

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Wege zum Menschen* 55 (2003). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Müller, Christoph D.

Hermeneutik ohne Körper? Semiotische Erkundung von Zusammenhängen und Folgen einer nicht mehr körperignoranten Hermeneutik biblischer Texte

in: *Wege zum Menschen* 55 (2003), pp. 361–373

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Wege zum Menschen* 55 (2003) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Müller, Christoph D.

Hermeneutik ohne Körper? Semiotische Erkundung von Zusammenhängen und Folgen einer nicht mehr körperignoranten Hermeneutik biblischer Texte

in: *Wege zum Menschen* 55 (2003), S. 361–373

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

HERMENEUTIK OHNE KÖRPER? SEMIOTISCHE ERKUNDUNG VON ZUSAMMENHÄNGEN UND FOLGEN EINER NICHT MEHR KÖRPERIGNORANTEN HERMENEUTIK BIBLISCHER TEXTE

Christoph Müller, Bern 2003

In den drei Beispielen, mit denen ich beginne, berichte ich von Zugängen zu biblischen Texten, die nicht körperignorant sind (1). Von diesen Beispielen aus denke ich darüber nach, was die hermeneutische Beachtung von Semiosen eröffnet, in denen die Beschränkung auf die verbale Sprache durchbrochen wird (2). In einem dritten Abschnitt deute ich an, was dies im Blick auf die Konstitution biblischer Texte besagen könnte (3). Ich schliesse mit der Skizze einiger hermeneutischer Perspektiven (4).

In meinem Beitrag beziehe ich zwei Dimensionen aufeinander: eine semiotische und eine hermeneutische - fokussiert auf den Umgang mit biblischen Texten. Mein Ziel ist, die hermeneutische Wahrnehmung und Reflexion in der Auseinandersetzung mit semiotischen Problemstellungen und Problemzugängen zu vertiefen und in der Konfrontation mit "Semiosen des Körpers"¹ anders zu orientieren.

I. Beispiele

1.1.

Heidemarie Langer berichtet in ihrem Buch "Vielleicht sogar Wunder" von einem Bibliodrama zu Luk 5,17-26 (Heilung eines Gelähmten), das sie mit einer PfarrerInnen-Konferenz durchführte. Nachdem gleich zu Beginn die altbekannten Kommunikationsmuster gegenseitiger fixer Rollenzuweisung, des Einander-nicht-Zuhörens und umso massiver Belehrens eingefahren sind, schlägt die Leiterin vor, etwas von dem, was die TeilnehmerInnen als Lehre Jesu verstehen, mit der Hand oder mit beiden Händen, mit einer Gebärde oder einer Geste zu gestalten². Es ist ein Sprachwechsel, von der den PfarrerInnen geläufigen verbalen, theologisch-verbalen Kommunikation (oder Nicht-Kommunikation) zur Sprache der Hände, des Körpers.

Gewiss waren die PfarrerInnen vorher nicht körperlos in der Runde. Aber wer hätte schon beachtet, wie er dasass, als er die Textlesung hörte oder eine Kollegin angriff? Wer hätte schon Gedanken darüber verloren, was seine Weise, in der Gegend herumzublicken, mit dem Fuss zu klopfen und zu atmen, mit seiner Sicht des Textes zu tun haben könnte? Nun der Wechsel der bewussten Sprachform. Nach meinen eigenen langjährigen Bibliodrama-Erfahrungen (vor allem mit jeux dramatiques) sind jetzt zwei Möglichkeiten naheliegend, entweder eine Banalisierung - oder Verfremdungen:

- a) Die Banalisierung: es entsteht eine vorgeprägte eins-zu-eins-Körper-*Illustration* zu einem abstract der "Lehre Jesu"; banal wird es eben dadurch, dass ein (in sich bereits fragwürdiges) eindeutiges abstract vorausgesetzt wird, zu dem eine eins-zu-eins-

¹ Ich meine damit Semiosen, die sich auf das beziehen, was wir "Körper" nennen, und die mit provoziert sind durch das Widerfahrnis und die Wahrnehmung von "Körpern". Ich setze also nicht einen "reinen" Konstruktivismus voraus, sondern gehe davon aus, dass Menschen "Wirklichkeit" nicht völlig autonom konstruieren, sondern dass "Wirklichkeit" immer auch "Gegen"stands- bzw. Gegenübercharakter hat; U.Eco spricht von "Resistenzlinien" der Wirklichkeit (dazu Meyer-Blanck, Michael (2002): Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Rheinbach, 2., überarb. und erw. Aufl. [1. Aufl.: Vorlagen NF 25, Hannover 1995], 148). Gleichursprünglich sind im Zeichenprozess menschliche Subjekte konstitutiv, was nicht durch eine Redeweise verdeckt werden soll, in der "Körper" als (imaginäre) Subjekte fungieren.

² Langer, Heidemarie (1991): Vielleicht sogar Wunder. Heilungsgeschichten im Bibliodrama, Stuttgart, 17.

Illustration möglich erscheint, und wofür dann auf eingeschliffene Gebärden zurückgegriffen wird.

b) Oder Verfremdungen: Es wird bewusst, dass vertraute, einsozialisierte, oft sogar in die Körperhaltung eingeschriebene Codes nicht mehr greifen. Ich bin in unvertrautem Gelände. Wenn ich die "Lehre Jesu" mit meinen Händen gestalten will, steht mir zuerst einmal nichts *zur Verfügung*. Weil die verbalen Bahnen gesperrt sind, ergibt sich keine quasi-automatische Konnotation zu bestimmten Formeln, Wörtern, Sätzen.

