

Von zerstörten Räumen und Barfußgehen

Anmerkungen zu Text-Räumen der Enge in der Hebräischen Bibel

Ulrike Bail

»Ist Raum nicht der wahre Luxus?« – diese Frage stellt die Firma Renault den Leser und Leserinnen ihres Werbeposters.¹ Die Fotografie zeigt ein sehr edles Wohnzimmer, bei dem die rückwärtige Wand aus Glas ist und dahinter ist die Weite des Meeres sichtbar. »Ist Raum nicht der wahre Luxus?« – diese Frage steht auf der Glasscheibe zwischen Wohnlandschaft und Meeresgrund. Das Auto, der Renault Espace, für den geworben wird, ist abwesend, ebenso die Bewohner des Luxusapartements. Sie befinden sich vermutlich gerade in jenem »innovativen Turbolader«, der Sicherheit und Geschwindigkeit verspricht, in jenem Espace, der als Metapher für ein »richtungsweisendes Raumkonzept« steht, das »beim Antrieb nicht Halt« macht. Jener Espace – Übersetzer deutet Espace Raum, Vertrauen, Zwischenraum – schreibt in den begrenzten Raum des dargestellten Apartments die Unendlichkeit der Meeresküste und der Weltallweite ein. Für den Espace gibt es keine terra incognita, die nicht »verfahren«, keine Ausweglosigkeit, die nicht mit richtungsweisenden Konzepten gemeistert werden könnte.²

Als Lösung, als Motto über dem Frankfurter Kirchentag 2001 steht ein Vers aus Ps 31: *Du stellst meine Füße auf weiten Raum*. Ps 31,9b imaginiert einen Raum, in den die Zusage von Befreiung aus Situationen, die die Kehlen zuschnitten und in denen Tänen an jeden Schritt gebunden sind (Ps 126), eingeschrieben ist: *aus der Enge rief ich Jubel – mit weitem Raum hat Jubel geantwortet* (Ps 118,5). Auf den Schrei aus der Bedrängnis und Enge antwortet JHWH mit Worten des weiten Raumes.

Ist weiter Raum in der hebräischen Bibel der individualisierte Luxus des Espace, der sich einem und einer mit 130 PS in der Privatsphäre eines Luxusapartements befindet im Stern Nr. 39 vom 21.09.2000, 112–113.

1. Gefunden im Stern Nr. 39 vom 21.09.2000, 112–113.
2. Auch die Werbebotschaften von Microsoft (*tebete do you want to go today?*) und Karffisenbank/Vollsbanken (*teir machen den Weg frei*) spielen mit ähnlichen Raumkonzepten des grenzenlosen Raumes, dessen Durchquerung keine Hindernisse kennt, die nicht machbar wären.

Zeitung: Theol. 61. Jhr., Heft 2, S. 92–101
 ISSN 0014-3502 © Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 2001

auf dem Meeresgrund eröffnet? Oder bringt Weite Überleben ins Wort? Bevor an zwei Texten der hebräischen Bibel eine Antwort auf diese Frage überlegt wird, mag ein kleiner Text aus dem Zusammenhang der Isak-Geschichten eine Richtung andeuten.

In der Erzählung in Gen 26 geht es geht um Brunnenkonflikte rivalisierender Gruppen von Nomaden, deren Leben und Überleben von der Möglichkeit, über Wasser zu verfügen, abhängig ist. *Da zog Isak weiter und grub noch einen anderen Brunnen. Darüber zankten sie sich nicht, darum nannte er ihn Rechobot und sprach: Nun hat Adonai uns Raum gegeben, und wir können wachsen im Land.* (Gen 26,22). Die Weite des Raumes als friedliche Lösung eines sozialen Konflikts, der Überleben zusehert, schreibt sich hier in einen Namen ein: Rechobot – weite Räume.³ Der weite Raum hat eine eminent soziale Konnotation, der weite Raum ist die Folge einer Konfliktschlichtung. Topographie und Sozialität gehen ineinander über. Die Gefahr des verlicht genutzten Freiraumes ist an anderer Stelle präsent (Hos 4,16).

Da die Durchquerung der weiten Raumwelten der hebräischen Bibel die Grenzen des zur Verfügung stehenden Textraumes überschreiten würde, werden zwei kleine Texte zur Sprache kommen, in denen gerade nicht von Weite die Rede ist, sondern in denen die Räume von Enge und Zerstörung geprägt sind und des gleichen Maßes für den Raum im Text und für den Textraum gilt. Es sind zwei Texte, die im Kirchentag explizit nicht vorkommen,⁴ die aber den weiten Raum auf ihre Weise durchqueren, indem sie einen Raum buchstabieren, in dem befreites Gehen nicht möglich ist und doch gleichzeitig die Weite eingeklagt wird. Was Weite bedeutet, wird oft erst im bedrängten Raum sichtbar.

Doch zuvor werden einige methodische Überlegungen zu Wort kommen – Überlegungen zum lesenden Reisen durch Raumtexte und Texträume.

