

EBERHARD BONS

# Der Umgang mit Leiden, Sterben und Trauer. Ein Überblick über Zeugnisse aus der Bibel und ihrer Umwelt

## *0. Einleitung*

### *0.1 Die Fragestellung*

Wer ein wenig die Entwicklungen auf dem aktuellen Buchmarkt verfolgt, wird bemerkt haben, daß zahlreiche Publikationen sich mit dem Thema »Tod« befassen. Nicht nur medizinische und ethische Probleme werden dabei abgehandelt (z. B. die Definition des Lebensendes, die Bedingungen für die Zulässigkeit von Organspenden usw.), sondern auch der kulturgeschichtliche Aspekt. Die Fragen, die in diesem Zusammenhang gestellt werden, kann man wie folgt zusammenfassen: Welche Verhaltensweisen, welches Brauchtum, welche Riten verbinden sich in bestimmten Kulturen und Epochen mit der konkreten Erfahrung des Todes und welche Vorstellung vom Tod liegt ihnen zugrunde? Die hohen Auflagen, die Bücher zu solchen Themen erreichen, lassen sich mit einem gestiegenen Interesse des Publikums an den genannten Fragen erklären. Dieses Informationsbedürfnis mag man als die Folge einer Ratlosigkeit deuten, die heutzutage viele Menschen befällt, wenn es um die Frage des Verhältnisses zum eigenen Todes oder zu dem eines nahestehenden Menschen geht. Dabei darf im Rahmen dieses Artikels offenbleiben, ob man die derzeit verbreitete Einstellung zum Tod mit den Kategorien der Verdrängung oder gar des Tabus, mit dem er angeblich belegt wird, zutreffend erfassen kann.<sup>1</sup> Wichtig erscheint vielmehr, das wachsende Interesse an der kulturgeschichtlichen Fragestellung auf ein gewisses Unbehagen zurückzuführen, das heute verbreitete Formen des Umgangs mit Leiden, Sterben und Trauer hinterlassen. Der Erforschung der Vergangenheit kommt darum nicht allein ein historisches Interesse zu; sie ist vielmehr auch von der Intention geleitet, wenn nicht unbedingt Alternativen aufzuzeigen, so doch wenigstens Anregungen und Impulse für die gegenwärtige Auseinandersetzung mit dem Thema zu erhalten. Trotz aller zeitlicher und kultureller Unterschiede, die unsere Gegenwart von einer bestimmten Epoche der Vergangenheit trennen, erscheint ein Vergleich berechtigt, teilen ja die Menschen von damals mit uns dasselbe Schicksal, angesichts des Todes und der Rätsel, die er stellt, leben zu müssen. Somit verbindet uns also mit ihnen die gemeinsame Betroffenheit.

Dieser Artikel wendet sich einem bestimmten Abschnitt aus unserer Geschichte zu, und zwar der räumlich und zeitlich recht genau abgrenzbaren israelitisch-jüdischen Kultur des Altertums, die auch noch in den Texten des Neuen Testaments greifbar wird. Allerdings sollen im folgenden nicht nur biblische Texte vorgestellt werden, aus denen hervorgeht, auf welche Weise man Leiden, Sterben und Trauer zu bewältigen suchte, sondern

auch ausgewählte außerbiblische literarische Dokumente sowie archäologische Zeugnisse. Vorweggenommen sei, daß die Bräuche, die sich aus diesen Quellen rekonstruieren lassen, leicht unser Befremden erregen können und von heutigen Formen des Umgangs mit Leiden, Sterben und Trauer weit entfernt sind. Um einen häufig gebrauchten Terminus auch auf dieses Gebiet anzuwenden: Sie sind Ausdruck eines noch anderen »Paradigmas«. Um diese Unterschiede deutlich zu erfassen, ist es sinnvoll, zuvor wenigstens kurz einen Blick auf unsere Gegenwart zu werfen und heute akzeptierte Formen des Umgangs mit dem Tod zu skizzieren. Wer um ihre Grenzen weiß, ist vielleicht auch eher bereit, Verständnis für abweichende Sitten in der israelitisch-jüdischen Kultur des Altertums aufzubringen.

## 0.2 Der in die Privatsphäre verdrängte Tod

Ein Beispiel aus der zeitgenössischen Literatur mag verdeutlichen, inwiefern heutige Formen des Umgangs mit Leiden, Sterben und Trauer das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung sind. Der elsässische Schriftsteller Jean Egen (geboren 1920) läßt das erste Kapitel seiner Erinnerungen »Die Linden von Lautenbach«, überschrieben mit dem Titel »Der Tod im Elsaß«, mit folgenden Sätzen beginnen:

»Meine Großmutter hieß Anastasia. Sie starb am 5. Juli 1931 im elsässischen Lautenbach. Ihre Kinder umstanden das Bett, die Freunde füllten das Haus. Das ganze Dorf erlebte mit ihr den Todeskampf. Meine Mutter hieß Barbara. Sie starb am 30. Juli 1975, einsam unter Kranken, die sie nicht kannte, in einem Saal des Pariser Lariboisière-Spitals. Als sie morgens gegen zwei Uhr ihr Leben ausgehaucht hatte, wurde sie diskret in die Leichenhalle gebracht. Der Morgen graute, und erst dann stellte ihre Nachbarin fest: Nummer zwölf hatte ihr Bett verlassen und war also gestorben.«<sup>2</sup>

Und so geht es weiter: Die Überführung wird rasch erledigt, ebenso die Formalitäten. An der Beerdigung nehmen nur neun Personen teil, die gerade abkommen konnten. Danach trifft man sich zu einem kurzen Imbiß. Anschließend nimmt das Leben wieder seinen gewohnten Lauf.<sup>3</sup>

Viele weitere Beispiele ließen sich anführen. Sie würden zeigen, daß in den letzten ca. hundert Jahren, im ländlichen Milieu spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg, der Umgang mit dem Tod und der ihm vorausgehenden Krankheit einen radikalen Wandel erfahren hat. Eine ausgezeichnete Beschreibung dieser Entwicklung verdanken wir dem französischen Historiker Philippe Ariès. Drei der von ihm beschriebenen Gesichtspunkte seien im folgenden hervorgehoben.

a) Mit der zum Tod führenden Krankheit und dem drohenden Tod muß sich nicht nur die davon betroffene Person auseinandersetzen. Vielmehr haben Leiden und Tod eines Menschen auch eine soziale Dimension: Jemand geht seiner gewohnten Umgebung allmählich verloren. Diese muß sich darum auf die neue Situation einstellen. Die Umgebung: Das waren – mindestens auf dem Land – nicht nur die engsten Angehörigen, sondern ein Großteil der Dorfbewohner. Sie nahmen Anteil an der Pflege des unheilbar Kranken, der noch nicht, umgeben von Apparaturen, im einsamen Spitalzimmer starb. Sie waren auch beim Tod zugegen, übernahmen die anfallenden Besorgungen und standen insofern den unmittelbar Betroffenen bei. Nicht nur diese, sondern alle waren gleichsam »Hinterbliebene«. »Der erste Schock wurde durch die traditionelle Geschäftigkeit der Gruppe abge-