- Vielleicht reagiere ich zuerst mit Widerständen: Was solls? wozu diese Spielerei - wir sind doch nicht im Kindergarten.
- Vielleicht stellen sich durch die Ausgrenzung der auf Verbalität spezialisierten Codes Bilder ein, und ich versuche, diesen Bildern eine körperliche Gestalt zu geben. Das geht nicht eins-zu-eins. Mit dem Versuch der Inszenierung verändern sich auch die Bilder.
- Vielleicht beginne ich ohne Bilder zu experimentieren, begeben mich in eine Gebärde, in verschiedene Gebärden, und sehe, was passiert. Möglicherweise passiert noch gar nichts, und ich bin einigermaßen irritiert, nicht mehr in der Rolle des theologischen Spezialisten. Es ist nicht so einfach, meine Unsicherheit auszuhalten. Und wenn ich dann doch eine Gebärde gestalte, spüre ich, wie verletzlich ich bin. Ich bin ausgesetzt, im unvertrauten Gelände. Wenn Lailinnen mit dabei sind, merke ich vielleicht, dass sie weniger blockiert sind als ich. Das Terrain, auf dem wir einander unsere Gebärden zeigen, hat andere Konventionen, andere Spielräume und andere Hierarchien als der exegetische Diskurs. Auch der Lukas-Text ist "in andere Umstände geraten"³.

1.2.

Samuel Laeuchli hat in seiner Arbeit "Das Spiel vor dem dunklen Gott" die von ihm praktizierte Weise von Bibliodrama (er nennt sie "Mimesis") dargestellt und reflektiert⁴. Er zeigt vor allem an Inszenierungen zur Kain-und-Abel-Geschichte (Gen 4), wie die TeilnehmerInnen ebenso an Abgründe des Textes wie an eigene Schreckens-Erfahrungen geraten.

Kain wie Abel und Gott werden durch die TeilnehmerInnen sehr unterschiedlich gestaltet⁵.

- Kain kann sehr zornig gespielt werden, "als der Mensch, dem tiefes Unrecht widerfahren ist" (59); er leidet, er flucht - in diesem mimetischen Prozess redet er nicht nur *darüber*.

³ Dazu Engemann, Wilfried (1991): Vom Nutzen eines semiotischen Ritardando im Konzert hermeneutischer Plädoyers. Zur Bedeutung der Semiotik für eine praktisch-theologische Hermeneutik, in: D.Zillessen et al. (Hrsg., 1991): Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze - Anregungen - Aufgaben, Rheinbach-Merzbach, 161-179, vor allem 178f.

⁴ Laeuchli, Samuel (1987): Das Spiel vor dem dunklen Gott. "Mimesis" - ein Beitrag zur Entwicklung des Bibliodramas, Neukirchen-Vluyn. - Auf die unterdessen fast unabsehbar gewordenen Bibliodrama-Literatur kann ich hier nicht eingehen; ich verweise nur auf das Standardwerk von G.M.Martin (Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie, Stuttgart et.al. ²2001 und den Überblick in Naurath, Elisabeth/Pohl-Patalong, Uta (Hrsg.,2002): Bibliodrama. Theorie - Praxis - Reflexion, Stuttgart et al.

⁵ Als Beispiel zwei Abschnitte aus Dialogen: "*Kain*: Kein Wunder, dass dich Gott hat töten lassen!/ *Abel*: Kein Wunder, dass du als Mörder prädestiniert warst!". Ein zweiter Dialog: "*Abel zu Kain*: Ist dir klar, dass wir eigentlich nichts dafür konnten?/ *Kain*: Wir sind gegeneinander aufgehetzt worden! ... Er wollte uns nicht! Er liebte uns nicht! Ein liebender Vater würde dies nie tun!/ .../ *Kain zu Gott*: Weshalb hast du dies denn getan?" (a.a.O. 70).

- Er kann auch sehr verhalten gespielt werden, "gleichsam mit seinen eigenen Händen in sich hineinvernagelt" (60), um es nicht gleich nochmals zum Mord kommen zu lassen.
- Kain kann völlig verwirrt sein. "Er hat eigentlich keine Ahnung, was mit ihm geschehen ist" (60).
- Er kann völlig passiv gespielt werden. Wessen Opfer ist er geworden?

Abel seinerseits unterscheidet sich (wenn die verschiedenen Szenen verglichen werden) oft nicht mehr von Kain

- Seine Anklage kann ebenso "bitter sein, liebend, leidend, bössartig, flehend" (70)
- Er ist in grossem Zorn gegenüber Kain wie gegenüber Gott
- Er wird aufgeschreckt durch die selbstgestellte Frage, ob er die Geschichte nicht hätte verhindern können

Sehr unterschiedlich erscheint auch Gott:

- unnahbar und überlegen
- ein selber verletzter, angegriffener Gott
- ein Gott, der zur Demut zwingt
- Gott kann als Theologe auftreten
- er lehnt die Rolle ab, die ihm in der Geschichte zugeschoben wird.

Was geschieht hier? Der biblische Text wird als ein Gegenüber ins Spiel gebracht. Und gleichzeitig wird offensichtlich und greifbar, dass ich *mit* dem Text *im Spiel* bin. Es ist nicht mehr einfach vorgegeben. Ich *finde* den Text vor, *und* ich *erfinde* ihn⁶ - eben so wird er der aktuelle, einmalige Spiel-Text. Gleichzeitig finde und erfinde ich *mich* - und die *andern*, die mitspielen.

Der Text wird so konstituiert als Spiel-Text mit MitspielerInnen. Wir sind unweigerlich Mit-AutorInnen⁷. Auch wenn wir den Text nicht spielen, sondern nur darüber reden und ihn analysieren, *finden und erfinden* wir einen in mancher Hinsicht ganz anderen Text - oder es ist gar kein Verstehensprozess in Gang gekommen.