1. Raum-Texte und Text-Räume

»Im heutigen Athen heißen die kommunalen Verkehrsmittel *metaphori*. Um zur Arbeit zu fahren oder nach Hause zurückzukehren, nimmt man eine »Metapher« – einen Bus oder einen Zug. Auch die Geschichten könnten diesen schönen Namen tragen: jeden Tag durchqueren

3. Zur Bedeutung von *metaphor*/Weite und *hithith*/freien Raum gewähren (hif.) vgl. Ps 31,9; 18,20; 118,5; Hab 1,6; 2 Sam 22,22; Hos 4,16; 2,5; 17; Jes 60,5. Siehe auch R. Barthelemy, Art.: *מָתָר*, Th.WAT VII, 1993, 449–460.

4. Die Bibeltexte des Kirchentages thematisieren den weiten Raum auf je ihre Weise. Es wird davon die Rede sein, dass eine aus der Enge ruft und JHWH mit weitem Raum antwortet (Ps 118; v.a. V, 5); dass der Weg in die Weite der Freiheit gefährdet ist von dem Bedrängnis nach Sicherheit, die man antanssen kann (Ex 32); dass einer aufbricht aus dem begrenzten Raum seiner Heimat in die Weite der Verheißung, ein Segen zu sein und die Völker sich in ihm segnen lassen, der sich in der Bedrängung der Länge patriarchaler Cephalogenheiten anpasst (Gen 12); dass eine in einer bedrängenden Situation festen Boden unter den Füßen zu spüren beginnt und ein Mädchen wieder auf eigenen Füßen stehen und gehen kann (Mk 5,21–43); dass am Ende der Bibel von einer Stadt geträumt wird, deren Raum keine Nacht mehr kennt und deren Mätern aus Edelsteinen gehaut sind (Apk 21,9–22,5); dass der Traum vom freien Gehen im weiten Raum eine Existenzweise ist und einen Raum imaginiert, in dem das Korn für alle reicht und Jubel statt Tränen die Gesichter prägt. An dieser Stelle möchte ich auf die ägyptischen Skizzen zu diesen Bibeltexten verweisen, die vom DEKT herausgegeben wurden.

und organisieren sie die Orte; sie wählen bestimmte Orte aus und verbinden sie miteinander; sie machen aus ihnen Sätze und Wegstrecken. Sie sind Durchquerungen des Raumes.«⁵

Beim Lesen von Raum-Texten gehen die Lesenden die Wege in der Imagination mit, durchqueren sie jenseits literarisch verdichteter Räume. Lesen bedeutet, den Raum des Textes Wort für Wort, Zeile für Zeile abzuschreiten und mit jedem neuen Lesen verändert sich der imaginierte Raum, verändert sich die Reise durch die Sätze.

Bei der Durchquerung literarischer Räume der hebräischen Bibel gibt es keine Position, von der aus die ins Wort gebrachten Räume gewissermaßen mathematisch-geometrisch bedacht werden können. Räume im Alten Testament sind beschriebene Räume, in Sprache und Schrift verwandelte Raumerfahrungen, imaginierte Räume, Innenräume und Außenräume, Stadträume und Landschaftsräume. Literarische Räume haben ihre eigenen »Maßeinheiten«; sind erlebte Räume, die quantitativ nicht bestimmbar sind. Ihre Grenzen verschieben sich bei jedem Lesen.

Ein biblischer Text jedoch scheint auf den ersten Blick Einspruch zu erheben. In Apk 21,17 vermisst ein Engel mit einem goldenen Messroh die Ausmaße der Mauer der Stadt Jerusalem: 144 Ellen hoch – »nach Menschenmaß, das ist auch das von Engeln«. Dieser Text nimmt die Kap 40–48 des Propheten Ezechiel auf, den auf einem Berg ein Mann mit Maßwerkzeugen erscheint. Dieser Mann misst die Stadt Jerusalem aus, ihren Umfang, ihre Tore und ihre Gebäude. Es ist eine »minutiöse« Reise entlang der Mauern der Stadt, eine visionäre Reise allerdings, eine virtuelle.⁶ Und gerade im Abschreiten und Beschreiben der Mauern erst entfalten sich jene Maße: Die »Karte« der Stadt Jerusalem schreibt sich im Gehen, erst in der Bewegung entlang der Mauern wird jener neue Raum entworfen. Letztendlich geht es um eine utopische Architektur und Raumordnung, deren Ziel eine gerechte Landverteilung und die Trennung von Tempel und Palast ist. Das virtuelle Abschreiten der Mauern der visionär entworfenen Stadt, mit Strab und Schnur als Messgeräte in der Hand, kann nicht exakt genug sein, um den Maßstab der Gerechtigkeit gleichsam architektonisch ins Wort zu bringen. Die Quantität alleine macht aus jener Stadt nicht den Ort, von dem es im letzten Vers heißt: »Und der Name der Stadt wird fortan sein: JHWH ist da.« (Ez 48,35b)

