

Pain in Biblical Texts and Other Materials of the Ancient Mediterranean

Edited by
MICHAELA BAUKS
and SAUL M. OLYAN

*Forschungen
zum Alten Testament 2. Reihe*
72

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament
2. Reihe

Edited by

Konrad Schmid (Zürich) · Mark S. Smith (Princeton)
Hermann Spieckermann (Göttingen) · Andrew Teeter (Harvard)

130



Pain in Biblical Texts and Other Materials of the Ancient Mediterranean

Edited by

Michaela Bauks and Saul M. Olyan

Mohr Siebeck

Michaela Bauks, born 1962; PhD University of Heidelberg; HDR University of Strasbourg; 1995–2005 professor of Old Testament at the Faculté de Théologie Protestante, Montpellier; since 2005 professor of Old Testament and Religious History at the University of Koblenz.

Saul M. Olyan, born 1959; PhD Harvard University; 1985–87 assistant professor of Religious Studies, University of Winnipeg; 1987–92 assistant professor of Religious Studies, Yale University; since 1992 professor of Religious Studies and Judaic Studies, Brown University.

ISBN 978-3-16-160641-0 / eISBN 978-3-16-160642-7
DOI 10.1628/978-3-16-160642-7

ISSN 1611-4914 / eISSN 2568-8367 (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe)

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available at <http://dnb.dnb.de>.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohrsiebeck.com

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset by Martin Fischer using Minion typeface, printed on non-aging paper by Laupp & Göbel in Gomaringen, and bound by Buchbinderei Nädele in Nehren.

Printed in Germany.

Preface

This volume grew out of a symposium that took place at the Universität Koblenz-Landau in March 2018. It is a bilingual collection that is the result of an international collaboration between German speaking and English speaking scholars who are committed to sharing ideas and approaches to the study of antiquity. We would like to thank the contributors to this volume for their willingness to engage with this relatively new field of study and enter uncharted territory with us. We would also like to express our gratitude to them for their stimulating essays from which each of us has learned much. We are grateful to the Fritz Thyssen Stiftung, Köln and the Landesforschungsinitiative “Kulturelle Orientierung und normative Bindung” of the State of Rheinland-Pfalz for their support for this volume and the conference out of which it has emerged. Thanks also to Bruno Biermann (Universität Bern) and Martina Weingärtner (Collège de France, Paris) for their editorial assistance and for preparing the general bibliography at the end of the volume, to Maik Exner for the indices, and to the editors of FAT II and the publisher, Mohr Siebeck, for evaluating and accepting the manuscript.

Koblenz and Providence, December 2020

Michaela Bauks and Saul Olyan

Table of Contents

Preface	V
---------------	---

Michaela Bauks / Saul M. Olyan

Introduction	1
The Study of Pain in Historical Anthropology (<i>Michaela Bauks</i>)	1
Approaches to the Study of Pain in Ancient Texts (<i>Saul M. Olyan</i>)	4
Introduction to the Volume (<i>Michaela Bauks / Saul M. Olyan</i>)	8

I. The Hebrew Bible, Cuneiform Texts, and Material Remains of the Iron Age

Andreas Wagner

Schmerz im Alten Testament	13
----------------------------------	----

Michaela Bauks

Pain in Childbirth. Gen 3:16 in Inner-Biblical Exegesis	29
---	----

Saul M. Olyan

Pain Imposed. The Psychological Torture of Enemies through Ritual Acts in Biblical and Cuneiform Sources	51
---	----

Christian Frevel

„Seht meinen Schmerz!“ Rhetorik der Schmerzen in Kglg 1	61
---	----

Judith Gärtner

„Und mein Schmerz steht mir immer vor Augen“ (Ps 38,18). Schmerz als Ausdrucksform in den Psalmen am Beispiel von Ps 38	85
--	----

Rüdiger Schmitt

Mourning and Grief in Iron Age Coroplastic Arts from Palestine/Israel	105
--	-----

Bernd Janowski

Der Schmerz Gottes. Zu einem wichtigen Zug im biblischen Gottesbild	125
--	-----

II. The Greek Bible, Greek Traditions, Apocryphal/Deuterocanonical Texts and Early Christian Materials

Martin F. Meyer

Schmerz, Bedeutung und Konzepte in der griechischen Literatur der Antike 145

Annette Weissenrieder

The Unpleasant Sight, Sickness, Pain, and Bodily Fragmentation in LXX Job 167

Beate Ego

„Gott wird dich gewiss bald heilen“ (Tob 5,14). Schmerz und Heilung
in der Tobiterzählung 187

Christina Risch

Pain in the Apocryphon of John 199

III. Rabbinic Texts

Lennart Lehmhaus

Where Does It Hurt (Most)? Semantics and Perceptions of Pain
in Ancient Rabbinic Traditions 211

Jonathan Schofer

Pain and Punishment in Mishnaic Law. *Mishnah Makkot* 3:1–2 239

Publications on Pain: A Bibliography 247

List of Contributors 253

Source Index 255

Author Index 261

Word Index 266

Introduction

The Study of Pain in Historical Anthropology

*Michaela Bauks**

Examining the subject of pain from the perspective of biblical studies or the study of antiquity is a major challenge. Is it not a big enough problem in everyday communication to describe pain or precisely define what it is that one feels to a doctor, a friend or at a conference for medical professionals? Terms such as physiological and psychological pain (phantom pain), suffering, grief, hurt, or punishment illustrate the wide spectrum of pain that requires consideration. Is pain a feeling like joy (Aristotle) or rather a sense such as the ability to feel cold or heat (Descartes), or is pain a physical disorder, which is felt as a form of irritation caused by the nervous system? (International Association for the Study of Pain)¹

From a historical perspective, examining the subject of pain is no less complicated. Empirical as well as ethnographic studies are doomed to failure due to the lack of test subjects. Anthropological research is thus reliant on texts that are written in ancient languages with their own semantic structure and are tied to literary genres, which do not necessarily correspond to current critical reflection on the subject. The path to finding out more about a phenomenon like pain is therefore, from a historical point of view, a long one.

The Israeli Bible scholar Yael Avrahami² devotes her research to “thick description” (C. Geertz) without reverting back to medical analyses or to individual observation. Although explicit statements about emotions or about pain are similarly rare, literary texts do, however, contain information about language itself. Thus, research into word fields also permits conclusions to be reached as is the case with metaphorical and figurative language in either critically reflected or unreflected applications. The ductus of close reading of biblical texts together with philological analysis (21) enables cultural *mental frames* to be identified.

“Words evoke other words, images, emotions, and memories. Some associations are universal, others cultural, and some idiosyncratic. [...] semantic links and, in particular, figurative language are important windows into ancient cultures.” (14)

* My special thanks to Peter Starling who translated this essay from the German.

¹ See D. B. Morris, *Geschichte des Schmerzes* (Frankfurt: Insel Verlag, 1994), 27–28, 34 and 372–373.

² Y. Avrahami, *The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible* (New York: T&T Clark, 2012), 3–22.

Two main categories arise from Avrahami's research (14–15):

1) Paradigmatic associations, i. e., collocations which can be replaced by others in another context. A typical example in the Hebrew language is the *parallelismus membrorum* (grammatical parallelism) in its synonymic, antonymic or metonymic forms. When we encounter עין “eye” and לב “heart” as a stereotypical expression about forty times in the Hebrew Bible, one can deduce the connection between seeing and thinking or rather between the body and the mind. The trio of “heart”, “eye”, “ear” (e. g., Deut 29:3) confirms this impression.³

2) Syntagmatic associations ensure a broadening of the sense of an otherwise fixed expression. The verb חרה “to burn, to be angry” is often used in conjunction with אף “nose” / “wrath” (Job 19:11; 32:2) and also with עין “eye”, however this is rare (Gen 31:35). This association aims to stress the subjectivity of the concept of anger in the individual.

From a semantic point of view, expressions have to be viewed in terms of their literary context while taking into consideration existing cultural dimensions. Iconographic “texts” allow us to enhance even further the reappraisal of our understanding of the concept of pain.

The Swiss historian and anthropologist Jakob Tanner, who repeatedly grappled with the subject of pain, emphasizes a further important aspect:

“There are some key aspects which are part of the *cultural history of pain*. Amongst these is the interpretive discourse about pain, the interplay of individual perceptions of pain, subjective as well as inter-subjective experiences, cultural paradigms and the various connotations which stem from them and analgesics, which are the chemical substances involved in fighting pain. This *cultural history of pain* deals with utterances – descriptions and imagery – that are all to do with or refer to pain. Theological doctrines, medical theories, autobiographical accounts, academic studies, essays or visual representations are also part of it. The fundamental difficulty of being able to articulate purely subjective perceptions and the problem caused by the fragmentary availability to source material raises the question about whether it is at all possible to write a complete historical account on the subject of pain.”⁴

Thus, the problem with pain is that it is not merely associated with, among other things, diverse phenomena such as violence, suffering, sadness, body and soul and thereby affects very divergent areas of people's lives, but is moreover an individual or personal experience, which is subjective in nature. In addition, the description of pain depends on cultural associations which are subject to change throughout history although the basis of these associations can only be judged objectively to a certain extent. The individual and the collective are intertwined. The body as a social construct has, as is widely known, been described by Mary Douglas:

³ Avrahami, *Senses* (see n. 2), 15 referring to W.G. Watson, “The Unnoticed Word Pair ‘eyes(s)//heart’,” *ZAW* 101 (1989): 398–408.

⁴ J. Tanner, “Zur Kulturgeschichte des Schmerzes,” in *Schmerz. Perspektiven auf eine menschliche Grunderfahrung* (ed. G. Schönbachler; Zürich: Chronos, 2007), 51–75, esp. 53–54 translated by Peter Starling.

“The social body constrains the way the physical body is perceived. The physical experience of the body, always modified by the social categories through which it is known, sustains a particular view of society. There is a continual exchange of meanings between the two kinds of bodily experience so that each reinforces the categories of the other. As a result of this interaction the body itself is a highly restricted medium of expression. The care that is given to it, ... the pains it can stand, its span of life, all the cultural categories in which it is perceived, must correlate closely with the categories in which society is seen in so far as these also draw upon the same culturally processed idea of the body.”⁵

Based on the assumption of this direct interplay between personal experience and social background, the articulation of pain is often directed toward a counterpart who responds and attempts to help. Pain can in this spirit be defined as “an effective language of control and thus as *input* for a *feedback-loop* whose *output* consists of delivering adequate treatment of the sick person, who then in turn changes the *input*.”⁶ This perhaps rather modern view of pain as a feedback-loop diverges from the perception dating back to Christianity in the Middle Ages, which, on the one hand, highlights the Man of Sorrows and God’s compassion in terms of the spiritualization of pain, and on the other hand, human suffering as punishment for a sin. Here the concept of pain is virtually idealized.⁷ Alongside continuing anatomical research, Michel de Montaigne (1533–1592) and René Descartes⁸ (1596–1650) freed the subject of pain from its Christian and religious context by interpreting pain in a secular context and as an evil that it was necessary to fight against. Since the mid-19th century and after the discovery of morphine and anaesthesia using ether and chloroform as well as of heroin and later aspirin, hopes for a chemical victory over pain emerged. Even if the war on pain had been won, the phenomenon of pain would, however, not simply disappear from the face of the earth. David B. Morris emphasizes that there can be no objective portrayal of pain, but that any analysis of pain must consider accounts of its perception among individuals. The artificial differentiation between psychological and physical pain – the so-called “Myth of two types of Pain” – can no longer be upheld.⁹ There is also no original differentiation between psychological and physical pain in the Latin *dolor*, the French *douleur* or *peine*.¹⁰ Pain is to be understood in emotional, cognitive, cultural, and social terms (11,14, 372), which is why the “truth about the concept of pain is inevitably exclud-

⁵ M. Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology with a New Introduction* (London/New York: Routledge, 1996), 69 referring to M. Mauss, “Les techniques du corps,” *Journal de psychologie* 32 (1936) <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.tec> (accessed on 10/12/2020).

⁶ Tanner, “Kulturgeschichte” (see n. 4), 61.

⁷ Cf. C. Marksches, “Der Schmerz und das Christentum. Symbol für Schmerzbewältigung?,” *Schmerz* 21 (2007): 347–353 (DOI 10.1007/s00482-007-0565-0; accessed on 10/01/2015); Morris, *Geschichte* (see n. 1), 74–76.

⁸ Cf. A. Glücklich, “Sacred Pain and the Phenomenal Self,” *HTR* 91 (1998): 389–412, esp. 401–403.

⁹ Nevertheless this distinction is upheld; cf. e. g., J.-C. Courtin, “La souffrance physique dans l’Antiquité: théories et représentations,” *Pallas* 88 (2012): 9–12.

¹⁰ Morris, *Geschichte* (see n. 1), 20.

ed from conclusive knowledge” and is instead imposed as one of the “mysteries” of life. (39–40) In this respect, it is also not possible to either defeat or eradicate pain. However, pain represents one of the means toward understanding frames of reference and contexts in order to provide a new sense of purpose.¹¹ The return to an idealistic approach to the theme is baffling at first glance. With regard to the subject of pain Clifford Geertz¹² also emphasized the following:

“The problem of suffering is, paradoxically, not how to avoid suffering, but how to suffer, how to make of physical pain, personal loss, worldly defeat, or helpless contemplation of others’ agony something bearable, supportable – something as we say, sufferable.”

Here it is not about being able to explain what pain is, but the affective problem of how pain can be endured. Cultural or religious symbolic systems do not merely serve as an analytical instrument, but also as a means of describing perceptions and feelings in order to both take on and cope with these. At this point, I feel it is appropriate to bring in the latest research on trauma.¹³ Although the Greek term *trauma* was originally used to describe inner vulnerability (Job LXX; Lc etc.), today it is a key term used to describe suffering in the wars of the 20th century and taking account of the sociological and psychological research conducted on how to deal with “wounding”. As part of this process, it is worth considering, with the benefit of historical hindsight, whether compiling Holy Scriptures might serve to help people recover from trauma (David Carr).¹⁴

Approaches to the Study of Pain in Ancient Texts

Saul M. Olyan

How might we textual scholars go about studying pain in our written sources? Upon which resources might we draw? We have a variety of options, but I would like to comment briefly on two fairly obvious possible beginning points for such a study: first, the analysis of linguistic idioms of pain in the literary corpora with which we work and second, the study of narrative representations of pain.

Some scholars today discount careful, contextual linguistic research, a long-established method in the various subfields of the study of antiquity, preferring to

¹¹ Vgl. Tanner, “Körpererfahrung” (see n. 4), 493–494.

¹² C. Geertz, “Religion as a Cultural System,” in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (ed. id.; London: Fontana Press, 1993), 87–125, 104.

¹³ Cf. E. M. Becker, “Trauma Studies and Exegesis. Challenges, Limits, and Prospects,” in *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimension* (ed. ead./J. Dochhorn/E. K. Holt; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 15–25.

¹⁴ Cf. D. M. Carr, *Holy Resilience. The Bible’s Traumatic Origins* (Oxford: Oxford University Press, 2014), esp. 146–150 concerning the Hasmonean time; and 157–162 concerning the cross symbol as a “sign of trauma”.

take more trendy approaches in their work.¹⁵ However, I believe that such linguistic analysis remains quite useful when we seek to understand how a particular ancient culture – or at least a section of its literate class – conceives of and represents a transcultural phenomenon such as pain. In biblical Hebrew, we have a number of verbal roots that denote “pain” of some kind. There is *עצב*, often translated “to feel pain,” “to grieve,” or “to vex” and its various derivatives; less common but also important are derivatives of roots such as *כאב*, “to feel pain,” *צרר*, “to be distressed,” *רגז*, “to be disturbed,” and *שמם*, “to be devastated.” A quick overview suggests both physical and emotional dimensions to the pain communicated by *עצב* and *כאב*. On the one hand, several texts seem to refer to bodily pain of various sorts using derivatives of these two roots: Qoh 10:9 mentions physical discomfort resulting from quarrying stones; Gen 3:16 speaks of the pain of childbirth (*עצבות*); and Gen 34:25 describes the pain resulting from circumcision (*כאב*). On the other hand, many more texts clearly refer to emotional anguish using derivatives of both *עצב* and *כאב*. From *עצב*, there is 2 Sam 19:3, where David is said to be “broken up” (*נעצב*) on account of his son Absalom’s death; Gen 34:7, according to which Jacob’s sons are both extremely angry and distraught to hear of Shechem’s rape of their sister Dinah; and 1 Kgs 1:6, where it is suggested that a rebuke from David would cause his son Adonijah anguish. For *כאב*, there is Jer 15:18, in which Jeremiah complains to Yhwh of his “unceasing” psychological “pain” (*כאבי נצח*) and Jer 30:15, which speaks of emotional anguish as “incurable.” The third root I mentioned above, *צרר*, is often used of psychological distress, usually related to the fear of enemies, as in Gen 32:8 and Judg 10:9, but also on account of other causes (e.g., sexual frustration, as in 2 Sam 13:2).¹⁶ Derivatives of the fourth root, *רגז*, “to be disturbed,” are commonly used of emotional agitation or of disruption (e.g., of rest or sleep), as in 1 Sam 28:15, 2 Sam 19:1, and Isa 14:9.¹⁷ Finally, the fifth root I referred to, *שמם*, “to be devastated,” appears to be used only of psychological suffering. An example of this usage of *שמם* is 2 Sam 13:20, which describes David’s daughter Tamar as “a devastated woman” (*שממה*) after her rape by her half-brother Amnon.

Some biblical texts use the rhetoric of bodily pain metaphorically to speak of psychological distress and that of physical healing of wounds to suggest the alleviation of feelings of emotional anguish. An example is Ps 147:3, regarding Yhwh: “Yhwh is building Jerusalem, // He will gather Israel’s outcasts. // He is the healer

¹⁵ For a recent investigation that accounts for the origins and development of the linguistic approach in biblical studies and elsewhere in the Humanities, see J. Turner, *Philology. The Forgotten Origins of the Modern Humanities* (Princeton: Princeton University Press, 2014).

¹⁶ In addition, the Hiphil of *צרר* is sometimes used of enemies causing “distress” to cities, as in Deut 28:52 and 1 Kgs 8:37, and is best translated “to besiege.” This “distress” is clearly not emotional in nature, as it results in the collapse of walls and fortifications; at the same time, it is also not a manifestation of physical pain experienced by human bodies. Instead, this “distress” suggests physical pressure imposed upon inanimate objects such as walls and fortifications.

¹⁷ The root may also be used of the physical shaking of the earth or other inanimate objects, as well as that of people (e.g., Exod 15:14; Deut 2:25).

(הרפא) of those shattered of heart, // He binds up (מחבש) their wounds.” Jer 15:18 is similar, speaking not only of Jeremiah’s unceasing psychological pain (כאבי נצח), but also of his “incurable wound” (מכתי אנושה) that refuses to be healed (הרפא). Comparable is the well-known imagery of Jer 8:22: “Is there no balm in Gilead, // No healer there? // Why then has the recovery (ארכה) of the daughter of my people not progressed?” In short, the rhetoric of physical pain and bodily healing function quite commonly in biblical texts as a resource for speaking of emotional anguish and recovery.¹⁸

From this cursory survey of five roots and their derivatives we learn several important things: (1) pain is conceived as having both physical and emotional dimensions; (2) these two types of pain are understood implicitly to be related in some way, given the use of derivatives of several roots for both physical and emotional pain; (3) anguish is more commonly represented in biblical texts that make use of this vocabulary than is physical pain; (4) the causes of emotional pain described using these roots are many, and include the death of a loved one; humiliation resulting from a man’s inability to protect a female relative from abuse, shame resulting from a father’s rebuke or ignominy resulting from being the victim of sexual violence; fear of enemies; frustrated sexual desire; and rage, insecurity and social isolation; (5) the rhetoric of physical pain and healing may be used metaphorically to describe emotional distress and recovery, again suggesting the implicit assumption that there is a relationship between the physical and emotional pain described by these roots.

Another way that textual scholars might study pain is to consider its narrative representations. Although prose texts often lack the distinct vocabulary of pain that I have just discussed, they sometimes portray physical distress and/or psychological anguish nonetheless. In Neh 13:25 for example, Nehemiah attacks his opponents in a judicial setting, cursing them, striking some of them, pulling out their hair and forcing them to swear an oath against intermarriage. Although no vocabulary of pain is utilized in the description and nothing is said of the reactions of the opponents, it is obvious that Nehemiah has imposed severe bodily pain on them, given the description of his physically violent, punitive acts; a strong case can also be made that his cursing and forced oath-taking have caused his opponents both anxiety and shame, given the functions of imprecations and oaths in the Hebrew Bible’s cultural context.¹⁹

¹⁸ See, similarly, Isa 30:26; 61:1; 17:14; 33:6; Job 5:18, among many other examples. The rhetoric of architectural restoration may also be used metaphorically of psychological recovery, as with עלה + ארכה in Jer 8:22. On ארכה + עלה as an idiom used of restoring walls, see Neh 4:1 and 2 Chr 24:13.

¹⁹ On Nehemiah’s violent attack on his opponents, see further my discussion in “Theorizing Violence in Biblical Ritual Contexts. The Case of Mourning Rites,” in *Social Theory and the Study of Israelite Religion. Essays in Retrospect and Prospect* (ed. S. M. Olyan; Resources for Biblical Study 71; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 176–179.

A second, notable narrative representation of pain is 2 Sam 3:15–16, in which Michal, the daughter of Saul, is taken by force from her husband, Paltiel son of Laish, and given to David as part of a political agreement. Paltiel is said to follow the party that has taken his wife Michal captive, weeping as he walks, until he is forced by Abner, the head of the band, to return home. Paltiel's anguish at the loss of his wife is communicated in few words, but it is palpable nonetheless: he refuses to accept the inevitable; he defies authority by following the party that has seized Michal; he weeps, perhaps hysterically; and he only returns home when he is ordered to do so. Although this narrative does not make use of the vocabulary of pain to describe Paltiel's feelings, it clearly communicates Paltiel's emotional anguish by means of its description of his behavioral reactions to his loss.

Job 2:11–13 is a third narrative representation of pain that combines the vocabulary of pain with a description of behavior suggesting anguish. In this text, Job's three friends come from afar to comfort him after hearing of his catastrophic losses and his physical suffering. After we are told of their shock at Job's altered appearance, we learn that the three friends sit with Job on the ground for seven days and seven nights and not one of them speaks a word to him "for they saw that his pain (כאב) was exceedingly great." The pain to which the text refers is likely both physical and emotional, given the bodily affliction imposed on Job as well as his considerable personal losses. But the behavior of Job and his friends also suggests their suffering. We are told that the friends' seven days and nights of silence are the result of seeing Job's great pain; this behavior likely suggests their own shocked reaction to Job's plight. Job's silence is also likely intended to suggest his own suffering.

What might we learn from such narrative representations of pain? First, they may or may not incorporate the vocabulary of pain; second, when they do not use technical vocabulary to describe feelings or physical states, they may depend instead on descriptions of behavioral reactions such as those of Paltiel in 2 Sam 3:15–16 or they may indicate pain only implicitly, as in Neh 13:25, which neither makes use of technical vocabulary nor describes the behavior of those experiencing pain.

Scholars can learn a lot from the careful, contextual study of linguistic idioms of distress and anguish and from the investigation of narrative representations of pain, whichever subfield we work in. I am particularly struck by the Hebrew technical vocabulary's implicit classification of pain into physical and emotional types – as evidenced specifically by derivatives of the roots עצב and כאב – and by the metaphorical use of the imagery of physical pain and healing for emotional anguish and recovery. Both of these phenomena are paralleled in the ways at least some contemporary Europeans and North Americans think about and speak of pain, e. g., the English expression "that feels like a kick in the stomach" or the comparable German idiom "Es war wie ein Schlag ins Gesicht," both used in reference to an emotional reaction to a negative experience or undesirable development of some kind. I wonder about the extent to which such parallels may or may not be discerned in other ancient Mediterranean and West Asian corpora and in materials

from elsewhere in the ancient world. Much work remains to be done. The essays in this volume represent, collectively, a robust and engaging initial foray into the study of pain and its representations in biblical texts, post-biblical texts, and other materials of the ancient Eastern Mediterranean.

Introduction to the Volume

Michaela Bauks and Saul M. Olyan

This volume includes a wide range of studies on pain and its representation in the texts and non-literary remains of the ancient Eastern Mediterranean, suggesting both the richness and complexity of the topic and the need for scholars to address it from a variety of perspectives. The essays presented here engage the subject of pain and its representation in any number of ways. Let us first consider the nature of the primary evidence addressed by each author, be it textual or non-literary. Wagner, Meyer, and Lehmhaus survey the phenomenon of pain as it is represented in a large, discrete literary corpus – the Hebrew Bible in the case of Wagner; Greek literature in the case of Meyer; and rabbinic materials in the case of Lehmhaus – while others such as Weissenrieder, Ego, and Risch focus on a single book: Weissenrieder addresses pain in the Septuagint version of Job; Ego investigates pain in the book of Tobit; and Risch seeks to understand the nature of pain in the Apocryphon of John. In contrast, a number of authors included in this volume focus their investigations on the representation of pain in one or several particular textual passages. Bauks examines Gen 3:16 and the ways in which it has been interpreted within the Hebrew Bible; Schofer analyzes the role of pain as a component of punishment in Mishnah *Makkot* 3:1–2; Gärtner investigates the role of pain in Psalm 38; Frevel examines the rhetoric of pain in Lamentations 1; and Olyan reads 2 Sam 8:2, 2 Kgs 25:7, and several cuneiform texts for what they might suggest about the ritualized psychological torture of enemies (“Pain Imposed”). Taking a different approach and citing a wide range of biblical texts, Janowski investigates God’s pain as a significant theme in the biblical conception of God, while Schmitt’s focus is what we might learn about the representation of the pain of mourning and other expressions of grief in Iron I material culture, with particular attention to figurines of mourners.

While most the texts under consideration in this volume were composed in Hebrew or Greek, others were written or preserved in languages such as Akkadian, Aramaic, and Coptic. Each of the contributors who works with texts engages them in the languages in which they are preserved, and issues of composition, textual transmission, and translation are not infrequently engaged (e.g., Risch on the textual and linguistic challenges posed by the Apocryphon of John). Several of the essays devote considerable attention to detailed analysis of Hebrew, Greek, and

other words or idioms related to pain, thereby demonstrating the importance of contextually-sensitive and linguistically-informed analysis for the advancement of our understanding of a complex, cross-cultural phenomenon such as pain (e.g., Weissenrieder, Lehmhaus, Bauks; Olyan, "Approaches").

For some of the authors whose essays are included in this volume, the representation of physical pain is their primary interest (e.g., Bauks), while others focus on ways in which ancient writers portray psychological anguish (e.g., Olyan, "Pain Imposed"). Still others consider both physical and psychological pain in their analyses, analyzing the (often complex) relationship between the two (e.g., Meyer, Schmitt, Lehmhaus, Risch). Several authors focus at least some of their attention on the representation of pain in a particular genre of ancient literature (e.g., Greek medical literature [e.g., Meyer, Weissenrieder] or narratives of childbirth [Bauks]) or on representations of pain that characterize a particular material phenomenon (Schmitt's mourning figurines). Some contributors concern themselves with the role of pain in punishment (e.g., Schofer, Olyan, "Pain Imposed"); others investigate pain as a naturally occurring phenomenon rather than a sanction imposed on an offender (Bauks). For some of the authors of this collection, the rhetorical function of pain is paramount: speech about pain is intended to accomplish concrete ends such as generating empathy (Frevel). Pain as metaphor is a subject engaged by several contributors (e.g., Lehmhaus, Bauks, Janowski), as is the gendering of pain (e.g., Schmitt, Bauks). Pain's relationship to other phenomena such as shame is a central issue in a number of essays (e.g., Frevel), as is pain's relationship to illness (e.g., Lehmhaus, Weissenrieder, Ego) and what we, today, might consider torture (Olyan, "Pain Imposed"). Both communal and individual dimensions of pain are of interest to several contributors (e.g., Lehmhaus, Ego) as is the role pain might have in ritual action and the part rites might play in the imposition of pain (Schmitt; Olyan, "Pain Imposed"). We trust that these brief observations about the essays and how they might be understood to relate to one another will provide readers with an initial interpretive framework as they begin to read the essays, make their own connections and reach their own conclusions. The representation of pain has received little or no attention from scholars who work in many areas of antiquity. We trust that this collection of essays will stimulate greater interest in this challenging and intriguing phenomenon.

I. The Hebrew Bible, Cuneiform Texts, and Material Remains of the Iron Age

Schmerz im Alten Testament

Andreas Wagner

I. Vorüberlegungen

Dass Schmerz mit sinnlich-körperlicher Wahrnehmung zu tun hat, kann man leicht selbst ausprobieren. Ich muss mir nur eine Nadel in den Arm stechen, um Schmerz zu empfinden. So würden doch wohl die meisten sagen und mit dieser Aussage übereinstimmen. – Was aber, wenn ich schmerzunempfindlich bin? Wenn ich *gelernt* habe, schmerzunempfindlich oder schmerzunempfindlicher zu sein? Wir alle kennen Aussagen und Bilder, was sich ein Fakir alles antun kann, von dem häufig gesagt wird, er beherrsche den Schmerz.¹ Wie genau also das Schmerz-Empfinden zu analysieren und zu beschreiben ist, ist schwer zu sagen, es scheint nicht alleine um den organisch-körperlichen Bereich zu gehen. Auch ist schwer zu sagen, wie eng Schmerzempfinden und der emotionale Bereich zusammenhängen. Unbestritten spielen sie ineinander, aber wie genau hängen Schmerz und Emotion zusammen? Steht Schmerz eher auf der Seite der Sinnesempfindungen oder auf der des nicht positiven Gefühls?²

Wer sich tief in Forschungen zu sinnlichen Empfindungen, Emotionen u. ä. eingegraben hat, wird schnell feststellen, dass Eines bald ganz genau gesagt werden kann: Sicherheit und Disziplinen übergreifenden Konsens in der Frage, was all dies ist, was eine Emotion ist, wie Schmerz definiert werden kann, gibt es nicht.³

¹ Vgl. K.A. Nizami, Art. Fakir, *Encyclopaedia of Islam* 2 (21967), online: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2252 (abgerufen am 13.03.2019).

² Zur Unterscheidung von Emotion und Gefühl vgl. A. Wagner, *Gefühl, Emotion und Affekt in der Sprachanalyse des Hebräischen*, in: id., *Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien* (KUSATU 7), Kamen: Spenner, 2011, 7–47.

³ Nur um die Vielfalt der Zugänge anzuzeigen, hier eine Auswahl an neueren Analyseversuchen zum Emotionsbereich „Liebe“: M.C. Nussbaum, *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin: Suhrkamp, 2016; J. Lau, *Romantische Liebe aus dem Fernsehen. Zwischen TV und Tradition. Identitätsaushandlungen junger Frauen in Indonesien* (MedienWelten 6), Bielefeld: transcript, 2012; J. Dombrowski, *Die Suche nach der Liebe im Netz. Eine Ethnographie des Online-Datings* (MedienWelten 5), Bielefeld: transcript, 2011; W.B. Helm, *Love, Friendship, and the Self. Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*, Oxford: Oxford University Press, 2010; K. Hahn (Hg.), *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts* (Studien zur Soziologie intimer Beziehungen 1), Opladen: Leske und Budrich, 1998; K.O. Hondrich, *Liebe in den Zeiten der Weltgesellschaft* (Edition Suhrkamp 2313), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004; C. Klotter (Hg.), *Liebesvorstellungen im 20. Jahrhundert. Die Individualisierung der Liebe*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 1999; J.R. Sternberg (Hg.), *The Psychology of Love*, New Haven: Yale University Press, 1988; u. v. a. m.

Für die Frage nach Schmerz im Alten Testament kommt noch eine weitere, dramatische, Frage hinzu: Wie analysiert man Empfindungen und Emotionen in historischen Kulturen, die uns keine native speaker mehr zur Verfügung stellen können? Auch hier gibt es ebenfalls erstaunlich wenige Antworten.⁴

II. Kulturell-historische Relativität von Emotionen

Ich bleibe zunächst bei meinen Beobachtungen zu Emotionen, weil ich hier in meinen eigenen Arbeiten am Alten Testament den besten Grund habe und von dem Zugang zu den Emotionen her auch einiges meine zum Schmerz sagen zu können.

In Literatur und Forschung zu Emotionen einzutauchen, ist faszinierend und horribel zugleich. Wir alle kennen die Bedeutung von Emotionen und wissen auch um die Bedeutung der Erforschung der Emotionen bzw. der Bedeutung, sie im Alltag, im Verkaufsgeschäft von Produkten, in der Politik und anderen Bereichen gezielt, planmäßig und effizient einsetzen zu können. Emotionalität wird seit anderthalb Jahrhunderten intensiv beforscht.⁵ Literatur gibt es daher viel, Einigkeit, wie schon angedeutet, wenig.

Bei der Untersuchung von Emotionen in anderen Kulturbereichen als der modernen westlichen Kultur bricht nun sofort die Grundfrage nach der universalen Gültigkeit oder der kulturell-historischen Relativität von Emotionen auf. Zwei Grundpositionen stoßen bei der Beantwortung dieser Frage aufeinander:

Die eine Position behauptet, Emotionen seien biologisch zu erklären; Emotionen haben sich, so die These, im Verlauf der Evolution herausgebildet – die Reihe der Forscher, die diese Position vertreten, beginnt daher auch mit Charles Darwin⁶; die sogenannten Basisemotionen, ein neuerer Vertreter dieser Forschungsrichtung, Ekman⁷, nennt etwa *Glück*, *Überraschung*, *Ekel*, *Traurigkeit*, *Furcht* und *Ärger*, verschaffen Anpassungsvorteile: Es ist hilfreicher und effizienter, Barrieren mithilfe der Emotion Ärger zu überwinden, als ohne. Also bildet sich diese Emotion im Laufe der Zeit heraus, ähnlich bei den weiteren Basisemotionen. Die Signale für solche Emotionen wie die Emotionen selbst gelten dieser Position sogar über verschiedene Arten von Lebewesen hinweg als universal.

Die andere Position versteht Emotionen als soziale Konstrukte, die nur eine sehr unspezifische biologische Grundlage haben. Von dieser Position wird die Existenz

⁴ Vgl. Wagner, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament (s. Anm. 2), passim.

⁵ Vgl. A. Wagner, Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur. Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: R. Egger-Wenzel/J. Corley (Hg.) *Emotions from Ben Sira to Paul (Deuterocanonical and Cognate Literature)*, Berlin/Boston: Brill 2012, 27–68, hier 27–33.

⁶ Vgl. C. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London: Murray, 1872; id., *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren*. Aus dem Englischen übersetzt von J. V. Carus, Stuttgart: Schweitzerbart, 1872.

⁷ Vgl. P. Ekman, *An Argument for Basic Emotions*, in: *Cognition and Emotion* 6 (1992), 169–200.

biologisch verwurzelter unterscheidbarer Basisemotionen abgelehnt; es gibt nach dieser Position nur zwei Grundzustände, Lust und Unlust, „die durch spezifische Charakteristika der Situation bzw. der Situationseinschätzung näher bestimmt und zu distinkten Emotionen umgeformt werden“.⁸ Diese Charakteristika der Situation und der Situationseinschätzung sind sehr stark kulturgeprägt bzw. kulturell verschieden. Vertreter dieser Position sind etwa Klaus Scherer⁹ vom *Swiss Center for Affective Sciences* in Genf oder Anna Wierbicka¹⁰.

Beide Positionen können gewichtige Argumente anführen: die erstgenannte etwa kann sich darauf berufen, dass kulturvergleichende Studien zeigen, „dass der Gesichtsausdruck für Basisemotionen über Kulturgrenzen relativ zuverlässig erkannt wird, mit Übereinstimmungen, die zwischen 63 % und 97 % liegen.“¹¹ Allerdings gilt dies nur für idealtypisch und deutlich dargestellte Emotionen und nicht für Alltagssituationen.

Und die zweite Position beruft sich darauf, was wir alle bestens kennen, dass Emotionswörter und die zugehörigen lexikalischen Inhaltskonzepte in verschiedenen Sprachen sehr unterschiedlich bis unübersetzbar sein können. Das betrifft eng beieinanderliegende Sprachen wie Deutsch und Englisch, wo etwa genau unterschieden werden muss zwischen *anger*, *wrath* und *rage* einerseits, *Ärger*, *Zorn*, *Wut* und *Rage* andererseits¹², das gilt noch stärker für weit auseinanderliegende Sprachen und Kulturen wie etwa die mikronesische Emotion *fago* in der Sprache Ifaluk, in der Leidenschaft, Liebe und Trauer vereint sind.¹³

Hier können wir schon auf dem Schmerz im Alten Testament vorausblicken und festhalten, dass semantische Komponenten auch in hebräischen Lexemen für Schmerz enthalten sind, die nicht deckungsgleich mit anderen Sprachen sind. So heißt beispielsweise das Wort חֲבֹל, das für Schmerz im Hebräischen verwendet wird, eigentlich oder auch (*Geburts-*)*Wehe* oder *Wehenschmerz*, wird dann aber auch zum Ausdruck heftigen Schmerzes gebraucht und wird nicht verwendet, wenn man sich nur den Finger geritzt hat, u. ä. Auf solche semantischen Differenzen muss man achten.

Neben den beiden genannten Grundpositionen zur Emotionalität hat sich inzwischen eine dritte Position ergeben, der auch ich zuneige, nämlich eine Position,

⁸ A. Bender, Heiliger Zorn im „Paradies“? Emotionen im Kulturvergleich, in: A. Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 293–310, hier 308.

⁹ Vgl. K. R. Scherer, Emotionen, in: W. Stroebe/K. Jonas/M. Hewstone (Hg.), *Sozialpsychologie. Eine Einführung*, Berlin: Springer, 2002, 165–213.

¹⁰ Vgl. A. Wierbicka, *Emotions Across Languages and Cultures. Diversity and Universals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

¹¹ Bender, Heiliger Zorn im „Paradies“?, hier 306.

¹² Vgl. U. Durst, Why Germans Don't Feel „Anger“, in: J. Harkins/A. Wierbicka (Hg.), *Emotions in Crosslinguistic Perspective*, Berlin: De Gruyter, 2001, 115–148.

¹³ Vgl. C. A. Lutz, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago: University Press, 1988.

die Anteile aus beiden Konzepten zu integrieren versucht. Ich will das kurz am Prozessbild der Emotion, der sogenannten Emotionssequenz erläutern, vgl. dazu zunächst Abb. 1:

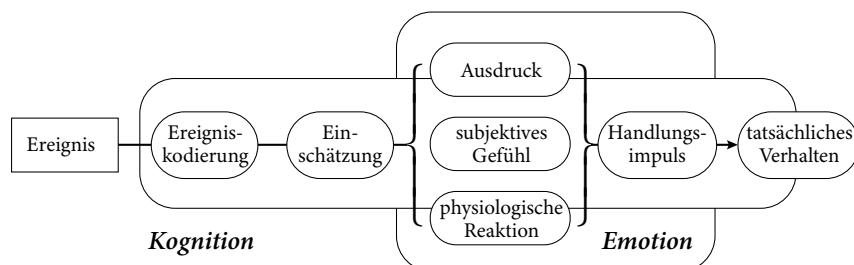


Abb. 1: Komponenten und Verlauf einer Emotionssequenz.

Rückkopplungen zwischen einzelnen Komponenten sind hier nicht gesondert berücksichtigt, aus: Bender: Heiliger Zorn im „Paradies“? (s. Anm. 8), 301.

Schmerz als Sinnesempfindung wäre, wenn nicht genauso, dann in großer Analogie hierzu zu beschreiben.

In den Prozess der Emotion fließen kognitive und im engeren Sinn emotionale Momente ein. Es liegt auf der Hand, dass vor allem die kognitiven Elemente, besonders die Ereigniseinschätzung und das tatsächliche Verhalten, kulturell unterschiedlich sind. Ein Beispiel für letzteres sind die häufig seit dem 18. Jh. beschriebenen Fälle, in denen die Bewohner der Südsee, etwa in Polynesien, den europäischen Besuchern besonders friedlich und glücklich erschienen, weil die Polynesier wenig negative Emotionen zeigten. Nach vielen ethnologischen Studien können wir das heute genauer beschreiben: Es ist nicht so, dass die Polynesier keine negativen Emotionen haben, es gilt aber die Norm, dass sie nicht nach außen treten sollen. Das tatsächliche Verhalten weicht also aus Gründen der gesellschaftlichen Norm vom Handlungsimpuls ab. Dies ist in anderen Kulturen völlig anders:¹⁴

Der Einfluss der kulturellen Prägungen auf die einzelnen Komponenten der Emotionssequenz ist in Abb. 2 eingetragen:

¹⁴ Vgl. J. Plamper, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München: Random House, 2012, 11–50.

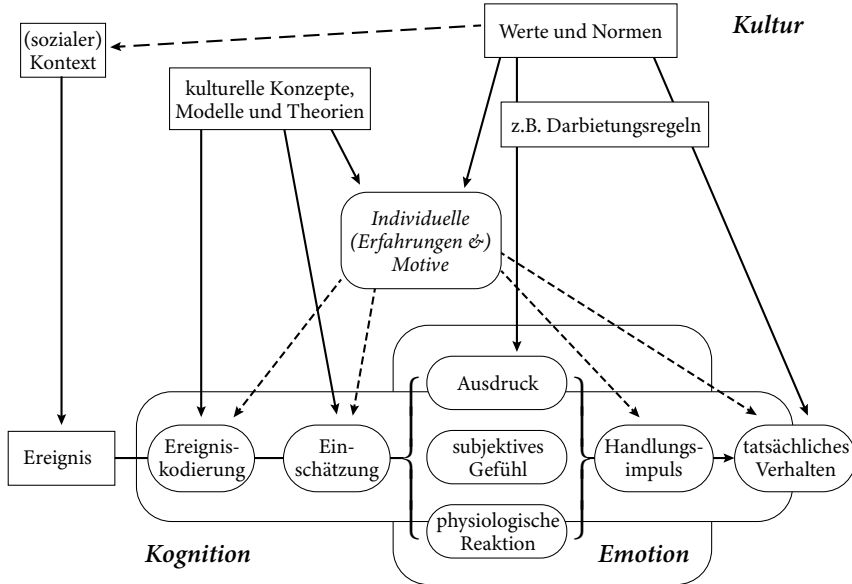


Abb. 2: Einflüsse der Kultur auf die Emotionssequenz, aus: Bender: Heiliger Zorn im „Paradies“? (s. Anm. 8), 316.

III. Historische Emotionsanalyse

Das Vorgehen der meisten psychologischen, anthropologischen und ethnologischen Emotionsuntersuchungen ist nun in der Regel so, dass man mit den jeweiligen Probanden und Kulturteilnehmenden arbeitet, sei es in Gesprächen, in Versuchen, bei denen Messbares analysiert wird, oder mit teilnehmender Beobachtung. Alle diese Zugänge setzen „native people“, „native speaker“ voraus.

Es ist klar, dass diese Zugangswege bei historischen Emotionsuntersuchungen nicht zur Verfügung stehen. Wir können weder die Hebräer noch andere Menschen aus dem Alten Orient auf ihre Emotionen hin befragen oder wie lebendige „natives“ untersuchen. Es bleibt einzig, die aus vergangener Zeit vorliegenden Lebenszeugnisse auf Emotionen hin zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, und in erster Linie bieten sich hier Texte und Sprache an.¹⁵

Bei jeder historischen Emotionsanalyse sollten wir nun nach den in Abschn. II ausgeführten Grundüberlegungen damit rechnen, auf kulturelle Differenzen zu stoßen bzw. umgekehrt, wir sollten nicht der Gefahr und Versuchung unterliegen,

¹⁵ Zu Emotionen in Bildern und Artefakten vgl. S. Kipfer (Hg.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (OBO 285), Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

die gegenwärtige emotionale Welt, die uns Auslegende bestimmt, in die Auslegung zu spiegeln.

Aus verschiedenen möglichen Zugängen hat sich für mich der Zugang der Metaphernanalyse als geeignet erwiesen, um einen Teilaspekt historischer Emotionalität aufzudecken und von da aus zu Deutungen über einzelne Emotionen wie „Liebe“ bzw. zum Verständnis von Emotionalität überhaupt zu kommen.¹⁶

Metaphernanalyse meint dabei im Gefolge von George Lakoff und Mark Johnson¹⁷, Zoltán Kövecses¹⁸ und Eckart Rolf¹⁹, dass aus einer Sprache alle möglichen sprachlichen Bilder untersucht werden, die zu einem bestimmten Phänomen gehören. Von diesen Bildern her ist es dann möglich, auf tiefer zugrundeliegende Modellvorstellungen, Grundauffassungen und Episteme der entsprechenden Sprache und Kultur zu schließen.

Der Metaphern- bzw. Sprachbildbegriff dieser Zugangsweise ist dabei sehr weit und schließt Erscheinungen mit ein, die einen klassisch-poetischen Metaphernbegriff sprengen. Lakoff/Johnson unterscheiden etwa nicht zwischen Metaphern und Vergleichen. Aber man sollte sich einen Moment auf dieses Konzept einlassen, um zu sehen, wo die analytische Stärke dieser Bemühung liegt. Das ist am besten mit einem Beispiel von Lakoff/Johnson klarzumachen, das jenseits der Emotionen liegt, das aber die Analysemethodik verdeutlicht. Lakoff/Johnson greifen zu einem Sachbereich (aus den neueren europäischen Sprachen), der allen Sprachteilhabenden bekannt ist, nämlich „Argumentieren in Diskussionen“, und sie zeigen an diesem Sachbereich, was Metaphernanalyse bedeutet:

„Damit man sich vorstellen kann, was es für ein Konzept heißt, metaphorisch zu sein und darüber hinaus eine Alltagshandlung zu strukturieren, beginnen wir mit dem Konzept ARGUMENTIEREN und der konzeptuellen Metapher ARGUMENTIEREN IST KRIEG. Diese Metapher schlägt sich in unsrer Alltagssprache in einer Fülle von Ausdrücken nieder.

¹⁶ Vgl. dazu: Wagner, *Gefühle und Sprache im Alten Testament* (s. Anm. 2); id., *Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur* (s. Anm. 5); id. (Hg.), *Göttliche Körper – göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und antropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament?* (OBO 270), Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014; id., *Emotionen in Text, Sprache und materialen Bildern. Eine Skizze aus Sicht der Metaphernanalyse*, in: S. Kipfer (Hg.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (OBO 285), Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 207–218.

¹⁷ Vgl. G. Lakoff/M. Johnson, *Metaphors We Live by*. Chicago: University Press, 1980; dt.: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg: Carl-Auer, 62008.

¹⁸ Vgl. Z. Kövecses, *Emotion Concepts*, New York: De Gruyter, 1990; id., *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and the Body in Human Feeling*, Cambridge: University Press, 2003; id., *Where Metaphors Come from. Reconsidering Context in Metaphor*, Oxford: University Press, 2015.

¹⁹ Vgl. E. Rolf, *Zur Metaphorik und Metonymik der Gefühlszuschreibungen*, in: P.-P. König/H. Wieggers (Hg.), *Satz – Text – Diskurs. Akten des 27. Linguistischen Kolloquiums Münster 1992, Bd. 2 (Linguistische Arbeiten 313)*, Tübingen: Niemeyer, 1994, 131–137; id., *Metaphertheorien. Typologie – Darstellung – Bibliographie*, Berlin: De Gruyter, 2005.

ARGUMENTIEREN IST KRIEG

Ihre Behauptungen sind *unhaltbar*.

Er griff *jeden Schwachpunkt* in meiner Argumentation an.

Seine Kritik traf *ins Schwarze*.

Ich *schmetterte* sein Argument ab.

Ich habe noch nie eine Auseinandersetzung mit ihm *gewonnen*.

Sie sind anderer Meinung? Nun, *schießen Sie los!*

Wenn du nach dieser Strategie vorgehst, wird er dich *vernichten*.

Er *machte* alle meine Argumente *nieder*.

[...] Auch wenn es sich nicht um einen physischen Kampf handelt, so ist es doch ein verbaler Kampf; und die Argumentationsstruktur spiegelt dieses Kampfgeschehen – Angriff, Verteidigung, Gegenangriff usw. – wider. In diesem Sinne ist die konzeptuelle Metapher ARGUMENTIEREN IST KRIEG eine Metapher, nach der wir in unserer Kultur leben; sie strukturiert die Handlungen, die wir beim Argumentieren ausführen.

Stellen wir uns einmal eine Kultur vor, in der man den Argumentationsvorgang nicht in kriegerischen Termini sieht, bei dem niemand gewinnt oder verliert, bei dem niemand an Attacke oder Verteidigung denkt, bei dem man weder an Boden gewinnt noch verliert. Stellen wir uns einmal eine Kultur vor, in der man den Argumentationsvorgang als Tanz betrachtet, bei dem Argumentierende als Künstler auftreten und das Ziel haben, sich harmonisch und ästhetisch zu präsentieren. [...] Diesen Unterschied der Kulturen könnten wir vielleicht am neutralsten beschreiben, wenn wir sagen, dass unsere Form des Diskurses in Kampfbegriffen strukturiert ist und ihre Diskursform in Begriffen des Tanzes.²⁰

Nach solchen Metaphernkonzepten lässt sich nun auch im Bereich der Emotionen fragen. Wie einige neuere Arbeiten (Kövecses, Rolf)²¹ herausgestellt haben, ist eine Analyse von Emotionssausdrücken sowie bestimmter Teile des Wortschatzes aufschlussreich, um die Modellvorstellungen, auch die von Emotionen, einer Sprachgemeinschaft zu erschließen. Die Grundannahme ist dabei wie oben ausgeführt, dass diesen Modellvorstellungen zu entnehmen ist, was über den entsprechenden Gegenstand implizit „gedacht/gewusst“ wird, wie er strukturiert wird usw. Aufgabe ist es daher, dieses implizit über Emotionen Gedachte/Gewusste explizit zu formulieren.²²

IV. Emotionen und Schmerz im Alten Testament

1. Kontrastiver Zugang

Wenden wir uns in dieser Weise nun den „Versprachlichungen“ über Emotionen zu, genauer, im Sinne von Lakoff/Johnson, den Bildern und Metaphern, die in den Versprachlichungen der Emotion auszumachen sind; am besten ist ein Einblick in

²⁰ Lakoff/Johnson, *Leben in Metaphern* (s. Anm. 17), 12–13.

²¹ Vgl. Anm. 18 und 19.

²² Zur Aufgabe auch der alttestamentlichen Anthropologie gehört es, das implizite Wissen und damit unbewusste, aber prägende „Mentalitäten“ einzubeziehen, vgl. Wagner, *Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament* (s. Anm. 2), 58–61.

die Verhältnisse der Metaphernwelten zu erlangen, wenn zwei kulturell wie sprachlich verschiedene Bereiche kontrastiv verglichen werden. Im Folgenden werden hinsichtlich metaphorischer Aussagen zu „Liebe“ (im weitesten Sinne²³) daher der westliche-europäische Bereich und der biblisch-hebräische der Alten Welt kontrastiv einander gegenübergestellt.

Die Analyse von Emotionsmetaphern und -bildern aus der europäischen Kultur im Vergleich mit hebräischen Texten führt uns dabei zunächst zu einem äußerst interessanten gegensätzlichen Befund: Schauen wir zuerst auf einige Gegenwartsbeispiele.²⁴ Die folgenden Beispiele sind dem Digitalen Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache (DWDS) der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften entnommen (<http://www.dwds.de>). Dort findet man noch zahlreiche weitere Belege dieser Art.²⁵ Ich nehme als Beispiel nur einen Emotionsbereich, den der Liebe, wesentlich angenehmer als Schmerz:

... <i>Der alte Herr war ganz voll von Liebe</i> ...	In: P. Altenberg, Was der Tag mir zuträgt, Berlin: Fischer, 1901, 600.
... <i>Was hindert anzunehmen, daß Vater voller Milde, voller Verständnis, voller Liebe ist;</i>	In: L. Rubiner, Aufruf an Literaten, in: Die Aktion 3 (1913), 143.
... <i>trösten konnte, ich war voller Liebe in dem Augenblick</i> ...	In: G. M. Wilberg, Zeit für uns, München: Frauenbuchverlag, 1979, 178.
<i>Dort wartete, immer noch voller Liebe, die Frau des Grafen auf ihren Herrn Gemahl.</i>	In: P. Ketmar / A. Wissmach, DDR – ein Reisebuch in den Alltag, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986, 336.

Mit dem Bild des ‚voll-von-Liebe-Seins‘ haben wir sofort das zentrale Modell oder Konzept getroffen, dass hinter ausgesprochen vielen Emotionsaussagen der Gegenwart steht. Kövecses spricht von einer Gefäß- oder Behälter- oder Container-Metapher, die den Körper als das Gefäß der Liebe versteht. Daher kann der Mensch ‚voll‘ von Liebe sein.

Die Gefäß-/Behältermetapher ist überhaupt *die* Schlüsselmetapher für das neuzeitlich-westliche Körper- und Emotionenverständnis. Die Befunde im Deutschen entsprechen dem der meisten europäischen Sprachen.²⁶

Das hinter dieser Metapher stehende Konzept setzt voraus, dass sich Emotionen in unserem Innern befinden, dass sie aus uns heraus entspringen. Ausdrücke, die

²³ Es soll hier zunächst ein sehr weiter Begriff von Liebe angenommen werden, um nicht von einem zu engen Begriff her Sachbereiche auszuschließen, damit der Vergleich nicht von vornherein zu eindimensional ausfällt.

²⁴ K. Müller, Lieben ist nicht gleich lieben. Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen, in: Wagner (Hg.), Göttliche Körper – göttliche Gefühle 2014 (s. Anm. 16), 219–237.

²⁵ Die Auswahl folgt dem in der vorigen Anm. genannten Aufsatz.

²⁶ Vgl. Kövecses, Emotion Concepts (s. Anm. 18), passim.

zur Behältermetapher zu zählen sind, finden sich in allen sprachlichen Bereichen bei der Verbalisierung verschiedenster Emotionen.

- *unter Dampf stehen* → Behälter droht zu platzen
- *platzen* → Behälter steht unter Druck und platzt
- *aus sich herausgehen* → Behälter läuft über/aus
- *unter Verschluss halten* → Emotionen befinden sich im Behälter mit geschlossenem Deckel
- *voll sein* → Behälter ist voll, angefüllt mit Emotionen

Dass wir Emotionen mit der Behältermetapher zum Ausdruck bringen, geschieht in aller Regel unbewusst. Die dahinterstehende Konzeption gehört ebenfalls zu den unbewussten Prägungen, sie stellt eine Mentalität dar, auf die „Menschen keinen direkten Zugriff haben“; die „ein weitgehend unbewusst wirkender ‚anthropologischer Zustand‘ ist.“²⁷

Den Körper zum Gefäß gemacht zu haben, die Emotionen in das Innere verlagert zu haben, ist das Ergebnis einer über Jahrhunderte zu verfolgenden Kulturarbeit, die Hermann Schmitz in seinem Werk „System der Philosophie“ eindrucksvoll beschrieben hat.²⁸ Vor allem in den Teilbänden „Der Gefühlsraum“ und „Der Leib“ hat Schmitz das „eigenleibliche Spüren“ einer umfassenden phänomenologischen Analyse unterzogen. Böhme fasst einige der Grundeinsichten folgendermaßen zusammen:

„[...] in der Philosophie- und Theoriegeschichte spiegelt sich ein zivilisatorischer Prozeß, in welchem die [...] Erfahrungen der andrängenden Macht der Gefühle und des Leibes gebrochen werden zugunsten der Auszeichnung, praktischen Behauptung und Selbstermächtigung eines ‚Subjekts‘: dessen Leistungsstärke ist funktional darauf abgestellt, eben das Andrängende und Durchwehende gefühlshafter und leiblicher Dynamiken zu ‚introjizieren‘, d. h. vor allem, sie als endogene bzw. autonome Regungen zu verinnerlichen. Nur unter dieser Voraussetzung der ‚intrapsychischen‘ Deutung können wir von einem Seeleninnenraum sprechen, der das Leibliche wie das Atmosphärische absorbiert.“²⁹

Emotionen sind nach diesem Prozess, der in Griechenland beginnt und sich bis in alle europäischen und an der europäischen Tradition teilhabenden Kulturen (daher „Western pattern“) zieht, nicht mehr „Mächte, die den Fühlenden unwiderstehlich ergreifen und durchwirken (weswegen der Fühlende den Gefühlen gegen-

²⁷ G. Böhme, Vorlesung. Historische Anthropologie, in: id., Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen (Edition Suhrkamp 1301), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, 264.

²⁸ H. Schmitz, System der Philosophie, Bd. 3.1: Der leibliche Raum, Bonn: Bouvier, ²1988 [1967], Bd. 3.2: Der Gefühlsraum, Bonn: Bouvier, ²1981 [1969]; Bd. 5: Die Wahrnehmung, Bonn: Bouvier, ²1989 [1978].

²⁹ H. Böhme, Welt aus Atomen und Körper im Fluss. Gefühl und Leiblichkeit bei Lukrez, in: M. Großheim/H.-J. Waschkes (Hg.), Rehabilitation des Subjektiven. FS H. Schmitz, Bonn: Bouvier, 1993, 413–439, hier 413–414.

über in eine eigentümlich exzentrische und passive Position geriet)³⁰ Emotionen sind nun *interiorisiert*, im Gefäß des Körpers eingeschlossen und damit auch kontrollierbar.³¹

2. Aussagen zu Emotionen im Alten Testament

In mehreren Projekten der letzten Jahre habe ich nun eine ganze Reihe von Emotionsbereichen untersucht und habe versucht, die Metaphernkonzepte zu verstehen, die hinter den hebräischen Emotionsaussagen stehen. Ich kann das hier nicht ausführlich vorführen, ich verweise nur auf wesentliche Ergebnisse, die ich für die folgenden Überlegungen voraussetze.

Zum ersten und wichtigsten: Es fehlt im Alten Testament wie wohl im Alten Orient die Behältermetapher als dominante Emotionsmetapher. Sie kommt erst mit griechischem Kultureinfluss ins Spiel, also in späten, während der Zeit des Hellenismus entstandenen alttestamentlichen Texten.

Ich will aus dem weitgehenden Fehlen der Behältermetapher nicht zu viel ableiten. Aber soviel ist sicher: Ihr Fehlen ist zunächst ein Indiz für ein anderes Emotions-Körper- bzw. Emotions-Mensch-Verständnis, als wir es aus der Gegenwart der westlichen Kulturen kennen; es steht im Zusammenhang mit einer *anderen* Anthropologie, und das sollte unseren Sinn für kulturelle Differenzen deutlich wecken.

Im Alten Testament gibt es wohl ein anderes Innen-/Außenverhältnis von Emotion und Körper, wenn etwa von bestimmten Emotionen ausgegangen wird, dass sie über den Menschen eher von außen kommen (wie z. B. der Geist der Eifersucht in Num 5,14.30). Wenn Emotionen aber nicht nur interiorisiert gedacht werden, dann gibt es auch keine Forderungen, die Emotionalität in ähnlicher Weise wie im stoisch-griechischen Konzept unter Kontrolle zu halten. Alle Anweisungen mit dem Umgang von Emotionalität im Alten Testament sind daher anders als bei den Stoikern zu deuten. Nicht Emotionalität soll insgesamt eingedämmt und kontrolliert werden, in der Weisheit werden eher die Folgen einzelner heftiger emotionaler Ausbrüche wie etwa beim Zorn thematisiert.

3. Schmerz im Alten Testament

Was kann man nun, die voranstehenden Ausführungen zu den Emotionen beachtend, über Schmerz im Alten Testament sagen? Ich gehe hier nach derselben Vorgehensweise vor wie bei den Emotionen, frage zunächst nach den sprachlich

³⁰ H. Böhme, Gefühl, in: C. Wulf (Hg.), Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie, Weinheim/Basel: Beltz, 1997, 525–548, hier 531.

³¹ Vgl. zu dem in diesem Gedankengang, Wagner, Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur (s. Anm. 5), 44–45.

greifbaren Metaphernkonzepten. Ausgespart sind hier semantische Differenzierungen der hebräischen Wörter für Schmerz. Hier ist noch wenig analytische Vorarbeit geschehen, diese Arbeit war im Rahmen der vorliegenden explorativen Studie nicht zu leisten.

a) Metaphernanalyse beim Schmerz im Alten Testament

In das für eine Metaphernanalyse zugrunde gelegte Wortfeld zu „Schmerz“ im Hebräischen sind folgende Lexeme einbezogen:

חבל – Wehen / Wehenschmerz
 חילה – Schmerz
 כאב – Schmerz
 כאב – Schmerz empfinden
 מקאב – Schmerz
 עצב – Schmerz
 עצב – Schmerz
 עצבת – Schmerz
 שממון – Schmerz / Entsetzen
 חלה – Schmerz empfinden

Ohne hier den ganzen Negativ-Befund ausbreiten zu müssen, ist zunächst festzuhalten, dass es keine (!) Behältermetaphern bei den bildhaften Versprachlichungen von Schmerz im Alten Testament gibt, ausgehend von dem Umfeld der vorgenannten Lexeme. Dieser Befund ist also analog zu den Emotionsausdrücken.

Behältermetaphern finden sich nur in den Übersetzungen alttestamentlicher Texte, wenn man etwa von der Zielsprache Deutsch ausgeht. Nur zwei Beispiele dazu:

Ps 69,30

וְאִנִּי עָנִי וְכוֹאֵב

Ich aber bin elend und „schmerzend“ (Partizip)
 deine Hilfe, Gott, beschütze mich.

Hier übersetzt die Lutherbibel 2017 wie die Zürcher Bibel 2007: *Ich aber bin elend und voller Schmerzen*. Mit der Einfügung von *voll* tritt im übersetzten Text ein Leitwort der Behältermetapher auf, das aber eben nicht aus dem Hebräischen stammt.

Spr 14,13

גַּם-בְּשִׂחוֹק יִכְאֵב-לֵב וְאֶחְרִיתָהּ שִׂמְחָה תִּוְנֶה

Auch durch Lachen kann das Herz schmerzen/Schmerz empfinden (כאב),
 und am Ende wird aus Freude Bitterkeit.

Auch in Spr 14,13 trägt die Zürcher Bibel 2007 das Leitwort „voll“ ein.

Die Einträge der Behältermetapher in die Übersetzungen entsprechen den Gegebenheiten der Zielsprache, aber eben nicht Sachverhalten des Hebräischen. Im Alten Testament fehlt die Behältermetapher bei den Versprachlichungen von Schmerz. Ich bewerte dieses Fehlen der Behältermetapher beim Schmerz (wie bei

den Emotionen) zunächst als ein mögliches Indiz für ein *anderes* Schmerzverständnis, wiederum, wie bei den Emotionen, im Zusammenhang mit einer anderen Anthropologie. Es ist allerdings nicht verwunderlich, dass dieser Befund beim Schmerz dem der Emotionen analog ist; Körperempfindungen und Emotionen sind auch im Hebräischen bzw. in der Erfahrungswelt der hebräischen Menschen wohl schwer zu trennen.

b) Eigenarten von Schmerz im Hebräischen des Alten Testaments, die mit kulturspezifischen anthropologischen Sachverhalten zusammenhängen

Alttestamentliche Spezifika des Schmerzes kommen nicht zuletzt da zum Vorschein, wo Schmerz mit im alttestamentlichen Hebräisch kulturspezifisch geprägten „anthropologischen Sachverhalten“ verbunden sind.

Bei der Durchsicht der Belege drängen sich hier vor allem zwei Bezüge auf, wenn wir auf das explizite Vorkommen von anthropologischen Leitwörtern schauen:

α) Häufig kombiniert wird Schmerz im Hebräischen mit בָּשָׂר (Fleisch). Dieser Zusammenhang ist wenig verwunderlich, denn בָּשָׂר ist das Leitwort für den Körper des Menschen, das Leibliche, das Vergängliche, das durch Schmerz und Krankheit bedrohte Element des Menschen. Hier mag als Beispiel Hi 14,22 dienen: *Nur sein Fleisch/Körper בָּשָׂרוֹ macht ihm Schmerzen [...]*

β) Interessanter ist dagegen die Verbindung mit לֵב (Herz):

הִנֵּה עֲבָדֵי יְהוָה מְטֹב לֵב וְאַתֶּם תִּצְעֲקוּ מִכָּאֵב לֵב

Jes 65,14 Fürwahr, meine Diener werden jubeln aus/vor Gutem des Herzens, ihr aber werdet schreien aus/vor Schmerz des Herzens [...].

לֵב שִׂמְחָה יִיטֵב פְּנִים וְיִבְעַצְבֵּת לֵב רֹחַ נֹכַח:

Spr 15,13 Ein frohes Herz macht das Gesicht heiter, ein In-Schmerzen-Herz (ist) ein gebrochener Geist.

גַּם־בְּשִׂחוֹק יִכְאֵב לֵב וְאַחֲרֵיתָהּ שִׂמְחָה תִּוָּגֵה:

Spr 14,13 Auch durch/beim Lachen empfindet ein Herz Schmerz/schmerzt ein Herz (כָּאֵב) oder: kann ein Herz schmerzen/Schmerz empfinden, und am Ende/in Richtung Ende (ist/wird [dann]) Freude Bitterkeit.

Herz ist eine wichtige anthropologische Größe im Hebräischen bzw. im Alten Testament, das Herz ist vor allem das Organ des Verstandes und der Rationalität.³²

Übersetzungen mit *Herzensleid*, wie es die Zürcher Bibel 2007 oder die Lutherbibel 2017 für den Ausdruck *Schmerz des Herzens* in Jes 65,14 tun, führen hier schnell auf Abwege, denn bei Wendungen wie *Herzensleid* schaltet sich unsere Traditionsprägung mit dem „Herzschmerz“ abendländischer Art, der ein emotionaler Schmerz ist, ein. Gemeint ist im Alten Testament aber vielmehr, wenn

³² Vgl. A. Wagner, Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament. Gesammelte Aufsätze 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 4–5.

es um den Schmerz des Herzens als dem Organ der Rationalität geht, dass der Schmerz auch jenseits des körperlichen Bereiches zu finden ist, als „Gedankenschmerz“; d. h., wenn also gedachte Dinge, entworfene Konzepte, Weltansichten beeinträchtigt werden oder nicht (mehr) stimmen oder als stimmig begriffen werden. Wie dieser Herz(=Gedanken)-Schmerz zustande kommt, wird in den drei Beispielen unterschiedlich gesehen: Spr 15,13 gibt keine Entstehungsgründe an, thematisiert nur die Folgen³³, Jes 65,14 schreibt in einem antinomischen Bild den Herz(=Gedanken)-Schmerz denjenigen zu, die Gott verlassen haben, im Gegensatz zu seinen Dienern, die ein gutes/frohes Herz haben werden; und Spr 14,13 hält fest, dass sogar ein freudig-positives Geschehen wie das Lachen selbst – wenn es ein Lachen der Erkenntnis von etwas Schmerzvollem oder ein sardonisches Lachen ist? – Schmerz hervorrufen kann und dass am Ende dann aus Freude Bitternis wird.³⁴

Wie eine Illustration dieses Sachverhalts vom Herz(=Gedanken)-Schmerz kann der Schmerz Gottes in Gen 6,6 aufgefasst werden. Gen 6,6 thematisiert wie die ganze Einheit von Gen 6,5 bis Gen 6,8, die dem in jüngerer Zeit meist „Non-F“ genannten Erzählfaden der Flutgeschichte zugehört³⁵, den Schmerz Gottes, der seine Schöpfung betrachtet – d. h., rational analysiert – und dann Schmerz in seinem לֵב, seinem Verstand, empfindet:

Gen 6,5–6

וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רַבָּה רַעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ וְכָל־יֶעֶר
וַיִּנְחַם יְהוָה כִּי־עָשָׂה אֶת־הָאָדָם בְּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֶל־לִבּוֹ:

Jahwe aber sah, dass die Bosheit des Menschen [אָדָם ist hebr. ein Kollektiv-Begriff, gemeint ist die Bosheit der Menschheit] gross war auf der Erde und dass das gesamte Gebilde der Planungen seines [des Menschen] Herzens allezeit nur böse war.

6 Da reute es Jahwe, dass er den Menschen gemacht hatte auf der Erde, und es schmerzte ihn in seinem [Jahwes] Herzen.

Die Reaktion Jahwes, die in der Erzählung geschildert wird, nachdem er erkannt hat, dass die von ihm geschaffene Menschheit ihre Fähigkeiten nicht nur zum Guten, sondern auch zum bösen Handeln in der Welt einsetzt, wird meistens auf die emotionale Seite geschlagen und dem anthropomorphen bzw. besser an-

³³ Plöger thematisiert nur den Zusammenhang zwischen den mimischen Folgen eines frohen Herzens bzw. eines schmerzenden Herzens, ohne auf die anthropologische Bedeutung des Herzens einzugehen, vgl. O. Plöger, Sprüche Salomos (BKAT 17), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984, 182, auch Schipper geht vor allem auf die Beziehung zwischen Herz und den äusseren Auswirkungen ein, vgl. B. Schipper, Sprüche (Proverbia) 1–15 (BKAT 17,1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 848–849.

³⁴ Auch hier gehen etwa Plöger und Schipper nicht vertieft auf die anthropologische Dimension des Herzens ein und deuten den Sinn (zu schnell?) von V. 13 aus kotextuellen Zusammenhängen [bes. von Spr 14 her] auf die Grenzen weisheitlichen Erkennens überhaupt, vgl. Plöger, Sprüche Salomos (s. Anm. 33), 172 und Schipper, Sprüche Salomos (s. Anm. 33), 802–803.

³⁵ Vgl. J. C. Gertz, Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 5–18; 218–231.

thropopathischen Gotteskonzept von Non-P zugewiesen.³⁶ Es ist aber nicht so einfach, was hier erzählt wird, als Emotion zu beschreiben, dies aus zwei Gründen. Zum einen ist die Frage der genauen Bedeutung von רען *reuen, bereuen* noch nicht abschließend geklärt. Traditionell votieren hier die Lexika für die Übersetzung mit *reuen, bereuen*, vielleicht ist aber im Hebräischen mehr das Umschlagen von einem (u. a. emotionalen) Bereich in den anderen gemeint, weniger das als Emotion verstandene abendländische Phänomen der Reue. Zum zweiten: Das Herz als Ort der Rationalität ist bei der Menschheit der Ausgangspunkt des zum Bösen führenden „gesamten Gebildes der Planungen“. Das Herz markiert auch bei Gott den Bereich, der in, mit und durch die Erkenntnis des Bösen, ausgedrückt durch das hebr. *sehen*, das semantisch auch *erkennen* einschließt, schmerzt, den Bereich des Denkens und der Rationalität. Ohne Zweifel sind diese beiden Verse durch diese Beziehung der Handlung der Menschen wie der Reaktion Gottes auf Herz/Rationalität bewusst miteinander verknüpft³⁷; beide zielen auf kognitive Aspekte der Verursachung von bösem Handeln in der Welt oder der (schmerzhaften) Erkenntnis dieses Bösen, nicht auf emotionale Vorgänge.³⁸ Das ist ein entscheidender Akzent bei dem Verständnis der grundsätzlichen menschlichen Unfähigkeit zum nur Guten in der Welt – diese anthropologische Grundsicht ist ja eine der Hauptaussagen dieses Textes – und der Reaktion Gottes darauf: Nicht emotionale Grundprägungen schaffen das Böse oder reagieren darauf, sondern die Entstehung des Bösen von Seiten der Menschen wie die Reaktion und Schlussfolgerung³⁹ von der Seite Jahwes sind verortet in den jeweiligen intelligiblen Fähigkeiten. Von dort her bestimmt sich das Tun beider, beide könnten ohne diese Denkfähigkeit nicht handeln.

c) Alternativen im Schmerzverständnis

Ein anderes Verständnis von Schmerz kommt auch da zu Vorschein, wo im Alten Testament die Vorstellung angedeutet wird, dass der Schmerz von außerhalb einer Person in eine Person kommen kann:

³⁶ Zur Problematik des Anthropomorphismus und des Anthropopathismus vgl. A. Wagner, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh: Gütersloher, 2010, 13–14.

³⁷ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose 2018 (s. Anm. 35), 236.

³⁸ So geschieht es häufig, vgl. etwa: „So betont Gen 6,6 zu Beginn der Sintflut erzählung, dass Gott aufgrund der Bosheit des Menschen ‚Kummer / Schmerz empfand‘, bis in sein Herz hinein. Es ist also eine ‚nach innen‘ gerichtete, emotionale Reaktion Gottes, die auf eine Wahrnehmung des menschlichen Verhaltens zurückgeht.“ (P. Riede, Art. Schmerz, in: WiBiLex 2016, online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27196/> [abgerufen am 20.03.2019], Abschnitt 5).

³⁹ Es geht wirklich um rationale Schlussfolgerungen, Gott muss sich *überlegen*, was er zum Beheben dieses nichtzufriedenstellenden Zustands der Menschheit unternimmt.

– vom Schmerz ergriffen sein: **חָבַל** Wehen/Wehenschmerz

Jer 13,21 Was wirst du sagen, wenn er die als Oberhaupt über dich setzt, die du selbst als Vertraute an dich gewöhnt hast? Ist es nicht so: Wehen werden dich ergreifen (**אָחַז**) wie eine Frau, die gebärt? (ähnlich Jer 49,24; Jes 13,8)

– vom Schmerz erfasst werden/sein:

Ps 39,3 Und ich blieb stumm und schwieg, blieb still, fern vom Glück. Doch Schmerz erfasste mich (**וַיִּכְאֹבֵי נַפְשִׁי**)

Diese Wendungen, dass der Schmerz den Menschen *erfasst*, *packt*, *ergreift*, können im Alten Testament in Analogie zu Emotionen und ihren Konzeptualisierungen verstanden werden. Wir deuten solche Wendungen des *Ergreifens* und *Erfassens* im gegenwartssprachlichen Kontext meist vom Aspekt der Unabwendbarkeit her, sehen dahinter aber nicht reale und außerhalb der Person existierende Größen. Wie aber die Wendung vom „Geist der Eifersucht“⁴⁰ in Num 5,14 u. a. zeigt, kann nach alttestamentlicher Vorstellung der „Geist der Eifersucht“ als eine von außen kommende, extrapersonale Wesenheit gesehen werden. Ganz ähnlich könnten die vorgenannten Wendungen zum Schmerz verstanden werden, sie würden dann auf ein Schmerzverständnis verweisen, das Schmerz auch als eine für sich stehende Größe auffasst, von der die Menschen von außen *erfasst* bzw. *ergriffen* werden (können).

Die Ablösbarkeit des Schmerzes vom Menschen in ganz realem Sinn steckt dabei möglicherweise auch hinter Texten wie dem berühmten Gottesknechtstext in Jes 53, in dem gesagt wird, dass einer, ein Mensch, die Schmerzen aller auf sich nimmt.

– Schmerzen anderer auf sich nehmen

Jes 53,3–4 Verachtet war er und von Menschen verlassen, ein Mann der Schmerzen (**מְכַאֵב** Schmerz) und mit Krankheit vertraut und wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, ein Verachteter, und wir haben ihn nicht geachtet. Doch unsere Krankheiten, er hat sie getragen, und unsere Schmerzen (**מְכַאֵב** Schmerz) hat er auf sich genommen. Wir aber hielten ihn für einen Gezeichneten, für einen von Gott Geschlagenen und Gedemütigten.

Der agierende Knecht leistet hier Entlastung der Gemeinschaft und stiftet dadurch eine Beziehung zwischen sich und der Gemeinschaft: „In V. 4–5 macht dieser Knecht deutlich, daß das Auf-sich-nehmen des Leidens *sein* Handeln ist. Er stiftet dadurch Beziehung zu der Wir-Gruppe, die bis dahin nichts von ihm wissen wollte (53,3b).“⁴¹ Wenn, wie im vorhergehenden Abschnitt angedeutet, die Ablösbarkeit und die Übernahme zur Phänomenologie des Schmerzes in der Denkwelt des Alten Testaments gehören, dann ist hier in Jes 53,4 mit dem Handeln des Knechts tatsächlich das reale und unmittelbare Übernehmen von Schmerz angesprochen und nicht eine symbolische oder geistige Entlastung.

⁴⁰ Vgl. A. Wagner, Eifern und eifersüchtig sein. Zur sprachlichen Konzeptualisierung von Emotionen im Deutschen und Hebräischen, in: id., Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament (s. Anm. 2), 75–100, bes. 92–93.

⁴¹ H. Spieckermann, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen: Mohr, 2001, 144.

Pain in Childbirth

Gen 3:16 in Inner-Biblical Exegesis

Michaela Bauks

I. Introduction: Pain, an Indispensable Presupposition in Female Anthropology

Before I examine the distress of birth motif from an inner-biblical perspective, I shall speak about the study of pain in a historical and an anthropological context.

Childbirth is today still one of the mysteries of human existence because it is a complex situation where the health and wellbeing of two living beings is implicated. Since time immemorial, it has been accepted that pain is an inevitable fact of giving life. Ancient Near Eastern literature often depicts the experiences of childbirth in a metaphorical way, describing birth as a journey on the ocean or a battle in war. It is regarded as being a liminal experience.

Furthermore, birth is regarded as an act of creation. In Mesopotamian literature, mother goddesses give birth without toil: In the Sumerian myth *Enki and Ninḫursaga*, Enki impregnates the goddess Nindu/Nintur through an incestuous act, and her pregnancy lasts only nine days: “In the month of womanhood [like juniper oil,] like [juni]per oil, like a prince’s sweet butter, did Nintur, mother of the country, [like junip]er [oil,] give birth [to Ninisiga]” (I, 86–88).¹ The simile “like juniper oil” signifies that she gave birth virtually without pain. The myth Enki and Ninmaḥ emphasizes that the act of birth depends on the cooperation of both gods. The mother goddess needs the intervention of Enki before the newly created being becomes a human being without any disability.² Mother goddesses give birth themselves or perform the tasks of a midwife, combining both medical and magical procedures (cf. Nintu in Atr. I, 281–295, where the birth process itself

¹ T. Jacobsen, *The Harps that Once ... Sumerian Poetry in Translation* (New Haven: Yale University Press, 1987), 192.