1.3.

Zum Abschluss einer Fastenwoche feiern wir in der kleinen Gruppe, die sich jeweils abends für eine kurze Zeit der Stille und Meditation (zu Texten aus dem Büchlein Rut) getroffen hat, ein Abendmahl. Eine Nicht-Theologin, die uns gemeinsam mit der Pfarrerin durch die Woche begleitet hat, gestaltet die Feier schlicht und sorgfältig. Das Brot, das sie gebacken hat und das wir einander weitergeben wie den Krug mit Traubensaft, ist das erste, was wir nach sieben Tagen zu essen bekommen. Ich nehme dieses Brot anders als Brot wahr; die Einsetzungsworte sind traditionell und haben doch einen neuen Wort-Laut. "Dies ist mein Leib...": jetzt anders kodiert in den vielfältigen Zeichenzusammenhängen der Fastenwoche, dieser sieben Tage, die in vielem gleich waren wie sonst und doch spürbar transformiert durch das Nicht-Essen. "Dies ist mein Leib...": nun im Kontext der leisen Ahnung davon, was Brot dort sein könnte, wo es nicht selbstverständlich und nun wirklich Überlebens-Mittel ist.

⁶ Dazu sehr erhellend und unter verschiedenen Aspekten Raguse, Hartmut (1994): Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik, Stuttgart et al., 10. 19. 117.166f. 273.

⁷ Gewiss geschieht dies in sehr unterschiedlichem Ausmass. Es ist dann Aufgabe der reflektierenden Auswertung, deutlicher wahrzunehmen, inwiefern die Andersheit des Textes (und welche Aspekte seiner Andersheit) Raum bekommen haben.

Das Ritual öffnet einen weiten Horizont des Erinnerns und der Gegenwärtigkeit, jetzt, in dieser sehr partikulären Situation mit diesen Männern und Frauen an diesem Tisch.

II. Was kann die hermeneutische Beachtung der Semiosen des Körpers eröffnen?

Ich beschränke mich auf einige mir wichtig erscheinende Gesichtspunkte.

2.1. Unterschiedliche Semiosen und widersprüchliche Lektüren des Körpers

In semiotischer Perspektive ist es offensichtlich, dass Sätze, in denen dem Körper bestimmte Eigenschaften zugeordnet werden (zB. dass der Körper nicht lüge), nur unter bestimmten Bedingungen sinnvoll sind. In anderen Umständen kann die gegenteilige Aussage, dass nämlich Körper lügen, zutreffen: Körper sind nicht semiotisch exterritorial. In der aufmerksamen Wahrnehmung der Körper und der aufmerksamen Wahrnehmung dieser Wahrnehmung wird greifbar, dass es immer die in bestimmter Weise signifizierte Körper sind; in dieser Signifikation können sehr unterschiedliche Zeichenträgern, Codes⁸ und "kulturelle Einheiten"⁹ zum Zuge kommen oder ausgeschlossen sein. "Körper" kann zum Beispiel kodiert werden

- als "individual body"¹⁰, zum Beispiel als "der primäre Sitz, das primäre 'Organ' und Ausdrucksfeld der Gefühle"¹¹ - oder zugehörig zu einer "multiplicity of selves", wobei jedes dieser "Selbste" mit einem unterschiedlichen Körperteil verbunden ist¹²
- als Austragungsort kultureller, sozialer und ideologischer Konflikte¹³ und damit als "artifact of social and political control"¹⁴
- als geschlechtsspezifisch geprägter Körper
- als "Social Body"¹⁵, als Symbol der Gesellschaft¹⁶
- in den Bezugssystemen von "Thanatologisierung" (primär mit Hinfälligkeit und Tod assoziiert), "Iatrisierung" (Wahrnehmung ausschliesslich unter dem Aspekt von "krank" oder "gesund"), "Sexualisierung" (der Körper primär als Ort sexueller Libido) und "Funktionalisierung" (der Körper als Instrument)¹⁷

⁸ "Wer etwas verstehen oder über etwas etwas sagen will, muss sich für diesen oder jenen Code entscheiden - oder einen neuen bilden. In keinem Fall wird er aber bei dem Wahrgenommenen - bei 'dem, was dasteht' - verharren können" (Engemann, Wilfried (1991): Vom Nutzen eines semiotischen Ritardando im Konzert hermeneutischer Plädoyers. Zur Bedeutung der Semiotik für eine praktisch-theologische Hermeneutik, in: D.Zillessen et al. (Hrsg., 1991): Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze - Anregungen - Aufgaben, Rheinbach-Merzbach, 161-179, 165).

⁹ Ein zentraler Begriff bei U.Eco, zum Beispiel: Eco, Umberto (1991): Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen (Supplemente 5), München, 2., korrigierte Aufl. [engl. Originalausgabe 1976], 99ff. Vgl. auch Mersch, Dieter (1993): Umberto Eco zur Einführung, Hamburg 113f. und W.Engemann aa.a.O. 165.

¹⁰ Scheper-Hughes, Nancy/Lock, Margaret M. (1987): The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology, in: Medical Anthropology Quarterly, 6-41. 8ff.

¹¹ Ciompi, Luc (1997): Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen, 304.

¹² N.Scheper-Hughes/ M.M.Lock a.a.O., 15.

¹³ Daniel, Ute (2001): Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter (stw 1523), Frankfurt/M., 189f (zu P.Bourdieu).

¹⁴ N.Scheper-Hughes/ M.M.Lock a.a.O., 6, ausgeführt unter der Überschrift "Body Politic" 23ff.

¹⁵ ebd. 18ff.