Das lesende sequenzielle Abschreiten der Worte, Sätze, Zeilen und Seiten, mit denen die Imagination des Lesers sich den Raum erschafft, der im Text entworfen wird, korrespondiert mit der lokalen Bewegungslosigkeit des Exegeten, der Exegeten beim Schreiben über den Raum. Über den Raum nachdenken bedeutet immer das gleichzeitige Durchschreiten mehrerer Räume: das »Verlassen« des Schreibsches beim Eintritt in die imaginativen Raumfluchten der biblischen Texte, das Durchqueren der Seite Zeile für Zeile von oben nach unten, die Schaffung eines Textraumes beim Schreiben der exegetischen Beobachtungen und Überlegungen, das Reisen in und durch die Räume der biblischen Texte – »Lesen bedeutet, wanders zu sein, dort wo wir nicht sind, in einer anderen Welt«⁷. Lesen ist eine Reise zu imaginierten Räumen und bedeutet mindestens an zwei Orten gleichzeitig zu sein.

Es gibt Markierungen in den Texten, Landmarken gleich, die die Lesenden durch

5. *M. de Certeau*, Kunst des Handelns, Berlin 1980, 215.
6. Zum Begriff der Virtualität siehe E. Espósito, Fiktion und Realität, in: S. Krämer (Hg.), Medien. Computer. Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien, Frankfurt 2000², 269–296.
7. Certeau, 306; vgl. auch G. Bachelard, Poetik des Raumes, Frankfurt 1997, 40.

die literarischen Räume der hebräischen Bibel führen, doch die Orte lassen sich nicht geografisch fixieren und in eine unveränderliche, genau vermessene Karte eintragen. Räume und Orte der hebräischen Bibel sind eher in eine Karte einzuzichnen, die der der Azteken aus dem 15. Jahrhundert gleicht: ein Wegzettelbuch, das nicht Straßen und Längeneinheiten angibt, sondern durch Ereignisse, die im Verlauf der Reise vorgekommen sind, gegliedert wird.⁸

Es ist zu bedenken, dass literarische Räume eine eigene imaginative Realität haben: »In der Ordnung des Imaginären ist es ganz normal, dass der Elefant das Riesentier, aus einem Schneckenhäuse herauskommt.«⁹ Damit hängt auch die Einsicht zusammen, dass es kein unmittelbares Erfassen von Räumen und Orten gibt, sondern jeder textuellen Repräsentation von Raum liegen verschiedene diskursive Formationen zugrunde, die in der Art und Weise der Repräsentation lesbar sind.¹⁰

Außerdem können Räume in literarischen Texten nicht losgelöst davon betrachtet werden, dass auch der Text ein Raum ist, der einerseits durch die textuelle Chronologie eine horizontale Achse, andererseits durch die intertextuelle Beziehungen zwischen einzelnen Textpassagen eine vertikale Achse bekommt und so zweidimensional strukturiert ist.¹¹ Nicht nur repräsentieren Texte Räume durch Sprache, auch die Texte selbst können »ihre eigene Räumlichkeit entwickeln, indem sie zu metaphorischen Räumen werden, in denen sich der Leser im Prozess der Lektüre orientiert«¹². Durch die kooperative Interaktion zwischen Lesenden und dem linearen Diskurs des Textes entsteht eine mögliche Welt, ein multidimensionaler Raum, in dem viele Stimmen anwesend sind.

II. Traumatisierende Raumverengungen – 2 Sam 13

»Kein Mann. [...] Es kommt niemand zu Hilfe. [...] Es ist eine sehr alte, eine sehr starke Wand, aus der niemand fallen kann, die niemand aufbrechen kann, aus der nie mehr etwas laut werden kann. Es war Mord.«¹³

Die Räume in der Erzählung von Tamars Vergewaltigung durch ihren Bruder Amnon in 2 Sam 13,1–20 sind auf ein Zentrum hin angeordnet. Dabei haben die Räume weniger die Formation eines Kreises, sondern bilden eher eine Raumnflucht, in die Tamar hineingezogen wird und die immer enger wird. Die Erzählung beginnt mit Tamars eigenem Raum, ihrem Haus, das sie aufgrund königlichen Befehls verlassen muss, um in Ammons Haus zu gehen. Dieses verengt sich auf Ammons Zimmer, in dessen letzter Verengung Ammons Bett zu stehen kommt. Nach der Vergewaltigung wird Tamar hinaus auf die Straße geworfen, die Türen hinter ihr verriegelt. Den

8. Vgl. Certeau, 224.
9. Bachelard, 40.
10. Siehe R. J. Z. Werblowski, Introduction: Mindscape and Landscape, in: B. Z. Kedzurk, J. Z. Werblowski (Hg.), Sacred Space, Shrine, City, Land, New York 1998, 9–17. Werblowski drückt dies mit einem Wortspiel aus: »landscape [...] is shaped, in the very act of our perceiving it, by our mindscape« (a. a. O., 10).
11. Vgl. hierzu E. Bronfen, Der literarische Raum. Eine Untersuchung am Beispiel von Dorothy N. Richardsons Romanzyklus Pilgrimage, Tübingen 1986, 315 ff.; Certeau, 245 f.
12. K. Wenz, Raum, Raumsprache und Sprachräume. Zur Textsemiotik der Raumbeschreibung (Kodikas/Code Suppl. 22), Tübingen 1997, 18; siehe auch 99 ff.
13. I. Bachmann, Malina, Werke Bd. 3, 337.