² For painless birth by goddesses in Mesopotamian literature, see K. Volk, “Vom Dunkel in die Helligkeit. Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien,” in *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1^{er} décembre 2001* (ed. V. Dasen; OBO 203; Fribourg: University Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 71–92, here 79, note 46; for Enki and Ninḫursag, l. 75–86; concerning the birth of the gods Nabu and Man, see A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* (Oxford: Clarendon, 1986), 118–119, 159, l. 8 with commentary).

is skipped).³ The conjunction of mother goddess and midwife becomes evident in a prayer of a woman in delivery (K. 890):

“1 Why are you adrift, like a boat, in the midst of the river, 2 your thwarts in pieces, your mooring rope cut? [...] 5 The day I bore the fruit, how happy I was, 6 happy was I, happy my husband. 7 The day of my going into labor, my face became darkened, 8 the day of my giving birth, my eyes became clouded. 9 With open hands I prayed to Belet-ili: 10 ‘You are the mother of the ones who give birth, save my life!’ 11 Hearing this, Belet-ili veiled her face. 12 ‘[...], why do you keep praying to me?’ [...]”⁴

Obviously, human women had no chance of escaping from a painful birth. Abortions⁵, stillbirths,⁶ and long and hard travail during delivery⁷ are often mentioned in Mesopotamian incantations and medical texts, which aim to give practical support; an example of this is the Neo-Assyrian text, BAM 3 248 IV 13–15:

“If a woman gives birth and has hard labor, you crush [plants such as] Fox Wine, Dog’s Tongue, *tuchlu*, you fill a jug with brewer’s beer, and you stir these herbs in it. She shall drink it on an empty stomach and she will give birth quickly.”⁸

Certain plants support women experiencing difficult labor (*pušqu/pašāqu* Št), and ensure that delivery is straightforward (*ešēru* Št). A “sealed woman” (*rēmu kangatu*) is afflicted with hard labor.⁹ Other texts compare the child to a small snake when describing an easy birth.¹⁰ Stillborn children are usually considered the result of demonic attacks by Lamaštu, also called Pašittu, the “exterminator”, who

³ See C. Bergmann, *Childbirth as a Metaphor for Crisis: Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and IQH XI, 1–18* (BZAW 382; Berlin: De Gruyter, 2008), 35–43 concerning several mother goddesses with a supporting, preparatory role and Nintu/Ninḫursag/Ninmah (and the male god Asahuli) in the role of a midwife. Male gods can send other assistants.

⁴ Cited by Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 12–13; see A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA 3; Helsinki: University Press, 1989), no. 15; see also R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (CTM 9; Stuttgart: Calwer Verlag, 1978), 51–54. The prayer is close to motifs of the small mythological narrative “Cow of Šin” (BAM 248, III, 10–35) transmitted by several manuscripts (Bergmann, *Childbirth*, 18–28); and E. E. Kozlova, *Maternal Grief in the Hebrew Bible* (Oxford: University Press, 2017), 17.

⁵ Cf. BM 42333+ or VAT 8577+, cited by B. Böck, “Konzeption, Kontrazeption, Geburt, Frauenkrankheiten,” in *Texte zur Heilkunde* (ed. B. Janowski/D. Schwemer; TUAT N. F. 5; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010), 111.

⁶ A. al-Zebari, TIM I,15, Vs. 7–11; cited by Volk, “Vom Dunkel” (see n. 2), 80 note 55.

⁷ VAT 8869; W 22649; cf. Böck, “Konzeption” (see n. 5), 112–113.

⁸ Cited by M. Stol/F. A. M. Wiggermann, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (CM 14; Groningen: Styx, 2000), 133; cf. 70–75 for the broader context.

⁹ Stol/Wiggermann, *Birth* (see n. 8), 129; about a special category of incantations, see Albertz, *Persönliche Frömmigkeit* (see n. 4), 52–53; B. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature, Vol. II* (Bethesda/MD: CDL, 1993.2005), 875.

¹⁰ Cf. Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 45–46 and 26: VAT 8869-3, l. 44 “may he coe out like a snake, may he glide like a little snake.”

“snatch[es] the baby from the lap of her who bore it” (Atr. VI,3 f.).¹¹ These attacks are prevented by specific incantations.¹²

Generally, pain is considered as a constitutive element of human childbirth. However, the feelings of an infertile woman lacking these dangerous experiences is equally “painful.” We have a lot of incantations intended to prevent barrenness and infertility, and these combine medical knowledge with magical utterances.¹³ The Egyptian Pap. Kahun is a prominent example of medical support and divinatory insight in such a case:

“A crushed plant is mixed with the milk of a woman who has given birth to a boy. If another woman drinks it and vomits, she will give birth. If she emits wind, she will never give birth.”¹⁴

The notion of pain in childbirth is omnipresent; however, the experience of it is rarely reported in detail: Women are described as “sobbing, crying, or screaming.”¹⁵

What is particularly remarkable is an incantation to Marduk (Ligabue 33–50) presenting an elaborate description of delivery by means of battle imagery:¹⁶

33 The woman in childbirth has pains at delivery, 34 at delivery she has pains, the babe is stuck, 35 the babe is stuck. The bolt is secure – to bring life to an end, 36 the door is made fast – against the suckling kid [...] 37 The mother is enveloped in the dust of death. 38 Like a chariot, she is enveloped in the dust of battle, 39 like a plough, she is enveloped in the dust of the woods, 40 like a warrior in the fray, she is cast down in her blood. 41 Her eyes are diminished, she cannot see; her lips are covered, [...] 46 Be present and [...], merciful Marduk. 47 Now is the battle on, I am surrounded! Reach me! 48 Bring forth that sealed-up one, a creation of the gods, 49 a creation of man. Let him come out to see the light. 50 Enenuru, an incantation for a woman in childbirth.”

This description compares the womb to a closed door through which the baby cannot pass, and the mother to a warrior who does not see anything in midst of the

¹¹ W.G. Lambert/A. R. Millard, *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford: Clarendon, 1969), 102.

¹² K. Volk, “Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte,” *OrNS* 19 (1990): 1–30, here 3–6; cf. F.A.M. Wiggermann, “Lamaštu, daughter of Anu. A profile,” in: Stol/Wiggermann, *Birth* (see n. 8), 217–249.

¹³ VAT 8007+ or BM 42333, cited by Böck, “Konzeption” (see n. 5), 108–109.

¹⁴ Cf. P. Galpaz-Feller, “Pregnancy and Birth in the Bible and Ancient Egypt (Comparative Study),” *BN* 102 (2000): 42–53, here 45 who cites Bln 193, Rs. 1,3–4; R. Hannig/O. Witthuhn, “Gynäkologie,” in *Texte zur Heilkunde* (ed. B. Janowski/D. Schwemer; TUAT N. F. 5; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010), 266–271, here 268–269 (KAH 26, 3,12–14; 27, 3,15–17; Bln 193, Rs. 1,3–4; 194, Rs. 1,5–6; 197, Rs. 1,11–13; 199, Rs. 2,2–5).

¹⁵ Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 49 with reference to UM 29-15-367; VAT 8869-2; VAT 8869-3; Nimrud bRm 376, and Ligabue 51–62.

¹⁶ Cf. Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 49, and 31 for transcription of the text and translation (with W.G. Lambert, “A Middle Assyrian Medical Text,” *Iraq* 31 [1969]: 28–39, here 31). See K. Pfisterer Darr, *Isaiah's Vision and the Family of God* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 98.

battle he/she is fighting. The intention is that the newborn baby will see the light of day (cf. Ps 139:13–15). The incantation ends with a plea to Marduk for a successful delivery. L. 50 refers to the magic formula ÉN.É.NU.RU “incantation” and to its use during childbirth.

The simile comparing a mother’s delivery to the experience of a warrior in battle can be inverted and applied to other crises, i. e., a political crisis can be characterized as “like a woman giving birth.” This expression can be used as a kind of shorthand that evokes the imagery of birth and especially of pain in a completely different context: Ištar screamed like a woman giving birth, when she saw that the people she initially bore were destroyed by the flood (see Gilg. XI,III 117–127; Atr. III.iii.32; iv.10, 15–18); this simile expresses her profound anguish.¹⁷ The lamentation over the destruction of Ur focuses on the dead bodies of soldiers lining the streets who are compared to women giving birth.¹⁸ Here, birth is a real life experience whose imagery can be used metaphorically to describe experiences in a war context, as well as in the context of devastation.

II. Traces of Pain in Childbirth: Narrative Evidence in the Hebrew Bible

In Gen 3:20, the first woman is called Ḥawwah, mother of all the living. In the etiological context of the narrative, she is the woman *par excellence*, characterized as one who will give birth. Hence, several barren women (עִקְרָה) or women with sealed wombs (סגור) in 1 Sam 1:5)¹⁹ in Genesis – such as Sarah in Gen 11:30; 18:11; Rebecca in Gen 25:21; Rachel in Gen 30:1 – wish desperately to become mothers (see also 1 Sam 1:2, 5, regarding Hannah). These women are often contrasted with prolific mothers such as Hagar, Leah or Peninah (1 Sam 1). Potions from mandrakes (דִּדְאִים) see Gen 30:14²⁰) and, especially, divine intervention (Gen 21:1; 25:21; 30:22) can eliminate

¹⁷ “The goddess, screaming like a woman in childbirth [*kīma ālitti*], Bēlet ilī [= Ishtar] the sweet-voiced wailed aloud: ‘Indeed the past has truly turned to clay, because I spoke evil in the assembly of the gods. How was it I spoke evil in the assembly of the gods, (and) declared a war to destroy my people? It is I that give birth (to them)! They are my people!’”, translated by A. R. George, *The Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text, Vol. I* (Oxford: University Press, 2003), 711; for this passage, see Darr, *Isaiah’s Vision* (see n. 16), 101, and Kozlova, *Maternal Grief* (see n. 4), 19–20.

¹⁸ Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 51; compare Euripides, *Medea* V, 248–251, and Homer, *Iliad* XI, 69–272.

¹⁹ Cf. עָצַר to be prevented from having children (Gen 16:2; 20:18). On this see C. R. Moss/J. S. Baden, *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2015), 21–24.

²⁰ Or (water)melon cf. the demotic tale of Setne’s wife (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature, Vol. III* [Berkeley: University Press, 1980], 138; Galpaz-Feller, “Pregnancy” [see n. 14], 45); see Stol/Wiggermann, *Birth* (see n. 8), 56–57 who underline primarily the aphrodisiac and narcotic function.

infertility. God opens (Gen 30:22) and seals the womb (רָחַם = uterus²¹; Gen 20:18; 1 Sam 1:5). Although offspring are perceived as a person's pride (Prov 17:6) and a reward from God (Ps 127:3), pain in childbirth is emphasized as an unavoidable aspect of female anthropology.²² This fact may be the reason why pain in childbirth could be interpreted as a prominent metaphor of crisis in other biblical contexts such as prophetic texts.²³

The risks of maternity and unusually difficult births are emphasized several times in narrative texts. The birth narrative of Jacob and Esau depicts complications during pregnancy (Gen 25:21–26): Rebecca, when pregnant, felt uncomfortable and turned to God who gave an oracular answer. We have in v. 21 an inquiry (שָׁדַר) – Rebecca's question is not reported – responded to by God in a short oracle in poetic form (v. 23).²⁴ Rebecca conceived only after Isaac's intercession with YHWH (v. 22):

“22 The children smashed each other inside her, so that she said: ‘If it is like this, why I am here?’ So she went to consult [Arnold: inquire of] the LORD. 23 The LORD said to her: ‘Two nations are in your womb [בְּבֶטְנֶךָ]. Two peoples will be divided [פָּרַד nif.] even as they come out of you [מִמְעַד: “from your belly”]. One people will be stronger than the other. The older will be a slave of the younger.’ 24 When the time for her to give birth was up, there were indeed twins in her womb. 25 The first came out all reddish, like a hairy cloak, so they called him Esau. 26 Afterwards his brother came out with his hand clutching Esau's heel, so they called him Jacob. [...]”²⁵

God's speech assigns the future mother an unusual experience of birth: she will not only have twins but they will have an aberrant appearance at birth (v. 23). The notice of delivery does not report further physical complications for the mother (v. 24). In fact, we perceive an irregularity concerning the status of the firstborn (primogeniture): in the birth canal, Jacob “comes out with his hand clutching Esau's heel [עָקַב], so they called him Jacob” (cf. Hos 12:3). The cause of the clash (רִצְוֹן hitpol. Hap.leg.; v. 21) is not explained by a pregnancy with twins, but is

²¹ Generally, רָחַם signifies the female organ; in Ps 110:3 the noun is used for the beginning of the dawn by God. The plural is regularly used for God's compassion (see Exod 34:6; Ps 25:6; 40:12 for word plays with both terms). Cf. M. Grohmann, “Der Anfang des Lebens. Anthropologische Aspekte der Rede von Geburt im Alten Testament,” in *Der Mensch im Alten Testament. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (ed. B. Janowski/K. Liess; HBS 59; Freiburg: Herder, 2009), 265–399, here 372–375.

²² See A. Kunz, “Die Vorstellung von Zeugung und Schwangerschaft im antiken Israel,” *ZAW* 111 (1999): 561–582, here 573–574 referring to Gen 16:4–12 and the new status of Hagar; see also Darr, *Isaiah's Vision* (see n. 16), 98–100.

²³ See Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 67–163; A. Kalmanofsky, “Israel's Baby. The Horror of Childbirth in the Biblical Prophets,” *BibInt* 16 (2008): 60–82.

²⁴ See E. J. Hamori, “Heavenly Bodies. Birth Omens in Israel,” *HeBAI* 2 (2008): 479–499, 485–490 who relates the oracle in v. 23 to the Babylonian Omen Series *Šumma izbu* I 83–131 concerning birth anomalies in regard to multiple births.

²⁵ Translated by G. J. Wenham, *Genesis 1–15* (WBC; Waco/TX: Word Books, 1987), 171–172; see Stol/Wiggermann, *Birth* (see n. 8), 134–135; B. T. Arnold, *Genesis* (NCBC; New York: Cambridge University Press, 2009), 228, 232.

considered a divine omen adumbrating the relationship of the brothers and their significance as patriarchs and nation builders. Furthermore, the story explains the name of the ancestor of Israel, Jacob, by עֵקֶב “heel,” and adds an etymology of the two nations, Israel and Edom/Seir (alluded to by the folk etymology “all reddish אָדוּם, like a hairy cloak [שֵׁעָר]” in v. 25²⁶).

Physical labor pains and an abnormal delivery are reported for Rachel in Gen 35:16–17:²⁷

“16 They then journeyed from Bethel, and when they were still about two hours distance from Ephrata, Rachel went into labor (וַתֵּלֵד), and it became difficult (וַתִּקַּשׁ). 17 When her labor (לֵדָתָהּ) was at its hardest [relative use of infinitive hiphil הַשֵּׁק], the midwife said to her, ‘Don’t be afraid, for this is another son for you.’ And as her soul was going out of her, for she was dying, she named him Ben-Oni [son of my sorrow], but his father called him Benjamin [son of the right hand].”²⁸

Rachel died in childbirth after she had had hard labor (וַיְהִי בְצָאֵת נִפְשָׁהּ כִּי מָתָהּ). When her labor was at its hardest (וַיְהִי בְהַקְשָׁתָהּ בְּלֵדָתָהּ) – perhaps a case of breech birth – the midwife encouraged her by announcing the second son as she had wished for (Gen 30:24; cf. 2 Kgs 19:3; Hos 13:13) before the delivery was accomplished.²⁹ However, the life of the newborn requires Rachel’s death.

A similar procedure is reported in 1 Sam 4:19 f., when the daughter-in-law of the priest Eli died in delivery. After being overwhelmed by bad news concerning the death of her father-in-law and of her husband, she gives birth immediately:

“19b And she crouched down and gave birth, for her pains came suddenly over her (וַתִּכְרַע וַתֵּלֵד כִּי יָנִיחַ עָלֶיהָ צָרֶיהָ) 20 And at her time she died [the time of her death], and the women standing near her said, “Don’t be afraid, for a son you have borne.” And she did not answer and did not give her attention. 21 And she called the lad [...] [Ichabod, saying, “Glory has gone for Israel”], because of [the taking of] the ark of the deity and because of her father-in-law and her husband.”³⁰

In this text, the description of the delivery is more explicit because the position of birth (כָּרַע “crouch”)³¹ and the mother’s contractions (צִיר “writhing, pang”) are

²⁶ Hamori (“Heavenly Bodies” [see n. 24], 490) thinks that the name of Esau is an implicitly induced word play with *śah*₂ “to squeeze,” alluding to the delivery (hap.leg. Ezek 23:3, 21).

²⁷ Cf. M. Häusl, “Geburt – Kampf um Leben und gegen den Tod. Alttestamentliche Vorstellungen und Rituale für Mutter und Kind am Anfang des Lebens,” in *An den Schwellen des Lebens – Zur Geschlechterdifferenz in Ritualen des Übergangs* (ed. B. Heininger; Geschlecht – Symbol – Religion 5; Münster: LIT, 2008), 119–134, here 125–126; Stol/Wiggermann, *Birth* (see n. 8), 140.

²⁸ Translation Wenham, *Genesis* (see n. 25), 320.

²⁹ See Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 64. Häusl thinks that v. 17 reports a spell of midwives announcing divine support that is introduced by the typical formula “Don’t be afraid” (“Geburt” [see n. 27], 125).

³⁰ G. Auld, *1&2 Samuel. A Commentary* (OTL; Louisville: Westminster Knox Press, 2012), 67–68; cf. Stol/Wiggermann, *Birth* (see n. 8), 140.

³¹ Presumably we are dealing with the support of birth stones which enable a better delivery; cf. Exod 1,16: עֲלֵהָ אֲבָנִים; for archaeological evidences see U. Winter, *Frau und Göttin* (OBO 53;

explicitly stated. As in the case of Rachel, Pinchas' wife receives encouragement from the midwife in this text.

After having completed the task of delivering and after having named the son, both mothers die. Their proper names reflect the contextual situation of a personal (Rebecca) or political (Pinchas' wife) crisis. 1 Sam 4:19 mentions the pangs of childbirth, but the verb utilized (פָּדַח הַפֶּדָּח nif. + בּוּ "to turn against sb.") emphasizes the destructive character of pain.³²

A further example is Tamar, whose delivery of twins was engendered by Judah (Gen 38:27–30). The narrative refers vaguely to several obstetrical problems. After the midwife had already flagged Zerah as the first-born, the second son prevailed and came into the world first. His name Perez could allude to a "perineal laceration."³³ The narrative emphasizes that the second son opened the birth canal. Obviously, we are dealing with a persiflage of the birth story of Jacob and Esau in Gen 35 here, referring to a conflict of primogeniture.

Another word play related to the naming of a son after a hard delivery is apparent in 1 Chr 4:9–10: Jabez (יָבֵז) is a member of the Judah genealogy named and is burdened by the report that his mother bore him in pain (בְּעֵצָב). Hence, he asks God to keep him from pain, and God does so. It is widely debated whether his name is an omen ("he causes pain") that has to be counteracted, or if it "is expressive of Jabez' life from the moment of his birth until he prays."³⁴ Calling God by his name (cf. 2 Chr 7:13–14) seems to engender a "reversal of fortune" corresponding to a "theology of immediate retribution."³⁵

In this case, the relationship between עֵצָב and עֵבֶץ would not allude to the birth pangs of Jabez's mother, but to the transformation of sorrow because of the confident prayer of the son. The *hapax legomenon* 'ošāb₂ (cf. Isa 14:3; Ps 139:24) is close to the *hapax legomenon* 'āšāb₂, which is encountered in Prov 15:1 as "a harsh word," which stirs up anger. In Prov 10:22, 14:23, 5:10, and Ps 127:2 the noun signifies "toil" more generally, and in Isa 14:3 or Ps 139:24, it means "grief." The meaning of "birth pang" emerges from the use of the verb יָלַד "to give birth" and the traditional interpretation of Gen 3:16, where we find עֵצָב again, within a more general meaning of reproduction. However, we run the risk of circular reasoning here.

Fribourg: University Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 39–40 and Stol/Wiggermann, *Birth* (see n. 8), 118–122.

³² Concerning the presence of midwives see Gen 35:17; 38:28; Exod 1:15.17–21; for their function Ezek 16:4; 2 Sam 4:19–20; Ruth 4:14; cf. Grohmann, "Anfang" (see n. 21), 380–381; D. Bester, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Ps 22 und anverwandten Texten* (FAT 2/24; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007), 136–140; see below concerning Ps 22:10.

³³ Cf. Stol/Wiggermann, *Birth* (see n. 8), 135 concerning פָּרַץ "to break through (a wall)," and Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 64, concerning the different possibilities for explaining this unusual birth act medically.

³⁴ I. Provan, "Pain in Childbirth? Further Thoughts on 'an Attractive Fragment' (1 Chronicles 4:9–10)," in *Let Us Go up to Zion. Essays in Honour of H. G. M. Williamson on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (ed. id./M. J. Boda; Leiden: Brill, 2012), 285–296, here 287.

³⁵ Provan, "Pain in Childbirth?" (see n. 34), 295–296.

Gen 3:16 is one of the most debated texts that deals with the topic of pain in childbirth. The text also evokes numerous discussions about semantics. The verse includes the judgment of the woman after the so-called “fall,” which stands out because of its shortness (only one verse instead of two verses for the serpent and the man). Reasoning and curse formula do not appear:

אֶל-הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבָּה אֲרַבָּה עֲצֹבוֹנֶךָ וְהָרַגְךָ בְּעֵצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל-אִישׁךָ תִּשְׁוָקֶתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל-בְּךָ

We have various possibilities for the translation:

– A very common, influential translation is: “To the woman he said: ‘I will intensify your pregnancy pains [hendiadys; verbatim: your pain *and* your pregnancies]. In pain shall you bear children. [...]” (cf. V.P. Hamilton).³⁶

– “I will greatly multiply your suffering, especially of your childbearing; in pain you shall bring forth children, [...]” (cf. U. Cassuto, *Genesis*, 150);

– LXX: And to the woman he said, “Multiplying I will multiply *your pains* (λύπη Pl. means physical and psychical pain) and your groaning (στεναγμός); in pains (λύπη; Pl.) you will bear children” (cf. Brayford, *Genesis*, 41);³⁷

– “I will make great your toil and many your pregnancies; with hardship shall you have children [...]” (cf. C. Meyers, *Rediscovering Eve*, 102);

– I will greatly multiply your sorrow and your conception; in sorrow and hardship you shall bring forth children (cf. I. Provan, “Pain,” 294).

In the translation of Carol Meyers, the reader is surprised by the rendering “toil” for עֲצֹבוֹן, a word that bears no fundamental relation to childbirth. However, עֲצֹבוֹן is also encountered in v.17, the judgment of the man; here, it refers to the hard working necessary to cultivate the land:

אֲרֻרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹרְךָ בְּעֵצֹבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

“cursed is the ground / because of you; / in suffering you shall eat of it / all the days of your life.” (cf. Cassuto, *Genesis*, 150)

The noun is also used in Gen 5:29, Noah’s name-etiology, which includes a folk etymology:

³⁶ V.P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1–17* (NICOT; Grand Rapids/MI: Eerdmans, 1990), 195 (cf. Arnold, *Genesis* [see n. 25], 70–71: “pangs in childbearing;” Wenham, *Genesis* (see n. 25), 81: “pains of pregnancy.”). He does not reflect upon the semantic and syntactical problems of the first half of the verse. Critically D. Dieckmann, “Viel vervielfachen werde ich deine Mühsal – und deine Schwangerschaft. Mit Mühe wirst du Kinder gebären” in “*Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen.*” *Beiträge zur Geburt im Alten Testament* (ed. ead./D. Erbele-Küster; BThS 75; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006), 11–38, here 20. See furthermore S. Brayford, *Genesis* (SEPT; Leiden: Brill, 2007), 242–245; U. Cassuto, *From Adam to Noah. A Commentary on the Book of Genesis, Vol. I* (Jerusalem: Magnes Press, 1964), 165; C. Meyers, *Rediscovering Eve. Ancient Israel Women in Context* (Oxford: University Press, 2013), 84–93.

³⁷ See J. van Ruiten, “Eve’s Pain in Childbearing? Interpretations of Gen 3:16A,” in *Biblical and Early Jewish Texts, in Eve’s Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions* (ed. G. P. Luttikhuisen; TBN 5; Leiden: Brill, 2003), 3–26, here 12–13.

זֶה יִנְחַמְנוּ מִמַּעֲשָׂנוּ וּמִמַּעֲבֹן יְדֵינוּ מִזֶּה-הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אָרְרָהּ יְהוָה:

“This one shall bring us comfort from our labor / and from the toil of our hands, arising from the ground / which the Lord has cursed.” (cf. Cassuto, *Genesis*, 287)

On the basis of this text and Gen 3:17, it becomes evident that the term עֲבֹן does not necessarily refer to physical pain as such. The translation of Umberto Cassuto suggests, when he chooses the term “toil” three times, that we have a term different from physical pain, a term which emphasizes effort and labor. The association with physical pain is erroneously introduced by the understanding of the second noun in Gen 3:16, טָעַב. In fact, it can also mean “effort, toil” (Prov 10:22; 14:23; Ps 27:2) or “grief” (Prov 15:21). Only in the spelling of Qoh 10:9 do we have the more concrete meaning of laceration³⁸, which suggests physical pain, in fact, but the majority of biblical evidence suggests grief, heartache or psychical pain for טָעַב.³⁹ Both nouns could etymologically belong to the verbal stem $\text{ʿ}sb_1$, which is often used in connection with human labor⁴⁰ (cf. Job 10:8 pi and Jer 44:19, hif). Or they are derived from $\text{ʿ}sb_2$ with the meaning “to grieve, to afflict” (qal.), “to grow sad” (nif.).

Therefore, T. Novick⁴¹ recently proposed that טָעַב in Gen 3:16 is not at all synonymous with עֲבֹן in the same verse, which is more likely associated with $\text{ʿ}sb_1$, “to form, shape” and the fashioning of bodies as it is used in Job 10:8, where עֲבָן pi. is used in parallel to עָשָׂה “to do, create.” However, the other references for עֲבֹן in Gen 3:17 and 5:29 concern – based on their contexts and comparable to טָעַב in 3:16 – the aspect of toil combined with labor, linguistically derived from $\text{ʿ}sb_2$.⁴² In the view of Novick, both nouns oscillate and could theoretically have both meanings. From this perspective, Gen 3:16 would mean: I will make very great “the shaping of your conception (i. e., the shaping following your conception, or, in other words, your gestational period) [...], in pain you shall bear children.”⁴³ Hence, v. 16 would allude to three stages in the formation of the child: conception (הִרְבָּה), gestation (עֲבֹן), and birth (יָלַד), which are combined to represent a complex series of events.⁴⁴ D. Dieckmann underlines the aspect of promise that corresponds to

³⁸ He who quarries stones is hurt by them (יִטְעַב בְּהֵם). Otherwise we know טָעַב “pain, torture” (Isa 14:3).

³⁹ See J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament* (BBB 8; Bonn: Hanstein Verlag, 1955), 28; see by contrast Provan, “Pain in childbirth” (see n. 34), 290–294; Meyers, *Rediscovering Eve* (see n. 36), 90–92.

⁴⁰ See Scharbert, *Schmerz* (see n. 39), 27–32, who argues that pain is the physical result of labor and can be transferred to mental perception.

⁴¹ See T. Novick, “Pain and Production in Eden. Some Philological Reflections on Gen III 16,” *VT* 58 (2008): 235–244, here 243; she inverts the stems (240): $\text{ʿ}sb_2$ involves “wrapping, shaping, fashioning;” $\text{ʿ}sb_1$ has to do with “pain, anxiety, and toil.”

⁴² Novick (“Pain and Production” [see n. 41], 242) refers to A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Vol. 1* (Leipzig: Hinrichs, 1908), 27; critically Provan, “Pain in childbirth?” (see n. 34), 288 with note 17.

⁴³ Novick, “Pain and Production” (see n. 41), 241–242.

⁴⁴ Cf. Hos 9:11 and Job 15:35.

the emphasis of the verb (*infinitivus absolutus* + imperfect). The whole phrase does not form a synonymous parallelism, but gives complementary information. Verse 16a β speaks about the increase of labor, and in particular, of pregnancies, which are a positive divine engagement (fertility), whereas v. 16a γ focuses on the labor in delivery which transforms the experience into an ambiguous one.⁴⁵

I want to emphasize that the terminology used in Gen 3:16 is not representative for childbirth. Generally, birth pangs and suffering in childbirth are expressed in other biblical texts using terms such as חבל “pain,” חיל “writhing, anguish,” ציר, “writhing, pangs,” צָרָה “distress,” that are often related to יולדת “woman in labor.”⁴⁶ For these reasons, C. Meyers proposes that the “context of this verse is peasant life in the Iron Age, when female labor and fecundity were essential for the subsistence farming practiced by most Israelites. [...] Eve initiates the productivity and procreativity of Everywoman Eve.”⁴⁷

Meyers departs from the translation of the Vulgate, which understood the verse as not assigning childbirth pain to the woman: *mutiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios*, “I will multiply your toils and your conceptions; in grief you will bear children.”⁴⁸ Likewise the Targumim do not understand הַרְבָּה as childbirth, but translate with the expression “pregnancies” (TO: עדויכי). The noun עֲצָבוֹן (sg.) is rendered in v. 16 by צער Pl. (“pains”), in v. 17 by עמל “toil” (TNeof.). Otherwise TO uses צער in the woman’s address twice: “I will greatly increase your pains and your pregnancies. In pain you shall bring forth [...]” TO interprets עֲצָבוֹן / עֲצָב as synonyms for pain and therefore strengthens the association of pain and *procreation*. TNeof differentiates the words for pain and does not allude to pregnancies, but to the multiplying of *periods*. The association of pain and menstruation is common, however that of pain and pregnancy is not.⁴⁹ The trend of the Targumic translations is to narrow the meaning of the text down to female troubles with regard to progeny.

In my opinion, the proposition of C. Meyers that the first half of v. 16a deals with the effort required in working the soil by the woman and the second half with the efforts involved in pregnancy is only partly convincing. Several nouns derive from the verb הָרָה: the cited הַרְבָּה is a *hapax legomenon*, probably a biform⁵⁰ of הָרִיזֵן

⁴⁵ Dieckmann, “Viel vervielfachen” (see n. 36), 32–38.

⁴⁶ U. Cassuto supposes a word play with עץ “tree”: in respect of עץ the couple sinned, with עֲשָׂב and עֲצָבוֹן they are punished (Genesis [see n. 36], 165). Wenham suggests that the tree brought trauma (Genesis [see n. 25], 81).

⁴⁷ Meyers, *Rediscovering Eve* (see n. 36), 102.

⁴⁸ Meyers, *Rediscovering Eve* (see n. 36), 85; cf. H. Reuling, *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16–21* (Leiden: Brill, 2006), 38–39 “potentially [the wording] indicates the troubles of woman’s pregnancy.”

⁴⁹ Cf. Reuling, *After Eden* (see n. 48), 41.

⁵⁰ See Novick, “Pain and Production” (see n. 41), 239 emphasizes that a sole exception may Job 3:3, where the meaning of “parturition” is suggested by the context (cf. Job 3:6–10), but the translation of “conception” also makes sense – see e.g., N.C. Habel, *The Book of Job* (OTL; Philadelphia: Westminster Press, 1985), 98, 107.

(cf. Hos 9:11; Ruth 4:13), used in combination with the noun הָרָה. Both terms are linked with conception (Gen 16:4) or pregnancy (16:4, too).⁵¹ I agree with her that we have to understand that Gen 3:16 refers to “conception” but not to “delivery”. However, I am not sure that we should dissociate מַעֲבָרָה from the birth-context in favor of economical toil. It seems, however, evident to me that we have no description of birth pangs in the first utterance of the verse, but an allusion to the required efforts and the risks that characterize pregnancy and conception.⁵²

“The irony of this punishment, what makes it so effective, is that child-bearing is nonetheless necessary. Just as the man must farm the cursed earth to eat, the woman must have children. Her desire for children will not only be social or economic; it will be biological as well (her ‘desire’ for her husband).”⁵³

Woman’s destiny is depicted in this context as a gendered “psychological pain”. As we have seen, partnership and children are emphasized in biblical narratives about women. A woman without a man and children is – from a sociological perspective – incomplete. Nevertheless, her intended position as wife and mother is experienced in an ambivalent way because of her dependent status regarding her husband (v. 16b) *and* because of the crucial experience of life-giving (v. 16a). Conception is not painful, but its consequences are. In my opinion, the social reality that men and women worked in the fields of ancient Israel has no impact in this context. In fact, the divine verdict focuses on three important aspects of human reality: hostility between animals and human beings, fertility and its downside for women, and agricultural labor for men. We have no description of physical pain in childbirth in this narrative, but an etiology of human standard experiences (“*conditio humana*”).

III. Pain in Childbirth as a Metaphor of Crisis and Restoration in Prophetic Literature

At first glance, birth and political crisis seem to be unrelated concepts. However, Claudia Bergmann states correctly that

“When birth is used as a metaphor to describe crisis, the concept of birth is re-described. Applying to birth the concept of crisis and not the concept of new beginnings, for example, puts a certain twist on birth because it highlights the possibility of tragedy and death and focuses on the threshold between life and death rather than on joyful expectation.”⁵⁴

⁵¹ Novick, “Pain and Production” (see n. 41), 236–237.

⁵² Cf. Stol/Wiggermann, *Birth* (see n. 8), 137–148 with note 167.

⁵³ S. Shectman, *Women in the Pentateuch. A Feminist and Source Critical Analysis* (HBM 23; Sheffield: University Press, 2009), 95, who agrees with the interpretation of Meyers, *Redecovering Eve* (see n. 36), 91.

⁵⁴ Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 6.

Biblical texts often use the birth pang motif in a metaphorical way. The motif associates the potential for distress and death with the potential for a (new) beginning after the crisis has passed. We saw that narrative texts underscore the tragic dimension of the birth motif. Even the etiologically formed judgment of Gen 3:16 does not give a “realistic” description of birth after the so-called “fall,” but becomes a metaphorical expression of *conditio humana* and of ambivalent experiences from a female perspective. In the cultural context of the Ancient Near East, the birth metaphor is a basic conceptual metaphor⁵⁵, similar to “life is a journey” or “birth is an arrival” in modern linguistics. Formally, birth is a theme either in hymns and (creation) myths describing the activities of goddesses and gods in human life or in magico-medical texts, i. e., prayers and incantations assisting in pregnancy and birth. Unfortunately the latter genre is absent from the biblical corpus (except for Gen 23:23).⁵⁶ The incantations are particularly rich in image metaphors and similes such as “birth as a boat journey” or “delivery as the passage through a [closed] door,” in contrast to delivery associated with “oil,” “butter” or a “snake” to describe the favored process of childbirth.⁵⁷

In biblical texts, the birth metaphor for crisis is extremely common and reflects the widespread fact of danger and potential death in childbirth. Surprisingly, it focuses mostly on the destiny of the mother and not on that of the child.⁵⁸ It is not the entire process of birth that becomes a metaphor, but the moment of labor and delivery, in which mother and child are implicated in an existential way.⁵⁹

Generally, we will see that in the prophetic context, the semantic of pain in childbirth is manifest in a more concrete, but less individual, way.⁶⁰ Prophetic passages focus on the context of crisis, blending the physical and cultural roots of the perception of pain. The stems of ציר “physical effects of mental distress,”⁶¹ חבלpiel “to bind; to be in labor, to give birth”⁶² or חִבְּלָה₂ “contraction,”⁶³ and חיל “writhe, to be in labor”⁶⁴ allude to a woman in labor. Furthermore, the metaphorical use

⁵⁵ Cf. G. Lakoff/M. Turner, *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor* (Chicago: University Press, 1989), 89: “birth is arrival” as a basic conceptual metaphor (+ boat-motif as image metaphor).

⁵⁶ See Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 79–59, further adding some rare legal texts, and Hamori, “Heavenly Bodies” (see n. 24), 486–488, concerning the omen that was cast on Rebecca (see supra with n. 25).

⁵⁷ Cf. Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 19–20, 28–29 (A Cow of Sin; Ligabue 51–62 concerning the door/knot motif; cf. AUAM 73.3094), 31–32 (Ligabue 33–50 concerning the door- and war-motif), 23–24 (VAT 8869; concerning the boat-arrival-motiv). All the images describe the irreversibility of the travail of the woman.

⁵⁸ Häusl, “Geburt” (see n. 27), 128 cites as exceptions Hos 13:13 and Isa 37:3; see infra p. 42.

⁵⁹ Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 8.

⁶⁰ See already Scharbert, *Schmerz* (see n. 39), 17–27.

⁶¹ Cf. 1Sam 4:19; Isa 13:8; 21:3; Dan 10:16.

⁶² Ps 7:15; Job 39:3; Isa 29:17; 66:7.

⁶³ Cf. in similes + חִבְּלָה: Isa 13:8; 26:17; Jer 13:21; 22:23; 49:24; Hos 13:3.

⁶⁴ Cf. in similes + חִיל: Isa 26:17 f.; Jer 6:24; 22:23; 50:43; Mic 4:9–10; Ps 48:7; Sir 48:19.

is encountered either in historical narratives or in poetic lamentations, which describe pain as the violence of war, judgment and punishment, theophany, or other situations characterized by conflict (see below). In this context, pain means first and foremost grief. Conspicuously, we clearly have evidence for the use of the terms concerning birth to a much lesser extent in the narratives about birth than in prophetic texts.⁶⁵

Joseph Scharbert has listed Gen 3:16, 1 Sam 4:19, and 1 Chr 4:9 as three examples of descriptions of concrete birth pangs in the Hebrew Bible⁶⁶, but we saw that the case is ambiguous for Gen 3:16 and 1 Chr 4:9, and not very explicit in 1 Sam 4:19. In prophetic literature, the simile “like a woman in labor” (יִלְדָה כַּאֲשֶׁר לַאֲשֵׁרָה) often depicts the anguish and dismay of people in war. The most explicit descriptions of birth pangs are encountered in prophetic speech, which uses the birth motif in a metaphorical way to express the experience of shock and to describe “the psychological anguish and physiological reactions of persons facing impending doom, or anticipating the destruction of others.”⁶⁷ I now want to focus on several texts from the book of Isaiah, where the birth motif carries a positive resonance due to its relationship to salvation and restoration.

1. Pain in Childbirth as a Metaphor of Crisis

Bergmann underlines three arguments as to why the birth motif is a perfect metaphor for crisis according to ancient thinking:

“(a) the birth process is unstoppable once it is underway, (b) there is no other option for the woman undergoing childbirth than to bear the child, and (c) childbirth is a situation where mother and child can be at a crossroads between life and death, which is especially but not exclusively true for ancient societies.”⁶⁸

Hence, the birth motif focuses on absolute vulnerability and irreversibility.⁶⁹ Therefore, the simile “like a woman giving birth” becomes commonplace in prophetic texts.⁷⁰ However, Maria Häusl has pointed out that the evidence varies with respect

⁶⁵ Exceptions: צִיָּרִים in 1 Sam 4:19; חֵיל and חֶבְלִים in Job 39:1, 3.

⁶⁶ Scharbert, Schmerz (see n. 39), 78.

⁶⁷ Cf. Darr, *Isaiah's Vision* (see n. 16), 102; see M. Häusl, *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia* (HBS 37; Freiburg: Herder, 2003), 104–109.

⁶⁸ Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 68.

⁶⁹ Female metaphors are common in the book of Isaiah: the pride and haughtiness of the daughters of Zion results in disgrace from God (Isa 2:11–17, 3:16–4:1); see Darr, *Isaiah's Vision* (see n. 16), 89–90.

⁷⁰ Cf. e. g., Ezek 21:11–12 etc. (description of writhing); see D. R. Hillers, “A convention in Hebrew Literature. The Reaction to Bad News,” *ZAW* 77 (1965): 86–90; Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 68–71 (history of scholarship), 71–81 (Isa 42:14 etc.), and above the references in notes 63 and 64. Kalmanofsky assigns the childbirth metaphor to a category “horror text,” which includes a certain vocabulary and set of images (“Israel’s Baby,” 60–82).

to focus.⁷¹ In the book of Isaiah, the motif often takes on a cosmic and universal dimension, as in the first of the oracles against the nations (Isa 13:1–22), in which v. 5–8 contain typical birth terminology.⁷²

“5 Coming from a distant land, from the end of the heavens, Yahweh and instruments of his indignation to destroy (לְחַבֵּל; *hbl*₂) the whole land. 6 Lament for the day of Yahweh is near, / it approaches like destruction from Shaddai! 7 All hands will then fall limp, / all hearts dissolve in fear, 8 [they will be terrified בהל *nif.*] / Convulsions and pains (צִירִים וְהַבְלִים; *hbl*₃) will seize them, / they will writhe (חיל)⁷³ like a woman in labor (וּלְיָדָהּ+כ), / they will look aghast at each other, / their faces aflame.”⁷⁴

Isaiah 13 is part of a series of ten oracles (13:1–23:18) and refers, foremost, to Babylon (13:1, 19), but is finally transformed into a cosmic and universal judgment (especially v. 9–13). It is therefore likely that the cited verses must be dated to the post-exilic period.⁷⁵ The oracle compares the physiological and psychological anguish experienced during the divine invasion to the hard labor involved in childbirth.⁷⁶ Within a series of metaphors, which describe the divine “war machine,”⁷⁷ the double use of the verb חָבַל (v. 5, 7) blends destruction imagery with that of a woman in travail to describe a catastrophe of cosmic dimensions that is depicted with the motif of a flood in v. 9 as well as earthquakes and other cosmic disasters in v. 13. The universal perspective of judgment is evident because God is referred to as a warrior by the epithet of YHWH Sebaoth (v. 4), who initiates the day of YHWH (v. 6; see 2:6–22; Joel 1:15; 2:6 against Jerusalem). The day is described as a reversal of creation and humanity. Joseph Blenkinsopp emphasizes that the

⁷¹ See Häusl, *Bilder der Not* (see n. 67), 101 listing Isa 26:17–18, 37:3, 42:14, and 66:7–9 (cf. Hos 13:13; Mic 5:2).

⁷² However, several pieces of evidence in other books describe local crises – Bergmann lists, in addition to Isa 37:7/2 Kgs 19:3, several texts from the book of Jeremiah (13:21–23 48:40 f.; 49:20–22), Hos 13:12–13, and Mic 4:9–10 as well as some related texts (*Childbirth* [see n. 3], 82–114).

⁷³ Jer 30:6; 6:24; 48:41; 49:22; Isa 21: 3–4; 26:17–18.

⁷⁴ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39* (AB 19/1; New York: Doubleday, 2000), 24; see also Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 118–121; Darr, *Isaiah’s Vision* (see n. 16), 102–103. She emphasizes that it is possible to see here either the Judeans’ panic at the Babylonian attack or the Babylonians’ panic at the Persian.

⁷⁵ For a dating in the 4th century B.C.E., see U. Sals, *Die Biographie der “Hure Babylon.” Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel* (FAT 2/6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 227 with reference to O. H. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThS 17; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 83 concerning Diodorus’ peace treaty of 311 B.C.E. In contrast, see U. Berges/W. Beuken (*Das Buch Jesaja. Eine Einführung* [utb 4647; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016], 150–155, 363) who propose a date just after 484 B.C.E., on the basis of the destruction of Babylon by Xerxes I., while K. Schmid (*Jesaja 1–23* [ZBK; Zürich: Theologischer Verlag, 2011], 130–131) dates the text before 539 B.C.E.

⁷⁶ Concerning the convention of comparing war with labor, see Häusl, *Bilder der Not* (see n. 67), 86–112 (with bibliography).

⁷⁷ Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 119.

“allusion to limp hands, fearful hearts, convulsions like a woman in labor pains (cf. 26:17–18; Jer 50:43), faces flushed with excitement and terror (Ezek 21:7 adds loss of sphincter control), corresponds to a conventional and obviously hyperbolic way of describing a reaction to receiving really bad news.”⁷⁸

The day of YHWH is compared to the “life-threatening crisis of giving birth.”⁷⁹

In a second oracle within the cycle of oracles against the nations, Isa 21:3–4, which is also dated to post-exilic times⁸⁰, the motif of birth pain is related to the prophet’s vision of the geo-political situation of the occupation of Babylon by the Persian kings.⁸¹

3 At this my loins are filled with anguish (חֲלָהָהּ hap. leg.), / pangs (צִירִים) have seized me / like the pangs of woman in labor (כְּצִירֵי יוֹלֵדָה). / I am so bent double (עוּה) I cannot hear; / I am so dumbfounded (בהל; cf. 13:8) I cannot see. 4 My mind reels. / Shuddering, I am filled with dread; / the cool of the evening I longed for / has been turned for me into trembling.⁸²

While the quoted verses of Isaiah 13 reflect the universalistic view of the divine judgment (“day of YHWH”), Isaiah 21 takes the perspective of the prophet and his personal crisis because of a prophetic mission and its futility. The birth-pang-metaphors in the cited texts are semantically different, but the hapax legomenon in v. 3 חֲלָהָהּ (trembling loins, which suggest anguish; cf. Nah 2:11) hints at חיל qal. (“writhe”; cf. Isa 13:4).⁸³ The plural noun צִירִים is used otherwise for hard labor pains (cf. 1 Sam 4:9) and its allusion to birth is made clear in the immediate context by the simile בְּיוֹלֵדָה “like the woman in labor,” the standard expression for childbirth (v. 8).⁸⁴ The next expression remains unclear, but בהל nif. is encountered in 13:8, too. Perhaps we are dealing with a metaphorical connection between a disturbed mental state (עוּה) and its physical manifestation.⁸⁵ On the one hand, the diminished ability to see is mentioned also in Ligabue 41 as being a result of the birth process. On the other, it could be a reaction of fear as a consequence of a warning of the approaching catastrophe (cf. v. 2: “a stern vision is told me [...]). Source and target are intermingled. The verb בעת (nif. or pi.) “to be filled with

⁷⁸ Blenkinsopp, *Isaiah 1–39* (see n. 74), 279 with reference to Hillers. For limp hands in a birth context, see Jer 6:24 and 50:43 for a slightly variant expression; for the melting heart, see Ps 22:5 (cf. Bergmann, *Childbirth* [see n. 3], 120).

⁷⁹ Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 118.

⁸⁰ Blenkinsopp, *Isaiah 1–39* (see n. 74), 326 describes a palimpsest that reflects several historical falls of Babylon, but primarily the occupation by Cyrus II. before 539 B.C.E.; cf. Schmid, *Jesaja 1–23* (see n. 75), 152–153.

⁸¹ See Sals, *Biographie* (see n. 75), 281–292; Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 142–146.

⁸² Cf. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39* (see n. 74), 323.

⁸³ Cf. Scharbert, *Schmerz* (see n. 39), 25 with reference to Isa 21:3; Ezek 30:4.9; Nah 2:11 and Esth 4:4; Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 143; Darr, *Isaiah’s Vision* (see n. 16), 102–104.

⁸⁴ See Mic 4:10; Ps 48:7; Sir 48:19 and also the parallelism of ילד and חיל in Isa 23:4; 26:18; 45:10; 54:1; 66:7 (without ke); see Häusel, *Bilder der Not* (see n. 67), 97–101.

⁸⁵ See R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (Gütersloh: G. Mohn, 1965), 237 quoted by Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 144; cf. W.A.M. Beuken, *Jesaja 13–27* (HThK; Freiburg: Herder, 2007), 225.

dread, appall” denotes a terrible fear caused by demonic or divine powers.⁸⁶ The noun הַרְדָּה “horror” is used twice with the simile “like a woman in labor” (Isa 21:4; Jer 30:5; cf. Dan 10:11). Verse 4 does not have typical birth vocabulary, but its content is similar to expressions that are used in other contexts making use of the birth motif. In this text, the prophet describes his own (physical) reactions relating to the oracle against Media and Elam (addressees in v. 2).

In the midst of the so-called apocalypse of Isaiah (Isaiah 24–27)⁸⁷, a text from Hellenistic times, we have a third example of crisis expressed through a birth metaphor. Isa 26:16–18 is part of a communal lament directed to God (26:7–19):

“16 Yahweh, in distress we sought you; your chastening has been a burden for us. 17 *As a* [בְּמוֹ] pregnant woman, when her time (לְלִדָּתָהּ = birth, delivery) is at hand, / writhes (חיל) and cries out (זעק) in pain (contraction; חֲבָלָה), / so Yahweh, were we in your presence; 18 we were with child, we were in labor, / *but* [literally בְּמוֹ: as we] brought forth nothing but wind; / we do nothing to redeem the earth, / no one is born to people of the world (תִּבְלָה).”⁸⁸

The lament reflects past failures and present problems of God’s people with a dominant note of regret. The cited passage is littered with standard terms of pregnancy and birth, which dominate either the target (v. 18; tenor) or the source (v. 17; vehicle): The noun צָר in v. 16 (see צָרָה in Jer 6:24; 49:24; 50:43) is the first term alluding to birth. Verbs linked to the same theme follow such as הָרָה “to be pregnant” (17), יָלַד “to bear, to be in labor” (18), the participle qal. לִדְדָה + l (for לִדְדָה “birth;” 17–18), as well as חיל qal. “writhe” (17–18) and חֲבָלָה “contraction” (17). The verb זעק is less specific, but fits perfectly into this context. Verse 17–18 display syntactic chiasm in an A-B-A pattern expressed by the conjunctions בְּמוֹ[...], כִּי[...], בְּמוֹ.⁸⁹ The metaphoric speech focuses on the moment of delivery and underlines the incapacity of the “we-speaker” to bring salvation (שְׁוִיעָתָהּ; v. 18). The context suggests a phantom pregnancy (cf. Isa 37:3/2 Kgs 19:3; Jer 30:6): Finally, the labor produces only wind (רוּחַ instead of חֲבָלָה “contraction”), and no one is born to inhabit the world (v. 18b). Childbirth is portrayed here in terms of feeling vulnerable, weak, and helpless and sometimes does not take place (v. 18e: “no one is born”).⁹⁰ Therefore, the image of the woman in labor captures the feelings associated with military aggression and war. The difference is that the birth of a child leads to joy, whereas war does not. Notably the painful sensation of labor becomes a metaphor for violence and political destruction. An individual perception turns into a collective sensation.

⁸⁶ Cf. Ps 18:5; 2 Sam 22:5; Job 15:24, including the “birth” as crisis metaphor; Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 145 lists 1 Sam 16:14–15 (pi.); 1 Chr 21:30, Dan 8:17 (nif.), and eight references in the book of Job, such as Job 9:34; 13:21; 18:11; 33:7 + פְּלִצוֹת “horror.”

⁸⁷ See critically Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 121–123, referring to Blenkinsopp, *Isaiah 1–39* (see n. 74), 346.

⁸⁸ Blenkinsopp, *Isaiah 1–39* (see n. 74), 366.

⁸⁹ Cf. Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 123.

⁹⁰ See Häusl, *Bilder der Not* (see n. 67), 101–102.

2. Pain and Violence in Childbirth as a Metaphor of Restoration

Pain metaphors regarding God become a positive way of speaking about divine initiative. It is not unusual that God is described as a writhing woman who “was in labor with the earth and the world,” as in Ps 90:2. In Ps 22:10, God is presented as a mother or midwife who extracted the I-speaker from the womb (פִּי־אֶתָּה גֹּחֵי מִבֶּטֶן).⁹¹ Furthermore, God is presented as a midwife (מִי־לֶדֶת) who cut the cord (Ps 71:5–6).⁹²

Isa 42:13–14 is the only biblical text in which the simile “like a woman giving birth” is applied to God.⁹³ Instead of functioning as a way of speaking of human panic, the simile of the travailing woman announces salvation. The verses are included in a psalm-like context (42:10–17)⁹⁴ which alludes to universal events that appear to be reversals of the created order (v. 16). The psalm is introduced by the invocation in v. 10: “Sing a new song to Yahweh.”

13 Yahweh goes forth as a hero, / as a warrior he fires up his fury; / raising the battle cry, he shouts aloud; / he prevails over his enemies.

14 ‘Too long have I held my peace, / kept silent and held myself back; / but now I cry out like a woman giving birth, / breathlessly panting.’⁹⁵

After a period of inactivity (v. 14), represented in terms of gestation⁹⁶, YHWH is depicted as a woman starting the process of birth (“like a woman giving birth”; v. 14), going forth, and announcing salvation by turning the darkness to light (v. 16). When YHWH becomes the subject of childbirth, we are confronted with a radical transformation of the simile. The three *hapax legomena* אֶפְעָה “outcry, groaning,” נָשַׁם “to gasp for air/breath”, and שָׂאף “to pant” form an alliteration, perhaps even an onomatopoeic expression of the birth act.⁹⁷ The metaphor emphasizes that

⁹¹ The verb גִּיחַ is often in parallelism with רָחַם (cf. Job 38:8 regarding the sea; Ps 110:3 / גִּיחַ גֹּחֵי). Bester (*Körperbilder* [see note 32], 134) emphasizes that, referring to לֶדֶת pi. fem., God is cast here as a midwife, not a womb/mother (136); cf. Ps 71:5–9 and note 92.

⁹² Concerning the qal-participle גָּזַח “to cut; to give birth” (hap. leg.), see Bester (*Körperbilder* [see note 32], 141–144), and Grohmann (“Anfang” [see n. 21], 380–382), who refer to the divine midwife in Isa 66:9; Mic 4:10.

⁹³ Furthermore, see references to the thematic field of maternal compassion in Isa 46:3–4 relating to God, who sustained Israel/Jacob since he left the womb, and in Isa 49:14–15, relating to God who cannot forget Zion as a woman cannot forget her baby; see Darr, *Isaiah’s Vision* (see n. 16), 104–105, 110; ead., “Like Warrior, like Woman. Destruction and Deliverance in Isaiah 42:10–17,” *CBQ* 49 (1987): 560–571, and C. Maier, *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 164–167 regarding Isa 49:14–21, a prophecy concerning the transformation of the ruined city into a rebuilt city.

⁹⁴ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55* (AB 19/2; New York: Doubleday, 2002), 214; see Darr, *Isaiah’s Vision* (see n. 16), 104–105; Berges, *Jesaja 40–48* (HThK; Freiburg: Herder, 2008), 252–253, who argues for the beginning of a new unit in Isa 42:13–43:13.

⁹⁵ Blenkinsopp, *Isaiah 40–55* (see n. 94), 213.

⁹⁶ The expression אָפַק hitpaal “to hold himself back” is encountered a second time in Isa 63:15 in the context of a collective lament directed at God that invites God to change his behavior toward his people.

⁹⁷ See Darr, “Like Warrior, like Woman” (see n. 93), 567–568.

God is able to remain inactive in view of his people, but after a certain delay, the crisis has to be “resolved by the labor-like crying and breathing that occurs when intentional divine inactivity finally turns into divine action. If seen within the context of the birth metaphor, YHWH first tries to hold back labor and giving birth. But as any woman who has given birth knows, labor cannot be stopped once it has begun. [...] Now labor can progress and newness, a new beginning, a radically different world, can begin.”⁹⁸

In contrast, we could interpret the image differently: since God intentionally decided to stop his activities in sustaining Israel, he could thus intentionally decide to become active again in its favor. His action is not bound to a natural process like delivery, but results from his intentional decision.⁹⁹ Birth is used as a simile for God’s powerful action and the restoration project among his people. He ceases his absence in the past. Childbirth imagery depicts a creative act of God (cf. Jer 1:5; Job 10:8 f.; Ps 139:13–16). Describing God’s behavior and its enormous effects, the parallelism of warrior and birth motifs creates hope for Israel’s future.

In Trito-Isaiah, the birth metaphor is also present in different contexts. The imagery fits perfectly with the presentation of Jerusalem/Zion as a space and as a woman who often represents the inhabitants of this space. Hence, the city is depicted as symbol of faith that unites all those who trust in YHWH. Zion emerges as a religious symbol of salvation. The most striking and very positive, yet miraculous, description of Zion concludes the book in Isa 66:7–9, 12–13:

“7 Before she went into labor (חיל), she gave birth (ילד), / before the birth pangs (חבל) came on her, she bore (מלט hif. hap. leg. from מלט “escape”) a son.

8 Who ever heard the like? / Who ever witnessed such events? / Can a land come to birth (חיל hof.) in a single day? / Can a nation be born all at once? / Yet, as soon as Zion was in labor, / she gave birth (ילד) to her children!

9 Shall I open the womb (שבר hif. hap. leg. from שבר break [out]; cf. Isa 37:3b) and not bring to birth? (ילד hif.) [YHVH says] Shall I, who bring to birth (ילד hif.), close up the womb (עצר)? [says your God]

10 Rejoice with Jerusalem, take delight in her! Be exceedingly joyful with her, all you who now mourn over her;

11 that you may nurse (ינק qal) and be satisfied at her consoling breast (שד; here שד); that you may drink deeply with delight at her splendid (קבוד) bosom (זי “nipple;” hap. leg.).

12 For this is what YHVH says: I will extend prosperity to her like a river, the wealth (קבוד) of nations like a torrent in full spate. Your infants will be carried on the hip, dandled on the knees.

13 As a mother comforts her son, so will I comfort you; you will find comfort in Jerusalem.

14 You will witness it, your hearts will rejoice, your bones will flourish like grass. YHVH’s power will be known among his servants and his indignation (זעם) among his enemies.”¹⁰⁰

⁹⁸ Cf. Bergmann, *Childbirth* (see n. 3), 141–142.

⁹⁹ See Berges, *Jesaja 40–48* (see n. 94), 256–257.

¹⁰⁰ J. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66* (AB 19/3; New York: Doubleday, 2003), 302.

For Blenkinsopp, Isa 66:7–14 form a conclusion that identifies the “servants” as the beneficiaries of the promises about Jerusalem (cf. Isa 54:1–17b).¹⁰¹ Verse 12 identifies the consolation of the arriving “new people” in Jerusalem – who are not equal to the returnees from exile – with a loved and nourished child. God’s activity is compared to the comforting attitude of a mother (v. 13). The womb of the mother is described as the principal place of God’s activity (cf. Jer 1:5 and Ps 139:13) and receives the guarantee of divine care and protection (cf. Ps 22:10).¹⁰² We have no simile in this text. Zion is designated as a mother whose children return from far away (Isa 60:4, 9), a strong metaphor for the restoration of Jerusalem as a direct divine activity. They are supported by the nations (Isa 49:22), who carry them on the hip and dandle them on the knees (v. 12). While v. 7 emphasizes that Zion gave birth to Jerusalem and its inhabitants before she was in labor (חיל) and felt birth pangs (חבל), v. 9 expresses in synonymous parallelism how implausible it would be if God did not support the delivery of the child. In opposition to people’s labor that “brought forth nothing but wind” (Isa 26:18) or Hezekiah’s dread that the people are “like women who do not have the strength to bring forth their children as they are about to be born” (Isa 37:3b), God has personified Zion to bear her children (Isa 66:7).¹⁰³ Therefore, birth without pain is limited only to those who respect God.¹⁰⁴ The quoted passage takes on a different meaning in Isa 54:1–8,¹⁰⁵ where

¹⁰¹ Blenkinsopp, *Isaiah 56–66* (see n. 100), 304–305 emphasizes the double issue of servants and enemies (v. 14); cf. C. Maier, “Zion’s Body as a Site of God’s Motherhood in Isaiah 66: 7–14,” in *Daughter Zion. Her Portrait, her Response* (ed. M. J. Boda/C. J. Dempsey/L. S. Flesher; Atlanta: SBL, 2012), 225–242, here 228–229; Maier, *Daughter Zion* (see n. 93), 171–180. Darr pleads that Zion is a barren, “for a brief moment” abandoned, and lastly reconciled woman in Isa 54:1–17 (*Isaiah’s Vision* [see n. 16], 177–182). J. Gärtner, *Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Abschluss des Jesaja- und des Zwölfprophetenbuchs* (WMANT 114; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006), 25–32, examines Isa 66:5–14 and the limited addressees of the promise: the key words כבוד (v. 5, 11, 12), ראיה (v. 5, 8, 14), and שמחה (v. 5, 10) reveal that the ironic petition of the opponents “‘May YHVH reveal his glory, that we may witness your joy!’ But it is they who will be put to shame” will not be realized. At the end, the servants’ part is joy, the opponents’ indignation.

¹⁰² Bester, *Körperbilder* (n. 32), 145–150 compares the motherly consolation of Isa 66:12b–13 with the womb being the place of confidence: the baby’s “break out of the womb” (גיוח/גוח); see Job 38:8; supra note 91) in Ps 22:10 is set in parallelism with its first position על־שָׁדַי “upon the breasts” identifying maternity with confidence in God (cf. Ps 22:11a).

¹⁰³ Possibly the childbirth imagery of Isa 66:1–16 is composed with Isa 37:3b and 26:18 in mind; see Darr, *Isaiah’s Vision* (see n. 16), 206–210, here 223. Only in 66:9 and 37:3 is the verb שָׁבַר is encountered. The allusions to Gen 3:16 and 4:1 seem to be exaggerated to me.

¹⁰⁴ The texts of Trito-Isaiah do not proclaim the universal reconciliation, but advocate a concept of an “elected people,” the “children of Zion,” or the “servants of YHWH”. They are distinct from the opponents within Israel who disagree with the reign of YHWH and are therefore destined to judgment and perdition (cf. Is 66:15–17, 24); cf. Gärtner, *Jesaja 66* (see n. 101), 31–38.

¹⁰⁵ Blenkinsopp argues that Isa 66:7–14 forms the epilogue to Isa 56–66 just as Isa 54:1–17 serves in this for similar Isa 40–54 (*Isaiah 56–66* [see n. 100], 293; see Maier, *Daughter Zion* [see n. 93], 201–202.).

Cf. van Ruiten, “Eve’s Pain” (see n. 37), 9–11 concerning Isa 65:23 and Gen 3:16. The snake of Gen 3:14b is quoted in 65:25.

Zion is presented as YHWH's abandoned wife (or daughter; see Isa 52:2; 62:11), "a barren woman, who has born no child and never been in labor" (v.1), whom YHWH has summoned back, and pitied after having hidden his face for a while (v. 6, 8). The text continues "that Noah's floodwater would never again pour over the earth, so now I swear an oath no longer to be angry with you or rebuke you" (cf. Gen 8:21). This thematic context corresponds to another salvation oracle in Isa 65:17–25, referring to the new heaven and the new earth: here it is emphasized that they [the people of Jerusalem] "will not toil [עָבַד] in vain or bear children destined to disaster; they will be a race blessed by YHWH, they and their offspring [בְּרִיָּוָה] with them"¹⁰⁶ (v. 23). These oracles concluding the Isaiah scroll may be understood as an inversion of the message of Gen 3:16aβ, emphasizing that reproduction and childbirth are *unrelated* to effort and pain.¹⁰⁷ YHWH is presented as the perfect midwife who eliminates the dolorous birth process. When he himself becomes the comforting mother¹⁰⁸ of the elected people of Jerusalem in Isa 66:13, Zion and YHWH are not only paralleled, but entangled.¹⁰⁹

Christl Maier examines the blending process in Isaiah 66 and states that the "relationship between God and Zion is not explicitly stated, yet verse 9 characterizes the Deity as master of the womb in the role of a midwife who assists in a smooth birth. Interestingly, God is not named as either the father of the infants or the husband of female Zion."¹¹⁰

Hence, Zion is both spatial (a city) *and* an individual figure; Zion does not refer only to a restored city (lived space), but also to the perceived space of "an ideal space for humans to live and to prosper" and the conceived space "reminding the audience of their own experience with motherhood [...] and parental love."¹¹¹ Isa 66:11–12 suggests that the promise of Zion sucking the milk of nations and foreign kings nursing Jerusalem (Isa 60:16; see 49:20–23) is accomplished here. Finally, Zion's role changes from addressee to mediator of the promise. The expression *be-Jerusalem* in v. 13 can be read as a statement of locus and not translated by "to be comforted *in* Jerusalem," but instrumentally in the sense of "to be comforted *by*

¹⁰⁶ Translation of Blenkinsopp, *Isaiah 56–66* (see n. 100), 284.

¹⁰⁷ Cf. van Ruiten, "Eve's Pain" (see n. 37), 9–11 concerning Isa 65:23 and Gen 3:16. The snake of Gen 3:14b is quoted in 65:25.

¹⁰⁸ God's motherhood is stated in Isa 42:14, 45:10, and 49:15 (Maier, *Daughter Zion* [see n. 93], 203), see also Num 11:12; Deut 32:18 (Winter, *Frau* [see n. 31], 535–538).

¹⁰⁹ I. Fischer, "Das Buch Jesaja," in *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (ed. L. Schottruff/M.-T. Wacker; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998), 249, 256; cf. Gärtner, *Jesaja 66* (see n. 101), 28; Maier, *Daughter Zion* (see n. 93), 203–205.

¹¹⁰ Maier, *Daughter Zion* (see n. 93), 232.

¹¹¹ Cf. Maier, *Daughter Zion* (see n. 93), 204, and 10–17, 227 about "the geographical dimension of space – with its cultural evaluation or ideology and with the human experience of space" (referring to Henri Lefebvre); see also A. Spans, *Die Stadtfrau Zion im Zentrum der Welt. Exegese und Theologie von Jes 60–62* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 367–372, concerning the spatial (YHWH's presence) and social (God's salvation) aspect of the figure; her study is limited to Isa 60–62.

through Jerusalem.” Hence Zion is considered as mediator of divine blessing and salvation¹¹² for all those who follow God and are part of the servants of God and of the new creation of Zion/Jerusalem.¹¹³

IV. Conclusion

In contrast to Mesopotamian incantations such as Ligabue 33–50, concrete descriptions of the problems of childbirth are lacking in biblical texts. Narrative texts have at most etiological purposes, and therefore, they do not give any historical-anthropological insight into the ancient perception of pain. In the biblical narratives that this article investigates biological matters become a means of thinking about non-biological emphases. They cannot be used to reconstruct pain in historical anthropology. The most extensive description can be found in 1 Sam 4:19–20. Even the anthropological key-text of childbirth, Genesis 2–3, develops etiologies for the preconditions of human life and does not use any concrete birth language. Labor in daily life *and* travail to produce progeny are of substantial importance here in describing the *conditio humana*. The so-called “judgments” against the serpent, woman, and man in Gen 3:15–19 concern three domains of the human world and are cast negatively: relationships with other creatures, the ambivalent relationships of man, woman, and daily labor as well as the harsh aspects of reproduction. The perception of pain is not only physiological, but also psychological when the human being discovers the ambiguity of life.

However, prophetic texts give more information about the pains, fears, and feelings of women giving birth. They use birth metaphors more concretely, but no less metaphorically. The drastic language in the context of human and national calamity emphasizes the existentiality of the description of divine judgment. Male behavior during times of crisis is linked to female experiences during childbirth, when people in war are described as acting and feeling like women in labor (Isa 13:5–7; Isa 21:3–4). The oracles of salvation use the language of pain in a positive way and adapt it to God as protagonist (Isa 42:13–14). Isa 65:13 and 66:7–13 are interpreted as prototypes of an inversion of the judgment of Gen 3:16, providing ambiguous experiences for woman as a life-giver. From an eschatological perspective, these texts promise that the ambiguity must disappear and that the *conditio humana* must change for the better. Like a mother, God will birth a new world, but without pain and labor. Indeed, this destiny is reserved for the faithful people of YHWH, the children of Zion.

¹¹² Maier, *Daughter Zion* (see n. 93), 235.

¹¹³ Concerning the bifurcation in servants and enemies of God, who do not follow him (cf. Is 65:8–16a, 66:6, 14), see Berges/de Beuken, *Jesaja* (see n. 75), 222–232; Maier, *Daughter Zion* (see n. 93), 204.

Pain Imposed

The Psychological Torture of Enemies through Ritual Acts in Biblical and Cuneiform Sources

Saul M. Olyan

I. Introduction

Although the physical torture of enemies by means of ritual acts has begun to receive attention from biblical scholars and others who specialize in ancient West Asian literatures, specialists have for the most part neglected evidence of the ritualized psychological torture of foes.¹ It is my purpose here to begin to address this deficiency in scholarship through some preliminary explorations of the textual representation of rites of psychological torture. I shall begin by considering my terms, each of which is contested and, therefore, requires definition: What precisely do we mean when we speak of “ritual acts” on the one hand, and “torture” on the other? Furthermore, is it possible to identify depictions of emotional distress in our sources so that we are on solid ground when we speak of psychological torture as an ancient phenomenon? After these preliminary considerations, I go on to explore several examples of ritualized psychological torture of enemies from both biblical and cuneiform sources. How do the rites of psychological torture as depicted in these texts differ from textual representations of rites of physical torture and how are they similar? And what aims might the ritualizing of acts of torture have been thought to achieve by the intended ancient audiences of these texts?²

¹ E. g., S. Richardson, “Death and Dismemberment in Mesopotamia. Discorporation between the Body and Body Politic,” in *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (ed. N. Laneri; OIS 3; Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007), 196, 199 considers Neo-Assyrian physical violence against captured living enemies or their corpses in relation to “ritual action” such as “the performance of curse formulae” or “magical rituals of execration,” but says little about the psychological dimensions of violent rites and does not speak of them as torture.

² Not all acts of torture can appropriately be described as ritualized, although many can be. Compare accounts of the ritualized humiliation of Arab male prisoners at Abu Ghraib prison and elsewhere to Stalin’s intentional mass starvation of Ukrainian peasants in the 1930’s. In the first instance, the male prisoners are made to endure various coerced inversions of day-to-day behaviors: They are stripped naked and their genitals are exposed; they are made to wear diapers or women’s underwear; they are collared like dogs and made to crawl on the ground. These actions reverse culturally conditioned, quotidian norms of covering the genitals, wearing gender-appropriate adult garb and standing upright and walking. Furthermore, some have argued with justification that they not only humiliate the male prisoners but also dehumanize

The definition of ritual acts is contested. Many scholars maintain that features such as formality and invariance are principal characteristics of rites or that ritual acts are primarily communicative in nature, a reflection of the social order.³ In contrast, I prefer to take a practice-oriented approach that emphasizes the generative function of rites while also acknowledging their communicative role. Thus, for me rites create reality but they also mark it. They do this by means of the deployment of “strategic, value-laden distinctions” and “nuanced contrasts,” to use the language of ritual theorist Catherine Bell.⁴ Such distinctions or contrasts might be drawn between routine, quotidian actions and ritual acts on the one hand, or between established rites and dissimilar, innovative rites on the other. Bell speaks of the distinctions between an everyday meal and the Eucharist as well as the manner in which a folk mass contrasts with a formal mass.⁵ Inversion often plays a role in the case of innovative ritual acts created through contrast with established rites.⁶ Ritual acts such as mourners shaving or pulling out head or beard hair might be inverted in a number of respects for strategic purposes, as in Isa 7:20, where the King of Assyria, “hired” by Yhwh to punish Israel, will shave the hair of the head, the beard and the genitals by force. In this example, voluntary, conventional ritual actions performed by mourners on themselves for the purpose of entering the ritual state of mourning are reversed in a number of respects: instead of being chosen, they are coercively imposed; in contrast to the ritual agency of the mourners themselves, an enemy functions as agent. Furthermore, the shaving is extended to include the

them (e.g., T.M. Lemos, *Violence and Personhood in Ancient Israel and Comparative Contexts* [Oxford: Oxford University Press, 2017], 178–184). In the second example, by contrast, torture is undertaken by simply seizing the peasants’ crops, disallowing travel out of the region and letting the peasants starve to death; in this instance, the torture is not ritualized. On the question of the legality of these acts in their respective contexts, as well as the sources for the information provided above, see n. 11 ahead.

³ An example is R.A. Rappaport, who defines ritual as “the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers,” including both formality and fixity as central to his definition (*Ritual and Religion in the Making of Humanity* [Cambridge: Cambridge University Press, 1999], 24; see also 33–37). On formality and fixity, see further the discussion of C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), 139–144 and 150–153, with examples, as well as her critique in *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), 90–92. Finally, see M. Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology with a New Introduction* (London/New York: Routledge, 1996 [1970]), 21–22 on “ritual” as “pre-eminently a form of communication” and “ritual forms” as “transmitters of culture”.

⁴ “Acting ritually is first and foremost a matter of nuanced contrasts and the evocation of strategic, value-laden distinctions” (Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* [see n. 3], 90). See *ibid.*, 74–88 and Bell, *Ritual* (see n. 3), 82, on practice-oriented approaches to understanding ritual.

⁵ Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (see n. 3), 92.

⁶ On inversion in ritual, see S.M. Olyan, “Ritual Inversion in Biblical Representations of Punitive Rites,” in *Worship, Women, and War. Essays in Honor of Susan Niditch* (ed. J.J. Collins *et al.*; BJS 357; Providence: Brown Judaic Studies, 2015), 135–143. This is a strategy of ritualization underdeveloped by Bell although it is implicit in several of her contemporary examples.

pubic hair, not conventionally manipulated by mourners and not normally visible to onlookers. The aim of these bizarre, distorted ritual actions, in contrast to commonplace mourning rites, is evidently to humiliate the king of Assyria's victims, likely Israelite prisoners of war who have been forcibly stripped and exposed.⁷ This goal is brought into relief by a similar narrative in 2 Sam 10:1–5, in which David's emissaries to the court of Ammon, sent as comforters (מְנַחֲמִים) after the death of the Ammonite king, have their beards – half their beards according to the MT – shaven by force. In addition, the Ammonites expose their genitals and expel them, resulting in their profound humiliation according to the text. Rites such as coerced shaving in Isa 7:20 and 2 Sam 10:1–5 shame because they invert and distort conventional mourning rites and add genital exposure to the mix in order to create a grotesque, jarring constellation of ritual acts.⁸ When I consider psychological torture by means of ritual acts, I will bring into relief the ways in which rites of torture contrast with and even invert and distort established, conventional ritual acts to achieve their hostile aims.

What exactly is torture and at what point is it fair to say that violence becomes torture? According to Article 1.1 of the UN's "Convention Against Torture" (UNCAT) of 1985, torture is

"any act by which *severe pain and suffering*, whether *physical or mental*, is *intentionally inflicted* on a person for such purposes as obtaining from him, or a third person, information or a confession, *punishing him* for an act he or a third person has committed [...] or *intimidating or coercing him* or a third person [...] when such pain or suffering is inflicted by or at the instigation of or with the consent or acquiescence of a public official or other person acting in an official capacity. It does not include pain or suffering arising only from, inherent in, or incidental to, lawful sanctions."⁹

This commonly cited definition presents what its framers believe to be the primary characteristics of torture: the intentional infliction of severe physical or psychological pain and suffering for a range of possible purposes, including intimidation, coercion, and punishment, with a representative of the state as agent. Apart from the vagueness of "severe" pain and suffering – how does one determine what is severe and what is not? – the exemption of all "lawful sanctions" and the attribution of torture only to the state or its representatives, the definition is useful, since it recognizes the possibility of psychological torture, emphasizes the agency and intent of the perpetrator, and understands torture to achieve a variety of hostile

⁷ See further Olyan, "Ritual Inversion" (see n. 6), 139–140, on the ritual dimensions of Isa 7:20.

⁸ On the shaming effect of genital exposure in this cultural context, see, also, e.g., Gen 9:23; Isa 20:1–4; 47:3; 58:7; Ezek 16:8, 37; Hos 2:12; Lam 1:8. Prisoners of war are often portrayed as stripped and subjected to genital exposure in both texts (e.g., Isa 20:1–4) and visual representations (e.g., the Balawat Palace Gates; see M. Cifarelli, "Gesture and Alterity in the Art of Ashurnasirpal II of Assyria," *The Art Bulletin* 80 [1998]: 210–228, here 219, fig. 15).

⁹ <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx>, accessed on 24/01/2018 (my emphasis).

aims. Title 18 of the US federal Criminal Code, par. 2340, provides a definition of torture that reflects the UN definition in a number of respects, although it is somewhat clearer about what constitutes “severe mental pain or suffering” – “prolonged mental harm” – and incorporates the threat of the infliction of severe physical pain – including “the threat of imminent death” – into its definition of psychological torture.¹⁰ For my purposes, torture consists of *significant, enduring physical and/or psychological pain intentionally imposed by any agent for a hostile purpose such as punishment, coercion or intimidation*. What constitutes psychological pain will vary from culture to culture – contrast the effects of exposing the genitals in a Greco-Roman context to those of public nudity in a West Asian setting – and the infliction of the pain constituting torture may be legal or illegal in the context in which it occurs.¹¹ Determining where torture begins and violent acts that are not to be classified as torture end can be challenging and even arbitrary; nonetheless, the definition I have embraced helps in a number of respects to clarify what might constitute torture for the purposes of this analysis.¹²

II. Psychological Pain

A number of passages demonstrate that biblical and cuneiform writers know of and routinely depict psychological distress. Although this may seem unworthy of comment, we need to establish the reality of emotional anguish as a phenomenon known to our authors and chart how they represent its manifestations before we can speak with confidence of psychological torture evidenced in our texts. Even if psychological distress is a phenomenon to be assumed cross-culturally, its manifestations are often culture-specific, so at minimum, great care must be taken not to presume anything about how a particular set of writers in a specific cultural con-

¹⁰ From the Legal Information Institute (law.cornell.edu), accessed on 04/01/2018.

¹¹ Stalin’s intentional starvation of Ukrainian peasants in the early 1930’s (see n. 2) might well have been legal in the Soviet context, but it arguably constitutes torture nonetheless (for background, see, e.g., N. Naimark, *Stalin’s Genocides* [Princeton: Princeton University Press, 2010], 70–79). Similarly, one might argue that the Japanese military’s coerced employment of “comfort women” for the sexual use of their officers in occupied Korea and elsewhere constitutes torture even if it did not violate the military law of Imperial Japan (on this, see, e.g., G. Hicks, *The Comfort Women. Japan’s Brutal Regime of Enforced Prostitution in the Second World War* [New York: Norton, 1997]). And more recently there is the shameful example of the conduct of military personnel at the Abu Ghraib prison in Iraq (see n. 2), whose abuses the Bush administration sought to portray as legal (“The Road to Abu Ghraib,” Human Rights Watch Report [<https://www.hrw.org/report/2004/06/08/road-abu-ghraib>]).