fangen ... Die Trauerbesuche unterstrichen die Einheit der Gruppe ...; die Beisetzungszeremonien wurden zum Fest, bei dem das Vergnügen nicht fehlte, bei dem es dem Lachen oft rasch gelang, die Tränen zu verdrängen.«<sup>4</sup> Eine solche Anteilnahme ist heute selten. Am Kranken- und Sterbebett finden sich oft nur wenige Angehörige und Freunde ein; ebenso ist die Beerdigung »im engsten Familienkreis« längst nicht mehr Sache des ganzen Dorfes oder Stadtviertels, sondern meist Privatsache. »Die Gesellschaft legt keine Pause mehr ein. Das Verschwinden eines einzelnen unterbricht nicht mehr ihren kontinuierlichen Gang. Das Leben der Großstadt wirkt so, als ob niemand mehr stürbe.«<sup>5</sup>

b) Wie die schwere Krankheit und der Tod oft Privatsache geworden sind, so auch die Trauer. »Ein bestimmtes Maß an Affektabfuhr [wird] toleriert ..., vorausgesetzt, sie bleibt geheim.«<sup>6</sup> Im Extremfall beginnt unmittelbar nach der Beerdigung wieder der Alltag, als wäre nichts gewesen. Die Hinterbliebenen bitten, von Kondolenzbesuchen abzusehen. Und die Umgebung kümmert sich wenig um die »Privatsache« Trauer<sup>7</sup>, da sie den Rhythmus von Berufsleben und privaten Verpflichtungen unterbricht. Frühere Gebräuche und Rituale, vor allem Trauerzeiten und -kleidung, die die Verarbeitung des Geschehenen unterstützen sollen<sup>8</sup>, sind auf ein Minimum reduziert. Daß die Verdrängung der Trauer keineswegs heilsam ist, ja in psychische Krisenzustände führen kann, sei nur am Rande vermerkt.

c) Solange die meisten heute harmlosen Krankheiten, besonders Infektionskrankheiten, noch nicht heilbar waren, war – und ein letztes Mal sei Ariès zitiert – »der Tod ... nie jene brutale Überraschung ... Er war Bestandteil der Unsicherheiten des Alltags. Von Kindheit an erwartete man ihn mehr oder weniger ständig.«<sup>9</sup> Eine – vereinfacht gesagt – an Erfolg, Wachstum, Entwicklung orientierte Gesellschaft tut sich jedoch sehr schwer mit dem Eingeständnis der Sterblichkeit. Der Tod ist eine Art Betriebsunfall, der die Entwicklung hemmt und deshalb schnell vergessen werden sollte.<sup>10</sup> Effizienz, Routine und auch Profitdenken bestimmen die Versorgung (»Entsorgung«?) des Verstorbenen. Für die Gefühle der Hinterbliebenen bleibt oft wenig Platz.

Diese Darstellung heutiger Umgangsweisen mit Leiden, Sterben und Trauer könnte man gewiß um manche Punkte ergänzen. Vielleicht haben auch einzelne Formen früheren Umgangs mit diesem Thema überlebt. Es kam jedoch bei diesem Vergleich auf folgendes an:

1. Unsere Formen des Umgangs mit Krankheit, Sterben und Trauer sind nicht »naturgegeben«, sondern Ergebnis einer gesellschaftlichen Entwicklung.

2. In den biblischen und außerbiblischen Zeugnissen, die im folgenden behandelt werden, spiegelt sich eine Kultur wider, der die dargestellte Privatisierung des Todes noch völlig fremd ist. Das besagt freilich nicht, daß an allen mit dem Erleiden einer ernsthaften Krankheit verbundenen Problemen die Gesellschaft ebenso großen Anteil genommen hätte.

Die folgenden Abschnitte sind nach den im Titel des Artikels genannten Gesichtspunkten gegliedert. Da die drei Themen Krankheit, Tod und Trauer nirgends in der Bibel systematisch behandelt werden, ist hier eine Anzahl zum Teil sehr kurzer exemplarischer Texte vorzustellen. Sie gehören nicht nur verschiedenen literarischen Gattungen an, sondern stammen auch aus verschiedenen Zeiten. Daher bleibt der folgende Überblick notwendigerweise fragmentarisch, wiewohl bestimmte Konstanten, aber auch Entwicklungen in den Krankheit, Sterben und Trauer begleitenden Handlungen erkennbar sind. Außerdem ist damit zu rechnen, daß Gewohnheiten und Einstellungen, die sich mit »Grenzsi-

tuationen« des menschlichen Lebens verbinden, weiter verbreitet waren, als die jeweiligen Texte vermuten lassen.

## 1. Das Verhalten den Kranken gegenüber

### 1.1 Die Erfahrungen alttestamentlicher Kranker

Dem Tod geht oft eine Krankheitsphase voraus, in der therapeutische Maßnahmen entweder erfolglos waren (vgl. Mk 5,26) oder – aus welchen Gründen auch immer – unterblieben.<sup>11</sup> Auch wenn eine schwere Krankheit nicht zum Tod führte, vielmehr sich die Genesung einstellte: In beiden Fällen ist der kranke Mensch allmählich unfähig, seine Pflichten wahrzunehmen, und bedarf zunehmend der Hilfe anderer. Das war in der Gesellschaft, aus der die Bibel stammt, in der Regel die Familie, die zu Hause die Versorgung des Kranken vornahm (vgl. 2 Sam 12,15ff)<sup>12</sup>, eventuell auch der Kreis der Nachbarn und Bekannten (1 Sam 15,11ff). Unter diesen Umständen waren wichtige Voraussetzungen für die Versorgung gegeben, die damals noch nicht in Hospitälern verlagert wurde. Brisant wurde die Situation jedoch, wenn die Pflege innerhalb der Familie nicht stattfand, z. B. weil der Betreffende sich gerade in der Fremde aufhielt, weil es keine Angehörigen mehr gab oder weil sich einfach niemand zuständig fühlte. Gerade letzteres sollte das Los mancher Kranker erschweren. Sie erfuhren dann leicht eine Behandlung, die sich zwischen Desinteresse und Ablehnung auf der einen und offener Feindschaft auf der anderen Seite bewegte. Drei Beispiele aus den Krankheitspsalmen seien zitiert<sup>13</sup>: »Wann stirbt er endlich, wann vergeht sein Name?« fragen wenig einfühlsam die Gegner des Kranken in Ps 41,6. Und der Sprecher von Ps 38,12 stellt fest: »Meine Freunde und Gefährten – entfernt von meiner Krankheit bleiben sie stehen; meine Nächsten stehen weit weg.«<sup>14</sup> Und in Ps 88,19 klagt der kranke Beter Gott an: »Du hast mir Freund und Gefährten entfremdet, mein Vertrauter ist die Finsternis.« Negativ ist auch die Bilanz des kranken Ijob, der sich von allen verlassen fühlt, einschließlich seiner Frau und seiner Kinder:

Meine Brüder hat er [Gott] von mir entfernt,  
 meine Bekannten sind mir entfremdet.  
 Meine Verwandten blieben aus,  
 die Gäste meines Hauses haben mich vergessen.  
 Als Fremder gelte ich meinen Mägden,  
 von anderem Stamm bin ich in ihren Augen ...  
 Mein Atem ist meiner Frau zuwider,  
 die Söhne meiner Mutter ekelt es vor mir ...  
 Alle meine Gefährten verabscheuen mich,  
 die ich liebe, lehnen sich gegen mich auf ... (Ijob 19,13–22, zitiert nach der Einheitsübersetzung).

