

Ulrike Bail

Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer und des Verlustes im Alten Testament¹

»Ob man sich ein Herz auf die Stirn tätowieren sollte? Alle Welt würde dann sehen: das Herz ist ihm in den Kopf gestiegen. Und da es ein tintenblaues, ein sterbeblaues, ein agonisches Herz wäre, könnte man auch sagen: der Tod ist ihm in den Kopf gestiegen. Wir brauchen nur aufzuschreiben, wie tief uns der Schrecken traf.« (Hugo Ball)

Einschneidende Erlebnisse hinterlassen Spuren. Sie gehen unter die Haut und zerreißen den bisherigen Lebenszusammenhang. Die Ver- suchte, schmerzhaft erlebte, sind sehr verschieden. Auf viele Weisen findet die zerrissene, verstörte Welt Ausdruck – im Schweißen, im Weinen, im Schreien, im Rückzug, im Abspalten der Gefühl-²

Innichten der Trauer- und Minderungsriten des Alten Testaments stößt man auf eine Handlung, mit der versucht wird, traumatische Erfahrungen zu bewältigen, und dies in Situationen, in denen das, was die Sprache nicht mehr auszudrücken vermag, mit dem Körper dargestellt, in den Körper eingeschrieben wird – durch das Ritzen der Haut.

Dieses Phänomen der Selbstverletzung ist nicht nur im Alten Testament und im Alten Orient eine Möglichkeit, mit innerem Schmerz umzugehen – auch in der Gegenwart findet sich dieses Verhalten, bei dem der Körper in schmerzhafter Weise manipuliert wird, um einen inneren Schmerz zu überleben. Besonders jugendliche und junge Erwachsene weiblichen Geschlechts versuchen, nicht mehr auszuhaltende innere Spannungszustände und seelische Belastungen durch Schnitte in die Haut abzubauen. Medizinerinnen und Psychologen nehmen mit Sorge eine Zunahme dieses selbstverletzenden Verhaltens wahr.

Die Betroffenen bezeichnen das blutige Ritzen der Haut oft als »rote Tränen weinen«, als einen Versuch, sich überhaupt wieder zu fühlen: »Ich blute, also bin ich« – so die Aussage einer jungen Frau. Das Ritzen

ist für manche die einzige Möglichkeit einer Sorge um sich selbst. Die Körpermanipulation der Selbstverletzung trägt den inneren Schmerz nach außen und lässt ihn erträglich werden.³

Gilt dies auch für das Phänomen des Ritzens im alttestamentlichen Kontext? Dort ist das Selbstverletzen der Haut eingebunden in gesellschaftlich akzeptierte und öffentliche Trauerriten. Es gehört zu den kollektiven und leibhaftigen Zeichen der Trauer, vor allem der Trauer um einen verstorbenen Menschen.⁴ Dieser erstestamentlichen Codierung der Trauer über den Körper als Medium möchte ich mich im Folgenden zuwenden. Doch zuvor ist eine Vorbemerkung vonnöten:

Die Fähigkeit, Gefühle zu entwickeln und sie artikulieren zu können, gehört zu den Grundbedingungen menschlichen Lebens. Dennoch unterscheiden sich die Formen, in denen Gefühle zum Ausdruck gebracht werden, sehr stark voneinander. Vor allem ethnologische Studien haben gezeigt, dass die Empfindung und Modellierung von Gefühlen kulturell bedingt und historisch variabel sind. So buchstabiert sich das Zusammenspiel zwischen Situation, Emotion und Handlungsmuster in jeder Kultur und jeder Zeit neu. Soziale Regulierungen steuern die Ausdruckshandlungen von Gefühlen, die in die Interaktion einer Gesellschaft eingebettet sind.⁵

Während z. B. das selbstverletzende Verhalten im Alten Orient ein performatives Handlungsmuster darstellt, das Trauer signalisiert und als ein kollektives In-Group-Merkmal der Trauenden gewertet werden kann, wird es in der Gegenwart eher im Bereich individueller, authentischer Gefühlsregungen situiert – so wird es z. B. in einem Zitat aus einem Kriminalroman lesbar: Die Mutter eines durch Gewalt zu Tode gekommenen Kindes wirkt abgeklärt, emotionslos und so als wäre nichts geschehen; allerdings hat sie schlaflose Nächte. Dieses Verhalten kommentiert ein Bekannter der Mutter mit den Worten: »Kein Wunder dass sie jede Nacht Albträume hatte, wenn sie ständig eine Rolle spielte. Sie hätte lieber in Weinkämpfe ausbrechen, sich die Wangen zerkratzen, die Haare raufen, den Mond anheulen sollen wie eine trauernde Wölfin.«⁶ Diesem individuellen Gefühlsausbruch einer einzelnen Frau, der der gesellschaftlichen Trauerkonvention ihrer Zeit widerspricht, steht die kollektive Dimension sozial regulierter Trauerinszenierungen im Alten Testament entgegen.

Um sich den erstestamentlichen Körperinszenierungen der Trauer anzunähern, um wenigstens teilweise zu verstehen, was in der Hebräischen Bibel zum Ausdruck gebracht wird, ist das Postulat einer kulturel-

Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer und des Verlustes im Alten Testament, in: in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), »Dies ist mein Leib« Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabqog 9), Gütersloh 2006, 54-80.

len Einheit und Kontinuität der Erfahrung und der Gefühle zu hinterfragen. Wo es um die Entzifferung des Fremden in seiner Opazität und Alterität geht, ist nicht davon auszugehen, dass es so etwas wie eine Konstante authentischer Gefühle gibt. Es ist nicht ausgemacht, dass das Gefühl, das jene Körperinszenierungen evozieren oder auf das sie zurückgehen, identisch ist mit dem, was heute Trauer meint, was heute Schmerz und Trauma bedeuten.⁷ Gleichzeitig ist jedoch, wie Jens Loenhoff in einem Artikel über Kulturvergleich und interkulturelle Kommunikation ausführt, unhintergebar, dass »das Verstehen des jeweils Anderen stets nur mit den Deutungsmustern der eigenen Kultur erfolgt.«⁸

Überlegungen zu Körperinszenierungen der Trauer im Ersten Testament gestalten sich so als ein Balanceakt zwischen Fremdheit und Nähe, zwischen einer »dichten Beschreibung«, die den zeitlichen und kulturellen Abstand zur Methode macht,⁹ und identifizatorischen Momenten, zwischen Alterität und Empathie. Die Spannung zwischen Empathie und Alterität kann vielleicht in einem experimentellen, kontrastiven Zusammenspiel zu neuen Einsichten führen.

Beide Phänomene – das Ritzen der Haut im Kontext des Alten Testaments und das selbstverletzende Verhalten heute – wirken fremd und rufen häufig Unverständnis und Abwehr hervor. Vielleicht aber können sie sich gegenseitig erläutern, in aller Behutsamkeit und Vorsicht, die gefordert sind, werden Phänomene aus verschiedenen Zeiten und Kulturen ins Gespräch gebracht. Der Fokus aber wird auf den im Ersten Testament beschriebenen Hautritzen liegen.

Der Kontext der Trauer, in dem sie verortet sind, wird dabei eine wichtige Rolle spielen. Zunächst frage ich, ob der Begriff der Trauer präzise das zu fassen vermag, was im Ersten Testament mit Trauer gemeint ist. In einem weiteren Schritt wende ich mich Handlungsmustern der Trauer zu, die in der Hebräischen Bibel als Inszenierungen des Körpers präsentiert werden. Das Ritzen als extreme Körperinszenierung findet hier seinen Ort. Abschließend möchte ich das selbstverletzende Verhalten damals und heute miteinander in Beziehung setzen, behutsam, überlegend, fragend.

Was ist Trauer? oder: Trauer als Erfahrung von Minderung und Verlust

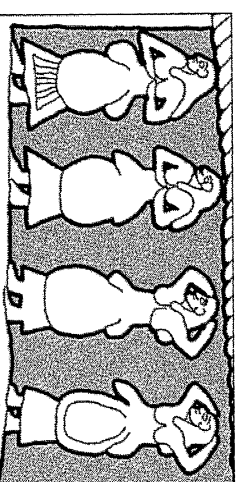
Im zweiten Samuelbuch (2 Sam 13,1-22) wird von der Vergewaltigung der Königs Tochter Tamar durch ihren Halbbruder Amnon erzählt. Amnon hatte sie mit der Lüge, er sei krank, in sein Zimmer gelockt. Dort vergewaltigte er Tamar gegen ihren Willen. Tamars Gefühle nach der Vergewaltigung werden mit folgenden Worten zur Sprache gebracht (2 Sam 13,19):

Und Tamar streute sich Staub auf ihren Kopf. Das Gewand, das auf ihr war, zerriss sie. Sie legte die Hand auf ihren Kopf. Sie ging und ging. Und sie schrie.

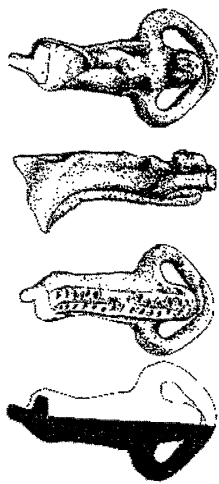
Allerdings – es werden keine Gefühle geschildert, sondern Handlungen, Verhaltensweisen: »Staub auf den Kopf streuen«, »Kleider zerreißen« und »die Hand auf den Kopf legen« gehören alle zu dem Repertoire von Handlungen, die im weitesten Sinne Trauer signalisieren. Tamar bringt mithilfe dieser Handlungen ihre traumatische Erfahrung zum Ausdruck. Sie greift auf ein Repertoire von geprägten Ausdrucksformen zurück.

Nonverbal spricht sie durch ihren Körper, den sie verändert. Ihr Körper wird zum Zeichen für die anderen, zur Botschaft dessen, was geschehen ist. Das Trauma schreibt sich durch die gesellschaftlich vermittelten Texturen der Trauer auf den Körper, die für die anderen lesbar sind. Die Lesbarkeit hängt dabei von dem jeweils gültigen Archiv körpersprachlicher Zeichen, gesellschaftlicher Übereinkünfte und ikonographischen Traditionen ab.