¹² Not only is the definition of torture contested; what constitutes violence is also the subject of much disagreement, as debate about the utility of the concept “structural violence” demonstrates (e.g., P. Farmer, “An Anthropology of Structural Violence,” *Current Anthropology* 45 [2004]: 305–317 and the critical comments in response by L. Wacquant, *Current Anthropology* 45 [2004]: 322).

text might represent it.¹³ My examples of psychological anguish are drawn from biblical texts.

Like other emotions, biblical texts frequently portray psychological pain, sometimes as the result of hostile acts by other persons, an intimate's death, hearing very bad news, feelings of anger or insecurity, among many other causes. Emotional anguish may be represented through the employment of the technical vocabulary of pain in a non-narrative context (e. g., in a poetic couplet), through a prose text that makes use of idioms of pain or by means of a narrative that does not incorporate such vocabulary. In Prov 15:1, we are told that "A delicate answer (מענה־רך) turns away anger, // But a hurtful word (דבר־עצב) stirs up rage." The "hurtful word" in this saying – literally, "word of pain" – is likely an insult of some kind, which elicits an angry response. Like Prov 15:1, other poetic texts use derivatives of the roots עצב, כאב, שמם or other vocabulary of pain to express emotional anguish resulting from various causes. Examples include Isa 54:6, which speaks of an abandoned wife as "pained of spirit"; Qoh 1:18, which claims that learning causes pain; and Lam 1:18, which associates pain with the losses of exile. An example of the narrative representation of psychological distress that makes use of pain vocabulary is Ezra's reaction in Ezra 9:3–6 to a report of intermarriages among the Judean elite: He engages in mourning behaviors, tearing his garments and pulling out head and beard hair; he sits on the ground; he fasts; and he describes himself as "ashamed" and "humiliated," suggesting that his reaction to what the text presents as horrible news is characterized by a variety of strong, negative emotions and particular ritual behaviors associated with them.¹⁴ The narrative utilizes the technical vocabulary of pain, describing Ezra as "devastated" (משמם) upon hearing the news of the intermarriages. A narrative example of the representation of emotional anguish that does not make use of pain idioms is 2 Sam 12:18, in which David's courtiers fear to inform him that the child Bathsheba bore to him has died for they apparently worry that he might do harm in some way: "How can we say to him, 'the child is dead'? He might do something rash (ועשה רעה)!" We do not know exactly what they fear but their concern about the possibility of a violent reaction of some kind to the child's death seems clear and suggests that they assume that such news would cause David profound emotional distress. These examples of the use of the technical vocabulary of pain in non-narrative and narrative contexts as well as the narrative representation of pain without the use of pain idioms establish well the reality of emotional anguish for our authors and some of its possible behavioral

¹³ On psychological distress from a contemporary, cross-cultural, perspective, see, e.g., D. Saint Arnault et al., "A Cross-Cultural Study of the Experiential Structure of Emotions of Distress. Preliminary Findings in a Sample of Female Japanese and American College Students," *Psychologia* 48 (2005): 254–267, with bibliography.

¹⁴ Mourning behaviors are frequently associated with calamity. On mourning in contexts of disaster, see S. M. Olyan, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 98–104.

manifestations. These include feelings of shame, shock and profound loss as well as ritual and non-ritual actions such as sitting “devastated,” weeping (likely uncontrollably) or doing injury of some kind to self or other.

III. Examples of Ritualized Psychological Torture of Enemies

Let us turn now to several biblical and cuneiform examples of psychological torture of enemies by means of ritual acts. Each of these cases is characterized by the ritualized imposition of what is likely to be significant, enduring emotional pain by a third party agent whose intention is to punish, intimidate or coerce the victim or those associated with him. Each example brings into relief the ways in which torture might invert or distort conventional rites not otherwise associated with it. Although the texts do not always speak explicitly of the feelings of anguish that these acts are intended to elicit, they are nonetheless characterized by each of the elements I identify with rites of psychological torture. My first example is 2 Kgs 25:7, a text that portrays the dire fate of Judah’s king Zedekiah after his capture by the Babylonians. Instead of simply condemning and executing Zedekiah for rebelling against him or taking him captive without additional punishment, Nebuchadnezzar, the king of Babylon, tortures Zedekiah through a baroque combination of actions: He forces Zedekiah to observe the killing of his sons, he has him blinded, he has him bound with shackles, and he exiles him to Babylon. While blinding and shackling are violent, punitive physical acts, compelling Zedekiah to witness the execution of his sons is arguably an example of ritualized psychological torture in this cultural context. The loss of a man’s male heirs (כרת) is constructed as a grave curse in biblical texts, likely thought to be worse than his own death.¹⁵ To require Zedekiah to bear witness to such a loss before he is blinded must have been intended to impose profound and enduring psychological pain on him as well as emphasize his personal responsibility for the appalling fate of his own male line. The blinding of Zedekiah immediately following the slaying of his sons is not only a physically punitive ritual act; it builds on the psychological torture of coerced witnessing by making the executions the last thing Zedekiah sees with his own eyes.¹⁶ The ritual dimensions of public execution and bearing witness to it are obvious: These carefully calibrated, theatrical public performances are anything but quotidian acts. Furthermore, while a king is normally portrayed as the recipient of honor and an agent who renders authoritative judgments and imposes public

¹⁵ On the כרת penalty, see J. Milgrom, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday, 1991), 457–460. For progeny, including dynasty, as a blessing and reward, see, e.g., Gen 15:5; 2 Kgs 10:30; Jer 33:20–21; Job 5:25; 21:8. On the loss of progeny, including the loss of heirs, as a curse and punishment, see, e.g., Deut 28:18; Jer 36:30; Amos 7:17.

¹⁶ Blinding is cast as a curse in Deut 28:28–29; it is shaming according to 1 Sam 11:2.

punitive sanctions on offenders, Nebuchadnezzar's actions transform Zedekiah into an abused patient, the victim of shaming ritualized punishments in a public context.¹⁷ Thus, norms of royal authority, agency and honor and the rites that realize and communicate them are inverted for Zedekiah in this context of ritualized psychological torture with a punitive aim. That such a series of intentional, hostile actions constitute psychological torture is suggested by the significant, enduring impact they would likely be assumed to have on Zedekiah by the intended ancient Judean audience of this account. The members of this audience would have understood the significance of the coerced witnessing of the extinction of one's own male line in this cultural context and the fact that the executions of Zedekiah's sons are the last thing he is depicted seeing with his own eyes.

A second biblical instance of rites of psychological torture is to be found in 2 Sam 8:2, a text that portrays David's treatment of Moabite prisoners of war after his defeat of Moab in battle: "He measured them (וימדדם) with a line, having made them lie down (השכב) on the ground. He measured two lines to put to death and a full line to permit to live. So Moab became vassals of David, bearers of tribute." Instead of simply turning his Moabite captives into *corvée* laborers or killing them outright, the narrative portrays David subjecting them to an elaborate form of ritualized psychological torture. Compelling the prisoners to recline on the ground, he divides them into three parts with a measuring line. One part he spares and two parts he designates for execution. It seems that the purpose of these rites is to terrorize the prisoners, who likely would not know what their fate would be until the process of measuring is complete. The use of a measuring line (חבל) here is obscure though a central component of the ritual action; elsewhere such measuring instruments are associated with the ritualized apportionment of landed property holdings (e.g., Amos 7:17). Thus, the measuring of Moabite prisoners by a line may be intended to suggest their debased status as David's property over which he has the power to determine life or death. As for compelling the captives to lie on the ground, this act may suggest their imminent death, given the common association of derivatives of the verb שכב, "to lie down," with death, and therefore it may function to instill fear in them.¹⁸ As noted previously, 18 US Code par. 2340 classifies the threat of imminent death as a form of psychological torture and the extended measuring process depicted in 2 Sam 8:2, along with the prisoners' coerced reclining on the ground, menace all of the captives with imminent death, even though one third will ultimately survive. Such actions appear to be intended to do harm to the prisoners psychologically, terrorizing them and increasing their shame. That they would result in significant, enduring psychological pain cannot be proven, given that we are

¹⁷ For kings passing judgment in public contexts such as the royal court, war camp or city gate, see, e.g., 2 Sam 1:13–16; 3:28–29; 4:5–12; 15:2–6; 1 Kgs 2:13–25; 3:16–27; 2 Kgs 9:30–37. On the association of shame with blinding, see n. 16 above.

¹⁸ For examples, see, e.g., 1 Kgs 1:21; Isa 14:8; 43:17; Ezek 32:21; Lam 2:21; Ps 88:6. Various forms of mourning may also include lying on the ground (e.g., 2 Sam 12:16; 1 Kgs 21:27).

dealing with a literary representation of violent actions and nothing is said in the narrative about their impact on the prisoners. Nonetheless, given what we know of the emotionally scarring effects of acts of psychological terror and extreme humiliation cross culturally in the contemporary world, it seems fair to conclude that the intended ancient audience of 2 Sam 8:2 would likely have understood David's acts to have a profoundly negative and on going psychological impact on his victims, the kind of impact we today might characterize as the result of torture.¹⁹ In this instance, the rites of psychological torture likely involve the creative manipulation of a conventional ritual act related to the allotment of landed property as well as the deployment of a coerced ritual act – lying on the ground in this context – that may intimate impending death to the victims.

My third case of the ritualized psychological torture of enemies is drawn from the Neo-Assyrian king Ashurbanipal's account of the fate of his fugitive enemy, Nabu-bel-shumati, a ruler in Babylon. After Nabu-bel-shumati's suicide in Elam, the Elamites send his corpse to Ashurbanipal in his capital city, Nineveh. Ashurbanipal has the corpse beheaded and forces the dead man's brother Nabu-qatishabat to wear Nabu-bel-shumati's severed head around his neck.²⁰ In a similar, though earlier, account, Esarhaddon claims to have beheaded the captured kings of Sidon and Kundi/Sissu and forced their magnates to wear the severed heads around their necks while marching through Nineveh's squares accompanied by singers and musicians.²¹ In both narratives, prisoners of war who are closely associated with the dead rulers are compelled to be agents of display, ritual actors who publically dishonor both the dead and themselves by actions that realize and communicate their weakness and subjugation to the Assyrian hegemon. In contrast to the normal behavior of relatives, allies, friends and subjects, who are all expected to honor the dead through appropriate burial and mourning rites and protect their remains from abuse by enemies, the brother of Nabu-bel-shumati and the magnates of the kings of Sidon and Kundi/Sissu are compelled to do the opposite according to these texts: They are forced to participate in the dispersal of the remains of their dead intimates, a harmful ritual act associated with foes rather than friends, treaty partners or family members.²² In the Esarhaddon narrative, the magnates are – by implication – not only not permitted to mourn their dead king;

¹⁹ See, e.g., B. Leidner/H. Sheikh/J. Ginges, "Affective Dimensions of Intergroup Humiliation," *PLoS One* 7.9 (2012): 1–6; W.J. Torres/R.M. Bergner, "Humiliation. Its Nature and Consequences," *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law* 38 (2010): 195–204.

²⁰ R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1996), 59–60 (A vii 16–50).

²¹ E. Leichty, *Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (RINAP 4; Winona Lake: Eisenbrauns 2011), 37 (3 ii 1'–9').

²² On burial, mourning and care for corpses and the tomb as obligations of family members, treaty partners, and other intimates, see, e.g., 2 Sam 2:5; 13:36; 21:10–11; Jer 16:7; Ps 35:14; Job 2:11–13; Neh 2:3, 5.

they are made to march through public spaces in Nineveh to the accompaniment of singers and musicians, who no doubt perform celebratory songs to mark the Assyrian triumph.²³ In effect, the prisoners of Ashurbanipal and Esarhaddon are transformed into enemies of their intimates through coerced ritual behavior of a sort they would never voluntarily embrace. That such forced ritual actions ought to be understood as manifestations of psychological torture is brought into relief by the many biblical and cuneiform texts that bear witness to a profound anxiety about the mistreatment of corpses and bones and, in the case of some cuneiform texts, the effects that such abuse could have on the afterlives of the deceased (see, e. g., the curse of unburial in Deut 28:26 and the impact of Ashurbanipal's dispersal of the remains of the dead kings of Elam on their afterlives).²⁴ If representing the psychological torture of Nabu-qati-šabat and the magnates of the kings of Sidon and Kundi/Sissu was a priority for Ashurbanipal and Esarhaddon as the two texts suggest, they could not have chosen a more effective means to do so than to portray loyal intimates transformed ritually into enemies of the deceased through coerced, injurious rites that invert ritual norms associated with friends, relatives and allies. The aim of such torture would be to punish the dead and their living intimates for perceived offenses as well as to intimidate the living through public displays of Assyria's power.

IV. Conclusion

How does ritualized psychological torture of enemies differ from rites of physical torture in the texts under consideration? How is it similar? Furthermore, what aims might ritualized torture – both psychological and physical – have been thought to achieve by the intended ancient audiences of these texts? Although rites of psychological torture as represented in our texts do not involve imposing physical pain on the body of the victim, the two types of torture are similar in other respects. Both are characterized by coercion; both are shaming to their victims in the cultural contexts under consideration here; both might cause other forms of emotional anguish, such as profound and enduring dread or even terror; both might involve rites that invert and distort established rites, sometimes in grotesque ways; and both aim to punish, intimidate or coerce. The ritualizing of acts of psychological and physical torture was likely understood by ancient audiences to magnify feelings

²³ Enemies rejoice at one's defeat, while allies and intimates are expected to mourn. See, for example, 2 Sam 1:19–27 and 19:1–9. On mourning and rejoicing as ritual type and antitype, see G.A. Anderson, *A Time to Mourn, A Time to Dance. The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion* (University Park/PA.: Penn State University Press, 1991) and Olyan, *Biblical Mourning* (see n. 14), 13–19.

²⁴ Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals* (see n. 20), 55 (A vi 70–76/F v 49–54). By removing their remains to Nineveh, Ashurbanipal claims to have imposed “restlessness” on the ghosts of the Elamite kings and deprived them of ancestral offerings and libations of water.

of fear and shame in captives beyond what could be achieved by means of non-ritualized forms of torture, given the degree to which hostile actors are able to invert and distort conventional rites to victimize their prisoners. Thus, rites of torture as they are represented in the texts under consideration have the potential to do more psychological harm to victims than do non-ritualized acts of torture, since they frequently involve the hostile, injurious manipulation of behavioral and other cultural norms.

„Seht meinen Schmerz!“

Rhetorik der Schmerzen in Kglg 1

Christian Frevel

Thomas Söding zum 65. Geburtstag

„Wenn ich mir, und wenn ein anderer sich seinen Schmerz vorstellen kann, oder wir doch sagen, daß wir es können, – wie kann man herausfinden, ob wir uns ihn richtig vorstellen, und wie genau? Ich mag wissen, daß er Schmerzen hat, aber ich weiß nie den genauen Grad seiner Schmerzen. Hier ist also etwas, was er weiß und die Schmerzäußerung mir nicht mitteilt. Etwas rein Privates.“ (Ludwig Wittgenstein)¹

Wer Schmerz empfindet, ist im Schmerz allein. Die Privatheit des Schmerzes trennt den Menschen im Leid vom Mitleidenden. Damit wirft jede Repräsentation des Schmerzes die Frage nach Authentizität auf. Unter der Prämisse Wittgensteins, dass Schmerz „etwas rein Privates“ ist, ist jeder Schmerz unvergleichbar. Die Stadtfrau Jerusalem, die im ersten Klagelied ihre Stimme erhebt, ruft hingegen alle Vorbeikommenden zum Vergleichen auf, „ob ein Schmerz ist wie mein Schmerz“ (Kglg 1,12 EÜ: ראו אס־יִשׁ מִכָּאֹב כִּמְכָאֲבִי). Wer soll das beurteilen, wenn Schmerz nicht „messbar“ ist? Mit dieser Frage ahnt man gleich, dass es darum in Kglg 1 gar nicht geht, sondern um die Einbeziehung der Betrachterinnen und Betrachter.

I. Schmerzhelden und Heldenschmerz

Noch in einer anderen Hinsicht ist die Aufforderung, die Jerusalem in Kglg 1,12 und 1,18 allen Vorbeiziehenden entgegenschleudert, nicht leicht vor der Annahme der Privatheit des Schmerzes einzuordnen. Denn sie macht das verborgene Innerste zur sichtbaren Außenseite. Der Text präsentiert Zion als Verwundete, Versehrte und darin tief Verachtete. Die „Entäußerung“ Zions macht den Schmerz zum Thema und erzeugt damit bei heutigen Lesenden vielleicht gar nicht die erwartete Empathie, sondern eher eine Distanz, da in dem Notschrei der Schmerzen jede Stärke in Schwäche gewandelt scheint. In einer Gegenwart, die das Perfekte suchend sich

¹ L. Wittgenstein, Werkausgabe, Bd. 8: Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 508), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 10/2005, 109.

vom Schmerz abwendet und die vielfältigsten Strategien entwickelt, den Schmerz aus der sichtbaren Repräsentation zu verdrängen, rückt der Schmerz nicht so leicht in das Zentrum der Aufmerksamkeit aller. Schmerz, so die kontrafaktische Maxime der unverletzten heilen Welt, ist zu vermeiden, nicht zu präsentieren. Vulnerabilität gilt ebenso wie Empathie als Schwäche. Ziel ist vielmehr die umfassende Resilienz der unverwundbaren Heldinnen und Helden. Indem der Text den Schmerz ins Zentrum rückt, stellt er sich also quer. Er macht Zion zur Anti-Heldin.

Dabei hat sich auch Jerusalem einmal als unverwundbare Heldin gefühlt und wurde als solche verehrt: Sie genoss ungeteilte Verehrung (Klgl 2,15), galt als Krone der Schönheit (Ps 50,2) und Mittelpunkt der Welt (Ez 38,12). Die Stadt war furchtlos und hat Völkerstürmen widerstanden (Ps 48,5–6), denn da Gott in ihrer Mitte war, konnte sie nicht wanken (Ps 46,6). Als Stadt Gottes sollte sie ewig bestehen (Ps 48,9). Doch dann folgte der Zusammenbruch „so groß wie das Meer“ (Klgl 2,13), der unheilbare Wunden schlug (Nah 3,19) und bei denen, die es mit ansahen, nur noch Kopfschütteln auslöste (Klgl 2,15). Das Land war zum Bild des Entsetzens geworden (Jer 44,22): Die Stadt in Trümmern (Jes 24,12), die Tore abgebrannt (Neh 2,17), auf den Gassen jammerten die Leute (Jes 24,11), weil der Tod durch die Fenster gestiegen war (Jer 9,20). Der zuvor so starke Gott hat Jerusalem verlassen (Jes 49,14) und ist ihr zum lauernden Bär (Klgl 3,10) und reißenden Löwen geworden (Jes 5,29). Jetzt sitzt Jerusalem ausgeplündert am Boden (Jes 3,26), ist vergessen und verlassen (Jes 49,14) und hat keinen Tröster (Klgl 1,9). Deshalb sollen die Nachbarn kommen, ja „schnell sollen sie kommen und Klage über uns anstimmen, sodass unsre Augen von Tränen fließen und unsre Wimpern von Wasser triefen“ (Jer 9,17). Die Spitzenaussagen der Zionstheologie, die den sagenhaften Aufstieg und unsagbaren Fall Jerusalems beschreiben, stammen aus unterschiedlichen Textbereichen und Zeiten. Ihre dichte Zusammenstellung lässt das Trauma erahnen, das die Tempelzerstörung und Stadteroberung 587 v. Chr. ausgelöst hat und das literarisch tiefe Spuren hinterlassen hat.

II. Das Leid der Anderen. Repräsentation von Schmerz in kollektiven Trauerritten

Die Klage über die Unfassbarkeit dieses Zusammenbruchs nimmt vor allem in den Propheten sowie in den Psalmen und Klageliedern breiten Raum ein. Dabei gehört die Aufforderung, dass Außenstehende mit in die Klage einstimmen sollen, zum Standardrepertoire, vor allem im Jeremiabuch (Jer 4,8; 9,16–17.19; 25,34; 48,20 u. ö.). Dass in der Situation des Leids andere die Klage übernehmen sollen, ist allerdings für unser modernes westliches Verständnis kaum noch nachvollziehbar, gerade *weil* diese nach außen verlagerte Klage den Schmerz aus dem Privaten holt und in ritualisierter Form öffentlich sichtbar macht. Diese am Leid des Anderen leidende *compassion*, die sich noch in dem Wort *Beileid* verbirgt, ist heute zur Flos-

kel im Trauerfall verkommen. Die Aufforderung hingegen, die Klage im Kollektiv zu übernehmen, ist im antiken Mittelmeerraum Teil eines ritualisierten Umgangs mit dem Verlust. Sie lässt sich besonders deutlich an der Totenklage zeigen, zu deren öffentlicher Inszenierung das Zerreißen von Kleidern, das Überstreuen des Kopfes mit Asche oder Staub, das Scheren der Haare, das Zusammenklatschen der Hände über dem Kopf, das Schlagen auf die Brust und Selbstverletzungen der Haut im Brustbereich gehören.² Diese rituellen Ausdrucks- und Bewältigungsformen wurden im antiken Mittelmeerraum (zum Teil bis in das 20. Jh.³) an Klagefrauen übertragen, um der Trauer öffentlich sichtbaren Ausdruck zu verleihen.⁴ In der *outgesourcten* Klage ist der Schmerz nicht Ausdruck der Authentizität der Person, sondern vielmehr etwas, das ihren Status markiert – ein zunächst fremder Zugang in der individualisierten neuzeitlichen Welt der Unantastbaren. Die Klage des Anderen kann nicht geklagt werden, im Schmerz ist der Mensch unvertretbar – so vielmehr die Devise der Moderne. Wie also ist unter diesen Vorzeichen Jerusalems Aufforderung zur öffentlichen Klage zu verstehen? Weiß das Alte Testament nichts von der Subjektivität allen Schmerzes oder ist der inszenierte Schmerz nicht authentisch? Das für die Welt des Alten Testaments immer wieder angeführte Ineinander von „Individuum“ und „Kollektiv“ hat ja lange Zeit zu der falschen Annahme geführt, der „hebräische Mensch“ (sofern es *den* überhaupt gibt) kenne keine tiefe Innerlichkeit und damit auch keine wirkliche Individualität; er sei nicht in der Lage, sein innerstes Sein so zu denken, dass sich daraus die Gewissheit eines Selbst *als Person* ergibt.⁵ Das sei erst bei Platon, Paulus und Augustinus möglich. Eine der verschlungenen Spuren führt dabei in die Klagelieder, und in den weiteren Zusammenhang des genannten Fragenkomplexes gehört auch der Schmerz.

² S. dazu E. Kutsch, „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament, in: L. Schmidt (Hg.), Kleine Schriften zum Alten Testament, FS E. Kutsch (BZAW 168), Berlin/New York: De Gruyter, 1986, 78–95.

³ Die von Frauen praktizierte traditionelle Totenklage geht im Mittelmeerraum seit dem letzten Jahrhundert stark zurück, selbst in klassischen arabischen Gesellschaften, wie Ursula Paszehr am Beispiel von Feldforschungen in Jordanien aufzeigt. Sie spricht von einem „aussterbenden Ritual“. S. dazu U. Paszehr, Die Totenklage in Jordanien. Dimensionen und Funktionen (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 38), Baden-Baden: Ergon, 2018, 217.

⁴ Dazu ausführlich S. Schroer, Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen. Am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung, in: E. Klinger/S. Böhm/T. Franz (Hg.), Haushalt, Hauskult, Hauskirche. Zur Arbeitsteilung der Geschlechter in Wirtschaft und Religion, Würzburg: Echter, 2004, 9–34; ead., Trauerriten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte, in: A. Berlejung/B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 299–321.

⁵ S. dazu C. Frevel, Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive, in: J. van Oorschot/A. Wagner (Hg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments (VWGTh 42), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 63–87; id., Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen. Überlegungen zur Konstitution von Individualität im Alten Testament, in: A. Wagner/J. van Oorschot (Hg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (VWGTh 48), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 13–43.

III. Schmerz als Transversalthema

Schmerz ist zwar nahe an einem anthropologischen Universal, aber auch Schmerz gibt es nicht absolut und seine Wahrnehmung unterliegt historischen Transformationen und Konstruktionen.⁶ Es gibt keine allgemein akzeptierte Definition von Schmerz, doch zu jedem Definitionsversuch gehört, dass psychische und physische Aspekte in der Körpererfahrung zusammenspielen und die Wertung des Empfindens als Schmerz subjektiv ist. Mir geht es nun nicht so sehr um die neurophysiologischen Aspekte des Schmerzes, sondern um dessen literarische Repräsentation, ein Thema, das in den Körperdiskursen im sogenannten „corporeal turn“ seit gut zwei Dekaden eine bedeutende Rolle gespielt hat und immer noch spielt⁷ und das zugleich an literarische Strategien der antiken Rhetorik anknüpft. In der narratologischen Forschung ist der Begriff „Empathienkung“ oder „Sympathienkung“ eingeführt worden,⁸ der sich als ausgesprochen fruchtbar im Blick auf Klgl 1 erweist. Bleibt der Schmerz nur im Inneren, kann er nur einsam machen; er bedarf des Ausdrucks, um zum Objekt zu werden. Erst durch die Repräsentation des Schmerzes wird er *behandelbar*: „Eine Wunde, die gesehen wird, kann auch versorgt werden.“⁹

Für die Wahl von „Schmerz“ als Fokus ist ausschlaggebend, dass Schmerz in seiner Subjektivität zutiefst ein Phänomen der „Innerlichkeit“ ist. Somit verbindet sich mit dem Schmerz und seiner Repräsentation die Frage nach Authentizität, Individualität und der Konstitution des Selbst auf der Basis von Erfahrung. Durch die historisch-anthropologische Frage nach dem Schmerz verlinken sich gegenwärtige Diskursfelder der historischen und biblischen Anthropologie. Das gilt es in einem ersten Schritt näher auszuführen, bevor die literarische Repräsentation

⁶ Vgl. R. Borgards (Hg.), *Schmerz und Erinnerung*, Paderborn: Fink, 2005, 7.16–17. Einen Überblick über die historisch-anthropologische Forschung zum Schmerz bieten J. Tanner, *Körpererfahrung, Schmerz und die Konstruktion des Kulturellen*, in: *Historische Anthropologie* 2 (1994), 489–502; ferner A.-R. Meyer, *Homo dolorosus. Körper – Schmerz – Ästhetik*, München/Paderborn: Fink, 2011. In dem von C. Wulf herausgegebenen *Handbuch historischer Anthropologie* wird Schmerz ausführlich im Artikel „Leid“ thematisiert (H.-P. Dreitzel, Art. Leid, in: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim: Beltz, 1997, 854–873).

⁷ Vgl. aus der Fülle der Literatur etwa J. Tambornino, *The Corporeal Turn. Passion, Necessity, Politics*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2002; D.-D. Waskul/P. Vannini (Hg.), *Body/Embodiment. Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*, Aldershot: Routledge, 2006 oder M. Sheets-Johnstone, *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*, Exeter: Imprint Academic, 2009.

⁸ S. dazu V. Barthel, *Empathie, Mitleid, Sympathie. Rezeptionslenkende Strukturen mittelalterlicher Texte in Bearbeitungen des Willehalm-Stoffs* (Quellen und Forschungen zur Literatur und Kulturgeschichte 50), Berlin/New York: De Gruyter, 2008, 6–14; C. Lusin, *Empathie, Sympathie und Narration. Zur Einführung*, in: ead. (Hg.), *Empathie, Sympathie und Narration. Strategien der Rezeptionslenkung in Prosa, Drama und Film* (Anglistische Forschungen 450), Heidelberg: Winter, 2014, 11–22, hier 16–17.

⁹ F. Bernhardt, *Der eigene Schmerz und der Schmerz der Anderen. Versuch über die epistemische Dimension der Verletzlichkeit*, in: *Hermeneutische Blätter* 1 (2017), 7–22, hier 8.

und ihre Verschränkung mit den anthropologischen Fragen in den Vordergrund gestellt werden. Im Folgenden wird auch darauf geblickt, welchen Ertrag die tiefere Betrachtung des Schmerzes für eine konstellative Anthropologie hat.¹⁰ Geht es bei der professionellen Klage tatsächlich darum, das Private öffentlich zu machen? Welche Auffassung von Schmerz steht dahinter und worauf zielt die Aufforderung an alle, die des Weges ziehen, in die Klage Zions einzustimmen? Die folgenden Ausführungen versuchen, *eine* Antwort auf die angerissenen Fragen in einer Exegese von Kglg 1 im Kontext der Klagelieder zu geben.¹¹ Kglg 1 wird dabei als Beispieltext eingeführt und exemplarisch exegetisiert. Dabei wird sich eine *Leidensmetonymie* von Stadt und Bevölkerung zeigen und erweisen, dass der Schmerz Zions die Empathie lenkt.

IV. Warum auf den Schmerz schauen? Zur Relevanz der Fragestellung

Der Schmerz des Anderen lässt sich nicht fühlen. Schmerz widersteht damit der Repräsentation,¹² weil er sich nicht jenseits des Empfindens und der Erfahrung gänzlich verobjektivieren lässt. Dem Schmerz in seiner Subjektivität kann man nicht gerecht werden. Damit unterliegt er geradezu mit Notwendigkeit dem, was Ernst Robert Curtius als Unsagbarkeitstopos beschrieben hat: „Die Betonung der Unfähigkeit, dem Stoff gerecht zu werden.“¹³ Aber dieser Unsagbarkeitstopos hat eine kommunikative Funktion, nämlich das Unsagbare aus- und ansprechbar zu machen. Das macht die *Repräsentation* von Schmerz in biblischen Texten für die

¹⁰ Vgl. zu dem Stichwort „konstellative Anthropologie“ und der konnektiven Relation von „Leibsphäre“ und „Sozialsphäre“ grundlegend J. Assmann, *Konstellative Anthropologie*, in: B. Janowski/K. Liess (Hg.), *Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009, 95–120, hier 102; B. Janowski, *Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament*, in: id. (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin: Akademischer Verlag, 2012, 109–128, hier 124; id., *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 42013, 43–44.110; id., *Der Mensch im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie*. W.H. Schmidt zum 70. Geburtstag, in: *ZThK* 102 (2005), 143–175, hier 153.156.162; C. Frevel, *Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – Eine Standortbestimmung*, in: id. (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237)*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010, 29–63, hier 40–41.

¹¹ Dabei wird die 2017 vorgelegte Einordnung und Auslegung der Klagelieder vorausgesetzt (C. Frevel, *Die Klagelieder* [Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 20/1], Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2017) und weitere Literatur nur in einigen Fällen angeführt. Für die Begründungen der Annahmen wird auf den ausführlicheren Kommentar verwiesen.

¹² Vgl. H.-J. Schiewer (Hg.), *Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Transatlantische Studien zu Mittelalter und früher Neuzeit 4)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 15.

¹³ E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/München: Francke, 31961, 168.

literarische Analyse interessant. Was bezweckt der Hinweis auf den Schmerz etwa in der Klage? Wie kann man ihn überhaupt kommunizieren und welche Funktion kommt dem Schmerz etwa in der Klage zu?

Ausgangspunkt dafür ist wiederum die Tatsache, dass Schmerz – wie einer der vielen Gemeinplätze zum *Topos* Schmerz lautet¹⁴ – in seiner Subjektivität zutiefst ein Phänomen der „Innerlichkeit“ ist. Schmerz ist authentisch, individuell und setzt in seiner Kommunikation die Konstitution eines Selbst voraus, das sich der psycho-physischen Erfahrung als Ausdruck bedient. Vereinfacht gesagt wird Schmerz durch Zeigegesten von außen nach innen lokalisiert und eine wie auch immer geartete Heilung des Schmerzes kommt von außen nach innen. Nimmt man das gerade Gesagte trotz aller Undifferenziertheit einmal als heuristischen Ausgangspunkt, dann zeichnet sich Schmerz durch das Fehlen einer objektiven Bezugsgröße aus, was vielfach als „Objektlosigkeit“ des Schmerzes beschrieben worden ist.¹⁵ Für die intersubjektive Wahrnehmbarkeit von Schmerz bedarf es damit eines Referenzrahmens, der das „Innen“ durch das „Außen“ vermittelt. Die Herstellung einer Innen-Außen-Korrespondenz¹⁶ – sei es durch äußere Merkmale, Symbole oder durch Sprache – ist zentral für die Vermittlung von Schmerz. Dass diese Innen-Außen-Korrespondenz an Grenzen stößt, die in einem abgeschlossenen „Selbst“ das Selbstverständnis hin zu den „Inneren Tiefen“ öffnen, unterstreicht noch einmal die Relevanz des Schmerzes für die gegenwärtigen Diskurse der biblischen Anthropologie. Welche rhetorischen Strategien existieren also in der literarischen Repräsentation des Schmerzes und welche Bedeutung kommt dabei dem Inneren und der Innen-Außen-Korrespondenz zu?

V. Klgl 1 als ein *Retabel der Schmerzen*

Entgegen allen Versuchen der Bonisierung und Pädagogisierung ist Schmerz ein Nicht-Sein-Sollendes. Die Klage, die mit dem Schmerz eng zusammenhängt, zeigt das in ihrem Widerstand gegen das Leid immer wieder an. Ihre Pragmatik zielt auf Veränderung und Beseitigung des Schmerzes. Die Klagelieder Jeremias eignen sich

¹⁴ Vgl. dazu ausführlich H. Christians, *Über den Schmerz. Eine Untersuchung von Gemeinplätzen* (Acta humaniora), Berlin: Akademischer Verlag, 1999, 15–72.157–188.

¹⁵ Vgl. E. Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1992, 242: „Doch der Schmerz ist nicht Schmerz *von* oder *nach* etwas; Schmerz ist nur er selbst. Diese Objektlosigkeit, das Fehlen jeglichen referentiellen Gehalts macht es nahezu unmöglich, ihn in Worte zu fassen.“ Die Hauptthese von Scarry, dass Schmerz kulturproduktiv ist, sollte nicht zu absolut gesetzt werden.

¹⁶ Vgl. dazu grundlegend G. Etzelmüller/A. Weissenrieder, *Einführung*, in: id. (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie* (Theologische Bibliothek Töpelmann 172), Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, 1–27, hier 10–21 und id., *Embodied Inner Human Being. The Relationship between Inner and Outer Self in Ancient Medical and Philosophical Texts and in Paul*, in: *Religion & Theology* 21 (2014), 20–57, hier 26–33.

nun in vielerlei Hinsicht für einen Blick auf den Schmerz, da sie die Stadt in außergewöhnlicher Weise in ihrem ersten Lied personifizieren und mit dem Schmerz eine Innenperspektive beschreiben, die auf einer metaphorischen Ebene liegt.

Wenn im Folgenden Überlegungen zur Rhetorik der Schmerzen im ersten Klagegedicht angestellt werden, so sind nahezu alle Fragen der Komposition der Lieder und ihrer Datierung zurückgestellt. Nur so viel als Orientierungshilfe: Der äußere Bezugspunkt ist die Eroberung Jerusalems durch die Neubabylonier 587 v. Chr., in deren Rahmen Tempel und Stadt zerstört wurden.¹⁷ Das erste Lied wurde dem zweiten, ältesten Lied wahrscheinlich erst im ausgehenden 6. oder frühen 5. Jh. v. Chr. vorgeschaltet. Es setzt die bearbeitete Unheilsprophezie und deren Reflexion in der deuteronomistischen Literatur voraus und ist in der Schuldreflexion schon fortgeschritten. Das erste Lied sucht tastend nach einem Neuanfang für die zerbrochene Zionstheologie. Es ist ein hoch poetisches Akrostichon, das in zwei Hälften zerfällt und dennoch seinen Höhepunkt am Ende hat. Kein anderes Lied personifiziert Zion präsenter als das erste Lied. Zion ist eine sitzende Frau, Tochter Zion, Fürstin unter den Völkern, Mutter und Witwe.¹⁸ Die umgebenden Völker sind das fiktive Auditorium der Klage. Durch die ins Zentrum gestellte Stadtfrau, die beschreibende Stimme und die in das „Spiel“ einbezogenen Zuschauer und Zuschauerinnen erhält die Szene den Charakter einer Tragödie. Der Sprecher des Chores scheint in die Klage mit einbezogen zu sein; Chor und „Schauspieler“ wirken wie beim griechischen *Kommos* zusammen. Die Rezipienten und Rezipientinnen werden so in das Geschehen einbezogen. Ohne die Parallelität überdehnen zu wollen, zeigen sich doch gerade Klgl 1–2 in dieser Hinsicht offen. Sie unterscheiden sich interessanterweise in der Repräsentation der Emotionen und der Rolle des „Chores“. Schon in der „Perser“-Tragödie hatte Aischylos den *Kommos* so gestaltet, dass die Expressivität nicht nur die Athener, sondern auch die „Feinde“ aufgrund der Klage mehr oder minder zu einem Mitgefühl zwang.¹⁹

Die Rolle der Stadtfrau Zion und die Thematisierung der Emotionen im Vergleich zum zweiten Lied bestätigen die chronologische Nachordnung des ersten Liedes. Wie schon erwähnt, ist es wahrscheinlich als Korrektur zu dem brutalen Klgl 2 entstanden, das Gott als Mörder anklagt, von unglaublicher Distanz zeugt

¹⁷ Zu den Einzelheiten des historischen Geschehens, die hier nicht entfaltet werden können, s. C. Frevel, *Geschichte Israels* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2), Stuttgart: Kohlhammer, 2018, 310–324; R. Albertz, *Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr. Historische Einordnung und religionspolitische Bedeutung*, in: J. Hahn (Hg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* (WUNT 147), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 23–39, hier 23–32.

¹⁸ Nur bei letzterem wird die Metapher durch eine Vergleichspartikel abgedämpft – wohl um die Ehemetapher zu begrenzen.

¹⁹ Vgl. U. Barton, *Eleos and compassio. Mitleid im antiken und mittelalterlichen Theater*, Paderborn: Fink, 2016, 197. Zur Verwendung der Kategorie Drama mit weiteren Literaturhinweisen s. H. Utzschneider, *Art. Drama (AT)*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (2016). Online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200072/>.

und auf allen Seiten nahezu sprachlos macht. Wahrscheinlich ist es frühnachexilisch im ausgehenden 6. Jh. v. Chr. oder gar erst (nach Kglg 4) in der ersten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. entstanden.

Kein anderes Klagelied präsentiert Jerusalem so körperlich und so emotional. Der Körper der Stadtfrau Zion ist die Stadt und ihr Inneres das Innere der Stadt. Zugleich – und das ist ein gegenüber den anderen Liedern ausgesprochen interessanter Zug in Kglg 1 – wird der Schmerz als Schmerz explizit thematisiert. Bevölkerung und Stadt stehen in ihrem Leiden in einer engen Korrespondenz. Das Leiden der Bevölkerung spiegelt sich im Schmerz der Stadtfrau Zion, was den Blick auf die literarische Repräsentation des Schmerzes und die Reflexion darüber im Text besonders reizvoll macht.

Die Innen-Außen-Korrespondenz ist dabei von zentraler Bedeutung. Das lässt sich einführend am Beispiel von Kglg 1,20 zeigen.²⁰ Dieser Vers fordert Gott am Ende des Liedes noch einmal eindringlich auf, das Leid der Stadtfrau Zion wahrzunehmen. Dabei knüpft er ein enges Band zu der Anrede in V.20 im dunklen Kglg 2.

ראה יהוה	Sieh, YHWH,	
כי־צר־לי	denn ich bin bedrängt,	<i>Außen → Innen</i>
מעִי חמרמו	meine inneren Organe gären,	<i>Innen → Außen</i>
נהפך לבי בקרבי	umgestürzt ist mein Herz in meinem Inneren,	<i>Innen → Außen</i>
כי מרו מריתי	weil ich so trotzig war.	<i>Innen → Außen</i>
מחוץ שכלה־חרב	Draußen hat das Schwert kinderlos gemacht	<i>Außen</i>
בבית כמות	und drinnen: wie Tod.	<i>Innen</i>

Der Vers beginnt mit dem Imperativ ראה „Sieh!“²¹ dessen Adressat durch das Tetragramm im Anschluss genannt wird. Danach folgt eine knappe Zustandsbeschreibung der Sprecherin, beginnend mit dem Druck von außen, der auf das Innere wirkt. Hier bedient der Text das sogenannte Behältermodell:²² Das von außen Einwirkende bringt das Innere zur Aufruhr (als wenn es förmlich gewalkt würde, חמר *Poalal*), das zu schäumen oder gären beginnt, bis dass es zu bersten droht und die Emotionen nach außen dringen. Der Trotz wiederum beschreibt in der Weigerung gegenüber Gott eine Außenbeziehung, die aber nicht explizit gemacht wird. Es verwundert daher nicht, dass die Septuaginta das als Verbitterung

²⁰ Wenn nicht anders vermerkt, handelt es sich bei den Übersetzungen um eine eigens angefertigte Arbeitsübersetzung.

²¹ In der Übersetzung (und nur dort) soll der Unterschied zwischen den Verben der Wahrnehmung ראה „sehen, urteilen“ und נבט „schauen, genau hinsehen“ erkennbar bleiben. Auch wenn es nicht immer die glatteste Übersetzung ist, wird daher ראה hier stets mit „sehen“ übersetzt und נבט mit „schauen“.

²² Vgl. C. Frevel, „Quellen des Selbst“? Charles Taylors Einfluss auf die alttestamentliche Anthropologie, in: R. Althaus/J. Hahn/M. Pulte (Hg.), *Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit*. FS H. Reinhardt (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 75), Essen: Ludgerus, 2017, 447–463, hier 453–455.

im Inneren aufgefasst hat.²³ Der Angel- und im wahrsten Sinne Wendepunkt ist die Umwendung des Herzens im Inneren, wie es der Mittelteil beschreibt. Die Umkehrung des Herzens beschreibt eine Verkehrung ins Gegenteil, eine radikale Umkehr, hier von der einst vertrauensvollen Sicherheit Zions in die jetzt völlige Verunsicherung und Destabilisierung der Stadt. Der Vers endet mit der leidvollen Konsequenz, die sich im Drinnen wie Draußen zeigt. Der ganze Vers schwankt zwischen der Beschreibung eines Geschehenen und eines Zustandes. Beide Modi sollen ineinander übergehen. Der Vers endet statisch – es fehlt ein Verb. Nur die Vergleichspartikel trennt das Drinnen vom Tod. Mit den Kindern sind die Kinder der Stadt, also die Bevölkerung gemeint. Die Bewohner der Stadt, ihre Kinder, *sind* ihr Innerstes. Solche und andere vergleichbare Aussagen bestärken die Parallelität, dass die Blicke auf Stadt und Bevölkerung untereinander austauschbar sind und beide in einer *Leidensmetonymie* eng zusammengebunden werden.

Nimmt man die Stadteroberung und Tempelzerstörung als das Zentrum, im Bild gesprochen als den „Altar“ des *literarischen* sakralen Raumes der Klagelieder, dann ist die Darstellung der Stadtfrau und ihrer Schmerzen wie ein Retabel, auf dem bildhaft ein Bezug zum Leiden hergestellt wird. Die ikonische Repräsentation zieht die Blicke an und formt die Wahrnehmung des Zentrums in einer bestimmten Prägung. Dabei steht das *Thema* nur noch in mittelbarem Bezug zum Zentrum *Stadtzerstörung*, lässt sich aber auch nicht davon lösen.

VI. „Denn unzählig ist mein Seufzen.“ Das Stöhnen der Stadtfrau in Klg 1

Das erste Klagelied kreist um *drei zentrale Themen*, die eng miteinander zusammenhängen: Erstens die Einsamkeit Zions, welche im Besonderen in der mottoartigen Feststellung „sie hat keinen Tröster“ (V. 2.9.16.17.21) zum Ausdruck kommt, zweitens die sich auf Jerusalem beziehenden Gruppen der Eroberer, Verbündeten und Nachbarn (V. 2.3.5.6.7.9.10.12.14.17.21.22) und schließlich drittens die Schuld Zions, die im reuigen Bekenntnis Zions, schwer gesündigt zu haben, gipfelt (V. 5.8.14.18.20.22). Der Gerichtsdoxologie steht aber die Klage gegenüber, dass die Strafe überzogen hart ist und zu lange andauert. Gerade an dieser Schnittstelle kommen Leiden und Schmerz ins Spiel. Die Stadtfrau ist ohne Trost und voller Tränen. Die *emotionale* Befindlichkeit Jerusalems, die das erste Lied gegenüber den übrigen Liedern besonders auszeichnet, macht den Rezipienten/die Rezipientin selbst betroffen: Er/sie soll sich einsetzen für Zion, soll in die Klage einstimmen und Zion *nicht* in ihrem Leid alleine lassen. Dabei – und das ist durchaus bemer-

²³ Zur Frage der Verbitterung vgl. Frevel, Quellen (s. Anm. 22), 453–455, zum Text und der Unentschiedenheit zwischen מרה „widerspenstig sein“ und מרר „bitter sein/werden“ K. Koenen, Klagelieder (Threni). Neubearbeitung (BKAT 20), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2015, 15.

kenswert für den literarischen Duktus der Klagelieder insgesamt – findet sich die *emotionale* Befindlichkeit Jerusalems ausschließlich im ersten Lied. Klg 2 knüpft dagegen eher ein emotionales Netz zwischen dem Sprecher und Jerusalem und forciert damit auch die Identifikation des Lesers/der Leserin mit der Perspektive der Betrachtung Jerusalems, aber eben auf andere Weise.

Das erste Lied leistet Großartiges: Es ist voll von Tränen und macht durch die hohe Emotionalität der Betroffenen *im* Text die Lesenden/Hörenden *des* Textes selbst betroffen. Klg 1 sucht die Identifikation durch Verben der Kognition, die zunächst auf die Empathie des Stadtgottes und dann auf die der Umstehenden zielen (und das schließt pragmatisch die Rezipienten/Rezipientinnen als Außenstehende mit ein). Die Welt wird um die Stadt Jerusalem gruppiert, die einsam „wie eine Witwe“ in der Mitte der Bühne zu sitzen scheint, verlassen von ihren Liebhabern, ihren Nachbarn, verlacht von ihren Feinden.

1. Klg 1,1

Wirkungsvoll wird Jerusalem in Szene gesetzt, denn die Klagelieder beginnen mit einem Paukenschlag:

„Ach! Sie sitzt einsam da, die Stadt, [einst] groß an Volk, sie ist wie eine Witwe, die [einst] Große unter den Nationen, die Fürstin unter den Provinzen, sie ist zur Fronarbeiterin geworden.“

Die Klagelieder setzen die verlassene Witwe Jerusalem in die Mitte der Bühne und beleuchten sie. Das Bild erreicht ein Mehrfaches: erstens die Fokussierung auf Jerusalem als *dramatis persona*, zweitens die Betonung der Erniedrigung (Herabsetzung des Status), drittens die symbolische Entvölkerung und viertens außenpolitische Isolation. Mit dem Rückblick und dem Einst-Jetzt-Schema wird die Geschichte in diese konzentrierte Szene eingespielt. V. 2 nimmt das mit dem hoch emotionalen Blick auf die innere Verfasstheit Jerusalems auf, die sich in ihrem „Außen“ spiegelt. בְּכֹחַ תְּבִכָּה בַּלַּיְלָה „sie weint bitterlich in der Nacht“: Die Nacht ist mehr Zustand als Zeitpunkt; sie kommuniziert die Verlassenheit und tiefste Bekümmernis. Auch ohne dass es explizit benannt wird, steht im Hintergrund der Schmerz, der im Weinen seinen Ausdruck findet. Das Bild ist zentral von der Innen-Außen-Korrespondenz bestimmt. Das Weinen kommt aus dem verborgenen Inneren, tritt auf die sichtbare Außenseite und spiegelt darin das psycho-physische Befinden der Frau. Das unterstreichen in symbolischer Materialisierung die Tränen auf der Wange der Stadtfrau im zweiten Kolon. Wie sehr das Bild poetisch verdichtet ist, zeigen die Personalpronomina: *ihre* Tränen auf *ihrer* Wange (וּדְמַעְתָּהּ (עַל לַחְיֶיהָ)). Auch in den folgenden Zeilen überlagern sich die Zeitebenen von Vergangenheit und Gegenwart, von Eroberung, Exilierung und der heillosen Jetztzeit, die mit V. 4 (s. u.) konzentriert in den Blick genommen ist.

Aber gerade durch V. 1 und die „Akte des Schauens“ in Klg 1 wird der Blick immer neu auf das Zentrum fokussiert. Von den insgesamt 16 Belegen des Verbuns

האָר „sehen, schauen, urteilen“ in den Klageliedern findet sich *die Hälfte* im ersten Lied. Ich verweise hier nur auf die Kette: „Sieh, YHWH, mein Elend, denn der Feind ist mächtig geworden!“ (1,9) und „Sieh, YHWH, schau genau her, wie verachtet ich geworden bin!“ (1,11), die dann übertragen wird auf „Ihr, die ihr am Weg vorüber-/hinüberschreitet, schaut genau hin und seht“ (1,12), was sich schließlich in der Botschaft Jerusalems an alle Völker richtet: „Hört all ihr Völker und seht meinen Schmerz“ (1,18).

Dass sich darin eine Pragmatik zeigt, die die gezielte Lenkungsfunktion von Klg 1 unterstreicht, macht ein Blick auf die Emotionalität im ersten Lied deutlich: Jerusalem ist verachtet (1,8.11), ausgelacht (1,7), zum Abscheu geworden (1,8), entblößt (1,8), wurde betrübt (1,12) und krank (1,13). Sofort fällt auf, dass Emotionalität und Körperlichkeit eng zusammengehören. Es ist eine *traumatisierte* Körperlichkeit, die Jerusalem im ersten Lied adressiert. Nirgendwo außerhalb des ersten Liedes wird Jerusalems Körper vergleichbar intensiv Gegenstand der Metaphorik. Das hat seinen Grund: Die Zerstörung soll buchstäblich „unter die Haut gehen“ und die „Bloßstellung“, die die Eroberung bedeutet, soll den Rezipienten und Rezipientinnen im wahrsten Sinne vor Augen geführt werden. Die ehemaligen Verehrer Jerusalems verachten sie jetzt, weil sie ihre Scham entblößt gesehen haben (1,8) und ihre Befleckung erleben (1,9). Die Feinde verabscheuen sie als Erniedrigte und Entehrte. Dem stehen die Emotionen Zions gegenüber: Jerusalem „weint bitterlich“ (1,2), „stöhnt auf“ (1,8), „stöhnt“ (1,21.22); beklagt: „mein Elend“ (1,9), „meinen Schmerz“ (1,18, vgl. 1,12 „Leiden“); hat keinen Tröster (1,2.9.16.17.21), leidet (1,12), ist bedrängt (1,20, EÜ: „mir ist angst“); verkündet: „mein Inneres gärt“ (1,20), „mein Herz wird in meinem Inneren umgewühlt“ (1,20), „mein Herz ist schwer krank“ (1,22). Gerade durch den vielfachen Blick auf die Personenmitte, das Herz, werden Innen und Außen miteinander verknüpft und so das emotionale Erleben in besonderer Weise herausgehoben. Der Schmerz wird so *mittelbar* und es wird Empathie für die Leserinnen und Leser ermöglicht.

Schon diese wenigen Bemerkungen zur Besonderheit des ersten Liedes zeigen, wie lohnend der Blick auf das Profil der einzelnen Lieder ist. Sie machen allerdings zugleich deutlich, dass der Platz nicht reicht, um allen Aspekten dieser Empathie-lenkung nachzugehen. Daher richtet sich der konzentrierende Blick im Folgenden auf zwei Passagen im ersten Klagelied.

2. Klg 1,4

Das Eingangsbild lässt Zion ganz allein, nachts, weinend wie eine Witwe. Das Fazit und Motto markiert in V.2 den Status: *Sie hat keinen Tröster*. Um das zu unterstreichen, bewegt sich der Vers in konzentrischen Kreisen nach außen: Die engste Beziehung zu der Stadtfrau hatten ihre Liebhaber (die für außenpolitische Bündnispartner stehen), dann die Freunde und Nachbarn, die jetzt als Feinde in bedrohliche Distanz gerückt sind. Die Liebhaber haben sie verlassen, die Freunde

ausgelacht und die Feinde erobert und die Bevölkerung exiliert. Mit der Bewegung nach außen (V. 2) wandert Juda in die Verbannung und Diaspora (V. 3). Damit wird die Stadt symbolisch entvölkert und die sitzende Stadtfrau noch einsamer. Das wird überdeutlich, wenn V. 4 jetzt wieder die Stadt in den Blick nimmt und in die Stadt hineingeht:

„Die Wege Zions trauern, es gibt keine Festpilger, all ihre Tore sind verödet, ihre Priester seufzen, ihre Jungfrauen sind bekümmert, und sie, bitter ist ihr.“

Der Vers thematisiert den völligen Verlust des institutionellen Halts von außen nach innen. Er ist in vielerlei Hinsicht für das Thema relevant und in Bezug auf den Schmerz expliziter. Ich gehe hier zunächst nicht auf die außergewöhnliche metaphorische Personifizierung von Wegen und Toren ein,²⁴ komme darauf aber in einem Teilspekt unten zurück. Der Vers akzentuiert die zusammengebrochene kultische Infrastruktur und bedient dabei eingübte Topoi: die Freude der Wallfahrt, die Tore als öffentlicher Raum, der Kult als Ausdruck besonderer Lebensqualität. Für unsere Zwecke noch mehr kennzeichnend ist die Bewegung im Raum, die von außerhalb auf die Stadt zukommt und im Innersten Jerusalems endet. Die Wege kommen ihrer „Funktion“ nicht mehr nach, sie führen die Menschen nicht mehr *in* die Stadt, beziehungsweise führen sie die Falschen in die Stadt: nicht mehr diejenigen, die zur Wallfahrt zum Zion pilgern, sondern die Feinde. Die Folge ist Kriegsjubel statt Festfreude, Trauer statt Feier. Die Tore als liminaler Raum sind durch die Verwüstung als Grenze funktionslos geworden. Sie regeln den Zugang nicht mehr. Dem Gang nach innen sind im wahrsten Sinne Tür und Tor geöffnet.

In der zweiten Hälfte des Verses geht es um Personen und es wird – auch das ist bezeichnend – immer intimer. Zunächst werden die Priester als Kultpersonal erwähnt, die zwischen dem Äußeren und Inneren des Heiligtums vermitteln. Als „Schwellenhüter“ (2 Kön 22,4; 23,4; 25,18; Jer 35,4 u. ö.) regeln sie den Zugang der Gaben und Personen zum Heiligtum. Sie nehmen die Opfergaben der ankommenden Kultteilnehmerinnen und -teilnehmer in Empfang und tragen sie in das Tempelinnerste. Nur auf den ersten Blick kehrt der Vers räumlich dann mit den Jungfrauen (בתולות) aus dem Innersten wieder in die Räume der Stadt und die Tore zurück. Die Jungfrauen stehen nicht nur *pars pro toto* für die verletzliche Bevölkerung Zions (Klgl 1,4.15.18; 2,10.13.21), sondern vermitteln durch ihren Tanz und ihre Festfreude das Kernmoment des Festkultes. Die Bewegung endet mit dem Fokus auf die Stadtfrau Zion, die aber – und das ist für den ersten Teil des Liedes bezeichnend – *nicht* mit Jerusalem oder Zion benannt wird. Markant ist das letzte Glied durch die Syndese und das markierte Pendens abgehoben (והיא מר-לה) „und sie, bitter ist ihr“. Durch die Verbitterung, die mit den inneren Organen, besonders der Galle, in Verbindung steht, wird das *Innerste* der Stadtfrau Zion bloßgelegt.

²⁴ Vgl. C. Frevel, Im Lesen verstehen. Studien zu Theologie und Exegese (BZAW 482), Berlin: De Gruyter, 2017, 205–211; K. Koenen, Die Klagelieder Jeremias. Eine Rezeptionsgeschichte (Biblich-theologische Studien 143), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013, 47.

Dabei deckt sich die Bewegung auf der gedachten Raumachse mit einer zunehmenden Innerlichkeit in der Terminologie. Auch wenn nicht direkt vom Schmerz die Rede ist, ist doch die Schmerzrealität ausgesprochen präsent. Die dabei gebrauchten fünf Verben steigern sich in der emotionalen Intensität und akzentuieren auch zunehmend die Innerlichkeit der Perspektive: אביל „trauern“, שמוס „desolat sein, sich entsetzen, verzweifeln“, אנוח „seufzen“, יגה „leiden, bekümmert sein“, מרר „bitter sein“. Während die Trauerriten (אביל) den durch die „Dissoziation des Toten“ bzw. die „Trennung von dem Toten“ verursachten Schmerz außen durch rituelle Handlungen (z. B. das Zerreißen der Kleider, das Abschneiden der Haare, die Verwundungen der Außenhaut) sichtbar machen und auch die Verwüstung (שמוס) sichtbar nach außen tragen, geht es in dem durch יגה ausgedrückten Leiden der Jungfrauen Zions um deren innere Verfasstheit. Diese ist dem Jubel, der üblicherweise mit den jungen Mädchen verbunden wird und der von innen nach außen dringt, diametral entgegengesetzt. Gänzlich innen angekommen ist die Perspektive dann in dem letzten Sticho „bitter ist ihr“, der Jerusalem als Person ins Zentrum rückt und so auf V. 1 zurückverweist. Die Aussage bezieht sich auf die Stadtfrau Jerusalem, deren Innerstes als verbittert geschildert wird (מר-ילה).

Akteure	Status/Verb	Betroffene	Raum	Emotion
Wege Zions	trauern <i>'bl</i>	Pilger	Peripherie	Trauer
alle ihre Tore	sind verödet <i>šmm</i>	Stadtöffentlichkeit	Stadtgrenze	Agonie
ihre Priester	seufzen <i>'nh</i>	Kultpersonal Kultteilnehmer	Heiligtums- grenze	Verstörung
ihre Jungfrauen	sind bekümmert <i>ygh</i>	Familie 2. Generation	verletzliches Umfeld	Demütigung
„sie“	ist bitter <i>mr</i>	Stadtfrau Jerusalem	Innerstes	Depression

Die Bewegung nimmt Leser und Leserin mit, wobei zu beachten ist, dass der Text auf der Ebene der Stadtfrau bleibt. Es sind *Zions Wege* und durch die enklitischen Personalpronomina auch *Zions Tore*, *Zions Priester*, *Zions Jungfrauen*. Die Stadt selbst ist verletzt und erleidet Schmerzen; die Stadt trauert, was die Einheitsübersetzung nach wie vor mit „sie selbst trägt Weh und Kummer“ wenig textnah, aber dem Sinn entsprechend wiedergibt. Der hebräische Text ist raffinierter, denn er bedient sich der grammatischen Stilfigur des markierten Pendens, das das Subjekt in dem Personalpronomen היא „sie“ voranstellt und dann den Nominalsatz מר-ילה „bitter ist ihr“ anschließt. Damit durchbricht der Schlusstichos die Kette der vorangestellten Verben. Wenn man so will, nimmt Zion durch die Verblosigkeit am Schluss alle anderen Verben in sich auf. Poetisch stärker als die EÜ ist auch der griechische Text καὶ αὐτῆς παρκαينوμένη ἐν ἑαυτῆς, der das Hebräische nachahmt

und es wörtlicher mit „und sie, Verbitterung in ihr“ wiedergibt, wobei das Wort „Verbitterung“ ein Partizip Passiv fem. Sg. ist. Jedenfalls steht am Ende des Verses die personifizierte Stadtfrau im Fokus. Dadurch wird Zion geschickt abgehoben und wie in V.1 *im Leiden fokussiert*. Da die Stadt selbst explizit nicht genannt ist, erscheinen die genannten Glieder, also die Straßen, die Tore, die Priester und die Jungfrauen, geradezu metonymisch für die Stadt selbst. Die leeren Straßen lösen das Bild der Vereinsamung aus, die Tore das der in sich zusammengesunkenen sitzenden Frau, das tiefe Seufzen der Priester nimmt das nächtliche Weinen auf. Ihr Schmerz wurzelt in der in V.1 und 3 geschilderten Eroberung und Entvölkerung der Stadt. Die aneinandergereihten Aussagen lösen eine Assoziationskette aus, die wie V.1 in ihrer zentripetalen Bewegung bei der einsamen Stadtfrau Zion landet und diese als Zentralfigur heraushebt. Die Stadt zieht durch die Personifizierung die Emotionalität der Leserinnen und Leser auf sich. Das wird durch einen poetischen Kunstgriff verstärkt, der die Wege personifiziert und trauern lässt. Klaus Koenen hat herausgestellt, dass die Wurzel אבל „trauern“ gut gewählt ist, weil es in der Grundbedeutung „vertrocknen, veröden, vereinsamen“ (Jes 24,4,7; 33,9; Jer 12,4,11; Hos 4,3 u. ö.) meint und damit die personifizierten Wege sowohl verlassen wie trauernd markiert.²⁵ Der Grund der Trauer wird in der Konnotation des Sprachbildes vor Augen gestellt – ein genialer poetischer Zug, auch wenn אבל im Kontext von Stadtzerstörungen vielleicht schon vorgeprägt ist (Klgl 2,8; Jer 14,2; Jes 3,26 u. ö.). Als Handlung ist אבל die Trauer über einen Verlust, meist eines geliebten nahestehenden Menschen (Gen 37,34; 1 Sam 16,1; 2 Sam 14,2 u. ö.). Der Grad der Emotionalität ist von Beginn an hoch. Das gilt auch für den zweiten Stichos, der die Tore verwüstet oder verödet sein lässt.²⁶ Zunächst ist es das gleiche poetische Spiel: שםם meint aus der Funktion gesetzte Strukturen, bezogen auf Gebäuderuinen, verwüstete Mauern und zusammengesunkene Trümmer (Lev 26,31; Ez 36,4; Jes 33,8; 54,3; 61,4; Ps 79,1 u. ö.), und wird sehr häufig mit Leere und Entvölkerung assoziiert. Auf Personen bezogen, drückt שםם das Entsetzen oder das vor Verzweiflung Erstarrtsein aus. Vielleicht reicht die Personifizierung hier so weit, dass hier die Reaktion auf zugefügtes Leid mitschwingt.²⁷

Das nahezu durchgängig mit „seufzen“ übersetzte Verb אנה im N-Stamm ist mit vier Belegen ein Leitwort in Klgl 1 (V. 4.8.11.21) und wie andere nonverbale Lautäußerungen Ausdruck einer inneren emotionalen Regung, die unkontrolliert nach außen tritt. Das Seufzen bringt Resignation, Bedrückung, Sehnsucht, Enttäuschung, Kummer oder Schmerz zum Ausdruck und ist darin ein anthropologisch

²⁵ Vgl. Koenen, Klagelieder (s. Anm. 23), 46.

²⁶ Liest man אבלות nicht adjektivisch, sondern partizipial (ךדך kann männlich wie weiblich sein, also: „die Wege sind trauernd“), deutet vielleicht auch das auf die Tore bezogene Partizip Plural G-Stamm שוממין „entsetzt sein, schaudern“ auf die personifizierten Tore (also: „die Tore sind entsetzt“).

²⁷ Vgl. I. W. Provan, Lamentations (New Century Bible Commentary), London: Regent College, 1991, 39.

wichtiges Moment der Innen-Außen-Relation. Das Hebräische unterscheidet dabei nicht scharf zwischen „Seufzen“ und dem im Deutschen intensiveren „Ächzen“ oder „Stöhnen“ (neben אנה „seufzen, stöhnen“ die Wurzeln נאק und המה), was oftmals vielleicht sogar noch besser passt. Seufzen oder Stöhnen ist eine körperliche Reaktion, die auf zugefügtes Leid, einen Mangel oder auf Schmerz reagiert (Ex 2,23; Ez 9,4; Spr 29,2). Es ist nicht lautlos, sondern eine den ganzen Körper umgreifende Ausdrucksform der Klage (vgl. bes. Ez 21,11–12). Es bringt das Leid von innen nach außen, macht es in dem stoßartigen Ausatmen hörbar *und* sichtbar. Da nicht Zion, sondern die Priester stöhnen, die wie gesagt an einer Schnittstelle zwischen „Innen“ und „Außen“ der Stadt stehen, werden die Betrachter mit in die Emotionalität einbezogen und durch den Blick auf die Repräsentanten der Bewohnerinnen und Bewohner wird Empathie erzeugt. Das ist kein Zufall, denn die Subjekte des viermal verwendeten Verbs wechseln: In V. 8 ist es Zion selbst, die aufstöhnt, dann in V. 11 das „Volk“ und in V. 21 wieder Zion. Das Stöhnen gipfelt im Stöhnen der Stadtfrau in V. 22, wo die Wurzel ein letztes Mal nominal aufgenommen wird („denn unaufhörlich ist mein Stöhnen“, wörtl. „denn groß/zahlreich sind meine Seufzer“ כִּירִבּוֹת אֲנַחְתִּי). Durch den Wechsel der Subjekte entsteht der Eindruck einer Leidensmetonymie: Das Erleben der Stadt ist das Erleben ihrer Bewohnerinnen und Bewohner.

Das Ineinander zeigt sich auch in dem letzten Verbum, das für die Emotion der Jungfrauen benutzt wird,²⁸ denn auch dieses Verb wird noch zweimal in Klgl 1 in Bezug auf das Erleben Zions gebraucht (Klgl 1,4.5.12). יגה ist eines der Verben, die Josef Scharbert in seiner Untersuchung zum Schmerz unter den expliziten Schmerztermini aufführt. Er stellt dabei heraus, dass es immer um eine Reaktion auf eine von außen zugefügte Handlung geht und „bekümmern, betrüben“ zu schwach ist, um das zugefügte Leid zum Ausdruck zu bringen. „Man wird etwa

²⁸ Hier ist allerdings die Textüberlieferung nicht ganz eindeutig. Die Septuaginta übersetzt mit dem Partizip Passiv von ἄγω (αἱ παρθένοι αὐτῆς ἀγόμεναι „die Jungfrauen wurden weggeführt“) und orientiert sich offensichtlich an V. 18 (παρθένοι μου καὶ νεανίσκοι μου ἐπορεύθησαν ἐν αἰχμαλωσίᾳ „meine jungen Frauen und jungen Männer, sie gingen in die Gefangenschaft“), während sie an anderen Stellen, vor allem in den Klageliedern, das Verbum γη mit ταπεινόω „demütigen“ (Klgl 1,5.12; 3,32.33) wiedergibt. Als hebräisches Original wäre dann statt יגה נגה zu vermuten, das aber nur in Klgl 3,2 als „wegführen“ verwendet ist. Das Zusammenspiel mit den übrigen Verben im Vers sowie der intratextuelle Verweiszusammenhang zwischen Klgl 1,4 und den übrigen Verwendungen des Verbums γη raten davon ab, hier den Text zu ändern. Zur ausführlichen Diskussion s. Koenen, Rezeptionsgeschichte (s. Anm. 24), 5. Ein interessanter Querverweis ergibt sich, wenn man danach fragt, wo die Form ἀγόμεναι noch verwendet wird. Man stößt auf einen Beleg in 3 Makk 4,6 wohl aus der Mitte des 2. Jh.s v. Chr., wo es um die Vertreibung der Juden geht und nach den Alten die jungen Frauen in den Fokus treten: „Und die eben zur Lebensgemeinschaft in das hochzeitliche Brautgemach eingetretenen Jungfrauen stimmten, wobei sie Jammern gegen Lust tauschten und nachdem das salbenbefeuchtete Haar mit Staub beschmutzt worden war, indem sie unverschleiert abgeführt wurden, gemeinsam einen Klagegesang statt Hochzeitslieder an, weil sie mit Misshandlungen von Angehörigen anderer Völker gequält wurden“ (Übersetzung LXX.D). Der hier angedeutete Missbrauch wird in vielen Wiedergaben deutlich expliziter (z. B. in der contemporary English version).

‚quälen‘ übersetzen können.²⁹ Die mit der Wurzel יגה verbundenen Wendungen bilden ein Netzwerk der inneren Gemütsverfassung oder des „erschöpften Selbst“.³⁰ „Sorge und Gram bestimmen das Leben des Klagenden vom Kern, vom Zentrum her und machen es unerträglich.“³¹ Es ist ein innerer Schmerz vom Personzentrum her, ein *psychischer* Schmerz, der in dem *physischen* Schmerz seinen Ausdruck findet³² und der die Betroffenen *niederdrückt* oder, wie man umgangssprachlich sagt, „runterzieht“. Die Verfassung im Inneren wird im Außen als *unten*, *tief* und *am Boden* metaphorisiert.³³ Auch deshalb passt die Verwendung des Verbums in Klgl 1,4 mit den anderen Verben gut zusammen. Die zusammengestürzten Tore und die in den Staub hinuntergebeugten Klagenden sind schon „ganz unten“, jetzt gesellen sich die Jungfrauen im „Kummer“ dazu. So wie die Trauer der Freude diametral entgegengesetzt ist, so der Kummer dem unbeschwerten Lachen der Jungfrauen. Warum aber die Jungfrauen nach den Priestern? Steht also doch die Vergewaltigung der jungen Frauen der eroberten Stadt im Hintergrund, wie zuletzt – meine These von der zunehmend inflationären, aber deswegen nicht weniger problematischen Sexualisierung der Klagelieder ungewollt bestätigend³⁴ – Lu Skerratt vermutet hat?³⁵ Dass Vergewaltigungen in Kriegskontexten und auch bei

²⁹ Vgl. J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament* (BBB 8), Bonn: Hanstein, 1955, 35. Das Verbum und die davon abgeleiteten Nomina markieren eine Gegenbewegung zum „Aufrichten“ in vielfacher Variation (Hiob 19,2; Jes 51,23; Ps 119,28; Spr 14,13; 17,21 u. ö.). Die wenigen Belege außerhalb der Klagelieder (dort mit insg. fünf Vorkommen 1,4.5.12; 3,32.33) deuten auf eine verletzende Erniedrigung im Streitgespräch oder die symbolische Erniedrigung in den Staub. Diese Bewegung nach unten zeigt sich auch, wenn man auf die nominalen Parallelen תונה ונון und יגה schaut, die als Gegenbegriffe zum Jubel verstanden werden können. Damit wird die Wurzel zu einem Antonym des Jubels und der Freude (Jes 35,10; 51,11; Jer 31,13; Est 9,22 u. ö.). Wie sehr die Wurzel mit Krankheit und Schmerz konnotiert ist, zeigen besonders die Jeremiastellen, die zugleich eine besondere Nähe zu den Klagegliedern aufweisen. Jer 8,18: „Heillos lastet Kummer auf mir, mein Herz ist krank“ (vgl. Klgl 1,20.22) und Jer 45,3: „Du hast gesagt: Weh mir (אוֹיֵנוּ לִי), denn YHWH hat zu meinem Schmerz (מִכְאֲבִי) den Kummer (יגון) hinzugefügt. Ich bin erschöpft vom Seufzen (יגעתי בְּאַנְחָתִי) und Ruhe finde ich nicht (וּמְנוּחָה לֹא מֵצֵאתִי).“ Gerade letztere Stellen unterstreichen die Nähe zur Depression.

³⁰ So die treffende Formulierung von B. Janowski, *Das erschöpfte Selbst. Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch*, in: J. Schnocks (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen (HBS 85), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2016, 95–143.

³¹ S. Wagner, Art. יגה *jāgāh*, in: ThWAT III (1982), 406–412, hier 409.

³² Das macht schon deutlich, dass die Unterscheidung von physischem und psychischem Schmerz nicht so sehr weit trägt, wie vielfach angenommen ist, vgl. D. B. Morris, *The Culture of Pain*, Berkeley: University of California Press, 1991, 9, der von dem „Myth of Two Pains“ spricht.

³³ Anders als Scharbert meinte, passt „Kummer“ eigentlich ganz gut, wenn man die Grundbedeutung hingeschütteter Steine im „Kummer“ vor Augen hat. S. dazu J. Grimm/W. Grimm, Art. Kummer, in: *Grimm’sches Wörterbuch II* (1873), 2592–2601.

³⁴ Vgl. Frevel, *Lesen* (s. Anm. 24), 255–276.

³⁵ Vgl. L. Skerratt, *For Precious Girls Everywhere. Lamentations, HIV and Precious*, in: C. Blyth/E. Colgan/K. B. Edwards (Hg.), *Rape Culture, Gender Violence, and Religion. Biblical Perspectives*, Cham: Springer, 2018, 13–30, hier 18, zu der Vermutung schon Koenen, *Rezeptionsgeschichte* (s. Anm. 24), 48.

Stadteroberungen grausame Wirklichkeit waren und die jungen Frauen in besonderer Weise der männlichen Gewalt ausgesetzt waren, soll nicht bestritten werden. Der Aspekt der Schutzlosigkeit schwingt hier bestimmt mit, wenn die Jungfrauen *pars pro toto* für die Bevölkerung stehen. Sie stehen in besonderer Weise für die Freude, die in Seufzen und Kummer verkehrt ist (Klgl 2,10). *בתולה* ist aber wohl auch wegen der Assoziation mit der Stadt gewählt worden, denn der Terminus, der die im Status unselbstständige unverheiratete oder noch sehr jung verheiratete Frau meint, wird im *genitivus epexegeticus* häufiger mit Personifikationen von Ländern und Städtenamen verbunden.³⁶ Im Besonderen sticht *בתולה בת-ציון* die „Jungfrau, Tochter Zion“ (Klgl 2,13; 2 Kön 19,21; Jes 23,12; 37,22) hervor.³⁷ Damit erklärt sich vielleicht auch die Stellung zwischen den Priestern und Zion am Ende des Verses.

Wenn richtig ist, dass V. 4 wie ein Abbild des Eingangsbildes aus V. 1 zu lesen ist, dann ist mit der Bewegung nach unten die im Staub sitzende Stadtfrau im Bild erreicht. Von daher stellt der Text jetzt folgerichtig Zion in den Vordergrund: „und sie, bitter ist ihr“. Zion steht für die verletzte Stadtfrau, die zwar mehr Stadt als Tempel ist, aber auch vom Heiligtum in ihrer Mitte nicht gelöst ist. Dieses Heiligtum schwingt im Gebrauch des Terminus „Zion“ in den Klageliedern im Hintergrund mit. In der Bewegung im Raum sind wir damit „innen“ und *im Zentrum* angekommen. Dass ihr „bitter“ ist, ist eine Innenschau, die die inneren Organe mit einbezieht. Feinsinnig ist das poetische Beziehungsspiel zwischen Klgl 1,4 *מר* und Klgl 1,18.20 *מרה*. Die Wurzeln *מר*, *מרה* und *מרר* sind in der alttestamentlichen Anthropologie eng mit der Galle verknüpft. Aufgrund der Bitterstoffe verbindet sich der Gallensaft geradezu natürlich mit Bitterkeit. Daher stehen der bittere Wermut (*לענה*) und oft auch die Wurzel *מר* für eine tiefe emotionale Enttäuschung, für Niedergeschlagenheit, Depression und Melancholie, ebenso wie für eine dauerhafte Verbitterung, die durch einen Verlust eingetreten ist (Jer 9,14; 23,15; Klgl 3,15; Spr 5,4 u. ö.). Melancholie, Niedergeschlagenheit und Depression sind Stimmungen, die zwar oft außen ablesbar sind, sich aber im Inneren des Menschen entfalten. *מר* sein ist also etwas, das die Konstitution des Menschen verändert, aber das er vom Grund her kommunizieren muss, um die Innen-Außen-Korrespondenz herzustellen.³⁸ *מרר* – und das ist für viele Stellen bezeichnend – wird hier zur Quali-

³⁶ Ges¹⁸, 186, zum Bezug auf Jerusalem Frevel, Klagelieder (s. Anm. 11), 175.

³⁷ Zu anderen *בת-בתולה*-Verbindungen Jer 14,17 (mein Volk); Jes 47,1 (Babel) und Klgl 1,15 (Juda).

³⁸ Das sprechendste Beispiel ist die Schwiegermutter Ruts, die nach dem Verlust ihres Mannes und ihrer Söhne (Rut 1,3–5) umbenannt werden will: „Nennt mich nicht Noomi, sondern Mara, denn Schaddai hat mich sehr bitter gemacht“ (*אֵל־תִּקְרָאנָה לִי נְעָמִי קְרָאֵן לִי מְרָא כִּי־הִמְרָ שְׂדֵי לִי*) (Rut 1,20, eigene Übersetzung). Außenperspektive und Innenperspektive sollen dadurch in Deckung gebracht werden, denn der Name Noomi („Liebliche, Freundliche, Wonne“), der für das Außen steht, entspricht nicht mehr ihrem Inneren. Daher will sie Mara („Bittere, Verbitterte, Verbitterung“) genannt werden und begründet das wie Klgl 1,4 mit ihrem Bitter-Sein (Rut 1,13 (*כִּי־הִמְרָ שְׂדֵי לִי מְרָא* „denn mir ist sehr bitter wegen euch“; Rut 1,20 *מְרָא לִי מְרָא*)).

fizierung der Person, deren Zustand sich im Inneren bildet.³⁹ Es ist eine enge Bezogenheit von körperlichem Empfinden, physischem Erleben und den Emotionen. Die Verbitterung ist nicht nur äußerlich (in Schmerz, Krankheit oder Depression), sondern *tief* innerlich und die ganze Person umfassend. Charles Taylor spricht hier treffend von *expressiver Selbstartikulierung*,⁴⁰ in welcher der Zustand der „Verbitterung“ nach außen kommuniziert und Authentizität vermittelt wird. In Kglg 1,4 findet das in einer doppelten Weise statt: in dem Wort „bitter“ *und* durch die Konstellation im Text. Das, was die Stadtfrau im „Innersten“ bestimmt und durch die Wurzel מר als Kummer, Verzweiflung, Niedergeschlagenheit und Bedrücktheit bis hin zur Depression markiert wird, ist an ihrem „Äußeren“ abzulesen: den verlassenem Wegen, den zusammengesunkenen Toren, den seufzenden Priestern und den bekümmerten Jungfrauen. Damit ist der Schmerz auf der Bildebene kommuniziert, ohne die Verletzung, d. h. die Eroberung und Zerstörung der Stadt, oder den Verursacher, d. h. die Neubabylonier oder in theologischer Interpretation YHWH, hier direkt zu benennen. Der Schmerz ist auf der Textebene sichtbar, hörbar und durch die Gestik fühlbar. Den Leserinnen und Lesern wird dadurch Empathie ermöglicht, sie können sich *einfühlen* in das Innere und *mitfühlen* mit Zion und seinen Bewohnern. Dass das nicht nur poetische Kunst, sondern textuelle Strategie ist, macht ein abschließender Blick auf das *Hinschauen* im Text deutlich.