letzten Ort der Erzählung bildet das Haus Absaloms, das sich am äußersten Ende der Räume befindet.¹⁴

Tamar wird von Raum zu Raum geschickt, bis sie an einem Ort ankommt, an dem die Mauern sich um Tamar wie um eine lebendig Begrabene schließen. Es gibt für Tamar keine Möglichkeit, die Verfügungsgewalt Ammons über sich, ihren Raum und ihren Körper zu brechen. Nach der Vergewaltigung befiehlt Ammon ihr, aufzustehen und zu gehen (V 15). Da sie protestiert, weil das Verlassen von Ammons Raum sie zur Geächteten ohne Perspektive macht, gibt Ammon den Befehl an seinen Diener weiter: Ohne dass Tamar aus eigener Motivation eine Bewegung vollzieht, wird sie vor die Tür gebracht, auf die Straße.

Von einem Innen, in dem ihr Gewalt angetan wurde, wird Tamar hinausgeworfen in ein Draußen, das ihr keinen Ort mehr ermöglicht – »no location«, nennt Jenny Smith¹⁵ Tamars Ort auf der Straße, draußen: *sie geht ein Gebirg/sie geht und geht* formuliert der hebräische Text (V 19). Ihr Gehen wird mit einer grammatikalischen Konstruktion zur Sprache gebracht, die Nachdrücklichkeit, Dauer oder Steigerung der Handlung anzeigt. Tamars Gehen kommt nicht zur Ruhe, es hat kein Ziel mehr: Doch die Erzählung nennt einen Ort, an dem Tamar sich aufhalten wird: *Und Tamar wohnt unbehaust im Haus ihres Bruders* (V 20). Tamar verschwindet hinter den Mauern des Hauses ihres Bruders, vergessen, verschwiegen. Von ihr selbst, ihrer Person und ihrem Schicksal wird nichts mehr berichtet. Schweigen kennzeichnet ihren letzten Ort.

Gleichzeitig aber setzt die Erzählung selbst dem engen, abgeschlossenen und schwelgenden Raum von Tamars letztem Ort den Textraum der Erzählung entgegen. Der textuelle Raum widerspricht den im Text repräsentierten Räumen der Gewalt und des Schweigens. Nicht nur findet die Vergewaltigung Tamars entgegen dem Schweigebefehl von Tamars anderem Bruder Absalom einen Raum im Alten Testament, auch bekommt Tamar im Textraum einen Ort, der an ihr Leid erinnert: »Das Gedächtnis braucht Orte«¹⁶, und diese Gedächtnisräume können auch Texte sein.¹⁷ Über den Schweigebefehl, der im sequentiellen Lesen der Erzählung am Ende der Sätze im letzten Raum auch zur Durchführung kommt, schreibt die Erzählung, einem Palimpsest ähnlich, einen zweiten Raum, der eben dieses Schweigen unterläuft, indem die Erzählung in ihrem eigenen Textraum die Gewalt nicht verschweigt. Absaloms Haus wird unter der Hand des Erzählens und Schreibens quasi zur »architektonischen Gedächtnismetapher«¹⁸, die schwelgenden Mauern werden berecht. Die

Geschichte des traumatischen Ortes¹⁹ in ihrer Unaussprechlichkeit und Unzugänglichkeit findet einen Raum in den Worte und Sätzen der Erzählung.

Was hier in der literarischen Repräsentation von sich verengenden Räumen zur Sprache gebracht wird, wird an anderen Stellen der hebräischen Bibel mit dem Wortfeld »Enger« formuliert. Doch auch dort wird ein bedängter, enger Raum imaginiert, der kaum mehr Luft zum Atmen lässt. Enge und Gefährdung hängen zusammen, das Gefühl von Enge mit Angst.²⁰ Das hebräische Wort *ṣar* kann mit Enge, Bedängnis, Angst, Not übersetzt werden und meint häufig wie in der Erzählung von Tamars Vergewaltigung durch Ammon eine traumatisierende Situation, genauer: einen traumatisierenden Raum.

In Jes 49,20 ist von einem solchen Raum die Rede: *Mir ist eng, schaffe mir Raum, damit ich wohnen kann*. Die Kinder ihrer Einsamkeit, deren (Überlebens-)Raum zwischen den Trümmern des zerstörten Landes zu eng geworden ist, sagen dies zur Stadtrau Zion. Auch Num 22,26 und 2 Kön 6,1 weisen darauf hin, dass »dem Begriff sar I die Vorstellung einer räumlichen Enge, des Beengens im Sinne von »keinen Platz haben« zutiefst inhärent«²¹.

Durch die narratologische Raumstruktur der Tamarerzählung und der topologischen Semantik des Wortes *sar* wird deutlich, dass verengende Räume sowohl traumatisierende Räume als auch die damit verbundenen Erfahrungen und Gefühle zur Sprache bringen.