Der Gestus »sich die Hand auf den Kopf legen« ist im Alten Testament nicht als Ausdruck der Trauer belegt, doch in der altorientalischen Umwelt als Ausdruckshandlung der Trauer vielfach zu finden. So sind z. B. auf dem Sarkophag des Königs Ahiram von Byblos Klagerfrauen zu sehen, die sich die Hände auf den Kopf legen.¹⁰



Die untere Darstellung zeigt weibliche Klagefiguren aus philistäischen Nekropolen. Auch sie vollziehen diese Trauerhandlung:¹¹



Thomas Podella geht davon aus, dass die dargestellte Geste Teil einer Bewegung der Arme und Hände ist, bei der entweder der Kopf oder die Brust geschlagen wird.¹² Diese Bewegung des Sich-auf-die-Brust-Schlagens ist auch die Grundbedeutung des hebräischen Verbs *safal/klagen*, das die rituelle Totenklage, aber auch Klagegesten und Klagerufe in anderen Notlagen bezeichnet.¹³ Die Zufügung von Schmerz durch das Schlagen des eigenen Körpers ist die Grundhandlung, um Trauer und Trauma zu signalisieren. Trauer und Trauma schieben sich ineinander, wenn Trauer aufgrund eines Todesfalls und posttraumatische Gefühlsreaktionen aufgrund von Gewalterfahrungen mit denselben Handlungsmustern zum Ausdruck gebracht werden können.

Dieselben Handlungsmuster sind darüber hinaus auch in weiteren Situationen zu finden. So zerreißt z. B. Josua seine Kleider nach der militärischen Niederlage der Israeliten gegen die Bewohner der Stadt Ai und gemeinsam mit den Ältesten streut er sich Asche ins Haar (Jos 7,6). Auch der Bote, der eine Katastrophe meldet, kann mithilfe von bestimmten Körperinszenierungen schon allein durch seinen Körper die Art der Botschaft signalisieren. In 1 Sam 4,12 f. kommt ein Bote mit zerrissenen Kleidern und Erde auf dem Kopf in die Stadt Schildo, um von der militärischen Niederlage und dem Verlust der Lade zu berichten. Schon bei seinem Anblick ist die Botschaft, die er zu überbringen hat, deutlich lesbar.¹⁴

Nicht nur die Botschaft von der schon geschehenen Katastrophe drückt sich in diesen Handlungsmustern aus, auch drohende Katastrophen können diese evozieren. Als der Prophet Elia König Ahab das Ende seiner Herrschaft und seines Geschlechts ankündigt, zerreißt Ahab seine Kleider, zieht einen Sack an, fastet und schläft in jenem Sackgewand (1 Kön 21,17 ff.). Aufgrund der Selbstbeugung, die in dieser Körper-

inszenierung zum Ausdruck kommt, verschont Gott Ahab und verschiebt die Katastrophe um eine Generation.¹⁵ Diese Trauersituationen sind von der Absicht geprägt, etwas zu tun, um das Unheil noch abzuwenden.

Allerdings können die Grenzen der Reaktionen auf eine schon geschehene Katastrophe und auf eine noch ausstehende Katastrophe verschwimmen. Als Mordechai von dem geplanten Pogrom gegen die jüdische Bevölkerung erfährt, vollzieht er Trauerrituale und klagt laut und bitter (Est 4,1). Mordechai trauert, noch bevor etwas geschehen ist – allerdings: die Absicht des Mordens ist bekannt geworden und dies selbst schon ist katastrophal. Nach einem Gespräch zwischen Mordechai und Ester beschließt diese, zum persischen König Ahaschwerosch zu gehen, um ihn um Verschonung zu bitten. Doch bevor sie zum König geht, wünscht sie eine dreitägige Trauer-Fasten-Zeit der jüdischen Bevölkerung (Est 4,16). Die Bedrohung von Leib und Leben vor Augen lässt die Nähe des Todes ins Leben hineinwuchern, die Todesphäre schiebt sich ins Leben. Die Grenze zwischen Leben und Tod wird durchlässig. Das Einbrechen der Todesphäre ins Leben lässt sich scheinbar am besten durch die sog. Trauerriten ausdrücken. Sowohl in Situationen der Trauer um eine verstorbene Person, als auch in Situationen der individuellen wie kollektiven Katastrophenerfahrung kann durch die Trauer-riten Verlust artikuliert werden. Jede Situation, die Identität, Integrität und die körperliche Unversehrtheit bedroht, bringt den Menschen in die Sphäre des Todes.

In Lev 13,45-46 wird dazu noch eine weitere Situation genannt, die sich von den bisherigen deutlich unterscheidet. Dort werden zerrissene Kleider, aufgelöstes Haar und ein bedeckter Bart zur Kennzeichnung eines an einem Hautausschlag Erkrankten genannt.¹⁶

Interessant ist also, dass eine Vielzahl sehr verschiedener Situationen mit denselben Körperinszenierungen verbunden werden, Situationen, die weit über die Trauer anlässlich eines Todesfalles hinausgehen.¹⁷

Aufgrund dieser Vielfalt stellt sich die Frage, ob der Begriff der Trauer bzw. der Trauerriten ein Begriff ist, der diese Vielfalt zu bezeichnen vermag.

Die biblischen Texte bezeichnen alle Situationen, in denen jene Handlungsmuster vorkommen, als ›Trauer‹.¹⁸ Das hebräische Wort *'abal/klagen*, *trauern*, kann in allen Situationen gebraucht werden, in denen von der Reaktion auf kollektive und individuelle Verlust- und Katastrophenerfahrungen die Rede ist.¹⁹

Der Alttestamentler Ernst Kutsch trennt in seiner Antrittsvorlesung in Wien 1965 aufgrund gegenwärtigen Verständnisses von Trauer terminologisch zwischen Trauerbräuchen und Selbstminderungsriten. Selbstminderungsriten sind Handlungen, in denen eine Person oder ein Volk sich vor Gott selbst mindert bzw. beugt, um eine Reaktion von Gott zu erhalten. Alle Trauerriten im engeren Sinne seien gleichzeitig auch Selbstminderungsriten und daher von diesen abgeleitet. Beide drückten »das Sicherniedrigen oder einfach das Niedrigsein aus«²⁰ »eine Selbstminderung als auch ein Gemindertsein«²¹ und er fügt hinzu: »das letztere geben wir dann, wenn Tod oder Unglück es verursacht haben, mit ›Trauern‹ wieder.«²² Als Oberbegriff schlägt er das Wort Minderungsriten vor, da die Trauerbräuche und Selbstminderungsriten für israelitisches Verständnis dieselbe Bedeutung hätten, nämlich Minderwerdung, Gemindertwerden oder Gemindertsein auszudrücken.²³

Dem gegenüber schlägt der Alttestamentler Saul M. Olyan in seiner im März 2004 erschienenen Studie über »Biblical Mourning« den Begriff der Trauer, *mourning*, als Oberbegriff vor. Er stimmt zwar der Minderung (engl. *debasement*) als dem grundlegenden Element zu, erklärt jedoch die Trauerriten anlässlich eines Todesfalles als das Grundmodell all dieser Handlungsmuster.²⁴ Olyan wendet also den Begriff der Trauer über die Totentrauer hinaus aus.

Ein Blick in Lexika der deutschen Gegenwartssprache macht deutlich, dass das Lexem *Trauer* in der Regel einen tiefen, seelischen Schmerz, besonders um eine verstorbene Person bedeutet.²⁵ Das englische Wort *mourning* bezieht sich ebenfalls auf ein schmerzvolles Gefühl, beinhaltet aber stärker die formale Demonstration von Trauer über den Tod einer Person.²⁶

Durch die starke Engführung beider Begriffe, des deutschen wie des englischen, auf Trauer anlässlich eines Todesfalles ist zu überlegen, ob *Trauer* und *mourning* die Weite des hebräischen Sachverhaltes zu bezeichnen vermögen. Auch weist das Lexem Trauer im heutigen Sprachgebrauch primär auf ein Gefühl hin, ein Gefühl von Verlust und Schmerz.

Das semantische Feld, das die hebräischen Verben für Trauer *sfad* und *'abal* umfassen, bringt dagegen mehr die Handlungsmuster und Ausdrucksformen von Trauer ins Wort und verweist weniger auf existentielle Gefühle der Trauer.²⁷ Darauf weist auch die für uns ungewöhnliche hebräische Formulierung ›Trauer machen‹ hin.²⁸

Im Alten Testament trauern Menschen nicht alleine. Die Trauernden bilden eine bestimmte Gemeinschaft auf Zeit, um in diesem Raum so-

ziale Beziehungen, die der Tod zerstört und gestört hat, neu zu arrangieren. Beziehungen werden im Abschied gelöst, neu geformt und am Ende der Trauerzeit bestätigt. Trauer ist immer eingebunden in kollektive Strukturen. Dabei ist die Teilnahme an Handlungsmustern der Trauer nicht von individuellen authentischen Gefühlen abhängig. So ist es z. B. für die Freunde Hiobs selbstverständlich, sich zu Hiob auf die Erde zu setzen, nachdem sie zuvor ihre Kleider zerrissen und sich Asche auf den Kopf geworfen hatten. Sieben Tage sitzen sie schweigend neben ihm im Staub. Sie führen die Handlungen der Trauer aus, um Hiob zu trösten, um ihn aufzuheitern zu lassen.²⁹

Diesen Aspekt stellt Gary A. Anderson ins Zentrum seiner Studie über »The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion«. Im Unterschied zu westlichen Sprachen hätten die Lexeme für Emotionen in den semitischen Sprachen eine sehr starke Dimension des Verhaltens.³⁰ Trauer sei nicht einfach ein Ausdruck von Kummer, sondern eine sehr komplizierte rituelle Sequenz.³¹

Auf diesem Hintergrund scheint mir der Begriff der Trauer nicht präzise genug, da er die Weite der Trauersituationen und ihre Fokussierung auf performative Handlungsmuster nicht zu umfassen vermag. Die hebräische Bibel trennt terminologisch nicht zwischen der Trauer um einen Toten, erfahrenen traumatischen Situationen, befristeten, angekündigten und erlebten Katastrophen sowie bestimmten Situationen der Bitte um Versöhnung.