3. Kglg 1,11–12

Zion weint, stöhnt und hat Schmerzen. Die Intensität der Emotionen ist hoch; es ist ein Aufschrei, der nach Trost und Zuwendung verlangt. Das fünfmalige Motto „sie hat keinen Tröster“ (V. 2.9.16.17.21) unterstreicht das; noch viel mehr aber die Aufforderung, endlich hinzuschauen. ראה „sehen“, das neben der visuellen Wahrnehmung auch das Urteilen einschließt, ist mit acht Vorkommen ein weiteres Leitwort im ersten Klagelied (V. 7.8.9.10.11.12.18.20). Insgesamt fünfmal wird dabei aufgefordert, hinzuschauen, und es ist signifikant, *wer* zur Empathie aufgefordert wird: dreimal YHWH, der die Bedrückung (V. 9), die Verachtung (V. 11) und die Bedrängnis (V. 20) wahrnehmen soll. In den beiden weiteren Belegen in V. 12 und 18 werden alle Vorbeiziehenden und schließlich *alle* Völker aufgefordert, teilzuhaben. In beiden fällt *der* Terminus für Schmerz מכאב, der überhaupt *nur hier* in den Klageliedern vorkommt.

Der textlich nicht einfache V. 12 soll hier noch etwas näher im Kontext der übrigen Aufforderungen betrachtet werden.⁴¹

³⁹ S. dazu Frevel, Quellen (s. Anm. 22), 455–456.

⁴⁰ Vgl. C. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1233), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, 678. Der Begriff ist eng verbunden mit „Authentizität“.

⁴¹ Bleibt man beim MT, unterstreicht der Vers die Aufforderung zur Hinwendung („Nicht auf euch ‚schaut‘, die ihr des Weges vorbeizieht, ‚sondern‘ schaut genau auf mich“).

„Nicht auf euch [schaut!]‘ Alle, die ihr auf dem Weg vorüberschreitet, schaut genau hin und seht, ob es einen Schmerz gibt wie meinen Schmerz, der mir angetan worden ist, womit YHWH (mich) bekümmert hat, am Tag der Glut seines Zorns.“

Der Vers steht unmittelbar auf der Mittelachse des ersten Liedes, die durch den Anruf YHWHs gekennzeichnet ist. Von diesen Aufforderungen gibt es insgesamt drei in Klg 1. In den ersten beiden der mit ראה formulierten Bitten (V. 9.11) geht es um die äußere Verfasstheit Zions und auf dem Höhepunkt des ersten Liedes in V. 20 um die innere Disposition. Das bestätigt den Eindruck, dass Körperlichkeit in Klg 1 mit Intensität einhergeht. Erstmals in V. 9 hatte Jerusalem die Stimme erhoben und YHWH direkt angesprochen: „Sieh, YHWH, mein Elend, denn der Feind ist mächtig geworden“ (ראה יהוה את־עניי כי הגדיל אויב). Mit dem dort verwendeten עני ist ein schillernder Begriff gebraucht, der am Rande auch einen „Schmerzcharakter“ hat, aber in der von ענה II abgeleiteten Primärbedeutung zunächst eine (meist ungerechtfertigte) Herabsetzung des Status, eine Erniedrigung ausdrückt und daher oft mit „Elend, Unterdrückung“, manchmal aber auch mit „Leiden“ übersetzt wird. Mit Blick auf den Status der Person beschreibt er die situative Erniedrigung, die in Klg 1,9 in der Schadenfreude der Feinde ihren momentanen Ausdruck findet. גדל im H-Stamm („groß machen“) meint das großmäulige sich Überheben der Feinde, die prahlerische Überlegenheit des Eroberers, die gegenüber dem Eroberten zum Ausdruck gebracht wird und ihn im Status erniedrigt. Das ist ein Topos in der kollektiven Klage (vgl. Klg 1,7.21; 2,16–17; Hab 1,10; Ez 25,6; 36,5; Ps 79,4; 80,7, vgl. Ps 13,5 und 70,2–6). Zion sieht sich ungerechtfertigt in dieser herabwürdigenden Verobjektivierung und ruft deshalb YHWH zum Urteilen auf. Die mit der Erniedrigung einhergehende Verletzung des eigenen Stolzes und der damit verbundene Schmerz schwingen dabei mit (vgl. bes. Ps 69,30; Hiob 30,27; Ps 102,1–6 u. ö.). Neben der den Status Jerusalems dominierenden Außenperspektive gibt es auch eine Innenperspektive, die die Schmähung als verletzenden Schmerz impliziert.

Die zweite Aufforderung in V. 11 „Sieh, YHWH, schau genau her, wie verachtet ich geworden bin“ (ראה יהוה והביטה כי הייתי זוללה) hat ebenfalls ein spezifisches Ergehen Jerusalems im Hintergrund. זלל (auch eine mehrfach homonyme Wurzel) denotiert wie ענה eine Herabsetzung im Status und wird daher intransitiv mit „niedrig sein, verachtet sein“ bzw. transitiv mit „erniedrigen, verachten“ übersetzt.⁴² Es geht wie in V. 9 um den gegenwärtigen Status Jerusalems. Der durch den Adhortativ הביטה „Schau genau hin!“ verstärkte Imperativ ראה „Sieh!“ macht den

⁴² Dabei schwingt auch hier der Aspekt des Unangemessenen bzw. Ungerechtfertigten mit, der vielleicht mit der Bedeutung der Wurzel als „Übermaß, unmäßig“ (Dtn 21,20; Spr 23,21; 28,7; Sir 18,33 [MS C]) zusammenhängt. Einer Herleitung von akk. *zilullú* „Rumtreiber, Landstreicher“, wie sie von Victor Hurowitz vorgeschlagen worden ist (s. die Angaben bei Koenen, Rezeptionsgeschichte [s. Anm. 24], 66, zur Bedeutung und Homonymie der Wurzel Ges¹⁸, 303), bedarf es nicht.

Appell gegenüber Gott deutlich⁴³ und zeichnet gerade das erste Klagelied aus: Gott soll Zions Leid wahrnehmen. Die im כִּי-Satz angefügte Begründung bezieht sich nun nicht auf die Vergangenheit, „dass ich eine Verachtete war“, sondern auf den in V. 11 beschriebenen gegenwärtigen Status, der sich durch den Verlauf der Ereignisse ergeben hat, „dass ich eine Verachtete geworden bin“. Im Hintergrund steht auch hier die für das erste Klagelied so charakteristische starke Personifizierung der Stadt. Zion sieht sich verachtet, weil sie ihre Bewohnerinnen und Bewohner nicht mehr versorgen kann und maßloser Hunger in der Stadt herrscht.⁴⁴ Die Preise für Nahrung sind explodiert und der Mangel lastet schwer auf der Bevölkerung: „Ihr ganzes Volk stöhnt“ (כָּל־עַמָּה נֹאנְחִים).⁴⁵ Hinter dem אָנַח „Seufzen“ in Klg 1,11 steht das durch den Nahrungsmangel lebensbedrohliche Leiden des Volkes und dieses Aufstöhnen spiegelt die Demütigung der Stadt. Gerade das erste Klagelied ist durch eine „Leidensmetonymie“ von Stadt und Bevölkerung gekennzeichnet. Das Leiden der Bevölkerung wird zum Leiden der Stadt *und* umgekehrt.

Das macht die Korrespondenz von V. 11 und V. 8 deutlich, wo nicht nur die beiden Stichworte זָלַל und אָנַח ebenfalls vorkommen, sondern auch die körperliche Dimension der Verachtung sichtbar wird: „Schwer gesündigt hat Jerusalem, deshalb wurde sie zur Abscheu. All ihre Verehrer verachteten sie, weil sie ihre Scham gesehen haben. [Darum] stöhnt sie auf und wendet sich ab.“ Erneut spielt die Innen-Außen-Relation eine entscheidende Rolle. Die Entblößung der Scham ist ein äußerster Ausdruck der Erniedrigung, das Aufstöhnen und sich Abwenden spiegelt den inneren Schmerz und die mit der Verletzung der Intimsphäre verbundene Scham (vgl. Ez 16,37; 23,10; Hos 2,12; Ps 35,4; 40,15; 44,16; 70,3; 129,5). Die verletzte Würde schmerzt nicht nur im übertragenen Sinn. Viel wäre zu dieser Stelle zu sagen, da sie die Personifizierung der Stadt metaphorisch auf die Spitze treibt und mit der Dimension der Körperlichkeit erneut eine Intensivierung der Aussage verbunden ist. Ich belasse es bei den wenigen Anmerkungen⁴⁶ und wende mich dem Schmerz in V. 12 zu, der das bisher Gesagte noch einmal in besonderer Weise bündelt.

Die personifizierte Stadt erweitert darin den Adressatenkreis. Sie bezieht wie in einem Tribunal die Öffentlichkeit als Zeugen gegen das überzogene Strafhandeln Gottes (V. 12b–15) mit ein, wobei nicht ganz klar ist, wer die Angesprochenen sind. Es sind weder die als Liebhaber bezeichneten vormaligen Bündnispartner aus V. 8 noch die die Eroberung vollziehenden Nationen aus V. 10, sondern alle, die vorübergehen (כָּל־עֹבְרֵי דָרֶךְ), denen die Unvergleichlichkeit des Leidens vor

⁴³ Antonius Kuckhoff hat mit Rückgriff auf Ernst Jenni herausgestellt, dass der durch das paragogische oder adhortative ‚h‘ verstärkte Imperativ vor allem in Bitten gebraucht wird, die an die Freiheit Gottes appellieren, vgl. A. Kuckhoff, Psalm 6 und die Bitten im Psalter. Ein paradigmatisches Bitt- und Klagegebet im Horizont des Gesamtpsalter (BBB 160), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Bonn: University Press, 2011, 172.

⁴⁴ Zur Interpretation der Kostbarkeiten Frevel, Klagelieder (s. Anm. 11), 115–119.

⁴⁵ Zu dem Verb s. bereits o.

⁴⁶ S. zur Auslegung weiter Frevel, Klagelieder (s. Anm. 11), 108–115.

Augen gestellt wird. Zion fordert von seinem Gegenüber geradezu eine Hinwendung zum Schmerz, um über diese Hinwendung eine therapeutische Pragmatik zu evozieren: Die Situation muss sich ändern, weil das übertriebene Leiden ungerecht ist. Der durch den Adhortativ הִבִּיטוּ („Schaut genau hin!“) verstärkte Imperativ ראו („Seht!“) unterstreicht den Appell. Er nimmt zugleich die an YHWH gerichtete Aufforderung aus V. 11 auf und rückt damit die Vorüberziehenden in die Rolle Gottes: Die Wahrnehmung der Anderen soll *stellvertretend* für das Wahrnehmen Gottes sein, zumindest aber dessen Wahrnehmung anregen. Die Vorüberziehenden sind dabei nicht wörtlich zu verstehen, sondern gemeint sind alle diejenigen, die sich Zion nähern, sowohl im realen als auch im textlichen Raum! Sie setzen sich damit von denen ab, die sich von Jerusalem abgewandt haben und immer noch schmerzlich abwenden. Zion fordert sie auf, ihren unvergleichbaren Schmerz wahrzunehmen. Die beiden Verben des wahrnehmenden Untersuchens und Urteilens נִבְטַח („genau hinschauen, blicken“) und ראה („sehen, urteilen“), die im Vers zuvor noch der Aufforderung an YHWH galten, werden jetzt – gewiss mit Absicht – in der umgekehrten Reihenfolge an die Angesprochenen gerichtet: „Schaut genau hin und seht“, ob es ein vergleichbares Leid gibt!

מַכָּאבּ wird oft als *terminus technicus* für mit Schmerzen verbundene Leiden bezeichnet.⁴⁷ Dabei umfasst die Spannbreite die äußerliche Verwundung (Jer 30,15; 51,8) ebenso wie den mit Krankheit verbundenen Schmerz (Jes 53,3–4; Hiob 33,19), den Schmerz innerer Verzweiflung (Jer 45,3) bis hin zum Leiden im übertragenen Sinn (Ex 3,7; Ps 32,10; 38,18; 69,27; 2 Chr 6,29; Koh 1,18; 2,23). Schon Josef Scharbert hat deutlich gemacht, dass „nicht die Schmerzempfindung als solche den Bedeutungsgehalt“⁴⁸ der Wurzel ausmacht, sondern die Versehrtheit und der durch die psychophysische Verwundung hervorgerufene desolater Zustand. Der gefühlte Schmerz lässt sich von außen nicht wahrnehmen, er bleibt gänzlich subjektiv (das „der mir angetan wurde“ lenkt den Blick auf die Betroffene und ihre subjektive Empfindung). Der „geschaut“ Schmerz hingegen ist mehr ein indexalischer Zeigegestus als ein Gefühl, er ist der Wahrnehmung nicht entzogen, sondern kommunizierbar. Das ist entscheidend, vielleicht kann man sogar כָּאבּ und מַכָּאבּ als quasi indexalischen Ausdruck der sozialen Folgen oder Dissoziation deuten.⁴⁹

In Klgl 1 kommt מַכָּאבּ außer in der Unvergleichlichkeitsaussage von V. 12 noch in dem an die Völker gerichteten Aufschrei Klgl 1,18 vor, der V. 12 aufnehmend zur Bekräftigung des Einspruchs gegenüber Gott die Völker zu Zeugen der Erniedrigung Zions macht: „Hört all ihr Völker und seht meinen Schmerz!“ In beiden

⁴⁷ S. zu den Ableitungen der Wurzel כָּאבּ und ihrer Einordnung Scharbert, Schmerz (s. Anm. 29), 41–46.

⁴⁸ Scharbert, Schmerz (s. Anm. 29), 42.

⁴⁹ Scharbert will daher auch das zweimalige Vorkommen in Klgl 1 nicht mit dem deutschen Wort „Schmerz“ übersetzen. Das schießt über das Ziel hinaus, weil die Semantik von Schmerz über das subjektive Empfinden ja ebenfalls weit hinausgeht. Die Septuaginta jedenfalls, die mit ἄλγος gerade in Klgl 1 einen stark körperlich konnotierten Schmerz-Begriff verwendet, hat Scharbert dabei nicht auf seiner Seite.

Versen ist מַכְאֵב Gegenstand der kommunikativen Vermittlung, man kann den Schmerz *hören und sehen*. Worin der Schmerz besteht, sagt der Nachsatz mit einer doppelten Relativbestimmung. Die erste, „der mir angetan wurde“, lenkt den Blick auf die Betroffene und ihre subjektive Empfindung. Die zweite nennt den Verursacher: „womit YHWH mich bekümmert/gepeinigt hat.“⁵⁰

Im Zusammenspiel mit V. 4, wo die Jungfrauen *pars pro toto* für das Leiden stehen, fällt erneut die „Leidensmetonymie“ genannte Austauschbarkeit zwischen den Bewohnerinnen und Bewohnern und der personifizierten Stadt auf, die besonders die Rhetorik von Kgl 1 auszeichnet. Die durch Zerstörung und Gewalt erlittenen Verluste, die Verwundung der schutzbedürftigen Stadt und die Erniedrigung der Eroberung stellen den Hintergrund des Schmerzes dar, der durch „am Tag der Glut seines Zorns“ terminiert wird. Die darin aufgerufene Situation der Erniedrigung der Eroberung der Stadt *ist* der Ausdruck des Schmerzes.

Gerade weil Schmerz keine objektive Bezugsgröße in der Außenwelt hat und sich das Subjektive des Schmerzes der unmittelbaren Repräsentation entzieht, bedarf es für die Kommunikation des Schmerzes der situativen Kontextualisierung. Diese wird in den Klageliedern durch die Personifizierung Zions auf der einen Seite und die relationale Zuordnung des Geschehens zu dieser Person auf der anderen Seite erreicht. Die Unvergleichlichkeitsrhetorik hat damit eine analoge Funktion wie das in der Literatur vielfach begegnende Unsagbarkeitstopos.⁵¹ Sie dient dem Schaffen einer Repräsentationsmöglichkeit für den Schmerz, dessen subjektive Unerreichbarkeit überwunden werden muss, um ihn als Wirklichkeit gegenüber anderen zu kommunizieren. Die Pragmatik ist darin überdeutlich: Die Unvergleichlichkeit des Schmerzes zielt auf den (*einzig*), der der Sache gerecht werden kann: YHWH. So vernetzt sich die Rhetorik des Schmerzes eng mit der Theologie des ersten Klageliedes, die von dem Bemühen um eine Gerichtsdoxologie getragen ist. Bleibt der Blick auf die programmatische Aufforderung zur Empathie.

Der Schmerz findet seinen Ausdruck im Stöhnen der Stadt, das von YHWH „am Tag seines Zorns“ verursacht worden ist. Jerusalem bezieht wie in einem Tribunal die Öffentlichkeit als Zeugen gegen das überzogene Strafhandeln Gottes (V. 12b–15) mit ein, um ihre Situation *zu verändern*. Es ist die Bloßstellung und Entehrung der Stadt, die durch die Eroberung geschehen ist und jetzt in sozialer Isolation und Verlassenheit mündet. Die verletzte Würde schmerzt nicht nur im übertragenen Sinn. Indem sich die Vorbeiziehenden Jerusalem nun erneut zuwenden, heben sie die Isolation auf und kontrastieren die Erniedrigung. Sie schreiben Jerusalem darin wieder Ehre und Wert zu und verändern damit die desolate Situation. Zion

⁵⁰ Das Leitwort גַּא, das hier in Aufnahme von Kgl 1,4–5 verwendet ist, rät von einer Textänderung ab, auch wenn erneut der Textbefund von Qumran her nicht eindeutig ist. S. die Diskussion bei G. R. Kotzé, *The Qumran Manuscripts of Lamentations. A Text-Critical Study* (Studia Semitica Neerlandica 61), Leiden: Brill, 2013, 99–101.

⁵¹ Vgl. dazu C. Lechtermann, Funktionen des Unsagbarkeitstopos bei der Darstellung von Schmerz, in: Schiewer, Schmerz (s. Anm. 12), 85–104.

fordert von seinem Gegenüber eine Hinwendung zum Schmerz und mit dieser Hinwendung ist eine therapeutische Pragmatik verbunden: Weil das übertriebene Leiden Jerusalems ungerecht ist, muss sich die Situation ändern, und sie kann sich ändern durch Empathie. Akteure sind weder die als Liebhaber bezeichneten vor-maligen Bündnispartner aus V. 8 noch die die Eroberung vollziehenden Nationen aus V. 10, sondern alle die, die auf das Leiden schauen und es wahrnehmen.

VII. Zusammenfassung

Abschließend soll der Ertrag in Bezug auf den Kontext der Fragestellung, die Exegese von Klgl 1 und die Semantik des Schmerzes in drei kurzen Schritten entfaltet werden.

(1) Ausgehend von der Unvergleichlichkeitsaussage „kein Schmerz wie mein Schmerz“ in Klgl 1,12 haben die hier vorgelegten Überlegungen am Beispiel der literarischen Repräsentation des Schmerzes zwei große kulturwissenschaftliche Trends unter anthropologischer Rücksicht mit der Exegese der Klagelieder vernetzt: Der eine Trend war *Raum* als Schlüsselkategorie für das Erschließen von Texten, der andere der fokussierte Blick auf *Emotionen* und ihre Verkörperung in der Literatur. Methodisch wurde dabei eine Mikroebene (die Semantik und Tiefenstruktur des Textes) mit einer Mesoebene (die Kommunikation von Emotionen zur textpragmatischen Erzeugung von Empathie) und einer Makroebene (die Innen-Außen-Korrespondenz als zentrale Ausdrucksform einer reflexiven Innerlichkeit) verbunden.

(2) Der konzentrierte Blick auf Klgl 1 hat deutlich werden lassen, dass der Text mit mehrfach gebrochenen Ebenen von Innen und Außen arbeitet. Das erste Lied ist das körperlichste und emotionalste der fünf Lieder. Es ist das Lied, in dem Raumachsen eine große Rolle spielen. In immer neuen Anläufen wird das Zentrum von der Peripherie abgegrenzt und über die personifizierte Stadtfrau das *Innere* der Stadt in den Vordergrund gestellt. Im Weinen, Seufzen, Stöhnen tritt das Innen nach außen und macht in der Beschreibung der körperlichen Reaktionen die emotionale Verfasstheit für die Leserinnen und Leser nachvollziehbar. Der Schmerz wird so *mitteilbar* und Empathie für die Leserinnen und Leser ermöglicht. Erst die Innen-Außen-Relation ermöglicht in Klgl 1 die empathische Wahrnehmung. Die Betonung der Körperlichkeit dient narratologisch gesprochen der Empathielenkung:⁵² Worauf soll sich das Mitleid richten und was soll es bewirken? Hier treten nun reales Leid und die literarische Strategie im Text auseinander: Klgl 1 will eine erneute Hinwendung zu der beschädigten Stadt erzeugen, die die Stadt als Bezugspunkt kollektiver Identität wertschätzt und im mehrfachen Sinn des Wortes auf-

⁵² Vgl. Barthel, Empathie (s. Anm. 8), 6–17 mit Hinweis auf die Wurzeln in der antiken Tragödie. Hier schließt sich zugleich ein Kreis zu den oben gegebenen Hinweisen auf die Nähe des ersten Klagelieds zum „antiken Drama“.

baut. Durch gezielte Intratextualität stehen die betroffenen Einwohnerinnen und Einwohner sowie die Stadt in einem Austauschverhältnis, in dem Aussagen auf manchen Ebenen übertragbar werden: Was für die Stadtfrau gilt, gilt auch für die Bewohnerinnen und Bewohner. Dieses Phänomen wurde „Leidensmetonymie“ genannt. Das Leiden der Bevölkerung wird zum Leiden der Stadt und umgekehrt. So wird auch das Versagen der Stadt zu einem Versagen ihrer Bewohnerinnen und Bewohner. Die Aufmerksamkeit wird auf die Schuldreflexion gelenkt, die Voraussetzung für den Neuanfang ist. Vom Schmerz, seiner Ursache, seiner Lokalisierung, seiner Intensität ist dabei *nicht direkt* die Rede. Die Schilderungen der Situation setzen ihn viel mehr voraus, als dass sie ihn konkret beschreiben, auf ihn zeigen oder ihn lokalisieren. Die literarische Repräsentation des Schmerzes dient der Aufmerksamkeitslenkung und der Ermöglichung der Empathie der Leserinnen und Leser: Das Leid der Stadt soll in den Vordergrund treten und im Leid der Stadtfrau und ihrer Bewohnerinnen und Bewohner sichtbar werden.

(3) Semantisch wurde in eine Richtung argumentiert, die den Terminus כאב „Schmerzen, Leiden, Krankheit“ in den Texten der Hebräischen Bibel weniger als physischen Schmerz deutet, sondern als Terminus auffasst, der geradezu indexalisch das Ergebnis der sozialen Folgen von Krankheit, Isolation, Trauer etc. zum Ausdruck bringt. Er *kann* mit körperlichem Schmerz verbunden sein, *muss* es aber nicht. Der Terminus ist eher mit der Außenseite als mit dem Innen des Schmerzes verbunden. Damit erweisen sich die Texte gegenüber einer modernen Auffassung, die den Schmerz vom rein physischen Erleben löst, als hoch anschlussfähig und bestätigen damit die Relevanz der biblischen Anthropologie in gegenwärtigen Diskursen.

„Und mein Schmerz steht mir immer vor Augen“ (Ps 38,18)

Schmerz als Ausdrucksform in den Psalmen am Beispiel von Ps 38

Judith Gärtner

„Der Mensch ist überall, überall sein Schrei,
sein Schmerz und sein Drohen ...“ (Albert Camus)¹

Schmerzen zu erleiden ist eine Erfahrung von körperlicher und psychischer Unmittelbarkeit. Schmerz erfasst den gesamten Menschen, beeinträchtigt ihn in seinem Denken, Fühlen und Handeln und verlangt nach Ausdruck. Insofern handelt es sich um ein hochkomplexes Phänomen, das sich im Spannungsfeld von medizinischer, psychologischer, kultureller und sozialer Deutung bewegt.

Dennoch ist unser heutiges Schmerzverständnis durch die moderne Medizin geprägt, sodass die Verkörperlichung von Schmerzvorgängen zunächst im Fokus steht.² Diese Verkörperlichung von Schmerz bedeutet, den Schmerz als ein Alarmsignal zu verstehen, das auf eine Störung körperlicher Funktionen bzw. Krankheiten hinweist. Ziel von schulmedizinischer Schmerzbehandlung ist es daher, das Alarmsignal Schmerz entsprechend mit der körperlichen Funktionsstörung so in Zusammenhang zu bringen, dass der Schmerz aufhört bzw. das Alarmsignal verstummt. Gelingt dies nicht, so Heinz Peter Schmiedebach, „transformiert sich der Schmerz zu einer eigenständigen Krankheit“, indem er chronisch wird.³

Allerdings ist diese Engführung auf den körperlichen Schmerz bereits zu Beginn des 20. Jh. aufgebrochen worden, indem die Debatten aus der Philosophie, Psychologie und Pädagogik über die Frage nach Sinn und Bedeutung des Schmerzes integriert wurden.⁴ Dies bezeugt insbesondere die seit 1979 offiziell gültige Begriffserklärung der „Weltschmerzorganisation“ (IASP = International Association for the Study of Pain), die Schmerz als ein unangenehmes Sinnes- und Gefühlserlebnis

¹ A. Camus, *Hochzeit des Lichts, Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer-Essays*, Hamburg/Zürich: Luchterhand Verlag, 2013, 75–76.

² Vgl. H. P. Schmiedebach, *Der Schmerz – Kulturphänomen und Krankheit*, in: *Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz* 45 (2002), 419–424, hier 420–421.

³ Schmiedebach, *Schmerz* (s. Anm. 2), 422. Vgl. weiter R. Thoma/C. Schießl, *Schmerz und seine Behandlung aus medizinischer Sicht*, in: *PrTH* 49 (2014), 201–207, hier 201–202.

⁴ Vgl. weiter den Überblicksartikel zum Thema Schmerz von N. Grahek, *Art. Schmerz. III Naturwissenschaft und Medizin*, in: *HWP* 8 (1992), 1323–1330.

beschreibt, das mit einer tatsächlichen oder drohenden Gewebeschädigung verknüpft ist oder mit Begriffen einer solchen Schädigung beschrieben wird.⁵ Im Zuge dieser Interdisziplinarisierung der Schmerzforschung wird Schmerz heute zunehmend als ein kulturelles Phänomen beschrieben,⁶ das mit Thomas Wabel

„als multifaktorielles Phänomen verstanden [werden kann, j.g.], das von einer komplexen Wechselwirkung von körperlichem Empfinden und mentalen Verarbeitungsprozessen gekennzeichnet ist und das nicht nur durch physiologische Vorgänge, sondern auch durch innere Erwartungshaltung, Pessimismus bzw. Optimismus oder die Deutung dessen, was geschieht, beeinflusst wird.“⁷

Neben seiner Multidimensionalität⁸ gehört als weiterer Aspekt die Artikulation zum Phänomen des Schmerzes, die sich physisch-somatisch, in Sprache und Schrift sowie in Mimik und Gestik äußern kann.⁹ Mit Artikulation ist aber stets Deutung verbunden. So schreibt der US-amerikanische Psychologe David Bakan:

„Der Versuch, das Wesen des Schmerzes zu begreifen, seinen Sinn zu finden, ist schon die Antwort auf den Imperativ des Schmerzes selbst. Keine andere Erfahrung fordert so beharrlich Deutung. Der Schmerz erzwingt die Frage nach seinem Sinn, und besonders nach seiner Ursache, da die Ursache ein wichtiger Teil seiner Bedeutung ist.“¹⁰

⁵ Vgl. IASP, Pain Terms. A List with Definitions and Notes on Usage, in: Pain 6 (1979), 249–252, hier 250.

⁶ Vgl. hierzu z. B. die Studien von D. B. Morris, Geschichte des Schmerzes, Frankfurt u. a.: Insel-Verlag, 1994; D. Le Breton, Schmerz. Eine Kulturgeschichte, Zürich/Berlin: Diaphanes, 2003; D. von Engelhardt, Krankheit, Schmerz und Lebenskunst. Eine Kulturgeschichte der Körpererfahrung (Beck'sche Reihe 1298), München: Beck, 1999; K. Greifeld/N. Kohnen/E. Schröder, Schmerz. Interdisziplinäre Perspektiven, Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, 1989 oder E. Blume u. a. (Hg.), Schmerz. Kunst und Wissenschaft, Köln: Dumont, 2007, der eine Ausstellung zum Thema Schmerz in der Nationalgalerie im Hamburger Bahnhof dokumentiert.

⁷ T. Wabel, Weisen von Verkörperung in der christlichen Schmerztradition und die Frage nach Resilienz, in: C. Richter, Ohnmacht und Angst aushalten, Stuttgart: Kohlhammer, 2017, 91–106, hier 92. Riess versucht, die Multiperspektivität des Schmerzes phänomenologisch zu beschreiben, indem er fünf Dimensionen oder Akzente der Schmerzentscheidung und des Schmerzempfindens unterscheidet: 1. Schmerzen in somatischer Hinsicht; 2. Schmerzen in psychischer Hinsicht; 3. Schmerzen in kognitiver Hinsicht; 4. Schmerzen in sozialer Hinsicht; 5. Schmerzen in spiritueller Hinsicht. Vgl. R. Riess, Der verletzte Mensch. Zur Anthropologie des Schmerzes, in: PrTh 49 (2014), 207–213, hier 209.

⁸ Vgl. hierzu auch die Definition von „total pain“, wie sie von Cicely Saunders, der Begründerin der modernen Hospizbewegung, formuliert worden ist. Vgl. dazu C. Saunders, The Philosophy of Terminal Care, in: ead. (Hg.), The Management of Terminal Disease, London: Edward Arnold, 1978.

⁹ Vgl. hierzu Wabel, Weisen (s. Anm. 7), 94–95 in Rekurs auf M. Jung, Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin/New York: De Gruyter, 2009. Nach Jung kommt dem Menschen als verkörperter Symbolverwender die Fähigkeit zu, sich vom unmittelbar Erlebten zu distanzieren. Diese Fähigkeit der Dezentrierung hat aber Auswirkungen auf das körperliche Empfinden, wodurch eine Rezentrierung des Menschen stattfindet, die sich wiederum in der Verkörperung menschlicher Wahrnehmung und Erkenntnis gründet. Daher können mit Wabel, Weisen (s. Anm. 7), 94 gerade diese von Jung beschriebenen Formen sprachlicher Äußerungen eine transformierende Wirkung entfalten.

¹⁰ D. Bakan, Disease, Pain and Sacrifice. Toward a Psychology of Suffering, Chicago: University of Chicago Press, 1968, 57–58.

Artikulation als Deutung des Schmerzes zu begreifen, bedeutet zugleich die Option, eine Distanz zum unmittelbar Erlebten zu schaffen. Diese Distanz muss nicht immer auch schon mit Reflexion verbunden sein. Sie kann genauso in einem unartikulierten Brüllen, Stöhnen oder Seufzen liegen. Auch die stärker kognitive Artikulation auf der Ebene von Worten und Bildern variiert zwischen spontanem Selbstaussdruck, memorierter (und damit vertrauter) Vorgabe und bewusster ritueller Hinwendung zu tradierten Sprech- und Sprachmustern. Entscheidend ist, dass der Schmerz durch die Artikulation Unmittelbarkeit verliert und dem Menschen ermöglicht, sich zu ihm zu verhalten. Es setzt der Prozess der Schmerzverarbeitung ein, der sich im Spannungsfeld von Aushalten und Gestalten bewegt.

Blickt man nun auf die Artikulationen von Schmerz im Alten Testament, ist zunächst zu konstatieren, dass es sich um überlieferte Literatur handelt, und damit immer schon um reflexive Schmerzdeutung. Darunter fallen auch diejenigen Artikulationen von Schmerz, die als spontaner Selbstaussdruck inszeniert sind, wie z. B. der Aufschrei, das Stöhnen etc. des Psalmisten.¹¹ Hinzu kommt als weiterer bemerkenswerter Aspekt, dass die oben beschriebenen multifaktoriellen Aspekte des Schmerzes im Alten Testament bereits in der älteren Studie aus den 1960er Jahren von Joseph Scharbert¹² dahingehend berücksichtigt worden sind, dass Scharbert das mit Schmerz und Schmerzausdruck verbundene semantische Feld umfassend untersucht hat. Dabei unterscheidet er bereits bei seiner Begriffsanalyse zwischen unterschiedlichen Aspekten des Schmerzes, wie Krankheitsschmerz, Trauer, Geburtsschmerz sowie die unterschiedlichen Lokalisierungen des Schmerzes. Sein Ausgangspunkt ist die Differenzierung in leiblichen und seelischen Schmerz, wobei nach Scharbert „Schmerz die Empfindung eines Leidens, eines Übels, eines Unglücks, einer ungestillten Sehnsucht“¹³ darstellt.¹⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Frederik Lindström in seiner Studie zu *Suffering and Sin* von 1994,¹⁵ der in seiner Auseinandersetzung mit Krankheitsdefinitionen aus der Psychosomatik Schmerz als Artikulationsform des Leids versteht. Im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit Krankheitsdefinitionen aus der Medizin und Psychosomatik entwirft er ein konzentrisches Modell, dessen Zentrum die existenzielle Bedrohung des Beters darstellt, während er in den Außenkreisen zwischen religiösen, biologischen, sozialen, und medizinischen Ängsten unterscheidet. Damit berücksichtigt diese Beschreibung des Schmerzes als eine anthropologische Kategorie, dass die alttestamentlichen Menschenbilder stets Beziehungsaussagen sind, da sie ihr Verständnis vom Menschen in Relation zu Gott, sich selbst und

¹¹ Vgl. z. B. Ps 6,9f.; 38,9; 88,2; etc.

¹² Vgl. J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament* (BBB 8), Bonn: Hanstein, 1955.

¹³ AaO., 14.

¹⁴ Vgl. hierzu auch R. Mosis, Art. כָּאֵב k'ʾb, ThWAT 4 (1984), 8–13.

¹⁵ F. Lindström, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (CB.OT 37), Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994.

seiner Umwelt generieren.¹⁶ Den Schmerz ordnet er als eine Ausdrucksform den biologischen Ängsten zu. Dass der Schmerz ausschließlich als Ausdruck biologischer Ängste verstanden wird, ist eine Engführung, die an diesem Punkt hinter die Arbeiten von Scharbert und Rudolf Mosis zurückfällt. Allerdings verweist das konzentrische Modell von Lindström auf den entscheidenden Aspekt, dass zwischen der verwendeten Metaphorik zur Beschreibung von Leid und Krankheit sowie von Schmerzerfahrung jeweils zu differenzieren ist.

An die aus der alttestamentlichen Literatur gewonnenen Ergebnisse zum Schmerzverständnis schließen sich m. E. vor allem zwei Fragerichtungen an, um die Dimensionen des Schmerzausdrucks in den Psalmen erfassen zu können. Erstens ist im Anschluss an die semantische Analyse von Scharbert festzuhalten, dass die Beschreibungen von Schmerz stets als literarische und damit stets gedeutete vorliegen, sodass diese Beschreibungen kein Ausdruck eines realen individuellen Schmerzes sind. Auf der Ebene von literarisch inszeniertem Schmerzausdruck ist aber zwischen einer Metaphorik zu differenzieren, die durch Krankheitsschilderung oder Leid Schmerzerfahrung nur evoziert, und einer Metaphorik, die explizit Schmerzerfahrung beschreibt. Zweitens bleibt die Frage nach dem Ineinandergreifen der unterschiedlichen Dimensionen, um das Spezifische des Schmerzausdrucks in den jeweiligen Psalmen herausstellen zu können. Dieser Frage nach den unterschiedlichen Semantiken von Schmerzerfahrung in ihrer kulturellen Bedingtheit, nach der Unterschiedlichkeit in ihrer Artikulation und Deutung sowie nach dem Prozess der Schmerzverarbeitung zwischen Aushalten und Gestalten werden die folgenden Überlegungen am Beispiel von Ps 38 nachgehen.¹⁷

I. Komposition und literarische Kohärenz von Ps 38

Unter den von Klaus Seybold klassifizierten sogenannten Krankheitspsalmen¹⁸ kommt Ps 38 ein besonderes Gewicht zu, da die in dem Psalm multifaktorielle Artikulation von Schmerzerfahrung und Krankheit sowie ihre poetischen Verschränkungen Ps 38 aus dieser Psalmengruppe herausragen lassen. Exegetisch betrachtet sind es aber gerade diese vielschichtigen Verschränkungen von soma-

¹⁶ Vgl. hierzu B. Janowski, *Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament*, in: id. (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin: Akademie-Verlag, 2014, 109–127. Vgl. zum Konzept einer konstellativen Anthropologie ebenfalls J. Assmann, *Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten*, in: B. Janowski/K. Liess/N. Zaft (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg: Herder, 2009, 95–120.

¹⁷ Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen 1–59* (BK 15,1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989, 450 sowie F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalms 1–50* (NEB), Würzburg: Echter, 1993, 239.

¹⁸ Vgl. Ps 6; 30; 32; 38; 39; 51; 69; 88; 91. Vgl. zur Klassifizierung K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99), Stuttgart: Kohlhammer, 1973.

tischem, psychischem, spirituellem Leid und theologischer Deutung, aufgrund derer die Auslegungen in ihrem methodischen Zugriff und damit auch in ihrer Intention stark divergieren. Dies zeigt sich besonders an zwei Punkten: Erstens an den vorgeschlagenen Gliederungsoptionen¹⁹ und zweitens an der Frage nach der literarischen Kohärenz des Textes.

Erstens: Im Hinblick auf die Gliederung ist zunächst der durch die Bitten geschaffene Rahmen in V. 2 und V. 22 f. unstrittig,²⁰ in denen das zentrale Thema des Psalms formuliert wird. Somit liegt in Ps 38 ein Gebet vor, das mit der Bitte beginnt, Gott möge den Beter nicht in seinem Zorn zurechtweisen, und mit der Bitte um Rettung und erneute Gottesnähe schließt.²¹ Die Gliederungsoptionen des Mittelteils variieren stark, obwohl die formale Zuordnung als Klage (V. 4–9.11.15.17–18) und Vertrauensaussagen (V. 10.16) unstrittig ist. Dies liegt zum einen darin begründet, dass die strukturellen Marker im Text nicht immer eindeutig sind. Zum anderen finden sich semantische Verschränkungen zwischen formal unterschiedlichen Textabschnitten, sodass auch unter semantischen Aspekten die Zuordnung von Teilabschnitten variabel bleibt. So hat, um nur ein Beispiel zu nennen, Bernd Janowski vorgeschlagen, V. 3 aufgrund des וַי- Satzes als Begründung der Eingangsbitte zu verstehen,²² während Christiane de Vos, Frank-Lothar Hossfeld und Anna Zerneck mit V. 3 die Notschilderung beginnen lassen.²³ Die in der folgenden Analyse vorgeschlagene Gliederung versucht daher, sowohl die im Text gegebenen Strukturmerkmale als auch die zugleich vorhandenen semantischen Verschränkungen zwischen den unterschiedlichen Textabschnitten gleichermaßen zu berücksichtigen. Ausgangspunkt meines Gliederungsvorschlags sind ebenfalls die unstrittig rahmenden Bitten in V. 2 und V. 22 f. Der Mittelteil in V. 9–20 enthält eine

¹⁹ Vgl. hierzu die bei C. de Vos, Klage als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen (FAT II/11), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 42, Anm. 21 präsenzierte Übersicht über die unterschiedlichen Gliederungsoptionen. Vgl. z. B. M. Dahood, Psalms I. 1–50 (AncB 16), Garden City, NY: Doubleday, 1966, 234–235, der den Psalm folgendermaßen gliedert: V. 2–11: illness; V. 12–17: reaction of others; V. 18 f.: summarize V. 2–11 and V. 20 f.: summarize V. 12–17; V. 22 f. conclusion. N. L. deClaisse-Walford/R. A. Jacobson/B. La-Neel Tanner, The Book of Psalms (NIC.OT), Grand Rapids/MI/Cambridge: Eerdmans, 2014, 355 schlagen folgende Gliederung des Mittelteils vor: Description of suffering (V. 3–8); wishes lifted to God (V. 9–10); description of alienation from the community (V. 11–14), wishes lifted to God (V. 15–20).

²⁰ Eine Ausnahme bildet der Gliederungsvorschlag von K. Seybold, Die Psalmen, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 159–160, der den Psalm in einen Gnadennappell und Schuldbekennnis in V. 1–9, in die Elendsschilderung in V. 10–13, in die Selbstrechtfertigung in V. 14–17 und in die flehentliche Bitte in V. 18–23 unterteilt.

²¹ Vgl. hierzu vor allem Hossfeld/Zenger, Psalm 1–50 (s. Anm. 18), 239.

²² Vgl. B. Janowski, Das erschöpfte Selbst. Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch, in: J. Schnocks (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen“ (Ps 4,7), Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen (HBS 85), Freiburg 2016: Herder Verlag, 95–143, hier 107.

²³ Vgl. de Vos, Klage (s. Anm. 20), 42–43; Hossfeld/Zenger, Psalm 1–50 (s. Anm. 18), 239–240 und A. E. Zerneck, Gott und Mensch in Klagegebeten aus Israel und Mesopotamien. Die Hand-erhebungsgebete Ištar 10 und Ištar 2 und die Klagepsalmen Ps 38 und Ps 22 im Vergleich (AOAT 387), Münster: Ugarit Verlag, 2011, 241–242.

zweifache Notschilderung in V. 3–9 und V. 11.12–13.14–15 sowie zwei Abschnitte mit Vertrauensaussagen in V. 10 und V. 16–19.20–21. Insgesamt dient er der Entfaltung und Begründung der rahmenden Bitten, indem in ihm das existenzielle Leiden des Beters in seiner Vielschichtigkeit entfaltet wird.

Zweitens: Die Frage nach der literarischen Kohärenz des Textes lässt sich im Wesentlichen auf folgende drei Punkte konzentrieren: a) Frederik Lindström hat vorgeschlagen die theologische Deutung des Leidens in V. 4aβ–6 und V. 19 im Sinne des Tat-Folge-Zusammenhangs als eine spätere Bearbeitung des Psalms anzusehen.²⁴ Diese weitgehende literarkritische Annahme ist m. E. aber vor allem inhaltlich motiviert, ohne formale und sprachliche Evidenzen für die Einfügung der V. 4aβ–6 und V. 19 zu benennen.

b) In V. 14–15 wird die Reaktion des Psalmisten auf seine soziale Bedrohung geschildert. Dabei scheint V. 15 eine Wiederholung von V. 14 zu sein, sodass immer wieder diskutiert worden ist, ob einer der beiden Verse einen sekundären Nachtrag darstellt. Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger²⁵ gehen z. B. davon aus, dass V. 14 aufgrund seiner semantischen Bezüge zu Ps 39,2 f. und Ps 39,10 sekundär ist, während V. 15 aufgrund der Wurzel יכח hif. mit dem Psalm verwoben ist. Demgegenüber ist geltend zu machen, dass die Begrifflichkeit des Schweigens in Ps 39,2 f. – das Lippenblech, das den Mund verschließt – im Alten Testament kaum Parallelen aufweist und damit auch nicht auf Ps 38,14 weist. Zudem ist die Beschreibung des nicht geöffneten Mundes und des Stummseins m. E. zu unspezifisch, um eine Glossierung von Ps 38 im Kontext von Ps 39 anzunehmen.²⁶

c) Vor allem von Hossfeld und Zenger wird die zweite Feindklage in V. 20 f. als nachträgliche Bearbeitung angesehen.²⁷ Darauf deuten m. E. folgende Beobachtungen hin:

Die zweite Feindklage unterbricht den Zusammenhang von Bekenntnis der Zuversicht und Schlussbitte.

Zudem unterbricht die Aussage, dass die Feinde zahlreich und mächtig sind, den mit כִּי strukturierten Kontext.²⁸

²⁴ Vgl. hierzu Lindström, *Suffering* (s. Anm. 15), 240–242. Aufgrund dieser literarkritischen Entscheidungen stützt auch Ps 38 seine Grundannahme, dass die Artikulation des Leidens in den Klagepsalmen des Einzelnen und das Schuldbekenntnis keinen ursprünglichen literarischen und auch traditionsgeschichtlichen Zusammenhang gebildet haben. Vgl. aaO., 251–253. „Now to our main question for the chapter: Ps 38 cannot be used as evidence for the well-known thesis, that there is in the individual complaint psalms causal connection between personal suffering, [...], and an experience of having committed a sin“ (aaO., 253).

²⁵ Vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalm 1–50* (s. Anm. 18), 244.

²⁶ Vgl. hierzu auch Zernecke, *Gott* (s. Anm. 24), 218, die darüber hinaus noch die Formulierung in Jes 53,7 nennt.

²⁷ Vgl. hierzu die Diskussion bei Hossfeld/Zenger, *Psalm 1–50* (s. Anm. 18), 240–241.

²⁸ Gleichzeitig entfalten sie die in V. 19 genannte Furcht des Beters. Daher kann vermutet werden, dass dies der Grund für die Platzierung des Nachtrags ist.

Die Feinde werden in V. 20 f. allgemein als die den Beter Hassenden beschrieben, während es in V. 12–15 darum geht, dass sich gerade seine Nächsten als Feinde entpuppen.

Dass der Beter von sich behauptet, dem Guten nachzujagen, steht im deutlichen Gegensatz zum Vorherigen. Es gehört zur Einsicht des Beters, dass seine Verschuldung im Zusammenhang mit seinem Leid steht.²⁹

Psalterkompositorisch ist in diesem Zusammenhang noch entscheidend, dass im Unterschied zu den vorherigen Versen V. 20 f. deutliche Bezüge zu Ps 35 aufweisen. Insbesondere die Formulierung „Böses für Gutes zu vergelten“ (שלמוני רעה) (תחת טובה) findet sich wortgleich in Ps 35,12. Auch die Formulierung „mit Trug/ grundlos hassen“ (שנאי שקר)³⁰ findet sich wie das Stichwort „Feinde“ in Ps 35,19.

Inwieweit aufgrund dieses Befundes darauf zu schließen ist, dass diese Verse im Kontext von Ps 35 formuliert worden sind, müssen umfassende psalterkompositorische Untersuchungen zu der Psalmengruppe Ps 35–41 erweisen. Auffallend ist allerdings, dass eine solche Nähe zum literarischen Umfeld in Ps 38 nur bei diesen beiden Versen nachgewiesen werden kann. Aufgrund dieser Beobachtungen ist daher vermutlich von einer Erweiterung des Psalms um V. 20 f. auszugehen.³¹

II. Artikulation und Deutung von Schmerz in Ps 38

1. Die Bitten – Anfang und Schluss von Ps 38

Mit der Eingangsbitte formuliert der Psalmist, dass er sich dem göttlichen Zorn ausgesetzt sieht.³²

- ² JHWH, nicht in deinem Erzürnen weise mich zurecht,
und nicht in deinem Grimm züchtige mich.

²⁹ Zur Frage nach der literarischen Kohärenz vgl. auch den von Zerneck, Gott (s. Anm. 24), 215–220 angestellten Vergleich mit dem Gebet der Ištar 2. Insbesondere die Tatsache, dass sich der Beter sowohl als Gottesfürchtiger als auch als Schuldiger darstellt, führt Zerneck zu der Annahme, dass die V. 19 f. zum integralen Bestandteil von Ps 38 gehört haben könnten.

³⁰ Sonst findet sich die Formulierung nur in Ps 69,5.

³¹ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalm 1–50 (s. Anm. 18), 240. Darüber hinaus sind mit Hossfeld/Zenger noch weitere psalterkompositorische Bezüge zu Ps 35 zu benennen: a) Die Struktur des Bittgebets stimmt mit Ps 35 überein: Anfangsbitten (Ps 35,1–6 / Ps 38,2); b) Berührung der Trauererriten in Ps 35,14 / Ps 38,7; c) die Schilderung des Feindverhaltens als Schadenfreude Ps 35,15 / Ps 38,18; d) der Triumph der Feinde Ps 35,19.24 / Ps 38,13; e) das trügerische Planen und Reden der Feinde Ps 35,20 / Ps 38,13; f) die Erbetene Nähe JHWHs Ps 35,22 / Ps 38,22. Zu den weiteren psalterkompositorischen Bezügen innerhalb der Psalmengruppe 35–41 vgl. G. Barbiero, Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41 (ÖBS 16), Frankfurt a. M.: Lang, 1999, 629–641.

³² Der Vers findet sich nahezu identisch in Ps 6,2 und leitet auch dort das Klage- bzw. Bittgebet eines Kranken ein. Unterschiede sind die beiden Verse lediglich durch einen unterschiedlichen Terminus für Zorn. In Ps 38 wird der Begriff נצק verwendet, während in Ps 6 mit dem Begriff נאס Nase/Zorn das Wutschnauben des Zorns betont wird. Hinzu kommt die zweimalige Nennung der Verneinungspartikel אלא.

So deutet er seine im Folgenden beschriebene Notlage als eine, die durch den göttlichen Zorn verursacht worden ist. Dabei verweisen die beiden verwendeten Verben „züchtigen“ (יִסַּר) und „zurechtweisen“ (יָבִיחַ)³³ auf einen weisheitlichen Hintergrund.³⁴ Dies impliziert zum einen, dass der Psalmist die pädagogische Funktion des Zorns als Mittel der Zurechtweisung akzeptiert.³⁵ Dementsprechend begreift er seine Situation als Folge seines Handelns. Zum anderen impliziert die Bitte aber auch, dass der göttliche Zorn prinzipiell nicht von unbegrenzter Dauer ist, da es allein JHWH zukommt, diesen Zustand zu beenden. Dies bedeutet in dem durch die Verben evozierten weisheitlichen Zusammenhang, dass JHWH die negativen Auswirkungen der Tat-Folge aufheben kann.³⁶

Diese Intention wird in den beiden Schlussbitten aufgenommen und ausgeführt, die im Unterschied zu den Klageteilen von Ps 38 in traditioneller Psalmensprache formuliert sind:³⁷

²² Verlass mich nicht, *JHWH* (יְהוָה).

Mein Gott (אֱלֹהֵי) sei nicht fern von mir.

²³ Eile mir zur Hilfe,

Herr (אֲדֹנָי), meine Rettung.

Diese Fokussierung auf die alleinige Wirkmacht JHWHs wird durch die Konzentration der göttlichen Anreden mit „JHWH“, „mein Gott“ und „Herr“ hervorgehoben. Dabei fungiert die Anrede Gottes als Einleitung der Bitten in V. 2.22f. und der Vertrauensäußerungen als Strukturmerkmal des Psalms, zumal sich eine steigende Zusammenstellung der Gottesanreden feststellen lässt:³⁸ In der Eingangsbitte in V. 2 findet sich das Tetragramm; im ersten Vertrauensbekenntnis in V. 10 wird „Herr“ verwendet, während im zweiten Vertrauensbekenntnis in V. 16 neben „JHWH“ auch „Herr“ und „mein Gott“ zu einer Anredeformel kombiniert werden. In der Schlussbitte werden alle drei Anreden, „JHWH“ – „Herr“ – „mein

³³ Vgl. die Verbkombination auch in Ps 94,10; Jer 2,19 und Prov 9,7.

³⁴ Vgl. auch Prov 3,12: JHWH weist den zurecht, den er liebt. Ähnlich Hiob 5,17: JHWH schlägt Wunden etc. und heilt.

³⁵ Anders Lindström, *Suffering* (s. Anm. 15), 246, der das Motiv des Gotteszorns von der durch die Verben zum Ausdruck gebrachten pädagogischen Funktion trennt.

³⁶ Daher geht Lindström, *Suffering* (s. Anm. 15), 247 m. E. zu weit mit seiner Auslegung von V. 2f. „These introductory strophes are by their accusing character a protest against the suitability of the doctrine of individual retribution of the psalm’s interpretation of suffering“.

³⁷ Beide Schlussbitten in V. 22f. sind in traditioneller Psalmensprache formuliert, sodass sie sich im Sprachduktus vor allem von den Klageteilen abheben. Die Bitte, nicht verlassen zu werden, findet sich z. B. in Ps 9,11; 71,9; 94,14. Die Bitte, Gott möge nicht fern sein, findet sich in Ps 22,12; 35,22; 71,12. Die Bitte, Gott möge zur Hilfe eilen, findet sich in Ps 22,20; 40,14; 70,2; 71,12. Ähnlich ist auch V. 23b in der Psalmensprache verankert. Dass JHWH als Rettung des Beters bekannt wird, findet sich in: Ps 37,39; 51,16. Dass menschliche Hilfe trügerische Hilfe ist, findet sich in Ps 33,17; 146,3. Vgl. hierzu auch schon B. Duhm, *Die Psalmen* (KHC 14), Tübingen: Mohr Siebeck, 1922, 162–163.

³⁸ Vgl. zur strukturierenden Funktion der Gottesanrede auch weiter Zerneck, *Gott* (s. Anm. 24), 225–226.

Gott⁴, noch einmal konzentriert, sodass die alleinige Ausrichtung des Beters auf JHWH, seine Angewiesenheit auf ihn, am Ende des Psalms zu einer hoffnungsvollen Perspektive auf das Ende seiner Not wird.³⁹ In diese Rahmung mit ihrer Fokussierung der Wirkmacht Gottes von einem weisheitlichen Hintergrund her werden im Mittelteil nun in Form von Klage und Vertrauensäußerung die unterschiedlichen Dimensionen der Not entfaltet, indem Schmerz und Leid artikuliert und darüber hinaus theologisch im Sinne des weisheitlichen Tat-Folge-Zusammenhangs gedeutet werden.

2. Körperliche und psychische Schmerzerfahrung – das Verhältnis von Schuld und Schmerz in Ps 38,3–9

Facettenreich wird in V. 3–9 der Zusammenhang von göttlichem Zorn und Elend des Beters beschrieben:⁴⁰

- ³ Ja, deine Pfeile sind in mich gedrungen
und deine Hand fuhr auf mich herab.
- ⁴ Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch
wegen deines Zorns,
nichts Heiles an meinen Gebeinen
wegen meiner Verschuldung.
- ⁵ Ja, *meine Vergehen* sind mir über den Kopf gewachsen,
wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer.
- ⁶ Es stinken, eitern meine Wunden
wegen meiner Torheit.
- ⁷ Ich *bin gekrümmt, sehr tief gebeugt,*
den ganzen Tag gehe ich *niedergedrückt*⁴¹ einher.
- ⁸ Ja, meine Lenden sind voller Brand,
nichts Gesundes ist an meinem Fleisch.
- ⁹ Ich bin *betäubt*⁴² und *vollkommen zerschlagen,*
ich *brülle wegen* des Gestöhns meines Herzens.⁴³

Dabei ist kompositionell auffällig, dass die V. 4–8 durch dieselben Formulierungen zu Beginn von V. 4 und am Ende von V. 8 „Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch“

³⁹ Vgl. hierzu auch de Vos, Klage (s. Anm. 20), 55–56, die von der Kommunikationsform des Gebets mit Klage und Bitte hervorhebt, dass das Vertrauen des Menschen auf Gott, den Psalm durchziehe, da die eigentliche Not durch die Gottesferne verursacht worden sei.

⁴⁰ Anders Janowski, Selbst (s. Anm. 23), 105, der V. 3 als Begründung der Bitte von der Not-schilderung abhebt.

⁴¹ Die Übersetzung folgt Janowski, Selbst (s. Anm. 23), 106. Seybold, Psalmen (s. Anm. 21), 158 und Kraus, Psalmen (s. Anm. 18), 293, übersetzen „trauernd“. Duhm, Psalmen (s. Anm. 38), 160, übersetzt „schwarz trauernd“.

⁴² Janowski, Selbst (s. Anm. 23), 106, übersetzt „erstarrt“, Seybold, Psalmen (s. Anm. 21), 158, übersetzt „erkaltet“ und Duhm, Psalmen (s. Anm. 38), 161, übersetzt „entkräftet“.

⁴³ Zerneck, Gott (s. Anm. 24), 204–205, übersetzt „aus dem Tosen meines Herzens heraus“, da der Beter seinen eigenen Herzschlag als Donnern wahrnehme und dagegen anbrülle.

(ואין מתם בבשרי) eng aufeinander bezogen sind.⁴⁴ Hinzu kommt weiterhin, dass in V. 10 mit einem Vertrauensbekenntnis neu eingesetzt wird. Somit wirken die beiden V. 3 und V. 9 wie ein äußerer Rahmen um die Notschilderung in V. 4–8, ohne aber formale Merkmale eines solchen Rahmens aufzuweisen. Aufgrund dieses Befundes ist nun nach der kompositorischen Funktion von V. 3 und V. 9 zu fragen. Bei V. 3 handelt es sich um einen Scharniervers, durch den die Eingangsbitte mit einem כִּי-Satz begründet wird, indem rückbezogen auf V. 2 JHWH als Verursacher der Not benannt und zugleich die folgende Klage eingeleitet wird. Es sind die Pfeile JHWHs, die den Beter getroffen haben, sowie seine Hand,⁴⁵ die auf ihn herabgefahren ist.⁴⁶ In V. 9 zieht der Psalmist außerhalb der Einheit V. 4–8 ein Resümee aus seinen Klagen, indem unter Aufnahme des semantischen Feldes aus V. 7 und V. 11 eine Scharnierfunktion der beiden Klage Teile V. 3–9 und V. 11–15 gestaltet wird.

In diesem Rahmen wird in V. 4–8 die durch den göttlichen Zorn erwirkte radikale Lebensminderung des Psalmisten entfaltet. Dabei entsteht eine Verschränkung von göttlichem Zorn, umfassendem Leid und Schuld des Psalmisten. Formal wird dieser Zusammenhang durch die Wiederholung von Formeln und Strukturelementen inszeniert. Somit beginnt V. 4a mit dem Zusammenhang von umfassendem körperlichem Leid und göttlichem Zorn: „Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch (אֵין־מֵתֵם בְּבָשָׂרִי) wegen (מִפְּנֵי) deines Zorns“. V. 4b ist parallel zu V. 4a konstruiert. Sowohl die Konstruktion mit Nichts (אֵין) als auch das begründende מִפְּנֵי wird wiederholt. Mit dem Begriff „Heil“ ist in umfassender Weise die innere Wohlordnung gemeint. Ebenso zielen die Gebeine auf das gesamte körperliche Empfinden des Psalmisten. Somit handelt es sich nicht nur um Knochenverletzungen, sondern um Auswirkungen von schmerzhafter Krankheit (vgl. Jes 38,13) auf die gesamte Person. Mit der Begründungspartikel מִפְּנֵי wird ein Perspektivwechsel vorgenommen, indem der Beter sein großes körperliches Leid nun auf sein eigenes Verhalten zurückführt: „wegen meiner Verschuldung“ (חַטָּאִה).⁴⁷ Auf diese Weise deutet er das göttliche Handeln im Sinne des Tat-Folge-Zusammenhangs.

⁴⁴ Insbesondere Zerneck, Gott (s. Anm. 24), 213–215 hat die Ps 38 durchziehenden Wiederholungen als Strukturmerkmal herausgestellt. Vgl. dazu ihre detaillierte Auflistung ebd.

⁴⁵ Zur Metaphorik von Ps 38,3 vgl. Zerneck, Gott (s. Anm. 24), 227, insbesondere den Verweis, dass in der altorientalischen diagnostischen Literatur die Hand der Gottheit NN als krankheitsverursachend angesehen wird.

⁴⁶ Diese in V. 3 verwendete Semantik bestehend aus dem Verb נָחַת und bezogen auf eine Waffe oder ein göttliches Körperteil ist in der alttestamentlichen Literatur kaum belegt. Als nächste Parallele kommt Jes 30,30 in Frage. Dort ist es der Arm JHWHs, der in einem Gerichtskontext gegen Assur herabfährt. Dies gilt allerdings nicht für die Rede göttlicher Pfeile in den Psalmen (vgl. z. B. 45,6; 64,8; 77,18; 144,6). Vgl. Lindström, Suffering (s. Anm. 15), 246–247. Zur Metaphorik der Pfeile vgl. auch schon Duhm, Psalmen (s. Anm. 38), 160; sowie weiter Seybold, Psalmen (s. Anm. 21), 160 und R. Brandscheidt, Macht Sünde krank? Der Zusammenhang von Krankheit und Schuld nach Psalm 38, in: TThZ 124 (2015), 1–19, hier 7.

⁴⁷ Der Begriff zielt nach B. Janowski, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014, 236 auf die Verletzung eines Gemeinschaftsverhältnisses, und als objektive Urteilkategorie nicht auf das Motiv der Gesinnung, sondern auf das Faktum. Im Kontext des Tat-Folge-Zusammenhangs wird der

Seine Verschuldungen sind so groß, dass sie zu dem Zustand des umfassenden körperlichen Leids geführt haben. Mit dieser Begründung übernimmt er die Verantwortung für seinen Zustand, auch wenn die Konsequenzen seines Handelns drohen, ihn handlungsunfähig zu machen.

In den V. 5–8 wird der Zusammenhang von Schuld, Krankheit und Schmerzerfahrung weiter entfaltet. V. 5 schließt mit einem כִּי-Satz an, sodass V. 4b weiter ausgeführt wird. Dazu wird im ersten Versteil mit dem Begriff „Vergehen“ im Sinne von „Verkehrtheit“ (עוֹן) ein weiterer Terminus für menschliches Verschulden ergänzt.⁴⁸ Der Beter beschreibt die Konsequenzen aus seinen eigenen Taten als derart schwerwiegend, dass er ihnen nicht mehr gewachsen ist. Das Bild der über den Kopf gewachsenen Lasten beschreibt Kontrollverlust und damit eine Form der Lebensminderung, die der Beter auf sein Verhalten zurückführt.

Wiederum an V. 4 orientiert wird in V. 6 dieser Gedanke weiter ausgeführt. Das körperliche Leiden wird durch die eiternden und stinkenden Wunden konkretisiert. Auch der zweite Versteil ist strukturell an V. 4b orientiert, indem mit der Begründungspartikel מִפְּנֵי wie in V. 4 eine Begründung für das körperliche Leid folgt. Der Psalmist führt sein körperliches Leid auf seine Torheit (אוֹלָת) zurück. Dieser Begriff gehört als Kontrastbegriff zur Weisheit oder Gerechtigkeit in den weisheitlichen Zusammenhang.⁴⁹ Somit wird mit diesem Befund der weisheitliche Hintergrund des Psalms unterstrichen, indem der eindeutig weisheitlich konnotierte Begriff der Torheit mit anderen nicht-spezifisch weisheitlichen Schuldtermini kontextualisiert wird. Dass dies bereits in der weisheitlichen Literatur vorzufinden ist,⁵⁰ profiliert m. E. den traditionsgeschichtlichen Hintergrund des Psalms. Somit besteht die Funktion von V. 5 f. darin, den Zusammenhang von körperlichem Leid und Verschuldung zu entfalten, indem a) die Struktur von V. 4b in V. 6 aufgenommen wird, b) der Begriff der Verschuldung (חַטָּאָה) durch die Begriffe Vergehen (עוֹן) und Torheit (אוֹלָת) ergänzt wird, c) der weisheitliche Hintergrund von Krankheit bzw. Schmerzerfahrung und eigenem Verschulden durch den Begriff der Torheit unterstrichen wird.⁵¹

Begriff verwendet, „um den Kontext von Verfehlung und Gericht/Verantwortung bzw. von Individuum und Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen“ (aaO., 237).

⁴⁸ Zur Begriffsklärung von עוֹן vgl. Janowski, Gott (s. Anm. 48), 237–238. Nach Janowski bezeichnet die Grundbedeutung des Begriffs „beugen, krümmen, verdrehen“, sodass er daher die Verkehrung der Verhältnisse bezeichnet.

⁴⁹ Die Wurzel bezieht sich zunächst auf die Art negativen Redens, vgl. H. Cazelles, Art. אוֹלָת, *⁴⁹*wil, ThWAT I (1973), 148–151, hier 149. Vgl. weiter folgende Belegstellen Prov 5,23; 12,23; 13,16; 14,1.8.17.18.24.29; 15,2.14.21; 16,22; 17,12; 18,13; 19,3; 22,15; 24,9; 26,4.5.11; 27,22.

⁵⁰ Z. B. wird in Prov 14,9 beschrieben, dass die Frucht der Torheit Verschuldung ist. Damit macht Prov 14,9 deutlich, dass die Torheit das Gegenteil der Weisheit ist und derjenige, der in Torheit handelt, die Gottesfurcht und Weisheit missachtet und sich somit gegen JHWH verschuldet.

⁵¹ In diesem Sinn ist mit Brandscheidt, Sünde (s. Anm. 47), 9 zu schlussfolgern, dass der Mensch seine Bestimmung verfehlt habe. Dabei geht es aber vor dem Hintergrund des Tat-Folge-Zusammenhangs um die Auswirkungen seiner Taten. Es geht nicht, wie Brandscheidt be-

In V. 7 wird die emotionale bzw. psychische Seite des körperlichen Leidens entfaltet. Die hier verwendete Semantik, „gekrümmt sein“ (עוּה) – „nieder gebeugt gar sehr“ (שחח) – „niedergedrückt umhergehen“ (קדר+הלך), hat jüngst Bernd Janowski in seiner Studie zum erschöpften Selbst umfassend untersucht.⁵² Durch seine semantischen Kontextualisierungen weist Janowski diese Begriffe als depressives Verhalten aus.⁵³

Diese in V. 7 zum Ausdruck gebrachte depressive Niedergeschlagenheit wird in V. 8 wieder mit dem körperlichen Leiden verbunden. Dazu wird die Konkretion der Notschilderung aus V. 6a mit der allgemeinen Aussage über das körperliche Leiden aus V. 4 verbunden. „Die Lenden sind voller Brand“ verdeutlicht drastisch die körperliche Schmerzerfahrung des Psalmisten, die implizit über die Beschreibung der körperlichen Funktionsstörung artikuliert wird. Zusammenfassend mit der Formulierung in V. 8b „nichts Gesundes ist an meinem Fleisch“ schließt der Klageteil mit dem Bogen zu V. 4.

Insgesamt ist festzuhalten, dass in der Komposition von V. 4–8 sowohl der Zusammenhang von Verfehlung und Not als auch die Schmerzerfahrung des Psalmisten in ihrem ganzen körperlichen und psychisch-emotionalen Ausmaß beschrieben wird. Bemerkenswert für die Frage nach Schmerz ist m. E. daher, dass durch die verwendete Metaphorik Schmerzerfahrung nicht unmittelbar zum Ausdruck gebracht wird. Stattdessen wird das körperliche Leiden, wie z. B. die eiternden Wunden, so beschrieben, dass implizit Schmerzwahrnehmung evoziert wird. Dasselbe gilt für die in V. 7 beschriebene Innenseite dieses Leidens, das Niedergeschlagensein und deprimiert Umhergehen, das ebenfalls Schmerzerfahrung nicht als solche artikuliert, sondern die psychische Reaktion des Beters auf die Unerträglichkeit seines Leids entfaltet, von dem er weiß, dass er seinen Zustand durch sein Verhalten selbst herbeigeführt hat.

Für die Frage nach der Artikulation von Schmerzerfahrung ist nun die Semantik von V. 9 genauer zu betrachten. Aufgrund der Wirkung der göttlichen Pfeile aus V. 3

hauptet, darum, dass die sündhafte Trennung von Gott ihm keine erhoffte Selbstverwirklichung geschenkt habe, zumal Brandscheidt offenlässt, was unter Selbstverwirklichung zu verstehen ist.

⁵² Vgl. Janowski, Selbst (s. Anm. 23), 105–119. Fokussiert hat Janowski die Wortverbindung von „niedergedrückt umhergehen“ (קדר Ptz. + הלך pi.), die ebenfalls in Ps 35,14; 42,10; 43,2; Hiob 30,28 jeweils in einem Klagekontext zu finden ist. Der Begriff קדר, der von seiner ursprünglichen Bedeutung her „schwarz werden, sich verfinstern“ bedeutet, wird auf das menschliche Leben so übertragen, dass „mit dem Schwarz-/Finstern-Werden grundsätzlicher das Schwinden der Lebenskraft, also der psychosomatisch erlebte Einbruch der ‚Finsternis‘ im Gegensatz zur ‚Aufhellung‘ durch die Zuwendung JHWHs gemeint sei[n]“ (aaO., 111). Dabei werde die Komplexität der beschriebenen Notlage in ihrer Multiperspektivität zum sprachlichen Ausdruck der Komplexität des Phänomens Depression. Somit ist der Begriff nicht auf einen konkreten Sitz im Leben, den Trauereritus, engzuführen. Übersetzt werden kann er mit „niedergedrückt“, „deprimiert umhergehen“. Seine Intention ist es, die Komplexität der beschriebenen Notlage in ihrer Multiperspektivität zum sprachlichen Ausdruck der Komplexität des Phänomens Depression herauszustellen.

⁵³ Vgl. Janowski, Selbst (s. Anm. 23), 138.

ist der Beter betäubt/kraftlos, vollkommen zerschlagen und brüllt wegen seines pochenden Herzens. Zum Ausdruck werden emotionale und psychische Sinnesäußerung des Beters gebracht, sodass die Skala vom totalen Erschöpft- und Zerschlagensein bis zum Brüllen als laute, unkontrollierte Ausdrucksform reicht.⁵⁴ Die dazu in V. 9a verwendeten Verben פּוֹג im Nifal⁵⁵ sowie דָּכָה im Nifal sind aufgrund ihres seltenen Vorkommens über ihre Verwendung im Qal zu erschließen.⁵⁶ Beschreibt פּוֹג im Nifal einen Zustand von Betäubtsein, Erschöpfung, Entkräftung, ist דָּכָה im Nifal auf das Zerschlagensein, die innere Zerstörung der Lebenskraft, gerichtet. Damit sind beide Verben auf den psychischen und geistigen Zustand des Beters bezogen und bezeichnen, wie Janowski jüngst gezeigt hat, den totalen Verlust der Lebenskraft. Bemerkenswert ist, dass hier keine Todesmetaphorik verwendet wird.⁵⁷ Der Psalmist spricht nicht explizit davon, dem Tod nahe zu sein, auch wenn die Semantik durch die Negation von Lebensenergie dies nahelegt. Die zweite Vershälfte ist im deutlichen Kontrast zur ersten gestaltet. Nicht Betäubtsein und Kraftlosigkeit, sondern das unartikulierte Herausbrüllen wegen des Gestöhns bzw. Tosens des Herzens (מְנַהֶמֶת לִבִּי) wird entfaltet.⁵⁸ Mit dem Brüllen (שָׁאָה), das in der Regel das Brüllen des Löwen beschreibt, ist ein lautes, aber auch durch die Macht der Verzweiflung begründetes, kräftiges Brüllen evoziert, sodass es als Reaktion auf die bedrohliche Gefährdung der gesamten Person zu verstehen ist. Daher kann V. 9 als eine Zusammenfassung der Not- bzw. Krankheitsschilderung gelesen werden, in der die depressive Befindlichkeit aus V. 7 aufgenommen und ihr zugleich durch das Brüllen Ausdruck verliehen wird. Damit aber liegt in V. 9 eine emotionale Äußerung auf die Notschilderung vor, die als Reaktion auf die bedrohliche Unruhe des Herzens zu verstehen ist und damit die Person beschreibt, die ins Chaos zu stürzen droht.⁵⁹

Es ist daher bemerkenswert, dass die Notschilderung eben nicht im depressiven Verhalten des Psalmisten endet, sondern im Anbrüllen gegen die körperlichen Gebrechen, die so unermesslich sind, dass sie keine kontrollierte menschliche

⁵⁴ Vgl. zum Motiv des Brüllens Seybold, Psalmen (s. Anm. 21), 160.

⁵⁵ In Gen 46,26 ist es das Herz Jakobs, das erkaltet, weil er seinen Söhnen zunächst die Botschaft über den noch lebenden Josef nicht glauben kann. Erst als man ihm seine Worte übermittelt, lebt er wieder auf. In Ps 77,3 ist es der Beter, der im intensiven Gebet auch nachts nicht ermattet, während sich das Verb in Hab 1,4 auf das Ermatten im Sinne von „wirkungslos werden“ der Weisung bezieht.

⁵⁶ פּוֹג ist im Nifal nur in Ps 38,9 belegt, während דָּכָה im Nifal noch in Ps 51,19 als Partizip vorkommt.

⁵⁷ Vgl. hierzu schon Seybold, Gebet (s. Anm. 19), 99.

⁵⁸ Zernecke, Gott (s. Anm. 24), 204 geht von der Parallele Jes 5,30 aus und übersetzt „das Tosen des Herzens“, welches sie auf das Donnern des Herzschlags bezieht. Dagegen brüllt der Beter an.

⁵⁹ Zu den mit dem Herzen verbundenen anthropologischen Konnotationen vgl. H. Pfeiffer, „Ein reines Herz schaffe mir, Gott!“ Zum Verständnis des Menschen nach Ps 51, in: ZThK 102 (2005), 293–311 sowie B. Janowski, Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personenverständnis des Alten Testaments, in: id./C. Schwöbel (Hg.), Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge (Theologie Interdisziplinär 16), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015, 1–45.

Kommunikation mehr ermöglichen. Somit gehen die unterschiedlichen Artikulationen von Schmerz in V. 4–8 mit unterschiedlichen Deutungsebenen einher. Das Anbrüllen stellt eine emotionale Deutung dar und kann als explizite Artikulation von Schmerzerfahrung verstanden werden. Die theologische Deutung des Tat-Folge-Zusammenhangs ist eine kognitiv-reflexive Reaktion auf die Not- bzw. Krankheitsschilderung. Aber auch die deskriptive Artikulation des Leidens, durch die Schmerzerfahrung evoziert wird, ist ebenfalls ein kognitiv-reflexiver Deutungsvorgang. Durch diese unterschiedlichen Artikulationen der Schmerzerfahrung entsteht eine deutende Distanz zwischen der Schmerzerfahrung selbst und ihrem jeweiligen Ausdruck, durch die Optionen der Schmerzverarbeitung zwischen Aushalten-Müssen und Gestalten-Können eröffnet werden.

3. Körperliche und soziale Schmerzerfahrung – die Isolation des Leidenden in Ps 38,11–15

Nach dem Vertrauensbekenntnis in V. 10:

¹⁰ Herr, vor dir liegt mein ganzes Sehnen,
und mein Seufzen ist nicht verborgen vor dir.

wird in V. 11 die Schmerzerfahrung aus V. 9 wiederaufgenommen, indem das pochende, in Unruhe geratene Personenzentrum, das Herz des Psalmisten, mit geschwundener Lebensenergie kombiniert wird.⁶⁰

¹¹ Mein Herz pochte, verlassen hat mich meine Kraft,
und das Licht meiner Augen – auch dieses – ist nicht mehr bei mir.

Hinzu kommt mit dem Verlust des Augenlichts eine weitere durch körperliche Semantik artikulierte Not. Die Augen können ihre Funktion, mit der Außenwelt zu kommunizieren,⁶¹ nicht mehr wahrnehmen, sodass sich der Beter in vollständiger Isolation mit seiner Umwelt befindet. Die mit dem Verlust des Augenlichts verbundenen Konnotationen implizieren sowohl eine organische Störung als auch metaphorisch verstanden die soziale Isolation.⁶² Damit ist die Bezogenheit von körperlicher und sozialer Not benannt, die das Thema des folgenden Klageteils darstellt:

¹² Meine Freunde und Gefährten stehen weg von meinem (Schicksals)schlag,
und meine Verwandten standen fern ab.

⁶⁰ Der Ausdruck לְבִי סָחַרְחַר ist keine genuine Psalmensprache, dasselbe trifft auch für die Kombination כְּחֵי עֵזְבִי כְּחֵי zu (vgl. Ps 41,12; Ps 71,9). Vgl. zur Semantik weiter Duhm, Psalmen (s. Anm. 38), 161.

⁶¹ Vgl. Janowski, Selbst (s. Anm. 23), 116.

⁶² Vgl. hierzu de Vos, Klage (s. Anm. 20), 47 sowie Kraus, Psalmen (s. Anm. 18), 448, der von einer wörtlichen Bedeutung ausgeht, sodass im Unterschied zu Ps 6,8 und Ps 13,4 die Beschreibung auf den Verlust des Augenlichts beschränkt werde.

- ¹³ Schlingen legten (sie?), die nach meinem Leben mir trachteten,
und die mein Unheil suchten, redeten (Worte des) Verderben(s)
und Betrügereien sinnen sie den ganzen Tag.
- ¹⁴ Ich aber, wie ein Tauber höre ich nicht (hin),
und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet.
- ¹⁵ Und ich wurde wie einer, der nicht hört
und in dessen Mund keine Widerrede/Vorwürfe sind.