Diese Erfahrungen sind sicher keine Einzelfälle. Infolge von Anfeindung und Ablehnung ist der Kranke einsam und sich selbst überlassen. »Alle Gemeinschaftsbindungen sind pervertiert ... Der Kranke lebt in der Auflösung der ihn umgebenden Ordnung.«<sup>15</sup>

Die Situation des Kranken kann sich aus mehreren Gründen verschärfen:

a) Die Krankheit wird der Einwirkung von Dämonen<sup>16</sup> zugeschrieben. Zahlreiche Zeugnisse für diese Erklärung finden sich in der biblischen und außerbiblischen Litera-

tur.<sup>17</sup> Dämonen galten als lebendige Wesen, die sich eines Menschen bemächtigen, bei ihm Effekte physischer und psychischer Krankheit hervorrufen und genauso leicht auf andere übergehen konnten. Aus dem Grund wurde der Kranke regelrecht isoliert. Da man die manifeste Krankheit nicht medizinisch-naturwissenschaftlich als einen gestörten Ablauf von Körperfunktionen erklärte, die eine entsprechende Behandlung notwendig macht, meinte man die Krankheit nur durch die Vertreibung des Dämonen besiegen zu können. Die geschah nach Auskunft der wenigen Texte, die von Hilfsmitteln sprechen, durch die Anwendung von Rauch (Tob 6,16–18; 8,2–3) oder schlicht durch Handauflegung und Gebet (so in einem nichtbiblischen Text aus Qumran, dem sogenannten Genesis-Apokryphon 1QGenAp Kol. XX,28f<sup>18</sup>). Vereinzelt galten auch Pflanzen als geeignet, Dämonen zu verjagen (vgl. Flavius Josephus, *Bellum Iudaicum*, VII, 181–185). Im Neuen Testament wird schließlich Jesus als machtvoller Dämonenaustreiber dargestellt, der durch sein exorzistisches Wirken die Ankunft der Gottesherrschaft unterstreicht (Lk 11,20).

b) Vielen Texten liegt die Vorstellung zugrunde, die Krankheit sei Folge einer früher begangenen Sünde (Ex 23,25f; Num 12; 2 Chr 7,13ff; 2 Makk 9,5ff usw.).<sup>19</sup> Diese (im Alten Testament jedoch keineswegs von allen Texten geteilte<sup>20</sup>) Auffassung ist durch die Vorstellung eines von Gott garantierten Tun-Ergehen-Zusammenhangs zu erklären, wonach ein untadeliges Verhalten zu Wohlergehen führt, Schuld jedoch zu Unglück und Leid, so auch zu Krankheit.<sup>21</sup> Solange der Kranke selbst seinen Zustand als Folge einer früher begangenen Sünde ansah und durch ein Schuldbekenntnis glaubte, Gott zur Wegnahme der Krankheit bewegen zu können (vgl. Ps 32,2–5; 41,5), mußte ihn das Leiden nicht von seiner Umgebung zu entfremden. Sobald diese aber die Krankheit auf eine in der Vergangenheit liegende Sünde zurückführte, geriet der Kranke unter Rechtfertigungsdruck. So kehren auch die Freunde Ijobs die Regel um, daß einem Tun das entsprechende Ergehen folge: »Die Aussage: ›Wer sich schuldhaft verhält, dem geht es schlecht‹ wird jetzt zu: ›Wem es schlecht geht, der hat sich schuldhaft verhalten, der muß gesündigt haben, denn sonst ginge es ihm ja nicht so schlecht.«<sup>22</sup> Aus diesem Grund muß sich Ijob mit den zahlreichen Vorwürfen seiner Freunde auseinandersetzen (vgl. etwa Ijob 4,8: »Wer Unheil sät, der erntet es auch«). Im Neuen Testament unterzieht Jesus dieses Argument einer Korrektur (z. B. Lk 13,1–5; Joh 9,3f: »Weder er [der Blinde] noch seine Eltern haben gesündigt«).

c) Die sozialen Kontakte des Kranken verschlechtern sich schließlich, wenn er wegen seiner Gebrechen als nicht gemeinschaftsfähig gilt. Dies betrifft nicht nur die sogenannten Aussätzigen, denen der Kontakt mit der gesunden Bevölkerung untersagt war (vgl. dazu u. a. Lev 13,45; Lk 17,12), sondern auch verschiedene Gruppen von chronisch Kranken (Lev 15). Die Bibel spricht in solchen Fällen von Unreinheit, die die jeweilige Krankheit verursacht. Sie stellt das Gegenteil der von Gott gewollten Ordnung und Ganzheit dar und schließt den Betroffenen nicht nur vom Kontakt mit den Mitmenschen aus, sondern auch vom Kult (vgl. Lev 21,17–21; 2 Sam 5,8, 2 Chr 26,16–23).<sup>23</sup> Ein krasses Beispiel liefert die Qumrangemeinde: »Und kein Mann, der mit irgendeiner Unreinheit geschlagen ist, darf in die Versammlung Gottes eintreten ... Und jeder Mann, der an seinem Körper geschlagen ist, gelähmt an den Füßen oder Händen, hinkend, blind, taub, stumm oder mit einem Makel an seinem Körper geschlagen, der vor den Augen sichtbar ist, oder ein alter Mann, der zittert, so daß er sich nicht aufrecht halten kann inmitten der Gemeinde: nicht dürfen diese kommen, um inmitten der Gemeinde der angesehenen Männer einen Platz einzunehmen.«<sup>24</sup>

### 1.2 Gab es eine unbefangene Begegnung mit den Kranken?

Man darf vermuten, daß die Formen der Diskriminierung von Kranken weit verbreitet waren. Ist aber auch die entgegengesetzte Haltung bezeugt? D. h. kann man sich eine »unbefangene« Begegnung mit Kranken vorstellen, eine Begegnung, die weder in Verdächtigungen gipfelte wie im Fall Ijob noch den Betroffenen in irgendeiner Weise ausgrenzte, vielmehr in seiner Krankheit annahm?

Die biblischen Zeugnisse sind eher spärlich. Der erste Vers des schon zitierten Ps 41 enthält die »Seligpreisung«: »Wohl dem, der sich des Kranken annimmt«, d. h. die Distanz überwindet und die Diskriminierung aufgibt.<sup>25</sup>

Ein weiterer Text ist Sir 7,32–35. Er ist also in einem Buch enthalten, das man in die Zeit um 180 v. Chr. datiert. Der Text fordert unter anderem dazu auf, den Armen beizustehen und mit den Trauernden zu trauern (vgl. Röm 12,15). Außerdem ruft der Weise seinen Schüler auf »Zögere nicht, dich des Kranken anzunehmen.«<sup>26</sup> Vielleicht mag das »zögere nicht« auf eventuelle Bedenken hindeuten, auf den Kranken zuzugehen.