Deswegen ziehe ich den Begriff der Minderung vor, da er die Weite des hebräischen Sachverhaltes besser bezeichnet und weniger auf Gefühl fokussiert. Gewiss – das Wort Minderung klingt etwas albertmäßig, gehört nicht mehr unbedingt zum gegenwärtigen aktiven Sprachgebrauch, obgleich es durchaus verstanden wird. Gerade diese Schwäche aber lässt es für den alttestamentlichen Kontext präzise werden. Da Trauer jedoch einen wichtigen Bereich dieses Kontextes darstellt, kann auf dieses Wort nicht gänzlich verzichtet werden.

Vielleicht aber wäre auch der Begriff des Verlustes treffend, geht es doch bei allen Fällen der alttestamentlichen Trauer um die Erfahrung und die Bewältigung von Verlust – der Verlust eines Menschen, der psychosomatischen Unversehrtheit, der Verlust der Orte, an denen man zuhause war, der Verlust nationaler Unabhängigkeit, sowie auch die Erwartung dieses Verlustes bzw. die Reaktion auf die Ankündigung eines Verlustes.

Allerdings ist auch hier in Erinnerung zu rufen, dass jeder Begriff in

einer anderen Sprache die Mitte eines Wortfeldes verschiebt, einige Ränder erweitert, andere einschränkt. Die Annäherung an fremde Welten hat immer auch zu tun mit anderen Sprachwelten und dem diffizilen Akt des Übersetzens und Übertragens in die jeweils andere Sprache.

Und hier wird auch die Problematik eines jeden Versuchs sichtbar, das Fremde wertfrei zu beschreiben. Die Grenzen einer sog. »dichten Beschreibung« beginnen dort, wo die Beschreibung beginnt. Schon die Worte, die gewählt werden, um zu beschreiben, gehen über eine Beschreibung hinaus und bringen das Fremde immer schon interpretierend ins Wort.

Körperinszenierungen der Minderung und des Verlustes

Alle Erfahrungen der Minderung und des Verlustes werden durch Handlungen zum Ausdruck gebracht, die sich auf den Körper beziehen und am Körper vollzogen werden. Gefühle werden nicht beschrieben, nicht in Worte gefasst, sondern finden über Handlungen Gestalt, genauer: über Handlungen, die am Körper sichtbar werden. Der Körper wird modelliert, modifiziert und manipuliert. Er wird gegenüber dem »normalen« Erscheinungsbild verändert.

Das äußere körperliche Erscheinungsbild wird modelliert, indem man die Kleidung zerreißt, die Kopfbedeckung und Schuhe ablegt, ein grobes Gewand anzieht, den Kopf oder den Lippenbart verhüllt, Schmuck beiseite legt, den Kopf mit Erde oder Staub bestreut, die Körperpflege vernachlässigt. Das Körperbild, modelliert über Kleidung, Haare und Accessoires, wird einer großen Veränderung unterzogen.

Auch Haltungen und Bewegungen modellieren und modifizieren signifikant den Körper in einer bestimmten Weise: so legt man sich die Hand auf den Kopf, setzt sich auf die Erde oder in den Staub, wälzt sich im Staub oder legt den Kopf zwischen die Beine.

Der Körper wird zudem manipuliert, indem Haare und Bart rasiert werden, indem man fastet, sich auf Brust oder Lenden schlägt und die Haut ritzt. Weniger körperbezogen erscheint die Totenklage, doch in ihrem Effekt provoziert sie eine Reaktion des Körpers, indem Weinen evoziert wird (vgl. Jer 9,16).

Alle Handlungen des Verlustes sind auf den Körper bezogen und mindern den Körper. Die Inszenierungen der Trauer sind körperlicher Art, sie bringen am Körper Trauer zur Sprache. Trauer und Verlust wird auf

den Körper geschrieben. Diese Körperlichkeit ist der gemeinsame Nenner der unterschiedlichsten Handlungen der Trauer und des Verlustes. Verlust und Trauer inszenieren sich als Körpermodellierungen, Körpermodifikationen und Körpermanipulationen. Der Körper spricht die Sprache der Trauer und des Verlustes.

Was aber zeichnet gerade den Körper als Medium der Minderungserfahrung aus, als Ausdrucksmittel für Emotionen, für erfahrene Minderung oder befürchteten Verlust? Anders gefragt: Warum finden bestimmte Erfahrungen in Körperinszenierungen Gestalt?

Der Körper stellt nicht nur den physischen Raum der Erfahrung dar, er ist nicht nur in der »Ordnung des Realen, die von Lust, Schmerz, Trauma, Zeitlichkeit und Tod bestimmt ist«,³² verhaftet, der Körper ist immer auch diskursiv konstruiert, d. h. Körpererfahrungen sind immer auch geprägt von soziokulturellen und symbolischen Ordnungen.³³ Körpererfahrungen müssen in Worte, Begriffe, Vorstellungen und Symbole übersetzt werden, die wiederum auf die sinnlichen Erfahrungen zurückwirken.³⁴ Körper und Körperteile werden »permanent gedeutet, ›gelesen‹³⁵ und spiegeln die symbolische Ordnung wieder bzw. machen auf Konflikte aufmerksam.³⁶ In Phasen der Orientierungs- und Identitätssuche kann der Körper zum Bedeutungsträger werden, um mögliche Sinndefizite und Sinnangebote zu materialisieren.³⁷

Durch ihre Öffentlichkeit haben die Körperinszenierungen der Minderung im Alten Testament einen Signalcharakter, der durch die kollektive Vermittlung der Handlungsmuster auch decodierbar ist. Die Handlungen und Verhaltensweisen der Minderung sind keine individuellen Ausdrucksformen, sondern kulturell-religiös vermittelte Ausdrucks- und Kommunikationsmuster, sie gelten als In-Group-Merkmal der Trauernden. Die Gestaltung von Verlust, Trauer, Angst und Schmerz ist nicht vom einzelnen Individuum abhängig und muss von diesem nicht jeweils neu erfunden werden.

Das Erste Testament kennt die psychische Dimension des Menschen nur in Verbindung mit dem Körper. Allein als psychosomatische Einheit kann der Mensch verstanden werden. So bedeutet etwa das Wort *nefesch*, das in den meisten Bibelübersetzungen mit *Seele* wiedergegeben wird, eigentlich *Kehle, Rachen*.

Die sog. Seele ist mit einem Körperorgan verbunden, sie ist nicht vom Körper abgelöst und nicht von ihm abzulösen. Die *nefesch* bringt ganz grundsätzlich die lebensnotwendigen Bedürfnisse des Menschen zum Ausdruck. Durch die Kehle geht der Atem, werden dem Körper die not-

wendige Nahrung und Flüssigkeit zugeführt. Ohne die Kehle wäre Sprechen und Kommunikation nicht möglich. Die »atmende Kehle« gilt als »Knotpunkt des Lebens und Symbol der Person«,³⁸ der Mensch ist *nefesch* – in seiner ganzen Bedürftigkeit und Lebensdynamik.

Aufgrund dieses Körperkonzeptes sind Gefühle nicht von den Ausdrucksbehandlungen der Gefühle zu trennen; Empfindung und die Modalisierung der Empfindung fallen ineinander; das Gefühl von Trauer ist immer zugleich eine Körperinszenierung von Trauer und dies umso mehr, da Trauer oft in Situationen und aus Erfahrungen heraus entsteht, da die Sprache stolpert und die Grammatik zerbricht. Wenn bestimmte Situationen unsagbar geworden sind, Schmerz unaussprechbar,³⁹ dann führt jene Unaussprechlichkeit zum Vorrang der körperlichen Geste.

»Der Sprache wird die Körpersprache vorangestellt, die »Bereitsamkeit des Leibes« muß für den Mangel der Sprache einstehen.«⁴⁰ Die Körperinszenierungen machen die Minderung, den Verlust, das Trauma und die Trauer sichtbar und lesbar.

Die Körper derjenigen, die Minderungsriten mit ihrem Körper inszenieren, sind geschlechtlich nicht differenziert: sowohl Männer als auch Frauen geben auf dieselbe Weise einer Minderung ihre körperliche Gestalt. Männer und Frauen weinen öffentlich und bringen ihren Schmerz so zum Ausdruck.⁴¹ Emotionalität ist kein unterscheidendes Kriterium bei der Konstruktion der Geschlechter im Alten Israel.

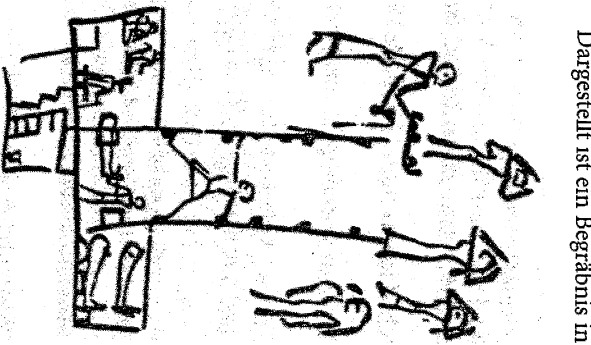
Dennoch fällt auf, dass an einer Stelle, nämlich an dem Schnittpunkt von Körper und Sprache Frauen, genauer professionellen Klagefrauen, eine prominente Rolle zugewiesen wird. Ihnen obliegt gewissermaßen die kulturelle Dekodierung der Körperinszenierungen der Minderung und des Verlustes. Darauf weist besonders der Text Jer 9,17-21 hin.⁴² Ich gebe die Verse 16-17.19 wieder:⁴³

So spricht JHWH Zebaoth:
Gehr acht und ruft nach den Klagefrauen, dass sie kommen.
Nach den weisen Frauen schickt, dass sie kommen.
Sie sollen herbei eilen und über uns eine Wehklage erheben,
damit unsere Augen vor Tränen überfließen,
unsere Wimpern von Wasser strömen. (...)
Hört, ihr Frauen, das Wort JHWHs,
euer Ohr vernehme das Wort seines Mundes.
Lehrt eure Töchter die Wehklage,
jede die andere die Totenklage.