Das Leiden des Psalmisten an dieser Situation wird in V.12–13 ausgeführt. Das nächste Umfeld, Verwandte, Freunde und Gefährten,⁶³ meiden den Psalmisten in seinem Leid und zeigen gerade nicht die zu erwartende Solidarität.⁶⁴ Im Gegenteil erfährt er von ihnen Unheilvolles durch üble Nachrede und Betrügereien.⁶⁵ Dieses Handeln der Freunde und Verwandten wird mit einer aus der Jagd übernommenen Metaphorik als Schlingenlegen umschrieben. Dabei zielt das Legen von Schlingen vor allem darauf, das Moment des Tückischen, des hilflosen Ausgeliefertseins sowie die Unausweichlichkeit des Todesgeschicks zu betonen.⁶⁶

Die soziale Not äußert sich demnach als Kommunikationsabbruch (V.14 f.). Wie ein Tauber und wie ein Stummer reagiert der Psalmist auf die erfahrene Ausgrenzung mit innerer Emigration. Da durch die Ohren bzw. das Nicht-Hinhören und den Mund neben den Augen aus V.11 die weiteren Körperteile benannt werden, die für die Kommunikation mit der Außenwelt zuständig sind, ist seine selbst ge-

⁶³ Zur Motivik der treulosen Freunde in den Psalmen vgl. die Ausführungen von O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen* (SBM 7), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1969, 137.147–148. Vgl. auch Brandscheidt, *Sünde* (s. Anm. 47), 10–15.18. Allerdings verdanken sich ihre Bezüge zu Gen 3,15, um die in der Welt wirkende Macht des Bösen zu beschreiben, eher dogmengeschichtlichen Erklärungsmodellen als exegetischer Einsicht. Zumindest liegt hier m. E. kein traditionsgeschichtlicher Bezug zum nichtpriesterschriftlichen Schöpfungsbericht vor.

⁶⁴ Vgl. Hiob 19,13–19 und weiter Hossfeld/Zenger, *Psalm 1–50* (s. Anm. 18), 244.

⁶⁵ Zur Semantik der feindlichen Handlungen durch die Nächsten, vgl. auch D. Bester, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (FAT II/24), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 128–131 sowie R. Schmitt, *Magie im Alten Testament* (AOAT 313), Münster: Ugarit Verlag, 2004, 1377.

⁶⁶ Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Jagdmetaphorik vgl. weiter P. Riede, *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen* (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000, 339–354, besonders 354. Dabei handelt es sich um eine aus der Jagd übernommene Metaphorik, um ein Tier zu Fall zu bringen. Die Schlingen liegen verdeckt, sodass sie vom Tier nicht im Vorfeld wahrgenommen werden können. Es soll sich in den ausgelegten Schlingen und Netzen verfangen, um dann getötet zu werden. In der Übertragung auf das Agieren der Feinde sind folgende Aspekte von Bedeutung: a) Das Moment des Tückischen. Die Feinde gehen zielgerichtet vor, um den Beter zu verderben. b) Das Moment des Verborgenen und der Unbestimmtheit. Der Beter kann die Gefahr im Vorfeld nicht einschätzen. c) Der Beter ist wie ein Beutetier, das hilflos am Boden liegend den Machenschaften seiner Feinde ausgeliefert ist und sich nicht aus eigener Kraft aus der Schlinge befreien kann. Es handelt sich daher um eine Metaphorik des hilflosen Ausgeliefertseins und der Unausweichlichkeit des Todesgeschicks. Darüber hinaus hat Schmitt, *Magie* (s. Anm. 65), 283 ff. darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Metaphorik ebenfalls im Zusammenhang mit Krankheit und unheilbringenden Dämonen findet.

wählte Isolation total. Dieser Rückzug entspricht aber zugleich dem weisheitlichen Schweigeideal,⁶⁷ das sich nach Jan Assmann als Inbegriff des sozialen Handelns durch Selbstzurücknahme, vertikale Solidarität mit den gesellschaftlich niedrig Stehenden sowie durch Gottesfurcht auszeichnet. Vor diesem Hintergrund impliziert das Schweigen als Reaktion auf die soziale Not daher eine soziale und eine theologische Deutung. Die soziale Deutung besteht darin, dass im Artikulieren des Nicht-Kommunizierens trotz aller Ausgrenzungserfahrung indirekt die Solidarität mit den Nächsten nicht aufgekündigt wird. Die theologische Deutung liegt darin, dass durch Verweigerung sozialer Kommunikation die Angewiesenheit des Beters auf JHWH fokussiert wird, wie sie im letzten Abschnitt in V. 16–19 zum Ausdruck kommt. Insgesamt bemerkenswert ist aber, dass die implizit und explizit vollzogenen theologischen Deutungen der körperlichen, psychischen und sozialen Not die jeweils unterschiedliche Schmerzerfahrungen implizieren, durch weisheitliche Kategorien vollzogen werden.

4. Schmerzerfahrung als bestimmende Lebenswirklichkeit – das Resümee in Ps 38,16–19

Mit der Angewiesenheit auf JHWH beginnt der resümierende Abschnitt von V. 16–19, indem in V. 16 im Sinne des weisheitlichen Schweigeideals das Vertrauen explizit wird. Formal wird dieser Abschnitt durch das viermalige ׀, mit dem die V. 16–19 jeweils beginnen, strukturiert:

- ¹⁶ *Ja, auf dich JHWH habe ich gehofft,
du wirst antworten, Herr, mein Gott.*
- ¹⁷ *Ja, ich sprach: dass sie nicht jubeln über mich,
beim Wanken meines Fußes nicht großtun über mich.*
- ¹⁸ *Ja, dem Straucheln bin ich nahe / ich bin im Begriff zu straucheln
und mein Schmerz ist ständig vor mir.*
- ¹⁹ *Ja, meine Verschuldung bringe ich vor,
ich ängstige mich (wegen) meiner Sünde.*

⁶⁷ Zum weisheitlichen Schweigeideal vgl. z. B. Prov 10,32; 23,9. Vgl. J. Assmann, Die soziale Konstruktion des Schweigens am Beispiel altägyptischer Texte, in: A. Assmann/id., Schweigen, München: Fink, 2013, 69–86, hier 77–80. Im Rahmen der „sozialen Konstruktion des Schweigens“ (aaO., 79) bestimmt Assmann das Reden und Schweigen als Inbegriff des sozialen Handelns, sodass es dem kommunikativen Wohlverhalten dient. Das Ideal des „wahren Schweigers“ (aaO., 77) weist auf einen Menschen hin, der sich aufgrund seiner zur Oberschicht gehörenden Stellung als Beamter für die Ärmern und Schwächeren einsetzen kann. Schweigen bedeutet in diesem Zusammenhang nicht das Unterlassen der Rede, sondern „Selbstzurücknahme und vertikale Solidarität, d. h., Verantwortung von oben nach unten“ (aaO., 77). Erst im 13. Jh. v. Chr. ereignete sich ein Bedeutungswandel im Verständnis des Schweigens, der einen Bezug zur Gottesbeziehung herstellte, wodurch das Schweigen Ausdruck der Gottesfurcht und des Gottvertrauens wurde.

Entscheidend für unsere Fragestellung nach der Schmerzerfahrung in Ps 38 ist nun das in V. 18–19 formulierte Resümee, in dem die umfassenden Schmerzerfahrungen aus den vorangegangenen Klageteilen wieder aufgenommen werden.

Vor dem Hintergrund der Notschilderungen, in denen das körperliche, psychische und soziale Leiden in seiner Multiperspektivität erfasst worden ist, resümiert der Psalmist in V. 18, dass er im Begriff ist, zu stürzen, und ihm sein Schmerz (מכאב) ständig vor Augen ist.⁶⁸ Damit werden die Erfahrungen – die als lebensbedrohliche Krankheit den gesamten Körper im Griff haben, durch die der Psalmist seiner Lebensenergie beraubt worden ist, und die mit vollkommener sozialer Isolation einhergehen – mit der Bezeichnung „Schmerz“ auf den Begriff gebracht.⁶⁹ Durch diese begriffliche Zuspitzung ist erneut eine Distanz zum direkten Schmerzerleben geschaffen, die wiederum mit einer kognitiven Schmerzdeutung verbunden ist. Nach Rudolf Mosis bezeichnet „mak'ob [...] eine meist schwere Schädigung des Lebens, die einen Menschen [...] der Sphäre des Todes zuweist oder doch nahebringt.“⁷⁰ Daher ist es bezeichnend, dass in Ps 38 durch die semantische Bezogenheit der körperlichen, psychischen und sozialen Schmerzerfahrungen bereits in den Klageteilen ein multidimensionales Bild von Schmerzerfahrung entsteht, das der begrifflichen Zuspitzung vorausgeht.⁷¹ So wird in der Notschilderung in V. 4–8 das Ineinander von körperlicher (4.6.8) und psychischer Schmerzerfahrung (V. 7) konstruiert, indem beide Dimensionen in V. 9 mit der Metapher des in Unruhe geratenen Herzens aufgenommen werden. Gleiches gilt für die Verbindung der für die Kommunikation mit der Außenwelt zuständigen Organe Augen, Ohren und Mund in V. 11.14 f., durch die die soziale Isolierung in V. 14 f. auf die psychische und körperliche Schmerzerfahrung in V. 11 und V. 9 bezogen wird. Dabei wird deutlich, dass die einzelnen Aspekte der Schmerzerfahrung des Psalmisten nicht isoliert werden können, sondern in ihrer Spannung zueinander unter dem Begriff Schmerz subsumiert werden.

⁶⁸ Vgl. hier die ähnliche Formulierung aus Ps 51,5. Dort steht dem Beter seine Schuld ständig vor Augen.

⁶⁹ Bereits Scharbert, Schmerz (s. Anm. 12), 41–4, bemerkt in seiner Studie zum Schmerz im Alten Testament, dass die Grundbedeutung von מכאב „ein Zustand schwerer gesundheitlicher Schädigung, schweres oder unheilbares Körperleiden, bisweilen auch psychisch bedingtes Leid“ (aaO., 46) ist. Nach Mosis, Art. כאב (s. Anm. 14), 9 „bezeichnet k'b immer ungeschieden und unscheidbar die Schädigung, die objektiv und tatsächlich gegeben ist, und die zugleich als solche erlitten und empfunden wird“ (ebd.). Da k'b immer auf Menschen bezogen ist, bezeichne die Wurzel von sich aus eine objektive Schädigung, während das subjektive Empfinden als sekundäres Bedeutungsspektrum hinzugekommen sei.

⁷⁰ Mosis, Art. כאב (s. Anm. 14), 12.

⁷¹ In diesem Zusammenhang steht die von Zernecke, Gott (s. Anm. 24), 229–230 herausgestellte Mehrdeutigkeit der Metaphorik für die körperlichen Gebrechen: „Die Ichklagen von Ps 38 erweisen sich somit als mehrdeutig: vordergründig können sie als Klagen über Krankheit und physisches Leiden verstanden werden. Aber es schwingen durchweg Konnotationen sozialer Ausgrenzung und ethischer Verfehlung mit“ (aaO., 230). Vgl. hierzu auch deClaisse-Walford/Jacobson/LaNeel Tanner, Psalms (s. Anm. 20), 355.

Wieder mit einem כִּי-Satz beginnend wird in V.19 folgerichtig der zweite entscheidende Zusammenhang des Psalms auf den Punkt gebracht: der Zusammenhang von Verschuldung und Krankheit. Dazu werden die beiden Begriffe für Schuld חטאת und עון aus V. 4f. erneut aufgegriffen. Es fehlt der dritte Begriff, die Torheit (אולת), sodass der weisheitlich konnotierte Begriff in der Zusammenfassung unberücksichtigt bleibt. Formuliert wird das Eingestehen der Schuld, das bereits in V. 4–8 explizit als Ursache der Notlage entfaltet worden ist. Der Beter ängstigt sich im Angesicht seiner Schuld, die ihm durch seinen Schmerz ständig vor Augen steht.⁷² Das Eingestehen der Schuld geht nicht mit einer Bitte um Vergebung einher. Diese ist keine Deutungskategorie des Psalms. Vielmehr ist das weisheitliche Wissen vorausgesetzt, dass JHWH den Zusammenhang von Verschuldung und Leid beenden kann. Es ist daher letztlich das Wissen, dass es sich bei dem Tat-Folge-Zusammenhang nicht um einen Automatismus handelt, sondern um einen Zusammenhang, der von JHWH selbst verantwortet wird. In diesem Sinn weist die totale soziale Isolation aus V. 14 f. den Psalmisten auf JHWH, der allein seine Verstrickung von Krankheit und Schuld aufheben kann, indem er seinen Zorn beendet.⁷³ Dementsprechend schließt das Gebet mit der Bitte um die erneute Zuwendung JHWHs.

III. Fazit – Gedeutete Schmerzerfahrung in Ps 38

Die in dem Gebet in Ps 38 formulierten Schmerzerfahrungen haben sich in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich für das Verständnis von Schmerz sowie den Prozess von Schmerzverarbeitung in den Psalmen erwiesen. Dabei hat die Analyse von Ps 38 insbesondere gezeigt, dass hier in exzeptioneller Weise die Multifaktorialität von Schmerzerfahrung in körperlicher, psychischer, sozialer und spiritueller Hinsicht so inszeniert wird, dass ein komplexes Bild von Schmerzartikulation sowie von Schmerzdeutung entsteht. Entscheidend hierbei ist, dass die Komposition des Psalms darauf zielt, die unterschiedlichen Artikulationen von Schmerz ebenso wie ihre Deutungen spannungsreich zueinander in Beziehung zu setzen. Intendiert ist daher gerade keine Isolierung einzelner Schmerz Aspekte, sondern die Schmerzsituation in ihrer Komplexität zu erfassen, die sich gerade nur in der Bezogenheit

⁷² Auffallend ist wiederum, dass die Semantik kaum Parallelen zu anderen Psalmen aufweist. עָוֹן verbunden mit einem Begriff für Schuld und Vergehen, findet sich nur noch in zwei prophetischen Parallelen (Jes 58,1 und Mi 3,8), in denen die prophetische Stimme die Schuld Israels kundtun soll. Als Bekenntnis der eigenen Schuld ist die Formulierung nicht mehr belegt. Gleiches ist auch für die Konstruktion אֲשֶׁר mit einem Schuldbegriff zu beobachten. Diese Formulierung findet sich nur in Ps 38,19 und ergänzt den emotionalen Aspekt der Furcht.

⁷³ Vgl. hierzu auch Janowski, Gott (s. Anm. 48), 78–82, insbes. 82, der in diesem Zusammenhang vom „freien Willen“ Gottes spricht, der an die Stelle des traditionellen Tat-Folge-Zusammenhangs trete, und Gott selbst diesen Zusammenhang in die „Hand nehme“.

der unterschiedlichen Schmerzfaktoren aufeinander erschließen lässt. In diesem Zusammenhang sind m. E. abschließend vier Aspekte von besonderer Bedeutung:

Erstens ist die in dem Gebet inszenierte Multifaktorialität von Schmerz und seiner spezifischen Artikulation zu nennen. Diese entsteht nicht durch die Anhäufung emotionaler Schmerzäußerungen. Vielmehr wird über die verwendete Metaphorik der Not- und Krankheitsschilderung implizit Schmerzerfahrung evoziert. Es entsteht eine spannungsreiche Bezogenheit von körperlicher, psychischer und sozialer Schmerzerfahrung, sodass die Multifaktorialität von Schmerzerfahrung abgebildet wird. Dies zeigt sich im Ineinander von körperlicher (V. 4.6.8) und psychischer Schmerzerfahrung (V. 7), das in V. 9 mit der Metapher des in Unruhe geratenen Herzens aufgenommen wird, ebenso wie in der Verbindung der für die Kommunikation mit der Außenwelt zuständigen Organe Augen, Ohren und Mund in V. 11.14 f., durch die die soziale Isolierung in V. 14 f. auf die psychische und körperliche Schmerzerfahrung in V. 11 und V. 9 bezogen wird.

Zweitens wird in Ps 38 die Erfahrung von Schmerz auf den Begriff gebracht (Ps 38,18). Dabei ist entscheidend, dass der Begriff für Schmerz (*maʿōb*) die unterschiedlichen Dimensionen von Schmerzerfahrung aufnimmt, wie sie bereits in der Komposition des Psalms vorbereitet worden ist. Die Summierung der Schmerzerfahrung eröffnet mit der Abstraktion der Begriffsbildung eine weitere Deutungsebene, die sich sowohl deutlich vom emotionalen Anbrüllen gegen Schmerz (V. 9) als auch von der theologischen Deutung der Krankheit als Tat-Folge unterscheidet.

Drittens konnte die historisch-anthropologische Bedingtheit des Schmerzverständnisses in Ps 38 profiliert werden. Darauf weisen besonders a) das Schweigen als Ausdruck sozialen Handelns in V. 14 f., b) die weisheitlich geprägte Deutung des Zusammenhangs von Krankheit und Schuld in V. 4.6.19, c) die mit den verschiedenen Körperorganen, Augen, Mund und Ohren verbundenen Funktionen sozialer Kommunikation (V. 11.14 f.) und d) die von Janowski herausgestellten Semantiken für depressives Verhalten in V. 7.9. In diesem Sinn kommt der kulturellen Bedingtheit von Schmerzerfahrung, wie sie vor allem durch die ethnomedizinische Forschung profiliert worden ist,⁷⁴ auch von den alttestamentlichen Befunden her ein besonderes Gewicht für die Erfassung des Phänomens Schmerz zu.

Viertens geht die Artikulation der unterschiedlichsten Dimensionen von Schmerzerfahrung mit Schmerz-Deutung einher. Die Deutung des Schmerzes ermöglicht dem Psalmisten nun eine Distanz zur direkten Schmerzerfahrung. Diese Distanz kann als theologische Deutung von Schmerz im Sinne des Tat-Folge-Zusammenhangs eine theologisch reflexive sein (V. 4.19). Sie zeigt sich ebenfalls in der deskriptiven Artikulation des Leidens (V. 5.11) als reflexiv. Sie kann sich aber auch im Anbrüllen gegen das in Unruhe geratene Personenzentrum als ausschließlich

⁷⁴ Vgl. die Untersuchungen von N. Kohnen, *Schmerz erleben der Cabuntoguenos. Faktoren des Schmerzes in einer philippinischen Fischergruppe*, in: id./K. Greifeld/E. Schröder (Hg.), *Schmerz. Interdisziplinäre Perspektiven*, Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, 1989, 87–96.

emotional darstellen (V. 9). Dabei ist auch hier wiederum festzuhalten, dass abgesehen vom Anbrüllen in V. 9 in Ps 38 keine direkten Schmerzáußerungen vorkommen. Schmerzerfahrung selbst wird stattdessen durch die verwendete Semantik der Notschilderung evoziert.

In diesem Sinn eröffnet das Gebet durch den Zusammenhang der expliziten und impliziten sowie emotionalen und kognitiv-reflexiven Artikulationsweisen sowie Deutungsebenen von Schmerzerfahrung sowie ihrer Multifaktorialität einen Prozess der Schmerzverarbeitung, der zwischen Aushalten und Gestalten der Komplexität des Phänomens Schmerz gerecht zu werden sucht.

Mourning and Grief in Iron Age Coroplastic Arts from Palestine/Israel

Rüdiger Schmitt

I. Introduction: Mourning as a Set of Expressive Bodily Rites in the Ancient Near East and the Levant According to the Textual Sources

Ancient Near Eastern rites of mourning (Hebrew: *ʾābal*, *sāpad*; Ugaritic: *spd*; Akkadian *sapādu*) were a set of behaviors established to express grief and sorrow about the deceased through modification of regular behavior and appearance. Mourning rites consist of changes to garments or bodily appearance as well as expressions of pain through self-mutilation, including self-laceration and other forms of bodily violation and changed social behavior.¹ Mourning rites, especially those of self-mutilation and fasting, were not restricted to mortuary contexts, but were also undertaken in situations of danger and calamity for the purposes of collective or individual petition or prophylaxis.² Petitionary mourning and mourning after a calamity thus transcended the original context of mourning a beloved person. As far as can be ascertained from textual and iconographic sources from ancient Egypt, Syria and Lebanon, Mesopotamia, the Greek World and the Hebrew Bible, rites connected with mourning and the expression of grief seem to be quite similar in the Ancient Near East and in eastern Mediterranean cultures during the Late Bronze and Iron Ages.³ Comparable rites are known from the contemporaneous Near East – per-

¹ See S. M. Olyan, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2004); R. Albertz/R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), 429–473.

² E. Kutsch, “Trauerbräuche und Selbstminderungsriten im Alten Testament”, in *Kleine Schriften zum Alten Testament* (ed. id.; BZAW 168; Berlin/New York: De Gruyter, 1986), 78–95.

³ For Ancient Egypt, see A. Kucharek, “Mourning and Lament in Ancient Egypt”, in *How to Cope with Death. Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East* (ed. C. Felli; Pisa: Edizioni ETS, 2016), 67–82 (Egyptian funerary and mourning rites are not the primary focus of this article. Egyptian beliefs, practices and ritual objects are only mentioned if there are obvious connections with the Western Semitic cultural sphere). For Mesopotamia, see C. Felli, “Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. An Essay to Bridge the Gap between the Textual and the Archaeological Record,” in *How to Cope with Death. Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East* (ed. ead.; Pisa: Edizioni ETS, 2016), 83–132. For Ancient Greece, see R. Garland, *The Greek Way of Death* (Ithaca: Cornell University Press, 2011), 29–30; R. Hirschmann, “Mourning”, *Brill’s New Pauli*, online: http://dx.doi.org.10.1163/1574-9347_bnp_e1219110 (accessed on 12/01/18). For the ancient Mediterranean and West Asia, see also the

formed at funerals and other occasions for ritual mourning like the Ashura-festival – as well as from certain regions in southern Europe and the Balkans.⁴

One immediately apparent feature of mourning was the changed appearance of the mourner, which found its expression in the tearing of clothes (attested in mortuary contexts in Gen 37:34; Lev 10:6; 21:10; 2 Sam 1:11; 3:31; Job 1:20); the donning of a special mourning garment, the *śaq* (Gen 37:34; 2 Sam 3:31; Ezek 27:31; Jdt 8:5); and the removal of headdresses and sandals (Ezek 24:17; Jdt 10:3–4) as well as jewelry (Jdt 10:4). The hair was also loosened and left uncombed (Lev 10:6; 21:10; Jdt 10:3; KTU 1.19 II: 31–33 [Aqhat]), cut off (Lev 21:5; Hi 1:20; Jer 16:6; Ezek 7:18) or shaved on the forehead (Lev 19:27; Deut 14:1). Sometimes the beard was hidden (Ezek 24:17) and the head covered (2 Sam 19:5). Washing and anointing were also stopped (2 Sam 14:2; Jdt 10:3). Instead, one put dust and ashes upon one's head (Josh 7:6; 1 Sam 4:12) or rolled in the dirt (Jer 6:26). Behavioral alterations included fasting (1 Sam 31:13; 2 Sam 1:12) and sitting in dust and ashes, behaviors which belong to the typical inverted structure (which Turner called antistructure)⁵ of funerary rites. Rites involving dust also suggested symbolically that mourners were similar to the dead. Self-debasement as part of burial rites are also well known from 1st millennium Mesopotamia, as attested in the funeral inscription for Adad-Guppi, the Mother of the Babylonian King Nabonidus:

“[...] and they made a great lament, scattered [dust] on their heads. For seven days and seven nights they walked about, heads hung low, [dust strewn], stripped of their attire.”⁶

The strongest behavioral expressions of mourning were rites of mutilation and self-laceration (Lev 19:28; Deut 14:1; Jer 16:6; 41:5) as well as other forms of self-violation, such as beating oneself upon one's breast (Isa 32:12), head or lumbar region (Jer 31:19), a most common practice attested both in textual and iconographic sources, and intended to induce physical pain. Self-laceration of close kin is also reflected in the documents from Ugarit, such as RS 25.460, a text from the Mesopotamian textual traditions:

- “9. The family has assembled in order to mourn (over me) before (my) time,
10. the kin by marriage were standing as gloom was imposed,
11. My brothers (were mournful) like the *mahhū* personnel bathed in their own blood.”⁷

contributions in N. Laneri (ed.), *Performing Death. Social Analysis of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (OIS 3; Chicago: The Oriental Institute, 2008).

⁴ For Islamic cultures, see D. Greenberg, “Gendered Expressions of Grief. An Islamic Continuum,” *Journal of Religion and Society* 9 (2007): 1–20. For contemporary Greece, see E. J. Håland, *Rituals of Death and Dying in Modern and Ancient Greece. Writing History from a Female Perspective* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014).

⁵ V. W. Turner, *The Ritual Process Structure and Antistructure* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).

⁶ J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 562.

⁷ Y. Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age* (Writings from the Ancient World 29; Atlanta: SBL, 2013), 167.

The Ugaritic Balu-Epic (KTU 1.5 VI, 11–24) gives a concise description of mourning rites, including self-laceration. In this case the mourning rite is performed by a god (Ilu when learning about Balu's death) but this most likely reflects common practice performed by close kin:

“Thereupon the Gracious One, the kindly Ilu
descends from his throne, sits on the footstool,
(descends) from the footstool, sits on the earth.
He pours dirt of mourning on his head,
dust of humiliation on his cranium,
for clothing, he covered with a girded garment.
With a stone he scratches incisions on (his) skin,
With a razor he cuts cheeks and skin.
He harrows his upper arms,
Plows (his) chest like a garden,
Harrows (his) back like a (garden in a) valley.”⁸

The assumption that mourning rites mentioned in mythological texts reflect actual practice may also be the case in the even more extreme rendering of mourning rites in Dummuzi's Dream, when Geshtinanna tears out her hair, scrapes her eyes and ears and rips her vulva.⁹

Mourning rites, including self-laceration and other forms of self-mutilation, were most likely restricted to the nearest of kin and to professional wailing women (Hebrew *mēqônēnôt*, Ugaritic *bkyt*, Akkadian *bakkītu*, Greek *θηρνούσας*; only the Egyptian *dr̥tj* had a priestly status¹⁰). For public lamentation, wailing women were engaged in mourning and crying aloud, singing wailing songs and performing expressive body-rites (Jer 9:16, 19; Ezek 32:16; 2 Chr 35:25). Self-laceration of wailing women is also attested in Epic of Aqhat, KTU I.19, 8–11:¹¹

“IV Dānī'lu traveled to his house,
Dānī'lu arrived at his palace.
The wailing women entered his house
the mourning women his palace,
those who rend their skin his court.”¹²

The inclusion of wailing women most likely recruited from the wider kin group and the neighborhood, or from a more or less professionalized group of co-residents, illustrates that mourning the dead transcended the realms of nuclear

⁸ W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture, Vol. 1: Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden: Brill, 1997), 1:103, 354.

⁹ K. Volk (ed.), *Erzählungen aus dem Land Sumer* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2015), 413.

¹⁰ C. Seber, “Klagefrau”, *Lexikon der Ägyptologie* 3: 444–447.

¹¹ On the gender aspects of mourning rites, see S. Schroer, “Biblische Klage Traditionen zwischen Ritual und Literatur. Eine genderbezogene Skizze,” in *Klage Traditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike* (ed. M. Jacques; OBO 251; Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 83–102.

¹² Hallo, *Context of Scripture* (see n. 8), 1:267–268.

and joint families to include the broader community (such as the co-residential lineage or *mišpāḥāh*, the village or neighbors), making public the lacuna left by the deceased.

Much 19th and early 20th century scholarship interpreted mourning rites in accordance with the animistic/dynamistic paradigm, that is, as ritual behaviors intended, among other things, to support the dead with the powers of life, to protect the living from threats of dead spirits and the negative powers of a corpse, and to establish a unification with the dead or a ritual connection between the living and the dead.¹³ Whether rites of self-mutilation and laceration are more accurately understood in a wider social context or as having been offerings to the dead¹⁴ (which seems unlikely), rites of self-debasement suggest a temporary identification between the mourners and the dead that re-established and ensured an ongoing social relationship between them.¹⁵ Rites of self-debasement and altered appearance communicate that mourners no longer possess their usual social status but have assumed a liminal status somewhere between the dead and the living, and are temporarily suspended from several societal activities. Mourning rites highlight not only the relationship of the bereaved to the dead, but also social relationships between the living. Those rites that affected the appearance and body of a mourner, in particular, visible wounds and the uttering of cries of pain, were strong expressions of the total debasement of life and the emotions, which appeared to be due to the death of a beloved person. The altered, and thereby, debased appearance of mourners communicated the lacuna left by the deceased¹⁶ and effectively appealed to the public (in the form of kin, friends, village and neighborhood) to join the mourners. Thus, they expressed the need of mourners to be comforted, and thereby, to establish a new or renewed *communitas* among the living.

The textual evidence from the 1st millennium Aegean world, for instance, the mourning for Hector in Iliad XXIV: 640–803, evinces rolling in dust and tearing the hair as rites for close kin as well as public lamentation performed by wailing women. Also, the practices of tearing the clothes and self-laceration, such as scraping the face, are described, as in Aeschylus' *Libation Bearers* (*Choephoroi*):

¹³ For discussion, see Albertz/Schmitt, *Family and Household Religion* (see n. 1), 429–431.

¹⁴ O. Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament* (Darmstadt: WBG, 1990), 112.

¹⁵ K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East* (AOAT 219; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986), 245; T. Podella, *Şôm – Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament* (AOAT 224; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989), 85, 114–116; B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11; Tübingen: Mohr, 1994), 290; Olyan, *Biblical Mourning* (see n. 1), 42–45.

¹⁶ T. Podella, "Totenrituale und Jenseitsbeschreibungen – Zur anamnetischen Struktur der Religionsgeschichte Israels," in *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie* (ed. J. Assmann/R. Trauzettel; VIHA 79; Freiburg/München: Karl Alber, 2002), 543.

“Sent forth from the palace I have come to convey libations to the sound of sharp blows of my hands. My cheek is marked with bloody gashes where my nails have cut fresh furrows. And yet through all my life my heart is fed with lamentation. Rips are torn by my griefs through the linen web of my garment, torn in the cloth that covers my breast, the cloth of robes struck for the sake of my mirthless misfortunes.”¹⁷

Some mourning gestures in pre-classical Greece (and later on) seem to be gender-specific: Tearing hair and drumming on the head were performed by women,¹⁸ whereas men performed a gesture of lifting one hand to the head,¹⁹ as well as beating the chest,²⁰ behaviors that also occur in coroplastic representations (see below).

Summarizing the textual evidence, mourning rites of self-debasement, among them the alteration of the body’s appearance (including tearing or opened clothes, loosening of hair, clutching the breast and head to induce pain, throwing dust on the head and rolling in dirt), were common in Ancient Egypt, the Ancient Near East and the Aegean throughout Antiquity. In the West Semitic and the Mesopotamian cultural realms, as well as in 1st millennium B.C.E. Greece, the imposition of pain through rites of self-laceration and other severe forms of self-mutilation, in particular tearing out the hair and making incisions on the head, body and genital region, is well attested as an expressive body rite.

II. Iconographic Representations of Mourners in the Ancient Levant

Mourning rites are not only represented in the written sources but also in the archaeological record. Three-dimensional representations of mourners dating back to prehistoric times are well known from Egypt and the Ancient Near East, for example, the Egyptian Naqada II-figurines of female mourners (Fig. 1)²¹ and their depiction on vases from tomb contexts. In Egypt, coroplastic representations of female mourners persist from the Prehistoric until the Roman Periods, the latter well attested in the rich finds of the Bahariya necropolis, the so-called “Valley of the Golden Mummies.”²² In the West-Semitic cultural realm similar gestures are shown

¹⁷ H. W. Smyth (ed.), *Aeschylus* (Loeb Classical Library; Cambridge: Harvard University Press, 1922), 22–30.

¹⁸ Hurschmann, “Mourning” (see n. 3); I. Rutherford, “Achilles and the Sallis Wastais Ritual. Performing Death in Greece and Anatolia”, in *Performing Death. Social Analysis of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (ed. N Laneri; OIS 3; Chicago: The Oriental Institute, 2008), 229.

¹⁹ Garland, *The Greek Way of Death* (see n. 3), 29.

²⁰ Hurschmann, “Mourning” (see n. 3).

²¹ W. M. F. Petrie, *Naqada and Balla*, (London: Bernard Quaritch, 1896), Pl. LIX.6.

²² Cf. the Early Dynastic figurines in W. M. F. Petrie, *Prehistoric Egypt* (BSAE; London: Bernard Quaritch, 1920), Pl. III, 3–5. A 12th Dynasty mourning figurine is shown in O. Keel, *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes* (Gütersloh: Gütersloher, 2008), 64, Nr. 70 (Bibel und Orient Museum, AFig 2007.3). Similar hollow Middle Kingdom figurines with female

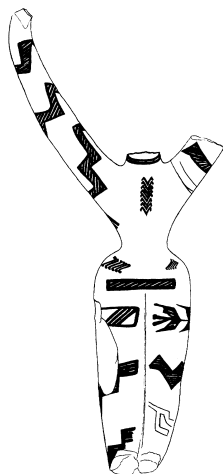


Fig. 1: Naqada II Period Egyptian mourning-figurine from Naqada.

on the Ahiram sarcophagus from Byblos, often dated to circa 1000 B.C.E.²³ The relief (Fig. 2²⁴) on the front side of the sarcophagus shows a group of four wailing women with open garments exposing the naked upper part of their bodies (sometimes they are interpreted as dancers).²⁵ From left to right the first two women are clutching their breasts, and in the second group the top of the head, indicating the rhythmical beating of these body parts. An interesting aspect of the visual

features and *kopetos*-gesture are found *inter alia* in the collections of UCL's Petrie Museum (UC 42131, UC 42132). For mourning figurines of the Roman Period, see Z. Hawass, *The Valley of the Golden Mummies* (New York: Adams, 2000), 71–72. These late figurines are quite similar to their Middle Kingdom predecessors.

²³ The sarcophagus has been dated earlier than the inscription in recent research, e.g., by E. Rehm, *Der Ahiram-Sarkophag* (Forschungen zur phönizisch-punischen und zyprischen Plastik 2/1, Dynastensarkophage mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern Teil 1; Mainz: Zabern, 2004). Rehm prefers a late 13th century B.C.E. date for the sarcophagus on stylistic grounds. See also G. Lehmann, *Die Inschrift(en) des Ahiram-Sarkophags und die Schachtinschrift des Grabes V in Jbeil (Byblos)* (Forschungen zur phönizisch-punischen und zyprischen Plastik 2/1, Dynastensarkophage mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern Teil 1.2; Mainz: Zabern, 2005), 3, who dates the inscription to the 10th century B.C.E. and, like Rehm, assumes an earlier date for the sarcophagus. However, both the iconographic and the epigraphic arguments for dating are often tentative and therefore doubtful. An even later (Iron Age II) date for the sarcophagus should also be considered, as already proposed by E. Porada, "Notes on the Sarcophagus of Ahiram," *Journal of the Ancient Near East Society* 5 (1973): 355–372. In the view of the present author, the iconography points to an Iron Age II date, because the closest comparative Phoenician material (in particular metal bowls, seal depictions, ivories) is of an Iron Age II date, as is the case for many other examples of West Semitic monumental sculpture, in particular the Balua-stele (which was often dated to Late Bronze II–Iron Age I A on the basis of inconclusive iconographic reasoning).

²⁴ Line drawing after O. Keel/S. Schroer, *Eva – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient* (Fribourg: Academic Press, 2004), Abb. 34.

²⁵ Cf. Rehm, *Ahram-Sarkophag* (see n. 23), n. 447.

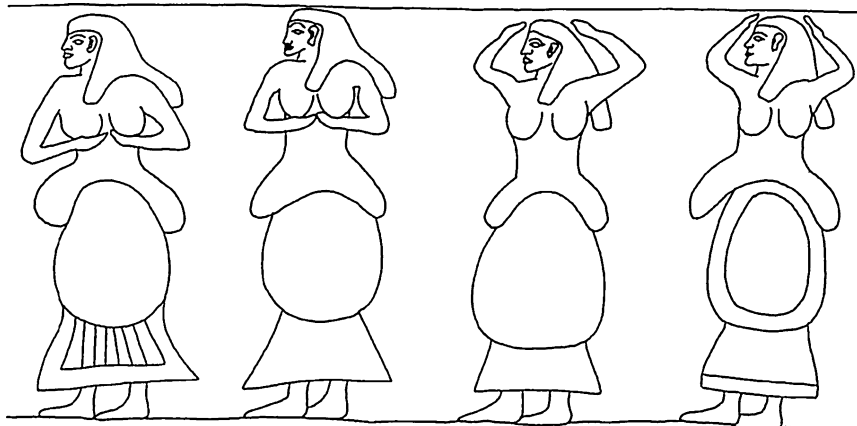


Fig. 2: Female mourners from the Ahiram sarcophagus reliefs.

representation of mourners to be noted here is the exposure of the naked female human body: Human nakedness is connected to shame and complete debasement in Ancient Near Eastern cultures and is restricted to mourning – public nakedness outside of this context would have been inappropriate.

The motif of wailing women is also known from the Aegean both in paintings and coroplastic arts from the late Bronze Age onwards.²⁶ Wailing women were depicted on Late Bronze Age Minoan and Mycenaean *larnakes*, chests for the ashes of the deceased. Fig. 3²⁷ shows a wailing woman with the *kopetos*- (clutching the head indicating beating) gesture and appears with an open garment, exposing the naked upper body. Similar depictions are known from the 1st millennium B.C.E. such as on an *oinochos* from Athens in the British Museum (about 700 B.C.E.), depicting a group of naked mourning women (Fig. 4).²⁸ The late Bronze Age Aegean terracotta-figurines of mourning women are variations of the common Mycenaean Psi-Type figurines (Myc/LH III A–C, 14th–12th centuries B.C.E.) which are often, but not exclusively, found in tombs. The mourning type variant of the Psi-figurine, however, is only attested from burial contexts: The first example in Fig. 5²⁹ shows four Psi-mourning figurines beating their heads mounted on a *lekane*-type vessel from a tomb at Perati near Porto Rafti on the Eastern coast of Attica; the second example in Fig. 6³⁰ is also a *lekane*-type vessel from Ialysos with attached Psi- and

²⁶ S. E. Iakovidis, “A Mycenaean Mourning Custom,” *AJA* 70 (1966): 43–50; R. Schmitt, “Philistäische Terrakottafigurinen,” *UF* 31 (1999): 600–607.

²⁷ Iakovidis, “Mourning Custom” (see n. 26), Il. 1.

²⁸ BM 1912.5.22.1. Line drawing by the author.

²⁹ After Iakovidis, “Mourning Custom” (see n. 26), Pl. 15.4.

³⁰ After T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture* (New Haven: Yale University Press, 1982), pl. 30.

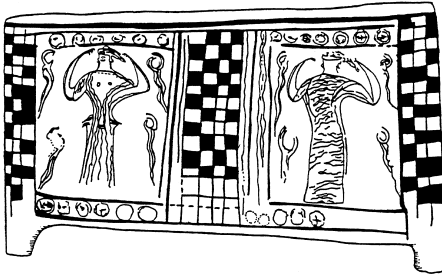


Fig. 3: Female mourners on Mycenaean larnaka.



Fig. 4: Oinochoe from Athens.

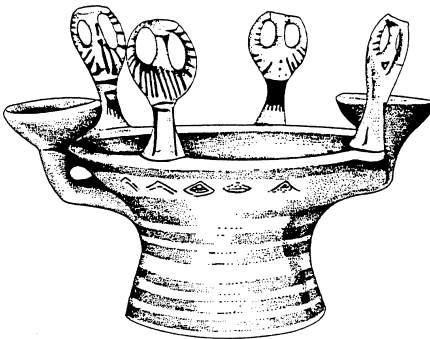


Fig. 5: Psi-Type Mycenaean mourning figurines on a lekane from Perati.



Fig. 6: Psi- and Phi-Type Mycenaean mourning figurines on a lekane from Ialysos.



Fig. 7: Mycenaean Phi-figurine beating the chest.

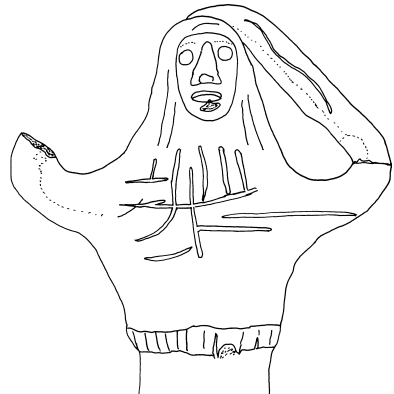


Fig. 8: Archaic Female Mourner from Kamiros on Rhodes with incisions.

Phi-Type mourning figurines beating head and breast. The latter figurines are a variation of another common Aegean figurine type, denoted from its appearance as a Phi-figurine. A free-standing Phi-type figurine not mounted on a vessel from the collections of the Fitzwilliam Museum in Cambridge shows a gesture of beating the chest or breast with both arms (Fig. 7).³¹ The tradition of coroplastic representations of wailing women as burial gifts persists during the archaic and classical periods. As in the preceding periods, archaic and classical style mourning figurines could also be mounted on a *lekane*-type vessels or on *craters*³²; the most common type is, however, freestanding. The practice of wailing women making incisions is also represented in Greek archaic coroplastic arts: A quite large (22 cm) archaic terracotta-figurine from Kamiros at Rhodes (7th century B.C.E.) in the collections of the British Museum (Fig. 8)³³ evidences some incisions on the chest as well as a long incision on the left arm. The incisions on the chest do not represent a collar or other kind of adornment and because of their irregular form, they should be considered as marks of self-laceration.

Closely related, but also unique in style, are the representations of wailing women from ancient Cyprus, from the cypro-geometric (11th to mid 8th century B.C.E.) to the cypro-archaic periods (late 8th to beginning of 5th century B.C.E.). Fig. 9 shows a cypro-geometric I/Iron Age I B example (about 1050–950 B.C.E.) found in a tomb at Amathus.³⁴ The Cypriote types are derived from Mycenaean prototypes, but are more sturdy and painted with linear geometrical patterns. Both in mainland Greece and Cyprus, male mourners are present in coroplastic arts; nevertheless, these types are far less frequent than representations of female mourners. Fig. 10³⁵ shows a hollow cypro-archaic male figurine from the collections of the Fitzwilliam Museum in Cambridge with pointed head beating the breast with both arms. A unique example is an archaic figurine from Rhodes (Fig. 11³⁶) in the collections of the British Museum. The roughly made figurine represents a bearded male with uplifted head, the right hand touching the head and the left touching the penis. This is most likely not a graphic sexual representation of a man masturbating, but rather a male mourner beating his head and genitals, a rite also described in written sources. The figurine seems to indicate that mourning rites undertaken by male persons were also performed naked in Archaic Period Greece.

³¹ Fitzwilliam Museum AE 312 A c–c. Line drawing by the author.

³² K. Kübler, *Die Nekropole des späten 8. bis frühen 6. Jh. Kerameikos, Vol. VI. 2* (Berlin: De Gruyter, 1970), T. 93, 95.

³³ BM 1860,0404.59. Line drawing by the author.

³⁴ V. Karageorghis, *La Nécropole d'Amathonte Tombes 113–367. The Terracottas* (Études Chypriotes 9; Nicosia: Nicolaou et fils, 1987), Pl. XVIII, No. 86. Line drawing by the author.

³⁵ Fitzwilliam Museum Object No. GR.4.1984. Line drawing by the author.

³⁶ BM 1896, 0201.19. Line drawing by the author.

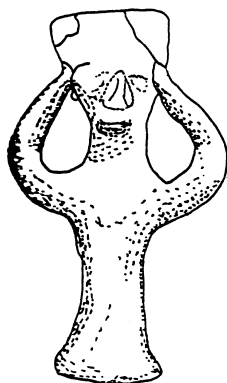


Fig. 9: Cypro-archaic Female Mourner from Amathus.



Fig. 10: Cypro-archaic male mourner beating chest.

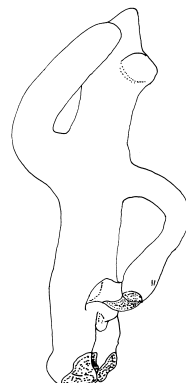


Fig. 11: Archaic male mourner from Rhodes beating head and genitals.

III. Coroplastic Representations of Mourners from Ancient Palestine/Israel

1. The Beth Shean Tomb Group Mourning Figurines and the Northern Group of Female Mourners

Representations of female mourners from Iron Age I–II A Palestine are not restricted to Philistine sites, as is often assumed, but are also found in the Late Bronze Age–Iron Age transition period and the Early Iron Age at Beth Shean³⁷; in addition, there is one specimen from nearby Tel Rehov. These represent unique types. The anthropoid coffin burial Tomb 241 at the northern cemetery of Beth Shean yielded a mourner-figurine with open garment and exposed breasts (Cat. No. 1). Two more figurines in a similar style were found in the same coffin, most probably to be interpreted as mourners clutching or beating their breast and belly (Cat. No. 2–3). Interestingly, the figurine Cat. No. 3 lacks female characteristics and may be interpreted as male. The coffin burial that contained the figurines Cat. 1–3 belongs to the early type of coffin burials and is usually dated to the period between 1250–1175 (Late Bronze III/Iron Age I A)³⁸; it is most likely the tomb of an Egyptian official and the figurines may be local imitations of Egyptian mourning figurines, which were also often crudely made. Both stylistically and contextually, they are definitely not Philistine.³⁹

Two more figurine fragments from Beth Shean Lower Level 5 (Iron Age I B–II A) with flat bodies and with the stump of the left arm probably raised to the head

³⁷ Schmitt, “Terrakottafigurinen”, (see n. 26), 587–588; 606–607, Kat. Nr. 14, 15, 18, 99 a,b.

³⁸ Cf. Schmitt, “Terrakottafigurinen”, (see n. 26) 587.

³⁹ As proposed by M. Dothan/T. Dothan, *People of the Sea: The Search for the Philistines* (New York: Macmillan, 1992), 201.



Fig. 12: Kneeling archaic mourning-figurine from Kamiros on Rhodes.

(Cat. No. 4 and 5), could be interpreted as mourners, as could a third fragment of a similar figurine from Level S3 (Iron Age IA, 12th century B.C.E.) with only the right body part preserved (Cat. No. 6), however these objects were found in the city proper and did not originate from tomb contexts. Because of their later (Iron I B–II A) date, and with their different typological features, these specimens could not be counted among those of the mourner group Cat. No. 1–3 from tomb 241, with its likely Egyptian associations. From Tel Rehov, Area A, Stratum 6 (a domestic quarter dated to the earlier phase of the Iron Age II A), one unique figurine is known, showing incised lines which probably could be associated with mourning and self-mutilation: The figurine Cat. No. 7 is partly mold-made, with legs and feet attached by hand; it represents a kneeling woman, interpreted by the excavators as a goddess or woman giving birth.⁴⁰ However, the figurine – although a conversion of a type of Egyptianizing plaque figurine that is mostly understood as a divine representation – should be interpreted as a representation of a mortal. This is also the case with a 7th century B.C.E. pillar-based figurine showing the *kopetos*-gesture from Kamiros on the Island of Rhodes from the Collections of the British Museum, which also has feet applied to the shortened lower body part (Fig. 12).⁴¹ The irregular incised lines on the breast of Cat. No. 7 cannot be interpreted as a collar or necklace and most likely represent incision marks. Thus, the kneeling posture (also well attested among Egyptian representations of mourners)⁴² and the incised lines

⁴⁰ I. Ziffer (ed.), *It is the Land of Honey. Discoveries from Tel Rehov, the Early Days of the Israelite Monarchy* (Tel Aviv: Eretz Israel Museum, 2016), 43e.

⁴¹ BM 1863,0127.3. Line drawing by the author.

⁴² Egyptian representations of mourning women in funerary contexts show wailing women standing and kneeling, as well as tearing their hair, throwing dust on their heads, beating themselves etc. The variety of mourning gestures is well represented on the reliefs of the 18th

point to mourning gestures, including self-laceration. Cat. No. 1–7 represent – although different in style in the case of Cat. No. 7 – an independent northern group of mourning figurines not derived from Aegean stylistic prototypes,⁴³ which are assumed for the Philistine types. The group may be influenced by the practice of locally made mourning-figurines with Egyptian associations as with Cat. Nos. 1–3, but differs stylistically and was used in domestic contexts (see below). Thus, perhaps these figurines represent a completely independent type.

2. Philistine Mourning Figurines

The corpus of Philistine mourning figurines⁴⁴ is difficult to delimit because of the close resemblance of such figurines to figurines of the Philistine Psi-Type. Most of the figurines are body fragments and, if head and/or upper parts of the arms are missing, it is not always clear whether they represent a gesture of uplifted arms (the Psi-Type) or they are clutching the head. In my Ph.D. thesis from 1994 and in an updated article from 1999,⁴⁵ I argued that the majority of the corpus of incomplete figurines with uplifted arms belongs to the Psi-type votive figurines because they were found in domestic contexts or in the pottery workshops in Ashdod and Tel Miqne/Ekron, and not in tombs. This was confirmed by the publication of the figurines from Ashkelon by M. Press in 2012.⁴⁶ Complete or more or less complete Philistine figurines that can be clearly identified as mourners are known from Tell Gemme, Azor and Tell 'Ētūn; those from the latter seem to have been originally mounted on a larger vessel, a *lekane* or a *crater*.⁴⁷ According to the typology proposed by the present author, three types of Philistine mourning-figurines can be distinguished:⁴⁸

Dynasty tomb of Merymery (RMO Leiden, Reg. No. AP 6–a). The goddesses Isis and Nephtis are often shown in a kneeling position (like a Ptolemaic era pair in the British Museum, EA 65334–5 and EA 60859).

⁴³ Schmitt, "Terrakottafigurinen," (see n. 26), 606.

⁴⁴ On this type, see Dothan, *Philistines* (see n. 30), 237–249; Schmitt, "Terrakottafigurinen," (see n. 26), 600–607; D. Ben-Shlomo, *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism* (OBO 241; Fribourg: Academic Press, 2010), 39–45; M. D. Press, *Ashkelon 4. The Iron Age Figurines of Ashkelon and Philistia* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), 147–148.

⁴⁵ R. Schmitt, *Philistäische Terrakottafigurinen. Archäologische, ikonographische und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu einer Sondergruppe palästinischer Kleinplastik der Eisenzeit* (Groningen: Groningen University, 1994). Citations and Cat. Nos. in the present contribution refer to the updated article in *UF* from 1999, Schmitt, "Terrakottafigurinen" (see n. 26).

⁴⁶ Press, *Figurines* (see n. 44), 145; cf. D. Ben Shlomo/M. D. Press, "A Re-Examination of Aegean Style Figurines in Light of New Evidence from Ashdod, Ashkelon and Ekron," in *BASOR* 353 (2004): 1–35.

⁴⁷ Dothan, *Philistines*, Fig. 11,1.

⁴⁸ Schmitt, *Terrakottafigurinen* (see n. 26), 592–597. Type I comprises the Philistine Psi-type with uplifted arms not touching the head. Although they display different gestures, Types II A and II B were grouped together because they are derivatives of Ψ-Figurines with uplifted arms and pillar- or cone-like bodies, while Type II C is derived from mold-made plaque-figurines, reworked in the round.

1. Ψ-Type mourning peg-figurines with both hands clutching the head (Type II A: Cat. Nos. 8 and 9)
2. Mourning pillar figurines with one hand clutching the head and the other hand on the belly (Type II B: Cat. No. 10)
3. Mourning Figurines in naturalistic style with both hands clutching the head (Type II C: Cat. Nos. 11–12)

The figurine from Tell Gemme (Cat. No. 8) is the only one from a controlled excavation (one of the very early ones) and was found together with a bichrome Philistine sherd in an open space near a domestic quarter, but seems to have been discarded and, therefore, out of its original context. The figurines from Azor and Tell 'Ētūn (Cat. No. 9–12) were acquired from the antiquities market. They are usually dated to the Iron I B–II A, as indicated by the closely related Psi-Type Figurines from stratified contexts at Ashdod, Ashkelon and Ekron. In both cases, salvage excavations were carried out, right after the material appeared on the market. At Azor, the salvage excavations carried out by M. Dothan revealed large numbers of bichrome Philistine pottery and the figurines and other ceramic material that found their way into the antiquities dealers' shops fit the character and date of the ceramic material from the controlled excavations, thus making it likely that the Azor mourning figurines originated from the very same burial sites.⁴⁹ In the case of the two figurines from Tell 'Ētūn, the tomb from which the figurines most likely originated has been identified by T. Dothan and a neutron activation analysis confirmed that they were locally made.⁵⁰ Another burial, Tomb C1, contained up to 5% Philistine bichrome pottery plus an unquantified number of sherds of Philistine ware, while with the bulk of the material from this burial was in the Canaanite tradition.⁵¹ Thus, it seems more than likely that the burials belong to the Philistine cultural sphere. Admittedly, the original contexts of the majority of the corpus are unknown or at least ambiguous; the analogies from the Aegean and Cyprus, where mourning figurines were common among burial goods and seem to be restricted to tombs, do allow some suggestions about the use of the objects from Palestine (see below in Paragraph 3).

From a typological point of view, the Tell Gemme and Azor figurines (Cat. Nos. 8–10) at first sight closely resemble Late Helladic/Mycenaean III C prototypes and it has been argued that these figurines are indicators of the Aegean origin of the Philistines. This assumption, however, proves to be problematic, since the Philistine figurines are of a later date (Iron Age IB–IIA). They postdate the assumed settlement of the Philistines in the coastal plain after year 8 of Ramses III (ca. 1187

⁴⁹ M. Dothan/T. Dothan, *People of the Sea. The Search for the Philistines* (New York: Macmillan, 1992), 108. Cf. M. Dothan, "Azor" *NEAEHL*, 127–129.

⁵⁰ Dothan, *Philistines* (see n. 26), 237; Dothan/Dothan, *People* (see n. 49), 200.

⁵¹ J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines* (BAR IS 265; Oxford: BAR, 1985), 90.

B.C.E.) and are both in date and style – in particular, the style of painting and the more sturdy appearance – more closely related to cypro-geometric figurines than to late Helladic/Mycenaean III C prototypes.⁵² Cat. No. 10, with one hand beating the chest and with the other hitting the head, has close parallels among Cypriote figurines, e. g., the example of Fig. 13⁵³ from Ajios Jakovos, which evidences similar patterns of painting as the (more or less) contemporary Philistine Psi- and Ashdoda-type figurines.⁵⁴

Moreover, the style of the two figurines from 'Ētūn is much more naturalistic than the alleged Aegean prototypes. The features of the two 'Ētūn-figurines closely resemble the local Canaanite mold-made plaque figurines, but their more elaborate style does not indicate that they are of a later date than the more schematic Figurines from Tell Gemme and Azor. Technically, head and body of the figurines are mold-made, using the mold of a plaque figurine like Cat. No. 7 from Tel Rehov, the arms and other features, like the long hair on the back, applied by hand. This production process is, with the exception of the Tell Qasile-Naos, where molds for plaque-figurines were also used⁵⁵ unique to Philistine coroplastic arts where figurines are generally solidly made and hand molded or half-molded and applied to other objects, as with the so-called “musicians stand” from Ashdod,⁵⁶ the figurine of a lyre-player from Ashdod⁵⁷ and the figurative applications from the Yavneh cult stands.⁵⁸ Thus, the Philistine mourners should be seen as a local Iron Age IB–II A development, most likely inspired by cypro-geometric prototypes. Although they are not directly linked to Mycenaean prototypes, they do nonetheless evince a link to the Mediterranean world. There has been some discussion about whether this type of figurine should be classified as Philistine or not – this has been questioned by D. Ben-Shlomo and M. Press⁵⁹ –, but in my view they fit well stylistically into

⁵² Schmitt, “Terrakottafigurinen” (see n. 26), 599, 607.

⁵³ E. Gjerstad *et al.*, *The Swedish Cyprus Expedition: Finds and Results of the Excavations in Cyprus 1927–31, Vol. III* (Stockholm: Svenska Cypernexpeditionen, 1937), Pl. 201,1. Line drawing by the author (= Schmitt, “Terrakottagurinen” [see n. 26], Abb. 21).

⁵⁴ Cf. the comparative chart of Mycenaean, Cypriote, and Philistine Psi-figurine decoration in Schmitt, “Terrakottafigurinen” (see n. 26), 598.

⁵⁵ A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile I* (QEDEM 12; Jerusalem: Institute of Archaeology – Hebrew University of Jerusalem, 1980), Fig. 20; Pl. 30 (= Schmitt, “Terrakottafigurinen” [see n. 26], Kat. Nr. 112).

⁵⁶ M. Dothan/D. Ben-Shlomo, *Ashdod VI. The Excavations of Areas H and K (1968–1969)* (IAA Reports 24; Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2005), 180 (= Schmitt, “Terrakottafigurinen” [see n. 26], Kat. Nr. 97).

⁵⁷ M. Dothan, *Ashdod II/III. The Second and Third Season of Excavations. 1963, 1965. Soundings in 1967* (ATIQT IX/X; Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1971), Fig. 62 (= Schmitt, “Terrakottafigurinen” [see n. 26], Kat. Nr. 95).

⁵⁸ I. Ziffer, “The Iconography of the Cult Stands”, in *Yavneh I. The Excavation of the ‘Temple Hill’ Repository Pit and the Cult Stands* (ed. R. Kletter/ead./W. Zwickel; OBOSA 30; Fribourg: Academic Press, 2010), 65–85.

⁵⁹ Ben-Shlomo, *Philistine Iconography* (see n. 44), 39; Press, *Figurines* (see n. 44), 144–145.

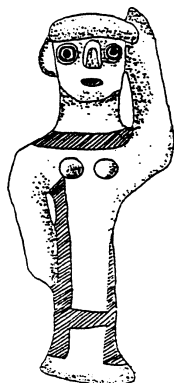


Fig. 13: Mourning Figurine from Ajios Jakovos, Cyprus.



Fig. 14: Close up of Cat. No. 12.

the corpus of figurines and related material usually assumed to be Philistine, as proposed by M. and T. Dothan.

The two more naturalistic figurines from Tell 'Ētūn, which are clutching their head with both hands, display an open garment exposing the full body with naked breasts, belly and lumbar region, and thus reflect the rite of tearing the clothes during mourning ceremonies. The back side of the figurines shows long hair-locks, most likely representing the uncombed and loosened hair of the wailers. A close examination of the figurines illustrates another feature: Cat. No. 12 appears to have three marks of identical length on the cheek (close up in Fig. 14),⁶⁰ which may be interpreted as incision marks. On Cat. No. 11, a mark is visible; although it is not very clear and may be incidental, interpretation as an incision is nonetheless possible.

3. Conclusions on the Use of Mourning Figurines in Burial Contexts

Conclusions about the use patterns of the Philistine mourning figurines can only be tentative, given their uncertain or at least ambiguous provenance (although an origin from the Azor and 'Ētūn tombs is likely).⁶¹ The typological and stylistic parallels from geometric and archaic Greek representations of mourners, in particular from the contemporary cypro-geometric coroplastic repertoire, as well as their use as burial gifts, makes it probable that the Philistine mourning figurines served the same purpose. In general, the practice of depositing figurines of mourners in tombs in Late Bronze III and Early Iron Age Palestine is attested in Egyptian-type burials at Beth Shean and in interments from the Philistine coastal plain. Typologically, the Philistine mourning figurines from Azor and Tell Gemme (Cat. Nos. 8–10) are

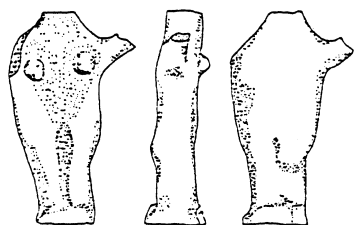
⁶⁰ Photograph by the Author.

⁶¹ Cf. nn. 48 and 49.

derivatives of the Philistine Psi-type, while the naturalistic figurines demonstrate features typical to local plaque-figurines made in molds. It is difficult to say if the practice of depositing mourning figurines as burial gifts was more widespread in Philistia proper, since no necropolis belonging to one of the larger Philistine settlements has thus far been found. Nevertheless, the Philistine figurines are a local development, but typologically and regarding their use, they reflect an Aegean, or more specifically, a Cypriote connection. The practice of depositing figurines of mourners in tombs or their utilization in domestic contexts, is closely related to burial practices and in particular, to the institution of wailing women, which they represent. Both for the deceased and the bereaved, figurines of mourners are a symbol of both persistent grief and ongoing ties between the dead and the living members of the family. The pattern of use of the northern group of mourning figurines from Beth Shean and Tel Rehov (Cat. Nos. 4–7) is more difficult to discern, since they mostly came from domestic contexts or other contexts unrelated to burial rites. However, mourning rites are family rites and the paraphernalia of ritual objects in tombs and in households are often interchangeable, with the tomb being a prolongation of the household.⁶² Thus, mourning figurines in households could be markers of grief and also express the persistent link between the dead and the living. Mourning figurines, whether found in tombs or in domestic contexts, are a symbolic prolongation of mourning rites after the burial proper.

With regard to rituals performed on the human body, the figurines are evidence for the performance of ecstatic mourning rites among the early Iron Age inhabitants of Beth Shean (whether they were “Neo-Canaanites” or early Israelites is not my focus) and the Philistines, including self-debasement by exposing the naked or partly naked body in full public view, by inducing pain through beating heads and breasts, and by making self-mutilating incision marks as an expression of grief, as attested in the case of the mourning figurine Cat. No. 7 from Tel Rehov and Cat. No. 12 (and possibly also Cat. No. 11) from Tell ‘Ētūn.

IV. Catalogue of Mourning Figurines from Ancient Palestine/Israel



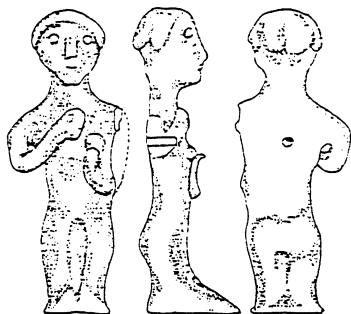
Cat. No. 1

Provenance: Beth Shean (Tell el-Ḥöşn), Northern Cemetery, Tomb 241, Field No. 30-9-3, inside coffin B.

Date: Late Bronze Age III/Iron Age I A.

E. D. Oren, *The Northern Cemetery of Beth Shan* (Leiden: Brill, 1973), 17, 130, Fig. 50,12; Schmitt, “Terrakottafigurinen,” Kat. Nr. 18.

⁶² Cf. Albertz/Schmitt, *Family and Household Religion* (see n. 1), 454.

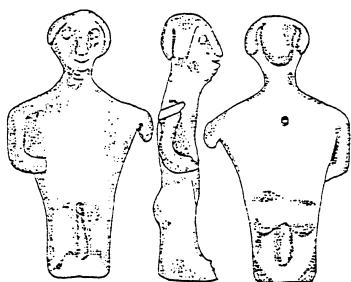


Cat. No. 2

Provenance: Beth Shean (Tell el-Höşn), Northern Cemetery, Tomb 241, Field No. 30-9-1, inside coffin B.

Date: Late Bronze Age III/Iron Age I A.

Bibliography: Oren, *Northern Cemetery*, Fig. 50,14; Schmitt, "Terrakottafigurinen," Kat. Nr. 99 A.



Cat. No. 3

Provenance: Beth Shean (Tell el-Höşn), Northern Cemetery, Tomb 241, Field No. 30-9-2, inside coffin B.

Date: Late Bronze Age III/Iron Age I A.

Bibliography: Oren, *Northern Cemetery*, 17, Fig. 50,15; Schmitt, "Terrakottafigurinen," Kat. Nr. 99 B.

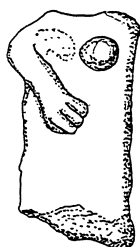


Cat. No. 4

Provenance: Beth Shean (Tell el-Höşn), lower level V, Locus 1527 (room near gate), Reg. No. 30-11-40.

Date: Iron Age I B-II A.

Bibliography: F.W. James, *The Iron Age at Beth Shean. A Study of Levels VI-IV* (Museum Monographs; Philadelphia: University Museum, 1966), 336, Fig. 111,2; Schmitt, "Terrakottafigurinen," Kat. Nr. 14 (line drawing by the author).

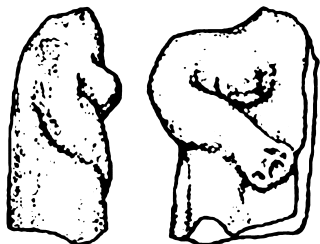


Cat. No. 5

Provenance: Beth Shean (Tell el-Höşn), lower level V, Locus 1350 (free space), Reg. No. 31-11-107.

Date: Iron Age I B-II A.

Bibliography: James, *Beth Shean*, 336, Fig. 111,3; Schmitt, "Terrakottafigurinen," Kat. Nr. 15 (line drawing by the author).

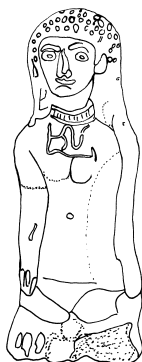


Cat. No. 6

Provenance: Beth Shean (Tell el-Ḥöşn), Stratum S 3a, Locus 88704, Building SP, Reg. No. 887148.

Date: Iron Age I A.

Bibliography: A. Mazar, "Clay Figurative Art and Cult Objects," in *Excavations at Tell Beth Shean 1989–1996, Vol. 3* (ed. by N. Panitz Cohen and A. Mazar; Jerusalem: Israel Exploration Society, 2009), 530, Cat. 2, 530–555 (line drawing by the author).

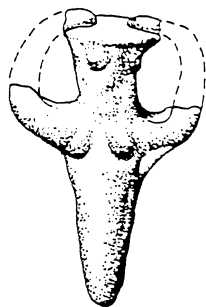


Cat. No. 7

Provenance: Tel Reḥov (Tell eš-Šārem), Area C, Stratum VI, Reg. No. IAA 2014–1349.

Date: Iron Age II A.

Bibliography: I. Ziffer (ed.), *It Is the Land of Honey. Discoveries from Tel Reḥov, the Early Days of the Israelite Monarchy* (Tel Aviv: Eretz Israel Museum, 2016), Cat. No. 62 (line drawing by the author).

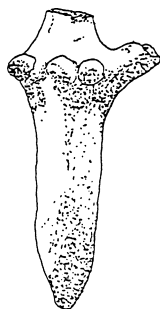


Cat. No. 8

Provenance: Tell Gemme, HO 183.

Date: Iron Age I B (Petrie: "about 1200")

Bibliography: W.M.F. Petrie, *Gerar* (BSAE 43; London: British School of Archaeology in Egypt, 1928), Pl. 37,2; p. 17; T. Dothan, *Philistines*, Pl. 26, Fig. 12,1.; Schmitt "Terrakottafigurinen," Kat. Nr. 8; Ben-Shlomo, *Philistine Iconography*, 39, Fig. 3, 7.

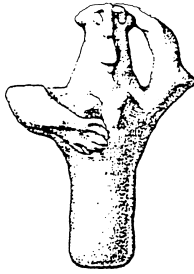


Cat. No. 9

Provenance: Art market; allegedly from Iron Age I tomb at Azor (Yāzūr).

Date: Iron Age I B.

Bibliography: Dothan, *Philistines*, 55, 241, Pl. 27; Schmitt, "Terrakottafigurinen," Kat. Nr. 9.



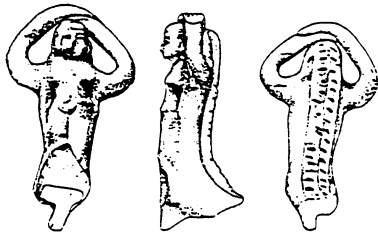
Cat. No. 10

Provenance: Art market; allegedly from Iron Age I tomb at Azor (Yāzūr).

Date: Iron Age I B.

Bibliography: Dothan, *Philistines*, 241, Fig. 12, 2, Pl. 25; Schmitt, "Terrakottafigurinen,"

Kat. Nr. 13.

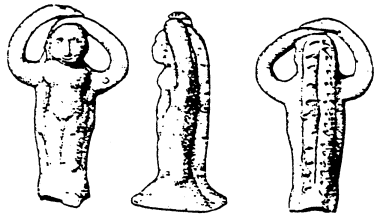


Cat. No. 11

Provenance: Art market; allegedly from tomb at Tell 'Ētūn.

Date: Iron Age I B–II A.

Bibliography: Dothan, *Philistines*, 237–249, Pl. 24; id., "A Female Mourner Figurine from the Lachish Region," *EI* 9 (1969), Fig. 2; Schmitt, "Terrakottafigurinen," Kat. Nr. 16; Press, *Figurines*, 144–145.



Cat. No. 12

Provenance: Art market; allegedly from tomb at Tell 'Ētūn.

Date: Iron Age I B–II A.

Bibliography: T. Dothan, "Another Mourning Woman Figurine from the Lachish Region" *EI* 11 (1973), Fig. 1; id., *Philistines*, 237–249, Pl. 23; Schmitt, "Terrakottafigurinen," Kat. Nr. 17; Press, *Figurines*, 144–145.

Der Schmerz Gottes

Zu einem wichtigen Zug im biblischen Gottesbild

Bernd Janowski

Man könnte versucht sein, den Untertitel meines Beitrags wörtlich zu nehmen. Denn wenn vom Schmerz die Rede ist, zeigt sich dieser nicht zuletzt im Gesicht bzw. in den Gesichtszügen.¹ Gilt das auch vom Gesicht des biblischen Gottes? Darüber wird im Alten Testament nichts gesagt, obwohl es zahlreiche Belege zum „Angesicht JHWHs“ enthält.² Auch die übrigen Teile des göttlichen Körpers – sein Kopf, seine Ohren, seine Nase, sein Mund, seine Arme/Hände, sein Füße u. a.³ – werden nie mit dem Thema „Schmerz“ verbunden.

Das ist anders beim Herzen und bei den Augen Gottes. Offenbar geht es dabei aber nicht um physischen Schmerz, sondern um eine Reaktion Gottes, die gemäß dem synthetischen Bedeutungsspektrum hebräischer Körperbegriffe dem Ausdruck göttlicher *Kommunikation* und göttlichen *Handelns* dient.⁴ Dennoch stellt sich die Frage, ob der Aspekt der Körperlichkeit bei den anthropomorphen Gottesbeschreibungen gänzlich getilgt ist oder ob er – und wenn ja: warum – erhalten bleibt. Darauf ist am Schluss zurück zu kommen. Zunächst wenden wir uns der Frage nach dem theologischen Ort unseres Themas zu.

I. Gottes Eigenschaften – Vorbemerkungen

Dass die Gestalt JHWHs nicht nach ihrem äußeren Aussehen beschrieben und auch kein anschauliches Gesamtbild von ihr gezeichnet, sondern diese hinsichtlich der beiden Funktionen *Kommunikation* und *Handlung* entfaltet wird, dürfte

¹ S. dazu S. Weigel, *Grammatologie der Bilder* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1889), Berlin: Suhrkamp, 1985, 168 ff.

² S. dazu F. Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34* (FAT 55), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

³ S. dazu A. Wagner, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh: Gütersloher, 2010, 101 ff., vgl. id., *Art. Körper*, Wörterbuch alttestamentlicher Motive (2013), 279–285, hier 283–284.

⁴ S. dazu Wagner, *Art. Körper* (s. Anm. 3), 280 ff. Zur Frage, ob der Schmerz Gottes physischer oder geistiger Natur ist, s. unten 132 f.

nicht zuletzt mit dem Bilderverbot zusammenhängen,⁵ obwohl das Alte Testament „sich ohne Scheu der Vorstellungen vom Körper Gottes bedient, um Aussagen zu machen, die mit dem monotheistischen Gott verbunden sind, etwa solche wie in Ps 139, in dem die Hand Gottes ‚überall‘ hinreichen kann“⁶. Das Problem ist also komplexer, wie das Thema „Eigenschaften Gottes“ zeigt.

Dass Gott „Eigenschaften“ hat, die seinem Wesen entsprechen und dieses explizit zum Ausdruck bringen, ist ein zentrales Lehrstück der christlichen Dogmatik.⁷ Wie mit diesem Lehrstück umgegangen wird, entscheidet mit über die angemessene Rede von Gott. In seiner „Dogmatik“ unterscheidet W. Härle zwischen Eigenschaften, die den *kategorialen Unterschied zwischen Gott und Mensch*⁸ zum Ausdruck bringen, und Eigenschaften, die die *reale Verbundenheit zwischen ihnen*⁹ betonen. Diese Eigenschaften sind im Unterschied zu denjenigen der ersten Gruppe „nicht Gott vorbehalten, sondern teilen sich mit. Von diesen Eigenschaften gilt: Weil sie für Gott, dessen Wesen Liebe ist, gelten, darum *auch* für uns (als Liebende)“¹⁰.

Von den Eigenschaften, die die reale Verbundenheit Gottes mit dem Menschen ausdrücken, ist auch im Alten und Neuen Testament immer wieder, ja fast auf jeder Seite die Rede. Die theologische Tradition spricht hier von Anthropomorphismen,¹¹ also von Sprachbildern, die Gott in menschlicher Gestalt zeigen und menschlich von ihm reden.¹² Der biblische Gott *spricht* (Gen 1,3), *ruft* (Hos 11,1), *antwortet* (Ps 22,3), *sieht* (Gen 6,5, vgl. 6,8), *riecht* (Gen 8,21), *lacht* (Ps 2,4), *weint* (Jer 9,9; 14,17), *stöhnt* (Jes 42,14) und *pfeift* (Jes 7,18), er hat einen Kopf, Augen,

⁵ Das Bilderverbot von Ex 20,4–6 par. Dtn 5,8–10 ist kein generelles Kunstverbot, sondern ein Verbot zur Anfertigung eines materialen Kultbilds JHWHs, s. dazu Wagner, Gottes Körper (s. Anm. 3), 21 ff. 186 und F. Hartenstein/M. Moxter, Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen (ThLZ.F 26), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 72 ff. 142 ff.

⁶ Wagner, Gottes Körper (s. Anm. 3), 186.

⁷ S. dazu W. Krötke, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001; W. Härle, Dogmatik, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, 240 ff. u. a.

⁸ Dazu zählen Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, Allgegenwart u. a., s. dazu Härle, Dogmatik (s. Anm. 7), 262 ff. Jeder dieser Begriffe ist erklärungsbedürftig.

⁹ Dazu zählen Güte, Gerechtigkeit, Treue, Barmherzigkeit, Gnade u. a., aber auch Heiligkeit, Eifer, „Rache“, Zorn u. a., s. dazu aaO., 270 ff.

¹⁰ AaO., 261 (Hervorhebung im Original).

¹¹ S. dazu W. Dietrich/C. Link, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995. W. Dietrich/C. Link, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000.; Wagner, Gottes Körper (s. Anm. 3), 41 ff. 163 ff. u. ö.; B. Janowski/K. Scholtissek, Art. Eigenschaften Gottes, in: HGANT (2016), 147–151, hier 147 ff.; B. Janowski, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2018 und J. van Oorschot, Art. Anthropomorphismus, in: WiBiLex 2016. Online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13433/> (abgerufen am 30.11.2018).

¹² S. dazu E. Jüngel, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: id., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Theologische Erörterungen 3), München: Kaiser, 1990, 110–131, hier 110 ff. u. a.

Ohren, einen Mund, Lippen, Zunge, Hände, Finger, Arme, Füße und sogar ein Herz.¹³ Die Rede von Gott bezieht sich aber nicht nur auf die Ebene der konkreten Körperlichkeit, sondern auch auf die kognitiven und voluntativen Aspekte seines Wirkens (Denken, Wollen, Planen). Darüber hinaus betrifft sie auch

„Gottes Herrschaft und Reich, sein Königtum oder sein Richteramt und vieles andere mehr. Wollte man das alles abziehen, bliebe wenig oder nichts vom Alten Testament – vielleicht das sprachlose *fascinum* und *tremendum*, vielleicht das *totaliter aliter*, die Negation, aber nicht einmal eine mathematische Formel und auch nicht die aristotelische Gedankenfigur des ‚unbewegten Bewegers‘, nichts, woran der Mensch sich orientieren könnte“¹⁴.

Das wäre allerdings ein Desaster. Theologie muss deshalb

„menschlich von Gott reden, da sie anders nicht reden kann. Man muß aber fragen, ob solche Begründung mit dem begrenzten menschlichen Vermögen überhaupt zureicht. Sie ist dann unzureichend, ja unangemessen, wenn sie unterstellt, dass die menschliche Rede von Gott nur ein Notbehelf sei, nur uneigentlich, nur um menschlicher Schwäche willen. Denn das bedeutete, dass von Gott ‚wie er wirklich ist‘ (oder ähnlich) überhaupt nicht die Rede sein könnte. Das ist ein philosophisches Vorurteil (oder eine Errungenschaft philosophischer Theologie), aber nicht biblische Theologie.“¹⁵

Menschliches Reden von Gott ist nicht ein uneigentliches, sondern ein eigentliches, ja notwendiges Reden, das Gottes Gestalt und Handeln in Analogie zur Gestalt und zum Handeln des Menschen bringt, ohne Gott damit zu vermenschlichen oder zu vergegenständlichen. Das zeigen auch die folgenden Überlegungen zum Thema „Schmerz Gottes“ im Alten Testament.

II. Gottes Schmerz – Textbeispiele

Von den Gefühlen Gottes ist im Alten Testament ausführlich (am häufigsten in Dtn, Jes, Jer und Pss) die Rede. Dazu gehören nach M. Köhlmoos körperliche und emotionale Empfindungen:¹⁶

¹³ Es gibt natürlich mehr als die genannten Belege. Zur Menschengestaltigkeit Gottes im Alten Testament s. Wagner, *Gottes Körper* (s. Anm. 3), 135 ff. Zum Herzen Gottes s. unten 129–133.

¹⁴ H.-J., Hermisson, *Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels* (ThLZ.F 3), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, 94.

¹⁵ AaO., 89.