¹⁶ Douglas, Mary (1985): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigungen und Tabu, Berlin.

¹⁷ So Bollag, Esther (1998): Mit Spürbewusstsein Theologie betreiben - die Relevanz körperzentrierter Methoden für Exegese und Systematische Theologie [Diss. Bern], 40ff., als Charakterisierung dominanter theologischer Körperkonzepte.

- als "sakramentale Vergegenwärtigung Gottes"¹⁸
- als Körper, der ich "bin" - wie als Körper, den ich "habe"¹⁹
- in perfektionsfreien und gerade deshalb lustvollen Erfahrungen

Die Spannungen und Widersprüche der unterschiedlichen Semiosen des Körpers können heute und in unseren Kontexten eine geradezu groteskes Ausmass annehmen. Ich nenne als Beispiel den Widerspruch zwischen dem Körperkonzept, in dem der fitte, jugendliche und perfekt funktionierende Körper auf äussert kostspielige Weise in den Mittelpunkt gestellt wird – und der eben dadurch ständig praktizierten Missachtung des lebendigen, verletzbaren, unvollkommenen Körpers²⁰.

Mit solch überindividuell wirksamen Körper-Codes werden individuelle Körper-Codes vernetzt. Sie werden lesbar, spürbar, sichtbar, riechbar an einem *bestimmten* Körper. Mein Körper ist dann der Ort, wo mir meine Angewiesenheit und Bezogenheit oft am stärksten spürbar und bewusst wird, als Subjekt des Verstehens, in vieldimensionalen Kontexten offensichtlich begrenzt, endlich, verletzlich. Es wird auch unübersehbar, dass *mein* Körper nicht der Körper des Anderen ist. Die Pluralität *dieser* "mindful bodies" ist schwer zu verleugnen. Allerdings sieht das sehr anders aus, wenn andere Semiosen gewählt werden, in denen mein Körper gerade nicht als individueller Körper "gelesen" werden darf, sondern (zum Beispiel) nur insofern dekodierbar wird, als er einem idealen Körperkonzept entspricht (etwa als "schön" bzw. "fit" erscheint). Wahrscheinlich leben Zeitgenossen in sehr unterschiedlichen "Körpern", je nach den Subsystemen, in denen sie sich eben bewegen. Auch HermeneutInnen existieren in diesen sehr unterschiedlichen und widersprüchlich signifizierten Körper-Welten. Welche dieser Körper-Welten schlagen in welchen Arten des Umgangs mit biblischen Texten in welcher Weise durch?

Ein Beispiel: Es finden sich viele Exegesen von Mk 5,25ff, in denen die Berührung Jesu durch die "blutflüssige Frau" keine Beachtung bekommt, obgleich erzählt wird, dass eben diese Berührung zur Heilung führt. Auch die Körper-Semiosen von "Blut" werden meistens so tabuisiert wie dies im kulturellen Kontext der Geschichte selber vorausgesetzt erscheint²¹. Die Frage, worin sich denn der "Glaube" der Frau zeigte, der sie nach dem Wort Jesu gerettet hat, wird dann entsprechend körper- und blutlos beantwortet, ohne dass dies bewusst wird.

2.2. "Körpersprache"?

Der Ausdruck "Körpersprache" ist irreführend, wenn dadurch eine klare Trennung zB von der verbalen Sprache suggeriert wird. Man könnte ja mit guten Gründen auch davon ausgehen, dass die verbale Sprache eine Sonderform der Körpersprache ist. Dass diese auch in der verbalen Sprache immer präsenten körperlichen Zeichenzusammenhänge weithin vergleichültigt worden sind, hat Folgen für die verbale Sprache.

¹⁸ Schroer, Silvia/Staubli, Thomas (1998): Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt, 4 - als Versuch einer Umschreibung dessen, was mit "Gottebenbildlichkeit" des Menschen in Gen 1 angesprochen wird.

¹⁹ Berger, Peter L. (1998): Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung, Berlin [amerik. Originalausgabe "Redeeming Laughter" Berlin 1997], 246. - Man kann von hier aus zwischen "Körper" (als dem, was als "gegeben" und "beobachtbar" erscheint) und "Leib" (als dem, was gleichzeitig als "Subjekt und Objekt" erfahren wird) unterscheiden (so Klessmann, Michael: Zur Ethik des Leibes - am Beispiel des Körperschemas, in: M. Klessmann/I. Liebau (Hg.): "Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes". Körper - Leib - Praktische Theologie. D. Stollberg zum 60. Geb., Göttingen 1997, 80-90. 82). Ich halte mich hier nicht an diese Sprachregelung, weil sie im vorliegenden Zusammenhang eher verwirren würde..

²⁰ "Wenige verlieren ihren Verstand, die meisten ihren Körper" (Schellenbaum, Peter: Abschied von der Selbstzerstörung. Befreiung der Lebensenergie, Stuttgart 1987, 121).

²¹ Anders im Bibliodrama zu dieser Geschichte, wie es H.Langer (a.a.O., 85ff) erzählt und bei Schroer, Silvia/Staubli, Thomas a.a.O., 90.