Für die Totenklage, die katalysatorisches Weinen auslösen soll, und für

das tradierende Weitergeben der Klage werden kundige, weise Frauen als verantwortlich genannt. Sie sind für die Inszenierung der Befindlichkeit des Kollektivs zuständig. Schon 1923 hat die Alttestamentlerin Hedwig Jahnow darauf hingewiesen, dass es sich bei der Totenklage um einen Bereich handelt, der im Allgemeinen Frauen vorbehalten war, auch wenn Männer mitwirken konnten.⁴⁴

Die Ikonographie macht deutlich sichtbar, dass für die ägyptische, vorderorientalische und griechische Antike die Totenklage in hohem Maß Aufgabe der Frauen war: »[Es] gibt (...) kein männliches Pendant zu den Klagefrauen« – so die Alttestamentlerin Silvia Schroer.⁴⁵ Ein Relief⁴⁶ mag als Illustration dienen.



Dargestellt ist ein Begräbnis in einem Schachtgrab. An der Mündung auf der linken Seite steht ein Priester, oben in der Mitte und rechts drei Klagefrauen, die die Arme hochwerfen. Diese Art der Darstellung ist vielfach anzutreffen. Die Klagefrauen inszenieren mit ihrem Körper die Trauer. Sie treten an der Schnittstelle nonverbaler und verbaler Kommunikation in Erscheinung und geben der über den Körper und am Körper formulierten Trauer Worte. Frauen erheben die Stimme und geben den nonverbalen Körperinszenierungen eine Sprache.

In Jer 9 ist die Totenklage, die *qinah*,⁴⁷ im Mund der Frauen. Sie werden als kundige Klagefrauen aufgeführt, ihre Töchter und die anderen Frauen diese Gattung zu lehren. Mit ihrer Klage sollen sie die anderen zum Weinen bringen und so die Trauer katalysieren. Wird etwas erfahren, das eine psychische Lähmung hervorruft, so dass Menschen sich wie innerlich gestorben fühlen, kann das Weinen eine Möglichkeit sein, langsam in einen Zustand hinüberzuführen, in dem wieder etwas gefühlt wird und die innere Lähmung sich lösen kann. Weinen ist in der hebräischen Bibel eine Handlung, die individuell Gefühle zum Ausdruck bringt, aber auch sozial und gesellschaftlich konnotiert ist.

Dass die der Trauer- und Verlustritten Kundigen gerade Frauen sind, hängt zusammen mit der Konstruktion von Gender und den sozialen Rollen, die Frauen in den antiken Gesellschaften zugeschrieben werden. Auffällig an den ersttestamentlichen Klagefrauen ist, dass sie sowohl die sehr körperdominanten Riten der Trauer und des Verlustes am eigenen Körper und mit dem eigenen Körper aufführen, als auch mit der eigenen Stimme die Worte der *ginah*, des Totenklageledes, zu Gehör bringen.

Unter den vielen Versuchen, das Gender der Trauerkundigen zu erklären, scheinen mir die vorsichtigen Überlegungen von Silvia Schroer weitaus überzeugend. Sie schreibt: »Eine Vermutung sei aber gewagt: Der als Stilfigur bekannte Parallelismus membrorum, aber auch der Chiasmus und andere Kunstformen stehen nicht nur für sprachlichen Ausdruck, sondern auch für eine Denkweise des Alten Orient. Frauen begleiten in diesen alten Kulturen den Eingang der Menschen ins Leben. Sie sind die Herrinnen des Geburtsgeschehens, als Hebammen gewohnt, mit Leben und Tod konfrontiert zu werden, Entscheidungen über Leben und Tod zu fällen. Vielleicht ist das der einfache Grund, weshalb sie spiegelbildlich auch den Ausgang aus dem Leben begleiten. Sie gehen als Schwelmenwächterinnen des Lebens und als stark genug, klagend dem Tod entgegenzutreten und ihm nicht das letzte Wort zu überlassen.«⁴⁸

Der Chiasmus, den Schroer andeutet, ist m. E. noch umfassender. Nach Jer 9,17-21 obliegt den Klagefrauen die Gattung der *ginah*, jenes literarische Kommunikationsmuster, das Trauer und Verlust mit hinkendem Rhythmus zur Sprache bringt. An diesem Ende des Chiasmus kommen Weiblichkeit, Totenklageled und Verantwortung für den Umgang mit dem Tod zusammen.

An anderen Ende des Chiasmus steht die Geburt. Der Anfang des Lebens wird in den Erzählungen über Geburt und Namensnennung zur Sprache gebracht. Dabei ist die Namensgebung durch die Mutter prominent. Auf einen ersten Blick kommt die Benennung eines Kindes durch den Vater oder durch die Mutter fast gleich häufig vor. Auf einen zweiten Blick aber wird deutlich, dass andere Textzeugen, andere Manuskripte und antike Übersetzungen die Benennung des Kindes durch die Mutter nur einmal bestreiten, während die Benennung durch den Vater immerhin siebenmal und dabei jeweils von mehreren Textzeugen als Benennung durch die Mutter gelesen wird. D. h. antike Übersetzungen und andere hebräische Manuskripte und Textzeugen sehen verstärkt die Mutter in der Rolle der Person, die dem Kind einen Namen gibt. Auf-

grund dieser Quellenlage kann davon ausgegangen werden, dass die Texte, die von einem tatsächlichen Geburtsvorgang erzählten, selbstverständlich davon ausgingen, dass es die Mutter ist, die im Anschluss an die Geburt dem Kind den Namen gibt.⁴⁹

Während die *ginah* am Ende des Lebens steht, thematisieren die Erzählungen um Geburt und die Namensgebung den Beginn eines Lebens. Beides obliegt Frauen. Geburt und Tod sind eminent körperliche Prozesse und bei der Begleitung beider verbinden Frauen Körper und Sprache. Die Weiblichkeit professioneller Trauarbeiter könnte von der ›chiasmischen‹ Denkweise des Alten Testaments beeinflusst sein.

Selbstverletzendes Verhalten als Körperinszenierung von Trauer und Verlust

Eine alttestamentliche kulturelle Praktik im Umgang mit Trauer ist das Ritzen der Haut. Dieser Ritus ist in extremer Weise körperbezogen, weil er die Trauer nicht nur auf den Körper schreibt, sondern in den Körper hinein. Das Ritzen dringt in den Körper ein und durchbricht seine territoriale Grenze, die Haut. Die Grenze zwischen Innen und Außen wird durchlässig.

Die Haut überdeckt den Körper (z. B. Ez 37,6.8; Hi 10,11), der aus Knochen, Sehnen und Fleisch besteht. Drastisch wird von der Zerstörung des Körpers in Bildern des Hautabziehens (Mi 3,3) geredet. An der Haut erkennt man Hunger (Klgl 4,8; 5,10) und Krankheit (Lev 13; Hi 7,5; 18,13; 30,30). Auf die Haut schreibt sich körperlicher Verfall ein, sie wird dunkel bei Hunger und Durst, weiß bei Krankheit. Auch das Ritzen signalisiert eine Veränderung an der Haut: es macht etwas sichtbar.

Die bisherige Forschung konzentrierte sich meist auf die alttestamentlichen Stellen, an denen selbstverletzendes Verhalten als Trauerhandlung zurückgewiesen wird. Ich möchte dagegen den umgekehrten Weg gehen und gerade dort beginnen, wo vom Ritzen als selbstverständlichen, ›normalen‹ Teil der Minderungsriten erzählt wird.

Von selbstverletzendem Verhalten sind in der gesamten vorderorientalischen und griechischen Antike Spuren zu finden.⁵⁰ So heißt es z. B. bei Homer:

⁴⁸ Als Briseis, so schön wie die goldene Aphrodite, Patroklos jetzt gewahrte, zerfleisch von der Schärfe des Erzes,

stürzte sie über ihn, jammerte laut und zerkratze die Brust
sich mit den Händen, den zarten Hals und das blühende Antlitz.⁵¹

Auch in einem Text aus Ugarit ist dieses Verhalten erwähnt. Als El, der höchste Gott, die Nachricht vom Tod seines Sohnes Baal vernimmt, präsentiert er über seinen Körper die Erfahrung des Verlusts. Der Text lautet:⁵²

Sodann der Gräßige, El, der Gütigtige,
stieg herab vom Thron und setzte sich auf den Schemel,
und vom Schemel setzte er sich auf die Erde!
Er schüttete Gras für die Trauer auf seinen Kopf,
Staub für das Herumwälzen auf seinen Scheitel.
Das Kleid schnitt er ab zu einem Schurz,
die Haut zerkratze er mit einem Stein zu Schmitzwerk,
mit einem Schmermesser zerschnitt er Wangen und Kinn.
Er zerfurchte seinen Oberarm,
er zerpflogte wie einen Garten die Brust,
wie eine Talebene zerfurchte er den Rücken.

Auch Anat trauert auf diese Weise über den Tod Baals. Laut weinend sucht sie den toten Körper Baals, um ihn zu beerdigen.⁵³

Die Haut zerkratze sie mit einem Stein,
die beiden Krümmungen zerschnitt sie mit einem Schmermesser,
Wangen und Kinn zerfurchte sie dreifach,
ihren Oberarm zerfurchte sie.

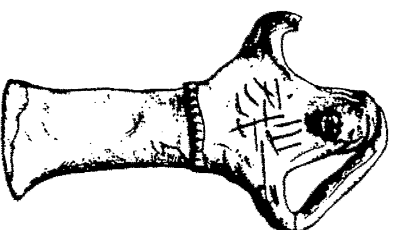
Wie einen Garten zerpflogte sie die Brust,
wie ein Tal zerfurchte sie dreifach den Rücken.

