein
wie Trauben von Wein
wie Äpfel
der Atem deiner Nase
und wie guter Wein
dein Mund.
Sanft nähert er sich meiner Liebe
und gleitet feucht**

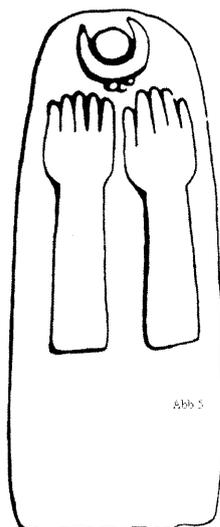


Abb. 5: Keel, Othmar, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 41984, 299 Abb. 431.

**über schlafende Lippen.
Meinem Geliebten gehöre ich.
Er ist's, der mich begehrt!**

Als Kontrast dazu steht die demütigende und entwürdigende Erfahrung, gegen den eigenen Willen ausgezogen zu werden. Erzwungene Nacktheit gehen einem Menschen „unter die Haut“ und machen ihn schutzlos, ohnmächtig, entwürdigen ihn und setzen v.a Frauen sexuellen Übergriffen aus. Das „Aufdecken der Blöße oder der Säume“, also das Entfernen der Kleider, ist im alttestamentlichen Sprachgebrauch eine euphemistische Umschreibung für den Geschlechtsverkehr.

In prophetischen Gerichtsandrohungen taucht diese Formulierung in polemischer Weise auf, um Geschlechtsverkehr als Strafe anzudrohen. Dies kann nur als Vergewaltigung verstanden werden.¹² Es ist hier aber anzumerken, dass das öffentliche Zurschaustellen eines nackten weiblichen Körpers nur in der prophetisch-metaphorischen Redeweise erwähnt wird. Es stellt

keinerlei Rechtspraxis dar. Nicht nur zur Zeit der biblischen Texte wird Nacktheit genutzt, um Menschen bis ins Mark zu demütigen. Und nicht nur in biblischer Zeit werden Kriegsgefangene ausgezogen, um ihnen jeden Schutz zu nehmen und ihnen auch den Verlust ihres bisherigen sozialen Ortes am eigenen Körper spüren zu lassen.¹³ Werden nackte Kriegsgefangene gezeigt, gilt dies als erniedrigende Zurschaustellung. In Jes 20,4 werden sie als nackt, barfuß und mit entblößtem Gesäß beschrieben. Auf einer in Megiddo gefundenen Elfenbeinplakette aus dem 14. Jh.

v. Chr. ist ein Siegeszug dargestellt:

Rechts ist der heimkehrende Sieger auf einem Streitwagen zu sehen, derselbe Fürst ist gleichzeitig links auf seinem Thron dargestellt. Sowohl er als auch die vor ihm stehende Frau sind reich und aufwendig gekleidet und geschmückt. Die Soldaten tragen einen einfachen Hüftschurz, während die vorgeführten gefesselten Kriegsgefangenen nackt sind und so ihre Schutz- und Rechtlosigkeit ausgedrückt wird.

4. Der Körper als Zeichen von Trauer und Verlust

Nicht nur die Kleidung des Körpers kann zum Zeichen werden, auch der Körper selbst. So wird Trauer über den Körper ausgedrückt: man zerreißt die Kleidung, zieht ein grobes Gewand an, bestreut den Kopf mit Erde und Staub, man legt sich die Hand auf den Kopf, setzt sich auf die Erde, wälzt sich im Staub oder legt den Kopf zwischen die Beine.¹⁴ Man rasiert sich Haare und Bart, man fastet, schlägt sich auf Brust oder Lenden, man ritzt sich die Haut.