¹⁶ Zum Folgenden s. den Überblick bei M. Köhlmoos, „Denn ich, JHWH, bin ein eifersüchtiger Gott“. Gottes Gefühle im Alten Testament, in: A. Wagner (Hg.), *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* (OBO 270), Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 191–217, hier 191 ff. und im Anschluss daran A. Wagner, *Menschenkörper – Gotteskörper*, in: id., *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament. Gesammelte Aufsätze 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 241–271, hier 265 ff., ferner J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament* (BBB 8), Bonn: Hanstein, 1955, J. Scharbert, *Art. Schmerz*, NBL 3 (2001), 493–494; C. Kumpmann, *Schöpfen, Schlagen, Schützen. Eine semantische, thematische*

Körperliche Empfindungen Gottes

(Wohl-)Behagen: Gen 8,21; Lev 26,31; Num 28,2 u. ö. (insgesamt 39mal)

Hunger: Ps 50,12

Sättigung: Jes 1,11

Müdigkeit/Erschöpfung: Jes 1,14; 7,13; 40,28; 43,24; Mal 2,17¹⁷

Emotionale Empfindungen / Zustände Gottes

Interesse/Anteilnahme/Wohlwollen, Ablehnung/Widerwillen, Freude, Zorn, Verachtung, Ekel/Abscheu, Mitleid, Reue, Begehren, Hoffnung, Liebe, Hass, Eifersucht und Genugtuung¹⁸

Ob allerdings die Behauptung von Köhlmoos zutrifft, dass vom Schmerz und vom Leiden/Kummer Gottes im Alten Testament nicht gesprochen wird, ja ein leidender Gott „nicht denkbar“¹⁹ ist – warum eigentlich nicht? –, ist u.E. mehr als fraglich. Wichtig ist demgegenüber die Beobachtung von F. Hartenstein, dass „das Konzept des göttlichen ‚Körpers‘ [...] als logisches Implikat personaler Gottesvorstellungen (erscheint)“²⁰. Das trifft auch auf die im Folgenden zu besprechenden Texte zum Thema „Schmerz Gottes“ zu.

1. Gott schmerzt die Bosheit seines Geschöpfs (Gen 6,5–8)

Eine zentrale Eigenschaft des biblischen Gottes ist sein *Reden* (vs. Schweigen), eine andere sein *Gedenken* (vs. Vergessen). Beide Eigenschaften begegnen bereits in der biblischen Urgeschichte.²¹ Das Reden und Gedenken sind aber nicht die einzigen (Re-)Aktionen Gottes in Gen 1–11. Ebenso bemerkenswert sind die Aussagen über seine „Reue“ und seinen „Schmerz“, die beide im Prolog (Gen 6,5–8) der nichtpriesterlichen Fluterzählung (Gen *6,5–8,22) begegnen und von einem dramatischen Wandel in Gott berichten. Danach „reute“ es JHWH, den Menschen, der seine schöpfungsgemäße Bestimmung durch seine „Bosheit“ pervertiert hatte,

und theologische Untersuchung des Handelns Gottes in den Psalmen (BBB 177), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 391 ff. und B. Janowski, Die Empathie des Schöpfergottes. Gen *6,5–8,22 und das Apathie-Axiom, in: Das hörende Herz (Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 175–200, hier 175 ff.

¹⁷ S. dazu Köhlmoos, Gottes Gefühle (s. Anm. 16), 193–194. Nach Köhlmoos fehlen dabei Durst, Kälte, Schmerz und Übelkeit.

¹⁸ S. dazu aaO., 194 ff. 214–215. Nach Köhlmoos fehlen dabei Leid/Kummer/Sorge, Überraschung, Scham, Schuld, Furcht, Erstaunen, Verwirrung, Neugier, Sehnsucht, Heiterkeit, Begeisterung und Neid.

¹⁹ AaO., 215.

²⁰ Hartenstein, Angesicht JHWHs (s. Anm. 2), 284–285, vgl. im Anschluss daran auch Köhlmoos, Gottes Gefühle (s. Anm. 16), 213.

²¹ S. dazu B. Janowski, Schöpferische Erinnerung. Zum „Gedenken Gottes“ in der biblischen Fluterzählung, in: id., Die Welt als Schöpfung (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 172–198, hier 183 ff. Im Folgenden nehme ich einige Überlegungen aus Janowski, Empathie (s. Anm. 16), 175 ff. auf und führe sie weiter.

geschaffen zu haben, so dass er beschloss, ihn von der Erde auszutilgen, Noah aber von seinem Vernichtungsbeschluss auszunehmen:

- 5 Und JHWH sah,
dass die Bosheit des Menschen zahlreich war auf der Erde
und jedes Gebilde der Gedanken seines Herzens nur böse war alle Tage.
- 6 Da reute es JHWH,
dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte,
und es schmerzte ihn in seinem Herzen.²²
- 7 Und JHWH sprach:
„Ich will austilgen den Menschen, *den ich geschaffen habe*,
von der Oberfläche des Ackerbodens,
vom Menschen bis zum Vieh,
bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln der Himmels,
denn es reut mich, dass ich sie [ihn] gemacht habe.“
- 8 Noah aber fand Gnade in den Augen JHWHs.²³

Dieser Text gewährt nicht nur einen „Blick in das bekümmerte Herz Gottes“ (V. 6), sondern setzt auch mit dem Topos der *Aufmerksamkeit Gottes* ein, der die umfassende, im Herzen (לב)²⁴ lokalisierte „Bosheit“ seines Geschöpfes „sieht“ (ראה V. 5). Ebenso wenig wie diese Bosheit etwas Peripheres ist – es geht vielmehr um „die ethische Qualität der im Herzen, also dem Verstand und Willen des Menschen gründenden Handlungsentwürfe und deren Folgen²⁵ –, ebenso wenig ist es die göttliche Reaktion, die nach V. 6b ihren Ort ebenfalls im Herzen hat. So steht das göttliche gegen das menschliche Herz, und diese Konfrontation scheint total und unwiderruflich zu sein. Denn es droht, wie die in V. 6a formulierte Zuordnung

²² Wörtlich: „es schmerzte ihn (עצב hitp.) zu (אל) seinem Herzen hin“, vgl. Ges18, 999 s. v. עצב. Die Präposition אל bezeichnet die Richtung zu dem Ort bzw. Körperorgan hin, in dem der Vernichtungsbeschluss JHWHs (V. 7) gefasst wird, vgl. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart: Calwer, 2000 (Berlin: Schocken, 1934), 181; J. Ebach, *Noah. Die Geschichte eines Überlebenden (Biblische Gestalten 3)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, 46; J. C. Gertz, *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 239 ff. und G. Fischer, *Genesis 1–11 (HThK.AT)*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2018, 367.384. Zur Konstruktion s. auch 1 Sam 20,34 vom Schmerz Jonathans: „denn es schmerzte ihn (עצב nif.) hin zu (אל) David“. Anders 2 Sam 19,3: „Der König grämte sich um (עצב nif. + על) seinen Sohn“.

²³ Der Relativsatz V. 7aα und die Aufzählung der Lebewesen V. 7aβγ (jeweils kursiv) dürften endredaktionell sein, s. dazu M. Arneth, „Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...“. Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (FRLANT 217), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 174 ff. und Gertz, *Genesis* (s. Anm. 22) 218.

²⁴ Zur emotionalen, kognitiven und voluntativen Bedeutung von לב/לבב „Herz“ s. H.-J. Fabry, *Art. לב/לבב leb*, *ThWAT* 4 (1984), 413–451, hier 413 ff.; B. Janowski, *Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments*, in: id., *Das hörende Herz (Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 31–75, hier 31 ff., ferner T. Krüger, *Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie*, in: id., *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik (ATHANT 96)*, Zürich: TVZ, 2009, 91–106, hier 91 ff.

²⁵ Arneth, „Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...“ (s. Anm. 23), 176 Anm. 234.

der Reue Gottes zur Erschaffung des Menschen zeigt, nichts weniger als die Rücknahme der geschöpflichen Konstitution des Menschen durch ein Gerichtshandeln Gottes (s. auch die folgende Aufbauskitze).

Für unser Thema sind dabei die beiden Verben נחם nif. (V. 6a.7b) und עצב hitp. (V. 6b) relevant. Hinsichtlich der Übersetzung von נחם nif. mit „bereuen, Reue empfinden, sich etwas leid sein lassen“ gibt es einen breiten Konsens.²⁶ Dabei ist zu beachten, dass JHWH nicht sein vergangenes Schöpfungshandeln als solches bereut, sondern allein das Resultat dessen, was durch das Fehlverhalten des von ihm erschaffenen Menschen aus seiner Schöpfung geworden ist. Weil JHWH dies „sah“ (V. 5), „reute“ es ihn, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte (V. 6a). Die Schöpfung ist durch die „Bosheit“ des Menschen zwar verunstaltet, sie wird durch die „Reue“ des Schöpfers aber nicht revoziert. Demgegenüber bestehen Differenzen im Blick auf die Übersetzung von עצב hitp. in V. 6b mit „sich bekümmern, betrüben“ bzw. „Schmerz empfinden“ oder mit „zornig werden“. Da die Übersetzung „zornig, wütend werden“ u.E. nicht plausibel zu machen ist,²⁷ bleiben wir bei der Übersetzung „Schmerz empfinden“. Das Verb zeigt einen „Zustand psychischer und emotionaler Not“, also eine „innere und ernste Gemütsbewegung“²⁸ an.

Neben der Frage nach der Bedeutung von נחם nif. und עצב hitp. stellt sich die weitere Frage, wie die „Reue“ und der „Schmerz“ JHWHs in Gen 6,6 aufeinander bezogen sind. Die Reaktion JHWHs (V. 6) korrespondiert dabei dem Ausmaß („zahlreich“) und der Totalität („alle Tage“) der menschlichen Bosheit (V. 5). Beide Handlungsweisen, die menschliche Aktion wie die göttliche Reaktion, sind im menschlichen / göttlichen Herzen (לב) als dem Ort des emotionalen, kognitiven und voluntativen Aktionszentrums verankert. Dabei ist V. 6a auch inhaltlich auf

²⁶ Zur Bedeutung von נחם nif. s. J. Jeremias, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997, 15 ff. 124 ff.; R. Oberforcher, Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik (IThS 8), Innsbruck/Wien/München: Tyrolia, 1981, 136 ff.; I. Willi-Plein, Hiobs Widerruf? – Eine Untersuchung der Wurzel נחם und ihrer erzähltechnischen Funktion im Hiobbuch, in: ead., Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002, 130–145, 137 ff.; B. Seifert, Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch (FRLANT 166), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 220 ff.; J. C. Gertz, Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nicht-priesterlichen Sintfluterzählung, in: M. Beck/U. Schorn (Hg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. FS H.-C. Schmitt (BZAW 370), Berlin/New York: De Gruyter, 2006, 41–57, 55 ff. und J.-D. Döhling, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel (HBS 61), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009, passim.

²⁷ S. dazu ausführlich Janowski, Empathie (s. Anm. 16), 178 ff., vgl. U. Berges, Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: Bib 85 (2004), 305–330, hier 312.

²⁸ C. Meyers, Art. עצב ‘āzab, ThWAT 6 (1989), 298–301, hier 299, vgl. Jacob, Genesis (s. Anm. 22), 181; Oberforcher, Flutprologe (s. Anm. 26), 141 ff.; L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, I. Teilband: Gen 1,1–11,26, Würzburg: Echter, 1992, 318 und N. C. Baumgart, Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9 (HBS 22), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1999, 137.

Exposition

5 Wahrnehmung menschlicher Bosheit

Sehen JHWHs

(in ihrem Herzen) durch JHWH

Reaktion JHWHs

6 Reue und Schmerz

➤ a Reue (נחם nif.)

Zuordnung zur Erschaffung des Menschen (2,4b ff)

b Schmerz (עצב hitp.)

emotionale Betroffenheit JHWHs in seinem Herzen

7 Vernichtungsbeschluss

a Urteil: Austilgung

aktive Reaktion JHWHs

b Begründung: Reue (נחם nif.)

Zuordnung zur Erschaffung des Menschen (2,4b ff)

Kontrapunkt

8 Begnadigung Noahs durch JHWH

Augen JHWHs

Skizze zur Komposition von Gen 6,5–8.

V. 5 zurückbezogen, was durch die Zuordnung der Reue Gottes zur Erschaffung des Menschen (vgl. Gen 2,4bff) explizit gemacht wird.

Die „Reue“ JHWHs hat also einen *negativen Schöpfungsbezug*, weil der Schöpfer auf seine Geschöpfe mit einem Akt reagiert, der Endgültigkeitscharakter zu haben scheint. Die Fortführung dieser „Reue“ durch den „Schmerz“ JHWHs in V. 6b bezieht sich zum einen auf die *menschliche Bosheit* samt JHWHs Reaktion darauf. Zum anderen dürfte sie zu der drohenden *Vernichtung der Menschheit* überleiten, die in V. 7 von JHWH in direkter Rede angekündigt wird – aber „nicht mit kaltblütiger Gleichgültigkeit“²⁹, sondern unter Schmerzen, d. h., in einem „Zustand psychischer und emotionaler Not“³⁰. Insofern lässt sich die These vertreten, dass sich JHWH „in tiefer Anteilnahme [...] zur Vernichtung der Menschheit durch (ringt)“³¹ und der „Schmerz“ JHWHs einen neuen, wichtigen Aspekt ins biblische Gottesbild einträgt.

²⁹ F. Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig ⁵1887, 153, vgl. G. von Rad, Das I. Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹²1987, 87.

³⁰ Meyers, Art. עצב (s. Anm. 28), 299 und die Hinweise oben Anm. 28.

³¹ Berges, Zorn Gottes (s. Anm. 27), 312, vgl. Baumgart, Umkehr (s. Anm. 28), 135 ff.

Um unsere Überlegungen abzurunden, müssen wir noch den Bogen zum Epilog der nichtpriesterlichen Fluterzählung in Gen 8,20–22 schlagen, demzufolge JHWH seinem Vernichtungshandeln Schranken auferlegt und damit den Fortbestand der Erde und ihrer grundlegenden Lebensrhythmen zusichert – obwohl die Bosheit des Menschen unverändert weiterbesteht. Der Text setzt mit dem Altarbau Noahs und der Darbringung von Brandopfern ein, die JHWH, der ihren „lieblichen Duft“ riecht, zu einem folgenreichen Entschluss motiviert. Abermals spielt dabei das göttliche „Herz“ (vgl. Gen 6,6b) eine zentrale Rolle:

- 20 Und Noah baute einen Altar für JHWH
und nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln
und ließ Brandopfer aufsteigen auf dem Altar.
- 21 Da roch JHWH den lieblichen Duft,
und er sagte zu seinem Herzen (ׁב):
„Ich will nicht noch einmal den Ackerboden um des Menschen willen *verfluchen*,
denn das Gebilde des Herzens des Menschen ist böse
von Jugend auf,
und ich will nicht noch einmal alles Lebendige *schlagen*,
wie ich es getan habe.“
- 22 Während aller Tage der Erde (gilt):
Saat und Ernte, Kälte und Hitze,
Sommer und Winter, Tag und Nacht sollen nicht aufhören.“
- Rückbezug auf*
Gen 3,17
Gen 6,5
Gen *6,5–8,13

Dieser Text markiert nichts weniger als eine „Zeitenwende“³² von der Vernichtung zur Bewahrung der Schöpfung. Dabei wird die bindende Zusage JHWHs in dem „schwurartigen Satz“ V. 21b.22³³ durch zwei parallele Satzreihen ausgedrückt (V. 21ab.b),³⁴ die sich zum einen auf die Paradies- und Fluterzählung zurück beziehen und zum anderen jeweils durch einen Nebensatz erweitert sind.

In der biblischen Urgeschichte, so können wir resümieren, ist nur an zwei Stellen, nämlich in Gen 6,6b und in Gen 8,21a, vom Herzen Gottes die Rede. Und an beiden Stellen steht die Wendung „zu seinem Herzen (hin)“. Ist der Schmerz von dem in Gen 6,6 die Rede ist, physischer oder geistiger Natur? Anders gesagt: Hat Gott im physischen Sinn Herzschmerzen wegen der Bosheit seiner Geschöpfe oder verursacht diese Bosheit bei ihm eine emotionale Not, entsprechend der Wendung: „Es tut mir im Herzen weh/leid“? Das ist möglicherweise eine falsche Alternative. Es liegt jedenfalls auf der Hand, warum innere Organe wie das Herz zum Ort von Gefühlen/Emotionen werden, und zwar deswegen, „weil sie dort physisch erfahren werden“³⁵. Und sie werden dort physisch erfahren, weil das

³² Vgl. Baumgart, Umkehr (s. Anm. 28), 165, vgl. 152.

³³ S. zur Einzelinterpretation aaO., 152 ff.

³⁴ S. dazu Jeremias, Reue Gottes (s. Anm. 26), 24 mit Anm. 13.

³⁵ M. S. Smith, Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen. Notizen aus der Anthropologie und Psychologie, in: A. Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestament-

Herz – im Alten Testament das Zentralorgan des Menschen – ein physiologisch empfindliches Organ ist.³⁶

Zu diesem spezifischen Bedeutungsfeld „geistiger Schmerz“ sind noch die Belege zu beachten, in denen das Verb (עצב) „sich bekümmern, Schmerz empfinden“ und das Nomen (עצבה) „Kummer, Schmerz“ außer mit dem „Herzen“ (לב) wie in Gen 6,6 noch mit dem „Geist“ (רוח) verbunden werden wie in Jes 54,6, in Jes 63,10 und in Spr 15,13:

Denn wie eine verlassene Frau,
eine tief gekränkte (רוח עצובה),³⁷
hat dich (sc. Zion) JHWH gerufen. (Jes 54,6)

Aber sie (sc. Die Israeliten) lehnten sich auf
und kränkten (עצב pi.) seinen (sc. JHWHs) heiligen
Geist (רוח קדש). (Jes 63,10)

Ein frohes Herz (לב שמח) macht das Angesicht schön,
aber durch Kummer des Herzens (עצבת-לב) (entsteht) ein
niedergeschlagener Geist (עצבת-ינבאה). (Spr 15,13)

Zurück zu Gen 6,6 und Gen 8,21. Die Rede vom Herzen Gottes bringt die „Vehe-
menz seiner Menschenfreundlichkeit“³⁸ zum Ausdruck und zeigt, dass es um „eine
substantielle Veränderung im Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen“³⁹
geht. Wie substantiell diese ist, zeigt sich in Gen 8,20–22. Denn hier wird klar,
dass die Flut nicht den Menschen, sondern Gott verändert hat,⁴⁰ weil dieser seine
„Reue“ über die Erschaffung des fehlbaren Menschen durch „Umkehr“ zu über-
winden vermochte.⁴¹ Es ist nicht übertrieben, hier von einer dramatischen Trans-
formation des biblischen Gottesbilds⁴² zu sprechen.

liche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen:
Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 171–181, hier 175.

³⁶ S. dazu Janowski, Herz (s. Anm. 24), 43–44.

³⁷ Oder: „eine in der Lebenskraft verletzte (Frau)“, vgl. H.-J., Hermisson, Deuterocesaja, 3. Teilband (BK XI/3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 511 mit dem Hinweis auf die רוח-Belege Jes 42,5 und Ps 104,30.

³⁸ H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen, hg. von B. Janowski, Gütersloh: Gütersloher, 2010, 98, vgl. Fabry, Art. לב/לבב (s. Anm. 24), 448.

³⁹ N. C. Baumgart, Das Ende der Welt erzählen. Die biblische Fluterzählung in den alt-
testamentlichen Wissenschaften, in: M. Mulsow/J. Assmann (Hg.), Sintflut und Gedächtnis.
Erinnern und Vergessen des Ursprungs, Paderborn: Fink, 2006, 25–60, hier 35.

⁴⁰ Vgl. L. Perlit, 1 Mose 8,15–22, in: GPM 24 (1969/70), 391–399, 393, vgl. Jeremias, Reue
Gottes (s. Anm. 26), 26–27 und Baumgart, Umkehr (s. Anm. 28), 166.

⁴¹ S. dazu ausführlich Baumgart, Umkehr (s. Anm. 28), 163 ff., ferner F. Hartenstein, Die Zu-
mutung des barmherzigen Gottes. Die Theologie des Jonabuches im Licht der Urgeschichte Gen
1–11, in: A. Berlejung/R. Heckl (Hg.), Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testa-
ments. FS R. Lux (ABG 39), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 435–455, hier 443–444.

⁴² Vgl. J. C. Gertz, Noah und die Propheten. Rezeption und Reformulierung eines altorienta-
lischen Mythos, in: DVfLG 81 (2007), 503–522, hier 517.

2. Gottes Herz kehrt sich gegen ihn selbst (Hos 11,*7–11)

Wie wir sahen, erzählt die nichtpriesterliche Fluterzählung in Gen *6,5–8,22 von der Umkehr Gottes in Form eines dramatischen Wandels von der Vernichtung zur Bewahrung der Schöpfung. Dieser Wandel ist ein Zwillingsbruder des „Herzensumsturzes“ Gottes, von dem in Hos 11,7–11⁴³ die Rede ist:

Anklage gegen „mein Volk“

- 7 Aber mein Volk bleibt verstrickt in die Abkehr von mir:
zum „Hohen“ rufen sie;
,der' bringt ,sie' nie und nimmer hoch.
Willenswandel in Gott und Rücknahme seines Zorns
- 8 Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim,
dich ausliefern, Israel?
Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma,
dich zurichten wie Zeboim?
Mein Herz hat sich in mir umgewandt,
mit Macht sind meine Mitleidsregungen entbrannt.⁴⁴
- 9 Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken,
kann Ephraim nicht wieder verderben:
Denn Gott bin ich, nicht Mensch,
in deiner Mitte der Heilige:
Ich lasse Zornesglut nicht aufkommen.

Später Kommentar

- 10 Hinter JHWH werden sie herziehen,
der wie ein Löwe brüllt.
Wenn er brüllt,
kehren bebend die Söhne aus dem Westen zurück.

Folge des göttlichen Willenswandels

- 11 Bebend kehren sie aus Ägypten zurück wie Vögel,
wie Tauben aus dem Land Assur.
Zu ihren Häusern lasse ich sie ,heimkehren',
spricht JHWH.

Israel, so urteilt dieser Text, hat sich nicht gewandelt (vgl. V. 7), wohl aber Gott selber (V. 8f.). An die Stelle eines zu erwartenden Gerichtsworts tritt darum die „göttliche Erklärung des Strafverzichts“⁴⁵:

Mein Herz hat sich in mir umgewandt,
mit Macht sind meine Mitleidsregungen (מִלְחָמִים) entbrannt. (V. 8)

⁴³ S. dazu Jeremias, Reue Gottes (s. Anm. 26), 52 ff., ferner Döhling, Gott (s. Anm. 26), 304 ff.

⁴⁴ Zu מִלְחָמִים im Sinn von „Mitleiden, Erbarmen“ s. Seifert, Metaphorisches Reden (s. Anm. 26), 220 ff. und Ges¹⁸, 805 s. v. Döhling, Gott (s. Anm. 26), 309–310 übersetzt mit „Reueaufwallungen“.

⁴⁵ J. Jeremias, Der Prophet Hosea (ATD 24/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 145.

Ausgelöst ist diese Rücknahme des Vernichtungsbeschlusses durch einen ‚Herzensumsturz‘, der zu einem Willenswandel in Gott führt. Die rettende Gerechtigkeit – die hier ganz im Zeichen der brennenden Liebe Gottes zu seinem Volk steht – rettet also nicht nur vor Unrecht (Unterdrückung, Gewalt, Verfolgung), sondern auch vor Recht – sogar vor dem Recht eines Gottes, der Grund zur Unnachgiebigkeit hätte, sich aber ‚selbst beherrscht‘ bzw. erbarmt:

„Diese Selbstbeherrschung Gottes ist in Israels Verhalten ganz und gar nicht begründet (V. 7!), sondern nur in Gott selber, der sein schon verlorenes Volk nicht preiszugeben vermag. Es ist im Blick auf Israel Gottes Rettungswille, die letzte Möglichkeit Gottes, seine Menschen trotz übergroßer Schuld noch zu verschonen. So schreitet Gott gegen sich selbst ein; in letzter Stunde fällt er dem eigenen Gerichtswillen in den Arm.“⁴⁶

Indem JHWH seinen Zorn gegen sich selbst wendet, verwandelt er dessen Energie in eine Kraft zur Rettung Israels. Damit ist ein Maßstab für die Rede von der Barmherzigkeit Gottes gefunden, die zwar immer wieder überdeckt, aber nicht mehr verlorengehen wird.

Diese Perspektive hat sich zunächst allerdings nicht bewahrheitet, da das angesprochene Nordreich 722 v. Chr. untergegangen ist. Aber schon auf der Buchebene beginnt und endet das folgende Kapitel Hos 12, „als stünde Kap. 11 (bes. 11,8–11) nicht im Hoseabuch“⁴⁷. A. Scharf versucht das damit zu erklären,

„daß Hos 11,8–9,11 im Sinne der Tradenten nur ein vorübergehendes Ablassen Jahwes von seinem Zorn darstellen. Sollte dies richtig sein, so haben die Tradenten die Globalstruktur von Hos nach einem Schema gestaltet, das schon die Grundstruktur des den Amos-Tradenten vorgegebenen Visionszyklus prägt. [...] Damit soll in beiden Schriften gezeigt werden, daß Jahwes Strafgericht erst eintritt, nachdem Jahwes Mitleid bis aufs Äußerste strapaziert worden ist.“⁴⁸

Eine Variante – oder im Sinn der These A. Scharfs gar eine Voraussetzung – der hoseanischen Theologie der Barmherzigkeit Gottes liegt im Visionenzyklus Am 7–9⁴⁹ vor. Während JHWH nach dem ersten Visionspaar (Am 7,1–3,4–6) seinen über Israel beschlossenen Vernichtungsplan zurücknimmt, indem er sich durch die Fürbitte des Propheten zur „Reue“ bewegen lässt (7,3,6), wird das göttliche Erbarmen ab der 3. Vision (Am 7,7 f.), die mit der 4. Vision (Am 8,1 f.) ebenfalls ein Paar bildet, als überholt angesehen, weil JHWH „nicht länger (schonend) an ihm (sc. Israel) vorübergehen kann“ (7,8; 8,2). Die „Reue“, die nicht durch den prophetischen Appell an Gottes Gerechtigkeit, sondern an sein Mitleid zustande

⁴⁶ AaO., 145–146, vgl. J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (GAT 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 144–145, 296–270, 489–490 und Seifert, *Metaphorisches Reden* (s. Anm. 24), 222–223 u. a.

⁴⁷ Jeremias, *Hosea* (s. Anm. 45), 149.

⁴⁸ A. Scharf, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260), Berlin/New York: De Gruyter, 1998, 144.

⁴⁹ S. dazu Jeremias, *Reue Gottes* (s. Anm. 26), 40 ff. 135 ff. und J. Jeremias, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 94 ff.

kommt, ist „ein äußerstes Mittel Gottes, das überaus schuldige Israel noch einmal zu bewahren“⁵⁰. Die Reue Gottes bewirkt nach diesem Zusammenhang nicht die Tilgung der Schuld, ist also nicht Vergebung, sondern sie bewirkt die befristete Aussetzung des göttlichen Vernichtungsbeschlusses.

3. Gott weint über sein abtrünniges Volk (Jer 14,13–18)

In der sakralen Topographie Jerusalems gibt es am Westabhang des Ölbergs eine Kustodie der Franziskaner namens *Dominus Flevit* („Der Herr hat geweint“), die der Überlieferung nach an dem Ort steht, an dem der lukanische Jesus über Jerusalem geweint hat:

(41) Als er (sc. Jesus) näher kam, sah er die Stadt, weinte über sie (42) und sprach: Wenn doch selbst du an diesem Tag hättest erkennen können, was zum Frieden führt [...] (Lk 19,41f.)⁵¹

Eine ähnlich heftige Gemütsbewegung, aber dieses Mal von Gott, findet sich auch im Jeremiabuch, und zwar in Jer 9,9 f. und in Jer 14,17 f. So heißt es am Ende der Klage Gottes in Jer 9,6–10⁵²:

- 9 Über die Berge will ich erheben Weinen (בָּכִי) und Wehklage (יָהִי) und über die Weideplätze der Wüste ein Leichenlied (קִינָה), denn sie (sc. die Weideplätze) sind angezündet worden ohne einen vorbeiziehenden Menschen, und nicht haben sie die Stimme von Vieh vernommen. Von den Vögeln des Himmels und bis zu (anderen) Tieren, sie sind geflüchtet, sind gegangen.
- 10 Und ich werde machen Jerusalem zu Steinhaufen, zu einer Wohnung von Schakalen, und die Städte Judas werde ich machen zur Einöde, ohne einen Bewohner.

„Die ganze Zerrissenheit Gottes“, so kommentiert G. Fischer,

„spiegelt sich [...] in V. 9 f. mit ihrer Mischung von Klage und Gericht. Er möchte nun intensiv trauern, wie die menschliche Person in 8,21.23, über den Niedergang der ländlichen Gegenden (V. 9); bei den Städten aber bewirkt er ihn selber.“⁵³

⁵⁰ Jeremias, Reue Gottes (s. Anm. 26), 137.

⁵¹ S. dazu F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, 43–44. und zur Lage und zum Namen von *Dominus Flevit* M. Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 831 ff.

⁵² Zu Gott als Sprecher von Jer 9,1–10 s. G. Fischer, Jeremia 1–25 (HThK.AT), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005, 343 ff. 349 ff. 354 ff., anders z. B. K. Finsterbusch/N. Jacoby, MT-Jeremia und LXX-Jeremia 1–24. Synoptische Übersetzung und Analyse der Kommunikationsstruktur (WMANT 145), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2016, 123 mit Anm. 477 (Jeremia als Sprecher), die die Unterbrechung der Gottesrede 9,6–10 durch V. 9 (Jeremia als Sprecher) aber nicht plausibilisieren können, s. dazu im Folgenden.

⁵³ Fischer, Jeremia 1–25 (s. Anm. 52), 354. Zu Jer 8,23 s. im Folgenden.

Der zweite Text ist Jer 14,14–18, die Antwort JHWHs auf den Einwand Jeremias (Jer 14,13), dass allein die Heilspropheten Schuld am Untergang Jerusalems haben.⁵⁴ Dieser Dialog von Prophet und Gott hat folgenden Aufbau:

- 13 Jeremias Einwand: Entschuldigung des Volkes durch Verweis auf die Heilspropheten (mit Zitat)
- 14 ff. Gottes abweisende Antwort an Jeremia
 - 14 f. Das Ende der Heilspropheten
 - 14 Schuldaufweis
 - 15 Gerichtsankündigung
 - 16 Das Ende des Volkes: Männer, Frauen, Söhne, Töchter
 - 17 f. Gottes Leiden am Schicksal des Volkes (mit Redeauftrag an den Propheten)
 - 17 Klage
 - 18 Notschilderung

Auch der Passus über JHWHs Leiden am Schicksal des Volkes zeichnet ein Gottesbild, das an Empathie kaum zu überbieten ist:

- 17 Und du sollst sprechen zu ihnen (sc. den Propheten) dieses Wort:

„Meine Augen fließen über von Tränen (הַמַּעַר) Nacht und Tag,
und sie sollen nicht zur Ruhe kommen,
denn einen großen Zusammenbruch erlitt die
Jungfrau-Tochter-meines-Volkes,⁵⁵
einen sehr schlimmen Schlag!

- 18 Wenn ich hinausgegangen bin auf das Feld, und siehe:
Schwert-Durchbohrte!
Und wenn ich gekommen bin in die Stadt, und siehe:
Hunger-Qualen!
Fürwahr, sowohl Prophet als auch Priester sind gezogen in ein Land,
und sie haben (es) nicht gekannt.

Diese Verse, denen zufolge Gott in der Redeeinleitung (V. 17aα) den Propheten instruiert, dem Volk seine innere Erschütterung mitzuteilen, sind singular im Alten Testament. Gott weint wie Menschen weinen: seine Augen fließen über von Tränen⁵⁶ und zwar unaufhörlich, Nacht und Tag. Der Grund ist der große Zusammenbruch//der sehr schlimme Schlag, der von Gott außen (Feld) wie innen (Stadt) wahrgenommen wird und der auch Prophet und Priester betrifft (Verbannung? Orientierungslosigkeit?).⁵⁷ Es ist nicht überraschend, dass Trauer und Leid eng

⁵⁴ S. dazu aaO., 481 ff. und Schmidt, Jeremia 1–20 (s. Anm. 52) W.H. Schmidt, Jeremia 1-20 (ATD), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 271–272, ferner die Textdarbietung (MT/LXX) bei Finsterbusch/Jacoby, MT-Jeremia (s. Anm. 52), 167 ff.

⁵⁵ Zu dieser Wendung s. aaO., 75 mit Anm. 220.

⁵⁶ Wörtlich: „Es steigen herab meine Augen von Tränen“, vgl. Jer 9,17; 13,17; Ps 119,136; Klg 1,16; 3,48 f. u. ö., s. dazu GK²⁸ § 117 z und A. Thomas, Anatomical Idiom and Emotional Expression. A Comparison of the Hebrew Bible and the Septuagint (HBM 52), Sheffield: Phoenix, 2014, 35–36.

⁵⁷ Zum Verständnis von V. 18 b s. Fischer, Jeremia 1–25 (s. Anm. 52), 485 und M. Häusl, Bilder

mit den Augen verbunden sind, denn „tears being an obvious result of distress“⁵⁸, wie im Kontext von Jer 8,21–9,2a auch die Klage des Propheten in Jer 8,23 belegt:

Wer gäbe (es), mein Kopf (wäre) Wasser (מים)
und meine Augen (wären) eine Quelle von Tränen (מקור דמעה),
und ich wollte beweinen (בכה) Tag und Nacht
die Erschlagenen der Tochter-meines-Volkes.

Die Frage, ob *Gott* oder der *Prophet* der Sprecher von Jer 9,9 f. und 14,17 f. ist, wird allerdings kontrovers beantwortet.⁵⁹ In den meisten Fällen ist dabei ein bestimmtes „Jeremiabild“ für die Annahme eines menschlichen Sprechers verantwortlich.⁶⁰ So führen etwa K. Finsterbusch/N. Jacoby zwei Gründe dafür an, dass an beiden Stellen nur der Prophet und nicht Gott der Sprecher sein könne. Der *erste Grund* ist den beiden Autoren zufolge die „Metaphorik“, d. h., die anthropomorphe Begrifflichkeit, die für das Ich des Propheten spricht. Das wird für Jer 8,23 zutreffen,⁶¹ auch wenn u.E. dafür eher der Gesamtduktus von Jer 8,21–9,2a und hier besonders die Wendungen von 8,21 („Über dem Zusammenbruch der Tochter-meines-Volkes bin ich zusammengebrochen, bin ich finster geworden, Entsetzenstarrendes hat mich ergriffen“) und von 9,1a („Wer gäbe mir in der Wüste ein Nachtquartier für Wanderer, und ich wollte verlassen mein Volk und weggehen von ihm?“)⁶² in Frage kommen. „Anthropomorphe Begrifflichkeit“ allein ist noch kein stichhaltiger Einwand gegen Gott als Sprecher der Klagen von Jer 9,9 f. und 14,17 f.

Auch der *zweite Grund*, den Finsterbusch / Jacoby anführen – „Die Aussagen der Bewegung in [Jer 14] V. 18 weisen ebenfalls auf Jeremia als Sprecher“⁶³ – kann nicht überzeugen. Denn das Syntagma *Verben der Bewegung + Subj. Gott* ist im Alten Testament breit belegt. Hier eine kleine Auswahl:⁶⁴

der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003, 267 mit Anm. 129.

⁵⁸ Thomas, *Idiom* (s. Anm. 56), 35.

⁵⁹ S. dazu bereits J.J.M. Roberts, *The Motif of the Weeping God in Jeremiah and Its Background in the Lament Tradition of the Ancient Near East*, in: id., *The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, 132–142, hier 132 ff.

⁶⁰ So Häusl, *Bilder der Not* (s. Anm. 57), 266.

⁶¹ So Finsterbusch/Jacoby, *MT-Jeremia* (s. Anm. 52), 119 Anm. 459, s. dazu auch K. Finsterbusch, *Unterbrochene JHWH-Rede. Anmerkungen zu einem rhetorischen Phänomen im Buch Jeremia*, in: *BZ* 60 (2016), 1–13, hier 9 (dort auch der Ausdruck „anthropomorphe Begrifflichkeit“) und Fischer, *Jeremia 1–25* (s. Anm. 52), 347. Anders C. Maier, *Kein Balsam in Gilead? Potentiale für Resilienz in Klagetexten des Jeremiabuches*, in: J. Gärtner/B. Schmitz (Hg.), *Zwischen Aushalten und Gestalten. Resilienz narrative im Alten Testament* (FAT), Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

⁶² Möglicherweise ist Jer 9,1 aber der Einleitungsvers der Gottesrede Jer 9,1–10, s. dazu oben Anm. 52.

⁶³ Finsterbusch/Jacoby, *MT-Jeremia* (s. Anm. 52), 169 mit Anm. 701,

⁶⁴ S. dazu J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ²1977, 232 (Register); E. Jenni, „*Kommen*“ im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments, in: id., *Studien zur Sprachwelt des*

- באו „kommen, hineingehen“: Ex 20,24; Dtn 33,2; 1 Sam 4,7; Ps 24,7,9; 50,3 u. ö.
- הלך „gehen“: Gen 3,8 (hip.); 18,33 u. ö.
- ירד „hinabsteigen“: Gen 11,5; Mi 1,3 u. ö.
- יצא „hinausgehen“: Ri 5,4; Mi 1,3; Hab 3,13; Ps 68,8 u. ö.
- עלה „hinaufsteigen“: Ps 47,6 u. ö.
- עבר „vorübergehen“: 1 Kön 19,11 u. ö.
- צעד „einerschreiten“: Ri 5,4; Hab 3,12; Ps 68,8 u. ö.

Aufgrund dieser Überlegungen gibt es keinen Grund, Gott nicht als Sprecher von Jer 9,9 f. und 14,17 f. anzunehmen, im Gegenteil. Auch die Redeeinleitung V. 17aα („Und du sollst sprechen zu ihnen [sc. den Heilspropheten] dieses Wort“) unterstützt diese These, denn durch sie wird die folgende Klage als JHWH-Klage ausgewiesen.⁶⁵

Für das *Motiv des göttlichen Weinens* hat bereits J. J. M. Roberts auf altorientalische Sachparallelen hingewiesen.⁶⁶ In Frage kommen vor allem die fünf Sumerischen Stadtklagen über die Zerstörung von Ur, Sumer und Ur, Nippur, Uruk und Eridu sowie die *balag* und *eršemma*-Lieder.⁶⁷ Die aus der Zeit der Dynastie von Isin (19. Jh. v. Chr.) stammenden sumerischen Stadtklagen beziehen sich auf den Untergang einer Stadt, deren katastrophales Geschick in drastischen Bildern ausgemalt wird. Als Beispiel sei die *Klage über den Untergang von Ur* Z. 205–249 genannt.⁶⁸ Entsprechend heftig ist die Reaktion der Schutzgottheiten, die die Stadt verlassen haben und die das durch die Willkür der Götter, besonders Enlils und Ans, herbeigeführte Leid beklagen. Bevor die klagende Göttin Ningal ins Blickfeld rückt, wendet sich der Dichter in direkter Rede an die Stadt Ur und beklagt sie:

O Stadt, bitter ist die Klage um dich geworden,
 bitter ist, o Stadt, die Klage um dich geworden.
 Um die gute Stadt, die zerstört worden ist, erhebt sich bittere Klage,
 um Ur, das ihr zerstört worden ist, erhebt sich bittere Klage.
 Bitter ist, o Stadt, die Klage um dich geworden,

Alten Testaments, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 25–35, hier 25 ff. und die entsprechenden Artikel in THAT und ThWAT (jeweils mit weiterer Lit.).

⁶⁵ Vgl. Fischer, *Jeremia* 1–25 (s. Anm. 52), 484 („Die Aufforderung, ‚und du sollst sagen‘ bezog sich bisher immer [seit 3,12 achtmal] auf im Folgenden mitgeteilte Worte“) und Häusl, *Bilder der Not* (s. Anm. 57), 266. Das gilt auch, wenn V. 17aα redaktionell sein sollte.

⁶⁶ S. dazu Roberts, *Motif* (s. Anm. 59), 135 ff.

⁶⁷ S. dazu den Überblick bei K. Koenen, *Art. Stadtklagen (Alter Orient)*, in: *Wiblex* 2013, online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30274/> (abgerufen am 28.12.2020), und U. Berges, *Klagelieder (HThK.AT)*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2002, 46 ff., ferner die Studien von F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion. A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible* (BibOr 44), Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1993, 30 ff.; M. Wischnowsky, *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments* (WMANT 89), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, 18 ff. und die Textauswahl in SAHG 192 ff. und bei C. B. Hays, *Hidden Riches. A Sourcebook for the Comparative Study of the Hebrew Bible and Ancient Near East*, Louisville/KE: John Knox, 2014, 397 ff.

⁶⁸ S. dazu die Übersetzung in SAHG, 201 ff. (Falkenstein).

um Ur, das zerstört worden ist, erhebt sich bittere Klage.
Bis wann wird die bittere Klage um dich die Herrin, die um dich weint,
bedrücken?

Bis wann wird die bittere Klage um dich Nanna, der um dich weint,
bedrücken? (Z. 40–47, vgl. Z. 65–72)⁶⁹

Mit Z. 77–84 verschiebt sich der Fokus von der Stadt und ihrer Klage zur Klage der Göttin, die in Z. 88–101 eine intensive Beschreibung ihrer Furcht gibt:

Ein Tag ist mir verhängt, die Klage darob mir auferlegt,
dass ich mich wegen dieses Tages betrübe,
ist mir, der (hohen) Frau, ein Tag verhängt, die Klage mir darob auferlegt,
ist mir ein Tag verhängt, die Klage darob mir auferlegt. [...]

Des Nachts ist mir bittere Klage verhängt,
ich zittere vor dieser Nacht,
komme nicht an gegen die Macht dieser Nacht,
die Furcht vor diesem Tag. Der alles wie ein Orkan vernichtet, ist mir
auferlegt,

ist mir ob seiner [...] die Ruhe des nächtlichen Lagers, des nächtlichen
Lagers verleidet,

ist ob seine [...] die Stille meines nächtlichen Lagers dahin. (Z. 88–91.96–101)⁷⁰

Ningal, die ihre Ruhestätte verloren hat und heimatlos in die Steppe gegangen ist (Z. 286–327), verleiht ihrer Klage durch die Selbstminderungsriten des Raufens der Haare und des Schlagens der Brust lebhaften Ausdruck. Auch hier spielt das Weinen wieder eine Rolle:

Sie rauft ihr Haupthaar wie Schilfstengel aus,
Schlägt ihre Brust als wäre sie eine Trommel, ruft „Ach um meine Stadt!“,
Ihre Augen stehen voll Tränen, bitterlich weint sie. (Z. 299–301, vgl. Z. 154 f.)⁷¹

Auch wenn von einer literarischen Abhängigkeit der alttestamentlichen von den mesopotamischen Texten nicht die Rede sein kann,⁷² sind die sachlichen Parallelen doch sehr aufschlussreich.⁷³ Das gilt auch für zwei mesopotamische Sachparallelen zur nichtpriesterlichen Fluterzählung – das altbabylonische *Atramḫasis*-Epos (III iv 4 ff.: Klage der Muttergöttin Nintu mit dem Motiv des Weinens über die Vernichtung der Menschheit) und die ninivitische Version des Gilgamesch-Epos Taf. XI, 114–127: Klagen und Weinen der Muttergöttin *Belet-ili* „Herrin der Götter“ nach der Flut) –, auf die ich an anderer Stelle eingegangen bin.⁷⁴

Tief bewegt, so können wir resümieren, nimmt JHWH Anteil am Schicksal seines Volkes. Die emotionale Haltung Gottes, von der Jer 9,9 f. und 14,17 f. sprechen,

⁶⁹ Übersetzung SAHG, 194 (Falkenstein).

⁷⁰ Übersetzung SAHG, 196 (Falkenstein).

⁷¹ Übersetzung SAHG, 206 (Falkenstein).

⁷² S. dazu *Koenen*, Art. Stadtklagen (s. Anm. 67) u. a.

⁷³ S. dazu die ausführliche Tabelle bei Dobbs-Allsopp, Weep, O Daughter of Zion. (s. Anm. 67), 167 ff. (zum Motiv „Weeping and Mourning Gestures“ s. 178).

⁷⁴ S. dazu Janowski, Empathie (s. Anm. 16), 193 ff.

„ist weit davon entfernt, Freude über das schwere Geschick seines Volkes zu empfinden. Im Gegenteil, er *identifiziert sich noch mit ihm*, ist ohne Unterlaß seinetwegen weinend und möchte auch diese Betrübniß bewahren“⁷⁵.

Das Motiv des weinenden und klagenden Gottes stellt einen Höhepunkt des Jeremiabuchs dar, weil es einen Blick in die Gefühlswelt Gottes gewährt und damit – trotz der düsteren Gerichtsbilder von Jer 9,10 und 14,16 – in einer vorher nicht gekannten Weise Gottes Mitleiden zum Thema macht.

III. Der menschengestaltige Gott – Resümee

Der Gott des Alten Testaments, das zeigen nicht zuletzt die Texte zum Thema „Schmerz Gottes“, ist ein empathischer und kein apathischer Gott. Die christliche Theologie hat nicht nur lange gebraucht, um diesen Sachverhalt in den Blick zu nehmen, zu guten Teilen arbeitet sie noch immer mit dem Modell des „Gottes der Philosophen“⁷⁶. Demgegenüber zeigt die nichtpriesterliche Fluterzählung, dass der biblische Gott ein Gott ist, der seiner Schöpfung zugewandt bleibt, der sich durch sie affizieren lässt und der am Fehlverhalten seiner Geschöpfe leidet:

„Wäre Gott in jeder Hinsicht leidensunfähig, dann wäre er auch liebesunfähig. Er wäre allenfalls fähig, sich selbst, nicht aber anderes als sich selbst zu lieben, wie Aristoteles sagt. Ist er aber fähig, anderes zu lieben, dann öffnet er sich selbst den Leiden, die ihm die Liebe zu anderen einträgt, und bleibt dem Schmerz, der dadurch entsteht, doch kraft seiner Liebe überlegen. Gott leidet nicht wie die Kreatur aus Mangel an Sein. Insofern ist er apathisch. Er leidet aber an seiner Liebe, die der Überfluß seines Seins ist. Insofern ist er pathisch.“⁷⁷

Im Gegensatz zur philosophischen Reinigung des Gottesbildes durch das *Apathie-Axiom*⁷⁸ sind die Aussagen über die Empathie Gottes konstitutiv für das biblische Gottesverständnis. Dennoch bleibt die eingangs gestellte Frage, ob die Körperlichkeit Gottes, wie sie in den anthropomorphen Gottesbeschreibungen zum Ausdruck kommt, mehr als eine Funktionsaussage ist. Dazu abschließend drei Bemerkungen:

1) Der Ausdruck „Funktionsaussage“ bedeutet, dass ein bestimmter Körperteil eine bestimmte geistlich-funktionale Bedeutung hat wie etwa die Hand, die dem Funktionsbereich „*Handlung*“ (Macht, Tatkraft [Verfügungs-]Gewalt), oder die Augen, die dem Funktionsbereich „*Kommunikation*“ (Erkenntnis-, soziales

⁷⁵ Fischer, Jeremia 1–25 (s. Anm. 52), 484–485 (Hervorhebung im Original), vgl. 355–356.

⁷⁶ Diese Formulierung geht bekanntlich auf Pascal zurück, der auf einem am 23.II.1654 verfassten „Gedenkblatt“ (*Mémorial*) den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ dem „Gott der Philosophen und der Gelehrten“ gegenübergestellt hat, s. dazu B. Pascal, Gedanken (Studienbibliothek 20), Berlin: Suhrkamp, 2012, 212 (mit dem Kommentar 397–398).

⁷⁷ J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München: Kaiser, 1980, 39, vgl. Härle, Dogmatik (s. Anm. 7), 260, der versucht „die Eigenschaften Gottes konsequent als Eigenschaften der Liebe Gottes zu denken. D. h., sie sollen verstanden werden als Konkretisierungen, Spezifizierungen und Qualifizierungen der göttlichen Liebe“, s. dazu auch oben S. 125–127.

⁷⁸ S. dazu Janowski, Empathie (s. Anm. 16), 189 ff.

Kommunikationsvermögen, Aufmerksamkeit) zugehören.⁷⁹ Beide Charakteristika zeigen:

„Der alttestamentliche Gott ist kein ferner, weltabgewandter Gott, sondern ein mit dem Menschen kommunizierender und in der Welt handelnder Gott“⁸⁰.

2) Die Körperorgane bzw. Körperteile, die mit dem Schmerz Gottes verbunden werden, sind das *Herz* (Gen 6,6; Hos 11,8, vgl. Gen 8,21) und die *Augen* (Jer 9,9; 14,17, vgl. Gen 6,5.8). Wie das menschliche Herz ist auch das göttliche Herz das Zentralorgan, in dem sich die emotionalen (Gefühl), kognitiven (Verstand) und voluntativen Fähigkeiten (Wille) bündeln. Die Augen aber sind das ‚Fenster zur Welt‘, mit denen die äußere Wirklichkeit wahrgenommen wird und die zugleich den Kontakt zum Innenleben Gottes (Herz) herstellen. Gottes Reaktion auf das Treiben seiner Geschöpfe (Gen 6,5 ff.) bzw. seines Volkes (Jer 9 f.; 14,17 f.; Hos 11,7 ff.) ist kein rein ‚geistiger Akt‘, sondern „rückgebunden an den Aspekt der Körperlichkeit“⁸¹.

3) Da die mit dem Herzen und den Augen Gottes verbundenen Funktionen an den Körper Gottes gebunden bleiben und nicht davon losgelöst werden, liegt die besondere Leistung des alttestamentlichen Anthropomorphismus in seiner *Anschaulichkeit*, d. h., in dem Sachverhalt, dass ein Abstraktum wie „Macht“ durch ein Konkretum wie „Hand“ ausgedrückt wird und so die Zuwendung Gottes konkret werden lässt. Ohne diese Sprachbilder bliebe das Gottesbild vordergründig und abstrakt, durch sie gewinnt es an Vorstellbarkeit, Nähe und Vertrautheit.⁸²

So lehren die biblischen Anthropomorphismen, dass wir nicht anders als in Analogien von Gott reden können. Die menschliche Rede von Gott, die sich nicht scheut, von seinem Körper und dessen Eigenheiten zu sprechen, ist kein Notbehelf, sondern Ausdruck des Glaubens an den lebendigen Gott und sein dem Menschen zugewandtes Wesen. In diesem Sinn ist der Schmerz ein wichtiger Zug im biblischen Gottesbild, denn er „beruht nicht auf einer Schwäche Gottes, sondern auf seiner Liebe zum Geschöpf“⁸³.

⁷⁹ S. dazu Wagner, Gottes Körper (s. Anm. 3), 101 ff.

⁸⁰ AaO., 156. Zur Weltzugewandtheit Gottes s. auch Janowski, Gott (s. Anm. 11), passim.

⁸¹ A. Wagner, Die Gestalt Gottes und der Mensch im Alten Testament, in: id., Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament. Gesammelte Aufsätze 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 287–313, hier 309.

⁸² Vgl. aaO., 311.

⁸³ Scharbert, Art. Schmerz (s. Anm. 16), 493.

II. The Greek Bible, Greek Traditions, Apocryphal/Deuterocanonical Texts and Early Christian Materials

Schmerz

Bedeutung und Konzepte in der griechischen Literatur der Antike

Martin F. Meyer

„Wie die Spinne, die in der Mitte ihres Netzes sitzt, merkt, sobald eine Fliege irgend einen Faden ihres Netzes zerstört, und darum schnell dahin eilt, als ob sie um die Herstellung des Fadens sich härmte, so wandert des Menschen Seele bei der Verletzung irgend eines Körperteils rasch dahin, als ob sie über die Verletzung des Körpers, mit dem sie fest und nach einem bestimmten Verhältnis verbunden ist, ungehalten sei“. (Heraklit DK 22 B 67a)

Eine Untersuchung über den Schmerz in der griechischen Literatur sollte mit dem Hinweis auf einige terminologische Probleme beginnen. Das Griechische kennt für „Schmerzen“ verschiedene Ausdrücke; auch die Übersetzungen sind uneinheitlich. Im Epos begegnet regelmäßig das Substantiv τὸ ἄλγος, das „physische“ oder „psychische Schmerzen“, aber auch „Leid“, „Trauer“ oder „Jammer“ meinen kann. Das Femininum λύπη deckt ebenfalls ein weites Bedeutungsspektrum ab. In den klassischen Texten lässt sich oft kaum entscheiden, ob λύπη mit „Schmerz“ oder mit „Unlust“ zu übersetzen ist. Erst in der hellenistischen Literatur entwickelt sich eine begriffliche Differenz, die es rechtfertigt, λύπη besser mit „Unlust“ zu übersetzen. Fraglich ist zudem, ob die Griechen den Schmerz eher somatisch oder eher psychisch begreifen. Das Problem verkompliziert sich noch, wenn man bedenkt, dass eine strikte Scheidung von Somatischem und Psychischem in vielen Texten nicht sinnvoll ist. Beide Ausdrücke – ἄλγος wie λύπη – sind teils auf somatische, teils auf psychische Phänomene bezogen. Die folgende Abhandlung untersucht das Phänomen der Schmerzen (1) in der frühgriechischen Dichtung, (2) in der wissenschaftlichen (insb. der medizinischen) Literatur der klassischen Zeit, (3) in den Ethiken von Platon, Aristoteles, Epikur und der Stoa und (4) in den aristotelischen und stoischen Pragmatien zur Theorie der Emotionen.

I. Schmerzerfahrung in der frühen Dichtung

„Den Zorn singe, Göttin, des Peleïaden Achilleus, den verderblichen! Der zahllose Schmerzen den Achaiern brachte“ (Hom. Il. 1. 1–3). Mit diesen Versen beginnt die *Ilias*, der älteste literarische Text Europas. Die „Schmerzen“ begegnen hier im Plural. Worin die Schmerzen bestanden und was hier gemeint ist, sagt der Text nicht. Wie weit das Bedeutungsspektrum von ἄλγεα ist, zeigt sich daran, dass noch Johann Heinrich Voss das Wort mit „Jammer“ übersetzt (Schadewaldt: „Schmer-

zen“). Der Kontext des *Ilias*-Proömiums lässt erkennen, dass die Schmerzen bzw. Leiden hier in einem sehr allgemeinen Sinne begegnen; als Vorstufe zum Tod und der Entehrung jener Männer, deren Leichname unbegraben blieben.¹ Auch wenn die *Ilias* die Seuche im Lager der Griechen schildert, ist unklar, ob Homer an Leid oder spezifischer an Schmerzen denkt. Einige statistische Bemerkungen zum Frühgriechischen Epos: Der Wortstamm ἄλγ- begegnet bei Homer insg. an 103 Stellen, 41-mal in der *Ilias*, 62-mal in der *Odyssee*. In Hesiods (kleineren) Epen findet sich ἄλγ- an 11 Stellen. Hesiod gebraucht erstmals und einzig im Frühgriechischen Epos das Wort λύπη (Op. 401). Die folgende Tabelle gibt einen Überblick zu den Fundstellen der relevanten Ausdrücke im Frühgriechischen Epos:

[Stamm] ἄλγ- /λυπ-	Homer (insg.)	Ilias	Odyssee	Hesiod (insg.)
1. ἄλγε'	22	11	11	2
2. ἄλγεα	46	16	30	5
3. ἄλγεσι	10	1	9	–
4. ἄλγεσιν	1	–	1	–
5. ἀλγήσας	3	3	–	–
6. ἀλγήσετε	1	–	1	–
7. ἄλγιον	6	2	4	–
8. ἀλγίστη	1	1	–	–
9. ἄλγος	13	7	6	1
10. ἄλγει	–	–	–	1
11. ἀλγινόεντα	–	–	–	1
12. ἀλγινόεσσαν	–	–	–	1
13. λυπής	–	–	–	1
Insgesamt	103	41	62	11/1

Festzuhalten ist, dass der Ausdruck zu mehr als 80 Prozent im Plural steht. Weit häufiger ist also von „Schmerzen“ (ἄλγεα) als von „Schmerz“ (ἄλγος) die Rede. *Es scheint, als sei der Schmerz eher als etwas Vielfaches erfahren worden und nicht als singularär-einheitlicher Eindruck.* Die Worte ἄλγος bzw. ἄλγεα beziehen sich zu etwa gleichen Teilen (a) auf Phänomene, die wir heute als *psychische* begreifen und (b) auf solche, die wir heute *somatisch* nennen. Es sei betont, dass das frühe Denken diese Disjunktion so nicht kennt. Einige Beispiele für *psychisch induzierte* Schmerzen in der *Ilias*: Als schmerzvoll empfunden wird insb. der Zorn. Mehrfach heißt es von Agamemnon und Achill, sie seien „zürnend vor Schmerzen“ (Il. 1.103; 1.264; 1.694). Dies gilt auch für die von Zeus entehrten Göttinnen Hera und Athene. Hera schwillt die Galle schmerzvoll im Zorn (Il. 4.24). Eng mit dem Schmerz verwandt ist die Trauer. So etwa schmerzt der Verlust einer geliebten Person. Dies gilt auch für das Vermissen eines Anderen. Schon der bloße Gedanke an

¹ Vgl. J. Latacz/R. Nünlist/M. Stoevesandt, Homers *Ilias*, Bd. 1: Erster Gesang (A), Faszikel 2, in: J. Latacz/A. Bierl (Hg.), Gesamtkommentar, auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868–1913), Berlin: De Gruyter, 2009, 18–19.

den Tod eines Freundes oder Verwandten kann schmerzen. Eindrucksvoll ist das folgende Bild des Dichters: „Und wie zwei Winde das fischreiche Meer aufrühren [...] plötzlich aufgekommen – und zugleich türmt sich auf die schwarze Woge“ (Il. 9.4–6). Der Schmerz erscheint wie eine von außen durch zwei gegensätzliche (unfassliche) Kräfte aufgerührte Wellenbewegung, die sich „plötzlich“ (ἐξαπίνης) zu einem gefährlichen Punkt hin verdichtet – das Gegenteil jener „Meeresstille der Seele“ (γαλήνη ψυχῆς), von der die Epikureer später sprechen. Die in *Ilias* XI genannten (noch heute heftigen) West- und Nordwinde Zephyr und Boreas gelten als „scharf“. Die *Ilias* schildert über weite Passagen Schlachtgemetzel. So erstaunt es nicht, wenn Homer oft *körperliche Schmerzen* ins Visier nimmt. Formelhaft ist die Wendung „schmerzende Wunde“. Als Paris Diomedes verwundet, durchbohrt sein Pfeil dessen Fuß: „Schmerz durchdrang ihm heftig die Glieder“ (Il. 11.398). Odysseus zieht den Pfeil heraus. Die Ärzte der *Ilias* sind v. a. Wundheiler; ihr Metier ist das Anlegen von Wundverbänden und die Kenntnis von schmerzlindernden Pharmaka. Das Ziel des Arztes besteht seit Homer in der Linderung der menschlichen Not und der Minimierung von Schmerzen. Als Agamemnon im Kampf verwundet wird, erleidet er „stechende Schmerzen [...] gleich wie der Gebärenden Seele (μένος) der Pfeil des Schmerzes durchdringt – wie die Eileithyien, die Töchter der Hera“ (11.268–273). Auch in diesem Gleichnis heißen die Schmerzen „stechend“ (ὀδύνη) und „scharf“ (ὀξύς). Das „Stechend-Scharfe“ ist das *tertium comparationis* zu den Schmerzen der Gebärenden. Die Eileithyien begegnen im Plural; Homer meint die Vielzahl der Wehen-Schmerzen. Genealogisch erscheinen die Eileithyien als Töchter der Ehegöttin Hera. Die Mythologie weist ihnen ambivalente Rollen zu: Einerseits deuten sie auf das unmittelbare Schmerz-Ereignis; andererseits auf die „Befreiung“ von den Schmerzen und Lasten der Schwangerschaft bei baldiger Geburt. In späteren Texten ist die Εἰλειθυία nur eine *einzig*e Göttin. Auch hier ist das Phänomen zunächst von den pluralen Empfindungen her verstanden. Erst später fällt es unter einen singulären Term, der die Vielheit in einem Gesamteindruck zusammenfasst. In der *Ilias* führen Schmerzen auch zu Ermattung, Erschöpfung und Tod. Es sei bemerkt, dass Homer die Toten (καμόντες) als „ermüdet“ bzw. „kraftlos“ vorstellt. Nicht nur Kämpfe verursachen Schmerzen. Philoklet ist krank an der schwärenden Wunde, vom Biss der verderblichen Natter „jammernd vor Schmerz“ (1.724). Die *Ilias* kennt auch Tier-Schmerzen; so bei einem erlegten Hirsch (11.477) oder einer in den Klauen eines von Zeus gesandten Adlers gequälten Schlange (12.206). Auch die Homerischen Götter empfinden Schmerzen. Nach einer von Diomedes zugefügten Verletzung ist Aphrodite „von Schmerz betäubt [...] die schöne Hand gerötet“ (5.354). Aphrodite spricht zu Iris: „heftig schmerzt mich die Wunde“ (5.362). Aphrodites Mutter Dione nennt andere, von Menschen verletzte, Gottheiten. Ares war „in schmerzenden Banden gefesselt“ (5.383). Als Herakles Hera mit „dreischneidigem Pfeil“ rechts im Busen getroffen hatte, empfing sie „fast unheilbaren Schmerz“ (5.394). Hades wurde „am Tor der Toten“ von „schmerzenden Pfeilen verwundet“; es „quälte ihn der θυμός,

[die Seele]“ (5.395–7); Pääns lindernder Balsam heilte die Wunde (5.401). Obzwar die Unsterblichen eine andere Physis haben als die Menschen – durch sie fließt kein Blut, sondern ἰχώρ² – leiden sie Ähnliches. Und auch Götter werden geheilt. Sowohl Götter als auch Göttinnen empfinden Schmerz. Einzig die Göttinnen aber *sprechen von ihren* Schmerzen. Die Schmerzen der männlichen Götter und Helden werden meist aus der Perspektive von neutralen Dritten geschildert. Dies könnte erklären, dass spätere Dichter vom „weibischen Schmerz“ sprechen.

Auch in Hesiods *Theogonie* leiden die Götter Schmerzen.³ Die Titanomachie beginnt mit Uranos, der seine hundertarmigen Söhne mit „starker Fessel band“ und unter der Erde verbarg: „Er stampfte sie unter die weitwegige Erde, dort hausten sie, Qualen leidend (ἀλγεῖ ἔχοντες) unter der Erde“ (Theog. 617–623). Dennoch können die Schmerzen den Göttern ‚objektiv-physisch‘ nichts anhaben. Die dem Prometheus angelegten Fesseln sind (adj.) „schmerzend“ (621). Anders als Homer begreift Hesiod die Schmerzen (im Plural) als eigenständige Gottheiten. Dies ist offenkundig, wenn der Dichter die vaterlosen Nachkommen der Nyx besingt (Theog. 211–232). Der Katalog gehört zu den ältesten Textschichten der *Theogonie*.⁴ Zu den Kindern der Nacht (u. a. Thanatos, Hypnos, Nemesis) zählt das „schmerzhaftes Wehleid/Jammer“ (Οἰζὺν ἀλγινόεσσαν: Theog. 214). Das Epitheton ἀλγινόεσσαν deutet an, dass die Schmerzen im Jammer „bemerkbar“ sind. Ähnlich heißt es in den *Werken und Tagen* von der Arbeit: Schmerzen würden bei mühevoller Arbeit bemerkt (Op. 226). In Zuständen des Jammers oder der Mühe werden die Schmerzen bemerkt und „noetisch“ erfahren. Modern gesagt: Der Schmerz dringt ins Bewusstsein. Zurück zu den Kindern der Nyx. Der Streitgöttin Eris kommt eine Sonderrolle zu, da Hesiod allein ihre Kinder anführt. Zu diesen Kindern zählen die „schmerzbringende Mühe/Arbeit“ (Πόνος ἀλγινόεντα), das „Vergessen“, der „Hunger“, „die tränenreichen Schmerzen“ (Ἄλγεα δακρυόεντα), die Kämpfe und Schlachten, Mord, Lug und Trug, Rede und Gegenrede, Gesetzlosigkeit, Verblendung und „Meineid“ (Theog. 226–32). Wie andere Mental-Götter erscheinen die Schmerzen sprachlich im Plural. Vorgestellt aber werden sie als substantiiert einheitliche Wesen. Kategorial gehören sie in das „Genos“ der dunklen Übel. Als Töchter der Eris verkörpern sie antagonistische Konflikte (ein Gedanke, den die

² Vgl. Il. 5.336–342: „Trafer [Diomedes] daher sich schwingend mit eherner Spitze die Hand ihr [der Aphrodite] / Zart und weich; und sofort in die Haut ihr stürmte die Lanze / Durch die ambrosische Hülle, die ihr Charitinnen gewebet / Nah am Gelenk in der Fläche: da rann ihr unsterbliches Blut hin / Klarer Saft, wie den Wunden der seligen Götter entfließet; / Denn nicht essen sie Brot, noch trinken sie funkelndes Weines; / Blutlos sind sie daher, und heißen unsterbliche Götter“ (Ü: Voß); vgl. auch Il. 5.354.

³ Die deutschen Übersetzungen der Werke Hesiods werden hier zitiert nach folgenden Ausgaben: Hesiod. *Theogonie*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Karl Albert. Academia Verlag Richarz. Sankt Augustin 1990. Hesiod. *Werke und Tage*. Aus dem Griechischen übertragen von Albert von Schirnding. München: Carl Hanser Verlag, 1966.

⁴ Vgl. W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Bd. 1: *Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen* (stw 218), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, 102.

spätere medizinische Reflexion fruchtbar aufgreift). In Op. 106–199 entfaltet Hesiod den λόγος von den fünf „Menschengeschlechtern“. Hundert Jahre nach dem sorglos, gleichsam paradisisch lebenden goldenen Geschlecht schufen die Götter ein silbernes Genos: Kurzlebige Wesen, „von Leid/Schmerzen erfüllt“. Diese Menschen opfern den Göttern nicht. Sie kennen keine Religion und leben in Hybris. Die fabula docet stellt den Schmerz als göttliche Strafe vor: Wo weder „Scham noch heilige Rache“ sei, gebe es keine Abwehr der Übel (200). In diese moralische Richtung weisen auch andere Verse des Gedichts. Im Nachtigall-Gleichnis (Op. 200–12) droht der Habicht (er verkörpert das Recht der Stärkeren) der Nachtigall mit Schmerz und Verderben. Im Regelkatalog des Epos warnt Hesiod beim sorglosen Durchwaten der Flüsse ohne vorheriges Gebet vor göttlichem Zorn und Schmerzen (740). Ähnliches gilt für die Nichtbeachtung einiger Kalenderregeln (799). Der Ausdruck λύπη (wie gesagt, die einzige Stelle im Frühgriechischen Epos) lässt keinen distinkten Sinn erkennen; λύπη meint hier das Unbehagen, die man Nachbarn zufügt, bittelt man sie mehrfach („zweimal vielleicht, oder dreimal“) um Nahrung an (Op. 399–400). Ein Wort zur Lyrik des Archilochos im 7. Jh. v. Chr. Der Dichter deutet in der *Elegie auf den Tod des Schwagers* [Fr. 7 D] an, wie die Götter Abhilfe schaffen gegen des Schicksals Übermacht – das wellenhafte Hin und Her des Lebens: „Aber die Götter schufen für alle unheilbaren Leiden ein Pharmakon: Geduld, das zu ertragen – und Kraft. Einmal wird dieser betroffen, dann jener“. Archilochos appelliert, Leid zu ertragen, sich vom „weibischen Schmerz“ zu befreien. Anders als Hesiod akzentuiert Archilochos die entlastenden Momente des Lebens. Er gibt Ratschläge, wie der Mensch die *conditio humana* besser ertragen kann.

II. Erste wissenschaftliche Erklärungsmuster

In der wissenschaftlichen Literatur der klassischen Antike findet sich keine gesonderte Abhandlung über Schmerzen. Dies könnte daran liegen, dass unter den damaligen Bedingungen übermäßiger Schmerz oft tödlich war. Langes schmerzhaftes Dahinsiechen dürfte eher selten gewesen sein. Seit dem 5. Jh. v. Chr. finden sich detaillierte Beschreibungen von Schmerzen und erste naturwissenschaftliche Erklärungsversuche. Dies korreliert mit der Etablierung eines eigenen Ärztestandes und dem Beginn der rationalen Medizintheorie. Erste Impulse gaben die Pythagoreer. Sie schufen die begrifflichen Voraussetzungen für die vertiefte Beschäftigung mit der Welt des Lebendigen. Der pythagoreische Arzt Alkmaion v. Kroton liefert die erste Bestimmung der Gesundheit als „Gleichgewicht“ (ἰσονομία) der physischen Kräfte.⁵ Wie die Zeitgenossen den medizinischen Fortschritt beurteilten, belegen die folgenden Verse aus dem *Prometheus vincitus* des Aischylos:

⁵ Vgl. C. Schubert-Triebel, Der Begriff der Isonomie bei Alkmaion, in: *Klio* 66 (1984), 40–50.

„Wenn in Krankheit man verfiel,
Keinerlei Abwehr gab's da, einzunehmen nichts,
zu salben nicht noch zu trinken; nein Heilmittel ganz
Entbehrend, siechten hin sie, bis ich ihnen dann
Mischungen zeigte sanftigender Arzneien,
Durch die man aller Krankheit sich erwehren kann.“
(Aesch. Prom. 476–483, Ü: Werner)⁶

Erste Anhaltspunkte für rationale Schmerzklärungen finden sich bei Empedokles. Nach Diogenes Laertius trat Empedokles als Arzt, Wunderheiler und göttlicher „Befreier von mancherlei Krankheiten und Schmerzen“ auf. Überdies habe er einen 600 Verse fassenden *Ἱατρικός λόγος* geschrieben (Diog. Laert. VIII 62). In seinen poetischen Abhandlungen zur Sinneswahrnehmung erklärte Empedokles Lust und Schmerz wie folgt: Ein Zusammenfall von Körperteilen *mit gleichartigen äußeren Objekten* bewirke Lust; das Zusammentreffen mit *ungleichartigen äußeren Objekten* Schmerz.⁷ Noch Platon ist von dieser Erklärung inspiriert. Im 5. Jh. werden die Beschreibungen präziser. Bei Homer hörten wir nichts von Kopf-, Zahn- oder Magenschmerzen. Dies ändert sich in Herodots *Historien*, dem bislang umfangreichsten Prosawerk. Demnach gab es in Ägypten für jede einzelne Krankheit einen Facharzt: „Die Heilkunst [in Ägypten] ist aufgeteilt. Jeder Arzt behandelt nur eine bestimmte Krankheit, nicht mehrere, und alles ist voll von Ärzten. Da sind Ärzte für die Augen, für den Kopf, für die Zähne, für den Leib und für innere Krankheiten“ (Hdt. II 84). Wegen ihres guten Rufs habe Perserkönig Kyros bei Pharaon Amasis in Ägypten nach dem besten Augenarzt gefragt (III 1). Den ägyptischen Ärzten sei es aber nicht gelungen, den Fuß des Dareios zu kurieren. Der schmerzgeplagte König schickt nach dem für seine „Kunst berühmten“ Arzt Demokedes v. Kroton. Demokedes heilt Dareios durch Anwendung sanfter „hellenischer Heilmittel“ und überdies ein eiterndes Brustgeschwür der Königin Atossa (III 129–133). Bei Herodot begegnet der Ausdruck „Schmerz in der Seele haben“ (III 40: *ἀλγέειν τὴν ψυχὴν*). Erstmals ist hier also explizit von „psychischen Schmerzen“ die Rede. Auch der Historiker Thukydides berichtet von Schmerz Erfahrungen. Athen war in den Jahren 430 bis 429 v. Chr. von einer schweren Seuche (*λοιμός*)⁸

⁶ Vgl. Aesch. Prom. 476–483. Aischylos begreift die Heilkunst als *Technē*. Die *ἱατρικὴ τέχνη* stellt Mittel zur Abwehr von Krankheit und Schmerzen bereit: Salben, Getränke und schmerzlindernde *Pharmaka* (*φάρμακα*). Der Arzt ist v. a. ein Pharmazeut, der sich auf heilende „Mischungen“ (*κράσεις*) versteht.

⁷ Vgl. Theophr. *De sens.* 9; vgl. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Bd. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 242–243: Bestätigung dieser Lehre bei Aëtius A 95.

⁸ Vgl. J. Jouanna, *Hippocrate. La nature de l'homme*, Berlin: Akademie Verlag, 1975. Nach Jacques Jouanna war der Ansicht, bei Thukydides meine *λοιμός* jene Epidemie, die seit der Entdeckung des Bakteriums *Yersinia pestis* durch Alexandre Yersin (einen Schüler von Louis Pasteur) 1894 im fachspezifischen Sinne als ‚Pest‘ qualifiziert ist. Heute wird diese Seuche für Typhus gehalten; vgl. A. W. Gomme, *An Historical Commentary on Thucydides*, Bd. 5/Buch VIII, hg. von A. Andrewes/K. J. Dover, Oxford: Clarendon, 1981. Dafür sprechen vermutlich

betroffen. An ihren Folgen starb ein Viertel der Bevölkerung. Thukydides schildert den Weg der Ausbreitung der Epidemie und die große Ohnmacht der Ärzte; hier ein längerer Text-Ausschnitt ungekürzt:

„(1) Dieses Jahr war, wie allgemein festgestellt wurde, von anderen Krankheiten besonders verschont. Hatte aber jemand schon vorher eine Krankheit, so ging sie in dieses Leiden über. (2) Die andern aber befiel ganz ohne jeden Grund (ἀπ’ οὐδεμιᾶς προφάσεως), ganz plötzlich (ἐξάφνης) bei voller Gesundheit zuerst starke Hitze (θέρμαι ἰσχυραί) im Kopf, die Augen waren gerötet und entzündet, Schlund und Zunge wie roh, der Atem kam überbelnchend und unregelmäßig. (3) Danach kam es zu Niesen und Heiserkeit, in kurzer Zeit legte das Leiden sich dann auf die Brust und ging mit starkem Husten einher. Wenn es auf den Magen übergegriffen hatte, drehte es ihn förmlich um, und unter schrecklicher Übelkeit wurde Galle in allen Formen – die Ärzte haben dafür ihre besonderen Bezeichnungen – erbrochen. (4) Die meisten der Kranken litten auch unter einem hohlen Würgen, das heftige Krämpfe verursachte – bei den einen nach Abklingen dieser Dinge, bei den anderen noch sehr viel später. (5) Äußerlich befühlt war der Körper auch nicht übermäßig heiß, auch nicht bleich, er war nur ein wenig gerötet, blutunterlaufen, übersät mit kleinen Bläschen und Geschwüren. Innerlich aber brannte er derartig, daß man die Berührung der Bett-Tücher, ja selbst der leichtesten Stoffe nicht ertrug, man konnte nur noch nackt bleiben und nichts war verlockender, als sich in kaltes Wasser zu stürzen: Viele von denen, um die sich niemand kümmerte, taten es sogar und endeten, getrieben von unstillbarem Durst, auf dem Grunde der Brunnen. Und ob man nun viel trank oder wenig trank, das Ergebnis war dasselbe. (6) Hinzu kam die Schwierigkeit (ἀπορία), Ruhe zu finden, und die Schlaflosigkeit. Während der aktiven Phase der Krankheit ermattete der Körper nicht. Er widerstand den Schmerzen sogar in recht überraschender Weise und so gab es zwei Möglichkeiten: entweder – und das war der häufigere Fall – man starb nach sechs oder acht Tagen unter der inneren Ermüdung (ὕπὸ τοῦ ἐντὸς καύματος), ohne dabei alle seine Kräfte verloren zu haben, oder aber die Krankheit griff, nachdem man sie zunächst noch überstanden hatte, auf den Unterleib über, wo es zu starker Geschwülbildung bei gleichzeitiger Diarrhöe kam, und im allgemeinen starb man dann später an der daraus resultierenden Erschöpfung“ (Thuc. II 49. 1–6).

Auch in den Frühschriften des *Corpus Hippocraticum*, insb. in *De morbo sacro* und *De morbis popularibus*, finden sich wichtige Beschreibungen (weiterführend: Oser-Grote 1998). Für den Autor von *De morbo sacro* liegt der Ursprung aller Empfindungen (mithin auch von Lust und Schmerz) im Gehirn. Ausdrücklich verwirft er die Ansichten „einiger“ Forscher, diese Empfindungen (und das Denken) hätten ihren Ursprung im Herzen (morb. sacr. 17). Der anonyme Autor der Schrift *De veteri medicina* polemisiert gegen das seiner Ansicht nach neumodische Konzept der vier Grundelemente im Menschen. Er favorisiert die „ältere Medizin“, der alles auf die Diätetik ankam. Er schildert den Übergang von der vormalig-archaischen Lebensweise zur zeitgenössischen Ernährung. (Etwas vereinfacht, geht es um den

mit Typhus infizierte Zahnfunde im Athener Kerameikos; vgl. M. D. Grmek, Diseases in the Ancient Greek World, übers. von M. Muellner/L. Muellner, Baltimore/London: John Hopkins University Press, 1989 [zuerst Frz. Les maladies à l’aube de la civilisation occidentale, Paris 1983]; J. C. F. Poole/A. J. Holladay, Thucydides and the Plague of Athens, in: The Classical Quarterly 29 (1979), 282–300.