Das Aqhat-Epos verbindet Weinen, Trauerfrauen und Hautritzen.⁵⁴

Es traten ein in sein Haus die Weinenden,
in seinen Palast die Trauerfrauen,
in seinen Hof die Hautritzer.

(...)
Gelt von meinem Haus, Weinende,
von meinem Palast, Trauerfrauen,
von meinem Hof, Hautritzer!

Eine Figurine aus dem 7. Jahrhundert v. Chr., die in Rhodos gefunden wurde, stellt visuell das Handlungsmuster der Selbstverletzung dar.⁵⁵ Deutlich sichtbar sind die Einritzungen auf der Brust, weniger deutlich die auf den Wangen der Figurine. Wie bei anderen Klagefigurinen sind beide Arme erhoben, die Hände liegen auf dem Kopf und weisen auf das Handlungsmuster des Sich-selbst-Schlagens. Die Einritzungen waren mit roter Farbe ausgelegt, die darauf hindeuten, dass es sich um blutige Einschnitte und Ritzungen handelt.



Thomas Podella rückt die Handlung des Sich-selbst-Schlagens in einen kausalen Zusammenhang mit den blutenden Wunden. Das Schlagen des eigenen Körpers hätte zu blutigen Verletzungen geführt.⁵⁶ Damit rückt er das Ritzen, das eine extreme Körperinszenierung darstellt, ganz in die Nähe der Grundausdruckhandlung von Minderung und Trauer, so dass nur noch ein gradueller Unterschied besteht. Es könnte aber auch sein, dass beide Handlungsmuster, das Sich-selbst-Schlagen und das Sich-selbst-Verletzen, dargestellt sind, also parallel zwei verschiedene Minderungsriten. Die gesellschaftliche Akzeptanz beider Handlungsmuster wird auf jeden Fall deutlich.

Auch im Alten Testament sind Spuren selbstverletzenden Verhaltens zu finden. So erwähnt Jeremia an fünf Stellen diese Körpermanipulation.⁵⁷ In Jer 16,6 heißt es:

Es werden in diesem Land Große und Kleine zu Tode kommen. Aber sie werden nicht begraben noch wird um sie getrauert werden. Ihre wegen wird man sich nicht wund ritzen, noch kahl scheren.

In dieser Ansage einer Katastrophe, die vielen den Tod bringen wird, erscheint das selbstverletzende Verhalten in einer Reihe mit Begraben, Trauer, Haare scheren und dem tröstenden Verhalten anderer (nimmt man den folgenden Vers noch hinzu). Das Ritzen der Haut fällt nicht aus der Reihe, sondern gehört zu den Handlungsmustern, die es ermöglichen, sich von einem Toten, einer Toten würdig zu verabschieden und den Verstorbenen ein Gedächtnis zu erhalten.⁵⁸

Auch in Jer 48,37 werden Körperinszenierungen angesichts einer Katastrophe erwähnt. Dort steht das Ritzen auf einer Ebene mit Haarschneiden, Bartrasur und Trauerkleidung.

Ja, alle Köpfe sind kahl und alle Bärte geschoren,
auf allen Händen sind Ritzwunden
und auf den Hüften ein Sackgewand.

In Jer 41,5 fungiert das Wundritzen der Haut (neben dem Scheren des Bartes und zerrissener Kleidung) als Signal von Boten, die die Nachricht von der Ermordung Gedajias überbringen:

Am zweiten Tag nach Gedajjas Ermordung, als noch niemand etwas erfahren hatte, da kamen Leute von Sichern, von Silo und von Samaria, achtzig Mann – die hatten den Bart abgeschoren, die Kleider zerrissen und sich die Haut geritzt, Speiseopfer und Weihrauch in ihren Händen, um sie zum Haus JHWHs zu bringen.

Auch die Trauer über die Zerstörung von Städten wird bei Jer mit dem Handlungsmuster des Ritzens verbunden. So zeichnet Jer 48,37 die Reaktion auf die Vernichtung⁵⁹ Moabs mit verschiedenen Trauerhandlungen und in Jer 49,3 werden die Töchter Rabbas aufgefordert, zu trauern: *Schreit, Töchter Rabbas! Zieht das Sackgewand an! Haltet Totenklage! Ritzt euch wund!*⁶⁰ Und die zerstörte Stadt Aschkelon wird in Jer 47,5 gefragt: *Wie lange willst du dich wundritzen?*⁶¹

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

Die Modellierungen von Gefühlen sind kulturell bedingt und historisch variabel. Gerade bei den Minderungsriten ist dies zu beobachten. Auch im Alten Testament ändern sich die Körperinszenierungen der Trauer. So weisen wenige Verse in Levitikus und im Deuteronomium die Körpermanipulation des Ritzens zurück. Das In-Group-Merkmal des Ritzens wird somit gewissermaßen zum Out-Group-Merkmal, indem es an drei Stellen einem Verbot unterliegt.⁶² Diese Verse lauten:

Lev 19,28:

Einschnitte für einen Toten sollt ihr an eurem Körper nicht machen, in die Haut eingeschriebene Zeichen sollt ihr an euch nicht machen. Ich bin JHWH.

Lev 21,5:

Sie sollen sich keine Glatze machen auf ihrem Kopf, den Rand ihres Bartes sollen sie nicht scheren und an ihrem Körper keine Einschnitte einschneiden.

Dtn 14,1:

Ihr seid Kinder JHWHs, eures Gottes. Nicht sollt ihr euch ritzen, noch eine Glatze machen zwischen den Augen um eines Toten willen.

Interessant ist die Beobachtung, dass an allen drei Stellen verschiedene Formulierungen gebraucht werden, um die Selbstverletzungen zu bezeichnen. So wird das Verb *saraf/sich Einschnitte machen*, in Verbindung

mit *basar/Fleisch, Körper*, gebraucht (Lev 21,5). In Lev 19,28 wird das Nomen *seret/Einschnitte*, gebraucht, dazu eine Formulierung, die übersetzt werden kann mit: *eingritzte Schrift, in die Haut eingeschriebene Zeichen*. In Dtn 14,1 nun ist das Verb zu finden, das auch bei Jeremia und weiteren Stellen für das Ritzen steht,⁶³ nämlich: *gadal*.

Angesichts dieser terminologischen Unscharfe ist zu fragen, ob die in der Forschung so häufig vertretene Ansicht, das Ritzen würde aufgrund der Ähnlichkeit mit Riten anderer Völker verboten werden, so stimmig ist. Wäre dann nicht eine präzise Terminologie zu erwarten gewesen, die das Handlungsmuster ganz eindeutig mit den Riten anderer Religionen verbindet? Und wenn zu den Praktiken anderer Kulte eine Distanz hergestellt werden soll, warum dann nicht auch bei anderen Körperinszenierungen der Trauer? Auch die Intensität der Körpermodifikation scheint nicht Grund für eine Distanzierung zu sein, kann das Ritzen doch in großer Nähe zu einer anderen Form des selbstverletzenden Verhaltens, zum Sich-selbst-Schlagen, gesehen werden. Ebenso ist nicht zu belegen, dass Ritzen und Bartraur eine größere Identifikation mit den Toten herstellen als dies andere Körperinszenierungen der Trauer tun und deshalb um so dringender abgewehrt werden müssten.

In Lev 21 gilt das Verbot lediglich den Priestern, deren umverehrter und gewissermaßen ungeminderter Körper Voraussetzung für den Dienst im Heiligtum ist. Der Körper eines Priesters darf also keine Körpermodifikationen der Trauer und des Verlustes tragen. Nicht nur könnte die Nähe des Todes eine Unreinheit durch den Körper des Toten am eigenen Körper des Priesters evozieren, auch die Körperzeichen des Verlustes signalisieren eine Unvollständigkeit, die der Heiligkeit widerspricht. Den Raum der Heiligkeit, den Tempel zu betreten wäre einem solchen von Trauer gezeichneten Priester untersagt.

Eine interessante Parallele findet sich im Esterbuch. Dort wird ganz klar formuliert, dass der Palast des Königs in Trauerkleidung nicht betreten werden dürfe. Mordechai kommt deshalb klägend und trauernd nur bis vor das Tor des Palastes (Est 4,1-2). Als Ester später dann zum König geht, tut sie dies im Bewusstsein der Lebensgefahr, in die sie sich begibt (Est 4,16). Doch im Esterbuch ist es gerade die Überschrägung des Verbotes – auch wenn Ester keine Trauerkleidung trägt –, was das Leben Esters und das ihres Volkes rettet (Est 5,1-3; 7,3 ff.).

Lev 19 und Dtn 14 formulieren das ganze Volk als Adressatin des Verbots der Bartraur und des Hautritzens. Die Spätre der Heiligkeit umfasst alle und lässt vermutlich deswegen irreversible Selbstverletzungen

als rituelle Bewältigung der Trauer um einen Toten nicht mehr zu. Auch wird bei Dtn 14 und Lev 19 auf JHWH Bezug genommen, um das Verbot zu begründen. Es ist wahrscheinlich, dass das Verbot sich gegen alle Vorstellungen und Riten wendet, die zum Ausdruck bringen könnten, der Tod sei eine eigenständige Macht neben JHWH.⁶⁴ Doch auch hier bleibt die Frage, warum gerade die Selbstverletzungen und nicht auch andere Handlungsmuster der Trauer.

Der amerikanische Alttestamentler Saul M. Olyan versucht noch in einer anderen Richtung, die Ablehnung selbstverletzenden Verhaltens zu verstehen.⁶⁵ Er trägt in seiner Untersuchung der Tatsache Rechnung, dass neben dem Ritzen der Haut auch eine bestimmte Bartrasur in Misskredit gerät. Olyan versucht nun die Zurückweisung dieser Körpermanipulationen aufgrund der Kriterien Reversibilität, Dauer und Sichtbarkeit zu deuten.