Susan K.Langer hat (in Anknüpfung an Ernst Cassirer) in einer Zeit, in der auch in der theologischen Hermeneutik oft sehr undifferenziert²² die (verbale) Sprache hochgelobt wurde, darauf aufmerksam gemacht, dass diese Sprache *eine* Sprache unter anderen ist; würde das verbale Zeichen zum Zeichen überhaupt, so laufe man Gefahr, alle anderen Zeichensysteme "misszuverstehen und ihre interessantesten Wesenszüge zu übersehen"²³. Sie weist darauf hin, dass die verbale Sprache nicht selten als "ein sehr armes Medium" erfahren werden, wenn es zum Beispiel darum gehe, Affekte auszudrücken²⁴. Auch scheine der Gedanke, dass wir etwas zu *wissen* vermögen, auch wenn wir es nicht *benennen* können, "unserem ans Wort gebundenen Denken besonders schwer einzugehen"²⁵. Dass die Grenzen der verbalen Sprache keineswegs die Grenzen der Erkenntnis bedeuten, zeigen exemplarisch die Sprache der Musik²⁶. der Gebärden oder visuelle Codierungen (auf die S.Schroer und T.Staubli in sehr pointierter Weise aufmerksam gemacht haben²⁷).

2.3. Die westlichen Hermeneutiken sind weitgehend in der Dichotomie von Körper und Geist gefangen geblieben.

Sie sind dadurch aber nur scheinbar körperlos geworden. Die Nicht-Beachtung hebt die Immer-schon-Beteiligung der Körper nicht auf; diese wird nur blind vollzogen und nicht oder (mangels einer achtsamen und reflektierten Ausbildung der entsprechenden Codes) unsorgfältig, nachlässig oder klischeehaft wahrgenommen²⁸. Vor allem feministische Philosophinnen haben auch nachgewiesen, dass diese Spaltung wie die anderen Dichotomien der westlichen Philosophie der herrschaftlichen Konstruktion von Geschlechterdifferenzen und sozialen Hierarchien entsprechen - und sich in gravierender Weise in soziopolitischer und ökologischer Hinsicht auswirk(t)en.

Entsprechende Beobachtungen sind im Blick auf den dominierenden akademischen Umgang mit biblischen Texten angestellt worden. Ich verweise hier auf merkwürdig herrschaftliche Gebärden der historisch-kritischen Exegese²⁹, die jahrhundertelange Blindheit gegenüber sozialgeschichtlichen Zusammenhängen und einer ökologisch aufmerksamen Schöpfungstheologie, die Unsichtbarmachung der Frauen und die Dominanz männlicher Gottesbilder. Auch die weitherum beobachtbare sinnliche Dürftigkeit der Bibelexegese ist nicht folgenlos geblieben. Von der "Lust am Text" ist bei TheologInnen eher selten etwas zu merken.

2.4. Unterbrechung gewohnter Codes und Einsicht in Immer-schon-Phänomene

²² So fehlte die Rezeption der Linguistik fast durchgängig.

²³ Langer, Susanne K. (1965): Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt a.M., 100.

²⁴ Ebd. 106; vgl. auch 143. 151. 259f.

²⁵ Ebd. 229.

²⁶ Ebd. 260.

²⁷ Ich nenne nur: Schroer, Silvia (1987): In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Fribourg/Göttingen und dies./T.Staubli a.a.O. (o.Anm. xx); sie zeigen hier, dass es falsch ist, der Bibel eine Prävalenz des Ohrs und der verbalen Sprache zuzuschreiben; vielmehr habe sich hier "eine eigentliche Augentheologie entwickelt, die zu kennen sich lohn(e)" (16). Die "Einsicht in die gottgewollte, in der Schöpfung verankerte Gleichberechtigung von Ohr und Auge, die die Weisheitslehrer Israels" formulierten, sei weiten Bereichen der Theologie in einer Art "theologischer Betriebsblindheit" abhandeln gekommen (125).

²⁸ Was Georges Devereux im Blick auf die Verhaltenswissenschaften gezeigt hat (Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften, Frankfurt 1988), ist in vieler Hinsicht auch für theologische Wissenschaft aufschlussreich.

²⁹ Vgl. etwa die aufschlussreichen Hinweise des Alttestamentlers J.Ebach zum "Beherrschen" des "Stoffes" in historisch-kritischer Exegese, z.B. in: Interesse und Treue. Anmerkungen zu Exegese und Hermeneutik, in: ders.: Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, 27-50. 41ff.

Wenn wir z.B. in der Reflexion eines Bibliodramas interessiert und sorgfältig Semiosen Raum geben, in denen die Wahrnehmung des Körpers nicht ausgeblendet, sondern fokussiert wird, werden sehr oft die *gewohnten Code-Bahnen unterbrochen*. Sie werden destabilisiert, gestört, erweisen sich als unzulänglich oder werden transformiert. Das kann befreiend sein, es kann auch heftig irritieren und Widerstände provozieren.

So wird im bereits zitierten Beispiel der scheinbar bekannte Text Luk 5,17-26 zuerst einmal noch fremder als vorher - irritierend und dann auch evokativ. Die leibhaftige Störung von Code-Autobahnen bzw. satksam bekannten Pfarrer-Trampelpfaden³⁰ hält die Chance offen, neue Wege zu entdecken.

Wird Gewohntes unterbrochen, kann das, was im Gewohnten (allerdings *meistens nur verdeckt, abgespalten, verkrümmt*) immer schon im Spiel war, augenscheinlich werden. Die Distanz vom Gewohnten ermöglicht einen Zugang zum Gewohnten, der nicht möglich ist, solange es als "gegeben" erscheint. Ich nenne fünf solche Immer-schon-Phänomene: die Bedeutung von Affekten (a), unterschiedliche Weisen der Projektion und ihre unterschiedlichen Wirkungen (b), Leerstellen (c) Pluralität (d), Hierarchien (e).

a) Wenn "Gefühl" nicht sentimentalistisch verzerrt wird, kann es als Wahrnehmungs- und Urteilskraft in Sicht kommen³¹. Es ist möglich, solche Urteile zu ignorieren; das ändert nichts daran, dass sie im Spiel sind - hinterrücks bekanntlich erst recht. "Es gibt kein Erkennen ohne Gefühl, keine Handlung ohne Gefühl, keine Wahrnehmung ohne Gefühl, keine Erinnerung ohne Gefühl"³². Die Wahrnehmung des Körpers kann die Wahrnehmung der Gefühle ermöglichen, erweitern, vertiefen. "Insofar as emotions entail both feelings and cognitive orientations, public morality and cultural ideology, we suggest that they provide an important 'missing link' capable of bridging mind and body"³³. Ich kenne keine Hermeneutik, die diese Zusammenhänge angemessen reflektiert³⁴ - mit Ausnahme der Arbeiten von H.Raguse³⁵. In der exegetischen Literatur bleibt die affektive Dimension weitgehend unterbelichtet - und damit auch die Reflexion der Folgen einer solchen Ignoranz.