Von Tamars innerem Erleben wird in der Erzählung nichts berichtet. Doch die Raumbilder sprechen ihre eigene Sprache. Nicht nur die räumliche Enge kann als Repräsentation von Tamars inneren Gefühlen gelesen werden, auch V. 20 weist auf ihre psychische und physische Situation hin: »Und es wohnte Tamar einsam im Haus Absaloms, ihres Bruders«. Zwischen den Worten »Tamar« und »Haus« ist ein Wort eingeschoben, das eine Spannung verursacht: Zwischen Tamars Wohnen und dem Ort ihres Wohnens steht w »sönnemah, das gewöhnlich mit »einsam« übersetzt wird, aber das von dem Verb *samm/zerstört werden«* abgeleitet ist²². Angesichts der Verwendung des Verbs, um verwüstetes Land und zerstörte Städte zu bezeichnen, müsste hier eher mit »verwüster, zerstört, vom Leben abgeschnitten« übersetzt werden. Dazu kommt, dass das Land und die Städte, deren Zustand mit ihm beschrieben werden, als unbewohnbar gelten und mit »Wüste« in Verbindung gebracht werden. Es entsteht so eine unauf lösbare Spannung zwischen »verwüster, unbewohnbar sein« und »Tamar wohnte«. Die Zerstörung der Integrität und Identität durch die Vergewaltigung hat zur Folge, dass Tamar selbst über keinen eigenen Raum mehr verfügt, in dem sie – in psychischer wie physischer Hinsicht – wohnen könnte. Ihr »Wohnen« ist geprägt von Einsamkeit, Ortslosigkeit, sprachlosem Schrecken und dem Bild einer verwüsteteren Stadt – sie wohnt in zerstörtem Raum.

Auf narratologischer Ebene verengen sich die Räume, wird Tamar durch zielloses Gehen und Eingeschlossensein in einem verschlossenen Raum, in dem sie ihr Leben gleich einem zerstörten Raum verbringt, charakterisiert. Der zerstörte Raum ist durch das Eingeschlossensein nicht sichtbar und kann so keine Erinnerung an Tamar evozieren, würde die Erzählung selbst nicht einen Raum bereithalten, in dem der

14. J. P. Fokkelmann, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. 1: King David (Studia Semitica Neerlandica 20), Assen 1981, 102, schreibt: »finally, Tamar ends up in the outermost zone where she is received in Absaloms house«. Vgl. auch U. Bail, Gegen das Schweigen klingen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagespalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998, 151 ff.

15. J. Smith, The Discourse Structure of the Rape of Tamar (2 Sam 13:1–22), VE 20 (1990) 21–42, 38; vgl. auch I. Müller, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Ammon (HBS 13), Freiburg u. a. 1997, 308.

16. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997, 39; vgl. auch ebd., 215.

17. Vgl. Wenz, 145.

18. Dieser Begriff gebraucht von A. Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999, 158. Vgl. auch E. A. Yates, The Art of Memory, London – Chicago 1966.

19. Zur Erinnerung traumatischer Orte siehe A. Assmann, 328 ff.

20. Vgl. Ps 118,5; Ps 25,17; Thr 1,3; Hl 15,24; Ps 4,2; u. ö.

21. H.-J. Fabry, Art. *sar* I, in: ThWAT VI, 1989, 1113–1122, 1114.

22. Siehe hierzu ausführlicher Bail, Schweigen, 196 ff.; Müller, 323 ff.

zerstörte Raum einen Ort findet. Die Erzählung stellt der Enge und Zerstörung die Weite ihrer Sätze entgegen. Diese Weite geht über den schriftlich fixierten Text hinaus, öffnet den geschlossenen Text in der Imagination der Lesenden und generiert im Lesen einen Text, in den sich die Erinnerung an Tamar einschreibt.

III. Barfuß inmitten zerstörter Räume – Mi 1,8

»Ich gehörte zu einer Familie, in der alle solide und heile Schuhe haben. [...] Ich aber weiß, daß man auch mit kaputten Schuhen leben kann.«²³

Darüber muss ich klagen und beulen, muss barfuß gehen und nackt; muss Totenklaue halten wie die Schakale und Trauer wie die Strauße (Mi 1,8) – der Prophet Micha unterstreicht seine Worte mit seinem Füßen, er redet, indem er auf bestimmte Weise geht; eigentlich redet er nicht, seine Worte sind die tierischen Laute von Schakalen und Straußen, sein Text ist sein Gehen, sein Stifz seine Füße. Mit bloßen Füßen und nackt geht Micha der Stimme nach, die von der Katastrophe weiß, er geht über die Trümmer der Stadt. Angesichts der Katastrophe kommen dem Propheten Laute von den Lippen, keine repräsentierenden Zeichen, sondern Stimmen ohne Sprache, die als Spur dennoch semiotisch lesbar bleibt.

