

Auf den Leib geschrieben

Körperbilder und -konzepte im Alten Testament

von Maria Häußl

1. Körperkonzepte statt Körper – Kulturwissenschaftliche Vernetzung der alttestamentlichen Diskurse

Im Alten Testament begegnet der „Körper“ nur in seinen Körperteilen, denn „einen Begriff für ‚Körper‘ kennt das Hebräische nicht“.¹ Darin ist die hebräische Sprache allerdings nicht allein, die Ethnologie lehrt vielmehr, dass auch andere Völker für den Körper als Einheit keinen Begriff ausgebildet haben oder ihn „sprachlich nur vage fassen“.²

Ausgehend von dieser sprachlichen Beobachtung tritt die kulturelle, soziale und historische Bedingtheit des Körpers deutlich hervor. Sie hat in der alttestamentlichen Exegese dazu geführt, an Stelle von Körper von Körperkonzepten, Körperkonstruktionen und Körperbildern zu sprechen. So untersucht etwa das Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt „Körperkonzepte, also die sprachliche Darstellung von Körpern“, wobei der „Begriff ‚Körperkonzepte‘ Körperbilder, Vorstellungen und Phantasien über Körper, Konstruktionen und Entwürfe von Körpern wie auch Blicke auf Körper und beschriebene Körpererfahrungen einschließt“.³

¹ Geiger/Schäfer-Bossert, *Körperkonzepte* (2003), 22; vgl. auch Gruber/Michel, *Körper* (2009): „Für das mit ‚Körper‘ Gemeinte gibt es im Alten Testament keinen einheitlichen und eigentlich auch keinen umfassenden Terminus technicus. Während für lebende, aber sterbliche Körper *bašar* (Fleisch), daneben auch *‘ašæm* (Gebein, Knochen) und noch seltener *š’ær* (Fleisch) Leitbegriffe sind, steht insbesondere *bašar* für tote Körper grundsätzlich nicht zur Verfügung, dafür werden die Worte *g’wija*, *pægar* und *n’belah* (Leiche, Leichnam, Kadaver) gebraucht“.

² Beer, *Körperkonzepte* (2002), 33; vgl. auch Beer, *Körperkonzepte* (2002), 138, wo sie erläutert, dass sich bei den Wampar, einem indigenen Volk aus Neuguinea, alle Bezeichnungen für Körper nicht ausschließlich auf den Körper beziehen: „Ein Konzept von ‚Körper‘ [...] ist vorhanden. Allerdings wird für die Bezeichnung des ganzen Körpers auf Wampar meist *nidzin*, das Wort für Rumpf, verwendet. *Nidzin* bezeichnet außerdem das Wahre, den Kern oder das Eigentliche. Außerdem verwenden die Wampar in Zusammensetzungen *gar* für den physischen Körper, etwa in *garamut* (W: stinkender Körper) für Leiche“.

³ Geiger/Schäfer-Bossert, *Körperkonzepte* (2003), 21f.

Diese kurzen grundlegenden Gedanken aus der aktuellen alttestamentlichen Forschungsdiskussion zu „Körper“ führen zu den einschlägigen „Körperdiskursen“ in den Kulturwissenschaften.

1.1 Körper und Kultur – Kulturwissenschaftliche Diskurse

In den 80er Jahren haben besonders die Beiträge der Geschlechterforschung gezeigt⁴, dass der Körper keine vorgeschichtliche, quasi natürliche Konstante ist. Zu nennen ist die Diskussion um „sex“ und „gender“, womit eine Trennung von „biologischem“ und „kulturellem“ Anteil des Geschlechtes angezeigt wird.⁵ Im Ansatz des „doing gender“⁶ wird der Inszenierung und Formung des Körpers eine zentrale Bedeutung bei der Darstellung der Geschlechtszugehörigkeit eingeräumt.⁷ Seit Anfang der 90er Jahre stehen Körperkonzepte und Körperbilder verstärkt auch im Zentrum der kulturwissenschaftlichen Forschung, sei es in der Ethnologie, in den Geschichtswissenschaften, in der Philosophie oder in der Soziologie.

Der Körper wird dabei als „ein sich fortwährend neu konstituierendes Konstrukt aus biologischen, soziokulturellen und psychischen Faktoren“ verstanden.⁸ Denn der Körper ist nicht einfach vorgegeben, sondern steht in ständiger Kommunikation mit anderen Menschen und mit der Umwelt, mit gesellschaftlichen Stereotypen und Wertvorstellungen sowie mit vorgängigen individuellen und persönlichen Erfahrungen.

Birgit Schaufler zeichnet die Konstruktion des „Körpers“ durch die drei Dimensionen „Organismus – Gesellschaft – Person“ prägnant nach⁹:

(1.) Der Körper ist erstens ein Organismus, dessen Entwicklung und Funktion einerseits keiner bewussten Einflussnahme bedarf, aber andererseits von Anfang an von äußeren Bedingungen abhängig ist.¹⁰

(2.) Der Körper ist zweitens ein gesellschaftliches Konstrukt, das durch die in einer Gesellschaft gültigen und herrschenden Vorstellungen von Körperlichkeit bestimmt wird. Sowohl die Wahrneh-

⁴ Einführend hierzu *Krüger-Fürhoff, Körper* (2005).

⁵ Zur Kritik an der sex-gender-Trennung aus unterschiedlichen Perspektiven vgl. *Scheich, Naturwissenschaften* (2000); *Butler, Körper* (1997); *Haraway, Neuerfindung* (1995).

⁶ Grundlegend *West/Zimmerman, Doing Gender* (1987); vgl. auch *Müller, Geschlecht* (2003), 108–115.

⁷ Grundlegend *Hirschauer, Wie sind Frauen* (1995), 247.

⁸ *Schaufler, Schöne Frauen* (2002), 73; vgl. auch *Beer, Körperkonzepte* (2002), 34f.

⁹ *Schaufler, Schöne Frauen* (2002), 73–77.

¹⁰ Dies zeigen Studien zur Sprachentwicklung und die Gehirnforschung.

mung anderer Körper als auch das Erleben und Gestalten des eigenen Körpers werden durch Körperbilder bestimmt, die kulturelle Produkte sind und eine kollektive Geschichte haben. Als solche gesellschaftliche Vorstellungen sind etwa zu nennen die Standards der Körperbeherrschung, die Vorstellungen über Gesundheit und Krankheit, die Normen der Körperpflege, die herrschenden Schönheitsideale oder Geschlechterstereotypen. Auch die Wahrnehmung von Menschen aus fremden Kulturen wird durch die ebenfalls kulturell codierten Abweichungen von den in der eigenen Gruppe geltenden Körperbilder geregelt.

(3.) Der Körper ist drittens das je vorläufige Ergebnis psychischer Verarbeitung körperbezogener Erfahrungen und den daraus sich ergebenden Entscheidungen und Handlungen. Man könnte etwa die Verarbeitung der Pubertät oder des Alterns nennen oder auf das Gesundheits- und Risikoverhalten eines Menschen verweisen.

Schaufler resümiert abschließend: „Als leib-körperliche Existenz soll die Art und Weise verstanden werden, in einer spezifischen Situation als Leib-Körper in einem Leib-Körper zu leben. Diese Genese des Leib-Körpers ist ein fortlaufender Prozess, in dem Leib-Sein und Körper-Haben lediglich Momentaufnahmen darstellen. Leib-Sein drückt sich im Blick auf die Biographie des Individuums eher als Werden bzw. als Gewordensein aus, während Körper-Haben dynamisiert werden muss und als ‚Körper-Erwerben‘ begrifflich gefasst werden kann. Die Grundlagen des leib-körperlichen Entwicklungsprozesses sind die Erfahrungen, die das Individuum im Bedingungsfeld von Biologie, Gesellschaft und eigener Subjektivität macht. Die Prozessualisierung des Leib-Körpers in der sich verändernden Existenzweise erlaubt den Leib wie den Körper als ineinander verwoben und gleich-ursprünglich zu denken“.¹¹

Der Aspekt, dass der Körper ein sozial-kulturelles Konstrukt ist, gewinnt auch in der Historischen Anthropologie – und zunehmend in der Anthropologie insgesamt – an Bedeutung. Dabei geht es nicht nur darum, die Vielfältigkeit der in der Geschichte und in den verschiedenen Kulturen vorfindlichen Körperbilder, Körperkonzeptionen und Körperpraktiken nachzuzeichnen.

¹¹ *Schaufler*, *Schöne Frauen* (2002), 77; zum Nachweis der unauflösbaren Verschränkung von Leib und Körper vgl. *Schaufler*, *Schöne Frauen* (2002), 15–37: „Es wird deutlich, dass das, was in der deutschen Sprache durch die Begrifflichkeiten Leib und Körper getrennt werden kann, im Grunde nicht zu trennen ist: Die Ambivalenz von Leib-Sein und Körper-Haben zeichnet sich dadurch aus, dass Leib und Körper innerlich verschränkt und durch ein Zugleich gekennzeichnet sind“ (29).

Die Historische Anthropologie macht vielmehr auch deutlich, dass die Diversivität der kulturellen Körper ein unhintergebares Faktum ist.¹² Obwohl der Körper als Organismus vorgegeben ist, ist er nur in historischen und kulturellen Repräsentationen zu greifen. Um aber die Repräsentationen des Körpers in einer bestimmten Kultur oder historischen Epoche, ihre Körperbilder und -konzepte richtig zu verstehen, müssen eine Vielzahl von Aspekten berücksichtigt werden. Neben den Aspekten der Körperzurichtung und -inszenierung¹³ ist auch zu beachten, wie der menschliche Körper im Spannungsverhältnis zu Gott, zum Tier, zu Dämonen oder Mischwesen wahrgenommen wird. Für Körperkonzepte gleichfalls wichtig sind die Wahrnehmungen des menschlichen Körpers zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem und sein Verhältnis zu einem universalen und/oder einem sozial-gesellschaftlichen Körper.¹⁴ Barbara Duden, die seit mehreren Jahrzehnten historische Körperforschung betreibt¹⁵, macht pointiert darauf aufmerksam, dass heutige Körpererfahrungen keine Brücke in die Vergangenheit darstellen. Für die Rede vom Körper vergangener Zeiten gilt deshalb, dass sie nicht unmittelbar heutigen Erfahrungen entspricht. Man muss sich vielmehr „die eigenen Selbstverständlichkeiten über ‚den Körper‘ als kulturelles Vorurteil bewusst machen [...] : Über meinen Körper kann ich nicht in die Vergangenheit klettern“.¹⁶

Auch in der allgemeinen Anthropologie wird inzwischen die zentrale Bedeutung der kulturellen und historischen Bedingtheit des Körpers wahrgenommen. Christoph Wulf verweist etwa auf die mimetischen Prozesse des Lernens und die Praktiken des Performativen.¹⁷ In beiden Feldern kommen dem Körper entschei-

¹² Wulf, *Anthropologie* (2004), 146: „Geht es der historischen Körperforschung um eine diachrone Perspektive auf menschliche Körper, in deren Zentrum seine geschichtliche Besonderheit steht, so entwickelt die kulturanthropologische Körperforschung eine synchrone Perspektive. Was für die Geschichtlichkeit der menschlichen Körper gilt, das trifft analog auch für ihre Kulturalität zu. Aufgrund der Heterogenität kultureller Einwirkungen entstehen Körper mit sehr unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen. Ihre Mannigfaltigkeit und Vielfalt ist unaufhebbar“.