Dasselbe griechische Wort »sich annehmen« (*episképtesthai*) begegnet dann im Neuen Testament in Mt 25,36: »Ich war krank, und ihr habt mich besucht.« Dieser »Besuch« ist eines von verschiedenen Werken der Nächstenliebe, die im endzeitlichen Gericht entscheidend sind. Auf vier Aspekte ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen.

a) Das griechische Wort, das meist mit »besuchen« übersetzt wird (so die Einheitsübersetzung und die Revidierte Luther-Bibel), meint keineswegs nur eine kurze Anwesenheit beim Kranken, sondern hat die Bedeutung der Fürsorge.<sup>27</sup> Es begegnet im Neuen Testament noch im Jakobusbrief 1,27, wo von der Sorge um die Waisen und Witwen in ihrer Not die Rede ist. Damit ist die aktive Besserung ihrer Lage gemeint, nicht nur ein bloßer »Besuch«, der wenig bewirkt. Dasselbe wird auch aus dem Zusammenhang von Mt 25,35f deutlich: Zu essen geben, zu trinken geben, als Gast aufnehmen und bekleiden sind ja als solche keine »zuschauenden« Handlungen, sondern sie wollen wenigstens kurzfristig das Überleben des Betroffenen gewährleisten. Daher ist es unwahrscheinlich, daß der »Besuch« des Kranken die bloße Anwesenheit und nicht eine irgendwie gleichwertige Unterstützung meint.

b) In Sir 7,32–35 wird keine persönliche Beziehung zum Kranken vorausgesetzt, die die Fürsorge begründen würde. Es ist jedenfalls nicht vom kranken Freund oder Bekannten die Rede, dem man zur Aufmunterung einen Besuch abstatten soll. Ist vielleicht hier der »anonyme« hilfebedürftige Kranke gemeint, von dessen Schicksal man soeben erfahren hat? So etwas ist aus Lk 10,33 bekannt: Der zufällig vorbeikommende Samariter versorgt dort den mißhandelten Wanderer, den er zuvor nicht gekannt hat. Anders als Sirach äußert sich Matthäus deutlicher: In den abschließenden Formulierungen Mt 25,40.45 wird jeweils das am »geringsten« der Brüder geübte Werk der Nächstenliebe mit dem Werk identifiziert, das der im Endericht auftretende König empfängt.<sup>28</sup> Der »Geringste« ist aber der Unbedeutendste, auch bezüglich seiner sozialen Stellung, seines Ansehens, seines Prestiges.<sup>29</sup> Dann liegt der Gedanke nahe, daß dieser »Geringste« sonst keine Hilfe erfährt. Wer fühlt sich dem gegenüber verpflichtet, von dem er nichts empfangen und nichts mehr zu empfangen hat?

c) Jesus konkretisiert in Mt 25,31–46 das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). Er greift dabei auf Beispiele zurück, die auch in etlichen alttestamentlichen Stellen genannt werden. So gilt in Jes 58,7 als die wahre Frömmigkeit, die Hungrigen zu

speisen, die Obdachlosen aufzunehmen und die Nackten zu bekleiden.<sup>30</sup> Nirgends schreibt das Alte Testament aber die Versorgung des Kranken vor, selbst dort nicht, wo soziale Belange auf dem Spiel stehen. Die Verpflichtung zur Betreuung des Kranken ist daher gewissermaßen »neu« im Neuen Testament. Das soll zu keinem Hochmut gegenüber den Juden führen. Schon im Altertum verspürten rabbinische, also jüdische Gelehrte diesen Mangel und erlegten sich und ihren Geschwistern im Glauben die Pflicht zum Krankenbesuch auf. An einer Stelle im Babylonischen Talmud heißt es (bTNedarim [»Gelübde«] 39b.40a): »Wenn jemand keinen Kranken besucht, so ist es ebenso, als würde der Blut vergießen« und »Wer einen Kranken besucht, nimmt ihm den sechzigsten Teil seines Leidens ab.«<sup>31</sup>

d) Jesus nimmt keine Rücksicht auf die Praktiken seiner Zeit, die Kranken zu diskriminieren. Sind sie krank und unversorgt, gilt es, diesen Geringsten beizustehen.

## 2. Die Begleitung der Sterbenden – Die Versorgung der Verstorbenen

Dieses Thema wird wie die anderen Sachfragen über den Tod im Alten und im Neuen Testament nur sporadisch behandelt. Um die Informationen zu ergänzen, seien rabbinische Quellen herangezogen, also Texte jüdischer Herkunft aus den ersten Jahrhunderten nach Christus, ferner Ausgrabungsergebnisse. Diese Zeugnisse stammen zwar aus verschiedenen Zeiten und Orten und lassen zahlreiche Unterschiede im Detail erkennen. Dennoch sind Grundhaltungen sichtbar, mit denen man damals dem Tod begegnete. Die folgenden Überlegungen betreffen 1. die Absprachen, die, soweit das dem Sterbenden noch möglich ist, getroffen werden, 2. die Fürsorge der Anwesenden für den Sterbenden bzw. schon Verstorbenen, 3. das Grab und seine Formen.

### 2.1 Die in der Sterbesituation getroffenen Regelungen

Daß ein Mensch allein, ohne Anwesenheit anderer starb, vielleicht sogar ohne jegliche Vorahnung, galt jahrhundertlang nicht als begehrenswert, sondern als großes Unglück.<sup>32</sup> So wie man in Gemeinschaft mit seinen Angehörigen gelebt hatte, so wollte man auch in ihrer Gemeinschaft sterben. Diese Auffassung ist auch in den wenigen biblischen Zeugnissen sichtbar. Der Sterbende wurde nicht »aus dem Verkehr gezogen«, sondern er selber, falls noch möglich, und seine Angehörigen versuchten, diese Situation sehr bewußt mitzerleben.

Man weiß, daß spätestens mit dem Tod eines Menschen sein Besitz und seine Rechte an andere übergehen. Sofern er nicht schon zu Lebzeiten letztgültige Verfügungen getroffen hat, bietet die Sterbestunde die letzte Gelegenheit dazu. Das Alte Testament kennt hierfür einen Ausdruck, der gewöhnlich übersetzt wird mit »sein Haus bestellen«. Wir erfahren z. B. in 2 Sam 17,23 über Ahitofel, einen von David zu seinem aufständischen Sohn Absalom übergelaufenen Berater, daß er sich erhängte, weil Absalom seine militärischen Ratschläge nicht befolgte. Vorher »bestellte er sein Haus«. Dasselbe empfiehlt der Prophet Jesaja dem schwerkranken König Hiskija (2 Kön 10,1 = Jes 38,1). In Sir 33,24 rät schließlich der Weisheitslehrer seinen Schülern, am Sterbetag das Erbe zu verteilen.<sup>33</sup>

## 2.2 Die Fürsorge für den Sterbenden bzw. Verstorbenen

Welche Wohltaten der Sterbende empfängt, geht aus den biblischen Schriften kaum hervor. Erst rabbinische Texte sind hier auskunftsfreudiger. Angeführt sei hier nur der Traktat »Semachot« (»Freuden«), der zwar erst aus dem 3. Jh. n. Chr. stammt; die Gebräuche, von denen er spricht, sind jedoch schon älteren Datums.<sup>34</sup> Wichtig ist in diesem Zusammenhang folgendes: Bis zu seinem Tod wird der Sterbende als lebend betrachtet. Das klingt wie selbstverständlich, bedeutet aber, daß weder der Tod beschleunigt noch in Handlungen oder Gefühlen vorausgesetzt wird. Jeglicher Ausdruck der Trauer und des Schmerzes ist daher zu diesem Zeitpunkt untersagt (Semachot I,1–5).<sup>35</sup> Dem Lebenden gebührt die Behandlung, wie sie Lebenden zusteht. Kein Gefühl wird vorweggenommen. Nach eingetretenem Tod haben dann die Trauerritten ihren Platz (s. u.).

Gewöhnlich wurde der Tote noch am Sterbetag bestattet, und zwar möglichst unverzüglich (vgl. Dtn 21,23). Denn die hohen Temperaturen des südlichen Mittelmeerraums erlaubten keine lange Aufbahrung (vgl. Joh 11,39 »Herr, er riecht schon« über Lazarus). So war nach Apg 5,6–10 Hananiah schon begraben, als seine Frau Saphira nach ungefähr drei Stunden hinzukam. Aber auch diejenigen, für die sich niemand hätte verantwortlich fühlen können, fallen unter die Fürsorge, die jedem Toten zu erweisen ist. Selbst der Hingerichtete sollte nicht über Nacht am Kreuz bleiben, wie Dtn 21,22f vorschreibt. Dadurch erklärt sich auch die sofortige Bestattung Jesu. Nach römischer Praxis wäre der Hingerichtete eine Weile den Unbilden der Natur und dem Einwirken von Tieren, besonders von Vögeln, ausgesetzt gewesen.