Eine Illustration dieser körperbezogenen Trauerriten ist z. B. auf dem Sarkophag des Königs Ahiiram von Byblos zu sehen. Dort sind Klagefrauen abgebildet, die sich die Hände auf den Kopf legen, sich auf die Brust schlagen und ihre Ohnmacht sichtbar zeigen, indem sie ihre Brüste entblößen.¹⁵

Alle diese Trauerriten verändern das Körperbild. Dabei ist von einem weiten Begriff von

Trauer auszugehen, da Notsituationen jedweder Art oft mit Metaphern aus dem Bereich von Sterben und Tod zur Sprache gebracht werden. Darin spiegelt sich die Erfahrung wider, in Situationen der Bedrängnis und des Entsetzens lebendig tot zu sein. Jede Situation, die Identität, Integrität und die körperliche Unversehrtheit bedroht, bringt den Menschen in die Sphäre des Todes. Sowohl der Schmerz über den Tod eines an-

deren Menschen wie auch traumatisierende Erlebnisse können sich in Trauerriten ausdrücken.

Wie wir gesehen haben, kennt das Erste Testament die psychische Dimension des

Menschen nur in Verbindung mit dem Körper. Allein als psychosomatische Einheit kann der Mensch verstanden werden. Aufgrund dieses Körperkonzeptes sind Gefühle nicht von ihren Ausdruckshandlungen zu trennen; das Gefühl von Trauer ist immer zugleich eine Körperinszenierung von Trauer und dies umso mehr, da Trauer oft die Sprache stolpern und die Grammatik zerbrechen lässt. Diese Unausprechlichkeit führt dann zum Vorrang der körperlichen Gesten. „Der Sprache wird die Körpersprache vorangestellt, die „Beredsamkeit des Leibes“ muss für den Mangel der Sprache eintreten“¹⁶. Die Körperveränderungen machen den Verlust, das Trauma und die Trauer sichtbar und lesbar. In Phasen der Orientierungs- und Identitätssuche kann der Körper zum Bedeutungsträger werden, um mögliche Sinndefizite und Sinnangebote zu materialisieren.

Die Körper derjenigen, in die Trauer sich eingeschrieben hat, sind geschlechtlich nicht differenziert: sowohl Männer als auch Frauen geben auf dieselbe Weise ihrer Trauer eine körperliche Gestalt. Männer und Frauen weinen öffentlich und bringen ihren Schmerz so zum Ausdruck.¹⁷ Dennoch fällt auf, dass an einer Stelle, nämlich an dem Schnittpunkt von Körper und Sprache Frauen, genauer professionellen Klagefrauen, eine prominente Rolle zugewiesen wird. Ihnen obliegt gewissermaßen die kulturelle Dekodierung der Körperinszenierungen der Trauer (vgl. Jer 9,17-21)¹⁸.

Eine alttestamentliche kulturelle Praktik im Umgang mit Trauer ist das **Ritzen der Haut**. Dieser Ritus ist in extremer Weise körperbezogen, weil er die Trauer nicht nur auf den Körper schreibt, sondern in den Körper hinein. Von diesem selbstverletzendem Verhalten sind in der gesamten vorderorientalischen und griechischen Antike Spuren zu finden. So heißt es z.B. bei Homer¹⁹:

**Als Briseis, so schön wie die goldene
Aphrodite,
Patroklos jetzt gewahrte, zerfleischt von der
Schärfe des Erzes,
stürzte sie über ihn, jammerte laut und zer-
kratze die Brüste
sich mit den Händen, den zarten Hals und
das blühende Antlitz.**

Eine Figurine aus dem 7. Jahrhundert v. Chr., die in Rhodos gefunden wurde, stellt visuell das Handlungsmuster der Selbstverletzung dar.²⁰ Deutlich sichtbar sind die Einritzungen auf der Brust, weniger deutlich die auf den Wangen der Figurine. Wie bei anderen Figurinen, die eine klagende Person darstellen, sind beide Arme erhoben, die Hände liegen auf dem Kopf, vermutlich ging ein Sich-selbst-Schlagen voraus. Die Einritzungen waren mit roter Farbe ausgelegt, die darauf hindeuten, dass es sich um blutige Einschnitte und Ritzungen handelt.²¹