¹³ Dies meint nach *Schaufler*, *Schöne Frauen* (2002), 13 „Stilisierung, Modellierung, Normierung und Disziplinierung des Körpers“.

¹⁴ Man denke etwa an Konzepte des Körpers als Organismus, Räderwerk oder Maschine, als Netzwerk oder Nervensystem, an einen Leib-Seele-Dualismus oder eine Körper-Geist-Trennung, an die Bedeutung des Blutes oder der Scham; man denke an eine Heiß-Kalt-Konzeption des Körpers oder an eine mittelalterliche Säftelehre, mit denen das Gleichgewicht im Körper beschrieben werden.

¹⁵ Duden beschäftigt sich seit mehr als 25 Jahren mit der Geschichte des Frauenkörpers, v. a. mit dem schwangeren und gebärenden Körper; leider reicht ihre Körpergeschichte nicht bis in die Antike bzw. zu den Kulturen des Vorderen Orients zurück.

¹⁶ *Duden*, *Geschichte* (1987), 10.

¹⁷ Wulf, *Anthropologie* (2004), 150.

dende Funktionen zu. „Im mimetischen Handeln wird ein praktisches Wissen erzeugt, das im Körpergedächtnis aufbewahrt wird und in unterschiedlichen Situationen aktualisiert werden kann“.¹⁸ Performativität bestimmt Wulf „als die Verschränkung von kultureller Aufführung, Sprechen als Handeln und ästhetischer Inszenierung und Aufführung des Körpers“.¹⁹

1.2 Ganzheitlichkeit, Aspektivität und Kosmosbezug – Alttestamentliche Diskurse

Auf dem Hintergrund der kulturwissenschaftlichen Ergebnisse der Unhintergebarkeit der kulturellen Konstruktion des Körpers sowie seiner mimetischen und inszenatorischen Funktion müssen die in der alttestamentlichen Exegese formulierten Beobachtungen zu Körperkonzepten als anschlussfähige und auch weiterführende Impulse für die (Historische) Anthropologie betrachtet werden.²⁰

Denn die kulturelle Bedingtheit der Körperwahrnehmung voraussetzend, hat bereits Hans Walter Wolff der Abkehr von Dichotomie oder Trichotomie im alttestamentlichen Körperverständnis zum Durchbruch verholfen.²¹ Als grundlegend für die „semitischen Vorstellungs- und Denkvoraussetzungen“ seien nach Wolff vielmehr die „*Stereometrie* des Gedankenausdrucks“ und das „*synthetische Denken*“ anzunehmen.²² „Dieses stereometrische Denken steckt den Lebensraum des Menschen durch Nennung charakteristischer Organe ab und umschreibt so den Menschen als ganzen [...]. Verschiedene Körperteile umstellen mit ihrer wesentlichen Funktion den Menschen, der gemeint ist“.²³ Das stereometrische Denken setze zugleich eine „Zusammenschau der Glieder und Organe des menschlichen Leibes mit ihren Fähigkeiten und Tätigkeiten voraus. Es ist das synthetische Denken, das mit der Nennung eines Körperteils dessen Funktion meint“.²⁴ Othmar Keel sowie auch Silvia Schroer und Thomas Staubli haben diesen Aspekt auch am altorientalischen Bildmate-

¹⁸ Wulf, *Anthropologie* (2004), 151; ausführlich 156–172.

¹⁹ Wulf, *Anthropologie* (2004), 174; kritisch ist anzumerken, dass er den inszenierenden (willentlichen) Charakter stark betont, während er dem etwa im „doing gender“ wichtigen Aspekt der Naturalisierung, d. h. des „Vergessens der Inszenierung“, nicht nachgeht.

²⁰ Aktuelle Forschungsüberblicke der alttestamentlichen Diskurse bieten Kiesow, *Auf der Suche* (2003) und ausführlich Bester, *Körperbilder* (2007), 5–41.

²¹ Wolff, *Anthropologie* (2002), 21.

²² Wolff, *Anthropologie* (2002), 22f.

²³ Wolff, *Anthropologie* (2002), 22.

²⁴ Wolff, *Anthropologie* (2002), 23.

rial nachgewiesen.²⁵ Den bei Wolff noch als Funktion bezeichneten Aspekt eines Körperteiles nennen sie „Dynamis“ und zeigen die weitreichenden Konsequenzen des dynamischen Körperkonzeptes für das hebräische Denken auf. „Das semitische Denken ist, was sich in Sprache und Bildkunst gleichermaßen zeigt, niemals an Formen, Aussehen und Perspektiven orientiert, sondern immer an der Dynamis, an der Wirkung, die etwas hat. [...] Da die Dynamis, die Wirkung zählt, nicht die Form, entsteht im hebräischen Denken ein völlig anderer Zusammenhang von Konkretem und Abstraktem. Jedes konkrete Ding, z. B. die Hand weist nämlich darüber hinaus. Andererseits ist es gar nicht möglich, ein Abstraktum wie Macht, Stärke ohne das Konkretum zu denken oder zu benennen. Die enge Verquickung macht es sprachlich fast unmöglich, von der Wirklichkeit allzu stark abstrahierte Symbol- und Begriffswelten zu konstruieren. Genau darin liegt eine große Herausforderung der altorientalischen Kultur überhaupt und der biblischen Menschenkunde im besonderen“.²⁶

Bringt man diese Beobachtungen mit den Überlegungen der Historischen Anthropologie zur Bedeutung des Körpers ins Gespräch, so zeigt sich, dass in der altorientalischen Kultur eine gezielte performative Einzeichnung des Körpers gar nicht notwendig ist, da der „Körper“ nie ohne seine kulturellen und sozialen Funktionen wahrgenommen werden kann. Dass dabei die „Dynamis“ eines Körperteiles im altorientalischen bzw. alttestamentlichen Denken nicht den heutigen Konnotationen entsprechen muss, darauf ist hinlänglich aufmerksam gemacht worden. Man denke etwa an *leb* „Herz“ oder *naepæš* „Kehle“, die nicht den heutigen Vorstellungen entsprechen²⁷ und die damit zugleich die historische Bedingtheit von Körperwahrnehmungen und -empfindungen bestätigen.²⁸

In Abgrenzung zu einem dichotomischen oder trichotomischen Menschenbild wird die Ganzheitlichkeit des alttestamentlichen Menschenbildes hervorgehoben. Der Begriff der Ganzheitlichkeit

²⁵ Keel, Bildsymbolik (1996); Schroer/Staubli, Körpersymbole (2005).

²⁶ Schroer/Staubli, Körpersymbole (2005), 21.

²⁷ Vgl. Gruber/Michel, Körper (2009).

²⁸ Bester, Körperbilder (2007), 32f: „Auch wenn manche der Körperraussagen des Alten Testaments und besonders die Körperbilder der Psalmen uns vertraut erscheinen, ist es methodisch schwierig, heutige Körpererfahrung als Schlüssel zur Interpretation der alttestamentlichen Texte heranzuziehen, denn trotz einer teilweise wahrgenommenen Nähe liegt eine große Distanz zwischen heutiger und vergangener Körperwahrnehmung. [...] Vielmehr ist auch der Körper eingebunden in Geschichte, sind Bild und Wahrnehmung des Körpers und damit auch der Körper selbst geschichtlichem Wandel unterworfen“. Bester übt damit Kritik an den Arbeiten von Kegler, Körpererfahrung (1992) und Smith, Heart (1998).

ist jedoch nicht sehr aussagekräftig²⁹ und kommt als solches in den alttestamentlichen Texten auch nicht vor.³⁰ Matthias Krieg hat Ganzheitlichkeit deshalb dahingehend präzisiert, „daß der Mensch im AT ein durchaus relationales Wesen ist; immer ist er bezogen. Leiblichkeit heißt, daß er als ganzer Mensch Ausdrucksrahmen der Ganzheitlichkeit ist; kein Bezogensein geht an der Leiblichkeit vorbei“.³¹ Für das alttestamentliche Körperverständnis bedeutet dies, dass, wenn Beziehung nicht ohne Körperlichkeit zu denken ist, der Körper eine Beziehungsdimension besitzt. Diesen Aspekt betonen etwa auch Silvia Schroer und Thomas Staubli, wenn sie am Beispiel der Schönheit zeigen, dass die an Körperteilen wahrgenommene Dynamis auf die Kommunikation und die Sozialität des Menschen zielt. „Schön ist also letztlich nicht der einzelne Mensch, sondern die Beziehung unter zwei oder mehr Menschen. Das Schönheitsideal ist kein Körper, sondern ein Verhältnisideal“.³² Zur Beschreibung der Ganzheitlichkeit des Menschen benennt Matthias Krieg vier Ebenen der Beziehung: vitale Ebene, personale Ebene, soziale Ebene und transzendente Ebene³³, die von Bernd Janowski in Fortführung dieser Begriffe prägnant umrissen werden: „die *vitale* Ebene, d. h. die Beziehung des Menschen zu sich selber (Leibsphäre), die *personale* Ebene, d. h. die Beziehung des Menschen zu seinem Tun (Tun-Ergehen-Zusammenhang), die *soziale* Ebene, d. h. die Beziehung des Menschen zu seiner Mitwelt (Sozialsphäre) und die *transzendente* Ebene, d. h. die Beziehung des Menschen zu seinem Denken (Bildsprache)“.³⁴ Janowski sieht „für das Konzept des ‚ganzen Menschen‘“ den entscheidenden Aspekt „in der *Korrelation von Körperbild und Sozialstruktur*“³⁵ und prägt hierfür den Terminus „konstellativer Personbegriff“.³⁶ Eine vergleichbar enge Korrelation von Körpersphäre und Sozialsphäre sieht auch Robert di Vito, der dies damit begründet, dass im altorientalischen Menschenbild das Selbst des Menschen mit seinem öffentlichen Selbst, seiner sozialen Rolle und seinem Status zusammenfalle, während eine verborgene innerer Tiefe, ein verborgenes inneres Ich fehle.³⁷

²⁹ Problemanzeige vgl. Bester, Körperbilder (2007), 23.

³⁰ Vgl. Krieg, Leiblichkeit (1983), 9; vgl. zusammenfassend Janowski, Konfliktgespräche (2006), 44.

³¹ Krieg, Leiblichkeit (1983), 9.

³² Schroer/Staubli, Körpersymbole (2005), 27.

³³ Krieg, Leiblichkeit (1983), 15–22.

³⁴ Janowski, Konfliktgespräche (2006), 44; Grohmann, Fruchtbarkeit (2007), 316 greift die vier Ebenen ebenfalls auf.