Möglichst bald nach seinem Tod wurde der Verstorbene also für das Begräbnis bereitet. Dies war grundsätzlich Aufgabe der Angehörigen (vgl. Lev 21,14). Zum Verfahren überliefert das Neue Testament einige Details: Der Tote wurde gewaschen (Apg 9,37).<sup>36</sup> Danach wurde der Leichnam mit wohlriechenden Salben behandelt.<sup>37</sup> So berichten auch die Evangelien von der Salbung des Leichnams Jesu (Mk 16,1 parr).<sup>38</sup> In ein Leintuch (Mk 15,46) bzw. in Leinenbinden (Joh 19,40; 20,5–7) gehüllt, wurde der Tote bestattet.<sup>39</sup> Särge waren dagegen lange Zeit nicht in Gebrauch; sie sind erst in Gräbern ab dem 1. Jh. n. Chr. bezeugt.<sup>40</sup>

## 2.3 Das Grab und seine Formen

Zum Verständnis der antiken jüdischen und christlichen Bestattungspraxis sind ein paar Bemerkungen über die Form des Grabes erforderlich. Im Gegensatz zu unseren heutigen Friedhöfen mit Erdgräbern waren die palästinischen Gräber oftmals Höhlengräber, die grundsätzlich begehbar waren. Dies geht auch aus den Osterberichten hervor. Der Eingang des Grabes war mit einem großen Stein verschlossen (Mk 16,3 parr). Ein Grabtyp, der bis in die Spätantike in Gebrauch war, war das sogenannte Schiebestollengrab.<sup>41</sup> Von einem zentralen Raum gingen mehrere waagrecht in den Felsen getriebene Stollen aus, die als *kokim* oder lateinisch als *loculi* bezeichnet werden. Verschlossen wurden sie meist durch eine Steinplatte. Sie konnten den liegenden Toten, einen Sarg oder mehrere sogenannte Ossuare aufnehmen.<sup>42</sup> Das sind steinerne Behälter, in denen die »ossa«, die »Gebeine« des Toten endgültig beigesetzt wurden. Für diesen Vorgang hat sich der Ausdruck »zweites Begräbnis« bzw. »Sekundärbestattung« eingebürgert.

Bisher standen die eher »technischen« Aspekte der Versorgung des Sterbenden und des Toten im Vordergrund. Sie sind aber nicht nur gedankenlos eingesetzte »Technik«, sondern verdanken sich bestimmten Grundhaltungen, mit denen man den Tod eines Menschen psychisch zu bewältigen suchte. Im letzten Teil des Artikels soll nun erörtert werden, welche Vorstellungen und Gebräuche die Trauer bestimmten.

### *3. Die Trauer und ihre Phasen*

#### *3.1 Die Trauer war eine öffentliche Angelegenheit*

Die Schriften der Bibel sowie die Literatur aus ihrem Umkreis stammen aus einer Kultur, die – pauschal gesagt – Trauer zuläßt.<sup>43</sup> Es sind keine Anstrengungen erkennbar, die Trauer als private Gefühlsaufwallung aufzufassen, die die betreffende Person allein bewältigen soll. Im Gegenteil: Trauer und Schmerz galten als Gefühle, an der sich die Öffentlichkeit beteiligt. Denn auch der Tod eines Menschen war keine rein private Angelegenheit der jeweiligen Familie, sondern die Öffentlichkeit war mitbetroffen. Das geht etwa aus Mk 5,38 hervor, wo vom Tod der Tochter des Synagogenvorstehers berichtet wird »[Jesus] sah den Lärm und diejenigen, die viel weinten und klagten.« Das müssen nicht nur die Familienangehörigen sein. Mit ihnen trauerten Nachbarn, Freunde und Verwandte.

#### *3.2 Die Trauerzeit war begrenzt*

Wir sahen schon: Die Trauer war gesellschaftlich akzeptiert. Das war keineswegs eine unreflektierte Gewohnheit. In der späten alttestamentlichen Literatur wird empfohlen, in der rabbinischen Literatur sogar vorgeschrieben, nicht nur den Trauergefühlen stattzugeben, sondern sie auch zu »kanalisieren«.

Das älteste uns bekannte Beispiel ist wieder das Sirachbuch, und zwar Sir 38,16–21. Der Weisheitslehrer empfiehlt hier seinem Schüler, Tränen zu vergießen, den Klagegesang anzustimmen und dem Verstorbenen die nötige Versorgung zukommen zu lassen. Die Trauer soll aber nur auf ein bis zwei Tage beschränkt bleiben (nach Sir 22,12 sieben Tage). Die Begründung: Langfristiger Schmerz bewirkt den Verfall des Menschen, man schadet sich nur damit, und für den Verstorbenen gibt es ohnehin keine Rückkehr (ähnlich Sir 22,11).

Bei diesen Formulierungen mögen auf den ersten Blick Nützlichkeitsabwägungen im Spiel gewesen sein. Interpretiert man diese Einstellung mit den heute geläufigen, aus der Psychoanalyse bekannten Kategorien, so ergibt sich: Einerseits soll die Trauer nicht verdrängt, sondern ausgehalten werden; andererseits darf sie nicht Lebensinhalt sein. Es gilt also, dem Gefühlsstau Entlastung zu schaffen, damit nicht die verdrängte Trauer langfristig das Seelenleben stört. Dennoch ist die Trauer zeitlich zu begrenzen, damit sich keine depressive Grundstimmung in der Gefühlswelt der Hinterbliebenen einnistet. Die in Sir 38 erkennbare Einstellung findet sich im wesentlichen in den rabbinischen Schriften wiederholt (s. u.).

### 3.3 Die Trauer unterlag einer bestimmten Ordnung

Die Trauer war nicht nur gesellschaftlich akzeptiert, sondern auch ritualisiert. Was bedeutet das? Das Individuum wie auch die Gemeinschaft erfahren den Tod eines Menschen als schmerzhaft. Zugleich spüren sie das Bedürfnis, ihren Schmerz zu äußern, in bestimmten Reaktionen ihre Betroffenheit zu zeigen. Statt nun ein Verhaltensmuster »improvisieren« zu müssen, können sie auf vorgegebene Bräuche zurückgreifen. Der so verstandene Ritus ist darum nicht so sehr als ein »Korsett« für die Gefühle zu begreifen, sondern er hat eine gewisse »Entlastungsfunktion«. Zugleich erfüllt er den Zweck, den Schmerz des Trauernden allmählich zu verwandeln und ihn wieder in die Gemeinschaft zu integrieren. Welcher Art sind nun die jüdischen Trauerriten? Wie schon aus der soeben besprochenen Sirachstelle hervorgeht, ist die Trauer an Zeiten gebunden.<sup>44</sup>

Den Tod selbst begleiteten Schmerzziten, etwa das Einreißen der Kleidung (Gen 37,34), das alle Anwesenden vornahmen.<sup>45</sup> Aus späterer Zeit sind Gebete belegt, die nach eingetretenem Tod gesprochen werden. Auch eine Stelle im Neuen Testament, Mt 9,23, die Parallele zu Mk 5,38, ist aufschlußreich: Nach dem Tod der Tochter des Synagogenvorstehers ist schon eine klagende Menge im Haus, ebenso Flötenspieler, die mit ihrer Trauermusik den Leichenzug begleiten sollen.