Es ist vergleichbar mit dem »Echa« der Klagelieder Jeremias: »Echa« ist ein Klageruf, ein schmerzlicher Aufschrei, ein Wort, das aus der Mitte des Entsetzens und der Trauer in der Kehle aufsteigt. Es ist in einer anderen Sprache kaum wiederzugeben; Übersetzungen mit ach, wehe, o weh klingen recht banal und bedeutungslos. Es ist ein Aufschrei des Schreckens, dem Buchstaben zugewiesen werden, um ihn festzuhalten – in der ganzen Bedeutung des Wortes.²⁴ Als typischer Bestandteil einer Totenklaue ist es jedoch lesbar und dekodierbar.

Obwohl jene Schreie Michas sich einer lexikalischen Kodierung entziehen, deutet sein Gehen mit bloßen Füßen und die Kommentierung der Schreie als Totenklaue und Trauer auf die Situation hin, in der er sich befindet – eingeschlossen zwischen traumatisierenden Räumen. Micha geht auf nackten Füßen und dem Schrei in der Kehle durch einen Raum, der nach hinten und nach vorne von Zerstörung eingegrenzt ist, die Augen auf die Zerstörung Samarias gerichtet, im Rücken schon die Trümmer der Stadt Jerusalem.

Auf mehreren Ebenen steht Mi 1,8 zwischen den Räumen und Zeiten. Mi 1,1–7 thematisieren die Zerstörung Samarias, Mi 1,10–16 bringen die Vernichtung von Ortschaften in der jüdischen Schefela bis nach Jerusalem zur Sprache.²⁵ Der Vers Mi 1,9 verbindet gewissermaßen nach vorne und nach hinten und bezieht sich zusammen mit V 8 auf das Zurückliegende und das Kommende. Micha formuliert die kommende Katastrophe als unabdingbar. Mit offenen Augen sieht er Samaria, das es nicht mehr gibt und in den Trümmern dieser Stadt sieht er die kommende Zer-

23. N. Ginzburg, Die kaputten Schuhe, Berlin 1996, 7.

24. Siehe hierzu ausführlicher U. Bail, Wehe, kein Ort, nirgends Überlegungen zum Sprachraum der Klagelieder Jeremias, in: Charlotte Methuen (Hg.), Time – Utopia – Eschatology (Jahrbuch der ESWTR 1999), Leuven 1999, 81–90.

25. Die hier genannten Ort sind nicht alle biblisch belegt und auch die archäologische Identifizierung ist nicht immer eindeutig. Vgl., R. Kessler, Micha, Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg 1999, 100ff.; H. Ussler-Nieder, Michas Reise in die Zeit. Studien zum Drama als Genre der prophetischen Literatur des AT, SBS 180, Stuttgart 1999, 80ff.

störung Jerusalems im Rücken. Die Vergangenheit liegt in der hebräischen Sprache vor jemandem. »Wenn Israel sich erinnert, muss es sich nicht umwenden, nicht zurückschauen, sondern nur die Augen öffnen. Mit offenen Augen sehen, sehen, was vor einem liegt, heißt Vergangenes sehen.«²⁶

Von diesem Ort zwischen den Zeiten, zwischen zwei zerstörten architektonischen Räumen, der eine von einem unheilbaren Schlag getroffen, der andere extrem bedroht von einem eben solchen Schlag, aber noch nur bedroht, noch steht die Gewalt vor dem Tor der Stadt (Mi 1,9) – von diesem Ort kommt das prophetische Reden Michas. Es ist ein Ort, der im Text nur als Spur, als Cluster phonetischer Laute lesbar ist. Was noch nicht oder nicht mehr in Sprache transformiert werden kann, wird in den Tierschreien hörbar und als Gehen sichtbar. Trotzdem findet jenes Gefühl äußerster Bedrohung einen Weg in der Sprache, aber ohne seine Herkunft aus jenem sprachlosen, nur von wortlosen Tierschreien erfüllten Raum zu verleugnen.

Doch geht Micha rückwärts oder vorwärts? Kommt seine Stimme aus dem Text davor oder gehen ihre Schwingungen in die Buchstaben danach? Halte die Zerstörung Samarias nach oder wird zwischen den Schakalschreien das Schleifen der Mauern Jerusalems laut? Trauert Micha oder nimmt er die Zukunft vorweg? Hält er seine Worte in einem Trauertritt oder handelt er zeichenhaft? In der Literatur ist die Tendenz zu beobachten, diese Frage zur einen oder anderen Seite hin aufzulösen.²⁷ Kömme es aber nicht sein, dass Micha beides gleichzeitig sieht? Dass er gleichzeitig nach vorne und nach hinten sieht, besser: in der rückblickenden Trauer das Ende der Zukunft vorwegnimmt?

Den Raum, den Micha barfuß und nackt, in äußerster Schutzlosigkeit und Sprachlosigkeit betritt, ist nach mehreren Seiten offen. Simultan werden andere Texte und Ereignisse intertextuell aktualisiert und sind präsent.