³⁵ Vgl. Janowski, Konfliktgespräche (2006), 44.

³⁶ Janowski, Mensch (2005), 162.

³⁷ Di Vito, Anthropology (1999), 231: „This conviction [that every person has ,inner

Die Formen der Verknüpfung des Körpers mit der sozialen Ebene werden auch in den verschiedenen Kulturwissenschaften diskutiert, etwa unter den Fragestellungen der Abbildfunktion des Körpers oder der Korrespondenz von Individualkörper und Gesellschaftskörper. Für den altorientalischen und alttestamentlichen Kontext sind hierfür bisher zwei grundlegende Erkenntnisse formuliert worden.

Emma Brunner-Traut und Jan Assmann beschreiben mit den Begriffen „Aspektivität“ und „Konnektivität“ Aspekte der Wahrnehmung, die sich sowohl auf den Körper als auch auf die Gesellschaft beziehen. Der Terminus „Aspektivität“ benennt die Tatsache, dass die Einheit des Körpers bzw. der Gesellschaft nicht als solche wahrgenommen wird, sondern zerlegt in ihre Komponenten: „Da in aspektiver Sicht ein differenzierter Gegenstand primär nicht als Einheit erkannt, vielmehr sukzessive erfaßt worden ist, d. h. als ein Nebeneinander seiner vergleichsweise selbständigen Teile, dürfte der menschliche Körper nicht als Organismus, vielmehr als ein Kompositum seiner Glieder verstanden worden sein“.³⁸ Ganz analog werde die Gesellschaft als „aggregierte Gesellschaft“ gesehen, die „durch die Aneinanderreihung von Einzelnen ohne einheitliche Verbundenheit zustande kommt“.³⁹ Assmann ergänzt den Moment der Aspektivität um das Prinzip der Konnektivität, „das die unverbunden gedachten Elemente zu einer übergreifenden Einheit verbindet“.⁴⁰ Bei der Gesellschaft sei dieses Medium die Ethik, beim Körper das Blut. „Inbegriff und Garant oder Generator von Konnektivität in der körperlichen Sphäre ist also das Herz“.⁴¹

Noch enger sieht die altorientalische morphoskopische Omenliteratur die Verknüpfung von Körper- und Sozialsphäre. Denn „diese Omina stehen auf der Grundlage eines Determinismus, der so weit geht, anzunehmen, dass das individuelle Wesen und Schicksal jedem einzelnen auf den Leib geschrieben ist und dort von Fachkundigen abgelesen werden kann“.⁴² Vorausgesetzt ist hierfür ein Weltbild, „in welchem jeder Teil der physischen Welt mit einem anderen Teil verbunden ist; so ist jedem Ereignis, jeder Erscheinung eine Deutung inhärent. Jedes Zeichen besitzt eine Signifikanz“.⁴³

depths', which mark that person as unique] is completely foreign to the thought world of the OT, where identity is given with one's social role and the status it offers“.

³⁸ Brunner-Traut, Gliederpuppe (1988), 8f.

³⁹ Brunner-Traut, Frühformen (1992), 82.

⁴⁰ Assmann, Tod (2001), 36.

⁴¹ Assmann, Tod (2001), 36.

⁴² Berlejung, Frau nach Maß (2004), 30.

⁴³ Böck, Morphoskopie (2000), 38: „Die Verknüpfung von Zeichen und Deutung be-

Dass die Körperbilder der Psalmen einem vergleichbaren Denkhorizont verpflichtet sind, hat Dörte Bester nachgewiesen. „Mit seinem Körper ist das betende Ich in der Welt, mit und mittels seines Körpers, seiner Stimme, seiner Augen, seiner Hände knüpft es Beziehungen: Der Körper ist sein ‚Ort‘ in der Welt und der ‚Ort‘ seiner Beziehungen. Zugleich ist der Körper aber auch das Ausdrucksmedium, in dem sich die Beziehungen abbilden. Die Wahrnehmung des Körpers spiegelt die Wahrnehmung der Welt“.⁴⁴

Für die beiden nachfolgenden exemplarischen Untersuchungen zu alttestamentlichen Körperbildern ist folgende Quellensituation in Erinnerung zu rufen: Es gibt keine primären Texte zu Körperkonzepten im Alten Testament.⁴⁵ Es gibt Texte, die körperliche Anomalien⁴⁶ und selten auch körperliche Besonderheiten von Menschen oder Menschengruppen benennen⁴⁷, spezielle Omenliteratur fehlt jedoch. Häufiger sind Texte, die (metaphorisch) von Körperteilen und körperlichem Ergehen sprechen.⁴⁸ Am häufigsten sind Texte, die körperliche Erfahrungen als Bilder für persönliches und soziales Ergehen verwenden.⁴⁹

2. Körperbilder des Lebensanfangs

In der allgemeinen Anthropologie wird die Frage nach dem Anfang des Lebens und der Geburt im Vergleich zu den Themen Tod und Vergänglichkeit bisher eher selten behandelt.⁵⁰ „Nicht zuletzt durch die Herausforderungen der Reproduktionstechnolo-

ruht auf dem verbindenden System von Analogie und Assoziation. Die so geschaffene Gruppe von Vorzeichen kann, wenn auch nur unvollkommen, mit den Termini ‚Assoziation, Wort- und Zahlenspielerei, Gesetz der Entsprechung‘ charakterisiert werden“.

⁴⁴ Bester, Körperbilder (2007), 264.

⁴⁵ Wagner, Emotionen (2006), 98: „In den Texten des A.T. gibt es keine expliziten bzw. reflexiven Aussagen über die Körperauffassung bzw. das Verhältnis von Körper und Gefühl. Die Körper- bzw. Menschauffassung scheint im A.T. weniger geprägt zu sein durch einen Organismus-Gedanken; der Körper ist nicht ein System, das, samt den darin befindlichen Gefühlen, der Kontrolle unterworfen werden müsste. Der Mensch kann im A.T. unter verschiedenen Körperperspektiven betrachtet werden, wobei der jeweilige Blickwinkel entscheidend ist“.

⁴⁶ Z. B. Hauterkrankungen in Lev 13.

⁴⁷ Z. B. Ri 3,15: Linkshändigkeit; Ri 3,17: Fettleibigkeit; 1 Sam 10,23: Größe; 2 Sam 9,13: Gelähmtheit; 2 Sam 21,20: je 6 Finger und Zehen.

⁴⁸ Z. B. die Beschreibungslieder Hld 4,1–7; Hld 5,10–16; Hld 7,2–10.

⁴⁹ Z. B. Ps 22; Ps 38; Klgl 3.

⁵⁰ Eine Ausnahme bilden die Arbeiten von Barbara Duden: *Duden*, Geschichte (1987); *Duden*, Die Ungeborenen (1998); *Duden*, Gene (2002).

gien rückt der Beginn des Lebens in jüngerer Zeit jedoch vermehrt ins Blickfeld vor allem der ethischen Reflexion, während die zugrunde liegende u. a. anthropologische Bedeutung der Geburt erst allmählich und etwas zögerlich entdeckt wird“.⁵¹ Auch in der Theologischen Anthropologie „führt die Rede von der Geburt [noch] ein Schattendasein“.⁵² Die alttestamentliche Forschung hat dagegen die Wichtigkeit des Themas erkannt. Wenngleich es auch hier weit mehr Arbeiten zum vergänglichen als zum geborenen Menschen gibt⁵³, wurden neben sozial- und religionsgeschichtlich ausgerichteten Beiträgen zur Geburt⁵⁴ in den letzten beiden Jahren mehrere Studien zur Bild- und Körpersprache der Geburt vorgelegt.⁵⁵ Mit Blick auf die Anthropologie sehen Dorothea Erbele-Küster und Detlef Dieckmann „Geburt/lichkeit als Grunddatum menschlicher Existenz“ an, das „Auswirkungen auf die Bildung der kollektiven und individuellen Identität“ besitzt.⁵⁶ Denn in der Rede von der Geburt überschneiden sich Schöpfungs- und Geburtsaussagen, zugleich sind mit der Geburt die Deutung von Mutterschaft, die Konstruktion der Geschlechterdualität, aber auch die Generationenfolge tangiert.⁵⁷

Mich interessiert nun insbesondere, wie vom Anfang des Menschen, von seinem Werden und Wachsen gesprochen wird, welche Körperbilder hierfür Verwendung finden, welche Körperkonzepte darin sichtbar werden und welche Bedeutung diese für eine Anthropologie haben können. Bewusst wird deshalb das „Neu-Geborene“ in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt.

2.1 Noch ungeboren

Ps 139,13–16

13a Ja, du hast meine Nieren geschaffen,

b du hast mich gewoben im Bauch meiner Mutter.

14a Ich preise dich,

b weil ich so staunenswert und wunderbar gestaltet bin.

⁵¹ *Grund*, Aus Gott geboren (2006), 99.

⁵² *Erbele-Küster/Dieckmann*, Einführung (2006), 1.

⁵³ Als neueste Monographien seien genannt *Grimm*, Vergänglichkeit (1998); *Forster*, Begrenztes Leben (2000); *Schnocks*, Vergänglichkeit (2002); *Liess*, Weg des Lebens (2004).

⁵⁴ Sammelband von *Dasen*, Naissance (2004); *Schmidt*, Sara (2004); *Häusl*, Zeit der Schwangerschaft (2007); *Häusl*, Geburt (2008).

⁵⁵ Sammelband von *Dieckmann/Erbele-Küster*, Aus meiner Mutter Leib (2006); *Grohmann*, Fruchtbarkeit (2007); *Bergmann*, Childbirth (2008).

⁵⁶ *Erbele-Küster/Dieckmann*, Einführung (2006), 3.

⁵⁷ *Erbele-Küster/Dieckmann*, Einführung (2006), 1–9; *Grohmann*, Fruchtbarkeit (2007), 315ff.

- c Wunderbar sind deine Werke!
- d Doch ich weiß es genau!
- 15a Mein Gebein war nicht verborgen vor dir,
- b als ich gemacht wurde im Verborgenen,
- c bunt gewirkt wurde in den Tiefen der Erde.
- 16a Meinen Knäuel schon haben deine Augen gesehen,
- b während in deinem Buch sie alle geschrieben wurden:
- c Die Tage sind geformt worden,
- d ohne dass einer von ihnen (schon) da war.
- Ijob 10,8–12
- 8a Deine Hände haben mich geflochten,
- b und haben mich gänzlich umfassend gemacht.
- c Doch dann hast du mich vernichtet.
- 9a Denk daran,
- b dass du mich wie Ton gemacht hast.
- c Zum Staub willst du mich zurückkehren lassen.
- 10a Hast du mich nicht wie Milch ausgegossen
- b und mich wie Käse gerinnen lassen?
- 11a Haut und Fleisch hast du mir angezogen,
- b mit Knochen und Sehnen mich durchwoben.
- 12a Leben und Güte hast du mir gemacht,
- b deine Fürsorge behütete meinen Atem/Geist.