Die sieben Tage nach dem Begräbnis wurden als Tage strenger Trauer gehalten. Biblisches Vorbild dafür ist Gen 50,10. Dort ist davon die Rede, daß Josef um seinen Vater sieben Tage trauerte (vgl. auch Jdt 16,24). Nach den Vorschriften des Palästinischen Talmud, Traktat Moed Qatan (»Kleines Fest«), war es an diesen Tagen verboten, sich zu baden und zu salben (vgl. schon 2 Sam 12,20; Jdt 10,3), Sandalen anzuziehen, sexuelle Beziehungen zu haben, die Haare zu schneiden, Wäsche zu waschen, einen Gruß zu entbieten und Arbeit zu verrichten. Sogar das Tora-Studium war untersagt.<sup>46</sup> Die Trauenden waren also zu fast völligem Nichtstun verurteilt. Selbst die Hausarbeit wurde von anderen verrichtet.<sup>47</sup> In dieser Woche empfingen die Hinterbliebenen Besuch von allen, die sie trösten wollten (vgl. Joh 11,19: »Viele Juden waren zu Maria und Marta gekommen, um sie wegen ihres Bruders [Lazarus] zu trösten«). Die Gäste brachten beträchtliche Mengen an Speisen und Wein mit, die mit den Trauernden verkonsumiert wurden. Denn, so da schon zitierte Traktat Semachot (XIV,14): »Man soll im Trauerhaus zehn Becher Wein trinken: Zwei vor dem Essen, fünf beim Essen, drei nach dem Essen.«<sup>48</sup>

Somit sind diese ersten Tage von verschiedenen Absichten geprägt: Der Schmerz soll sich in heftigen Reaktionen entladen, vor allem im Einreißen der Kleidung und in der Klage. Zugleich drücken die Trauernden aus, daß sie sich durch den Verlust des Angehörigen erniedrigt fühlen. Der Verzicht auf frische Kleidung, Hygiene und Körperpflege wird demgemäß meist als »Selbstminderungsritus«<sup>49</sup> gedeutet. In dieser Phase strenger Trauer haben weiterhin Arbeit und sexuelle Beziehungen keinen Platz, sondern lenken ab. Jedoch bestimmt nicht nur der Verzicht das Bild der ersten Woche. Die Trauernden erfahren von ihrer Umgebung Entlastung in organisatorischen Problemen, Gemeinschaft und verstärkte persönliche Zuwendung, die das übliche Maß bei weitem übersteigt. Die Umgebung verhält sich also nicht passiv, sondern teilt geradezu mit den Angehörigen das Leid.

Nach der ersten Trauerwoche nahmen die Hinterbliebenen eine rituelle Waschung vor, da sie wegen des Kontaktes mit dem Toten als unrein galten (Num 19,11).<sup>50</sup> Es schloß sich eine Phase der abgeschwächten Trauer an, die sich bis zum dreißigsten Tag nach dem Tod

ausdehnte. Biblisches Vorbild war in diesem Fall Num 20,29, wonach die Trauer für Aaron dreißig Tage dauerte. Sonst ist im Alten Testament keine einheitliche Länge der Trauer feststellbar. In den dreißig Tagen unterlagen die Trauernden nicht mehr den Beschränkungen wie in der ersten Woche nach dem Tod. Sie konnten allmählich zum gewohnten Rhythmus ihres Alltagslebens zurückfinden, das Grab nochmals besuchen, dem Toten ihre Fürsorge zukommen lassen und ihm persönliche Gegenstände mit ins Grab zu geben. Zweifellos »gebrauchte« dieser seine vertrauten Utensilien nicht mehr, wenn man davon ausging, daß der Verstorbene nicht mehr ein in irgendeine Weise reduziertes Leben führte, sondern das Jenseits ihm eine neue Heimat bot. Sobald diese Überzeugung sich durchsetzte, sank auch die Anzahl der Grabbeigaben. Sie dienten dann eher den psychologischen Bedürfnissen der Hinterbliebenen, die dem Toten noch einmal ihre ganze Fürsorge zuwenden konnten.<sup>51</sup>

Insgesamt gesehen, brauchten also die Angehörigen nicht abrupt vom Verstorbenen Abschied zu nehmen. Die Zugänglichkeit des Grabes förderte vielmehr den Eindruck, daß der Verlust ein kontinuierlicher Prozeß ist. Der Tote war noch »anwesend«, man konnte ihm Wohltaten angeeignet lassen und so der letzten Phase des »Zusammenseins« noch eine besondere Intensität zu verleihen. Zugleich erlebte man seinen allmählichen Verfall: Die Hoffnung auf eine Rückkehr ins Leben war illusorisch, der Tod endgültig, der Tote nicht mehr der Lebende.

Das letzte Element in diesem gestuften Prozeß des Abschieds war ursprünglich das zweite Begräbnis (s. o.), das wohl ungefähr ein Jahr nach dem Tod stattfand.<sup>52</sup> Aus seinem Anlaß wurden die Trauerriten teilweise wiederholt, so das Einreißen des Gewandes<sup>53</sup>, sonst schien mit diesem Ereignis die Trauer beendet zu sein, und eine Verpflichtung, etwa Festlichkeiten zu meiden<sup>54</sup>, bestand nicht mehr. Man ging sogar noch einen Schritt weiter<sup>55</sup>: Da man annahm, daß durch die als schmerzhaft vorgestellte Verwesung der Tote für seine Sünden Buße getan hatte, galt er nun als vorbereitet für die individuelle leibliche Auferstehung, weswegen der Tag nach dem zweiten Begräbnis als Tag der Freude gefeiert werden muß. Die Überzeugung, der Tote könne die Auferstehung erwarten, spiegelt sich wider in der Verwendung von Ossuaren: Die Gebeine wurden nicht mehr mit denen anderer Verstorbener in einer kleinen Grube vermischt, wie dies noch in früheren Zeiten geschah, sondern in Ossuaren einzeln bestattet. Dieser Brauch ist für Palästina von der herodianischen Zeit an bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. bezeugt. In späterer Zeit ist in jüdischen Familien vor allem der erste Jahrestag des Todes mit bestimmten Riten verbunden.<sup>56</sup>

#### *4. Schlußbemerkungen*

Die wichtigsten Ergebnisse dieser Übersicht kann man wie folgt zusammenfassen: Nach den von der Bibel und der Literatur aus ihrem Umkreis überlieferten Zeugnissen ist es die Regel, daß jemand im Kreis seiner Angehörigen stirbt. Diese können sich nicht der Betreuung des Sterbenden und der Fürsorge für den Toten entziehen, sondern erleben diese Phase sehr bewußt. Freilich wurden sie nicht in ihrem seelischen Schmerz allein gelassen. Anders als dies ARIES von der heutigen aussagt, legte die damalige Gesellschaft eine Pause ein. Die Umgebung betreute die Trauernden und führte sie allmählich wieder in den Alltag zurück. Ihre Trauer wurde nicht nur akzeptiert, sondern geteilt. Sie galt nur als schädlich, wenn sie unbegrenzt war, und sollte nach dem Zeugnis der rabbinischen Li-

teratur von der Hoffnung auf die Auferstehung abgelöst werden. Gerade dieses Interesse verbindet Juden und Christen.