Übergang vom Rohen zum Gekochten). Die früheren Menschen hätten unter der „rohen, unvermischten und überschweren Nahrung“ viel Leid und Krankheit erduldet: „Die meisten, die eine schwächere Natur hatten, mußten wahrscheinlich sterben“ (3.3–4). Die Menschen hätten dann aber „eine ihrer Physis angepaßte Ernährungsweise“ gesucht und gefunden, wobei sie „alles entsprechend der menschlichen Physis und Anlage gestalteten; denn sie waren der Meinung, die Natur des Menschen könne Dinge, die zu schwer seien, wenn sie zugeführt würden, nicht bewältigen“ (3.4–5). Gerade durch die *naturwidrige Lebensweise* seien Krankheit, Schmerzen und Tod entstanden (ebd.).⁹ Der Anonymus argumentiert gegen die „Modernen“, Krankheit und Gesundheit ließen sich nicht quantitativ („weder durch Zahl noch durch Gewicht“) bestimmen. Es gebe kein anderes Maß als das sinnliche Bemerkten des Körpers (τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν)“ (ebd.). Polybos ist der einzige Autor des *Corpus Hippocraticum*, dessen Name sicher überliefert ist. In *De natura hominis* unterscheidet er einen *universellen (auf alle Dinge bezogenen) Monismus* von einem *spezifisch medizinischen Monismus*. Polybos diskutiert lediglich die zweite Variante. Der menschliche Körper bestehe aus Blut, Phlegma, gelber und schwarzer Galle (Nat. hom. 4.1; 5.1). Polybos bestimmt die Gesundheit als „angemessene“ (μετρίως) Proportion der Bestandteile.¹⁰ Gegen den medizinischen Monismus wendet er ein: Wäre der Mensch Eines, litte er nie an Schmerzen. Wäre der Mensch Eines, gäbe es nichts, *wodurch* (ὅφ’ ὅτου) er litte (Nat. hom. 2.3).¹¹ *De natura hominis* unterstreicht den Konnex von Ursache und Wirkung. Leitend für die klassische Medizin war das methodische Ideal, jedes äußerlich sichtbare Symptom auf eine entsprechende Ursache zurückzuführen – und via Beseitigung pathogener Ursachen zur Heilung beizutragen (*allopathic principle*).¹² Nach Polybos gilt dies auch für die Eliminierung von Schmerzen.

⁹ Vgl. F. Dunn, On Ancient Medicine and Its Intellectual Context, in: van der Eijk 2005 (Hg.), *Hippocrates in Context. Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle upon Tyne, August 2002* (Studies in Ancient Medicine 31), Leiden: Brill, 2005, 49–68 zu den anthropologischen Ausführungen in *De vetere medicina*, die er mit entsprechenden Passagen insb. aus Aischylos, Sophokles und Demokrit vergleicht.

¹⁰ Vgl. Nat. hom. 4.2–3: „Am gesündesten ist er [der Mensch] nämlich, wenn diese [Säfte] an Stärke und Menge in einem richtigen Verhältnis zueinanderstehen und am besten gemischt sind. Krank ist er dagegen, wenn sich einer dieser [Säfte] in zu geringer oder in zu großer Menge im Körper absondert und nicht mit allen andern vermischt bleibt“. Diese Definition lehnt sich an das Gesundheitskonzept des Alkmaion an. Anders als bei Alkmaion ist hier indes nicht von ‚Qualitäten‘ (Wärme, Kälte etc.), sondern von ‚Substanzen‘ die Rede; vgl. C. Schubert-Triebel, Symmetrie und Medizin. Zur Verwendung eines mathematischen Begriffes in den frühen Schriften des *Corpus Hippocraticum*, in: *Sudhoffs Archiv* 73 (1989), 190–199 zu μετρίως.

¹¹ Vgl. Plat. Th. 184b–185e: Sokrates qualifiziert die wahrnehmenden Körperteile als „Organe der Seele“.

¹² Vgl. J. Longrigg, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London: Routledge, 1993, Vgl. R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford: Clarendon, 1998, 53: Er bezeichnet die formale Struktur dieser Erklärung (im Kontext seiner Ausführungen über die Hippokratische Medizintheorie) als „allo-

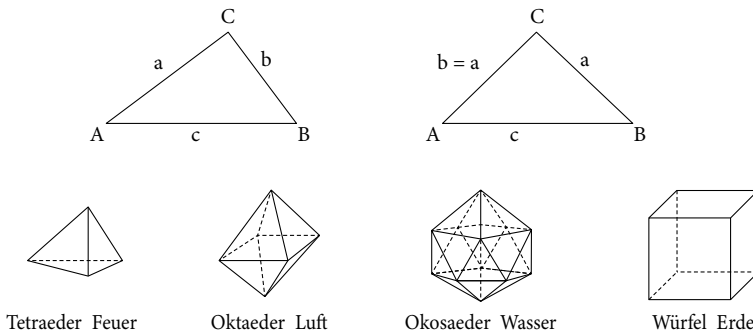
In einem allgemein naturwissenschaftlichen (nicht nur medizinischen) Sinn diskutiert Platons Spätdialog *Timaios* somatisch-materielle Ursachen von Schmerzen. Der *affektuelle Teil der menschlichen Seele* entstehe nach der Einpflanzung der Psyche in die Leiber:

„zuerst [pflanzte der Demiurg] die Wahrnehmung und Empfindung (αἴσθησις/παθήματα) auf gleiche Weise in ihnen allen [...] als notwendig mit starken Erregungen und Eindrücken verwachsen; sodann als das zweite die Liebe, welche aus Lust und Schmerz gemischt ist (ἡδονῆ καὶ λύπη μεμειγμένον); darauf Furcht, sowie Zorn und Eifer und alles, was damit zusammenhängt, und wiederum alles, was aus der Gegenwirkung hervorgeht“ (Tim. 42a–b).

Timaios kommt, wenn er die *sterbliche Seele* behandelt, auf diese Empfindungen bzw. Widerfahrnisse (παθήματα) zurück. Er nennt die Lust die „stärkste Lockspeise des Bösen“, den Schmerz einen „Verscheucher des Guten“ (69c–d). Dann spricht er über die Ursachen von Lust und Schmerz:

„Lust und Schmerz [Unlust] sind folgendermaßen zu erklären: Ein widernatürlicher (παρὰ φύσιν) und in gewaltsamer Weise auf uns ausgeübter starker und plötzlich entstehender Eindruck ist schmerzlich – und derjenige, welcher, ebenfalls stark und plötzlich, unser naturgemäßes Empfinden (κατὰ φύσιν) wiederherstellt, ist angenehm, derjenige aber, welcher nur allmählich vor sich geht und mit geringerer Kraft ausgeübt wird, gelangt überhaupt nicht zur Empfindung“ (Tim. 64c–d).¹³

Wenn Timaios von den Sinneswahrnehmungen zu Lust und Schmerz übergeht, folgt er methodischen Vorgaben des Empedokles. Anders als Empedokles rekurriert Timaios auf die gleichsam atomistische Beschaffenheit der externen Objekte und die von ihm entwickelten später sog. „Platonischen Körper“ (s. Abbildung).



pathic principle“, der gemäß jede rationale Heilung zuerst das pathogene Organ identifizieren muss, um die hiervon ausgehende Wirkung dann entweder zu verändern oder zu unterdrücken.

¹³ Vgl. Plat. Tim. 64c–d: τὸ δὴ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ὥδε δεῖ διανοεῖσθαι· τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ (d) βίαιον γιγνόμενον ἀθρόον παρ’ ἡμῖν πάθος ἀλγεινόν, τὸ δ’ εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν ἀθρόον ἡδύ, τὸ δὲ ἥρέμα καὶ κατὰ μικρὸν ἀναίσθητον, τὸ δ’ ἐναντίον τούτοις ἐναντίως.

Das Moment der Plötzlichkeit entlehnt er früheren Traditionen. Neu ist die Akzentuierung des Schmerzes als *widernatürlichem* Phänomen: *παρὰ φύσιν* meint bei Platon „gegen die *menschliche* Natur“. Dies ist deutlich, wenn Timaios über die Dauer des menschlichen Lebens spricht. Die *Länge des menschlichen Lebens* sei angemessen. Hätten die Menschen lange, fleischige und sehnige Köpfe, lebten sie zwar doppelt so lange und mit weniger Schmerzen. Die Götter aber hätten einstimmig und absichtlich für ein kürzer lebendes Genos votiert. Weshalb? Die Menschen sollten in der kürzeren Zeit mehr Aufwand für ein besseres Leben betreiben (75b–c). Ausführlich behandelt Timaios Krankheiten, Alter und Tod. Der *natürliche Tod* (im Gegensatz zum schmerzlichen, gewaltsam plötzlichen) trete ein, wenn die Dreiecke des Marks die Lebensbänder lösten, so dass die Psyche wieder in ihre „naturgemäße Freiheit zurückkehren“ könne, nicht länger gebunden sei und also „lustvoll“ entfliegen könne (81d–e). Timaios begreift das Altern als ein Sich-Aufreiben der die Psyche haltenden Bänder. Für psychische Krankheiten symptomatisch sind übergroße Lust bzw. übergroßer Schmerz, insb. bei sexueller Zügellosigkeit (86b). Kein Mensch aber habe diese Krankheiten *freiwillig*. Es sei niemand freiwillig schlecht, „sondern wer es ist, der wurde es durch fehlerhafte Beschaffenheit seines Körpers und durch falsche Erziehung“ (88d).

Ein Großteil der wissenschaftlichen Werke des Aristoteles widmet sich biologischen Themen. Für Aristoteles ist die Psyche ein erklärendes Prinzip des Lebendigen. Dies ist bereits in der astrophysischen Schrift *De caelo* offenkundig. Aristoteles argumentiert gegen Platons Konzept eines beseelten Kosmos bzw. eines beseelten Himmels. Sein Gegenargument tangiert den Zusammenhang von Leben und Schmerz (cael. II). Ein solches Leben könne für die Psyche nicht schmerzlos und selig sein. Aristoteles unterscheidet die himmlische Psyche von der Psyche der Sterblichen. Für die sterbliche Psyche kennzeichnend seien Lust, Schmerz und das (im Schlaf auftretende) Ausruhen. Aristoteles vertieft dies in *De anima*, dem Hauptwerk seiner biologischen Prinzipienforschung.¹⁴ Gemäß *De an.* II hängen alle tierischen Lebensfunktionen im weitesten Sinn zusammen mit der *Wahrnehmung*. In *De partibus animalium* heißt es, alle Regungen von Lust und Schmerz begännen im Herzen und endeten auch dort.¹⁵ *De an.* II 5 – III 2 bestimmt, was

¹⁴ M.F. Meyer, Aristoteles über die Psyche als Prinzip und Ursache des Lebens, in: Peitho. Examina Antiqua [International Journal devoted to the investigation of Ancient Greek, Roman and Byzantine Thought/Adam Mickiewicz University in Poland] 1 (2012), 115–142; id., Aristoteles und die Geburt der biologischen Wissenschaft, Wiesbaden: Springer Spektrum, 2015 bes. 372–417.

¹⁵ Vgl. Arist. *De part. an.* III 4. 666a 11–12: „Ἐτι δ' αἱ κινήσεις τῶν ἡδέων καὶ τῶν λυπηρῶν καὶ ὅλων πάσης αἰσθήσεως ἐντεῦθεν ἀρχόμεναι φαίνονται καὶ πρὸς ταύτην περαίνουσαι. Aristoteles kannte keinen Unterschied von vaskularem und neuronalem System. Er nahm an, alle taktile Empfindung sei über das Fleisch vermittelt. Das Blut (obzwar selbst empfindungslos) galt ihm gleichsam als neuronale Leitung, welche alle Empfindungen vom Herz aus vermittelt – rätselhaft ist indes, wie dies geschieht, da es für Aristoteles explizit keinen Rückfluss des Blutes aus den Extremitäten zum Herzen gibt. Das Herz als somatisches Zentrum ist für Aristoteles eine Einheit und daher der Ursprung des ästhetischen Vermögens.“

die Aisthesis ist. In *De an.* III 12 – 13 behandelt Aristoteles das Thema des bei allen Tieren vorhandenen Tastsinns.¹⁶ Die Aisthesis markiert eine Grenze zwischen Pflanzen und Tieren. Die Einzelsinne (Tasten, Geschmack, Geruch, Gehör, Gesicht) dienen als Kriterien zoologischer Differenzen. Der Tastsinn (mithin auch der Geschmackssinn) ist für Aristoteles der basalste Sinn. Tasten und Schmecken kommen ausnahmslos allen Tieren zu. Unlösbar verbunden mit der Aisthesis sind Lust und Schmerz; im Gefolge dieser Empfindungen auch die *ἐπιθυμία*, die ihrerseits den primitivsten Typ der *ὄρεξις* darstellt. In *De an.* II 413b23–24 heißt es: „Wo Aisthesis vorliegt, da auch Schmerz und Lust, und wo diese vorliegen, da notwendig auch Begehren“ (*ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή*). Da dies noch nicht eindeutig über das Verhältnis von Aisthesis, Streben, Lust, Schmerz und Begehren informiert, ergänzt Aristoteles: Wem Aisthesis zukommt, dem kommt „sowohl Lust als auch Schmerz“ (*ἡδονή τε καὶ λύπη*) bzw. „sowohl das Lustvolle als auch das Schmerzvolle“ (*τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν*) zu; wem aber dieses, dem auch das „Begehren“, *ἐπιθυμία* (414b4–5). Aristoteles bringt mit der Lust und dem Lustvollen bzw. dem Schmerz und dem Schmerzvollen die jeweiligen Relata ins Spiel. Es gibt (a) objektiv Lustvolles (z. B. Süßes); (b) braucht jedes Tier mindestens einen Sinn, um das Lustvolle als (subjektive) Lust zu empfinden. Dies gilt analog für den Schmerz als subjektives Korrelat zum objektiv Schmerzvollen. Der betreffende Sinn ist der Tastsinn. Aristoteles vertieft dies in der kleinen Schrift *De sensu et sensibilibus*. Aristoteles' Schüler Theophrast ist ihm hier gefolgt. In seiner Schrift *De sensu et sensibilibus* findet sich eine physiologische Erklärung zur Schmerzverursachung:

„Lust und Schmerz entstehen auf folgende Weise: Wenn sich viel Luft mit dem Blut naturgemäß mischt, den ganzen Körper füllt und durchströmt, so entsteht Lust, wenn dies aber naturwidrig geschieht und [die Luft] sich nicht richtig mischt, verdickt und krankhafte Stauung hervorruft, entsteht Schmerz“ (*De sens.* 43; Ü: MM).¹⁷

Für Aristoteles (*De an.* II 414b5–6) ist das „Begehren (*ἐπιθυμία*) Streben nach Lustvollem (*τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὐτῆ*)“. Begehren ist Streben nach dem Lustobjekt, nicht eigentlich Streben nach Lustempfindung. Dem zugrunde liegt folgender Syllogismus:

- (p₁) Alle Tiere, die Aisthesis haben, haben Tastsinn.
- (p₂) Alles, was Tastsinn hat, empfindet potentiell Lust/Schmerz.
- (c) Alle Tiere empfinden potentiell Lust/Schmerz.

¹⁶ Vgl. dazu grundlegend W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987

¹⁷ Vgl. Theophr. *De sens.* 43: *ἡδονὴν δὲ καὶ λύπην γίνεσθαι τόνδε τὸν τρόπον. ὅταν μὲν πολὺς ὁ ἀήρ μίσηται τῷ αἵματι καὶ κουφίζῃ κατὰ φύσιν ὧν καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα διεξιῶν, ἡδονήν· ὅταν δὲ παρὰ φύσιν καὶ μὴ μίσηται συνι ζάνοντος τοῦ αἵματος καὶ ἀσθνεστέρου καὶ πυκνοτέρου γινομένου, λύπην. Vgl. C. R. S. Harris, *The Heart and Vascular System in Ancient Greek Medicine*. Oxford: Clarendon, 2001, 25–27, der diese Erklärung auf Theoreme des Digenes v. Apollonia zurückführt.*

Aus der Existenz von Lust bzw. Schmerz lässt sich folgern, ob ein Lebewesen ein Tier ist oder nicht (Diese Frage war insb. in Hinsicht auf die sog. sessilen Tiere virulent). In der kleinen Abhandlung *De respiratione* (*Über die Atmung*) diskutiert Aristoteles das Verhältnis von gewaltsamem und natürlichem Tod aller Organismen:

„Der Tod ist entweder gewaltsam (βίαιος) oder naturgemäß (κατὰ φύσιν). Gewaltsam ist er, wenn er seine Ursache außerhalb, naturgemäß, wenn sie im Lebewesen selbst liegt und der Zustand des betroffenen Körperteils derselbe wie von Anfang an und nicht ein krankhafter Zustand ist. Bei den Pflanzen nun nennt man den natürlichen Tod Verdorren (αὐανσις), bei den Tieren Altersschwäche (γήρας). [...] Daher ist der Tod im Alter auch schmerzlos, denn man stirbt, ohne daß einen eine gewaltige Krankheit erfaßt, und das Leben verläßt einen, ohne daß man es merkt“ (De resp. 17. 478b25–29 [...] 479a20–23).¹⁸

III. Lust und Schmerz in den Ethica

Die bei Sokrates anhebende antike Ethik ist eine Ethik des guten Lebens. Sie entsteht einerseits in Auseinandersetzung mit der sophistischen Rhetorik und rekurriert andererseits auf Konzepte der medizinischen Therapie. Schon die frühe Rhetorik zielte auf die Vermeidung von Unlust und Schmerz. Dies belegt eine Übungsrede des Gorgias v. Leontinoi. In seinem *Lob der Helena* (Gorg. Hel. 8) nennt Gorgias die Rede (den „Logos“) eine „große Macht“. Obzwar die Rede mit einem nur „kleinen unscheinbaren Körper“ daherkomme, bewirke sie beinahe Göttliches: Sie könne Schrecken stillen, Schmerzen beheben und Freude oder Mitleid erregen. Gorgias akzentuiert die psychische Wirkung des Redens; den Umstand, dass die Seele *durch Reden* etwas erleidet (διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή). Ging es den Hippokratikern um *somatische* Schmerzen, so nimmt Gorgias *psychisch bedingte* Schmerzen in den Blick. Platon schließt sich dem an. In seinem Frühdialog *Charmides* tritt Sokrates als Arzt auf, um den an Kopfschmerz leidenden Jüngling Charmides zu mahnen: Alles leiblich Gute und Schlechte entspringe der Seele. Pharmaka, die bloß somatisch wirkten, seien zwecklos. Es sei daher nötig, die Psyche „am meisten zu therapieren“ (μάλιστα θεραπεύειν). Das beste φάρμακον dieser philosophischen Psychotherapie seien gute Reden. Sokrates meint explizit Reden, die psychische Besserung bewirken. In der *Politeia* heißt es ironisch: Zu viel Philosophie und Nachdenklichkeit könne Kopfschmerz evozieren. Dass es

¹⁸ Vgl. Arist. De resp. 17. 478b25–29 [...] 479a20–23: φθορά, ἀλλ' ἔχει τι κοινόν. θάνατος δ' ἐστὶν ὁ μὲν βίαιος ὁ δὲ κατὰ φύσιν, βίαιος μὲν ὅταν ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν ᾗ, κατὰ φύσιν δ' ὅταν ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ τοῦ μορίου σύστασις ἐξ ἀρχῆς τοιαύτη, ἀλλὰ μὴ ἐπίκτιτόν τι πάθος. τοῖς μὲν οὖν φυτοῖς αὐανσις, ἐν δὲ τοῖς ζώοις καλεῖται τοῦτο γήρας. [...] διὸ καὶ ἄλυπός ἐστιν ὁ ἐν τῷ γήρα θάνατος· οὐδενὸς γὰρ βίαιου πάθους αὐτοῖς συμβαίνοντος τελευτῶσιν, ἀλλ' ἀναίσθητος ἡ τῆς ψυχῆς ἀπόλυσις γίνεται παντελῶς; vgl. M. F. Meyer, Aristoteles' Theorie der Atmung in De Respiratione, in: J. Althoff/S. Föllinger/G. Wöhrle (Hg.) Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption, Bd. 23, Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2013, 31–59.

Platons Philosophie insg. um Schmerzvermeidung geht (insb. von psychischen Schmerzen, die durch schlechtes Handeln entstehen), erhellt aus seinem ersten großen Dialog *Protagoras*. Sokrates führt aus, ein gutes Leben sei stets ein lustvolles Leben (Prot. 351b). Daraus folge nicht, dass jede Lust ein Gut sei. Vielfach aber bestünden Konflikte zwischen augenblicklichen und zukünftigen Lüsten. Stets *erscheine* das Momentane größer als das Zukünftige: Akute Lust *erscheine* größer als zukünftige Lüste, akute Schmerzen größer als zukünftige. Deshalb ließe sich auf der Basis der je momentanen Lust nicht über Handlungsziele entscheiden. Ein gutes und gelungenes Leben erfordere eine Messkunst, um die differenten Lustgrößen gegeneinander abzuwägen. Die Suche nach dieser (als *ἐπιστήμη* qualifizierten) Messkunst dominiert Platons Philosophie.¹⁹ In seinen Dialogen begegnen Schmerz und Unlust meist ohne nähere Bestimmung gleichsam als Negativ-Folie der Lust. Dies gilt selbst für Platons *Philebos*, jenem späten Dialog, der das Thema der Lust extensiv behandelt.

Dass der Schmerz v. a. als negatives Pendant zur Lust begriffen wird, ist ebenfalls typisch für die Ethiken von Aristoteles und Epikur. In der *Nikomachischen Ethik* heißt es, die Ethik habe es in einem gewissen Sinne stets mit Lust und Schmerz zu tun. Deutlich ist das in der sog. „Mesotes-Abhandlung“ (Ethic. Nic. II 2), in der Aristoteles den Begriff der „goldenen Mitte“ (lat. *aurea mediocritas*) bestimmt. Aristoteles fragt, ob Tugend durch Mangel oder durch Übermaß entstehe. So liege der Sport in der Mitte zwischen Trägheit und Überanstrengung, das vernünftige Essen in der Mitte zwischen Hunger und Überfüllung, die Tapferkeit in der Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Besonnenheit in der Mitte zwischen Schmerz und Lust. Aristoteles bestimmt die *ethischen Tugenden* als *Mitte* zwischen Mangel und Übermaß. In diesem Kontext gibt er einen Exkurs zu Lust und Schmerz (Ethic. Nic. II 2). Ein Zeichen für das Gesagte sei das enge Verhältnis von Lust (*ἡδονή*) und Schmerz (*λύπη*). Dies zeige sich insb. an *Besonnenheit* und *Tapferkeit*: (a) Besonnen sei, wer sich somatischer Lüste enthalte und sich daran freue. Wen aber die Enthaltung schmerze, der sei zügellos. (b) Tapfer sei, wer sich freue, Furchtbares auszuhalten – *vice versa*. Fazit:

„So bezieht sich die ethische Tugend auf Lust und Schmerz. Denn um der Lust wegen tun wir das Schlechte und wegen des Schmerzens versäumen wir das Gute. Also müssen wir – wie Platon sagt – von Jugend an dazu angehalten werden, daß wir Freude und Schmerz empfinden, wo wir sollen“.²⁰

In der praktischen Philosophie geht es Aristoteles um die *Kultivierung von Lust*. Anders als Speusipp (Platons Nachfolger an der Akademie) war Aristoteles kein

¹⁹ Vgl. M. F. Meyer, *Philosophie als Meßkunst*. Platons epistemologische Handlungstheorie, Münster/New York: Waxmann, 1994.

²⁰ Vgl. Arist. Ethic. Nic. II 2. 1104b 8–14: *περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ ἢ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὐτὴ ἐστίν.*

Anti-Hedonist: „Lust ist uns von der Säuglingszeit her mitgegeben und durchwirkt das ganze Leben“. Aristoteles begreift die Wissenschaften, die Künste und ein tugendhaftes Leben als Lustquellen. Der Schmerz begegnet in seinen Ethiken eher als Negativfolie. Dies ist auch in den beiden sog. „Lust-Abhandlungen“ (Eth. Nic. VII; IX 1–5) greifbar. Schmerzen spielen hier eine nur randständige Rolle (Eth. Nic. VII 8). An prominenter Stelle in der *Politik* tangiert Aristoteles den Zusammenhang von menschlicher Sprache und den Zielen des guten Lebens. Anders als die Tiere, die zwar Kommunikationsmittel besitzen, *um sich Lust und Schmerz anzuzeigen*, richtet sich die menschliche Sprache auf das Ziel des guten, gerechten, rechtmäßig verfassten politischen Lebens.²¹

Epikurs Ethik wurde oft als Vulgärhedonismus missverstanden. Epikur war aber keineswegs der Auffassung, der Mensch solle jeder Lust folgen. Wie Platon unterscheidet er gute und schlechte Lüste: „Wenn wir sagen, daß die Lust das Ziel sei, so meinen wir nicht die Lüste derer, die ausschweifend leben, auch nicht die Lüste, die auf dem Genuß beruhen, [...] sondern wir meinen damit, keine körperlichen Schmerzen zu haben und seelisch nicht in Unruhe zu sein“ (Epic. ad. Men. op. cit. Diog. Laert. X 127–132). Obwohl die ἡδονή im Zentrum seiner Ethik steht, gibt Epikur keine positive Definition. Er begreift „Lust“ in *negativer Abhebung* zum somatischen Schmerz. (Dieses Manko wurde schon in der antiken Diskussion erkannt; es bildet zentrale Angriffspunkte insb. für Ciceros fundierte Epikur-Kritik in *de finibus* II). Epikurs Ethik zielt auf Unlustvermeidung. Die drei Hauptquellen der Unlust sind Furcht (insb. vor den Göttern und dem Tod), Begierde und Schmerz. Epikur unterscheidet *natürlich bedingte somatische* von *ethisch unzuträglichen psychischen Schmerzen*. Gegen die Todesfurcht argumentiert er:

„Darum ist jener einfältig, der sagt, er fürchte den Tod nicht, weil er Schmerzen wird, wenn er da ist, sondern weil er jetzt schmerzt, wenn man ihn erwartet. Denn was uns nicht belästigt, wenn es wirklich da ist, kann nur einen nichtigen Schmerz bereiten, wenn man es bloß erwartet“ (Epic. Ad. Men. op. cit. Diog. Laert. X 124–125).

Die *psychisch schmerzvolle Erwartung* somatischer Schmerzen im Tode sei irrational. Gemäß der atomistischen Lehre empfindet man im Tod nichts – mithin auch keine Schmerzen. Epikur rät, wir sollten uns nicht mit *antizipativ imaginierten Schmerzen* belasten. Dies gelte *a fortiori*, wenn diese Imaginationen real

²¹ Vgl. Arist. Pol. I 2. 1253a7–18: „Daß aber die Bezeichnung ‚zu einer Polis gehören‘ eher für den Menschen als für jede Biene oder jedes Herdentier zutrifft, ist klar. Denn die Natur schafft, wie wir sagen, nichts ohne einen Zweck. Nun hat der Mensch als einziges Lebewesen Sprache (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων); die Stimme (φωνή) gibt zwar ein Zeichen von Schmerz und Freude, deswegen ist sie auch den übrigen Lebewesen verliehen, denn ihre Natur gelangte bis zu der Stufe, daß sie Empfindung von Schmerz und Lust haben und sich diese untereinander anzeigen. Die (menschliche) Sprache aber dient dazu, das Nützliche und Schädliche und daher auch das Gerechte und Ungerechte, darzulegen. Denn dieses ist den Menschen gegenüber den anderen Lebewesen eigentümlich, allein ein Empfinden für gut und schlecht, gerecht und ungerecht und anderes zu haben. Die Gemeinschaft in diesen Dingen begründet aber Haushalt und Polis“.

unbegründet seien. Auch Epikurs Ziel des guten Lebens, die mit der „Meeresstille“ verglichene Seelenruhe, weist in diese Richtung: Der Ausdruck ἀταραξία meint wörtl. ein Frei-sein von innerer Unruhe; ein Frei-sein von unbegründeter innerer Nervosität und Aufgeregtheit. Das diffuse Gefühl der zu vermeidenden Unlust (nicht der somatische Schmerz selbst) ist die Quelle der Aufgeregtheit. Diese Aufgeregtheit absorbiert die für ein fokussiertes Leben nötige Aufmerksamkeit.

Die frühen Stoiker haben dies noch radikalisiert. Gemäß ihrer Güterlehre (Diog. Laert. VII 94–107) ist der Schmerz kein reales Übel. Wie auch Reichtum, Gesundheit, Lust, Schönheit, physische Kraft, Ruhm, Ehre und edle Herkunft keine echten Güter sind, zählen Tod, Krankheit, Häßlichkeit, Schwäche, Armut, Ruhmlosigkeit, niedrige Herkunft und Schmerz nicht zu den Übeln. Die Stoiker nennen Dinge, die weder Güter noch Übel sind, ἀδιάφορα. „Adiaphora“ sind „gleichgültige Dinge“. Sie sind zwar durchaus „wählenswert“, aber *keine echten Güter*. Auch in den negativen Fällen handelt es sich nicht um echte Übel. Als ethische Übel gelten für die Stoiker allein moralische Übel wie Untugend, moralischer Unverstand oder Ungerechtigkeit (VII 101–102). Diogenes Laertius klärt in seinem Referat nicht, *weshalb* die Stoiker die negativen Eigenschaften *nicht* als Übel qualifizieren. Ihre Argumente lassen sich jedoch per analogiam an den stoischen Einwänden gegen die Inklusion der traditionellen Güter erkennen. Nach Diogenes argumentierten Hekaton, Apollodor und Chrysipp wie folgt:

- (P₁) Nur, was an sich wünschenswert ist, ist ein Gut.
- (P₂) Leben, Gesundheit, Lust, Schönheit, Kraft, Reichtum [...] sind nicht an sich wünschenswert.
- (C) Leben, Gesundheit, Lust, Schönheit, Kraft, Reichtum [...] sind keine Güter.

Dass Schmerz und Tod für die Stoiker keine Übel sind, versteht sich auch von dem Gedanken her, dass den stoischen Weisen solche „Äußerlichkeiten“ nicht ernsthaft tangieren. Da einzig die Tugend zum glücklichen Leben führt, ist es für den Weisen belanglos, ob sein Leben kurz oder lang bzw. schmerzvoll oder lustvoll ist. Dass diese rigorose Lehre den Rezipienten einiges abverlangte, liegt auf der Hand. Die römischen Eliten begriffen die stoischen Dogmen als überhebliche Provokation und lehnten sie mehrheitlich strikt ab. (In diesem Punkt sind Ciceros ethische Schriften wichtige Quellen für das Pro und Contra der frühen stoischen Ethik). Selbst innerhalb der stoischen Schule scheint der ethische Rigorismus allmählich einer gemäßigten Position gewichen zu sein. Diogenes berichtet, Poseidonios habe die strikte Güterlehre nicht gelten lassen (VII 103). Das könnte analog auch für die stoische Lehre von den Übeln gegolten haben.

IV. Schmerz als Basisempfindung in den Emotionstheorien

In der hellenistischen Ethik integriert sind erste Ansätze zu einer Emotionstheorie. Vorab sei bemerkt, dass das Griechische keinen spezifischen Begriff für „Emotionen“ kennt. Die Ausdrücke πάθος bzw. πάθη meinen generell zunächst alles, was dem Menschen passiv widerfährt: Es handelt sich um „Widerfahrnisse“ (παθήματα) wie Leid, Unglück, Krankheit und (seit Platon) sinnliche Eindrücke. Dies wirft Licht auf das primäre griechische Verständnis der Emotionen: Emotionen sind nicht frei gewählt. Sie widerfahren uns passiv und sind daher buchstäblich als „Leidenschaften“ (frz. *passiones*, engl. *passions*) aufzufassen. Die erste Pragmatie zu diesem Thema findet sich in der aristotelischen Rhetorik II 1–11.²² Aristoteles entwickelt hier einen Katalog von Einzelemotionen. Er behandelt Zorn, Sanftmut, Besänftigung, Liebe, Hass, Furcht, Mut, Scham, Wohlwollen, Gunst, Dankbarkeit, Mitleid, Neid, Rivalität und Eifersucht; und einige Emotionen, für die er interessanterweise „keine Namen“ kennt. In allen Fällen untersucht er (a) welcher Zustand dieses Gefühl ist – was die Emotion also ist, (b) *gegenüber wem* diese Emotion vornehmlich vorliegt, (c) *über welche Dinge* diese Emotion vorliegt. Emotionen sind psycho-somatische Zustände. Emotionen sind durch ihre kognitiven Gehalte voneinander unterscheidbar. Zugleich „fühlen“ wir sie stets somatisch. Aristoteles bestimmt die Emotionen wie folgt: „Emotionen sind Veränderungen (μεταβάλλοντες), durch welche die Urteilenden in Hinsicht auf das Urteil (πρὸς τὰς κρίσεις) ihre Meinungen ändern – und zwar Veränderungen, denen Lust und Schmerz folgen“ (Rhet. II 1. 1378a19–21).²³ Aristoteles begreift Lust und Schmerz als basale Größen des Affektuellen. Dies betont auch Christof Rapp in seinem verdienstvollen Kommentar: „Lust und Schmerz sind die fühlbaren Aspekte einer jeden Emotion.“²⁴ Nach Aristoteles sind die Emotionen also stets mit Lust und Schmerz verknüpft. Es hatte sich schon gezeigt, dass der Stagirit den somatischen Anfangs- und Endpunkt aller Lust- und Schmerzempfindungen im Herzen sieht. In der *Rhetorik* heißt es, bei jeder Emotion stellten sich *auch* Lust bzw. Schmerz ein. Offenkundig sind Lust und Schmerz hier *nicht somatisch* induziert, sondern folgen bestimmten Kognitionen. Eine veranlassende Kognition hätte im Fall von Zorn die Form: A denkt oder glaubt, „B habe ihn beleidigt“; im Fall von Mitleid: A denkt oder glaubt, „C müsse unverdientes Leid ertragen“. Kurz: Die *kognitiven Gehalte* evozieren Lust oder Schmerz. Auch wenn Lust und Schmerz für Aristoteles keine *Gattungen* der Emotionen sind (Rapp), begreift er Lust und Schmerz

²² Weiterführend M. Krewet, *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles* (Studien zu Literatur und Erkenntnis 2), Heidelberg: Winter, 2011.

²³ Vgl. Arist. Rhet. II 1. 1378a19–21: ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή [...].

²⁴ Vgl. C. Rapp, *Aristoteles. Rhetorik*. Übers. und erläutert von Christof Rapp. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung (hg. von H. Flashar, Bd. 4). Zweiter Halbband. Berlin: De Gruyter, 2002, II/548.

gleichsam als Basis-Empfindungen: *Ohne* Lust und Schmerz wäre eine Emotion keine Emotion, sondern ein bloßer Gedanke. Das für Aristoteles charakteristische psycho-somatische Moment fehlte hier also gerade.

Erste Ansätze zu einer *systematischen* Emotionstheorie verdanken sich den frühen Stoikern. Wie gesagt: Die stoische Emotionslehre ist „ein Teil“ der stoischen Ethik (Diog. Laert. VII 84). Da keine einzige Schrift der frühen Stoiker erhalten ist, ist für diese Lehren der Bericht des Diogenes Laertius VII 110–117 maßgeblich. Einleitend spricht er über die Quelle der Emotionen: „Aus den falschen [Meinungen] aber entsteht [nach stoischer Lehre] die kognitionsmäßige Abirrung, welche der Grund für das Aufkeimen vieler Emotionen und ungueter Zustände ist“ (VII 110).²⁵ Emotionen resultieren wie andere unguete Zustände aus falschen Meinungen und Irrtümern. Der Text lässt erkennen, wie die frühen Stoiker versuchten, die Emotionen definitorisch zu bestimmen:

„Es ist aber nach Zenon die Emotion selbst entweder eine unvernünftige und naturwidrige Bewegung der Seele – oder ein exzessiver (das Maß überschreitender) Antrieb [...] Nach ihnen [den Stoikern] sind, wie Chrysipp in seinem Buch *Περὶ παθῶν* schreibt, Emotionen nichts anderes als Urteile [Kognitionen]“.²⁶

Diogenes referiert also drei Definitionsversuche:

- Zenon: Emotionen sind unvernünftige und naturwidrige psychische Bewegungen.
- Zenon: Emotionen sind exzessiv-maßlose Triebe.
- Chrysipp: Emotionen sind Urteile (Kognitionen).

Was die erste Bestimmung betrifft, so ist es (nach allem, was wir über Zenon wissen) wahrscheinlich, dass der stoische Schulgründer die Emotionen für „naturwidrig“ hielt, *weil* sie „unvernünftig“ sind. Die Emotionen widersprechen der menschlichen Natur. Begründung: Die menschliche Natur ist für Zenon wesentlich Vernunftnatur. Vermutlich sollte die zweite Bestimmung die erste ergänzen: Emotionen sind unvernünftig und naturwidrig, *weil* es sich um Triebe handelt, die das vernünftige Maß überschreiten. Die Vernunft gibt dem natürlichen Trieb (der *Hormé*) Maximen vor, damit der Mensch die in ihm angelegte *Physis* erreicht; gemäß stoischer *Oikeiosis*-Lehre gleichsam „zu Hause [in seiner Wesensnatur] ankommt“. Chrysipps Definition dagegen akzentuiert eher methodisch-explanative Ziele: Emotionen lassen sich *als* „Urteile“ (*κρίσεις*) verstehen. Diese Auffassung eignete sich nach Chrysipp offenbar am besten zur „Heilung der Seele“. Die moderne Forschung hat gezeigt, dass Chrysipps Schrift *Περὶ παθῶν* (*Über die Emotionen*) aus vier Büchern bestand: Im ersten (dem sog. „logischen“) Teil (Buch I) bemühte er sich um Definitionen; im zweiten Teil (Buch II & III) ging es um eine

²⁵ Vgl. Diog. Laert. VII 110: ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίνεσθαι τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνοιαν, ἀφ’ ἧς πολλὰ πάθη βλαστάνειν καὶ ἀκαταστασίας αἴτια.

²⁶ Vgl. Diog. Laert. VII 110 [...] 111: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλλοις καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὄρμη πλεονάζουσα. [...] Δοκεῖ δ’ αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ *Περὶ παθῶν*.

eher theoretische Bestimmung der Emotionen, im dritten Teil (Buch IV) um die Therapie der Leidenschaften (Tieleman 2003).²⁷ Buch IV wird in einigen Quellen als *Θεραπευτικόν βιβλίον* bzw. als *βιβλίον ηθικόν* geführt. Buch I dürfte mit der These begonnen haben, dass Emotionen Urteile sind. Da Chrysipp die Emotionen von ihren kognitiven Gehalten als Urteile begreift, sind sie auch wahrheits- bzw. falschheitsfähig: Die den Emotionen zugrundeliegenden Urteile sind wahr oder falsch. So sind solche Emotionen inadäquat, die auf falschen Urteilen beruhen.²⁸ Die Einsicht, dass Emotionen potentiell in falschen Urteilen gründen, dürfte in Chrysipps Ethik erste Schritte einer befreienden Therapie markiert haben. Die therapeutischen Aspekte spielten in der antiken Diskussion eine zentrale Rolle: Cicero gibt in den *Tusculanae disputationes* III & IV ausgiebige Kostproben der stoischen Psycho-Therapie (*medicina animae*). Therapeutische Momente sind ebenfalls dominant in den Werken von Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Es sei erinnert, dass die wichtigste Quelle für Chrysipps Schrift *Περὶ παθῶν* die auf neun Bücher angelegte Schrift *De placitis Hippocratis et Platonis* des Arztes Galen v. Pergamon (120–201 n. Chr.) ist. Die Affekte waren also explizites Thema medizinischer Diskurse. Was auffällt: Die bei Diogenes vermerkten stoischen Definitionsversuche gehen mit keinem Wort ein auf den (für Aristoteles typischen) psycho-somatischen Charakter der Emotionen. Diogenes blendet geradezu die Frage aus, inwiefern die Emotionen somatisch wirken. (Andere Quellen sind hier informativer).²⁹ Diog. Laert. VII III gibt Hinweise zur stoischen Systematisierung der Emotionen. („Systematisch“ heißt eine Theorie, wenn eine Gruppe von Begriffen anderen Begriffen kategorial subordiniert ist). Demnach begriffen Zenon in seiner Schrift *Περὶ παθῶν* und Hekaton (im zweiten Buch *Περὶ παθῶν*) die vier Gattungen (*γέννη*) *Schmerz*, *Furcht*, *Begierde*, *Lust* als „übergeordnete Emotionen“ (*ἀνωτάτω παθῶν*).³⁰ Zenon, Chrysipp und Hekaton haben also Schriften zu den Emotionen verfasst und sich um Systematisierungen bemüht. Das folgende Schema folgt der Lehre Chrysipps:

²⁷ Vgl. T. Tieleman, Chrysippus on Affections. Reconstruction and Interpretation, Leiden/Boston: Brill, 2003.

²⁸ Vgl. Diog. Laert. VII III: Diogenes referiert folgendes Beispiel: „Geldgier beruht auf der kognitiven Annahme, dass man Geld für etwas Schönes hält“. Die Emotion „Geldgier“ lässt sich in das folgende Argument übersetzen: A. (p1) X hält den Besitz von Geld für schön. (p2) Dieses ist Geld. (C) X hält dieses Geld für schön. – B. (p1) Alles was schön ist, ist erstrebenswert es zu besitzen. (p2) Dies Geld ist schön. (C) X strebt danach, dies Geld zu besitzen. Es ist möglich, dass die Prämissen (und zwar jede für sich) falsch sein könnten. Erstens muss man Geld nicht für schön halten. Zweitens könnte dieses Geld in Wahrheit Falschgeld sein usw.

²⁹ Vgl. Tieleman, Chrysippus on Affections. Reconstruction (s. Anm. 24): (a) Cicero: *Tusculanae disputationes*; (b) Plutarch: *De virtute morali* u. *De Stoicorum repugnantiis*; (c) Galen: *De placitis Hippocratis et Platonis* [9 B.]. Galen überliefert etwa zwanzig Prozent des gesamten Chrysipp-Texts; insg. etwa 70 direkte Zitate; (d) Origenes: *Contra Celsum*; (e) Chalcidius: *Commentarius in Platonis Timaeum*; (g) Stobaios: *Anthologii libri duo priores/posteriores*.

³⁰ Vgl. Diog. Laert. VII III: *Τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ παθῶν, εἶναι γέννη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν.*

<p>Begierde (ἐπιθυμία):</p> <p>(i) vernunftloses Verlangen (ii) Erstreben eines erwarteten Gutes</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Zorn u. seine Unterarten 2. heftige sexuelle Liebe 3. Liebessehnsucht/Verlangen 4. Vergnügungssucht 5. Geldsucht 6. Ehrsucht etc. 	<p>Furcht (φόβος)</p> <p>(i) vernunftlose Abwendung (ii) Vermeiden eines erwarteten Übels</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Zaudern 2. Angst 3. Bestürzung 4. Scham 5. Verwirrung 6. Aberglaube 7. Gram 8. Entsetzen
<p>Lust (ἡδονή):</p> <p>(i) vernunftloses Anschwellen (ii) frische Meinung, etwas Gutes sei anwesend</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Schadenfreude 2. Zufriedenheit 3. Gaukelei etc. 	<p>Unlust / Schmerz (λύπη):</p> <p>(i) vernunftlose Kontraktion (ii) frische Meinung, etwas Schlechtes sei anwesend</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Neid 2. Mißgunst 3. Eifersucht 4. Mitleid 5. Trauer 6. Kummer 7. Ärger 8. Plagen 9. Schmerz 10. Ekel

Auf der linken Seite der Tabelle stehen mit der Begierde und der Lust Emotionen, die auf Gutes zielen. Auf der rechten Seite stehen Emotionen wie Furcht und Unlust, die vom Schlechten motiviert sind. Diogenes (VII 111–116) nennt in einer notizenartigen Synopsis eine Reihe von einzelnen Emotionen, die er jeweils den vier Basisemotionen zuordnet. Zu jeder Emotion gibt er eine stichwortartige Bestimmung. Jeder Basis-Emotion stellt er eine Definition voran. Zur λύπη heißt es: „Unlust [Schmerz] ist unvernünftige Kontraktion“ (VII 111: Καὶ τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολήν ἄλογον). Es folgt eine Liste der unter die λύπη subordinierten Einzel-Emotionen:

- Mitleid: Schmerz über unverdientes Leiden eines anderen.
- Neid: Schmerz über fremdes Glück.
- Mißgunst: Schmerz darüber, dass ein anderer besitzt, was man selbst begehrt.
- Eifersucht: Schmerz darüber, dass ein anderer besitzt, was man selbst hat.
- Beschwerde: drückender Schmerz.
- Bedrängnis: ein beengender und Verlegenheit bereitender Schmerz.
- Betrübnis: ein infolge von Grübeleien sich festsetzender, zunehmender Schmerz.
- Wehleid: ein bekümmender Schmerz.

- Bestürzung (Panik): unvernünftiger Schmerz, der ein gewaltsam ergreift und gegenüber der momentanen Situation blind macht.³¹

Nicht alle diese Bestimmungen lassen sich in wahrheitsfähige kognitive Gehalte überführen. Die Angaben zu *Beschwerde*, *Bedrängnis* und *Wehleid* beschreiben eher psychosomatische Reaktionen. Die Bestimmung der *λύπη* als „irrationaler Kontraktion“ deutet gleichermaßen auf somatische als auf psychische Reaktionen. Im medizinischen Diskurs wurde der Term *συστολή* spätestens bei Galen zum *terminus technicus* für die Herzkontraktion (vielleicht hat Chrysipp den Ausdruck *συστολή* dem Vokabular der hellenistischen Medizintheorie entlehnt; faktisch zu belegen ist das nicht). Chrysipps psychotherapeutische Vorschläge lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass der Scholarch in einem metaphorischen Sinne an (via Kontraktion) „bedrängte“ oder „beengte Seelen“ dachte. Aus den wenigen von Diogenes überlieferten Zeilen³² erhellt, dass die Stoiker einige psychische Zustände mit somatischen Schwächen bzw. extrem schmerzhaften Krankheiten verglichen (vgl. οἷον ποδάγρα καὶ ἄρθριτίδες). Die bekannten somatischen Phänomene sollen das Explanandum der unbekanntenen psychischen Zustände veranschaulichen. Die Stoiker folgten der bei Platon beginnenden Pathologisierung des Psychischen: Sie begriffen die affektiv-emotionalen Zustände als Schwächung des psychischen Apparats. Cicero nennt sie *perturbationes animae*. Der Diogenes-Text lässt offen, ob die Stoiker den Schmerz eher als somatisches oder psychisches Phänomen verstanden.

V. Synopsis

Abschließend ist festzuhalten, dass sich nicht generell entscheiden lässt, ob die Griechen den Schmerz eher als somatisches oder eher psychisches Phänomen begriffen. Die vorliegende Skizze belegt, dass die Autoren *psychisch induzierte* von *somatisch induzierten* Schmerzen unterschieden. Folgende Punkte sind bedeutsam: Im Epos ist das Bedeutungsspektrum der Ausdrücke für „Schmerz“ denkbar weit. Die Homerischen Texte bezeugen, dass Schmerzen erst in ihrer Vielheit emp-

³¹ Vgl. Diog. Laert. VII 111–112: εἶδη δ' αὐτῆς ἔλεον, φθόνον, ζῆλον, ζηλοτυπίαν, ἄχθος, ἐνόχλησιν, ἀνίαν, ὀδύνην, σύγχυσιν. Ἐλεον μὲν οὖν εἶναι λύπην ὡς ἐπ' ἀναξίως κακοπαθοῦντι, φθόνον δὲ λύπην ἐπ' ἄλλοτριούς ἀγαθοῖς, ζῆλον δὲ λύπην ἐπὶ τῷ ἄλλω παρεῖναι ὣν αὐτὸς ἐπιθυμεῖ, ζηλοτυπίαν δὲ λύπην ἐπὶ τῷ καὶ ἄλλω παρεῖναι ἅ καὶ αὐτὸς ἔχει, [112] ἄχθος δὲ λύπην βαρύνουσαν, ἐνόχλησιν λύπην στενοχωροῦσαν καὶ δυσχωρίαν παρασκευάζουσαν, ἀνίαν λύπην ἐκ διαλογισμῶν μένουσαν ἢ ἐπιτεινομένην, ὀδύνην λύπην ἐπίπονον, σύγχυσιν λύπην ἄλογον, ἀποκναίουσιν καὶ καλύουσιν τὰ παρόντα συνοράν.

³² Vgl. Diog. Laert. VII 115: Ὡς δὲ λέγεται τινα ἐπὶ τοῦ σώματος ἄρρωστήματα, οἷον ποδάγρα καὶ ἄρθριτίδες, οὕτω κατὰ τῆς ψυχῆς φιλοδοξία καὶ φιληδονία καὶ τὰ παραπλήσια. Τὸ γὰρ ἄρρωστήμα ἐστὶ νόσημα μετ' ἀσθενείας, τὸ δὲ νόσημα οἷησις σφόδρα δοκοῦντος αἰρετοῦ. Καὶ ὡς ἐπὶ τοῦ σώματος εὐεμπτωσῖαι τινὲς λέγονται, οἷον κατάρρους καὶ διάρροια, οὕτω κατὰ τῆς ψυχῆς εἰσὶν εὐκαταφορία, οἷον φθονερία, ἐλεημοσύνη, ἐριδες καὶ τὰ παραπλήσια.

funden wurden; wichtig sind die Verse zu den Geburtsschmerzen. In der *Ilias* erscheint der Schmerz wie eine durch zwei gegensätzliche externe Kräfte aufgerührte Wellenbewegung, die sich „plötzlich“ auf einen gefährlichen Punkt hin verdichtet. Die überfallartige Plötzlichkeit ist auch in der späteren Literatur ein dominantes Merkmal. Sie begünstigte die Subsumtion der λύπη unter den Term „Widerfahrnisse“. Wir entscheiden nicht darüber, ob wir Schmerzen haben oder nicht. Wir *erleiden* Schmerzen passiv. Homer und Hesiod bringen zum Ausdruck, dass der Schmerz „noetisch bemerkt“ wird, (modern gesagt) gleichsam ins Bewusstsein dringt. Mit Blick auf die medizinische Literatur sei bemerkt, dass im gesamten *Corpus Medicorum Graecorum* keine Schrift zum Thema des Schmerzes tradiert ist. Selbstverständlich aber sahen die Ärzte ihre Hauptaufgabe in der Heilung und Linderung von Schmerzen. Im *Corpus Hippocraticum* finden sich viele Versuche, den Schmerz genauer zu lokalisieren, somatische Ursachen zu analysieren und verursachende Faktoren (wo möglich) zu eliminieren. Theoretisch wegweisend war Alkmaions Bestimmung der Krankheit als einer inadäquaten Mischung der „Vermögen“. Im Rekurs auf Empedokles steuerte Platons *Timaios* wichtige aitiologische Erklärungen bei. Timaios führt den Schmerz gleichsam materiell zurück auf die „scharfkantige“ Qualität der später sog. „Platonischen Körper“. Schmerzen galten fortan als *παρὰ φύσιν* – als „widernatürlich“ bzw. „naturwidrig“. Die aristotelische Zoologie assoziiert Lust und Schmerz mit dem bei allen Tieren existenten Tastsinn. Lust- und Schmerzempfindungen sind für die appetitiven Lebensfunktionen essentiell: Ohne Lust bzw. Schmerz kein Streben. Ohne Streben keine animalische Ortsbewegung.³³ Aristoteles betont die Korrelation von ‚subjektiver Empfindung‘ und ‚Wahrnehmungsobjekt‘. Sein Schüler Theophrast gibt physiologische Erklärungen zur Schmerzverursachung: Naturwidrige Mischungen von Luft und Blut rufen potentiell Stauungen und Schmerzen hervor. Nach Aristoteles können Tiere Schmerz- und Lustempfindung einander kommunikativ mitteilen. Die auf Unlustvermeidung zielenden Ethiken thematisieren den Schmerz v. a. ex negativo: Schmerz und/oder Unlust dienen regelmäßig als Negativfolie zur Bestimmung von Lust. In der Ethik begegnet der Schmerz meist als psychisch bedingtes Phänomen. So wie die richtige diätische Lebensführung für gute Gesundheit maßgeblich ist, so ist die tugendhafte Lebensführung maßgeblich für die ethische Psychotherapie, die auf Konzentriertheit, innere Ruhe und Ausgeglichenheit zielt. Die hellenistischen Ethiker sehen im Schmerz eine Quelle von störender, glücksabträglicher Unlust. Epikur etabliert die psychologische Unterscheidung von antizipativ imaginiertem und realem somatischem Schmerz. In den griechischen Emotionstheorien gelten Schmerz und Lust als basale und irreduzible Empfindungen. Aristoteles akzentuiert die für alle Emotionen typischen psychosomatischen Effekte. Die Stoiker verstehen den Schmerz als eine von vier „generischen“ Basisemotionen (neben

³³ Weiterführend K. Corcilius, *Streben und Bewegen. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung* (Quellen und Studien zur Philosophie), Berlin: De Gruyter, 2008.

Lust, Begierde, Furcht). Chrysipp beschreibt den Schmerz als systolische Kontraktion. Die dem Schmerz subordinierte Empfindung nennt er metaphorisch „Bedrückung“ oder „Verengung“ der Psyche.

The Unpleasant Sight

Sickness, Pain, and Bodily Fragmentation in LXX Job¹

Annette Weissenrieder

“[t]he peculiar beauty of *human* excellence just *is* its vulnerability”²

“[Even *καί*] the sight is unpleasant, a painful spectacle even for the one who looks on. The terrible condition is incurable. [The sick are rendered] unrecognizable to their dearest mortals by the distortions. The prayer among the attendants – which was earlier irreverent but is now noble – is that the sick be released from life and for release from pains and unpleasant evils that accompany his continued existence. Indeed, the physician, although present and looking on, cannot provide help for his life nor freedom from pain, not even against deformity. [...] he only feels distress with the patient.”³

In the second half of the 1st century C. E. the Greek physician Aretaeus of Cappodocia alerts his readers in the opening lines and throughout his treatise *De causis et signis acutorum morborum* to the connection between illness and death, and to the fact that the experiences of pain are felt not only by those who are pained, but also by those who watch them. The use of “the sight” (ἡ ὄψις) and “looking on, being a spectator” (θεάομαι) represents pain as something that must be seen. The act of seeing is itself remarkable: the language of spectatorship is deepened by distressing emotions on the side of the person (physician), who is looking at the pained, and on the side of the patient, who is looking at himself. It is the pain (πόνος and ὀδύνη

¹ I am grateful to the editors of this volume for their generous invitation to the conference, their pertinent comments on the lecture and on an earlier draft of the essay. I am also indebted to Martina Kepper for discussing the essay topic with me. This essay is a thoroughly reworked version of A. Weissenrieder, “Body Discourse in Job. Translation of Skin and Flesh from רֶשֶׁת – רֵוַח into δέρμα, βύρσα or σάρξ,” in *Die Septuaginta – Orte und Intentionen* (ed. S. Kreuzer/M. Meiser/M. Sigismund; WUNT 361; Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 580–596, which had a very different emphasis. See also A. Weissenrieder, “The Unpleasant Sight: Vulnerability and Bodily Fragmentation,” *JBL* 139 (2020): 619–624.

² M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 2 (italics in the original version).

³ Aret., SA I 6.8.6–9: [...] καὶ ἀτερπῆς μὲν ἡ ὄψις, ὀδυνηρὴ δὲ καὶ τῷ ὀρέοντι θέῃ· ἀνῆκεστον δὲ τὸ δεινόν· ἀγνωσία δὲ ὑπὸ διαστροφῆς καὶ τοῖς φιλτάτοις ἀνθρώποις· εὐχὴ δὲ τοῖσι παρεούσι ἢ πρόσθεν οὐχ ὀσίη, νῦν ἀγαθὴ γίγνεται, ἀπελθέμεναι τοῦ βίου τὸν κάμνοντα, ἐς ἀπαλλαγὴν ζῆν τῷ ζῆν καὶ τῶν πόνων καὶ τῶν ἀτερπέων κακῶν. ἀτὰρ οὐδὲ ἱητρὸς παρῶν καὶ ὀρέων, οὔτε ἐς ζωὴν, οὔτε ἐς ἀπονίην, ἀτὰρ οὔτε ἐς μορφὴν ἔτι ἐπαρκέει. εἰ γὰρ καὶ ἐπευθῆναι ἐθέλοι τὰ μέλη, ζῶντα ἂν διατμήξαι καὶ κατὰξαι τὸν ἄνθρωπον. τοῖσι οὖν κεκρατημένοισι οὐκέτι ἐγχειρέων ξυνάχθεται μόνον. ἦδε ἐστὶ τοῦ ἱητροῦ μεγάλη ξυμφορὴ. (Translation: D. King, *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture* [Oxford: Oxford University Press, 2018], 64; with changes).

in this text) *and* the prayer that connects the sick and the viewer which refers to the famous Hippocratic triangle (physician, patient, illness). In Job, this Hippocratic triangle has been reshaped into a social-religious pentagon consisting of God and Satan, the suffering Job, the chorus of friends and family.⁴ They are connected in the act of seeing.

The language of spectatorship in Job represents pain as something that can be seen by using technical terms signifying pain as well as metaphorical terms, both of which are used in establishing a terminology for pain sensation. Therefore, this article contributes to the debate about pain and suffering's place in the book of Job by interrogating how the notion of pain and the embodiment of pain inform each other in light of ancient medical texts. I am going to analyze how the text represents the connection between pain and language and raise the question whether language and narrative offer a vehicle for communicating physiological aspects of pain experience. It is my understanding that the book of Job recalibrates the way we see and experience a suffering person.

I. Pain and Its Categorization

Variations of the nouns designating pain are constantly used in different genres from Homer to the Hippocratics, Plato and Aristotle, Aretaeus and Galen, Plutarch and Lucian. Whereas early authors like Homer use a wide variety of terms connoting pain, like πόνος, ὀδύνη and ἄλγος, πένθος and κῆδος, the semantic range of pain is more limited to a few lexemes from the *Corpus Hippocraticum* on. Even though it seems difficult to elucidate the connotations of the different terms for pain, we can see that the vocabulary of pain is limited to a few central terms: Whereas the *Corpus Hippocraticum* focuses mostly on ὀδύνη as a technical term of medicine signifying pathological pain, Aristotle elaborates on ἄλγος and its cognates and establishes a term, λύπη, focusing on the pain of the soul and on emotions. Which term(s) are used in Job?

1. πόνος or the Sorrow of Being Born

Of the terms mentioned, πόνος might be the most well-known in antiquity. The term πόνος can connote pain “in general,” but also “pain in a particular body

⁴ For the Hippocratic triangle, see the work by D. Gourevitch, *Le triangle Hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome; Rome: École française de Rome, 1984) and more recently of C. Webster, “Voices Pathologies and the ‘Hippocratic Triangle,’” in *Homo Patiens. Approaches to the Patient in the Ancient World* (Studies in Ancient Medicine 45; Leiden/Boston: Brill, 2016), chap. 5.

part” or suffering in general as, for example, in practices of war or athletics.⁵ The dedicated athlete or warrior experiences pain as an alternation between suffering and victory, a “paradoxical relationship between πόνος and the well-being of the human being.”⁶ In classical studies recently, much work has drawn on parallels in ancient Greek culture between war and childbirth.⁷ One of the earliest references is in the poet Hesiod who argues in his treatise “Ἔργα καὶ Ἡμέραι that πόννοι are associated with Pandora and the evils she unleashed; these pains are divinely ordained and therefore inescapable. These πόννοι are effort and agricultural labor for men and the pain coming with childbirth for women, both of which are necessary for the continuation of human life (Hesiod 1.208).⁸ In medical texts “toil/effort” and “pain” are often mentioned together, e. g., for strengthening exercises, training for those who want to be equipped for a situation in which pain may occur. The lexeme πόνος is often used in medical treatises to refer to expected pain, pain with a goal, “a means to an end” and in gynecological texts where giving birth is the goal. Therefore, πόνος in childbirth would be expected and anticipated and the term is often – but not always – used for long-lasting “intense pain that cannot be controlled.”⁹

Some passages in Job refer to pain using the lexeme πόνος as a translation of לְמַעַב, which is often translated as “labor” or “toil” with special attention to difficulties. Uses in Job seem to elevate the sense of burden or physical pain and are often translated as the “one who suffers, one who is in misery.”¹⁰

Several instances of לְמַעַב are not translated with the lexeme πόνος. For example, in 3:20, Job questions the value of surviving his birth, asking God why he gives light to the sufferer, using a different lexeme. Again, his friend Zophar claims in 20:22

⁵ W. Cheng, “Aristotle’s Vocabulary of Pain,” *Philologus* (2018): 1–25, here 15.

⁶ Cheng, “Aristotle’s Vocabulary of Pain” (see n. 5), 16; see e. g., Aristot., *Phys.* 195a9–10; *eth. Nic.* 1117b5–6.

⁷ H. King, “The Early Anodynes. Pain in Ancient World,” in *The History of the Management of Pain from Early Principles to Present Practice. The Proceedings of a Conference Organized by the Section of the History of Medicine of the Royal Society of Medicine, London* (ed. R. D. Mann; Carnforth/Park Ridge: Parthenon, 1988), 51–62; ead., *Hippocrates’ Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece* (London: Routledge, 1998); ead., “Women’s Health and Recovery in the Hippocratic Corpus,” in *Health in Antiquity* (ed. H. King; London: Routledge, 2005), 150–161.

⁸ Cic., *Tusc. Disp.* II, 15,35: “Toil (*labor*) is mental or physical execution of work and duty of more than usual severity; pain (*dolor*) on the other hand, is disagreeable movement in the body, repugnant to the feelings [...] Toiling (*laborare*) is one thing, feeling pain (*dolere*) another” (Translation: King).

⁹ P. Potter (ed.), *Hippocrates, Vol. VI. Diseases III. Internal affections. Regimen in acute diseases (Appendix)* (Loeb Classical Library 473; Cambridge: Harvard University Press, 1999) in the appendix of the book, 317 with the reference to CH, Acut.

¹⁰ πόνος: Job 2:9; 3:10; 4:5; 5:6; 15:2; 15:35 (A); 20:14 (A); T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Chiefly of the Pentateuch and Twelve Prophets* (Louvain: Peeters, 2002), 576: toil, suffering, physical pain, ache; see also in Wis 3:15; 5:1; 8:7,18; 9:16; 10:9, 10; 15:4; 19:16; Sir 3:27; 11:21; 14:15; 28:15; 29:4; 34/31:20; 37:30; 38:7; not in Lev.

that the “full force of the sufferer will come to him (πάσα δὲ ἀνάγκη ἐπ’ αὐτὸν ἐπελεύσεται).”

However, the derivatives of ἥρῃ which are translated with πόνος mostly refer to labor pain: Especially interesting is Job 2:9, where it is an addition inserted in verse 9 and forms a hendiadys ὠδῖνες καὶ πόνοι, the “labours and pains” of my womb: “For behold your memorial has vanished from the earth, even your sons and daughters, my pains during labor and labor pains, for whom I labored with distress in vain (ἰδοὺ γὰρ ἠφάνισται σου τὸ μνημόσυνον ἀπὸ τῆς γῆς, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐμῆς κοιλίας ὠδῖνες καὶ πόνοι, οὓς εἰς τὸ κενὸν ἐκοπίασα μετὰ μόχθων).”¹¹ This association of pain with giving birth is deepened in 3:10–12 where Job refers to the labor during his birth that brought him from his mother’s womb (ὅτι οὐ συνέκλεισεν πύλας γαστρὸς μητρὸς μου· ἀπήλλαξεν γὰρ ἄν πόνον ἀπὸ ὀφθαλμῶν μου). The Codex Alexandrinus also uses the lexeme πόνος when metaphorically referring to pain during childbirth in 15:35.

Therefore, when using the lexeme πόνος the book of Job refers to pain that is associated with giving birth and is not related to Job’s suffering with pain and longing for death. However, Job is not arguing that he is pain free; rather the quality of his uncontrollable pains shows his sense of hopelessness. Whereas birth brings life, it is death that Job is longing for. Death, however, is characterized in Israelite thought as the place where all communicative relations to God are ended (Ps 6:6 and elsewhere). “What inflamed (ἐκκαίω),” says Job, is “physical punishment (ὀργή),” which has a complex temporality: “For fear, which was my worry, came to me, and the fear I dreaded befell me (3:25).”

2. ὀδύνη or the Physical Diagnosis

One of the most important terms for pain is ὀδύνη which is used from Homer on, however, mainly in medical treatises beginning with the *Corpus Hippocraticum*. The medical historian Jacques Jouanna argues that ὀδύνη “almost always signifies the pain felt by a patient on account of his illness. This pain interested the physician insofar as it was a meaningful symptom for establishing the diagnosis or prognosis of the illness.”¹² The term often appears with adjectives like “piercing, sharp” (πικρός) or “sharp, quick” (ὀξύς), as well as with a temporal frame “on day xx, he/she felt pain,” which is often characterized as fatal.¹³ Therefore, the treatise *De morbis I* warns physicians about the danger of excessive and unexpected pains using ὀδύνη:

¹¹ See Gen 3:16; Isa 65:23; 4 Macc 16:19.

¹² J. Jouanna, *Hippocrates* (transl. M. B. DeBevoise; Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1999), 127.

¹³ See e.g., CH, Epid. III 17.7; III 122.2–19 Littré or Aristot., HA 627b27 f.; 638b22.

“And whatever happens in the flesh happens as follows: as soon as the flesh experiences pain either by being sprained or struck or afflicted by anything else, a dark shading occurs, just as I said before. Now a contusion occurs not by pure blood but by thin and watery blood and little of it. Whenever it is dried up more than usual, it is heated and causes pain and draws the nearest moisture from both the surrounding channels and fleshly members. Whenever the flesh becomes overly wet and this same moisture is overheated by the flesh itself, it is dispersed throughout the whole body just as it was drawn from it, and even more is dispersed into the vessels than into the fleshly members, because the vessels draw more moisture than the fleshly members, though the fleshly members also draw moisture.”¹⁴

In the *Corpus Hippocraticum* the term ὀδύνη is often used when pain is excessive and unexpected.¹⁵ Aristotle introduces Chiron, who – in order to avoid pain – wanted to die and “prayed for death and release from his immortality because of the pain (ὀδύνη) of his wound (διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ἔλκουσ ὀδύνην εὐξασθαι ἀποθανεῖν θάνατον ὄντα).”¹⁶ In addition, he uses the phrase φθαρτικὴ ἢ ὀδυνηρά (“destructive or painful”) which he relates to suffering, public death and wounding, as Wei Cheng convincingly demonstrates.¹⁷ Unlike the Hippocratics, Aristotle is not describing the medical application of pain but rather the ethical and psychological circumstances.

The term ὀδύνη applies to Job’s pain in the translation of anthropological terms like נִיִּהָזָא (“fright, scare, terror”) or לְמַצָּח (“distress, misery, affliction”) and מִדְּרִיבָּ (“agitation, restlessness”; only in Job 7:4MT).¹⁸ The term מִדְּרִיבָּ from דָּרַב means wander (in hi. impf. “cast out” Job 18:18; in ho. impf. “to be scared of, to be driven out” Job 20:8) and characterizes Job in his lostness and restlessness: he is “food for vultures” (15:23) and “banished from the world” (Job 18:18). The term מִדְּרִיבָּ is used in the Masoretic text in 7:4c: “I am full of restlessness until the dawn”, which is translated in the Septuagint “And I am full of pains from evening to morning (ἀπὸ ἑσπέρας ἕως πρωί).” However, the addition ἀπὸ ἑσπέρας in the Greek translation in 7:4 opens a different meaning, if we recognize that it might be an intertextual reference from Exod 27:21 where it refers to the instruction for the lighting of the

¹⁴ Καὶ ὀκόσα μὲν ἐν τῇ σαρκὶ γίνεται, ὧδε γίνεται. ὀκόταν ἢ σαρξὶς πονέση τι, ἢ σπασθεῖσα, ἢ πληγεῖσα, ἢ ἄλλο τι παθοῦσα, γίνεται, ὡσπερ προεῖπον, πελιδνὴ, πελιδνὴ δὲ οὐκ εἰλικρινεῖ αἷματι, ἀλλὰ λεπτῶ τε καὶ ὑδαρεῖ, καὶ τούτῳ ὀλίγῳ. ὅταν δὲ ὑπερξηρανθῆ μάλλον τοῦ εἰωθότος, διαθερμαίνεται τε καὶ ὀδύνην παρέχει, καὶ ἔλκει ἐς ἑωυτὴν πότων πλησίον καὶ φλεβῶν καὶ σαρκῶν τὸ ὑγρόν. καὶ ὀκόταν ὑπερξηρανθῆ, καὶ τοῦτο αὐτὸ τὸ ὑγρὸν ὑπερθερμανθῆ ὑπ’ αὐτῆς τῆς σαρκὸς, σκιδνάται ἀνά τὸ σῶμα πᾶν, οἷον περ εἰρύσθη, καὶ μάλλον δὴ τι σκιδνάται ἐς τὰς φλέβας, ἢ ἐς τὰς σάρκας. ἔλκουσι γὰρ αἱ φλέβες μάλλον τῶν σαρκῶν, ἔλκουσι δὲ καὶ αἱ σάρκες. CH, De morbis I (176.20–178.5 Littré; author’s translation).

¹⁵ See King, “The Early Anodynes. Pain in Ancient World” (see n. 7), 58.

¹⁶ Aristot., eth. Eud. 1230a3 f.

¹⁷ W. Cheng, *Pleasure and Pain in Context* (PhD diss., Humboldt Universität zu Berlin, 2015).

¹⁸ ὀδύνη: Job 2:9; 3:7, 20; 4:8; 6:2; 7:3, 4, 19; 15:35; 18:11; 19:20; 20:10, 23; 21:6; 27:20; 30:14, 15, 16, 22; 37:9 “pain, suffering.” See also Prov 6:22; 17:21; 17:25; 19:13; 24:74; Wis 4:19; 8:16; Sir 27:29, not in Lev.

lamp in the tabernacle¹⁹ or from Num 9:21 where it describes the cloud which was a guide for Israel.²⁰

The term *תורה* occurs in 18:14 and elsewhere (24:17; 27:20; 30:15) and is translated as terror, dreadful event (Job 18:11). The MT mentions terrors “which frighten him on every side,” which refer to his fears and soul. Carol Newsom has shown that these terrors “may be psychological, the term is also conventionally used for servants of Death.”²¹ The LXX, however, understands “terror” of the soul in a physical way and uses pain: “may pain destroy him on every side.” The optative aorist from *δύλωμι* is a well-known lexeme in Homer (Il. XV 111; XXIV 384) and Aeschylus (Sept. 552) but also in the Hippocratic and means “come to an end, die.” The adverb *κύκλω* belongs among the metaphorical terms mentioned by Galen which may be used to describe pain and is often translated as penetrating pain spreading “around in form of a circle.”²² This adverb is also used in the Hippocratic text *De locis in homine*. As in a circle, there is no beginning and no end of a body, thus the body also has neither beginning nor end and therefore, the penetrating pain spreads around.²³ The term *ὀδύνη* applies therefore to Job’s severe pain and bodily fragmentation. The sick man declares that his current state of extreme pain has made him long for death.

3. *ἄλγος*: Pain and the Divine

A third term, *ἄλγος* and its cognates, is known from Herodotus and Plato (*ἀλγηδών*: here more in regard to pleasure) for feeling bodily pain or suffering.²⁴ Villard argues that the term *ἄλγος* refers to a durable pain that affects the whole body. The term is used in Job as a translation of *צאל* (*qal*), to be in pain (physical or mental) or *hif.*, to cause physical pain. The verb is used in Eliphaz’s first speech to Job, which brings up the question of human pain and its relation to divine power:

¹⁹ ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου ἔξωθεν τοῦ καταπετάσματος τοῦ ἐπὶ τῆς διαθήκης καύσει αὐτὸν Ἀαρὼν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ ἅφ’ ἐσπέρας ἕως πρωῆ ἐναντίον κυρίου.

²⁰ καὶ ἔσται ὅταν γένηται ἡ νεφέλη ἅφ’ ἐσπέρας ἕως πρωῆ καὶ ἀναβῆ ἡ νεφέλη τὸ πρωῆ, καὶ ἀπαροῦσιν ἡμέρας ἢ νυκτός.

²¹ C. Newsom, *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 120.

²² See also Herakl., DK 22B 103; Loc.Hom. 1; VI 276 Littré; Ruf. 1.3; with reference to naming of the body parts and fragmentation.

²³ Cf. the criticisms of C. R. S. Harris, *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine. From Alcmaeon to Galen* (Oxford: Clarendon, 1973), 52 who summarizes: “We must compare this use of metaphor of circularity with the one just quoted from *Places in Man*, where the author used this phrase, as we saw, not to hint at any circulation but to express, in a picturesque way, the notion of the body as an organism, no express reference being made to blood vessels, but there is no mention at all of their contents, except the general statement that *pneuma* and liquid flow through them to the various parts of the body.”

²⁴ ἄλγεῖν: Job 5:18; 14:22; 16:7; Wisdom lit.: Sir 40:29, not in Lev: suffer from acute pain of the human body with *τραῦμα* – wound.

“For he who wounds and heals again; he struck and his hands healed.”²⁵ The term ἀποκαθίστημι for “heal” is interesting; it refers to healing by a divine power and the restoration of the state before the illness. The derivatives of ἀποκαθίστημι are used in the cult of Asclepius as well as in ancient medicine and refer to the divinity of human nature.²⁶

4. λύπη: Emotional Pain

The term λύπη is mostly used in Aristotle, often when stressing emotions, e. g., “the sharing of distress lessens the pain” (Eth. Nic. 1171a32). The term appears only once in Job, however, and only as a verb form where it refers to “grieved the soul of the land’s owner” (εἰ δὲ καὶ ψυχὴν κυρίου τῆς γῆς ἐκβαλὼν ἐλύπησα; Job 31:39).

So far we have focused on terms which the Septuagint translation interprets as referring to physical pain; however, there are a few instances where the Masoretic text emphasizes mental pain (like כּוֹכַח), which is translated in the Septuagint with μαλακία, weakness, or better, softness, e. g., 33:19: “And again, he tested him with effeminacy/sickness upon his bed.”

To summarize up to this point: LXX Job does not show any interest in the ways pain is generated. The terms mentioned do not designate emotional or psychological pain like anger or distress; instead they connote extreme pain which has made Job long for death; it is especially noteworthy that the text uses mainly ὀδύνη which in antiquity is a technical term for pain. However, it is the vivid description of Job’s physical state, the changes in his “skin” (רֵיב; δέρμα),²⁷ “flesh” (רֶפֶשׁ; κρέας), “sinews” (מִי־דָבָר; νεῦρα) and “bones” (תּוֹמָצוּ; ὀστέα) which brings the vulnerability of a human being and his religious struggle before our eyes.²⁸ And it is probably not a coincidence that all of these terms are mentioned with regard to Job’s diseases (see esp. Job 10:10–12). However, it is the skin, which first makes visible the dis-

²⁵ See also 9:13: αὐτὸς γὰρ ἀπέστραπτει ὀργήν, ὑπ’ αὐτοῦ ἐκάμφθησαν κήτη τὰ ὑπ’ οὐρανόν.

²⁶ See for the use in 14:22 the following paragraph.

²⁷ With regard to the image of “weaving,” see also Ps 139:13 and Job 40:17; see D. Bester, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (FAT 2/24; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 189; M. Häusl, “Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und -konzepte im Alten Testament,” in *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (ed. C. Frevel; QD 237; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010), 134–163, here 145; C. Maier, “Beziehungsweisen. Körperkonzepte und Gottesbild in Ps 139,” in *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie* (ed. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt; Stuttgart: Kohlhammer, 2003), 172–188, here 179–180. The context of this verse in Hebrew demonstrates that the body and its skin are imagined as a kind of fabric.

²⁸ In this act God tenderly reaches the creature with caring work on the details of human creation, which is made clear with the “hand” or “palms” of God (10:3, 8). The Hebrew הַדְּבָרִים as well as the Greek equivalent ἐπισκοπή are apocalyptic-eschatological terms, which signify that God cares for the righteous, but not for the unjust (see Job 7:18; 10:12; 24:12; 29:4; 31:14; 34:10). The Hebrew in Job 10:10–11 refers to the terms used in Job’s description of his illness. The creation is described as the work of a potter (10:9), making of cheese (10:10), and the weaving of clothes (10:11 שֶׁבֶט). See also 41:5, where the “dress” of Leviathan is mentioned.

astrous bodily constitution of Job bodily constitution.²⁹ Does this description refer to *lepra* or *elephas* and is it therefore meant to reflect a religious aspect rather than a suffering body? This gap in encyclopedic background information applies to the translation of anthropological terms like skin/flesh from עור or בָּשָׂר to δέρμα and σάρξ in relation to the bodily condition of Job.³⁰

II. Viewing Pain and Bodily Fragmentation in Job

Job's affliction is frequently described – especially in recent scholarship – as *lepra tuberculosa* or even as *elephas* or *elephantiasis*. This impression is deepened insofar as in Hebrew terms like “clean” (טָהוֹר; טָהַר only translated with καθαρός in Job 14:4 and 17:9, neither of which are used in Lev 13–14) and “unclean” (טָמֵא) and the term “defect” (מָאֻם) are used in Job.³¹ In addition some scholars point to the intertextual

²⁹ With regard to the body in Job, cf. A. Erickson, “‘Without My Flesh I Will See God’. Job’s Rhetoric of the Body,” *JBL* 132 (2013): 295–313; S. C. Jones, “Corporeal Discourse in the Book of Job,” *JBL* 132 (2013): 845–863; A. Pelham, *Contested Creations in the Book of Job. The-World-as-It-Ought-and-Ought-Not-to-Be* (Biblical Interpretation Series 113; Boston/Leiden: Brill, 2012), 154–163; R. Raphael, *Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 445; London/New York, 2008), 81–107; D.J.A. Clines, “The Disjoined Body. The Body and the Self in Hebrew Rhetoric” in *Biblical Interpretation* (ed. G.A. van der Heever/S.W. van Heerden; Pretoria: University of Pretoria Press, 2001), 148–157, online: https://www.academia.edu/2442039/The_Disjoined_Body_The_Body_and_the_Self_in_Hebrew_Rhetoric, 1–10; J.L. Berquist, *Controlling Corporeality. The Body and the Household in Ancient Israel* (New Brunswick/London: Rutgers University Press, 2002); Bester, *Körperbilder in den Psalmen* (see n. 27), 5–41; D. Bester/B. Janowski, “Anthropologie des Alten Testaments. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick,” in *Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (ed. B. Janowski/K. Liess; HBS 59; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009), 3–40, here 17–30; D. Erbele-Küster, *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15* (WMANT 121; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008); ead., “Körper, Sprache und Geschlecht. Alttestamentliche Anthropologie als Diskursgeschichte des geschlechtlichen Körpers,” in *Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (ed. B. Janowski/K. Liess; HBS 59; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009), 339–361; S. Gillmayr-Bucher, “Body Images in the Psalms,” *JSOT* 28 (2004): 301–326; ead., “‘Meine Zunge – ein Griffel eines geschickten Schreibers’. Der kommunikative Aspekt der Körpermetaphern in den Psalmen,” in *Metaphor in the Hebrew Bible* (ed. Pierre van Hecke; BEThL 187; Leuven/Paris/Dudley: Leuven University Press, 2005), 197–213; Häußl, “Auf den Leib geschrieben” (see n. 27), 134–163; Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (ed.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie* (Stuttgart: Kohlhammer, 2003); S. Tamar Kamionkowski/W. Kim (ed.), *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 465; New York/London: T&T Clark, 2010).