In Ps 139,13–16 und Ijob 10,8–12, den beiden prägnantesten Texten zum ungeborenen Menschen, ist das Ungeborene körperlich sehr präsent, wenn von *kiljōt*, den „Nieren“, *‘ašæm*, dem „Gebein“⁵⁸, *‘ōr*, der „Haut“, *bašār*, dem „Fleisch“, *gīdīm*, den „Sehnen“, und *ru^ah*, dem „Atem/Geist“, gesprochen wird. Das vorgeburtliche Werden des Menschen wird damit eindeutig anhand von Körperteilen vorgestellt, dem in Ijob 10,10 das Festwerden von Flüssigem voraus geht. Die Entstehung wird aber nicht durch das Wachsen der Körperteile oder deren Entwicklung beschrieben, sondern durch deren Anfertigung und ihre Zusammenfügung. Handelnde Person ist JHWH, der den noch ungeborenen Menschen „gestaltet“.⁵⁹ Oftmals ist schon beschrieben worden, dass hier das Schöpfungshandeln Gottes mit der Entstehung des einzelnen Menschen im Mutterleib zusammenfällt.⁶⁰ Mit Blick auf das Körperkonzept zeigt sich darin eine enge Beziehung der Körpersphäre, der kosmologischen Sphäre und der transzendenten Sphäre, wenn Körperteile und Kosmos in gleicher Weise von der Hand

⁵⁸ Vgl. auch Koh 11,5.

⁵⁹ Vgl. auch Jer 1,5; Ps 119,73; Ps 33,15.

⁶⁰ *Grohmann, Fruchtbarkeit* (2007), 37–43; *Bester, Körperbilder* (2007), 134f.; *Irsigler, Psalm 139* (2002), 248ff.

eines Schöpfers stammen. Die kosmologische Bezogenheit der Entstehung des Menschen im Mutterleib bestätigt sich auch in den Ortsangaben. Der Mensch wird im Bauch seiner Mutter geschaffen, zugleich aber auch in den Tiefen der Erde, die beide als verborgene Orte qualifiziert sind.⁶¹

Der einzelne Mensch wird als Teil der Werke Gottes durch die Hände Gottes gemacht. Hierzu werden neben dem typischen Schöpfungsverb *QNH* „erschaffen“ und dem Allerweltsverb ‘*SH* „machen“ v. a. handwerkliche Verben benutzt. Gott handelt als Käsemeister, der Milch ausschüttet und Käse gerinnen lässt.⁶² Er handelt als Töpfer, der den Menschen wie Ton macht und auch seine Tage formt, und er handelt als Weberin⁶³, wenn von ‘*SB* „flechten“, *RQM* „buntwirken“, *SKK* „weben“⁶⁴ und *LBS* „anziehen“ gesprochen wird.⁶⁵ Dieser vielfach verwendete textile Metaphernbereich lässt ein Körperkonzept erkennen, das „den Körper“ als „Verknüpfung seiner Körper-Teile“ vor Augen hat.

2.2 Geburt

Ps 22,10–11

10a Denn du hast mich aus dem Bauch gezogen,

b du hast mir Vertrauen an den Brüsten meiner Mutter gegeben.

11a Auf dich bin ich geworfen vom Mutterschoß an,

b vom Bauch meiner Mutter an bist du mein Gott.

Ijob 3,11.12.16

11a Warum starb ich nicht vom Mutterschoß weg,

⁶¹ Ps 139,13.15; vgl. auch Koh 11,5; *Grohmann*, Fruchtbarkeit (2007), 33 macht auf die „Spannung zwischen Sehen/Staunen und Verborgeneheit“ aufmerksam: „Das Weben und Entstehen des Menschen geschieht im Verborgenen. Als Bild für dieses Geheimnisvolle, Unsichtbare dienen der Mutterleib und die Tiefen der Erde. [...] Gott sieht das Verborgene, das, was im Mutterleib bzw. in den Tiefen der Erde vor sich geht“.

⁶² Vgl. auch Ijob 21,24; Weish 7,1–6; als Hintergrund der Käsemetaphorik lässt sich die antike Zeugungsvorstellung erkennen, dass mit Hilfe der Milch, d. h. dem Sperma, das Blut wie Käse gerinnt; vgl. *Bester*, Körperbilder (2007), 188 und *Frevel*, Entstehung (2006), der weitere Analogien der Käsemetaphorik für die Geburtssituation sieht.

⁶³ Vgl. *Grohmann*, Fruchtbarkeit (2007), 25–48: „Die Verbindung des Bildes vom Weben mit Zeugung und Geburt ist gemeinantike Tradition“ (34). Vgl. auch *Maier*, Beziehungsweisen (2003), 179f.; *Bester*, Körperbilder (2007), 186–189.

⁶⁴ Das Verb *SKK* in Ps 139,13 und Ijob 10,11 leiten alle Ausleger/innen nach HALAT von *SKK* II ab und geben seine Bedeutung mit „weben“ an: *Grohmann*, Fruchtbarkeit (2007), 34; *Bester*, Körperbilder (2007), 189; die Differenzierung der Wurzeln *SKK* I und II ist jedoch nicht unumstritten, man sollte daher auch eine Bedeutung „beschirmen“ erwägen; vgl. *Häusl*, Bedecken (1997), 56–61.

⁶⁵ Abgeleitet von *GLM* „zusammenwickeln“, ist in Ps 139,16 die Wiedergabe von *golæm* als „Knäuel“ berechtigt; vgl. *Grohmann*, Fruchtbarkeit (2007), 31.

- b kam aus dem Bauch
- c und verschied?

12a Warum kamen mir Knie entgegen,

- b warum Brüste,
- c so dass ich saugte?

...

16a Oder wie eine verborgene Fehlgeburt wäre ich nicht da,

- b wie Säuglinge,
- bR die das Licht nie sahen.

Num 12,12

12a Sie soll nicht sein wie ein Toter/Todgeweihter,

aR dessen Fleisch halb zerfressen ist bei seinem Herauskommen aus dem Schoß seiner Mutter.

Koh 6,3–5

3f Ich sage:

- g Besser als er hat es eine Fehlgeburt.
- 4a Denn als Windhauch kam sie,
- b in Dunkelheit geht sie.
- c Und mit Dunkelheit wird ihr Name bedeckt.
- 5a Auch die Sonne sah sie nicht,
- b kannte sie nicht.
- c Ruhe hat sie mehr als dieser.

Ps 58,9

9a Wie eine Schnecke,

- aR die zerfließend dahinzieht,
- b so ist die Fehlgeburt einer Frau,
- bR die die Sonne nicht sieht.

Jes 26,17–18

17a Wie eine Schwangere

- aR1 die nahe,
- aR1I vor der Geburt steht,
- aR2 unter Geburtswehen bebt,
- aR3 und laut schreit wegen ihrer Wehen,
- b so waren wir vor dir, JHWH.

18a Wir waren schwanger,

- b bebten entsprechend unter Geburtswehen
- c und gebaren Wind.
- d Rettung bringen wir der Erde nicht
- e und Erdenbewohner werden nicht „fallen“.

Befragt man die von der Geburt sprechenden Texte nach Körperbildern, so fällt auf, dass mit Ausnahme von *bašar* „Fleisch“ in Num 12,12 nur der Körper der Mutter in den Blick kommt. Wir finden *baʿtæn* „Mutterleib“, *raḥæm* „Mutterschoß“, *birkajîm* „Knie“, *šadajîm* „Brüste“ sowie *ḥîl* „kreißen, in Krämpfen beben“. Auf die Funktion dieser Körperbilder wird zurückzukommen sein.

Stelle ich auch hier das Neu-Geborene in den Mittelpunkt des Interesses, so ist festzustellen, dass beim Vorgang der Geburt keine Körperbilder für das gesunde Kind verwendet werden.⁶⁶ Das Geborene kommt aber auch als Fehlgeburt, als nicht-lebensfähiges Kind oder als ein unmittelbar nach der Geburt verstorbene Kind, in den Blick.⁶⁷ Die Todesnähe des Kindes wird dabei in Num 12,12 mit dem Körperbild beschrieben, dass das Fleisch des Kindes schon halb zerfressen sei. Auch der Vergleich einer Fehlgeburt mit einer zerfließend dahinziehenden Schnecke⁶⁸ in Ps 58,9 lässt ein Körperbild erkennen, dass auf die Zersetzung und Auflösung von Körperteilen anspielt. Was geboren wird, kann auch kein Kind sein – eine Vorstellung, die uns heute fremd erscheinen mag, die aber für andere Zeitepochen vorauszusetzen ist. „Geburt war der Moment, in dem sich ‚die Wahrheit‘ zeigte, denn in der Geburt kam ans Licht, was viele Gestalten haben konnte: ein Junge, ein Mädchen, ein schwächlich Ding, zu früh, unzeitig geboren oder das Muttergewächs, die *mola*, die *falsche Frucht*“.⁶⁹ So darf die Geburt eines Windes in Jes 26,18 nicht nur metaphorisch verstanden werden, sondern muss auch als mögliches, vorstellbares Ergebnis einer Geburt gewertet werden.⁷⁰

Dem Kind wird eine entscheidende Handlung bei der Geburt zugeschrieben, es ist nicht nur Objekt des Geburtsvorganges, es wird „nicht nur geboren“, sondern „es kommt selbst heraus“. Das zumeist verwendete Verb *YŠ'* „herauskommen“ beschreibt den Geburtsvorgang „aus der Perspektive des Kindes“ als Bewegung.⁷¹ Die Vorstellung der Bewegung des Kindes wird unterstützt durch die Fügungen *merəḥæm* „aus dem Mutterschoß“ und *mibaʔæm* „aus dem Mutterleib“, die in erster Linie eine räumliche Bedeutung besitzen. Zugleich wird mit *birkaʔim*, den „Knien“, und *šada-jim*, den „Brüsten“, die Richtung angegeben, wohin sich das Kind bewegt. Eng mit der Bewegung des Kindes ist auch die Lichtmetaphorik verknüpft, wenn mehrmals gesagt wird, dass eine Fehl-

⁶⁶ Anders bei den beiden Zwillingssgeburten in Gen 25,25.26 und Gen 38,28–30.

⁶⁷ *šəkōl* „Kinderlosigkeit“, *nepael* „Fehlgeburt“, *jōšēʔt* „Fehlgeburt“; ausführlich zu Fehlgeburten Grohmann, Fruchtbarkeit (2007), 227–271: „In allen diesen Begriffen [und Texten] ist das Plötzliche, Dramatische einer Fehlgeburt impliziert. Fehlgeburt wird sowohl in ihrer körperlichen, als auch in ihrer sozialen und transzendentalen Dimension gesehen“ (271).

⁶⁸ Zur Übersetzung mit Schnecke vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit (2007), 242f.

⁶⁹ Duden, Gene (2002), 63.