Viele dieser Gebräuche, Riten und Vorstellungen sind im Laufe der Zeit unüblich geworden oder gar völlig verlorengegangen. Es kann nicht unser Interesse sein, sie in unsere arbeitsteilige Gesellschaft hineinzukopieren oder ihr Formen des Umgangs mit Krankheit, Sterben und Trauer aufzudrängen, die ihr fremd sind und fremd bleiben. Unsere christlichen Gemeinden würden freilich viel an Glaubwürdigkeit zurückgewinnen, wenn in ihrem Leben die Diakonie einen größeren Stellenwert besäße, wenn die Gemeinden sich öffneten für die, die zu den Benachteiligten der individualisierten Lebensweise geworden sind: die einsamen Kranken, die einsam Sterbenden und die einsam Trauernden. Die jüdische Diaspora kannte über Jahrhunderte Bruderschaften, Chewra Qadischa (»Heilige Vereinigung«) genannt, die sich gezielt der Kranken, Sterbenden und Trauernden annahm.<sup>57</sup> Was spricht dagegen, daß sich auch heute entsprechende Gruppen bilden, die mit der dazu notwendigen Behutsamkeit und Feinfühligkeit, eventuell mit pastoralpsychologischen Grundkenntnissen ausgestattet, den Kranken beistehen, die Sterbenden nicht vergessen und die Trauernden nicht sich selbst überlassen? Ihnen und ihren Gemeinden würden sie vermitteln, daß (vgl. Gaudium et Spes 1) Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute auch Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Christen sind.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. dazu etwa H. VORGRIMLER, *Sterben und Tod als Übel*, in: *Lebendige Seelsorge* 46, 1995, 270–274, bes. 270.
- <sup>2</sup> J. EGEN, *Die Linden von Lautenbach*. Eine deutsch-französische Lebensgeschichte, Reinbek 1986 (rororo 5767), 16.
- <sup>3</sup> Ebd., 55–57.
- <sup>4</sup> Ph. ARIËS, *Geschichte des Todes*, München 1980 (dtv 4407), 744f.
- <sup>5</sup> Ebd., 716.
- <sup>6</sup> Ebd., 740.
- <sup>7</sup> Vgl. auch L. BERTSCH, *Befähigung zur Trauer*. Die kirchliche Liturgie zu Sterben, Begräbnis und Todesgedächtnis, in: H. Becker u. a. (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes*. Ein interdisziplinäres Kompendium. St. Ottilien 1987, 903–920.
- <sup>8</sup> Vgl. dazu auch J. BAUMGARTNER, *Christliches Brauchtum im Umkreis von Sterben und Tod*, in: H. BECKER u. a. (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes* (s. o. Anm. 7), 91–133.
- <sup>9</sup> Ph. ARIËS, *Geschichte* (s. o. Anm. 4), 745.
- <sup>10</sup> Vgl. J. BAUMGARTNER, *Brauchtum* (s. o. Anm. 8), 121; Ph. ARIËS, *Geschichte* (s. o. Anm. 4), 751.
- <sup>11</sup> Die Fragen, welche Personen zu therapeutischen Maßnahmen befugt waren und welche Methoden sie anwandten, sei hier ausgeklammert. Vgl. grundsätzlich dazu die Monographien von H. AVALOS, *Illness and health care in the Ancient Near East*. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel. Atlanta, Georgia, 1995 (Harvard Semitic Monographs 54); L. P. HOGAN, *Healing in the Second Temple Period*, Freiburg, Schweiz/Göttingen 1992 (Novum Testamentum et Orbis Anticus 21).
- <sup>12</sup> Vgl. H. AVALOS, *Illness* (s. o. Anm. 11), 251ff.
- <sup>13</sup> Vgl. zu den im folgenden zitierten Texten u. a. K. SEYBOLD, in: ders./U. MÜLLER, *Krankheit und Heilung*, Stuttgart u. a. 1978 (Kohlhammer Taschenbücher 1008), 37f, und neuerdings den Kommentar von K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, Tübingen 1996, zu den genannten Stellen.
- <sup>14</sup> Vgl. ausführlicher dazu J. MAYS, *Psalms*, Louisville 1997, 162–165.
- <sup>15</sup> K. SEYBOLD, *Krankheit und Heilung*. Soziale Aspekte in den Psalmen, in: *Bibel und Kirche* 26 (1971) 107–111, hier 109.

- <sup>16</sup> Vgl. dazu den Überblicksartikel von G. J. RILEY, *Art. »Demon«*, in: K. van der Toorn u. a. (Hrsg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden 1995, 445–455.
- <sup>17</sup> Näheres bei L. P. HOGAN, *Healing* (s. o. Anm. 11), passim.
- <sup>18</sup> In deutscher Übersetzung ist der Text zugänglich in: J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, Band I: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11, München/Basel 1995 (UTB 1862), 221. Vgl. dazu u. a. L. P. HOGAN, *Healing* (s. o. Anm. 11), 146–149.
- <sup>19</sup> Zahlreiche Beispiele aus der nichtbiblischen jüdischen Literatur zitiert L. P. HOGAN, *Healing* (s. o. Anm. 11), passim.
- <sup>20</sup> So versucht F. LINDSTRÖM, *Suffering and Sin*. Interpretation of Illness in the Individual Complaint Psalms, Stockholm 1994 (Coniectanea Biblica Old Testament Series 37), nachzuweisen, daß die individuellen Klagepsalmen auch andere Ursachen für die Krankheit kennen als ein schuldhaftes Verhalten, etwa eine für den Beter nicht erklärliche Abwesenheit Gottes, die Unheil über ihn bringt.
- <sup>21</sup> Vgl. dazu K. SEYBOLD, in: ders./U. MÜLLER, *Krankheit* (s. O. Anm. 13), 72f. Zur Frage, welche Rolle Gott im Tun-Ergehen-Zusammenhang spielt, vgl. B. JANOWSKI, *Die Tat kehrt zum Täter zurück*. Offene Fragen im Umkreis des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91, 1994, 247–271, bes. 266–270; P. ZERAFÀ, *La retribuzione nella Bibbia*, in: *Angelicum* 74, 1997, 145–170, bes. 161.
- <sup>22</sup> M. OEMING, »*Mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern*« (Ps 109,22). Krankheit und Leid in alttestamentlicher Sicht, in: ders. (Hrsg.), *Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen*. Osnabrück 1994, 5–28, hier 17.
- <sup>23</sup> Vgl. dazu exemplarisch I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*. Textbefragungen und Zwischenergebnisse. Stuttgart 1993 (Stuttgarter Bibel-Studien 153), 39ff; H. AVALOS, *Illness* (s. o. Anm. 11), 311–325.
- <sup>24</sup> 1QSa II,3–10 (»Gemeinschaftsregel«); zitiert in Übersetzung und ohne Kennzeichnung der geringfügigen Textergänzungen nach E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt <sup>4</sup>1986, 49.51.
- <sup>25</sup> Vgl. dazu P. C. CRAIGIE, *Psalms 1–50*, Waco 1983, 320: »... the person who would seek divine deliverance must be one who had given active consideration to the needs of the weak and the poor. One who had never helped a fellow human being had little right to look for divine help in a time of crisis.«
- <sup>26</sup> Hier übersetzt nach der Septuaginta, der griechischen Version des Buches.
- <sup>27</sup> So W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, Berlin/New York <sup>6</sup>1988, 604. Dort auch Belege des Verbs aus der klassischen Gräzität.
- <sup>28</sup> Vgl. zu dieser für unsere Ohren ungewöhnlichen Identifikation nur R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, Bd 2, Würzburg 1987, 251: »Nicht im Sinne einer mystischen Identifikation, als verberge er sich im Gewand der Bedürftigen und Bedrückten, aber auch nicht im Sinne einer bloßen menschlichen Solidarität. Vielmehr kann der Menschensohn so sprechen, weil er einmal unter den Menschen gelebt und solche Barmherzigkeit vorgelebt und gefordert hat, und weil er jetzt als der bei Gott Lebende und endzeitliche Richter Rechenschaft fordernd hervortritt.«
- <sup>29</sup> Vgl. W. BAUER, *Wörterbuch* (s. o. Anm. 27), 502.
- <sup>30</sup> Vgl. ferner Ez 18,7.16; Tob 1,16f; 4,16; Ijob 31,32.
- <sup>31</sup> Zitiert nach: *Der Babylonische Talmud*, Bd. V (übertragen durch L. GOLDSCHMIDT), Berlin 1931, 447f. Eine ausführliche Diskussion der Stellen in der rabbinischen Literatur zur Frage des Krankenbesuchs findet sich bei J. PREUSS, *Biblich-talmudische Medizin*, Berlin 1911, 515–517.
- <sup>32</sup> Vgl. Ph. ARIÈS, *Geschichte* (s. o. Anm. 4), 20.751f.
- <sup>33</sup> So die Version der Septuaginta.
- <sup>34</sup> Vgl. G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München <sup>8</sup>1992, 227.
- <sup>35</sup> Der Text ist in englischer Übersetzung zugänglich: D. ZLOTNICK, *The Tractate »Mourning«*, New Haven/London 1966, 31.
- <sup>36</sup> Dem ging möglicherweise eine Reinigung mit Öl voraus, vgl. S. SAFRAI, *Home and Family*, in: ders./M. Stern (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century*, Bd 2, Amsterdam/Assen 1976, 728–792, hier 776.
- <sup>37</sup> Sie ist nicht zu verwechseln mit der Einbalsamierung, von der wir nur im Alten Testament erfahren, nämlich im Fall des Josef in Gen 50,3.26.
- <sup>38</sup> Im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien, nach denen der schon ins Grab gelegte Jesus eine