Die meisten biblischen Texte gehen von einer Trauerzeit von sieben Tagen aus. Während andere Körperinszenierungen der Trauer leicht und mit eigener Kraft rückgängig gemacht werden können, ist dies bei einer Bartrasur und bei Hautritzungen nicht möglich. Haare wachsen nur sehr langsam nach, Hautritzungen sind unter Umständen sehr lange sichtbar, als Narbe sogar auf Dauer.

Die Minderungsriten setzen eine Grenze zwischen Trauernden und Nicht-Trauernden, zwischen Tod und Leben. Die Körperzeichen des Ritzens und der Rasur bleiben über die ritualisierte Trauerzeit hinaus bestehen und dehnen diese Zeit aus. Sie signalisieren auch dann Minderung, Verlust und Trauer, wenn die Hinwendung zum Leben eigentlich schon Übergewicht bekommen hat. Selbstverletzungen der Haut tragen also das Potential in sich, Trauer- und Minderungsmerkmale »out of place«⁶⁶ – so Olyan – zu werden, sichtbare Narbenzeichen an den Körpern derjenigen, die den Bereich der Trauerhandlungen verlassen haben, um das Leben in Ritualen der Freude zu feiern. Eine Mischung von Trauerhandlungen und ritualisierten Handlungen der Freude in derselben Person stört die Grenze zwischen Trauernden und Nichttrauernden.⁶⁷ Das Ritzen steht in der Gefahr, aus einer temporären Körperinszenierung der Trauer ein permanentes Körperzeichen der Trauer zu machen.

Das Ritzen der Haut hält die Erinnerung an die Minderung wach, indem die Wunde als Narbe sichtbar bleibt. Durch das Zurückweisen dieser Art der Bewältigung von Minderungserfahrungen verschiebt sich die Bedeutung von Narben, von körperlich eingeschriebenen Zeichen.

Werden die Verbote in den Vordergrund der Betrachtung des Phänomens gerückt, dann geschieht unausgesprochen eine Wertung der Texte, dann gelangen, und dies ganz vorsichtig gesagt, mögliche ›positive‹ Aspekte des Ritzens der Haut gänzlich in den Hintergrund. Die Zurückweisung der Selbstverletzung der Haut in bestimmten Traditionen des Alten Testaments kann nicht von der Hand weisen, dass das Ritzen ein allgemein altorientalisches und antikes Handlungsmuster war, um mit vergangenen oder erwarteten Minderungserfahrungen umzugehen. Wiederum sehr vorsichtig formuliert: es muss also an diesem Verhalten etwas ›Heilsames‹ gewesen sein, wenn es derart prominent verbreitet und üblich war.

Fragende Überlegungen

Wie ich zu Beginn andeutete, möchte ich zum Abschluss das Phänomen des Ritzens der Haut im Kontext der Körperinszenierungen der Minderung in der hebräischen Bibel und das Phänomen gegenwärtigen Ritzens als einen Versuch, traumatisierende Erfahrungen zu bewältigen, ins Gespräch bringen. Dies möchte ich nun tun, überlegend, fragend. Es sei an dieser Stelle noch einmal auf die Ausführungen über die Balance zwischen Fremdheit und Nähe, zwischen Alterität und Empathie am Anfang meiner Überlegungen hingewiesen, auf die Verbundenheit über die Zeiten hinweg und die trennende Distanz der Kulturen.

Eine klinische Erfahrung im Umgang mit jungen Menschen, die sich ritzen, ist die seltsame Effektivität dieser Handlung. Kommen junge Frauen aufgrund ihrer traumatischen Erfahrungen in dissoziative, alltraumatische Spannungszustände, dann wirkt kein Psychopharmakon ähnlich schnell und effektiv wie das Ritzen der Haut.⁶⁸ Innerhalb kürzester Zeit sind die extremen Unruhezustände vorbei. Es wird zwar die Haut verletzt, aber es ist auch eine Überlebensstrategie, eine Art der ›Sorge um sich selbst‹. Für die Betroffenen ist es in diesem Moment ein Akt der Selbstfürsorge, ein Akt der Spannungsregulierung, gewissermaßen ein Antidissoziativum. Zu dieser nach innen gerichteten selbstfürsorglichen und selbstregulierenden Funktion kommt eine nach außen gerichtete Funktion hinzu, die einen Vorwurf, ein Signal oder einen Appell beinhalten kann. Das Ritzen hat keinen Selbstzweck; es wird zwar im Moment als ungemein erleichternd erlebt, aber die Betroffenen leiden auch unter dem Zwang sich immer wieder ritzen zu müssen.

Diese Selbstfürsorge wahrzunehmen, könnte dazu führen, weniger nur mit Abwehr und Unverständnis zu reagieren, sondern das Ritzen als von den Betroffenen oft als einzig möglich gesehenes Bewältigungsversuch zu verstehen, als selbstfürsorgliches Verhalten, das es – wenn auch nur für kurze Zeit – ermöglicht, den inneren Schmerz zu ertragen. Für das Alte Testament könnte dies bedeuten, sich nicht sogleich den abwehrenden Stimmen von Levitikus und Deuteronomium anzuschließen. Zu überlegen wäre vielmehr, das selbstverletzende Verhalten im Kontext von Trauerarbeit und Bewältigungsstrategien individueller und kollektiver Katastrophen zu bearbeiten. Das Erlebte schreibt sich in den Körper als sichtbares Zeichen. Es ist ein Kommunikationsversuch über den Körper als Medium, wenn die Sprache nicht mehr durchdringt.

Selbstverletzendes Verhalten in der Gegenwart ist gerade kein ausschließlich psychodynamisches Geschehen. Für den Psychologen Ulrich Sachse interagieren Körper-Seele-Traumata in einer Form, die eine Trennung von Körper und Seele kaum möglich macht.⁶⁹ Vielleicht wäre das hebräische Wort *nefesch* besser geeignet, um zu beschreiben, was beim Ritzen geschieht: Die Schnitte sind nie oberflächliche Schnitte, denn das, was verletzt wird, ist die *nefesch*, das psychosomatische Lebenszentrum eines Menschen – und dies ist bereits zutiefst verletzt und verstört. In einem Gedicht, das ich auf der Homepage fand, auf der Betroffene informieren und sich austauschen, wird die *Seele* genau als das verstanden, was *nefesch* meint:

Leere umgibt mich
Schnürt mir die Seele
Ich kriege keine Luft
Weiss nicht, was ich tun soll.
Wer hilft mir?
Ich schreie um Hilfe.⁷⁰

Die Trauerritten, zu denen das Ritzen im Alten Testament gehört, bieten einen klar bezeichneten Schutzraum und eine Schutzzeit, in denen das Geschehene bearbeitet und verarbeitet werden kann. Die Körpermodifikationen und Körpermanipulationen bringen nicht nur die Verletzung der eigenen Identität zum Ausdruck, sie sind auch der Versuch, das Erlebte zu bewältigen. Indem die Trauernden durch Veränderungen des Körpers nach außen klar eine Distanz signalisieren, fordern sie einen Schutzraum, in dem der Alltag unterbrochen ist und die Sorge um sich selbst Vorrang hat.

Heutiges selbstverletzendes Verhalten dagegen ereignet sich im privaten Raum, in Einsamkeit, in gesellschaftlicher Entfremdung als Ausdruck von Not, Leid und Infirmität. Eine Gemeinsamkeit aber, so Norbert Hänsli,⁷¹ wäre die ähnliche Absicht, dass beide dazu dienen, eine Störung zu beseitigen und eine Ordnung aufrechtzuerhalten. Beide könnten in diesem Sinne als Heilmittel verstanden werden – im Bewusstsein, dass es eine Überlebensstrategie sein kann und ein Versuch, Trauer und Verlust zu bewältigen.

Die blutende Haut repräsentiert das blutende, verletzte Innere und lässt gleichzeitig die Lebensdynamik wieder spürbar werden. Das Bluten der Haut befreit zu atmen. Dieses Atmen auszudehnen, in der Kehle die Weite zu spüren – auch dies ist ein Aspekt von selbstverletzendem Verhalten – es ist eine verzweifelte Hoffnung auf Heilung.

1. Der Artikel geht auf meine Antrittsvorlesung zur Privatdozentin an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum im Sommersemester 2003 zurück.
2. Eine kurze Zusammenfassung zu Trauma und Traumatherapie siehe R. Josi, Debora in der neuen Welt. Trauma, Heilung und die Bibel, in: F. Crisemann u. a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Gütersloh 2004, 269-292.
3. Zum sog. 'Selbstverletzenden Verhalten' (SSV) siehe: U. Sachse, Selbstverletzendes Verhalten. Psychodynamik – Psychotherapie. Das Trauma, die Dissoziation und ihre Behandlung. Göttingen 62002; K. Teuber, »Ich blute, also bin ich« Selbstverletzung der Haut von Mädchen und jungen Frauen, Herbolzheim 2000. Viele Betroffene artikulieren sich auf Homepages im Internet, eine sehr beeindruckende sei genannt: <http://www.rotetraenen.de>.
4. Ein Vergleich zwischen den Totentrauerritten des Ersten Testaments und der Gegenwart wäre sehr spannend. Ein größerer Unterschied als zwischen den Trauerritten des Alten Testaments und denen der Gegenwart scheint kaum möglich. Während in der gegenwärtigen Trauerkultur der tote Körper den Blicken entzogen oder kosmetisch hergerichtet wird, und auch den Körpern der Trauernden kaum mehr Signalcharakter zukommt, sind die Handlungsmuster der Trauer im Alten Orient sehr stark auf den Körper bezogen, ja geradezu Körperinszenierungen. Sie sind darauf kollektive, öffentliche und leibhaftige Zeichen, dass sie fremd anmuten in einer Zeit, in der Trauer sehr diskret geworden ist und selbst der traditionelle Ort des Totengedenkens, das Grab, sich immer mehr verstreut auf anonyme Rasengräber, Friedwälder und digitale Gedenkseiten im Internet. Vgl. H. Tügel/Bejick, Roman, Abschied und Neubeginn. Wie der Mensch mit dem Ende umgeht, in: Geo 2003, 12, 174-204; H. Böhmke, Der Weistret der Medien im Andenken der Toten, in: H. Belling/ D. Kamper (Hg.), Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion, München 2000, 23-43; E. Boms, Der Umgang mit Leiden, Ster-