⁷⁰ Vgl. Jes 33,11; 59,4; Ijob 15,35; Gen 6,4, wo Frauen nicht nur mit Menschenkindern schwanger sind.

⁷¹ Num 12,12; Gen 38,29; Jer 1,5; 20,18; Ijob 1,21; 3,11; 38,8.29; Koh 5,14; Sir 40,1; vgl. Grimm, Vergänglichkeit (1998), 164ff.

geburt das Licht nicht sieht.⁷² In altorientalischen Texten ist der Ausdruck „vom Dunkel in die Helligkeit“ die zentrale Metapher für die Geburt.⁷³ Im alttestamentlichen Kontext ist Licht ein wichtiges Bild für gelingendes Leben.⁷⁴ Dunkelheit wird dagegen in keinem der Texte explizit mit dem Zustand vor der Geburt verknüpft, sie gehört im AT primär zur Todessphäre, der auch die Fehlgeburten zuzurechnen sind. Der Mutterleib wird in Ps 139,15 als Raum des Verborgenen, nicht der Dunkelheit vorgestellt, der allerdings bei nicht glücklicher Geburt wie in Jer 20,18 zum Grab und damit zum Ort der Dunkelheit werden kann.

Die Beobachtungen zur Bewegung des Kindes und zur Lichtmetaphorik lassen den Schluss zu, dass die Geburt als Beginn von *HYH*, des Lebens im Sinn eines „gelingenden Lebens“ gelten kann.⁷⁵ Dies wird durch die geprägten Wendungen *meræḥæm* und *mibæṭæn* bestätigt, die nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich verwendet werden. Denn es stehen sich *meræḥæm* als Bezeichnung für den „Beginn des Lebens“ und *MūT* als „Ende des Lebens“ gegenüber⁷⁶, wenn sie in Num 12,12 und Ijob 3,11 als extreme Gegensätze auftreten. In Num 12,12 wird Mirjam mit einem Neugeborenen verglichen, das nicht *haj* „lebendig“, sondern *mēt* „tot“ ist. Auch in Ijob 3,11 ist „das Verhältnis von *MūT* und *rāḥm* wohl nur als Gegensatz zu deuten, der typischerweise nicht vorkommt. Das liegt vielleicht daran, dass *MūT* und *rāḥm* i.d.R. zeitlich weit auseinander liegen. Vielmehr markieren *MūT* und *rāḥm* Beginn und Ende von *HYH*, die typischerweise *nicht* zusammen vorkommen“.⁷⁷

⁷² Ijob 3,16; Koh 6,4.5; Ps 58,9; vgl. *Grohmann, Fruchtbarkeit (2007), 246ff.*

⁷³ Vgl. *Volk, Dunkel (2004), 91*: „Warum weint, ja schreit unser Kind? Kommt es doch von der Dunkelheit (mit all ihren negativen Konnotationen) an das befreiende Licht, das, so die Aussagen späterer Texte, die abgetriebenen oder abgegangenen Föten niemals sahen?“.

⁷⁴ Ps 13,4; 18,29; Ijob 18,5–7; 33,28.30; *Janowski, Aus tiefer Not (2007), 42ff.*

⁷⁵ Vgl. *Häusl, Zeit der Schwangerschaft (2007), 77–83.*

⁷⁶ *meræḥæm*: Num 12,12; Jes 46,3; 49,15; Jer 1,5; 20,17.18; Ps 22,11; 58,4; 71,6; 110,3; Ijob 3,11; 10,18; 38,8; *mibæṭæn*: Ri 13,5.7; 16,17; Jes 44,2.24; 46,3; 48,8; 49,1.5; Ps 22,10.11; 58,4; 71,6; Ijob 1,21; 3,11; 10,19; 31,18; 38,29; Koh 5,14; *Grimm, Vergänglichkeit (1998), 80–84.*

⁷⁷ *Grimm, Vergänglichkeit (1998), 80*; vgl. auch 84: „Die Aussage *mi[n]=rāḥm MūT* erscheint dann als gezielte Pervertierung der Formel *mi[n]=rāḥm YŠ*“.

2.3 Nach der Geburt

Ez 16,4–6

- 4a Bei deiner Geburt, am Tag deines Geborenwerdens schnitt man deine Nabelschnur nicht ab.
- b Mit Wasser wurdest du nicht abgewaschen,
- c nicht mit Salz eingerieben,
- d nicht mit Windeln gewickelt.
- 5a Kein Auge gab dir Zuflucht,
- a1 um irgendetwas davon für dich zu tun,
- a2 um Mitleid für dich zu zeigen.
- b Du wurdest auf das Feld geworfen
am Tag deiner Geburt aus Abscheu vor dir.
- 6a Ich ging an dir vorüber,
- b sah dich zappelnd in deinem Blut.
- c.d Ich sagte zu dir in deinem Blut: Lebe!
- e.f Ich sagte zu dir in deinem Blut: Lebe!

Ijob 1,21

- a Er sagte:
- b Nackt bin ich aus dem Bauch meiner Mutter herausgekommen.
- c Und nackt kehre ich dorthin zurück.

Der einzige Text, der von der ersten Zeit des Neugeborenen spricht, ist bekanntermaßen Ez 16,4–6. Vor dem Wachsen in der Pubertät (V. 7) steht als zentrales Verb *HYH*, leben, das der Geburt folgt. Dieses Leben ist allerdings nicht ohne die geschilderte Versorgung denkbar. In Ez 16,4 wird die fehlende Versorgung auch an den Körperteilen des Neugeborenen verdeutlicht, an *šōr*, der „Nabelschnur“, die nicht abgeschnitten, und am Blut, das nicht abgewischt wurde. Ijob 1,21 verweist mit der Aussage zur Nacktheit⁷⁸ zudem auf die Schutzbedürftigkeit am Anfang des Lebens.⁷⁹ Schutz umfasst, so lässt sich erschließen, Bekleidung ebenso wie Versorgung und soziale Zuwendung zum Neugeborenen. Geburt ist für ein Kind die Bewegung ans Licht und zugleich in die Schutzbedürftigkeit und in die Zuwendung. Diese Zuwendung wird durch die Körperteile der Mutter und durch die Anwesenheit Gottes repräsentiert.⁸⁰ Die Brüste und Knie der Mutter haben also die Funktion, eine Beziehung des Schutzes und der Zuwendung zum Kind auszudrücken.⁸¹

⁷⁸ Vgl. Hos 2,5; Koh 5,14.

⁷⁹ Vgl. *Bester, Körperbilder* (2007), 233f., die die enge Beziehung zwischen Kleidung und Körper bzw. Haut aufzeigt. *Bender, Sprache des Textilen* (2008), 136 meint hingegen, „dass Nacktheit am Anfang des Lebens unausweichlich und deshalb ‚natürlich‘ ist, allerdings nicht als Dauerzustand“.

⁸⁰ Ps 22; Ijob 3,14; vgl. auch Jes 66.

⁸¹ Dieser Zusammenhang wird auch durch die hebräischen Bezeichnungen für die

Der Durchgang durch die Geburtstexte dürfte gezeigt haben, dass in alttestamentlichen Texten nicht nur Leid, Vergänglichkeit und Tod in Körperbildern präsent sind, sondern auch der Anfang des Lebens.⁸²

Die vorgeburtliche Entstehung des Kindes wird auf das schöpferische Handeln Gottes zurückgeführt, das insbesondere in der Vorstellung der webenden Verknüpfung der Körperteile die Aspektivität des alttestamentlichen Körperkonzeptes unterstreicht. Mit dem Heraustreten aus dem Verborgenen ans Licht zum Zeitpunkt der Geburt beginnt das „eigentliche“ Leben des Kindes, wobei erst in der Geburt offenbar wird, ob das, was geboren wird bzw. austritt, ein lebensfähiges Kind, ein „todgeweihtes“ Kind oder gar kein Kind ist. Mit/Ab der Geburt ist das Kind auf den Schutz und die Versorgung durch die Mutter und die Gottheit angewiesen und verwiesen.

Im Durchgang der Texte dürfte auch aufgefallen sein, dass Geburt nicht nur als Anfang des Lebens in den Blick kommt, sondern selbst immer im Spannungsfeld von Leben und Tod steht.⁸³ Einerseits verdeutlicht die Geburt die Erfahrung des neuen, gelingenden und geborgenen Lebens, andererseits verschweigen uns die Texte nicht die Erfahrungen der Wehen, die als Metapher für nicht endende (kriegerische) Notsituationen verwendet werden⁸⁴, sowie das Wissen um die verschiedensten Geburtskomplikationen, die für Mutter und/oder Kind tödlich enden können.⁸⁵

3. Zions „Individual- und Gesellschaftskörper“

In einem zweiten Abschnitt will ich dem Körper der Stadtfrau Zion als Individual- und Gesellschaftskörper nachgehen. Auf der Basis der bisherigen Erkenntnisse zu den alttestamentlichen Körperkonzepten soll die Verknüpfung von Körpersphäre und Sozialsphäre anhand der personifizierten Größe der Stadtfrau Zion untersucht werden. Denn in der Personifizierung wird der Stadt ein menschlicher Körper zugeschrieben, zugleich sind die verwendeten Körperbilder immer als Metaphern für soziale Situationen zu lesen.

Nimmt man den kulturwissenschaftlich gelegten Faden des Zusammenhangs von Körper- und Gesellschaftsphäre nochmals auf,

Kleinkinder bestätigt, die von ihren zentralen Tätigkeiten abgeleitet sind: 'ûL, YNQ „säugen“, „stillen“; vgl. Michel, Gott und Gewalt (2003), 21–24.

⁸² Bester, Körperbilder (2007), 267.

⁸³ Vgl. Häußl, Geburt (2008), 127–130.

⁸⁴ Vgl. Häußl, Bilder der Not (2003), 86–112; Bergmann, Childbirth (2008).

⁸⁵ Vgl. Häußl, Geburt (2008), 127–130.

so wird einhellig angenommen, dass der menschliche Körper kulturübergreifend, aber in verschiedenen Ausprägungen, „als Metapher für kollektive gesellschaftliche Phänomene verwendet“ wird.⁸⁶ „Der Körper ist Projektionsfläche der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen und dient in seiner symbolischen Bedeutung zur Begründung für die Art dieser Beziehungen“.⁸⁷

Die Termini „Körpersphäre“ und „Sozialsphäre“ bestimmen den Konnex zwischen dem menschlichen Körper und möglichen sozialen Zusammenhängen noch relativ offen. Spricht man dagegen vom Sozialkörper oder Gemeinschaftskörper, so wird eine soziale Größe analog zum Individualkörper als Einheit verstanden und für diese Größe eine „kollektive Identität“ postuliert. Die Wahrnehmung beider „Körper“ geschieht dann mit Hilfe derselben (Wahrnehmungs-)Kategorien. „Der Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der (durch soziale Kategorien modifizierten) physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest“.⁸⁸

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen bietet es sich an, die Personifikation Zions/Jerusalems nach dem damit verbundenen Körperkonzept zu untersuchen, da hier eine Stadt, d. h. eine kollektive Größe, die aber nicht einfach identisch ist mit ihren Bewohnerinnen und Bewohnern, einen Individualkörper erhält. Es wird zu fragen sein, inwiefern sich in diesem Körperkonzept Hinweise für die soziale Größe als „Gemeinschaftskörper“ finden, oder etwas offener formuliert, wie in diesen Texten Körper- und Sozialsphäre einander abbilden.