Salbung mit Aromata erfährt, erwähnt Joh 19,39f eine Salbung des verstorbenen Jesus, die vor der Grablegung stattfand. Dazu benutzte man ca. 100 Pfund eines Salbengemischs aus den Duftstoffen Aloe und Myrrhe.

- <sup>39</sup> Das Johannesevangelium kennt denselben Brauch im Zusammenhang der Auferweckung des Lazarus, der in »Binden« und mit einem Schweiß Tuch verhüllt aus dem Grab herauskommt. Ebenso wird der Leichnam des Hananias eingehüllt (Apg 5,6), wie auch Sir 38,16 (Septuaginta-Version) dieselbe Handlung empfiehlt.
- <sup>40</sup> Z. B. in Gräbern bei Jericho aus dem 1. Jh. n. Chr., wo tatsächlich gut erhaltene Särge gefunden worden sind; vgl. R. HACHLILI/A. KILLEBREW, *Jewish Funerary Customs during the Second Temple Period, in the Light of the Excavations at the Jericho Necropolis*, in: *Palestine Exploration Quarterly* 115, 1983, 109–132, bes. 115ff.
- <sup>41</sup> Umfangreiche Informationen über die verschiedenen Formen der palästinischen Gräber und ihre Ausstattung enthält u. a. H.-P. KUHNEN, *Palästina in griechisch-römischer Zeit*, München 1990 (Handbuch der Archäologie II/2), 69–81.253–282.
- <sup>42</sup> Vgl. ebd., 271.
- <sup>43</sup> Vgl. zum Folgenden auch K. BERGER, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1991 (Stuttgarter Bibel-Studien 146/7), 210f.
- <sup>44</sup> Vgl. zum Folgenden und zu vielen Details, die hier nicht referiert werden, u. a. die Übersichten von S. SAFRAI, *Home* (s. o. Anm. 36), 773–787; P. STEINES, *Jüdisches Brauchum um Sterben, Tod und Trauer*, in: H. BECKER u. a. (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes* (s. o. Anm. 7), 135–154 (Lit.!); R. BOHLEN, *Sterben, Tod, Begräbnis und Trauer*. Grundstrukturen jüdischer Traueritten und -bräuche, in: H. Ritt/F.-J. Ort Kemper (Hrsg.), *Gottes Volk Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*. Lesejahr B, Heft 8. Stuttgart 1994, 65–75.
- <sup>45</sup> S. SAFRAI, *Home* (s. o. Anm. 36), 774.
- <sup>46</sup> Vgl. pMQ 82d, 11–14, deutsch in: H.-P. TILLY, *Talmud Yerushalmi*, Moed Qatan, Tübingen 1988, 89.
- <sup>47</sup> Ebd., 82b, 25ff, deutsch bei H.-P. TILLY, 77. Vgl. ebd., 82b, 42ff (deutsch bei H.-P. TILLY, 79): »Siehe, (selbst) wenn es (dem Trauernden) an Essen mangelt, darf er (trotzdem) nicht am ersten und zweiten Tag (seiner Trauer) Arbeit verrichten, (aber) am dritten (Tag) darf er heimlich arbeiten. Aber man sagte: Unglück möge über seine Nachbarn kommen, die ihn dazu nötigten.«
- <sup>48</sup> Übersetzt nach D. ZLOTNICK, *The Tractate »Mourning«* (s. o. Anm. 35), 195.
- <sup>49</sup> Vgl. E. KUTSCH, E., *»Trauerbräuche« und »Selbstminderungsriten«*, in: ders., *Kleine Schriften zum Alten Testament*. Berlin/New York 1986, 78–95.
- <sup>50</sup> Vgl. pMQ 82c, 2ff (deutsch bei H.-P. TILLY, *Talmud Yerushalmi*, Moed Qatan, s. o. Anm. 46, 82); S. SAFRAI, *Home* (s. o. Anm. 36), 785.
- <sup>51</sup> Vgl. L. Y. RAHMANI, *Ancient Jerusalem Funerary Customs and Tombs III*, in: *Biblical Archeologist* 45, 1981, 43–53, bes. 44.
- <sup>52</sup> Die rabbinischen Quellen liefern hier keine exakten Angaben. Umfangreiche Informationen über literarische und archäologische Quellen zu dieser Frage vermittelt B. McCANE, *»Let the dead bury their own dead«: secondary burial and Matt 8:21–22*, in: *Harvard Theological Review* 83, 1990, 31–43, hier 31–37.
- <sup>53</sup> Vgl. Semachot XII,9, englisch in: D. ZLOTNICK, *The Tractate »Mourning«* (s. o. Anm. 35), 82.
- <sup>54</sup> Vgl. Semachot IX, 15, englisch in: D. ZLOTNICK, *The Tractate »Mourning«* (s. o. Anm. 35), 69.
- <sup>55</sup> Vgl. zum Folgenden L. Y. RAHMANI, *Ancient Jerusalem Funerary Customs and Tombs I*, in: *Biblical Archeologist* 44, 1981, 171–177, hier 175.
- <sup>56</sup> Näheres bei S. Ph. DE VRIES, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden 1981, 298f; R. BOHLEN, *Traueritten* (s. o. Anm. 44), 74.
- <sup>57</sup> Vgl. dazu Art. *»Confrérie Sainte«*, in: *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*. Paris 1993, 273f.