Auch im Alten Testament sind Spuren selbstverletzenden Verhaltens zu finden.²² So werden z.B. in Jer 48,37 Körperinszenierungen angesichts einer Katastrophe erwähnt. Dort steht das Ritzen auf einer Ebene mit Haare schneiden, Bartrasur und Trauerkleidung: „Ja, alle Köpfe sind kahl und alle Bärte geschoren, auf allen Händen sind Ritzwunden und auf den Hüften ein Sackgewand.“

An all diesen Stellen ist das selbstverletzende Verhalten ein ganz normales Handlungsmuster unter anderen. An keiner dieser Stellen wird sie besonders von den anderen abgehoben oder gar kritisiert. Es gilt wie die anderen Minderungsriten als In-Group-Merkmal derer, die trauern. Es inszeniert Minderung, Verlust und Trauer über den Körper.

Dennoch – es gibt auch Kritik an diesen Trauerhandlungen (Lev 19; Dtn 14) und zwar am

selbstverletzenden Verhalten und an der Bartrasur – vermutlich deshalb, weil es eine Zeichnung, die nur für eine begrenzte Trauerzeit gilt, zu einer permanenten Signatur macht und so vielleicht die Rückkehr ins Leben verzögert.

Den eigenen Körper verletzendes Verhalten ist im Kontext von Trauerarbeit und Bewältigungsstrategien individueller und kollektiver Katastrophen zu sehen. Das Erlebte schreibt sich in den Körper als sichtbares Zeichen. Es ist ein Kommunikationsversuch über den Körper als Medium, wenn die Sprache nicht mehr durchdringt. Es kann eine Überlebensstrategie sein, ein Versuch, Trauer und Verlust zu bewältigen – es ist eine Hoffnung auf Heilung.

Verlust, Trauer und die Erfahrung, dass Lebenszusammenhänge zerreißen und zerrissen werden, finden auch Ausdruck in den Psalmen.

5. Psalmen als leibhaftiges Beten

Ich hoffe, es wurde bislang deutlich, wie sehr der Mensch im Alten Testament vom Körper her verstanden wird. Eine Person hat weniger einen Körper, sie ist Körper – und hier muss in Erinnerung gerufen werden, dass der Körper verwoben ist mit Intellekt, Emotionen, Identität und Sozialität. Die körperliche Dimension ist von der seelischen und sozialen nicht zu trennen. Ich möchte dies an weiteren Beispielen zeigen, und zwar an den Psalmen, da dort alle Aspekte menschlichen Lebens wie Angst, Begehren und Freude mithilfe einer körperorientierten Sprache und mit Körperbildern ausgedrückt werden.²³

Schon die Hinwendung zu Gott, das Gebet als solches, findet Ausdruck in bestimmten körperlichen Gesten. Auf einer Basaltstele²⁴ aus dem 13. Jh.v.Chr. sind ausgestreckte betende Hände zu sehen, wie dies auch in Ps 28,2 angedeutet wird:

**„Höre die Stimme meines Flehens, ich
schreie nach dir,
ich hebe meine Hände zum Innersten deines Heiligtums.“**

Ausgestreckte Hände wollen jemanden erreichen, sie wollen die Distanz verringern und eine Beziehung eröffnen. Die innere Sehnsucht findet in einer körperlichen Geste Ausdruck.²⁵

Auch die Betenden selbst bringen sich in



Körpersprache zu Wort. Oft steht ein Körperteil für die ganze Person. Interessanterweise ist es nicht möglich, aufgrund der erwähnten Körperteile auf eine weibliche oder eine männliche Person zu schließen.