Um die Personifikation der Stadt Zion/Jerusalem im Spannungsfeld von Individual- und Gesellschaftssphäre einordnen zu können, sind noch einige weitere Klärungen, v. a. zur Personifikation und der alttestamentlichen Vorstellung von Stadt, notwendig.

Die Personifikation ist eine Form der Metaphorik, die einen abstrakten Begriff, einen Gegenstand oder auch eine soziale Größe als menschlich sprechende und handelnde Person in einem Text einführt. Diese „Vermenschlichung“ kann auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlicher Intensität geschehen, sie kann sich sowohl der Zuschreibung von bestimmten sozialen Rollen, menschlichen Handlungen, Erfahrungen und Gedanken sowie eines menschlichen Körpers bedienen. Gerade die Möglichkeit, in

⁸⁶ Beer, *Körperkonzepte* (2002), 36.

⁸⁷ Luig, *Körpermetaphorik* (1995), 277.

⁸⁸ Douglas, *Ritual* (1993), 99.

der Personifikation einer nicht-menschlichen Größe einen Körper zuschreiben zu können, wird in der Forschung immer wieder als zentral betont. „Noch immer ist der Körper das kartographische Bild, auf dem wir unsere Bedeutungen eintragen; von allen Metaphern, deren wir Menschen uns bedienen, um uns zu begreifen und darzustellen, ist der Körper die wichtigste“.⁸⁹

Ob und inwieweit nun für die Personifikation der Stadt Zion/Jerusalem der Körper ebenfalls diese herausragende Bedeutung besitzt, wird ebenso zu prüfen sein, wie die Frage, welches Körperkonzept bei der Personifikation Zions vorauszusetzen ist. Denn dass der Körper in alttestamentlichen Texten als „kartographisches Bild“ zum Einsatz kommt, ist stark zu bezweifeln, insbesondere dann, wenn der Terminus „Kartographie“ ein Körperkonzept beschreibt, das den Körper als Landkarte, als Territorium, bestimmt.

Zugleich ist auch zu problematisieren, inwiefern die für die Stadt verwendete Metaphorik als Personifikation anzusprechen ist. Denn die Stadt ist eine kollektive Größe aus Menschen, so dass die Figurierung der Stadt als Einzelmensch eigentlich im Sinne der Metonymie zu der von ihr repräsentierten Größe steht. Zugleich handelt es sich bei der Stadt aber nicht nur um ein Kollektiv aus Menschen, sondern auch um eine architektonische Größe mit Mauern, Toren, Straßen und Plätzen an einem bestimmten Ort und mit einer bestimmten Ausdehnung, zu der die Bewohnerinnen und Bewohner vielfältige Beziehungen haben.⁹⁰ Deshalb kann die Bezeichnung „Personifikation“ beibehalten werden, dabei ist aber auch der metonymische Aspekt zu beachten.

Wichtige Thesen zur Erklärung speziell der weiblichen Personifizierung von Städten und Ländern wurden in der Gender-Forschung formuliert. Dabei kommen der Reduzierung der metaphorischen Frau auf ihren Körper und der Deutung des weiblichen Körpers als Territorium eine zentrale Funktion zu.⁹¹ Alttestamentliche exegetische Studien haben diese Thesen rezipiert, um den Zusammenhang von sexueller Gewalt und der Figurierung einer Stadt als Frau bzw. einer Frau als Stadt zu erklären.⁹² Dass die Eroberung einer Stadt als sexuelle Gewalt gegen eine Frau und sexuelle Gewalt als Eroberung einer Stadt beschrieben werden können, basiere auf der Konstruktion des weiblichen Körpers als zu eroberndes Territorium bzw. des zu erobernden Territoriums als

⁸⁹ Warner, *In weiblicher Gestalt* (1989), 445.

⁹⁰ Darauf haben alle Arbeiten zur „Tochter Zion“ aufmerksam gemacht: z. B. Steck, *Zion* (1989); Häußl, *Bilder der Not* (2003).

⁹¹ Vgl. Weigel, *Topographien* (1990), 115–229.

⁹² Müllner, *Gewalt* (1997), 379f.

weiblichen Körper. „Die Geographisierung des weiblichen Körpers ist aus mehreren Gründen in unserer Kultur tief eingeschrieben und aus mehreren Gründen schwer entwirrbar. [...] Gemeinsam sind dem Körper und dem geographischen Territorium räumliche Ausdehnung und die Definition durch Grenzen. Körper sind Territorien; [...]“⁹³ Auch in diesen Erklärungsansätzen wird also die Bedeutung des Körpers unterstrichen und ein Körperkonzept postuliert, das zumindest den weiblichen Körper als Fläche und Territorium liest.⁹⁴

Ich bezweifle jedoch, dass der Aspekt der Fläche oder des Territoriums in den alttestamentlichen Texten der zentrale bzw. primäre Analogieaspekt zwischen (weiblichem) Individualkörper und dem „Stadtkörper“ in der Personifizierung Zions/Jeruselems ist. Ich bezweifle dies aus mehreren Gründen.

(1.) Die Personifizierung Zions/Jeruselems speist sich stark aus der Zuschreibung von sozialen Rollen und weniger aus der Beschreibung eines weiblichen Körpers.⁹⁵ Es wird erst zu fragen sein, welche Bedeutung die Körperbilder in der Personifikation spielen.

(2.) Der territoriale Aspekt gehört zur Stadt; die Stadt bleibt in den alttestamentlichen Texten auch neben der und parallel zur Personifizierung als solche präsent, so dass Zion/Jerusalem immer zwischen Stadt und Person oszilliert. Diese Eigenheit der Texte darf nicht ohne weiteres im Sinne einer Territorialisierung des weiblichen Körpers der Stadtfrau Zion verstanden werden.

(3.) Der entscheidende Grund ist jedoch, dass die bisherigen Studien zu alttestamentlichen Körperkonzepten „Körpergrenzen“ des Individualkörpers im Sinne von physischen Grenzen gerade als nicht zentral im Körperkonzept erachten. Sie würden dem synthetisch-dynamischen und auf Beziehung hin angelegten alttestamentlichen Körperkonzept sogar widersprechen. Körperlichkeit erscheint doch vielmehr „als ein Kraftfeld verschiedener Energien und Mächtigkeiten, so dass ‚Körper‘ nicht als isolierte und einheitliche Größe und auch nicht als bloß physische Entität aufgefasst wurde, sondern vielmehr einen ‚Plural‘ darstellt“. Zum Kräftefeld des Körpers gehören seine organischen Glieder, seine psychischen Energien und seine sozialen Erstreckungen.⁹⁶ Zugleich sei auf die grundlegende und eingangs zitierte Beobachtung hingewiesen, dass in alttestamentlichen Texten der Körper als Ganzes nicht in den Blick kommt.

⁹³ Müllner, *Gewalt* (1997), 379f.

⁹⁴ Zugleich steht auch die Frage im Raum, welche Bedeutung das Geschlecht in einer Personifikation und dem damit verbundenen Körperkonzept hat.

⁹⁵ Vgl. Häußl, *Bilder der Not* (2003), 357–371.

⁹⁶ Schäfert-Bossert, *Cyborgs* (2003), 213.

Meine These ist daher, dass im Zentrum der Rede von Zions Körper ganz im Sinne alttestamentlicher Körperkonzepte nicht seine Ausdehnung, sondern sein Ergehen steht, das der Erfahrung der Bewohnerinnen und Bewohner entspricht. So formuliert auch Beate Schmidgen für das Körperkonzept Zions in den Jesajatexten: „Es lassen sich hier drei Ebenen erkennen, auf denen das Körperkonzept konstruiert wird, das die Gestalt der Frau Zion prägt:

- Der Körper selbst in seinen Teilen,
- Eigenschaften des Körpers,
- Handlungen der Person.

Durch alle drei Ebenen zieht sich eine weitere Dimension:

- zwischenmenschliche Beziehungen. [...]

Die genannten Körperteile dienen dazu, das Gewicht einer Handlung zu betonen, sei es eine Aktivität Zions, sei es das Erleiden einer fremden“.⁹⁷

Da gerade im Buch Jeremia und in den Klageliedern, die die Eroberung Jerusalems vor Augen führen, vergleichbar viel von der Körperlichkeit Zions gesprochen wird, sollen diese Texte eingehender untersucht werden.

Jer 4,19–21.31

19a V1 Mein Inneres, mein Inneres!

a Ich bebe in Krämpfen,

aV2 Wände meines Herzens!

b Unruhig ist mir mein Herz.

c Ich kann nicht schweigen.

d Denn ich höre den Klang des Hornes,

dV mein Leben,

d den Lärm des Krieges.

20a „Schlag auf Schlag“

b wird gerufen.

c Ja, verwüstet ist das ganze Land.

d Plötzlich sind meine Zelte verwüstet,

e im Nu meine Zeltdecken.

21a Wie lange werde ich noch das Zeichen sehen,

b und den Klang des Hornes hören?⁹⁸

...

31a Ja, eine Stimme wie von einer Kreischenden hörte ich,

b die Not wie bei einer Erstgebärenden,

c die Stimme der Tochter Zion,

cR1 die keucht

cR2 und ihre Hände ringt:

d „Wehe mir, denn mein Leben geht unter Mördern zugrunde“.

⁹⁷ Schmidgen, Stadtfrau (2003), 65.67.

⁹⁸ Jer 4,19–21 ist als Stimme Zions zu deuten.

Jer 10,19.20

- 19a Weh mir wegen meines Zusammenbruchs,
b unheilbar ist mein(e) Wunde/Schlag.
c Ich sagte:
d Ach, dies ist eine Krankheit,
e ich werde sie tragen.
20a Mein Zelt ist verwüstet,
b all meine Stricke sind zerrissen.
c Meine Kinder sind von mir weggezogen,
d es gibt sie nicht mehr.
e Niemand schlägt mein Zelt wieder auf
f und breitet meine Zeltdecken darüber.

Klgl 1,12–15.18.20

- 12a Geht es euch nichts an,
aV die ihr des Weges zieht?
b Schaut
c und seht,
d ob es einen Schmerz wie meinen Schmerz gibt,
dR1 der mir zugefügt,
dR2 mit dem JHWH betrübte am Tag seiner Zornesglut.
13a Aus der Höhe sandte er Feuer in meine Gebeine,
b er ließ es eindringen,
c er spannte ein Netz für meine Füße,
d riss mich nach hinten,
e und machte mich verödet/verstört
f alle Tage siech.
14a Aufgelegt ist das Joch meiner Verfehlungen,
b durch seine Hand sind sie ineinander verflochten.
c Sie legten sich auf meinen Nacken,
d er ließ meine Kraft stolpern.
e Der Herr übergab mich in die Hand derer,
eR bei denen ich nicht aufstehen kann.
15a Verworfen hat der Herr all meine Starken in meiner Mitte.
b Er rief gegen mich ein Fest aus,
bI um zu zerschlagen meine jungen Männer.
c Die Kelter hat der Herr getreten gegen die Jungfrau, Tochter Juda.