Einerseits erinnert das Barfuß- und Nackt-Gehen an das Gehen des Propheten Jesaja in Jes 20,2–4, das die Kriegsgefangenschaft ankündigt, indem es das Gehen der Kriegsgefangenen imaginiert.²⁸ Der Raum unter Jeaias Füßen wird zum qualvollen Weg in die Unfreiheit. Wenn Jesaja barfuß und nackt geht, dann geht er nicht nur wie ein Kriegsgefangener, dann sind seine Füße die Füße eines, der die Steine des Weges in die Unfreiheit mit bloßen Füßen spürt, dann sind seine Zuhörer damals und die Leserinnen heute mit ihm auf dem Weg in die Kriegsgefangenschaft. Das szenische Straßentheater²⁹, die Performance mit dem eigenen Körper bannt den Blick auf die Folgen der Katastrophe, die Jesaja mit seinem Körper in den Zuschauer-Raum ein-

26. J. Eibach, Erinnerung gegen die Verwertung der Geschichte, in: W. Fischerbach (Hg.), Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit, Darmstadt 1988, 100–113, 110. Vgl. auch ders., »Ein Sturm vom Paradiese her«, Walter Benjamin's Geschichtsbild und die hebräische Bibel, in: ders., Ursprung und Ziel. Finsternere Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 48–74.

27. Zur Diskussion siehe Kessler, 93; H. W. Wolff, Micha, BK 14,4, 1982, 27f.; Urzschneider, 77f.; R. Oberforster, Das Buch Micha (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 24/2), Stuttgart 1995, 30; C. Hardmeier, Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie, Beiträge zur evangelischen Theologie 79, München 1987, 357f.

28. Vgl. die ikonographische Darstellung nackter Kriegsgefangener auf einer Elfenbeinritzung aus Megiddo, in: O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1984⁴, 214.

29. Zum Begriff Straßentheater für prophetische Zeichenhandlungen vgl. B. Langg, Was ist ein Prophet? in: ders., Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament, Dusseldorf 1980, 11–30, v. a. 28 ff.

spielt. Die Simulation entwirft eine mögliche Welt, die sich im Gehen der eigenen Welt anverwandelt und sie in äußerstem Maße bedroht. Auf dem Augenhintergrund spiegelt sich Jisasias nacktes Gehen als auswegloses Gehen aus einem zerstörten Stadtraum heraus wieder, hinein in einen Raum, der mit »no future« treffend bezeichnet wäre.

Doch das Gehen Michas ruft nicht nur die Assoziation des Gefangenseins hervor, es erinnert auch an David, der weinend, mit verhülltem Haupt und barfuß den Weg seiner Trauer geht (2 Sam 15,30). Barfußgehen ist Bestandteil von Trauerritten, die auf verschiedene Weise Ausdruck finden (den Sack umgürten, Glätze scheren, Erde auf den Kopf streuen und anderes)³⁰. Trauerritten ermöglichen einen Halt in einem Raum, durch den der Tod eine harte Grenze gezogen hat und den Hinterbliebenen einen Orientierungspunkt genommen hat. Liest man die Traueritten gleich einem Text, dann ermöglichen sie einen lesbaren Raum, der in die Trauer Zeiten einschreibt, die eine Art Geländer bilden.

Kriegsgefangenschaft wie auch Trauer ermöglichen kein freies Gehen, kein Gehen ohne Schmerz, sondern lassen nur ein Gehen zu, das geht und geht und keinen Raum findet, sich niederzulassen in Ruhe. Michas Gehen ist eingesperrt zwischen den Zerstörungen, seine Sprache zwischen Trauer und Entsetzen. Und doch findet Michas tierisches Klagegeheul einen Raum im Text, auch wenn jene unartikulierte Schreie keine Buchstaben finden, sie sind als Selbstaufforderung formuliert. Ihre hörbare Spur jedoch unterbricht die Bewegung der Zerstörung, die in Mi 1,2 mit der Zerstörung Samarias beginnt und in Mi 3,12 in der Zerstörung Jerusalems endet. Die wortlosen Schreie halten die Beschreibung und Analyse des Zerstörungsschlags auf und evokieren eine emotionale Dimension der Verzweiflung und des Schreckens, die gleichsam umgürtet ist von den Riten der Trauer.

Micha steht dem Geschehen nicht distanziert gegenüber, »vielmehr ist er selbst zutiefst in diese Botschaft involviert«³¹. Wer barfuß und nackt geht, weiß nicht nur um die drohende Kriegsgefangenschaft, ist nicht nur gefangen in tiefer Trauer, sondern spürt die Trümmer der Zerstörung unter den Füßen, stellt sich gegen den Wind und läuft ihm nicht nach (Mi 2,11).

Indem Micha sein Weinen mit Schakalen und Straußen vergleicht, geht er aus den zivilisatorischen und bewohnten Räumen hinaus in den Raum der Wildnis und der menschenleeren Trümmerstätten. So wird z. B. in Jes 13,21 f. der Stadt Babel die Zerstörung als Verwandlung in Wildnis und Wüste angekündigt: »Nur Wüstentiere hausen dort, und Eulen füllen ihre Häuser. Straße wohnen dort und Bocksgeister führen dort ihre Tänze auf. In den Palästen antworten nur Schakale und Hyänen in den Hallen der Lust.«³² Mit seiner Vocal-Performance imaginiert Micha den Zustand der Städte nach der Zerstörung und barfuß geht er in diesen zerstörten Räumen.