³⁰ Eine Teilnehmerin kommentiert dies so: "Das ist wie jede Pfarrerkonferenz hier bei uns! Nichts anderes" (H.Langer, a.a.O., 14).

³¹ "Eine Emotion zu haben, heisst ein Werturteil (normative judgement) abgeben über die Situation, in der man sich befindet": R.C.Solomon in: Meier-Seethaler, Carola (1997): Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft (Beck'sche Reihe 1229), München, 169.

³² A.Heller in: Meier-Seethaler, Carola (1997): Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft (Beck'sche Reihe 1229), München, 160; und weiter: "doch jedes menschliche Gefühl beinhaltet entweder schon als Gefühl das Moment der Kognition oder es ist zumindest mit der Kognition, mit den Zielen und Situationen verbunden; nur in Wechselwirkung mit ihnen wird es als Gefühl relevant."

³³ N.Scheper-Hughes/ M.M.Lock a.a.O.,28f. - In einer eingehenderen Darstellung wird es notwendig sein, den Sprachgebrauch zu differenzieren und z.B. "Gefühl" (als subjektiv-momentan) und "Emotion" (als umfassendere Bezeichnung) zu verwenden. Bereits die obigen Zitate zeigen aber, dass nicht von einem common sense ausgegangen werden kann. Ich verzichte hier auf eine Differenzierung.

³⁴ Der Religionspädagoge I.Baldermann hat schon vor einiger Zeit auf dieses Defizit aufmerksam gemacht (Der leidenschaftliche Gott und die Leidenschaftslosigkeit der Exegese. Anfragen zu einem exegetischen Defizit, in: Jahrbuch für biblische Theologie 2 (1987), 137-150) und in seiner "Einführung in die Biblische Didaktik" (Darmstadt 1996) auch einige wichtige Beobachtungen zusammengestellt. Der Neutestamentler K.Berger bringt in seiner Hermeneutik Überlegungen zu "Applikation und Emotionalität" (Hermeneutik des Neuen Testaments (UTB 2035), Tübingen/ Basel 1999, 179-190), allerdings eher in der Form von (noch recht vagen) Problemanzeigen und Aperçus.

³⁵ Er hat hermeneutische Voraussetzungen und Implikationen vor allem unter psychoanalytischem Aspekt präzise dargestellt in den beiden Monographien von 1993 (Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse, Stuttgart) und 1994 (Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik, Stuttgart et al.).

b) Wenn wir zu verstehen versuchen, entwerfen wir Verstehensversuche von dem aus, was uns schon vertraut ist (oder scheint). Solche *Projektionen* können auf bisher unbeachtete Zusammenhänge aufmerksam machen, sie können innovativ wirken, sie können aber auch verdecken, verzerren und täuschen. Weil in der bibliodramatischen Performance projektive Vorgänge (ich erinnere an die unterschiedlichen Weisen, Kain zu verkörpern) oft greifbar und augenscheinlich werden, ermöglichen sie die Wahrnehmung der projektiven Vorgänge, ihre Unterscheidung und kritische Bearbeitung³⁶.

- Eine innovative Projektion erweitert die Enzyklopädie: zum Beispiel kann die emotionale Dimension nicht mehr ausgeblendet werden
- Die heuristische Projektion setzt einen Frageprozess in Gang: inwiefern sind in der Kain-Abel-Geschichte welche Art "Opfer"-Problematiken impliziert? oder: inwiefern eröffnen mir meine Geschwister-Verletzungen einen neuen Zugang zur Geschichte - und umgekehrt auch einen neuen Zugang zu meinen Verletzungen?
- Die täuschende Projektion: Die Differenzenerfahrung zur Geschichte Gen 4 zeigt einem Teilnehmer, dass es nun an der Zeit, seine traumatischen Familienerfahrungen anzugehen - und sie nicht dem biblischen Text überzustülpen

c) Es ist fast unvermeidlich, dass im Bibliodrama vorher unbeachtete *Leerstellen*³⁷ eine Gestaltung erfahren. Was gestaltet wird, kann auch wahrgenommen (eben auch als gedeutete Leerstelle wahrgenommen), reflektiert und vielleicht wieder in Frage gestellt werden.

d) Wenn ein Bibliodrama ohne Gruppendruck und ohne ideologischen Zwang durchgeführt wird, wird die *Pluralität* der Deutungen unübersehbar und spannend im Blick auf eine weiterführende hermeneutische Suchbewegung.

e) Weil es im Spiel weder auf ein vorgängiges Wissen noch auf schauspielerisches Können ankommt, werden die üblichen *Hierarchien* ausser Kraft gesetzt; im Spiel gibt es keine exegetischen Experten - und wer sonst verbal übermächtig wird, ist (erst recht im pantomimischem Spiel) nicht mehr auf seiner Code-Rennstrecke.