- ben und Trauer. Ein Überblick über Zeugnisse aus der Bibel und ihrer Umwelt. Zeitschrift für medizinische Ethik 43, 1997, 301-314, v.a. 301-304; U. Willmann, Wie man in Deutschland begraben wird, Die Zeit 17, 2004, 40-41; F. Heckmann, Kulturelle Unterschiede in der Trauerarbeit, Impulse 44, 2004, 3.
5. Siehe C. Benthien/A. Flegel/Kasten (Hg.), Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle (Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur und Kulturgeschichte. Kleine Reihe 16), Köln u. a. 2000.
6. B. Aibert, Schneewittchens Tod (frz.: Funerarium, Paris 2002), München 2003.
7. Zur Frage des Fremden in der Psychologie und Psychiatrie siehe U. Sachse, Selbstverletzendes Verhalten. Psychodynamik – Psychotherapie. Das Trauma, die Dissoziation und ihre Behandlung. Göttingen 2002, 18 f. 87.
8. J. Loenthoff, Kulturvergleich und interkulturelle Kommunikation, Germanistisches Jahrbuch GUS »Das Wort« 2003, 105-114, 112. Vgl. auch C. Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt 1995, 44-95; A. Honold, Das Fremde verstehen – das Verstehen verfeinern: Ethnographie als Herausforderung für Literatur- und Kulturwissenschaft, Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1, 1997, www.inet.at/trans/IN/honold.htm [02.03.2004]; G. A. Anderson, A Time to Mourn, a Time to Dance. The Expression of Grief and Joy in Israeli Religion, University Park, Pa. 1991, v. a. 1-18; D. Erbele-Küster, Rereading the Bible: A Dialogue with Women Theologians from Latin America, Africa and Asia, Exchange 32.4 (2003), 310-321, v. a. 318-321.
9. C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt 1995.
10. A. Parrot/M. H. Chéhab/S. Mascari, Die Phönizier. Die Entwicklung der phönizischen Kunst von den Anfängen bis zum Ende des dritten punischen Krieges (Universum der Kunst), München 1977, 77 Abb. 77.
11. T. Dothan, The Philistines and their Material Culture, Westford/Mass. 1982, 239 fig. 10. Vgl. auch T. Podella, Ein mediterraner Trauerritus, UF 18 (1986), 263-269; S. Schroer, Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenz israelitischer Frauen – am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung, Lectio difficilior 1 (2002) http://www.lectio.unibe.ch/02_L/schroer.htm [10.02.2004]; B. Lang/G. Hentschel, Art. Trauerbräuche, NBL III, 2001, 918-919; J. Mayer Gruber, Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East, Rome 1980, 434 ff.
12. T. Podella, Ein mediterraner Trauerritus, UF 18, 1986, 263-269, 266.
13. Siehe J. Scharbert, Art. sfđ, ThWAT V, 1986, 901-906, 901; E. Kutsch, »Trauerbräuche« und »Selbstminderungsriten« im Alten Testament, in: K. Lüthi/E. Kutsch/W. Dantine, Drei Wiener Antrittreden, Zürich 1965, 25-37, 38, Anm. 16; S. M. Olyan, Biblical Mourning, Ritual and Social Dimensions, Oxford-New York 2004, 20 Anm. 52. Vgl. Jes 32,12; Nah 2,8.
14. Vgl. 2 Sam 1, 2.
15. Vgl. Jona 3,5-10; 2 Sam 12,16 ff.; Dan 10.
16. Vgl. S. M. Olyan, Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions, Oxford-New York 2004, 19-27.
17. Olyan, Biblical Mourning, 21.

18. Bons, Der Umgang mit Leiden, 310, spricht von »Schmerzriten« – »Der Schmerz soll sich in heftigen Reaktionen entladen, vor allem im Einreißfen der Kleidung und in der Klage.« (ebd.). Bons beschränkt sich in seiner Studie jedoch auf Riten, die in den engeren Bereich der Trauer um einen toten Menschen gehören. Klaus Bieberstein nennt die Hautritzen »Geiten der Verbundenheit« (vgl. ders., Leben mit dem Tod – Leben gegen den Tod. Der Umgang mit dem Tod im Alten Testament, Welt und Umwelt der Bibel I (2005), 4-11, 6).
19. Vgl. die Diskussion um die Bedeutung des Wortes: Kutsch, Trauerbräuche, 88 ff.; J. Scharbert, Der Schmerz im Alten Testament (BBB 8), Bonn 1955, 47 ff.; A. Baumann, Art.: abal, ThWAT I, 1973, 46-50; Olyan, Biblical Mourning, 20, 138.
20. Kutsch, Trauerbräuche, 85.
21. Ebd., 88.
22. Ebd., 88.
23. Ebd., 90.
24. Olyan, Biblical Mourning, 24, 142.
25. Vgl. Das digitale Wörterbuch der deutschen Sprache des 20. Jahrhunderts (es geht zurück auf das Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache), Art. Trauer, <http://www.dwds.de/cgi-bin/dwds/lest/query.cgi?wdg=1>.
26. Vgl. Merriam-Websters Online Dictionary, <http://www.m-w.com>.
27. Vgl. J. Scharbert, Art.: safad, ThWAT V (1986), 901-906; F. Szolz, Art.: abal, ThWAT I (1994), 27-31, dagegen will die Grundbedeutung von abal nicht auf die äußerlichen Trauerbräuche festlegen (ebd., 30).
28. Siehe Gen 50,10, Jer 6,26 und 16,7. Vgl. G. A. Anderson, A Time to Mourn, a Time to Dance. The Expression of Grief and Joy in Israeli Religion, University Park/Penn. 1991, 1,15 Anm. 33.
29. Hi 2,11-13. Vgl. J. Ebach, Streiten mit Gott, Hiob, Teil 1: Hiob 1-20 (Kleine biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996, 40-44. Zur Funktion des Tröstens innerhalb der Trauerriten siehe X. H. T. Pham, Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible (SOT, 302), Sheffield 1999.
30. Anderson, A Time to Mourn, 13.
31. Ebd., 97 (»[i]f is not simply an outpouring of grief, but a very intricate ritual sequence that has as its initial goal a descent to Sheol«).
32. J. Fank/C. Brück, Fremd-Körper: Körper-Konzepte, Ein Vorwort, in: dies. (Hg.), Körper-Konzepte (Literatur und Anthropologie 5), Tübingen 1999, 7-17; J. Pritch/M. Schildrick (Hg.), Feminist Theory and the Body: A Reader, New York 1999.
33. Siehe hierzu B. Erdle, Der phantasmatische und der deconstruierte Körper. Zwei Paradigmen der Kulturration, Feministische Studien 2 (1991), 65,78, 65.
34. Vgl. M. Geiger/S. Schäfer-Bossert, Körperkonzepte im Ersten Testament – Aspekte einer feministischen Analyse, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart u. a. 2003, 10-28, 15; Vgl. auch C. Benthien, Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse, Hamburg 1999; C. Benthien/C. Wulf, Körperstelle. Eine kulturelle Anatomie, Hamburg 2001 und J. Fank/C. Brück (Hg.), Körper-Konzepte, Literatur und Anthropologie 5, Tübingen 1999.

35. *Bentzen*, Haut, 17. Dies gilt m. E. auch für andere Körperteile und für den Körper insgesamt.
36. Vgl. *U. Bail*, Der Fall Isobel(s) oder: Ein Fenstersturz, eine abwesende Leiche und ein Zitat; in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart u. a. 2003, 80-93.
37. Vgl. *M. Frohmann*, Körper und Pädagogik. Bekannte Gesichter – gemischte Gefühle, Fachzeitschrift der Aktion Jugendschutz 4, 2004, 12-17; ders., Aspekte einer körperorientierten Jugendsoziologie. Jugend – Körper – Mode; in: J. Mansel u. a. (Hg.), Theoriedebatte in der Jugendforschung, Weinheim 2003, 144-156.
38. *S. Schroter/T. Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 61.
39. *G. Ecker*, Trauer zeigen. Inszenierung und Sorge um den Anderen; in: dies. (Hg.), Trauer tragen – Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter, München 1999, 9-25, 10, 17.
40. *Ecker*, Trauer zeigen, 17.
41. Vgl. *R. Kessler*, Männertränen; in: D. Sölle (Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt, Festschrift L. Schottroff zum 60. Geburtstag, Gütersloh 1994, 203-208.
42. Vgl. Jer 6,26; 31,15; 38,22; 49,3; 2 Sam 1,24; Jes 32,9-12; Ez 8,14; 32,16;25; Ri 11,40; explizit klagen beide Geschlechter in 2 Chr 35, Sach 12,12 f.
43. Zur Struktur des Textes siehe *M. Krieg*, Todesbilder im Alten Testament oder »Wie die Alten den Tod gebildet« (MThANT 73), Zürich 1988, 443-445.
44. *H. Jahnow*, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung (BZAW 36), Giessen 1923, 60.
45. *S. Schroter*, Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen – am Beispiel von Totenklage und Totenbegrabung, *lectio diff-cillor* 1 (2002) http://www.lectio.unibe.ch/02_1/schroter.htm [10.02.2004]; vgl. auch *P. A. Bird*, Frauenarbeit« und die Sphäre des Religiösen im alten Israel. Überlegungen zu Kontinuität und Diskontinuität in häuslichen und kultischen Rollen anhand von Trauerriren; in: E. Klingner/S. Böhm/T. Franz (Hg.), Geschlechterdifferenz, Ritual und Religion, Würzburg 2003, 23-35; *T. Seidl*, Tänzerinnen, Weberinnen, Klagefrauen. Spuren von Frauenrollen in den Kulturen des Alten Israel; in: ebd., 105-129, bes. 110 ff.; *H. Jahnow*, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung (BZAW 36), Giessen 1923, 71 ff. 157 ff.; *Olyan*, Biblical Mourning, 49 f.
- Zur antiken griechischen Kultur siehe *W. Neumaier-Pfau*, Töten, Trauern, Sterben – Weiblichkeitsbilder in der antiken griechischen Kultur; in: R. Berger/I. Stephan (Hg.), Weiblichkeit und Tod in der Literatur, Köln-Wien 1987, 11-33. Sie schreibt: »Wenn eine Frau klagt, fallen die anderen unter rhythmischen Bewegungen in das Wehklagen ein, zerwühlen sich die Haare, kratzen sich die Wangen blutig, schlagen sich die Bruste und streuen sich Asche ins Haar. Im Wechselgesang mit ihren Klageruten tragen einige Frauen den Grabesang vor, der oft von der schnellen Rohrflöte untermalt wird.« (ebd., 14 f.). Zu Klagefrauen in der Antike siehe auch *N. Loraux*, Die Trauer der Mütter. Weibliche Leidenschaft und die Gesetze der Politik, Frankfurt-New York 1992. Zu Klagefrauen im Mittelalter siehe *G. Duby*, Frauen im 12. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1999, 171 ff.