Dass dieser Vers – Mi 1,8 – genau an dieser Stelle steht, ist kein Zufall. Im textuellen Raum ist dies der Ort, an dem der Schlag, der Samaria zerstört hat, weitergeht, um auch Jerusalem in einen zerstörten Raum zu verwandeln. Die unaufhaltsame Dynamik der zerstörerischen Gewalt nimmt ihren Lauf und zwischen den zerstörten

Räumen, den einen schon zerstörten vor Augen und den anderen noch nicht zerstörten im Rücken, eröffnet Micha mit dem barfuß-und-nackt-Gehen und seinem tierischen Geheul imaginäre Räume, die er mit Hilfe der Sprache an dieser Stelle nicht artikulieren kann: den Raum der Totenklage und der Trauer, der Deportation und Kriegsgefangenschaft, der unbewohnbaren Wüste. Er schreibt gewissermaßen den zerstörten Ort ab – visuell und akustisch imaginativ und gerade darin in äußerst realistischer Weise. Schutzlos und bloß verschaft er seinen Worten Raum.

Dieser Micha durchquert keine Hoffnungsräume und nicht die Weiten imaginativer Utopien der Rettung. Seine Botschaft³³ endet mit der Zerstörung Jerusalems in Mi 3,12 in einem Naturraum, in dem kein Erinnerungszeichen mehr die kulturelle und religiöse Bedeutung dieses Ortes ins Gedächtnis zu rufen vermag.³⁴ Erst die Fortschreiber der Botschaft des Micha vermögen mit »geretterter Zunge« zu schreiben und generieren Texträume, die bewohnbare Räume imaginieren, Räume, in denen die Menschen unter ihren Weinstöcken und Feigenbäumen sitzen und niemand sie aufschreckt (Mi 4,4). Erst sie vermögen die Weite der Befreiung und das Wohnen im weiten Raum textuell zu durchqueren.

Die alttestamentlichen Texte buchstabieren Weite von ihrem Gegenbild her, von Erfahrungen der Bedrängung, der Bedrohung, der Gewalt und Ungerechtigkeit her. Dies verlieren sie nicht aus den Augen. Das freie Gehen im weiten Raum hat einen Maßstab, den die Kirchentagslösung des Hamburger Kirchentages 1995 mit den Worten des Michabuches ins Gehör brachte: *Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was Adonaj bei dir sucht: Nichts anderes als Gerechtigkeit tun, Freundlichkeit lieben und behutsam mitgeben mit deinem Gott.* (Mi 6,8)³⁵

Zusammenfassung

Die Lösung des Frankfurter Kirchentages 2001 imaginiert Befreiung als weiten Raum. Das Erste Testament buchstabiert Weite von ihrem Gegenbild her, von Erfahrungen der Bedrängung, der Bedrohung, der Gewalt und Ungerechtigkeit her. An zwei kürzeren Texten wird dies exemplarisch gezeigt (2 Sam 13; Mi 1,8). In diesen Texten ist gerade nicht von Weite die Rede, sondern die (Text-) Räume dieser Texte sind von Enge und Zerstörung geprägt. Methodische Überlegungen zum lesenden Reisen durch Raumtexte und Texträume stehen am Beginn des Artikels.

30. Siehe Hardmeier 208 f.; E. Kutsch, »Trauerbräute« und »Selbstminderungsriten« im Alten Testament, in: K. Jüthf/E. Kursch/W. Dantine, Drei Wiener Antrittsreden, Zürich 1965, 25–37.
31. Oberforcher, 30.
32. Vgl. auch Jes 34,11–15.
33. Dass die Botschaft des Propheten Michas ausschließlich in den Kap 1–3 zu finden ist, gilt als Grundkonsens in die Michas-Forschung des 20. Jahrb.; vgl. Oberforcher, 16; Wolff, XXXVI; Kessler, 45; B. M. Zapp, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekaprophetens (BZAW 256), Berlin – New York 1997, 4.
34. Selbst wenn Kessler recht hat, dass Mi 3,12 auch idyllische Züge hat, insofern ein landwirtschaftliches Bild skizziert wird, und so deutlich werde, dass die Zerstörung Ziems der Unterdrückung der Landbevölkerung ein Ende macht, also auch ein Ende der Fron ist, so bleibt die Zerstörung doch so radikal, dass – so Kessler selbst – »nicht einmal die Trümmer der Stadt vor ihr zeugen werden« (Kessler, 169).
35. Die Lösung umfasse nur die Worte: *Es ist dir gesagt Mensch was gut ist. Zu Auslegung vgl. J. Eibach, »... und behutsam mitgeben mit deinem Gott«*. Bibelarbeit über Micha 6,8, in: ders., »... und behutsam mitgeben mit deinem Gott«. Theologische Reden 3, Bochum 1995, 9–24.