...

18aP Gerecht –

- a das ist JHWH,
b denn gegen seinen Befehl war ich widerspenstig.
c Hört nun,
cV all ihr Völker,
d und seht meinen Schmerz:
e Meine jungen Frauen und meine jungen Männer zogen in die Gefangenschaft.

...

- 20a Siehe,
 aV JHWH,
 b welche Not ich habe.
 c Mein Inneres gärt,
 d umgestürzt ist mein Herz in meiner Mitte.
 e Denn ich war sehr widerspenstig.
 f Draußen macht kinderlos das Schwert,
 g drinnen ist es wie der Tod.

Geht man nicht allein von den Körperteilen Zions aus (*mē'eh* „Inneres“, *lēb* „Herz“, *nəpəš* „Kehle“, *raglajīm* „Füße“, *‘əšəem* „Gebeine“, *šawwār* „Nacken“), sondern von den damit verbundenen Motiven, fällt auf, dass sich für die meisten Aussagen Parallelen in den Bittgebeten des Einzelnen finden. Dies gilt für die Vorstellung, dass die Füße durch ein Netz nach hinten gerissen werden⁹⁹, „nach der die Frevler den Gerechten wie auf der Tierjagd nachstellen (Ps 35,7f.; 64,6; 140,6; 142,4)“¹⁰⁰, wobei in Kglg 1,13 JHWH selbst als solcher Feind auftritt. Auch die Vorstellung, dass Feuer die Gebeine auszehrt, womit der körperliche Verfall beschrieben wird, findet sich in den Klagen des Einzelnen.¹⁰¹ Zugleich ist das Feuer aber auch eine reale Bedrohung bei der Eroberung einer Stadt (Kglg 4,11).

Mehrmals ist von *makkā* „Wunde“, *h^olī* „Krankheit“, *DWH* „siech sein“ und im Anschluss daran von *mak'ōb*, vom „Schmerz“, den Zion erleidet, die Rede. *makkā* wie auch *šəbər* sind kaum in der individuellen Klage¹⁰², sondern v. a. in kriegerischen Kontexten¹⁰³ zu finden. In Jes 1,5–8 geht die Rede von den verwundeten Körpern¹⁰⁴ unmittelbar in das Bild des zerstörten Landes über.¹⁰⁵ Dagegen ist die Vorstellung von Krankheit und Schmerzen in den Klagen des Einzelnen geläufig.¹⁰⁶ Die Gestalt des „Mannes“ in Kglg 3 und der Gottesknecht in Jes 52,13–53,12 sind in der Beschreibung des Schmerzes, der Krankheit und des Leides die nächsten Parallelen zu Zion.¹⁰⁷

⁹⁹ Kglg 1,13.

¹⁰⁰ Berges, *Klagelieder* (2002), 115.

¹⁰¹ Ps 102,4; Ijob 30,30; Kglg 5,10; vgl. auch Kglg 1,20; 2,11; 4,8.

¹⁰² Ps 64,8 in Verknüpfung mit einem Jagdmotiv; Jer 15,18 in der Klage des Jeremia.

¹⁰³ Jer 14,17; 30,12.17; Mi 1,9; Nah 3,19; vgl. *Häusl*, *Bilder der Not* (2003), 129–132.

¹⁰⁴ Hier ist nicht von einem weiblichen Körper die Rede.

¹⁰⁵ *Beuken*, *Jesaja 1–12* (2003), 73; in Jes 30,23–26 ist umgekehrt das wieder ertragreiche Land mit der Heilung des Körpers verknüpft.

¹⁰⁶ Ps 41,4; 69,27; Ijob 30,17; 33,19.

¹⁰⁷ Berges, *Klagelieder* (2002), 183f. nimmt deshalb eine Identifizierung des „Mannes“ in Kglg 3 mit Zion vor, und meint auch, dass „die Vorstellungen von Frau Zion und dem leidenden Knecht im Buch Jesaja nicht nur eng beieinander liegen, sondern austauschbar sind“.

Darüber hinaus werden Zion mit Vergewaltigung und Wehen auch Erfahrungen speziell des weiblichen Körpers zugeschrieben. In Klgl 1,8 impliziert die Formulierung *R'H 'ærwā* „die Scham sehen“, auch sexuelle Gewalt gegen Zion. Der Fokus liegt an dieser Stelle aber – nicht zuletzt wegen des patriarchalen Kontextes – nicht auf der Verletzung des Körpers, sondern auf der Entblößung¹⁰⁸, die wie Nacktheit Status- und Schutzlosigkeit repräsentiert.¹⁰⁹ Zugleich zeigen Jes 13,16; Klgl 5,11 und Sach 14,2, dass Vergewaltigungen als Kriegsgräueltat real sind und damit dem Körper Zions die Erfahrungen der Frauen im Kriegskontext eingezeichnet werden.¹¹⁰

Mit dem geprägten Vergleich einer Frau in Wehen in Jer 4,31¹¹¹ wird dagegen die Geburtssituation mit einer kriegerischen Situation verglichen. Der Vergleich hebt das Ausgeliefertsein an die Wehen hervor und beschreibt damit die Ausweg- und Hoffnungslosigkeit einer Notsituation. Es wird eine Situation der „Wehen ohne Ende“ vorgestellt, wodurch Todesnähe in den Blick kommt. In Jer 4,31 geht das Schreien der Gebärenden in den Todesschrei Zions über. Zion schreit letztlich nicht wegen Geburtsschmerzen, sondern weil ihr Leben angesichts der Eroberer mit dem Tod enden wird.

Das für den Wehenvergleich zentrale Lexem *HīL* beschreibt auch in Jer 4,19 eine heftige krampfartige Bewegung des Inneren und damit ein körperliches Ergehen Zions in der Notsituation. Ähnliches gilt auch für die Lexeme *HMH* „toben, unruhig sein“, *HPQ* „sich drehen, umstürzen“, *HMR* „gären“ und *ŠPK-N* „ausgegossen sein“, die häufig mit Körperteilen des Inneren verbunden sind.¹¹² Diese Verben des Ergehens bestätigen erneut die Nähe der Zionstexte zu den Bittgebeten des Einzelnen.¹¹³

Anders als in den Bittgebeten des Einzelnen wird aber mit den Körperbildern Zions nicht die Situation oder Erfahrung eines/einer Einzelnen in seinem/ihrer sozialen Umfeld geschildert. Vielmehr sind diese sich auf die personifizierte Stadt beziehenden Körperbilder eng verwoben mit Aussagen über das Schicksal der Bewohner und Bewohnerinnen in der bzw. nach der Eroberungssituation. Da-

¹⁰⁸ Vgl. *Häusl*, *Bilder der Not* (2003), 245–253 zur Diskussion darum, ob „nur Bloßstellung“ gemeint ist.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu *Bester*, *Körperbilder* (2007), 233 und *Bender*, *Sprache des Textilen* (2008), 133–147.

¹¹⁰ Vergewaltigung wird in Jer 13,22.26 sowie in Ez 16 und Ez 23 als Form der Bestrafung gewählt.

¹¹¹ Ausführlich hierzu *Häusl*, *Bilder der Not* (2003), 86–112.

¹¹² Jes 4,19; Klgl 1,20; 2,11.

¹¹³ Jes 53,12; Ps 22,15; 42,6; 55,5; 141,8; Ijob 16,13; 37,1; vgl. *Bester*, *Körperbilder* (2007), 166–179.

bei zeigen sich vielfältige Beziehungen der Stadt zu ihren Bewohnerinnen und Bewohnern: sie ist beklagtes Opfer der Eroberung und selbst klagende Klagefrau. Zion ist als Stadt selbst getroffen von der Eroberung (Jer 4,20; 10,20) und zugleich mitleidend mit der Not ihrer Bevölkerung, die getötet wird durch Schwert und Hunger, oder in die Verbannung muss (Klgl 1,15.18.20).

Wenn wir nun abschließend fragen, wie in der Personifizierung Zions die Körperbilder eingesetzt werden, so wird deutlich, dass nicht die Ausdehnung des Körpers der zentrale Aspekt ist. Vielmehr *erlebt* Zion die Eroberung körperlich, wird ihrem Körper das Erleben eingezeichnet. Der Körper Zions ist der Körper eines Menschen einer Frau, der zugleich die Erfahrung der Menschen in einer kollektiven Notsituation repräsentiert.¹¹⁴ Im Zentrum steht das Ergehen/Erleben, nicht die Gestalt des Körpers. Zion wird in ihrer Körpersphäre dabei weitgehend wie ein/e Beter/in eines Bittgebetes wie der exemplarische Mensch in Klgl 3 oder der Gottesknecht in Jes 52.53 gezeichnet. Dörte Bester hat für die Körperbilder in Ps 22 nachgewiesen, dass diese die Auflösung der sozialen Strukturen als Teil der individuellen Not beschreiben. „Die Gewalt, die das betende Ich von außen bedroht, bildet sich am Körper des betenden Ichs ab: Er verliert seine äußeren Grenzen – ich bin ausgegossen wie Wasser (V15a) – und seine inneren Strukturen lösen sich auf – mein Herz ist wie Wachs, zerschmolzen in meinem Innern“.¹¹⁵ An Zions Körper zeigt sich, dass der individuelle Körper auch eine kollektive Not spiegeln kann, dem „Individualkörper“ werden kollektive Notsituationen „eingeschrieben“. So ist für das Verständnis der Körperlichkeit Zions v. a. der dynamische Aspekt des alttestamentlichen Körperkonzeptes ausschlaggebend. M.E. ist es deshalb eher irreführend von einem „Gesellschaftskörper“ Zions zu sprechen, da nicht der Körper an sich einheitsstiftend ist. Einheitsstiftend ist die gemeinsame Erfahrung, Zion erscheint darin als exemplarisch Leidende.

4. Abschließende Thesen

(1.) Die in diesem Beitrag kurz referierten Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung zu Körperbildern und Körperkonstruktionen zeigen, wie stark die alttestamentliche Exegese an den

¹¹⁴ In den Klageliedern des Volkes fehlt der Aspekt der Körpersphäre hingegen.

¹¹⁵ Bester, Körperbilder (2007), 267.

fächerübergreifenden anthropologischen Diskursen teilhat und welche Beiträge sie beizusteuern vermag.

Im Alten Testament wird der Körper grundsätzlich in seiner Beziehungsfunktion wahrgenommen und ist deshalb auch als eine gesellschaftliche, sozial und historisch bedingte „Konstruktion“ vorausgesetzt und als solche inszeniert. Die Körperteile stellen Beziehung her, sie sind Ausdrucksmedium in der Gesellschaft, ihnen ist soziales Ergehen (immer schon) eingeschrieben. Körpersphäre und Sozialsphäre sind eng aufeinander bezogen.