Eindeutig geschlechtsspezifische Körperteile wie Mutterleib, Brüste oder Bart kommen nur in allgemeinen Feststellungen vor.²⁶ So heißt es in Ps 22,10: „Ja, du hast mich aus dem Mutterleib gezogen....“ - Geburt wird allgemein im Alten Testament mit Gott in Verbindung gebracht und sagt hier nichts über das Geschlecht des Beters und der Beterin aus. Bezogen auf die Betenden sind die Psalmen genderneutral und so können sich Männer und Frauen gleichermaßen die Worte der Psalmen leihen, als wären es die ihren, sich in ihnen aussprechen und sich bergen.

Indem die Betenden die Psalmen sprechen, versichern sie sich ihres Körpers, der zum Gradmesser des Lebens wird. Über die Körperbilder wird die eigene Situation und die eigene Gefühlslage zu Wort gebracht. Ich lese die ersten 8 Verse aus Ps 102, um dies deutlich zu machen:

1 Gebet eines zu Boden gedrückten Menschen, der schwach ist und vor Adonaj seine Sorge ausschüttet. 2 Du, Adonaj, höre mein Gebet, mein Hilfeschrei möge zu dir

kommen. 3 Verbirg dein Angesicht nicht vor mir am Tag meiner Not. Neige dein Ohr zu mir, an dem Tag, an dem ich rufe – schnell, antworte mir. 4 Wie Rauch entschwinden meine Tage, meine Knochen glühen wie in Flammen. 5 Wie gemähtes Gras verdorrt mein Herz, ich vergaß sogar, mein Brot zu essen 6 vor lauter Seufzen. Meine Knochen kleben an meinem Fleisch. 7 Ich gleiche einem Vogel in der Wüste, wie eine Eule in Ruinen bin ich geworden. 8 Ich wache, ich bin wie ein einsamer Vogel auf dem Dach.

Schon in der Überschrift wird die seelische Not des Beters mit einer niedergedrückten Körperhaltung und einem schwachen Körperzustand bezeichnet. Die gebeugte Körperhaltung ist weder vom psychischen Zustand, noch von den sozialen Verhältnissen zu trennen. Viele Übersetzungen vernachlässigen dies und übersetzen nur das innere Gefühl der Verzweiflung: Gebet eines Elenden (Luther), eines Unglücklichen (Einheitsübersetzung), eines Menschen, der allen Mut verloren hat (Hoffnung für alle).

Ps 102 beginnt mit dem Namen Gottes, der angefleht wird, die Beterin zu hören. In der Mitte dieses Flehens steht die Bitte, das Angesicht nicht länger zu verbergen. Die Zuwendung des

göttlichen Gesichts bedeutet gelingendes Leben,²⁷ während die Abwendung mit Gottesferne und Not verbunden ist. Im Gesicht als Teil des Körpers ist all das versammelt, was man zur Kommunikation benötigt: Augen, Mund, Ohren.²⁸ Durch eine Bewegung Gottes soll sich die Distanz zwischen Gott und der Beterin verringern. Die VV 4b-6 sprechen von der Versehrtheit des Körpers. Die Knochen als das Gerüst und Kraftzentrum glühen, das Herz als emotionale und intellektuelle Mitte verdorrt und unter der Haut als sichtbares Zeichen der Anfälligkeit zeichnen sich die Knochen ab. Diese Körperbilder aber bedeuten keine medizinischen Diagnosen. Es sind Metaphern, die das multikausale Geflecht der Notsituationen ausdrücken, aufgrund derer die Beterin alle Lebensdynamik verloren hat. Auch der lebenserhaltende Rhythmus von Essen, Trinken und Schlafen ist zerstört (V 5.10.8).