46. *R. Schläpfer*, Von ägyptischer Kunst. Eine Grundfrage; in: E. Brunner-Traut (Hg.), Wiesbaden 1963, 133 Abb. 99. Vgl. *B. Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2002, 228 f.
47. Zu dieser Gattung siehe *U. Bail*, »Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort.« Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament, Gütersloh 2004, 62 f.
48. *S. Schroter*, Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen – am Beispiel von Totenklage und Totenbegrabung, *lectio diff-cillor* 1, 2002, http://www.lectio.unibe.ch/02_1/schroter.htm [10.02.2004], 16.
49. Vgl. dazu *U. Bail*, Mit schielendem Blick. Bemerkungen zu I Chronik 7,21b-24; in: R. Kessler, u. a. (Hg.), »Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!« Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag (Exegese in unserer Zeit, Kontextuelle Bibelinterpretation 3), Münster 1991, 214-225; *R. Kessler*, Benennung des Kindes durch die israelitische Mütter; *WbD* 19, 1987, 25-35.
50. Siehe auch *K. Schaller*, Zu den Körperzeichen auf einem bronzenzeitlichen Terrakottakopf in Boston, Forum Archäologie. Zeitschrift für klassische Archäologie 3/V/1997 [<http://mailbox.univie.ac.at/dltsbeth.trinkl/forum/forum0597/03tautoo.htm>].
51. *Homere*, Ilias, 19. Gesang, Z. 282-285.
52. Siehe KTU 1.5 VI 11-22, 31 – 1.6 I 5; Übersetzung nach: *M. Dietrich/O. Loretz*, Die Trauer Elis und Anats, UF 18 (1986), 101-110, 105. Vgl. auch *J. Aistleitner*, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest 1959, 17; *X. H. T. Pham*, Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible (SOT, 302), Sheffield 1999, 19 f.; *E. Kutsch*, »Trauerbräute« und »Selbstminderungsriten« im Alten Testament; in: K. Lüthli/E. Kutsch/W. Dantlme, Drei Wiener Antrittreden, Zürich 1965, 25-37.
53. Siehe KTU 1.6 I 2-5; Übersetzung nach: *TUVAT* III/6, 1185.
54. Siehe KTU 1.19 IV, Z. 10-11 und 21-22; Übersetzung nach: *TUVAT* III/6, 1301. Vgl. auch *D. Kiner*, Ugarit. Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (ABS 104), 1981, 118-123.
55. *T. Dothian*, The Philistines and their Material Culture, Westford/Mass. 1982, 243 fig. 12.7.
56. *So Podella*, Ein mediterraner Trauerriren, 266.
57. Jer 16,6; 41,5; 47,5; 48,37; 49,3; Vgl. auch Hos 7,14; Mi 5,1; 1 Kön 18,28; Lev 21,5; Dtn 14,1. zu Ri 5,9: *Mein Herz schlägt für die, die Israel einritzen* siehe *J. Kessler*, Debora – Erwägungen zur politischen Funktion einer Frau in einer patriarchalischen Gesellschaft; in: W. Schottroff/W. Stegemann (Hg.), Traditionen der Befreiung Bd. 2: Frauen in der Bibel, München 1980, 37-59, 47; *U. Wirtler*, Gottes Tattoo. Biblische Notizen zu einem auffälligen Phänomen amerikanischer Körperkultur; in: M. Küchler/R. Reinl (Hg.), Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Vernetz zu Ehren, Luzern-Freiburg 2003, 233-237, 232.
58. Vgl. bes. Jer 16,4; 22,16 f.; 25,33.
59. Neben der familiären Totenklage ist auch die Klage über die bevorstehende Kapitulation und den Untergang von Städten vorrangig Frauensache. Während ägyptische Reliefs von der Eroberung syrisch-palästinischer Städte durch die ganze Bevölkerung flehend und klägend auf der Stadttürme darstellen,

- zeigen assyrische Reliefs vornehmlich Frauen im typischen Klagegestus auf den Zinnen der Stadt.
60. Manchmal wird das Wort nicht von *gadal/ritzen* abgeleitet, sondern von *g'derah/Mauer, Umzäunung*.
61. Auch in Mi 4,7 wird einer personifizierten Stadt, hier Jerusalem, die Selbstverletzung zugeschrieben: Du ritzt dir Wunden, Tochter der Ritzung. Zur Übersetzung siehe: *D. Mitchell*, Das Ende der »Tochter der Streifschar« (Mi 4,14), Zeitschrift für Althebraistik 9, 1996, 196-198; *R. Kessler*, Mitha (HTHK.AT), Freiburg-Basel-Wien 1999, 221 f.
62. In Lev 21,5 wird es den Priestern verboten, sich zu ritzen, in Lev 19,28 und Dtn 14,1 gilt das Verbot für alle Israeliten und Israelitinnen.
63. Vgl. Jer 16,6; 41,5; 47,5; 48,37; 49,3; Mi 4,14; Hos 7,14 (LXX).
64. *E. Zenger*, Das Alttestamentliche Israel und seine Toten, in: *C. Richter* (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (Quaestiones disputatae 123), Freiburg i. B. 1990, 132-152, 143. Urs Winter ist (in Anlehnung an Ottmar Keel) der Auffassung, dass das Verbot sich nicht gegen jegliche Tätowierungen richtet, sondern »nur gegen die durch eine Tätowierung dokumentierte Leibbeigenschaft gegenüber fremden Götterinnen und Göttern« (*U. Winter*, Gottes Tattoo. Biblische Notizen zu einem auffälligen Phänomen euro-amerikanischer Körperkultur, in: *M. Küchler/P. Rehl* (Hg.), Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren, Luzern/Freiburg 2003, 233-237, 230; *O. Keel*, Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderung von Deuteronomium 6,8 f. und *Parr.*, in: *P. Cassetti/O. Keel/A. Schenker* (Hg.), Mélanges D. Barthélemy (OBO 38), Freiburg CH/Göttingen 1981, 193-212.
65. *S. M. Olyan*, The Biblical Prohibition of the Mourning Rites of Shaving and Laceration: Several Proposals, in: *ders./R. C. Culley* (Hg.), »A Wise and Discerning Mind«. Essays in Honor of Burke O. Lang (Brown Judaic Studies 325), Providence/RI 2000, 181-189; *ders.*, What Do Shaving Rites Accomplish and What do They Signal in Biblical Ritual Context, JBL 117 (1998), 611-622; *ders.*, Biblical Mourning, bes. 110 ff.
66. Ebd., 123.
67. Ebd.
68. *U. Sachsse*, Selbstverletzendes Verhalten. Psychodynamik – Psychotherapie. Das Trauma, die Dissoziation und ihre Behandlung, Göttingen ©2002, 29,50 f.
69. *U. Sachsse*, Selbstverletzendes Verhalten, 11.
70. Als Verfasser wird das Pseudonym *glasgarr15* genannt (<http://www.note-tranen.de/?main=vonuech&sub=gedichtlesen&id=109> [09.03.2005]).
71. *N. Hänni*, Automutilation, Bern u. a. 1996, 56 f.

Andrea Bieler

Real Bodies at the Meal

»What more than the human body and its needs
makes us present in the world?
What reminds us constantly of the demands of relationships
more than our body selves?
In what other ways can we really become aware of the divine
than by looking deeply and bravely into the face of divine matter?
This looking does not make something descend
that is not otherwise present;
it rather makes demands and offers empowerment
in the light of divine indwelling.
Bodies are the divine presence on earth,
they are sacramental and are often profaned.«¹

In the Beginning was a Gesture

It was in the Chapel of the Great Commission in Berkeley, California, on December 3, 2001, that the Reverend Jim Mitulski presided at the table. He broke the bread, lifted it up with his left hand, and pointed to his own body with his right hand saying: »This is the body of Christ – the body of Christ has AIDS.« He paused for a moment. Then he opened his arms embracing the congregation with his body and his words: »Please join me: We are the body of Christ – the body of Christ has AIDS.« I heard voices in the room more stammering than in full confident union: »We (...) are (...) the body (...) of Christ – the body of Christ (...) has AIDS.« The atmosphere was loaded with earth-quaking electricity generated by this one gesture of a man who dared to point to his own body and then embrace the whole congregation – with the consecrated bread in his hand. He, a pastor infected with HIV, presented his body as the body of Christ.

This was a deeply sacred moment for me. All of a sudden I had a deep »felt« sense for what I've understood on a cognitive level for quite a while: Our individual bodies are temples of the Holy Spirit. And the assembly around the table IS (in the flesh and not only representation-ally) the body of Christ. Christ's presence in the Eucharist is manifested