2.5. Grenzen und Möglichkeiten bestimmter Zeichenzusammenhänge

a) Mit der Aufmerksamkeit auf körperliche Zeichenzusammenhänge steigt die Chance, die in den Körpern eingekerbten Merkmale unterschiedlicher Lebenswelten und ihrer Überzeugungen präziser und konkreter zu fassen und der Wahrnehmung und Reflexion zugänglich zu machen. Es wird greifbar, wie *partikular, begrenzt (und offen?)* unsere jeweiligen Zugänge zur Wahrheit sind, partikular, begrenzt (und offen?) wie unsere Körper³⁸.

³⁶ Eine desillusionierende Liste von Projektionen der zünftigen alttestamentlichen Exegese, wie sie im Sog ihrer "leibskeptischen, männerzentrierten Theologie" zustandekam, findet sich bei S.Schroer/Th.Staubli a.a.O., 14. 16ff.

³⁷ Iser, Wolfgang (1984): Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, 2., durchges. u.verb. Aufl. [1.Aufl. 1976], 284ff.

³⁸ "Die Gefahr der Entfremdung und Manipulation des Menschen entsteht, wenn eine einseitige, begrenzte Wahrnehmung als "ganz-wahr" angenommen wird. Und dazu verführen abstrakte Gedankengebilde, wenn sie nicht mehr Begrenzungen, Schwierigkeiten oder Widersprüche lebensweltlicher Beziehungen körperlich spüren lassen. Unsere Wahrnehmung muss als begrenzt und unvollständig erkannt werden, gerade damit der Mensch sich nicht auf Teilwahrheiten beschränkt, sondern konstant grenzüberschreitend neue Wahrnehmungserfahrungen machen kann" (Oesselmann, Dirk: Spiritualität und soziale Veränderung. Die Bedeutung einer Liturgie des Lebens in der Arbeit mit Randgruppen, München 1999, 179).

b) Was zeigt sich, wenn *Körper-Metaphern* der exegetischen Fachsprache kritisch befragt werden? Welche Art Körper-Sicht entpuppt sich zum Beispiel in der Rede vom "Sitz im Leben"? Wessen Leben ist vor allem als "Sitzen" im Leben gekennzeichnet?³⁹

c) In theologischen, auch exegetischen Texten tauchen oft "*imaginäre Subjekte*" auf oder unter, denen dann alle möglichen Subjekt-Aktivitäten zugeschrieben werden (zum Beispiel: "der Glaube", "das Evangelium", "die Liebe", "der Text" - in der Rolle eigenständiger Subjekte). Was zeigt sich, wenn solche imaginären Subjekte rückübersetzt werden zu den konkreten, leibhaftigen, in bestimmten soziokulturellen Kontexten verwurzelten menschlichen Subjekten, die diese imaginären Subjekte verwenden; wenn also zum Beispiel "der Glaube" rückübersetzt wird zu dem konkreten Menschen, der glaubt, glauben möchte, Glauben erfährt usw.⁴⁰? Dadurch könnte das verhindert oder doch erschwert werden, was ich als "Schmuggelhermeneutik" bezeichne: theologische oder ideologische Axiome werden in imaginären Subjekten oder analogen Zeichenfiguren⁴¹ versteckt, um sie als scheinbar semiotisch exterritorial der Befragung und Kritik entziehen zu können.

III. Zur (Mit-)Konstitution biblischer Texte in der Semiose

Biblische Texte werden durch die Art, wie bestimmte menschliche Subjekte sie wahrnehmen und wie sie mit ihnen umgehen, nicht nur verschieden ausgelegt, sie werden bereits in einer bestimmten Weise *mitkonstituiert, als Gegenstand gebildet*. Die Frage, wie und wodurch diese Gegenstandsbildung geschieht, ist fundamental. Der Text, der in einem "jeu dramatique" gebildet wird⁴², ist ein andere Text als der durch einen Kommentar konstituierte. Jede dieser Gegenstandsbildungen impliziert und ermöglicht seine eigene "semiotische Topographie".

Weil die Subjekte des Verstehens als gegenwärtige Subjekte immer schon daran beteiligt sind, ist in jeder Weise des Verstehens auch "Applikation" immer schon im Spiel. Es ist deshalb irreführend, wenn der Anschein erweckt wird, ein applikationsloser Umgang mit Texten (zum Beispiel eine "rein historische", "rein" textbezogene Exegese) sei möglich. Die Frage ist vielmehr, *welche Art Applikation mit welcher Weise der offenen oder verdeckten Beteiligung welcher Subjekte im Spiel ist*. Damit wird die Unterscheidung zwischen Exegese und Applikation nicht hinfällig, im Gegenteil⁴³. Wenn mit "Exegese" ein Textumgang gemeint ist, in dem vor allem die Andersheit und Einmaligkeit eines Textes in seinen jeweiligen Kontexten zum Zuge kommen soll, während "Applikation" die Spielräume möglicher Gegenwartsbezüge fokussiert, ist vorausgesetzt, dass immer beides im Spiel ist, allerdings in

³⁹ Der Ausdruck ist in der Exegese fraglos geworden. Mich hat erst die Bemerkung von S.Laeuchli stutzig (a.a.O. 20) gemacht: "Wir stellen uns vor: unser Sitz-im-Leben. (Aber der Begriff ist doch falsch: Wir werden doch nicht sitzen bleiben! Wer dieses Konzept schuf, sass ein Leben lang vor seinem Schreibtisch. ... Man müsste ganz anders formulieren: vielleicht der Gang-durch-das Leben, das Verwoben-Sein-im Leben, das Gehört-Werden-im Land, also: Kontakt-mit-derUmwelt, Sein-im-Leben)".