Die Beterin ist sozial isoliert, dies bringen die Vogelbilder zum Ausdruck. Der Vogel in der Wüste und die Eule galten als unreine Tiere, von denen man sich fernhielt. Die Trockenheit der Wüste, ihre lebensbedrohliche Dürre korrespondieren mit dem verdorrten Herz in V.5. Auch in anderen Psalmen wird Dürre mit Körperbildern des verzweiferten Sehns verbunden wie z.B. Ps 63,2:

**„Gott, mein Gott bist du, dich suche ich.
Nach dir dürstet meine Kehle (nefesch),
nach dir sehnt sich mein Körper (basar),
in einem Land, vertrocknet und verdorrt,
ohne Wasser.“**

Oft stehen direkt neben diesen Passagen, die die Not in Körperbildern zur Sprache bringen, Verse, die die soziale Isolation des Beters widerspiegeln. Die Sozialsphäre ist mit den Körperbildern verwoben, es besteht eine enge Verknüpfung von körperlicher und sozialer Integrität. Auch in Ps 102 folgt direkt auf die Körperbilder eine sog. Feindklage in V.9:

**„Die mich anfeinden, beschimpfen mich
den ganzen Tag,
die mich zum Gespött machen, schwören
bei mir.“**

Was hier ohne Körpersprache ausgedrückt ist, stellt an vielen Stellen die primäre Charakterisierung der sog. Feinde dar, d.h. die negativ erlebte Sozialsphäre. Es sind vor allem Körperbilder der Kommunikation, die die pervertierte, gewaltförmig gewordene Sozialsphäre ausdrücken. Es ist der Mund der Feinde, es sind ihre Lippen, ihre Zunge und ihre Zähne, die das gemeinschaftsschädigende Verhalten beschreiben. So z.B.:

**„Ja, nichts Zuverlässiges ist in ihrem Mund.
Verderben in ihrem Innern - ihr Schlund ein
offenes Grab. Glatt machen sie ihre Zun-
gen.“ (Ps 5,10) „Voll Verfluchung ist ihr
Mund, voll Betrug und Unterdrückung,
unter ihrer Zunge Verderben und Unheil.“
(Ps 10,7) „Zerstörung planst du. Deine Zun-
ge – ein scharfes Messer. Verräter! Du liebst
das Böse mehr als die Güte, die Lüge mehr
als aufrichtiges Reden“. (Ps 52,4.5)**

Die gewaltförmige Sprachmacht ist verwoben mit der Gewalt über Körper und Leben. Sprache konstruiert eine Wirklichkeit, in der Gewalt und Unterdrückung als ausschließliche und legitimierte Wirklichkeit erscheint.²⁹ Gerade die Sprache, die in unserem Verständnis eher mit Geist als mit Körper verbunden wird, wird hier körperlich verstanden, indem die körperlichen Sprechwerkzeuge für die Sprache stehen und als Waffen bezeichnet werden. Durch diese Art der Darstellung wird geradezu fühlbar, wie Sprache wirken kann, dass Sprache immer auch eine körperliche Wirkung hat.

Wenn sich heute Jugendliche das Schimpfwort „Du Opfer“ an den Kopf werfen, dann ist dies nicht nur ein Wort. Das Schimpfwort trifft und es trifft den ganzen Menschen. Die Zunge wird zur Waffe, die den anderen zu Boden wirft – erbarmungslos. Denn durch diese aggressive Anrede „Du Opfer“ wird derjenige, der Opfer von Gewalt wurde, als verachtenswert hingestellt. Ein Opfer hat kein Mitleid verdient. Niemals! In der Sprache des Alten Testaments: „Sie geifern mit ihrem Mund, Schwerter auf ihren Lippen.“ (Ps 59,8).

Doch die Psalmen sprechen genau dagegen an. Einmal indem sie die Körpermacht der Sprache sichtbar und hörbar machen, um auf inten-



Trauung im Gefängnis

sive Weise den Zusammenhang von Sprache, Macht, Gewalt und Körper zu entlarven. Erlebte Gewalt kann ausgesprochen werden, die nefesch findet Worte, um ihre Erfahrungen mitzuteilen.

Gleichzeitig aber kann ein Perspektivenwechsel nachbuchstabiert werden, wenn Täter die Körperbilder der Opfer lesen, darin sich bewusst werden, welche Auswirkungen Gewalt hat, sich darin aber auch bewusst werden, welche Körpererfahrungen sie haben, welche ihnen zugestoßen sind, welche sie sich wünschen.