Dabei wird der Körper weniger als Organismus wahrgenommen, sondern als Verknüpfung seiner einzelnen Teile, die im Sinne eines synthetischen Denkens immer die Dynamis, Funktion und Wirkung mit-benennen.

(2.) Wertet man die Beobachtungen zu den Körperbildern „am Anfang des Lebens“ für die Anthropologie aus, zeigt sich ein Körperkonzept, das die vorgeburtliche Entstehung des Menschen als webendes Verknüpfen der Körperteile durch den Schöpfergott vorstellt. Wenn mit der Geburt das Kind ans Licht tritt, zeigt sich seine Lebensfähigkeit und beginnt sein Leben in der Verwiesenheit auf die Zuwendung durch die Mutter und durch Gott.

Die darin zum Ausdruck kommende Verknüpfung der Körpersphäre und der sozialen Sphäre darf nicht als „natürliche“ Schilderung der frühkindlichen Situation abgetan werden, sondern verdeutlicht die Erfahrung der ganzheitlichen Verwiesenheit des Menschen. Sie ist analog zur Erfahrung des Leides und des ins Leben hineinragenden Todes zu verstehen, die ebenfalls am Körper als dessen Zerfall versinnbildlicht wird.

(3.) Wertet man die in der Personifizierung Zions verwendeten Körperbilder für die Frage nach der Verknüpfung von Körper- und Sozialsphäre aus, so zeigt sich, dass nicht die Aspekte der Ausdehnung des Körpers bzw. des Territoriums der Stadt ausschlaggebend sind. Körper- und Sozialsphäre sind in der Personifizierung Zions/Jeruselems aufgrund des dynamischen Aspektes des alttestamentlichen Körperkonzeptes miteinander verschränkt. Zion wird als exemplarisch Leidende vorgestellt, in deren Körper das Erleben und die Erfahrung der kollektiven Notsituation eingeschrieben ist.

Literatur

- Assmann, Jan*, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.
- Beer, Bettina*, Körperkonzepte, interethnische Beziehungen und Rassistheorien. Eine kulturvergleichende Untersuchung (Kulturanalysen 4), Berlin 2002.
- Bender, Claudia*, Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 177), Stuttgart 2008.
- Berges, Ulrich*, Klagelieder (HThK.AT), Freiburg 2002.
- Bergmann, Claudia*, Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1–18 (BZAW 382), Berlin/New York 2008.
- Berlejung, Angelika*, Frau nach Maß. Physiognomische Omina für die Frau als Quellen für Überlegungen zur Mentalität und Kultur der altorientalischen Gesellschaft im 1. Jt. v. Chr., in: *R. Kampling* (Hg.), Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte, Paderborn u. a. 2004, 27–63.
- Bester, Dörte*, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT II/24), Tübingen 2007.
- Beuken, Willem A. M.*, Jesaja 1–12 (HThK.AT), Freiburg 2003.
- Böck, Barbara*, Die babylonisch-assyrische Morphoskopie (Archiv für Orientforschung, Beiheft 27), Wien 2000.
- Brunner-Traut, Emma*, Der menschliche Körper. Eine Gliederpuppe, in: *ZAES* 115 (1988) 8–14.
- Dies.*, Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens, Darmstadt 1992.
- Butler, Judith*, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts (Edition Suhrkamp, Gender studies 1737), Frankfurt a.M. 1997.
- Dasen, Véronique* (Hg.), Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg 28 novembre – 1^{er} décembre 2001 (OBO 203), Göttingen/Fribourg 2004.
- Dieckmann, Detlef/Erbele-Küster, Dorothea* (Hg.), „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Douglas, Mary*, Ritual, Tabu, und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a.M. 1993.
- Duden, Barbara*, Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730, Stuttgart 1987.
- Dies.*, Die Ungeborenen. Vom Untergang der Geburt im späten 20. Jahrhundert, in: *J. Schlumbohm* u. a. (Hg.), Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte, München 1998, 149–168.
- Dies.*, Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper, Hannover 2002.

- Erbele-Küster, Dorothea/Dieckmann, Detlef*, Zur Einführung, in: *Dies.*, „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 1–9.
- Forster, Christine*, Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen, Zürich/Freiburg 2000.
- Frevel, Christian*, Die Entstehung des Menschen. Anmerkungen zum Vergleich der Menschwerdung mit der Käseherstellung in Ijob 10,10, in: *BN* (2006) 45–57.
- Geiger, Michaela/Schäfer-Bossert, Stefanie*, 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.
- Grimm, Markus*, „Dies Leben ist der Tod“. Vergänglichkeit in den Reden Ijobs – Entwurf einer Textsemantik (ATSAT 62), St. Ottilien 1998.
- Grund, Alexandra*, Aus Gott Geboren. Zu Geburt und Identität in der Bildsprache der Psalmen, in: *D. Dieckmann/D. Erbele-Küster* (Hg.), „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 99–120.
- Dies./Michel, Andreas*, Art. Körper, in: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* (2009) 307–312.
- Haraway, Donna*, Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a. M. u. a. 1995.
- Häusl, Maria*, Bedecken, Verdecken, Verstecken. Studie zur Valenz alt-hebräischer Verben (ATSAT 59), St. Ottilien 1997.
- Dies.*, Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37), Freiburg 2003.
- Dies.*, Die Zeit der Schwangerschaft, in: *S. Ö. Steingrímsson/K. Olason* (Hg.), Literatur- und sprachwissenschaftliche Beiträge zu alttestamentlichen Texten. Symposium in Hólar í Hjaltadal, 16. – 19. Mai 2005. FS W. Richter (ATSAT 83), St. Ottilien 2007, 69–85.
- Dies.*, Geburt – Kampf um Leben und gegen den Tod. Atl. Vorstellungen und Rituale für Mutter und Kind am Anfang des Lebens, in: *B. Heininger* (Hg.), An den Schwellen des Lebens. Zur Geschlechterdifferenz in Ritualen des Übergangs (Geschlecht – Religion – Symbol 5), Münster 2008, 119–134.
- Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt* (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003.
- Hirschauer, Stefan*, Wie sind Frauen, wie sind Männer? Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem, in: *C. Eifert* (Hg.), Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel (Edition Suhrkamp, Gender studies 1735), Frankfurt a.M. 1995, 240–256.
- Irsgler, Hubert*, Psalm 139 als Gebetsprozess, in: *Ders./K. Olason* (Hg.), „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“ Beiträge zu Prophetie

- und Poesie des Alten Testaments. FS S. Ö. Steingrímsson (ATSAT 72), St. Ottilien 2002, 223–264.
- Janowski, Bernd*, Der Mensch im Alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, in: ZThK 102 (2005) 143–175.
- Ders.*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ²2006.
- Ders.*, Aus tiefer Not schrei ich zu dir! Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen, in: *K. Finsterbusch* (Hg.), Bibel nach Plan? Biblische Theologie und schulischer Religionsunterricht, Göttingen 2007, 32–53.
- Keel, Othmar*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen ⁵1996.
- Kegler, Jürgen*, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: *F. Crüsemann* (Hg.), Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. FS H. W. Wolff, München 1992, 28–41.
- Kiesow, Anne*, Auf der Suche nach dem Menschen. Forschungsüberblick zu „Anthropologien“ des Alten Testaments, in: *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt* (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 29–41.
- Krieg, Matthias*, Leiblichkeit im Alten Testament, in: *Ders./H. Wader* (Hg.), Leiblichkeit, (Theologische Studien 128), Zürich 1983, 7–29.
- Krüger-Fürhoff, Irmela M.*, Art. Körper, in: *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien* (2005) 66–80.
- Liess, Kathrin*, Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT II/5), Tübingen 2004.
- Luig, Ute*, Körpermetaphorik, Sexualität und Macht der Frauen. Am Beispiel der Baule in der Elfenbeinküste, in: *I. Lenz/U. Luig* (Hg.), Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften, Berlin 1995, 276–301.
- Maier, Christl*, Beziehungsweisen. Körperkonzept und Gottesbild in Ps 139, in: *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt* (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 172–188.
- Michel, Andreas*, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT I/37), Tübingen 2003.
- Müller, Marion*, Geschlecht und Ethnie. Historischer Bedeutungswandel, interaktive Konstruktion und Interferenzen (Studien zur Sozialwissenschaft), Wiesbaden 2003.
- Müllner, Ilse*, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählungen von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13), Freiburg u. a. 1997.
- Schäfer-Bossert, Stefanie*, Cyborgs im Ersten Testament? Über Mischwesen, Körpererweiterungen und Donna Haraway, in: *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt* (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 190–219.

- Schaufler, Birgit*, „Schöne Frauen – starke Männer“. Zur Konstruktion von Leib, Körper und Geschlecht (Augsburger Reihe zur Geschlechterforschung 3), Opladen 2002.
- Scheich, Elvira*, Naturwissenschaften, in: *C. von Braun/I. Stephan* (Hg.), Gender-Studien. Eine Einführung, Stuttgart u. a. 2000, 193–206.
- Schmidt, Daniela*, „Und Sara ward schwanger und gebar Abraham einen Sohn“. Sozialgeschichtliche, medizinhistorische und religionsgeschichtliche Einblicke in den Bereich der Mutterschaft in der Antike, in: *R. Kampling* (Hg.), Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte, Paderborn u. a. 2004, 65–97.
- Schmidgen, Beate*, Stadtfrau Zion und Erzmutter Sarah. Körperkonzepte literarischer Frauengestalten, in: *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt* (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 64–78.
- Schnocks, Johannes*, Vergänglichkeit der Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (BBB 140), Berlin/Wien 2002.
- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt ²2005.
- Smith, Mark*, The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions. Notes from Anthropology and Psychobiology, in: *JBL* 117,3 (1998) 427–36.
- Steck, Odil H.*, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und als Frau im Alten Testament, in: *ZThK* 86 (1989) 261–281.
- Vito, Robert A. di*, Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity, in: *CBQ* 61 (1999) 217–238.
- Volk, Konrad*, Vom Dunkel in die Helligkeit. Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien, in: *V. Dasen* (Hg.), Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg 28 novembre – 1^{er} décembre 2001 (OBO 203), Fribourg 2004, 71–92.
- Wagner, Andreas*, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7), Waltrop 2006.
- Warner, Marina*, In weiblicher Gestalt. Die Verkörperung des Wahren, Guten und Schönen, Reinbek 1989.
- Weigel, Sigrid*, Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur (Rowohlt's Enzyklopädie 514), Reinbek 1990.
- West, Candace/Zimmerman, Don H.*, Doing Gender, in: *Gender & Society* 1 (1987) 125–151.
- Wolff, Hans W.*, Anthropologie des Alten Testaments (Kaiser-Taschenbücher 91), Gütersloh ⁷2002.
- Wulf, Christoph*, Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie, Reinbek 2004.