⁴⁰ In Mk 5, 34: "...*dein* Glaube". - Eine solche Rückübersetzung führt, wenn sie sorgfältig durchgeführt wird, gerade nicht zu einem subjektivistischen Glaubensverständnis - sowenig wie Körper einsame Monaden sein müssen.

⁴¹ Zum Beispiel theologische Formeln (oft bezeichnenderweise in Latein), mit denen der Anschein erweckt wird, sie dürften nicht mehr befragt werden.

⁴² Es ist auch ein fundamentaler Unterschied, ob wir ins Spiel einsteigen oder ob wir über die Wichtigkeit des Spiels nachdenken, aber nicht spielen - so eine aufschlussreiche Bemerkung S.Laeuchlis (a.a.O. 196, Anm.2) zu den entsprechenden Passagen in H.-G.Gadamer's "Wahrheit und Methode")

⁴³ Ich halte die entsprechenden Anfragen von Klaus Berger für sehr bedenkenswert (Hermeneutik des Neuen Testaments (UTB 2035), Tübingen/ Basel 1999, vor allem 110ff.

sehr unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlicher Gewichtung. Die Chance, einen Text auch in seiner Andersheit zu entdecken, wird erheblich grösser, wenn die "Immer-schon-Phänomene" beachtet (und dann eben auch kritisch reflektiert) werden⁴⁴.

Jede dieser Gegenstandsbildungen ist begrenzt und reduziert die unabsehbaren Möglichkeiten der Semiose. Ihre Reichweite und die Folgen der damit verbundenen Verluste sind unterschiedlich.

Was geschieht, wenn abgründige Inszenierungen (wie Gen 4) analytisch – was, wenn sie durch neue Inszenierungen konstituiert werden? Wie wird ein Abendmahlstext konstituiert, wenn er als Gegenstand dogmatischer Konflikte oder einer pfarrerzentrierten Amts- und Sakramententheorie das wird, als was er dann wahrgenommen werden kann? Was wird er in der Feier nach der Fastenwoche? Was in einer philologischen Untersuchung?

Es wäre unsinnig, die Möglichkeiten, die durch eine stärkere Beachtung der Körper-Semiosen eröffnet werden, gegen andere Weisen des Textumgangs auszuspielen oder Hierarchien zu dekretieren. So scheint mir historisch-kritische Exegese unverzichtbar; sie läuft aber durch die Dominanzstellung, die sie in der universitären Ausbildung weiterhin de facto einnimmt, Gefahr, durch diese Machtposition ihre kognitive und kritische Potenz, die sich in der offenen Auseinandersetzung mit anderen Text-Zugängen erweisen würde, wieder einzubüssen. Statt Dominanzansprüchen sollen wechselseitige Befragungen, Kritik und Korrekturen möglich werden - wie auch Verständigung und Sprachgewinn, wenn diese unterschiedlichen Gegenstandsbildungen transparent und kommunikabel gemacht werden können. So werden "Übergänge" möglich, die nicht zu Übergriffen werden⁴⁵. Die unterschiedlichen Sprachen und Rationalitäten werden nicht verabsolutiert, und so etwas wie "Mehrsprachigkeit" und eine "transversale Vernunft"⁴⁶ werden in Ansätzen praktikierbar.

IV Einige Thesen zu einer plural-dialogischen Hermeneutik

1. Kein Text-Zugang kann den Anspruch erheben, *den* Text-Zugang gefunden zu haben. Eine plural-dialogische Hermeneutik wird dort gegenstandslos, wo dieser Anspruch erhoben wird.
2. Wenn in der Praxis des jeweiligen Text-Zugangs die jeweilige Art der Semiose transparent gemacht wird, kann auch die mögliche Reichweite der hermeneutischen Suchbewegung und das Ausmass der Verluste offengelegt werden.
3. Damit wird eine plural-dialogische Hermeneutik möglich, die Mehrsprachigkeit und die Fähigkeit zur "transversalen Vernunft" einübt.
4. In einer solcherweise pluralen Hermeneutik können Schmuggelhermeneutiken besser erkennbar werden. Körper-Semiosen sind hier nicht deshalb hilfreich, weil Körper nicht lügen, sondern weil sie in ihrer Verletzlichkeit, ihrer Widersprüchlichkeit und ihren Fähigkeiten *Menschen-Körper-Semiosen* bleiben⁴⁷; damit kann auch die faktische Partikularität, konkrete Kontextualität und mögliche Relevanz von imaginären Subjekten und anderen scheinbar semiotisch exterritorialen Zeichenzusammenhängen in Sicht kommen.

⁴⁴ Die Gefahr wird dann auch geringer, einen (sonst bereits projektiv verstellten) "Text" auf eine ebenfalls blind-projektiv verstellte "Situation" "anzuwenden".

⁴⁵ Dazu sehr erhellend Meyer-Blanck, Michael (1996): Praktische Theologie und Postmoderne. Ein Dialog mit Wolfgang Welsch, in: PTh 85, 225-238. 229ff.

⁴⁶ Ein zentraler (und m.E. auch für die Hermeneutik überaus hilfreicher) Begriff im Postmoderne-Konzept von W.Welsch (Unsere postmoderne Moderne, Berlin ⁵1995).

⁴⁷ Sofern eine Anthropologie vorausgesetzt wird, in der Körper nicht von vornherein oder faktisch entwertet und zur quantité négligeable werden.

5. Damit zeigen sich auch Möglichkeiten, wie scheinbar fest etablierte Codes so gestört werden können, dass sie nicht zu Verstopfungen führen und neuen Semiosen nicht im Weg stehen.
6. Eine plural-dialogische Hermeneutik impliziert Rahmenbedingungen und Kommunikations-Umstände, die solch offene Semiosen trotz Ängsten, Abwehr und Vorurteilen ermöglichen.