Aus heutiger Perspektive kann die körperzentrierte Sprache der Psalmen bedeuten, über den Körper einen Zugang zu den Gefühlen zu finden, den Körper als Erkenntnisorgan zu erfahren. Gillmayr-Bucher³⁰ führt aus, dass die Körpersprache der Psalmen kein distanzierendes Lesen zuließe, ja die Leserinnen und Leser gezwungen seien, ihre eigenen Körpererfahrungen hinzuzufügen. Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des und der anderen ist an eine bewusste Wahrnehmung des Körpers gebunden. Menschen haben keine Körper, sie sind Körper, sie sind lebendige nefesch.

Und auch dies ermöglichen die Psalmen: im lesenden Betreten des Psalmraums dem eigenen Körper begegnen, einem bedürftigen

Körper, einem sehnsüchtigen Menschen, einem Ich mit Verletzungen und Narben, mit der Sehnsucht nach Würde und Sicherheit. Als Abschluss einige Verse aus Psalm 16:

7 Ich segne Adonaj, der mir mit Rat zur Seite steht. Auch in den Nächten mahnen mich meine Nieren. 8 Immerzu ist Adonaj mir gegenwärtig. Ist Gott zu meiner Rechten, so wanke ich nicht. 9 Darum freut sich mein Herz. Meine Würde (kavod) tanzt! Mein Körper (basar) ist wirklich in Sicherheit. 10 Du überlässt mein Leben (nefesch) nicht dem Totenreich. Du lässt nicht zu, dass die, die dich lieben, das Grab sehen. 11 Du zeigst mir den Pfad des Lebens: Freudenfülle vor deinem Antlitz, Zärtlichkeit in deiner Rechten immerzu. (Ps 16,7-10)

Anmerkungen:

- 1) Benthien, Claudia, Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse, Hamburg 1999, 17. Vgl. auch Benthien, Claudia / Wulf, Körperteile. Eine kulturelle Anatomie, Hamburg 2001.
- 2) Schroer, Silvia / Staubli, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 25.
- 3) Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2002, 18; Vg. Auch Schroer, Silvia, Die Chancen der

- biblischen Menschenbilder für heutige Frauen. Körperwahrnehmungen in der Bibel, in: Reuter, Eleonore (Hg.), *Frauenkörper (FrauenBibelArbeit 18)*, Stuttgart 2007, 8-14, 9f.; Kegler, Jürgen, *Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel*, in: Crüsemann, Frank u.a. (Hg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1992, 28-41; Krieg, Matthias, *Leiblichkeit im Alten Testament*, in: Jüngel (Theologische Studien 128), Zürich 1983.
- 4) Schroer, Silvia / Staubli, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, 29.
- 5) Krieg, Matthias, *Leiblichkeit im Alten Testament*, in: Jüngel (Theologische Studien 128), Zürich 1983, 11.
- 6) Vgl. auch das Glossar zu nefesch in der Bibel in gerechter Sprache.
- 7) Rainer Maria Rilke, *Tröstung des Elia*, aus: *Der neuen Gedichte anderer Teil*, Sämtliche Werke Bd. 2, hrg. v. Rilke-Archiv, Wiesbaden 1957.
- 8) Weippert, Helga, Art.: *Kleidung*, NBL II, 1995, 495-499, 496. Siehe auch Winter, Urs, Art.: *Nacktheit, nackt*, NBL II, 1995, 886-888; Schmidt, Uta, *„Kleider machen Leute“ oder „Gott macht Kleider“*. Gen 3 und andere Bekleidungs geschichten, *Schlangenbrut 99* (2007), 5-8; Schroer, Silvia, *Feministische Anthropologie des Ersten Testaments. Beobachtungen, Fragen, Plädoyers*, *lection difficilior 1* (2003), 9-11 [http://www.lectio.unibe.ch/03_1/schroer.htm]9] Dtn 24,6.10-13
- 10) Vgl. Hartenstein, Friedhelm, *„Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“* (Gen 3,7). *Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung*, *Evangel. Theol.* 4 (2005), 277-293.
- 11) Ebach, Jürgen, *Dialektik der Aufklärung*. 1 Mose 3, *JK extra /08 (Sonderheft DEKT 2009)*, 2-9,6.
- 12) Bester, Dörte, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT II Bd. 24)*, Tübingen 2007, 234.
- 13) Vgl. *Stellen*, Artikel
- 14) *Kleidung zerreißen, Ablegen von Kopfbedeckung und Schuhen, ein grobes Gewand anziehen, den Kopf oder den Lippenbart verhüllen, Schmuck beiseite legen, den Kopf mit Erde oder Staub bestreuen, die Körperpflege vernachlässigen*,
- 15) Parrot, André/Chéhab, Maurice H./Moscati, Sabatino, *Die Phönizier. Die Entwicklung der phönizischen Kunst von den Anfängen bis zum Ende des dritten punischen Krieges (Universum der Kunst)*, München 1977, 77 Abb. 77.
- 16) Ecker, Gisela, *Trauer zeigen: Inszenierung und Sorge um den Anderen*, in: dies. (Hg.), *Trauer tragen – Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter*, München 1999, 9-25, 17.
- 17) Vgl. Kessler, Rainer, *Männertränen*, in: Sölle, Dorothee (Hg.), *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt*, *Festschrift Luise Schottroff zum 60. Geburtstag*, Gütersloh 1994, 203-208.
- 18) So spricht JHWH Zebaoth: *Geht acht und ruft nach den Klagefrauen, dass sie kommen. Nach den weisen Frauen schickt, dass sie kommen. Sie sollen herbei eilen und über uns eine Wehklage erheben, damit unsere Augen vor Tränen überfließen, unsere Wimpern von Wasser strömen. [...] Hört, ihr Frauen, das Wort JHWHs, euer Ohr vernehme das Wort seines Mundes. Lehrt euere Töchter die Wehklage, je die andere die Totenklage.* 199 Homer, *Ilias*, 19. Gesang, Z. 282-285.
- 209 Dothan, T., *The Philistines and their Material Culture*, Westford/Mass. 1982, 243 fig. 12.7.
- 21) So Podella, *Ein mediterraner Traueritus*, *UF 18* (1986), 263-269, 266.
- 22) Jer 16,6; 41,5; 47,5; 48,37; 49,3; Vgl. auch Hos 7,14; Mi 5,1; 1 Kön 18,28; Lev 21,5; Dtn 14,1.
- 23) Vgl. Gillmayr-Bucher, Susanne, *Body Images in the Psalms*, *JSOT 28.3* (2004), 301-326; Bester, Dörte, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT II Bd. 24)*, Tübingen 2007; Christl, Maier, *Body Imagery in Psalm 139 and its Significance for a Biblical Anthropology*, *lection difficilior 2* (2001) [http://www.lectio.unibe.ch/01_2/m.htm].
- 24) Aus dem spätbronzezeitlichen Stelenheiligtum der Stadt Hazor.
- 25) Auch erwähnt wird das Niederknien vor der Gottheit (Ps 29,2b; 95,6; 96,9a; 138,2).
- 26) Z.B. in Ps 22,11, wo es heißt: *„Auf dich bin ich geworfen vom Mutterleib an“*.
- 27) Vgl. Ps 31,17; 67,2; 80,4.8.20; Num 6,24-26.
- 28) Darauf weist Wolff, Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1994, 116, hin:
- 29) Vgl. Bail, Ulrike, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998, v.a. 31-73.
- 30) Gillmayr-Bucher, Susanne, *Body Images in the Psalms*, *JSOT 28.3* (2004), 301-326, 325. www.ulrike-bail.de