³⁰ The term βύρσα will be discussed below. Cf. the commentaries since H. Gunkel, *Genesis* (HKAT I,1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 6–7; cf. M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (Berlin, New York: De Gruyter, 1994), 58.

³¹ See A. Schellenberg, “‘Mein Fleisch ist gekleidet in Maden und Schorf’ (Hi 7,5). Zur Bedeutung des Körpers im Hiobbuch,” in *Verkörperung als Paradigma einer theologischen An-*

reference of Deut 28:35 in MT Job 2:7, that God “smote Job with sore boils from feet to head.” In Deuteronomy, Israel was cursed in cases of disobedience. In Job, this context refers – from the perspective of Job’s friends – to a connection between illness and sin.³² Therefore it is often argued that Job’s bodily afflictions “break the boundaries of bodily and societal wholeness, because only whole, unpolluted bodies were allowed access into the realm of kinship relations. Whole bodies have secure boundaries [...]”³³ Job, according to some scholars, represents a “liminal being,” a person at the border.³⁴ Therefore we must ask whether the terms δέρμα and σάρξ can be understood to indicate the illness leprosy, meaning that Job’s body was mainly shown as a polluted body, or whether Job should not more likely be classified as a person with a severe illness, a disability.

1. The Illness Under the Skin – ἐν δέρματι

We must also ask whether the Septuagint is comparable to the interpretation of the Masoretic Text or if it is independent. Perhaps the most obvious difficulty is that reference to λέπρα, which is most important for the description of a polluted body in Lev 13–15, is not used in Job. In addition, the references to impurity are very limited in LXX Job. Ἄκαθαρτός as “impure in a ritual or ceremonial sense” is mentioned only once and there is no instance of ἀκαθαρσία. In Job 9:31 and 11:15 we find ῥύπος “filth, dirt,” but the term is not used in a cultic context. The “cultic offerings” δῶρον as well as μάστιξ “divine scourge” in the form of bodily suffering or punishment are mentioned with regard to Job’s illness, as well as κλαυθμός “weeping as a sign of repentance.” However, these terms are not used in Leviticus. The few instances which signal impurity are best understood with regard to terms related for illness, suffering and pain, which commonly occur in Wisdom literature and in a remarkable conceptual diversity. Besides νόσος “sickness, disease,” derivatives of ἀσθενής “sick,” “unhealthy,” “weak and easily defeated,” and μαλακία, μαλακίζεσθαι “physical weakness, illness,” and κόπος “depression,” “misery,” or “mental illness,” κάκωσις “suffering” are mentioned more often than is typical in

thropologie (ed. G. Eitzelmüller/A. Weissenrieder; Berlin: De Gruyter, 2016). She mentions for the Masoretic text the following terms:

a) 4:17; 14:4; 17:9 טהור, טהר, and 5–25:4; 15–15:14; 9:30) טמא for זכר and זכה); b) 22:3 for תמם, c) 1:1.8; 2:3; 8:20; 9:20–22 for תם, d) 12:4; 36:4; 37:16 for מים, e) 2:3, 9; 27:5; 31:6 for תמה, f) 4:6 for תם, g) 11:15; 31:7 for מום, מאום.

³² It should be mentioned here that the intertextual reference between LXX Deut 28:35 and Job 2:7 is not that obvious when considering the different terms for head etc.

³³ A. Basson, “Just Skin and Bones. The Longing for Wholeness of the Body in the Book of Job,” *VT* 58 (2008): 287–299, here 291; see also J. L. Berquist, *Controlling Corporeality. The Body and the Household in Ancient Israel* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2002), 19–20; H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 195.

³⁴ See e. g., Basson, “Just Skin and Bones” (see n. 33), 297–298.

Wisdom literature.³⁵ All these terms occur with variable frequency in Wisdom literature; however, they are unattested in Leviticus. Perhaps the main point is that Job is suffering with pain and sickness, which the text expresses with πόνος, ὀδύνη and ἄλγος.

I have already mentioned that Job's friends experienced such "an unpleasant sight" that they do not even recognize him, because Job's surface (δέρμα) has changed. Numerically, the most frequent instances of this term come up in ancient medical texts, however with a special emphasis: the δέρμα is a place of exit for different kinds of fluxes and it can change its color. Δέρμα represents in antiquity the surface of the body and can be understood to be a porous structure that is a place of unfathomable metamorphoses. This is also reflected in Job, where the text says in 19:20: "My flesh is rotting underneath my skin (ἐν δέρματί μου ἐσάπησαν αἱ σάρκες μου), my fleshs are destroyed [...]" The expression ἐν δέρματι is used often in ancient medical literature, where it refers rather to things that happen beneath the skin, not in the epidermis. Hidden beneath the surface of the body in the epidermis and the hypodermis is a multitude of diverse "fluxes" that are in constant motion and can also continually change their form. The inside of the body comes out and mingles with the world. The bodily fluids in question are blood, pus, liquid from wounds, phlegm, lethal discharges,³⁶ and water.³⁷ The "fluxes" are classified

³⁵ ἀκαθαρτός: Job 15:16 "impure in a ritual or ceremonial sense" (see, in comparison, Lev: ca. 75-times; Wisdom literature: Prov 3:32; 15:5; 17:15; 20:10; 21:15; Wis 31/34:4; 40:15; 51:5); no instances of ἀκαθαρσία; Wisdom literature: Wis 2:16; Prov 6:16; 24:9.

ῥύπος: "filth, dirt" Muraoka, *Lexicon* (see n. 10), 615; Job 9:31 "divest thyself of"; 11:15 [...] καθαρόν ὕδωρ; 14:4 καθαρὸς [...] ἀπό.

δῶρον: "cultic offerings": Job 8:20; 20:6; 31:7; 36:18.

κλαυθμός: Job 16:17; 30:31; also Sir 38:17; not Lev; "weeping as a sign of repentance" Muraoka, *Lexicon* (see n. 10), 399.

μάστιξ: Job 5:21; 21:9; Muraoka, *Lexicon* (see n. 10), 442: 'divine scourge' in the form of bodily suffering; punishment; Wisdom literature: Sir: 22:6; 23:2, 11; 26:6; 28:17; 30:1; 39:28; 40:9; not in Lev; here also the verb μαστιξέειν in Wis 5:11; not in Lev.

νόσος: Job 24:23: sickness, disease; see also Sir 2:5; 37:30; not in Lev

ἀσθενεῖν: Job 4:3; 28:4; in Wisdom literature: Prov 24:16; Sir 16:27; not in Lev; ἀσθενής Job 4:3; 36:15; in Wisdom literature: Prov 6:8; 21:13; 22:22; 24:73; 24:77; Wi. 2:11; 9:5; 13:18; not in Lev; sick, unhealthy, weak and easily defeated; see Muraoka, *Lexicon* (see n. 10), 97; ἀσθένεια in Job 37:7, however not in Lev.

μαλακία, μαλακίεσθαι: Job 33:19; Job 24:23: physical weakness, illness; not in Lev.

κόπος: Job 3:10; 4:2; 5:6, 7 "man is born for hardship"; 11:16; 19:27: "depression, misery," also in Wisdom literature: Wis 3:11; 10:10; 10:17; Sir: 13:26; 14:15; 22:13; 29:4 AS; 31/34:23 ASR; not in Lev; Muraoka, *Lexicon* (see n. 10), 407; mental pain.

κάκωσις: Sm 31:29; Wisdom literature: Wis 3:2; Sir 11:27; 13:12; 29:12; not in Lev; maltreatment or distress felt and suffered.

³⁶ Cf. CH, Epid. VII 3.

³⁷ Cf. CH, Epid. VI 5. Epid. II, IV and VI contain the private notes of a traveling doctor from the early 4th century B.C.E. For further thoughts, see A. Weissenrieder/K. Dolle (ed.), *Körper und Verkörperung. Neutestamentliche Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 8; Berlin: De Gruyter, 2019), chap. 3.

exclusively according to their effects on the body and according to their material manifestation, but not according to their pathological manifestation. In Job scabs, pus and lethal discharges (ἐσχάρη, πύον and ἰχώρ) are mentioned several times, all appearing as an epiphenomenon of ἔλκος, ulcer. The Greek terms τήκομαι “to flow with pus” or “to melt” in 7:5 and the tautological translation of πήξη as ἐν σαπρία σκολήκων in 7:5 (“My body has become covered with dirty scabs from worms and my skin runs with pus [...]”), which denotes worms but also “run of pus,” are used in medical treatises. All these “fluxes” have a functional resemblance. Accordingly, ancient physicians did not distinguish between normal and pathological excretions. Fluxes were determined to be pathological only through the duration of an illness or as evidence of a severe illness. In the seventh book of “On the Epidemics,” the author describes secretions that occur through the arteries, ligaments, bones, tendons or skin. In the treatise we read,

“They are the best when they go down from the disease, like varicose veins, heaviness of the loins. [...] Also *swellings* under the skin ἐν δέρματι which push out, for example [...] suppurations *like ulcers*, and similar eruptions, or [...] leprous skin, scaly skin, or the like. All abscesses occurring in a mass, not gradually, and the others that have been described are bad if inappropriate for the compass of the disease [...]”³⁸

This text makes a clear distinction between ἐν δέρματι and λέπρα.

2. The Many-Colored Illness

In addition to the diverse orifices of the body,³⁹ the skin as a whole is considered a possible point of exit in medical texts, since it can open or be opened at any point. However, different kinds of fluxes make the skin change its color from white to red to black when the body gets hot, a fact Job refers to in 30:30. The term καῦμα in verse 30 signifies an “inflamed condition” in the body, which is a well-known consideration in ancient medical texts.⁴⁰ In this context it is notable that Job speaks of the blackening of his skin into the blackening of his skin in LXX Job 30:30, where the text says: “My skin has been greatly darkened and my bones from burning heat.” The verb שחך and its translation σκοτόομαι are hapax legomena in the MT and LXX, but Leviticus mentions the blackness of skin (as an adjective) (Lev 13:31, 37; Zech 6:2, 6). The pores of the skin are opened and get dry and change color. The verb σκοτόομαι in the indicative perfect passive means “has been darkened,” and “to suffer from.”⁴¹ The verb σκοτόω that signifies the blackness of the skin

³⁸ CH, Epid. II 1.7 (Translation: Smith). It is interesting though that the above mentioned terms from Job 10:10–12 are all used in this passage with one exception: κρέας.

³⁹ According to ancient concepts, the eyes, ears, nose, mouth, loins, breasts, navel, anus, and vaginal opening are all considered possible orifices of the body.

⁴⁰ E.g., CH, VM 19; Aphor. 7.13; Arte II.

⁴¹ See Sor. 1.125; Plato, rep. 518e; Prt. 339e; Plb. 10.13.8; Herod., ap.Aet. 9.37; Gal., Hipp. Epid. XVI.657 (Kühn). If not mentioned otherwise I am referring to Kühn’s edition of Galen,

is interesting here because it is mainly used not only to signify the black color of the skin but also to refer to an illness which weakened a body in such a way that patients had vertigo, were plunged in darkness, and fell down (CH, Epid. VII 32; Vul.Cap. 11.52).⁴²

Medical authors make a distinction among pores, which can be expanded into openings by heating,⁴³ allowing various fluids to be secreted; secretions under the skin⁴⁴ that can exit through sores; discolorations of the skin, which indicate different illnesses of the spleen or liver; and peeling of the skin due to dryness, particularly on the head. In the minds of the ancient authors, the skin is permeable from the inside in order to transport “impurities” outward, with the effect that the skin’s color might change. The medical historian Walter Schönfeld points out that δέρμα can therefore be interpreted as a “therapeutic organ,” as δέρμα represents the epidermis, where the sweat pores and the tactile copula are present.

To bring home the point: nowhere is δέρμα associated with leprosy. After all, the inside of the body and internal disorders remain invisible and to a certain degree, unknown. Speculations about the inside are possible only through signs that appear on the skin or through significant discharging “fluxes,” which are mentioned in Job in addition to the heat in the body and are visible: the illness in the flesh.

3. Inside Out: The Flesh

In Job 19:20; 19:22 and 23; and 33:10, most of the references are to the “skin of the flesh” – variations of ἐν δέρματι σάρκου, which refer to the rotted flesh beneath the skin and to flesh and bones in 2:5; 33:21, and there are also several references (7:4c; 14:22; 21:6; 30:16b) to “flesh in pain.” Skin, flesh, bones and nerves are also mentioned together in 10:11, where, however, Job mentions the term κρέας (animal flesh, mostly used for a sacrifice) instead of human flesh σάρξ.⁴⁵ In the second book of *De partibus animalium*, Aristotle comments extensively on the function of σάρξ, which he assigns to the group of homogeneous body parts (ὁμοιομερῆ), and identifies flesh as a bodily tissue.⁴⁶ As a tissue, flesh is located between the skin, more exactly between the epidermis, the dermis, the hypodermis and the bones. Therefore, compared with other organs, flesh belongs more to the exterior

abbreviated with K.: *Galen (inklusive des Werks von Pseudo-Galen). Opera Omnia*, 22 Vol. (ed. C. G. Kühn; Leipzig: Knobloch, 1821–1833 = Hildesheim, 1964–1965).

⁴² CH, CV 14.40.

⁴³ For example, fever, CH, Epid. VI 5.15 or hot water baths, CH, Liquor. 6.

⁴⁴ Ichorous fluids under the skin, CH, Epid. II 1.6; streams of salt under the skin, CH, Epid. I 10.7; bile under the skin, CH, Affect. 32.6. The text CH, *De affectionibus* is intended for a lay audience; accordingly, it deals primarily with therapy, while etiology is neglected.

⁴⁵ Plato, Phd. 98c; Aristot., HA 515a27; Id., Tim. 82c; Id., Phd. 98c; CH, Art. 11 and more often.

⁴⁶ Cf. also Aristot., HA III 16 519b26–28.

of the body.⁴⁷ In this way Aristotle, along with many other natural philosophers, distinguishes the flesh from the organs inside the body.⁴⁸ Furthermore, other tissues are related to the flesh and have the task of helping it carry out its function. In addition to the bones, Aristotle names the skin, sinews, blood vessels, hair and nails. He assigns a special supporting function to the bones, however. According to Aristotle, bone can even be seen as present only for the sake of flesh. Flesh, he says, adheres to the bones with the help of fine, fibrous bands. To illustrate his view, Aristotle uses the following analogy: the rough framework of the bones and more subtle construction of the flesh operate according to principles similar to the way an artist works with clay: a basic shape, a solid body, is formed out of the clay or similar material, and the finer details of the features are then added in a second step. Thus, the bones form a basic framework upon which the body is molded out of flesh. Flesh is therefore the essential element or component of the body, being the one that is visible from the outside though beneath the skin. Thus, according to the treatise *De natura ossium*, while the bones provide support to the body and are responsible for its form, the flesh (αἱ σάρκες) and the skin give all parts of the body their connection and cohesion.

This is especially interesting with regard to Job 19:20, where I translate: “My flesh is rotting away beneath/inside my skin, my flesh has rotted away [...]” The translator of the Hebrew Vorlage may have read רָקַב (to rot; see Isa 40:20) for דָּבַק (to stick) and so translates this verb with ἐσάπησαν. Is this change based on confusion between letters with a similar form, as several scholars argue? Of course, we cannot completely rule out this possibility. However, σήπω is also used in LXX 33:21, where it is the translation of יָכַל, “to be able, to prevail.” In 19:20, as well as in 7:3, 21:6 the flesh experiences extreme pain, for which the term ὀδύνη is used, and in 14:22 the text says, “But his flesh suffered acute pain ἀλγεῖν and his soul grieved.” Several times the text refers to pain in Job’s stomach (15:2; 15:35) and in his bones (30:17). The most frequent instances of σήπω are found again in treatises attributed to ancient medicine in the context of flesh σάρξ and pain πόνος and ὀδύνη, as we find also in Job. One of the most important texts concerning these terms is the treatise *De locis in homine*, which is a treatise on medical practice.⁴⁹ Here, it is σάρξ where heat and cold, bile and phlegm occur, but it is the heat and the fluxes that initiate different kinds of pain. In chap.7 of *De locis in homine* it says:

⁴⁷ Of interest are his views on the function of bone and cartilage in fish. He describes the nature of cephalopod bodies as being somewhere between flesh and sinew. Insects, he says, are more flesh-like than bones, while still more bone-like than flesh.

⁴⁸ When flesh is thought of as the muscular part of the human body, the word seldom occurs alone, but is rather accompanied by mention of the bones, as we see clearly for example in Aristot., HA III 2 b25, PA II 9 655b23 and Alexander of Aphrodisias, De anima 98.10, or of the sinews (νεῦρα Plato, Tim. 74 b; 82c).

⁴⁹ *De locis in homine* provides the basis for the later system of humoral pathology, the teaching on fluids. From there, it is the starting point for every investigation of the four fluids in the *Corpus Hippocraticum*.

“Fluid is present naturally in all the joints [...]. Difficulty and pain arise when moisture flows out of tissue that has been damaged in some way. First, the joint becomes fixed, since the moisture flowing into it from the tissue is not slippery. Then, as the amount of moisture is too great, and it is not continually renewed out of the tissue, it dries out, and as it is great in amount and the joint does not have room for it, it flows out of the joint, and congealing badly, raises up the cords by which the joint is held together, and so unbinds and dissolves the joint. This is why persons become lame; when the process has taken place to greater degree, more lame, when to a lesser degree, less lame.” (translation: LCL)

Changes inside the body become externally visible to such a degree that the medical texts can say the person “carries death on their own body (σῶμα)” in an externally visible way.⁵⁰

To summarize at this point: In considering serious skin diseases, Job as well as ancient medical and biological treatises refer to δέρμα in connection with σάρξ and mention different forms of pain like ἀλγεῖν, which refers to acute pain in the flesh, ὀδύνη, which refers to a long-lasting pain, or πόνος, which signifies a physical pain. From the Greek text it is not at all obvious that Job suffers from leprosy; however, the text makes it very clear that he suffers and is confronted with the question of a “divine scourge” in the form of bodily punishment.

In Hellenistic times interest in the internal body was not only the focus of medical professionals. “The body was submitted to a type of scientific-aesthetic gaze in which looking at – and more importantly inside – the body was widespread,” as the medical historian Daniel King argues convincingly.⁵¹ This “scientific gaze” is also reflected in the Septuagint translation of Job. I am not suggesting here that the author/translators have read these exact treatises, as this would lead to a narrow and unfruitful conception of intertextuality and history of context literature. What I am suggesting is that these ideas were part of a rich repertoire of medical topics that would have been popular with the members of the social elite since treatments from medical literature were widely available and popular in that period. How is pain communicated? Does pain offer the possibility for spectators and physicians alike to access the sick person’s/patient’s inside? And is the language distinct from everyday language?

III. Narrating and Experiencing Pain

For medical writers, the body has many cavities and requires one “to see” inside the body which is “a hidden space of bones, sinews, and joints, hollows and channels.”⁵² Philosophers like Plato and Aristotle and medical professionals like

⁵⁰ Cf. Alex., Ther. I,575,16; Aret., Caus. Acut. II,10,4,3; Gal., Caus.Morb. VII 35.13 (Kühn).

⁵¹ King, *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture* (see n. 3), 14.

⁵² B. Holmes, *The Symptom and the Subject. The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 126.

Hippocrates and Galen are particularly concerned with these problems in relation to pain sensations.⁵³ One of the most important challenges these medical writers faced is the problem of establishing a transparent terminology for pain sensation and the inner human being. Concise observation of similar processes that are visible was essential in order to come closer to the invisible things inside the body. *De locis in homine* in particular mentions several different places in the body that are capable of providing information regarding the inside of the body. This information appears in a more or less hidden way. A few medical texts speak of “obscure parts of the body which one cannot see”⁵⁴ – parts which are to our senses hardly perceptible, if at all – though they nevertheless must exist. It is through the illnesses that they cause that they then become visible. On the other hand, other changes in the body become externally visible to such a degree that the medical texts can say: it has become externally visible that the person “carries death on their own body [σῶμα].”⁵⁵ And further: “One has to learn these things [the invisible process in the human inside] from the visible things outside [the human body].” The question of how the invisible can be made visible is raised by many authors, for example, Anaxagoras, who says: “Phenomena are manifestations of the invisible.”

Aretaeus, whom I have mentioned before, refers to different pain perceptions. His interest in pain is linked to philosophical debates about the formation and nature of matter and the body. In describing the notion of pain, he refers to terms which are also used in philosophical discussions of painful perception.⁵⁶ According to a number of Hellenistic writers like Diogenes Laertius or Chrysippos, the sensation of pain within the body is linked to a “rough” (τραχύς), “heavy, unpleasant, burdened” (βαρύς), “violent, unnatural, in a way contrary to nature”⁵⁷ (βίαιος) or “strength, vigor” (ισχύς) movement. These terms have one thing in common: they imply a sense of violent movement within the body, as we discussed before.

Aretaeus has three strategies which patients may adopt in comprehending their pain in their descriptions: the question of *time* (like short, intermittent, acute, chronic, day and night), the question of *intensity* (bearable, intense, sharp) and the question of *quality* (dull, pricking or pulsing). These terms can be considered part of everyday language. Much of this language is traceable across different literary contexts. We find this kind of language also in Job: The *temporal* strategy can be found in several expressions: “he waits” 7:2; “months [...] nights” 7:3; “evening” “my days go swiftly and [...] come to an end” 7:6, the time to swallow one spit 7:19. The question of *intensity* is mentioned with the term βίαιος “violent, forcible”

⁵³ See King, “The Early Anodynes. Pain in Ancient World” (see n. 7), 58.

⁵⁴ Gal., *De Die.Dec.* 2.5.

⁵⁵ Cf. Aret., *Caus. Acut.* II 10.4.3; Gal., *Caus.Morb.* VII 35.13 (Kühn); Gal., *Tum.Pr.Nat.* VII 720.14; VII 726.5 (Kühn); Gal., *Praes.Puls.* IX 285.13 (Kühn); Gal., *Cris.* IX 597.6 (Kühn); Gal., *MMG XI* 72.12 (Kühn); Gal., *Hipp.Epid.* XVIIA 591.15 (Kühn).

⁵⁶ See for the following King, *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture* (see n. 3).

⁵⁷ See for the last connotation Aristot., *Phys.* 253b.

when relating to the violent darts in his body (Job 34:6 ἐψεύσατο δὲ τῷ κρίματί μου, ✱ βίαιον τὸ βέλος μου ἄνευ ἀδικίας); as “being torn away” left without any hope in Job 19:10 (διέσπασέν με κύκλω); ναρκᾶω “to grow stiff, numb” in relation to his bones which are stiff or numb in Job 33:19 or ἰσχὺς “strength, vigor” in Job 6:12 (μὴ ἰσχὺς λίθων ἢ ἰσχὺς μου; ἢ αἱ σάρκες μου εἰσιν χάλκειαι). And finally, the question of quality is emphasized with the term χάλκος “bronze, flaming, copper” which is used in Job 6:12 to describe the “bronze of flesh” in Job 6:12 (αἱ σάρκες μου εἰσιν χάλκειαι) and ἰσχὺς “sharp, swift” which refers to the sword which struck Job (Job 16:10).

Therefore, in Job images of the wounded and invaded body are used not only to render problematic the chronological time of narrative but also to show the destruction of the body. In his preface, Aretaeus refers to the Hippocratic aphorism that life is short and art is long: “The pain of chronic disease is great, the period of deterioration long, and recovery uncertain.”⁵⁸ He therefore transforms the focus from medicine to pain itself, and he alerts his readers to the nature of fear of death during disease when he says: “for pain, even if it is slight, induces fear of death, but in the majority of instances it is more fearful than evil”⁵⁹ and deepens this statement in saying: “for who is so well placed that, when he sees himself suffering like a sacrificial σφαγή victim, does not fear death?” The term σφαγή, which is translated as sacrificial victim, is particularly remarkable in this context because of its associations with ritual forms of slaughter and especially the slaughter of animals. In the context of this passage Aretaeus refers to the bull, which is the sacrificial animal, and therefore invites further reading of this condition against the background of ritualized slaughter. The medical reference is to the quick loss of blood. The sacrificial resonances also suggest where external viewers might locate such a patient on the cultural landscape.

We find similar references also in Job. In chapter 10, Job constructs a story about his opponent designed to make sense of what all can see as he describes God’s creation and nurture of him in the past and his illegitimate destruction of him in the present: “To wit, I am hunted/sacrificed like a lion for killing, and again you make an about face and destroy me terribly (ἀγρεύομαι γὰρ ὡσπερ λέων εἰς σφαγὴν, πάλιν δὲ μεταβαλὼν δεινῶς με ὀλέκεις).”⁶⁰ The term σφαγή “means “killing, sacrifice or slaughter” and is common in ancient tragedy, as in Aeschylus (Ag. 1057), Sophocles (Tr. 573), Plato (rep. 610b) or Euripides (Hec. 522), to mention just a few examples. The term also oscillates in meaning: It may connote “wound,” as is well known from Aeschylus (Ag. 1389) and Euripides (El. 1228), and may also refer to the place on the neck where the animal/bull is cut and may therefore be

⁵⁸ Aret., SD III 1.1.1–2; translation: King.

⁵⁹ Aret., SA II 2.18.1–7; translation: King.

⁶⁰ Job 27:14: ἐὰν δὲ πολλοὶ γένωνται οἱ υἱοὶ αὐτοῦ, εἰς σφαγὴν ἔσονται: ἐὰν δὲ καὶ ἀνδρωθῶσιν, προσαιτήσουσιν. Now if his sons be many, they shall be for slaughter, and if per chance they reach manhood, they shall be beggars.

translated “neck or throat” (Aristot., HA 493b: “plunging the sword in the throat”). The use of different terms for seeing like βλέπω and ὀράω in the context (10:4) further emphasizes the importance of viewing and spectatorship in the treatment of the pained Job: “Do you see as a mortal sees? Or will you see as a human sees?” In 21:20, Job refers to Sophar: “May his eyes see his own slaughter and may he not escape from the Lord (ἴδοισαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ τὴν ἑαυτοῦ σφαγὴν, ἀπὸ δὲ κυρίου μὴ διασωθεῖν).” The suggestions of ritual slaughter reverberate.

The second term, which also refers to expression of amazement, is the Greek word βύρσα, which is often just translated as skin. The concept of βύρσα comes up twice in Job with reference to Job’s skin in 16:15 (“I have sewed a sack on my skin βύρσα”)⁶¹ and to an animal in 40:26 and is translated by Liddell-Scott-Jones as well as by Muraoka “skin stripped off,”⁶² and by the lexicon *Diccionario Griego-Español* as “después de elaborada – skin after elaboration.”⁶³ Besides the already mentioned passages in Job, βύρσα is used for a burnt offering of animal skin at the installation of the cult by Moses and Aaron (Lev 8:17; 9:11).⁶⁴ This might be the reason why the term is omitted in several manuscripts, e. g., the Sahidic-Coptic version. Βύρσα as “tanned leather” is mentioned quite often as a sacrifice for Heracles,⁶⁵ Poseidon⁶⁶ or Hygieia⁶⁷ and sometimes referred to as βύρσαι καὶ ἄλλα δέρματα, leather and other skins (from animals),⁶⁸ which can be tanned or untanned, and which are used to wrap face and body when stripping the Kasia-tree (often described as a sacrificial act).⁶⁹ Unlike the other terms βύρσα is not – as far as I am aware – mentioned in any of the medical and natural philosophical texts with reference to the human skin.

The context of Job 16:15 is interesting, because it does not refer to cult offerings, but rather to corporeal metaphors of warriors. Whereas God acts as a shield (Pss 3:4; 7:11; 18:3; 28:7; 33:20), fortress (Pss 9:10; 18:3; 28:8; 31:3–5) or a fortified city (Ps 31:22), the dominant metaphor for God’s and the friend’s exercise of power in this chapter is more that of warriors against a supplicant’s body. Along with “dart” (ἀκίς; Job 16:11), “punch” (εἰς τὰ γόνατα – εἰς σιαγόνας; Aq 16:10); “sharp” (ὀξύς;

⁶¹ The Hebrew term is here תָּבַשׂ.

⁶² H. G. Liddell/R. Scott, R. (ed.), *A Greek-English Lexicon. A New Edition, Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Co-Operation of Many Scholars* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 333; Muraoka, *Lexicon* (see n. 10), 124.

⁶³ See for the following: W. Habermann, “Lexikalische und semantische Untersuchung am griechischen Begriff βύρσα,” *Glotta* 66 (1988): 93–99.

⁶⁴ Anth.Graec. 6.115 = Antipater 47.

⁶⁵ Anth.Graec. 6.115 = Antipater 47.

⁶⁶ ID 445.12 (178–177 B.C.E. in Delos).

⁶⁷ IG 4.73; Epidaurus; sacrifice of a bull whose skin is sold.

⁶⁸ One could also refer to wine bottles: Luc., Lex. 6; Aristid., Or. 26.18; Ath., Mech. 18.3; cf. Poll. 1.120.

⁶⁹ Hdt. 3.110, cf. D. 34.10; Lev 8:17^{LXX}; DS 2.16; Luc.Nau. 4; D.Chr. 2.45; 33.61; 6.115 AP (Antip. Sid.) DH 4.58, Dsc.3.87, DP 8.6, 9, Orph.A.320, PBeatty Panop.1.379, 385, POxy.1057, PFouad I Univ.322ue.2 (all IV AD) POxy.2037.30 (VI AD).

see Job 16:11 [10] refers to sword), “hand over, betray” (παραδίδωμι; 16:12 [11]), κυκλόω – “encircle, surround” (16:14 [13]), lance (λόγχη; 16:14 [13]), “to pour out my gall” (ἐξέχεαν εἰς τὴν γῆν χολήν μου; v. 13) and κραυγή – outcry v. 19 are mentioned (see the verb κραυγάζω in 19:7 Sym). In 19:11 it says: “His troops advance together, pile up their paths against me, and encamp around my tent.” In this context the noun αὐτή is mentioned, meaning shout or cry, especially battle shout and war cry (19:7 Aq). The verb αὐτέω connotes “battle shout, war-cry” (LSJ)⁷⁰ or “the blast of trumpet in a battle” and probably means here to call to battle. In 6:4 Job mentions that the “arrows of the Lord are in my body; and it is their shiny coating glaze which drinks my blood,” a thought which is repeated again in 20:25. The body is described using a particular conception of space also found in Aristotle: the semantic fields of πολιτεία and war, which are very important in this text, as shown by the selection of the verb αὐτέοισιν. As Kahn has shown, the body is the battleground and therefore not active but instead dominated by the various opposing forces and substances in the body. The use of a war metaphor is used to describe the imbalance in bodily fluids is not unusual for ancient philosophical texts.⁷¹ The battleground image is used to describe opposing flows or forces within the body. In Job we find the connection to the blood that is drunk up by the arrows in Job’s body. And unlike Eliphaz, Job does not think that his body is armored, as he mentions in 6:12: “Is my strength the strength of stones? Is my flesh bronze?” Job emphasizes his weakness, having only his βύρσα (16:15) as his defense. The term βύρσα is well known in Homer with regard to shields. The shield was round and made of bronze and was further strengthened on the inside with animal skin. The term βύρσα for tanned leather is used several times for Achilles’ shield in a military context (Hom. Il. 12.294–297, 13.156–166) and by Pollux in his detailed description of shields made out of animal skin.⁷² The shield of soldiers often consisted of wood, sometimes covered with a bronze sheet on the outside and on the inside with calf skin. This is true for Greece, but not only limited to the Greeks. Some inscriptions from Alexandria refer to this knowledge as well. In the 2nd century B.C.E. the Romans constructed a rectangular long-shield, which was also covered with leather.⁷³ If we follow this background, then the Septuagint translation actively rejects a leper interpretation. This shield is a sack, σάκκος, which is often used to signify mourning (Gen 37:34^{LXX}; Luke 10:13; Jos., BJ 2.12.5; see also Plut. 2.239c).

⁷⁰ F. Solmsen, *Aristotle’s System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors* (Ithaca: Cornell University Press, 1960), 342–344, and 360–361; CH, Littré I 606.17–20.

⁷¹ C. H. Kahn, *Anaximander and the Origin of Greek Cosmology* (Cambridge: Hackett, 1994), 126–133; Solmsen, *Aristotle’s System of the Physical World* (see n. 70), 342–344, and 360–361.

⁷² Especially famous is the shield of Aeneas; Hom., Il. 20.276; Schol.Hom. Il. 20.280 (Erbse); see also shields as military equipment see e. g., Pollux 1.133.

⁷³ See M. C. Bishop/J. C. N. Coulston, *Roman Military Equipment from the Punic Wars to the Fall of Rome* (Oxford: Oxbow, 1993); A. M. Snodgrass, *Arms and Armour of the Greeks. Aspects of Greek and Roman Life* (London: Thames & Hudson, 1999); see also J. Le Bohes, “Schild I a. II,” *DNP* 11:171–172.

To summarize my point: In Job, images of the wounded and suffering body are used to show the destruction of the body in a language that oscillates between scientific-medical and religious images.

IV. The Unpleasant Sight

The terms reflecting pain in LXX Job should be read not so much as references to psychological pain nor as exclusively theological. Instead, the sources suggest that these terms refer to physical pain and suffering as is well known from the Hippocratic Corpus or Aretaeus. This does not mean that the psychological aspects are neglected; however, they are not often translated with derivatives relating to pain in the Greek version of LXX Job. Instead, the pain of the suffering body must be seen.

The wounded body emerges as an important vehicle to expose the reader to the physical body's violent destruction:

"[...] while experience is shaped by representations it can also push against these representations – resisting language, bending it in new directions, and distorting the received ways of expressing distress and desperation so that these distortions themselves transform the experience of suffering."⁷⁴

The book of Job attempts to recalibrate the way in which one sees and understands the pain of others. A central part of this process of coming to understand the nature of the experience of pain is the language: The author's goal is not to give a concise description of a specific illness, but to create an often extremely clever wordplay on seeing and being seen and to provide visual images regarding the suffering person as well as the spectators. The book of Job does this first of all by using vocabulary that is known to us through medical treatises and religious epigraphical material. Such vocabulary was undergirded by the emergence in medical theory of understanding the suffering body in medical theory through images. Secondly, the sight and spectatorship are also present: Several times the author refers to θαυμάζειν, "to watch with wonder, admiration," which also recalls the reference to spectatorship (21:5; 32:22; 42:11 and elsewhere). Job is watching his friends and his wife (ἐμβλέπω) looking at him (2:10; 6:28; 21:5). Job, whose friends come from far off intending to look after him (ἐπισκέπτομαι; "look after," however, also often connotes "to denounce/accuse"), is already so disfigured by his illness that his friends are not able to recognize him ("see him"; ὁράω) and they start mourning as for one who is already dead.⁷⁵ The verb ὁράω is used throughout the book of Job. In his first speech Eliphaz refers to Job's special experience. Job who experiences breath/shuddering (πνεῦμα) upon his face, however, when in looking at an outward ap-

⁷⁴ M. M. Lock, *Social Suffering* (Berkeley: University of California Press, 1997), xvi.

⁷⁵ See for the different types of mourning S. M. Olyan, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimension* (New York: Oxford University Press, 2004), 98.

pearance before his eyes (οὐκ ἦν μορφή πρὸ ὀφθαλμῶν μου) and therefore he saw (εἶδον) and understood, but could not recognize the appearance (ἐπιγινώσκω). Εἶδω refers to seeing which is a part of knowing.⁷⁶ It is fundamental that the syllable ἰδ- in archaic Greek is preceded by a digamma (Ϝ). From this word Ϝιδ- comes the Latin *video* as well as the “idea” as something that is brought before the eyes and can therefore be seen. The Greek perfect reflects basically a present time in the sense of “I saw something with my own eyes.” In this sense, one can say that Ϝόράω reflects a “mental sight or perception” which in Greek is οἶδα, “I know.”⁷⁷ The choice of words is therefore of central importance here: Therefore, Eliphás’ first speech suggests that Job may not physically see an outward appearance of the Satan (μορφή), however, he knows him! Seeing is therefore an act of knowing and understanding the painful fragmentation of Job. In chapter 41:1, Job asks: “Have you not seen it and have you not marveled at what is said?”

Bringing the threads together, ancient descriptions of the different symptoms described in the book of Job underlie the visibility of Job’s illness, the concomitant sense of his bodily fragmentation, and the agony caused by it. The translator of Job problematizes the affiliation of its listeners and readers with the suffering Job through a rhetorical play of parallelisms that mark affiliation with a sick and fragile person. According to the book of Job, the translator asks us to see something in a certain way, which he describes by using the semantic fields of “grasp” and “know,” “to watch with wonder,” and “to see with the mind’s eye.” And the book challenges its listeners and readers to interpret what they have seen and heard.

⁷⁶ F. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Vol. I,2 (I, 1/2: 1841/47; II, 1/2: 1852/57, Darmstadt: WBG, ⁵1970 reprint), 783–784; Liddell/Scott/Jones, *Greek Lexicon* (see n. 62), “εἰδῶν A 3,” 483 refers to “see mentally or perceive” and “seeing with the mind’s eye.”

⁷⁷ Passow, *Handwörterbuch II,1* (see n. 76), 510–511; Liddell/Scott/Jones, *Greek Lexicon* (see n. 62), “ὄράω III,” 1245.

„Gott wird dich gewiss bald heilen“ (Tob 5,14)

Schmerz und Heilung in der Tobiterzählung

Beate Ego

Die antijüdische Tobiterzählung¹, entstanden in hellenistischer Zeit,² kann als eine Geschichte des Schmerzes und der Hoffnung auf Heilung interpretiert werden. Ein Blick in die Konkordanz zum Begriff „λύπη“ bzw. „λυπέω“ führt direkt zum Schicksal der beiden Protagonisten der Erzählung: einerseits zum alten Tobit in Ninive, andererseits zur jungen, schönen Sara in Ekbatana. Darüber hinaus kann aber auch in einer Geschichtsdarstellung von der „λύπη“ des Jerusalemer Tempels die Rede sein. So wird deutlich, dass das Phänomen des Schmerzes sowohl individuelle als auch metaphorisch-kollektive Dimensionen beinhaltet. Ausgehend von diesem Konkordanzbefund lässt sich die Konzeption des Schmerzes in der Tobiterzählung aufzeigen und in ihrer Funktion bestimmen.

¹ Das Buch Tobit hat eine komplexe Textgeschichte. Neben den aramäischen und hebräischen Fragmenten aus Qumran liegt es in der antiken Überlieferung im Wesentlichen in zwei griechischen Rezensionen vor, im sogenannten Langtext (G II; Ms. Sinaiticus) sowie im Kurztext (G I; Ms. Alexandrinus; Ms. Vaticanus). Da die Qumrantexte vor allem mit der Langform (G II) übereinstimmen, liegt es nahe – so ein gewisser Forschungskonsens – dieser Textform eine zeitliche Priorität in der Überlieferung einzuräumen. Die Kurzversion (G I) stellt dann eine sekundäre Fassung dar, die ihre Vorlage paraphrasiert und ggf. auch glättet. Weitere wichtige Überlieferungen des Textes liegen in lateinischer Sprache vor („Vetus Latina“ und „Vulgata“). Zur Textgeschichte des Tobitbuches s. ausführlich M. Hallermayer, *Text und Überlieferung des Buches Tobit* (DCLS 3), Berlin/New York: De Gruyter, 2008; s. auch J.A. Fitzmyer, *Tobit*, in: M. Broshi/E. Eshel/J.A. Fitzmyer u. a. (Hg.), *Qumran Cave 4.XIV. Parabiblical Texts 2* (DJD 19), Oxford: Clarendon, 1995, 1–76, Tafeln I–X, hier 3–17; R. Hanhart, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit* (AAWG.PH 139/MSU 17), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984; C. J. Wagner, *Polyglotte Tobit-Synopse. Griechisch – Lateinisch – Syrisch – Hebräisch – Aramäisch* (AAWG.PH 258/MSU 28), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, XIII–XVI. Die Texte aus der griechischen Tobitüberlieferung werden hier im Wesentlichen nach der Übersetzung des Buches in *Septuaginta Deutsch* zitiert; s. W. Kraus/M. Karrer (Hg.), *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, 635–662. Da der Langtext die älteste und fast vollständige Version der Erzählung repräsentiert (vgl. lediglich die Lacuna in Tob 4,7–18 und Tob 13,7–9), soll diese Überlieferung in diesem Beitrag zum Ausgangspunkt genommen werden. Die rekonstruierten Verse werden mit * versehen.

² Zu Einleitungsfragen s. B. Ego, *Das Buch Tobit*, in: G. S. Oegema (Hg.), *Unterweisung in erzählender Form. Einführung zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (JSHRZ VI/1,2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, 115–150, hier 130 f.; J.A. Fitzmyer, *Tobit* (CEJL), Berlin/New York: De Gruyter, 2003, 50–54; H. Engel, *Das Buch Tobit*, in: E. Zenger/C. Frevel/H. Fabry u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart: Kohlhammer, 2015, 350–362.

I. Der Schmerz Tobits

Die Geschichte beginnt mit der Vorstellung Tobits, der aus dem Stamme Naftali kommt und gemeinsam mit seiner Frau Hanna und seinem Sohn Tobias aus seiner Heimat in Nordgaliläa bei der assyrischen Eroberung nach Ninive verschleppt wurde (Tob 1,1f.9). Durch die Nennung der Assyrerkönige Salmanassar (726–722 v. Chr. – Tob 1,2.13.15), Sanherib (704–681 v. Chr. – Tob 1,15) und Asarhaddon (680–669 v. Chr. – Tob 1,15.21) wird ein Koordinatensystem aufgespannt, welches das Geschehen in einen zeitlichen Rahmen stellt, und so deutlich werden lässt, dass die Erzählung in Assyrien im 8. Jh. v. Chr. spielt. Tobits Torafrömmigkeit, die sich v. a. in seinen alljährlichen Tempelwallfahrten nach Jerusalem und seiner Zuwendung zu den Bedürftigen äußert (Tob 1,4–8), scheint ihm bei seinem Schicksal keinen Vorteil gegenüber seinen Landsleuten, die der Sünde Jerobeams folgten, verschafft zu haben. Auch im Exil pflegt Tobit einen vorbildlich frommen Lebenswandel, indem er sich von den Mahlzeiten der Völker fernhält und Barmherzigkeit und Nächstenliebe übt – so durch die Bekleidung seiner Brüder aus seinem Volk, durch ihre Versorgung mit Nahrung und deren Bestattung. Tobit aber erfährt auch für all dies offensichtlich keine Belohnung, vielmehr ist eher das Gegenteil der Fall. So muss er fliehen, weil der König Sanherib ihn wegen der Bestattung der Toten hinrichten lassen möchte, und sein Vermögen, das er sich als Kaufmann für das Königshaus erwerben konnte, konfisziert wird (Tob 1,1–22).

Als er nach einiger Zeit unter der Herrschaft des Königs Asarhaddons (680–669 v. Chr.) nach Ninive zurückkehren darf, bestattet er dort auch wieder die Toten seines Volkes. Nun aber geschieht ein weiteres Unglück, denn als er sich einmal im Anschluss an eine solche Tat im Freien zum Schlafen niedergelegt hat, lässt ihm eine Schwalbe ihren Kot in die Augen fallen, sodass er erblindet. Kein Arzt kann helfen, und Tobit wird von seinen Nachbarn verspottet (Tob 2,1–10). Die Dinge spitzen sich zu, als er seiner Frau Hanna, die nun durch Heimarbeiten selbst den Lebensunterhalt für die Familie verdienen muss, ungerechterweise des Diebstahls bezichtigt wird und diese ihm daraufhin vorwurfsvoll deutlich macht, dass seine guten und barmherzigen Werke letztlich umsonst gewesen seien (Tob 2,11–14).

Der Ich-Erzähler, der in den ersten drei Kapiteln der Tobiterzählung in Tob 1,3–3,6 seine Stimme hören lässt, schildert all diese Zusammenhänge in relativ knappen und nüchternen Sätzen. Die emotionale Verfasstheit Tobits kann die Leserschaft bei diesem gesamten Lebensrückblick vor allem in einer kleinen Szene in Tob 2,1–7 erahnen, wenn Tobias, Tobits Sohn, seinem Vater von einem seiner Landsleute berichtet, der vom König getötet wurde und dessen Leiche nun unbestattet auf dem Marktplatz liegt. Daraufhin verlässt Tobit seinen reichgedeckten Tisch, an dem er eigentlich mit einem seiner Brüder zusammen das Wochenfest feiern wollte und verbirgt den Toten in einer Hütte, damit er ihn anschließend nach Sonnenuntergang begraben kann. Als er zurückkehrt, wäscht er sich (vermutlich

wegen der Totenunreinheit)³ und isst sein Brot mit Trauer (μετὰ πένθους). Tobit fährt in seiner Erzählung fort:

6 Und ich gedachte des Prophetenwortes,
wie (es) Amos über Bet-El gesagt hatte:
„Eure Feste werden verwandelt in Trauer (εἰς πένθος),
und alle eure Lieder in Totenklage.“
7 Und ich weinte.

Während Tobit nach dem Langtext G II in Tob 2,5 sein Gebet mit Trauer (μετὰ πένθους) spricht, wird im Kurztext G I erzählt, dass Tobit „im Schmerz“ (ἐν λύπῃ) sei. Die Emotion wird geradezu in räumlichen Kategorien vorgestellt, und der Mensch, der diese empfindet, befindet sich gleichsam innerhalb der Emotion; diese kann so mit einem Raum oder einer Hülle verglichen werden.

Noch deutlicher wird Tobits Schmerz im Anschluss an die Auseinandersetzung mit seiner Frau (Tobit 2,10–14) geschildert. Nach ihren Vorwürfen, die sein ganzes Leben in Frage stellen, ist er so verzweifelt, dass er Gott in einem Bittgebet anfleht, ihn von dieser Schmach zu erlösen und sterben zu lassen (Tob 3,1–6). So heißt es nun:

1 Und ich wurde tieftraurig (περίλυπος) in der Seele und seufzend weinte ich und begann unter Klagen zu beten:

³ Die Vorstellung von der verunreinigenden Kraft eines Toten findet sich bereits in Num 9,11–16. Num 19,17–21 verweist dann auf ein Reinigungsritual, das im Falle einer Verunreinigung durch Totenkontakt zum Einsatz kommt. Eine Reinigung einer betroffenen Person, die deren Zugang zum Heiligtum ermöglicht, kann nämlich durch Kontakt mit einem eigens dafür hergestellten Wasser, das in einem komplexen Ritual von einem Priester aus der Asche einer roten Kuh und weiteren Ingredienzien wie Zedernholz, Ysop und Karmesin hergestellt wird, erfolgen. Dieses soll am dritten und siebten Tag der Unreinheit angewendet werden. Da in Num 19,11–15 eine eindeutige Verbindung mit der Reinheit des Heiligtums vorliegt und die Tage der Anwendung dieses Wassers zudem nicht den Angaben in Tob 2,5 entsprechen, wird diskutiert, ob Tobits Waschung weniger in einem kultischen Sinne, sondern vielmehr als eine hygienische Maßnahme zu verstehen ist. Erhellend für den halachischen Hintergrund dieser Episode sind die Funde aus Qumran, denn 4Q414 2ii 1–5 und die Tempelrolle 11Q19 XLIX,17–20 fordern bei Totenunreinheit eine Waschung am ersten, dritten und siebten Tag. Beide Belege weisen auf eine Loslösung der Reinheitsvorschriften vom unmittelbaren Bezug auf das Betreten des Heiligtums hin. 11Q19 XLIX,17–20 zeigt zudem deutlich, dass die Reinigung zum einen durch Baden in Wasser und zum anderen durch Besprengen mit dem Reinigungswasser geschah. Zum Ganzen s. hierzu E. Eshel, 4Q414 Fragment 2. Purification of a Corpse-Contaminated Person, in: M. Bernstein (Hg.), *Legal Texts and Legal Issues* (StDJ 23), Leiden/New York/Köln: Brill, 1997, 3–10, hier 9, wo ein Bezug zu Tobit hergestellt wird; zu den Überlieferungen aus Qumran s. auch A. Berlejung, Variabilität und Konstanz eines Reinigungsrituals nach der Berührung eines Toten in Num 19 und Qumran. Überlegungen zur Dynamik der Ritualtransformation, in: ThZ 65 (2009), 289–331, hier 301–309.314f; R. Achenbach, Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung, in: A. Berlejung/B. Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 347–369, hier 360–361.

2 Gerecht bist du, Herr, und alle deine Werke [sind] gerecht (δίκαιος) und alle deine Wege [sind] Barmherzigkeit (ἐλεημοσύνη) und Wahrheit (ἀλήθεια). Du richtest die Welt.

3 a Und nun, Herr, gedenke du meiner und sieh [mich an] und strafe mich nicht nach meinen Sünden noch bezüglich meiner unwissentlichen Vergehen noch [wegen der Sünden] meiner Väter.

b Ich habe vor dir gesündigt 4 a und ich habe auf deine Gebote nicht gehört, b und du gabst uns dahin zu Plünderung und Gefangenschaft und Tod und zu Sprichwort und Gerede und Schmach bei allen Völkern, unter die du uns zerstreut hast.

5 Und nun sind deine vielen Gerichte wahr, die du aufgrund meiner Sünden an mir tust, weil wir deine Gebote nicht getan haben und nicht in Wahrheit vor dir gewandelt sind.

6 Und nun, nach deinem Wohlgefallen tue mit mir und befehl, dass mein Geist von mir weggenommen werde, auf dass ich erlöst werde vom Angesicht der Erde und [wieder] Erde werde. Denn es ist besser für mich zu sterben als zu leben, weil ich falsche Schmähungen hören musste, und großer Schmerz ist in mir (καὶ λύπη πολλή μετ' ἐμοῦ).

Herr, befehl, dass ich erlöst werde von dieser Not, erlöse mich zum ewigen Ort und wende nicht dein Angesicht, Herr, von mir. Denn es ist besser für mich zu sterben, als große Not zu sehen in meinem Leben, und [somit] keine Schmähungen [mehr] zu hören.

Dieses Gebet ist folgendermaßen aufgebaut: Nach der eröffnenden Doxologie, die Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit preist (Tob 3,2), folgen Bitten, in denen Tobit Gott um die Vergebung von individueller und kollektiver Schuld anfleht (Tob 3,3a) und zudem explizit seine eigene Schuld und die seiner Väter bekennt (Tob 3,3b–4a), die wiederum Grund für das Exil sind (Tob 3,4b). Daran schließt ein weiterer Lobpreis von Gottes Gerechtigkeit an (Tob 3,5). Der Abschnitt und damit das gesamte Gebet Tobits enden mit seinem Todeswunsch (Tob 3,6).⁴

Während in Tob 2,5 G I der Schmerz als eine Art Hülle vorgestellt wurde, in der sich Tobit befindet, zeigt sich hier in Tob 3,6 die Vorstellung, dass die betroffene Person den Schmerz in sich trägt. Eine solche Konzeption ist für die griechische Vorstellungswelt typisch und geht auf eine Entwicklung zurück, die mit einer Art Selbstermächtigung der Person zu tun hat: Emotionen sind nicht mehr „Mächte, die den Fühlenden unwiderstehlich ergreifen und durchwirken (weswegen der Fühlende den Gefühlen gegenüber in eine eigentümlich exzentrische und passive Position geriet)“⁵, sondern im Körper eingeschlossen und damit auch kontrollierbar. Somit findet im Vergleich mit dem älteren Modell, in dem Gefühle als etwas außerhalb der Person Befindliches vorgestellt werden können, eine Interiorisie-

⁴ Zum Gebet Tobits s. a. A. Di Lella, Two Major Prayers in the Book of Tobit, in: R. Egger-Wenzel/J. Corley (Hg.), Prayer from Tobit to Qumran (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2004), Berlin: De Gruyter, 2004, 95–115, hier 100–107.

⁵ So H. Böhme, Art. Gefühl, in: Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie (1997), 525–548, hier 531, mit Rückgriff auf die „Phänomenologie der Gefühle“ des Philosophen Hermann Schmitz; s. a. A. Wagner, Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur. Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: R. Egger-Wenzel/J. Corley (Hg.), Emotions from Ben Sira to Paul (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2011), Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, 27–68, hier 45–46. Ich danke Herrn Kollegen A. Wagner für den Literaturhinweis auf H. Böhme.

rung der Gefühle statt. Die Person, die mit einer bestimmten Emotion verbunden ist, wird damit als eine Art Behältnis vorgestellt.⁶

Die kollektive Dimension seines Geschicks wird eingespielt, insofern Tobit in Tob 3,4b auf die Exilierung und Diasporaexistenz seines Volkes verweist. Auffällig ist dabei die Rede von seinen Sünden (s. Tob 3,3.5) bzw. von der Übertretung des Gebots (s. Tob 3,4), die so gar nicht mit den Aussagen zu seinem integren Lebenswandel zusammenpassen. Die Schuld wird hier als eine kollektive Größe verstanden, an der auch Tobit partizipiert.⁷ An dieser Stelle wird auf dtn.-dtr. Vorstellungen zurückgegriffen, und die Erzählung vom Abfall seiner Stammesbrüder am Anfang des Buches (Tob 1,4–8) gibt dem Leser ja gutes Anschauungsmaterial für das Fehlverhalten der Israeliten.

Tobits Gebet bildet im Erzählganzen die Summe seines Lebens in der Mitte seines Volkes, das sich in einem Schmerz bündelt, der allein auf den Tod ausgerichtet zu sein scheint. Hier kristallisiert sich die Erfahrung seines gesamten Lebens heraus: Flüchtlingsexistenz, Verarmung, Verfolgung, Erblindung, Isolation von den Nachbarn und Verhöhnung, der Streit mit der Frau und insgesamt die bittere Erfahrung eines nicht gelingenden Tun-Ergehen-Zusammenhangs.

Aber erst der Streit mit seiner Frau löst seine Klage aus. Somit handelt es sich zunächst im weitesten Sinne um das, was man wohl als seelischen Schmerz bezeichnen würde. Der Fokus seines Schmerzes liegt im sozialen Bereich und gründet in den Schmähungen, die er erfahren muss.

Erst die mittelalterliche Tobitversion „Hebraeus Londini“, basierend auf einem Manuskript des British Museum aus dem 13. Jh. (Ms. 11639), kennt dann auch körperliche Leiden Tobits, wenn dessen Flucht vor dem König sehr eindrücklich geschildert wird. Nun zieht Tobit mit Frau und Sohn nackt und barfuß im Eis und ohne Kleidung und Verpflegung umher und ist auf das Wohlwollen und die Unterstützung seiner Landsleute angewiesen.⁸

⁶ Böhme, Art. Gefühl (s. Anm. 5), 530–531; Wagner, Emotionen (s. Anm. 5), 45. Auch G I verwendet die Behältnismetapher.

⁷ Zur kollektiven Dimension s. a. J. Scharbert, Der Schmerz im Alten Testament (BBB 8), Bonn: Hanstein, 1955, 203, der darauf verweist, dass Tobit bereit ist, persönliches Leiden für sein Volk zu tragen.

⁸ Zu Hebraeus Londini s. S. Weeks/S. Gathercole/L. T. Stuckenbruck (Hg.), *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordance, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin and Syriac* (Fontes et subsidia ad Bibliam pertinentes 3), Berlin/New York: De Gruyter, 2004, 37–39. Insgesamt gibt es sechs hebräische Tobitversionen und eine aramäische Version, die aus dem Mittelalter und späterer Zeit stammen und Rückübersetzungen sind; zum Ganzen s. aaO., 32–46.

II. Saras Schmerz

Aber nicht nur Tobits Existenz ist durch die Erfahrung von Schmerz gezeichnet: Unmittelbar im Anschluss an Tobits Gebet, in dem er seinen Wunsch zu sterben artikuliert, hört die Leserschaft auch vom Schicksal der Sara in Ekbatana. Der Erzähler der mittelalterlichen Tobitversion „Hebraeus Münster“⁹ hat diesen Zusammenhang auch in einer Namensätiologie zum Ausdruck gebracht, wenn die Mägde Sara verspotten und sagen, dass eigentlich ihr Name צרה (also „Not“) anstelle von Sara für sie angemessen wäre (Tob 3.07).

Was nun ist Saras Problem? Schon sieben Männern wurde sie zur Frau gegeben, aber der böse Dämon Asmodäus hat all diese getötet, bevor die Hochzeit stattfinden konnte (Tob 3,8). Hier in Tob 3,8 erscheint Asmodäus zunächst als Schadensdämon, dessen Aggressivität nicht näher erklärt ist. In diese Richtung deutet auch der hebräische Name des Dämons „Aschmodai“ (der allerdings in den Qumranfragmenten nicht erhalten ist und erst in späteren Texten erscheint), denn er weckt Assoziationen an den hebräischen Begriff שׂמך hif., „ausrotten, vernichten“.¹⁰ Wenn seine „Lösung“ im Kontext der Mission Rafaels als „Heilung“ verstanden werden kann (so Tob 3,17), dann scheint der Dämon eine Art Krankheit zu verkörpern. Die Aussage, dass Asmodäus Sara in Liebe verbunden ist (so 4QTob 196 14 i 4; Ms. 319; Tob 6,15 G¹), deutet wiederum auf die Vorstellung von einem Incubus-Dämon.¹¹ Insofern der Dämon die endogamen Ehen der Saras verhindert, die wiederum in der Vorstellungswelt dem Gebot der Tora entsprechen, erscheint er als Gegenspieler eines toragemäßen Lebens und als ein Feind Israels.¹²

⁹ Zu Hebraeus Münster s. Weeks/Gathercole/Stuckenbruck, *Book of Tobit*, 32–35.

¹⁰ So bereits M. M. Schumpp, *Das Buch Tobias* (EHAT 11), Münster: Aschendorff, 1933, 64; s. a. Fitzmyer, *Tobit* (CEJL), 150–151.

¹¹ Zu dieser Vorstellung generell s. W. Stephens, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago/London: University of Chicago Press, 2002. Zu Asmodäus bei Tobit s. u. a. B. Ego, „Denn er liebt sie“ (Tob 6,15 Ms. 319). Zur Rolle des Dämons Asmodäus in der Tobit-Erzählung, in: A. Lange/H. Lichtenberger/K. F. D. Römhald (Hg.), *Die Dämonen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 309–317; B. Ego, *Textual Variants as a Result of Enculturation. The Banishment of the Demon in the Book of Tobit as an Example*, in: W. Kraus/R. G. Wooden, *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SBL.SCSt 53), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, 371–378; B. Ego, *Die Vertreibung des Dämons Asmodäus. ‚Magie‘ in der Tobiterzählung*, in: J. Kamlah/R. Schäfer/M. Witte (Hg.), *Zauber und Magie im antiken Palästina und seiner Umwelt* (ADPV 46), Leipzig/Wiesbaden: Harrassowitz, 2017, 381–401; I. Fröhlich, „Because he loves her ...“. The Figure of the Demon in the Book of Tobit, in: K. Dévényi (Hg.), *Studies in Memory of Alexander Fodor* (The Arabist. Budapest Studies in Arabic 37), Budapest: Csoma de Kőrös Society, 2016, 25–36, hier 33–34; J. E. Owens, *Asmodeus. A Less than Minor Character in the Book of Tobit*, in: F. V. Reiterer/T. Nicklas/K. Schöpflin, *Angels. The Concept of Celestial Beings. Origins, Development and Reception* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2007), Berlin/New York: De Gruyter, 2007, 277–290.

¹² Zu diesem Aspekt s. Ego, „Denn er liebt sie“ (s. Anm. 11), 309–317.

Auch Saras Schicksal wird mit dem griechischen Terminus λύπη verbunden, wenn es hier im Anschluss an den knappen Bericht über ihr Schicksal und die Schmähung der Mägde heißt:

10 An jenem Tag empfand sie Schmerz in ihrer Seele (ἐλυπήθη ἐν τῇ ψυχῇ) und weinte und stieg hinauf in das Obergemach ihres Vaters und wollte sich erhängen. Und wiederum dachte sie bei sich und sagte: Niemals sollen sie meinen Vater schmähen und zu ihm sagen: Du hattest nur eine einzige, geliebte Tochter, und die hat sich aus Unglück erhängt. Und ich werde die grauen Haare meines Vaters mit Schmerz (μετὰ λύπης)¹³ in die Unterwelt hinab bringen. Es ist besser für mich, mich nicht zu erhängen, sondern den Herrn zu bitten, dass ich sterbe und niemals mehr in meinem Leben Schmähungen hören werde.

Wie der alte Tobit (und zeitgleich; s. Tob 3,7.11.16) wendet auch sie sich in ihrer Not mit einem Gebet an Gott, worin sie diese Worte spricht:

11 b Gepriesen bist du, barmherziger Gott, und gepriesen [ist] dein Name in Ewigkeiten, und es sollen dich preisen alle deine Werke in Ewigkeit.

12 Und nun habe ich mein Angesicht und meine Augen zu dir erhoben.

13 Befehl, dass ich von der Erde erlöst werde und dass ich nicht länger Schmähungen (καὶ μὴ ἀκούειν με μηκέτι ὀνειδισμούς) hören muss.

14 Du weißt, Herrscher, dass ich rein bin von jeder Verunreinigung mit einem Mann, 15 a und dass ich weder meinen Namen noch den Namen meines Vaters im Lande meiner Gefangenschaft befleckt habe.

b Ich bin das einzige [Kind] meines Vaters, und er hat kein anderes Kind, dass es ihn beerben könnte, noch hat er einen Bruder oder Verwandten, dass ich mich ihm als Frau erhalten müsste. Schon sieben sind mir umgekommen. Und wozu dient mir noch das Leben?

c Und wenn es dir nicht gefällt, mich sterben zu lassen, Herr, so höre nun hin auf meine Schmach (κύριε, νῦν εἰσάκουσον ὀνειδισμόν μου).

Saras Gebet beginnt nach der knappen Einleitung (Tob 3,11a) mit der Anrede an Gott und einer Doxologie (Tob 3,11b). Es folgt die Bitte um Erlösung durch den Tod (Tob 3,12 f.), eine Unschuldsbeteuerung (Tob 3,14.15a), um dann nach Notschilderung und Klage (Tob 3,15b) mit einer Bitte um Erlösung von ihrer Schmach das Gebet abzuschließen (Tob 3,15c). Somit umklammern die Bitten Saras die Unschuldsbeteuerung und die Notschilderung.

Sara beklagt in diesem Gebet sowohl ihre verstorbenen Bräutigame als auch die Schmähungen der Mägde und bittet wie Tobit darum, sterben zu dürfen. Zudem hört die Leserschaft, dass es ihr obliegt, innerhalb der Familie ihren nächsten Verwandten zu heiraten. Da Sara anzunehmen scheint, dass es nach dem Tod der Bräutigame keine weitere Person mehr gibt, die für sie als Ehemann in Frage kommt, scheint ihre Situation hoffnungslos und ohne Aussicht auf Zukunft zu sein. An anderer Stelle in der Tobiterzählung wird der Leser erfahren, dass das Prinzip der sippeninternen Endogamie, also der Heirat innerhalb der eigenen Großfamilie, als Wert im Hintergrund von Saras Aussage steht. Das Endogamiegebot ist Bestandteil der Lebenslehre des Vaters in Tob 4,12 f. In Tob 6,12 f. betont Rafael dann,

¹³ G I hat hier μετ' ὀδύνης.

dass es Tobias als Saras nächstem Verwandten zustehe, Sara zu heiraten und dass diese Eheschließung „nach der Bestimmung des Buches Mose“ (κατὰ τὴν κρίσιν τῆς βίβλου Μωυσέως) erfolgen soll. In Tob 6,16 wird das Gebot, Sara zu heiraten, dann explizit mit der Lebenslehre des Vaters verbunden. Die „Tora des Mose“ ist auch die Leitlinie für den Prozess der Eheschließung zwischen Tobias und Sara (Tob 7,10–13). Im Hintergrund dieser Anweisung steht die Erbtöchtertota aus Num 36,6–8, wonach eine Tochter, die von ihrem Vater geerbt hat, innerhalb der eigenen Sippe heiraten soll, damit der Besitz auch in dieser bleibt. Allerdings liegt hier eine Weiterentwicklung des biblischen Erbtöchtergesetzes vor, insofern in der Tobiterzählung das Übertreten dieses Gebots mit der Todesstrafe sanktioniert wird (Tob 6,13).¹⁴

Durch diese Bezüge wird deutlich, dass auch Saras Schmerz weit über das Individuelle hinausgeht. Da mit dem Tod des siebten potentiellen Ehemannes ihrer Meinung nach kein weiterer Heiratskandidat mehr übrig bleibt, ist mit dessen Tod die zukünftige Existenz ihrer ganzen Familie ans Ende gekommen. Damit bekommt Saras Schmerz, zumindest implizit, auch eine kollektive Dimension.

Sara schließt ihr Gebet in Tob 3,15d mit einer Bitte, in der sie ihren ursprünglichen Todeswunsch modifiziert: Wenn es Gott nicht gefällt, sie sterben zu lassen, so möge er sie in ihrer Schmach (ὀνειδισμός) erhören. Somit findet sich am Schluss von Saras Gebet wiederum dieselbe Begrifflichkeit wie in Saras Bitte in Tob 3,13 und wie am Anfang und Schluss der knappen Erzählung über Saras Schicksal (s. Tob 3,7 und 3,10), und das Kapitel findet einen runden Abschluss.

Die beiden Erzählungen sind strukturell ähnlich aufgebaut; zudem erfolgt durch die wiederholten Angaben der Gleichzeitigkeit in Tob 3,7.10.11 G^{II} eine bewusste zeitliche Parallelisierung. Folgende Strukturparallelen sind auffallend:

Tobits Frömmigkeit (Tob 2,1–7)	Saras Unschuld (Tob 3,14)
Blindheit (Tob 2,9–10)	Asmodäus (Tob 3,8a)
Vorwürfe/Frau (Tob 2,11–14)	Vorwürfe/Mägde (Tob 3,7.8b–9)
Gebet (Tob 3,1–6)	Gebet (Tob 3,10–15)

Auch die Gebete selbst stehen in einem engen Bezug, insofern beide durch eine Doxologie eröffnet werden, auf die ein Bitt-Teil folgt, in dem sich das jeweilige

¹⁴ Zur sippeninternen Endogamie s. T. Hieke, Endogamy in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra-Nehemiah, in: G. Xeravits/J. Zsengellér (Hg.), *The Book of Tobit. Text, Traditions, Theology* (JSJS 98), Leiden/Boston: Brill, 2005, 103–120; W.R.G. Loader, *The Pseudepigrapha on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in Apocalypses, Testaments, Legends, Wisdom, and Related Literature*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011; G.D. Miller, *Marriage in the Book of Tobit* (DCLS 10), Berlin/New York: De Gruyter, 2011, 53–82; T. Nicklas, *Marriage in the Book of Tobit. A Synoptic Approach*, in: G. Xeravits/J. Zsengellér (Hg.), *The Book of Tobit. Text, Traditions, Theology* (JSJS 98), Leiden/Boston: Brill, 2005, 139–154; U. Kellermann, *Eheschließungen im frühen Judentum. Studien zur Rezeption der Leviratstora, zu den Eheschließungsritualen im Tobitbuch und zu den Ehen der Samaritanerin in Johannes 4* (DCLS 21), Berlin/München/Boston: De Gruyter, 2015, hier 141–150.

Klageelement findet.¹⁵ Wie Tobit in Tob 3,2 appelliert auch Sara an die Barmherzigkeit Gottes. Während Tobit aber in seinem Gebet voller Emotionen ist, wirkt Sara gefasst und abgeklärt. Zudem steht Saras Erklärung über ihre Reinheit und Sündlosigkeit Tobits individuellem und kollektivem Schuldbekenntnis gegenüber. Außerdem erwägt Sara zunächst, ihrer Situation durch Freitod zu entfliehen, wendet sich dann aber doch wieder einer Lebensperspektive zu, indem sie um Erlösung von ihrer Schmach bittet. Tobit dagegen legt sein Schicksal gleich von Anfang in die Hand Gottes.

Die Tobiterzählung beginnt also mit einer Art „Schmerzdiptychon“: Zwei gerechte Menschen erscheinen als Opfer sinnlosen Leidens und Ziel von Spott und Vorwurf. Beide wenden sich in ihrer Not zu Gott, den sie um ihre baldige Erlösung bitten (Tob 3,6.10.13).

Es ist in diesem Kontext zu bemerken, dass der Schmerz der beiden Protagonisten seinen deutlichsten Ausdruck in der Form des Gebets findet. Der Erzähler beschreibt damit den Schmerz seiner Figuren nicht nur von außen, sondern lässt diese selbst ihren Schmerz artikulieren. Dies wiederum impliziert, dass diese den Schmerz nicht verdrängen. Geschieht dies in der Form des Gebets, so wird deutlich, dass der erfahrene Schmerz vor Gott zur Sprache gebracht werden kann und darf.¹⁶ Die Tobiterzählung greift hier eine Denkbewegung auf, wie sie für die Klagepsalmen typisch ist und integriert diese in die Narration.

So unterschiedlich die Lebensgeschichten auch sind, die hinter den beiden Gebeten stehen, so konvergieren diese darin, dass nicht körperlicher Schmerz als Auslöser der Not beklagt wird; vielmehr konvergiert Tobits Geschick mit dem Saras, insofern beide dem Hohn und der Verachtung durch ihre Mitmenschen ausgesetzt sind.

III. Saras und Tobits Schmerz im Kontext der Gesamterzählung

Unmittelbar im Anschluss an das Gebet Saras hört die Leserschaft, dass Gott in einer direkten Reaktion auf die Gebete der beiden seinen Engel Rafael entsendet, um – so Tob 3,16 f. – „die beiden zu heilen“. Damit wird eine Metaebene in die Handlung eingeblendet, insofern nun Gott als handelnde Figur erscheint. Der

¹⁵ Zum Gebet Saras s. Di Lella, *Two Major Prayers* (s. Anm. 4), 108–113; M. McDowell, *Prayers of Jewish Women. Studies of Patterns of Prayer in the Second Temple Period* (WUNT 211), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 80; S. Schorch, *Genderising Piety. The Prayers of Mordecai and Esther in Comparison*, G. Xeravits/J. Zsengellér (Hg.), *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies* (DCLS 5), Berlin/New York: De Gruyter, 2010, 30–42, hier 32–39.

¹⁶ Zum Ganzen exemplarisch G. Steins (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg: Echter, 2000; vgl. hier bes. G. Beirer, *Die heilende Kraft der Klage*, in: G. Steins (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg: Echter, 2000, 16–41.

Name ist Programm, denn „Rafael“ bedeutet „Gott heilt“. Mit der Entsendung Rafaels ist schon alles gesagt, denn die weiteren neun Kapitel der Haupthandlung dienen eigentlich nur noch zur narrativen Entfaltung dieses Versprechens: Der alte Tobit, der bereit ist zu sterben und seine Geschäfte ordnen möchte, entsendet seinen Sohn Tobias in das ferne Rages, um dort bei einem gewissen Gabael das Geld abzuholen, das er bei einer seiner früheren Geschäftsreisen deponiert hat. Dabei wird er von Rafael, der inkognito als Azarias auftritt, begleitet (Tob 4,1–5,17). Vor der endgültigen Abreise der beiden hat der Erzähler übrigens eine weitere Schmerzgeschichte eingefügt, und zwar die Hannas, Tobits Frau und Tobias' Mutter. Sie ist über die weite und gefährliche Reise ihres Sohnes untröstlich und im Weinen versunken.¹⁷ Aber die hintergründigen Worte ihres Mannes, wonach „ein guter Engel“ den Sohn begleiten wird (die ja zunächst nur die Leserschaft in ihrer gesamten Tragweite versteht), vermögen sie zu trösten (Tob 5,18–6,1).

Während der Reise unterweist der Reisebegleiter Azarias Tobias bei ihrer Station am Tigris, einen Fisch zu fangen und aus dessen Innereien Räucherwerk und Augensalbe herzustellen, sowie Sara in Ekbatana, bei deren Familie sie einkehren werden, zur Frau zu nehmen (Tob 6,2–18). Als sie auf dem Weg in Ekbatana bei Sara und ihrer Familie Station machen, kann Tobias dann auch tatsächlich den Dämon vertreiben und die Ehe mit Sara eingehen. Wie es sich herausstellt, sind die beiden miteinander verwandt, sodass dem Endogamiegebot auch Genüge getan wird (Tob 7,1–8,21). Dass diese Ehe mit Kindern gesegnet wird, erfährt die Leserschaft dann im letzten Kapitel des Buches (cf. die Erwähnung von Tobias' Kindern in Tob 14,3).

Aber auch Tobit wird geheilt, wenn er schließlich – bei der Rückkehr seines Sohnes von seiner Reise und nach der Abholung des Gelds durch den Reisebegleiter (Tob 9,10) – das Augenlicht mit Hilfe der Fischsalbe wieder erlangen kann (Tob 11,1–14). Wenn Tobit in Tob 5,10 klagte, dass er das „Licht des Himmels“ nicht mehr sehen kann, so deutet die Erzählung an, dass Tobits Blindheit nicht nur eine physische, sondern auch eine theologische Komponente hat. Der Lobpreis, den er als Reaktion auf seine Heilung anstimmt, zeigt, dass er damit auch zu einem neuen Gottesverhältnis gefunden hat. Mit der Rückkehr des Sohnes wird auch der Schmerz der Mutter geheilt, die nun diesen wieder in die Arme schließen kann (Tob 11,9).

Man mag die Erzählung als eine naive Geschichte abtun, sollte aber deren Wirkung nicht unterschätzen. Viktor Frankl hat in einem Vortrag aus dem Jahre 1975 vom „Buch als Therapeutikum“¹⁸ gesprochen, und es liegen zwischenzeitlich

¹⁷ Zu diesem Abschnitt knapp s. Scharbert, Schmerz (s. Anm. 7), 79.

¹⁸ V. E. Frankl, Das Buch als Therapeutikum. Festvortrag zur Eröffnung der Buchwoche 1975 in der Wiener Hofburg, in: id., Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, München/Zürich: Piper, 2015, 11–19, hier 15: „Selbstverständlich gehört es nicht zu den Aufgaben der Literatur, die Wirklichkeit zu beschönigen, sie zu verharmlosen. Sehr wohl mag es aber zu ihren Aufgaben gehören, jenseits der Wirklichkeit eine Möglichkeit aufleuchten zu lassen, die Möglichkeit einer Veränderung der Wirklichkeit, die Möglichkeit einer Umgestaltung der Wirklichkeit. Die Welt liegt im Argen – wem sagen Sie das? Sie ist nicht heil. Aber Sie werden verstehen müssen, dass

zahlreiche Studien aus dem Bereich der Psychotherapie vor, die diese These bestätigen.¹⁹ Im Medium der Narration erlebt der Leser mit den Protagonisten den Weg aus der Krankheit in die Heilung und diese Erfahrung ist es, die sich in das Gedächtnis einschreibt und die dann – im Sinne einer Resilienzressource – in bestimmten Situationen aktualisiert werden kann.²⁰

IV. Der Schmerz des Tempels

Tobits und Saras Schmerzdyptichon wird ergänzt durch eine knappe Aussage, die sich am Ende des Buches in Tobits Abschiedsrede findet. Kurz vor seinem Tod blickt der alte Tobit, der im Erzählkontext in der Assyrerzeit und damit noch vor der Zerstörung des Salomonischen Tempels durch die Babylonier lebt, gleich einem Propheten auf die künftige Geschichte seines Volks. Hier nämlich heißt es in Tob 14,4–5:

4 [...] Und unsere Brüder, die im Land Israel wohnen, werden alle zerstreut werden und in die Gefangenschaft geführt werden aus dem guten Land, und das ganze Land Israel wird eine Wüste sein, und Samaria und Jerusalem wird eine Wüste sein, und das Haus Gottes wird im Schmerz (*ἐν λύπῃ*) sein und verbrannt werden für eine gewisse Zeit. 5 Und Gott wird sich ihrer wieder erbarmen und Gott wird sie zurückbringen in das Land Israel, und sie werden das Haus wieder erbauen, aber nicht wie das erste, bis zu der Zeit, da die Zeit der Weltzeiten erfüllt wird. Und danach werden sie alle zurückkehren aus ihrer Gefangenschaft und werden Jerusalem ehrenvoll erbauen, und das Haus Gottes wird in ihm gebaut werden, wie die Propheten Israels über es gesagt haben.

Der Abschnitt schließt mit einem Ausblick auf die Umkehr der Völker und ihre Hinwendung zum Gott Israels (Tob 14,6f.). Bezeichnenderweise kennt der Abschnitt eine doppelte Rückkehrung aus dem Exil: Die erste betrifft die Gola Judas, die mit der Zerstörung des Salomonischen Tempels verbannt wurde; die zweite hat die Gola der Assyrerzeit, zu der auch Tobit gehört, im Blick. Sie ist weit umfassender und schließt alle Stämme außer Juda mit ein.²¹ Wie es der Mythos der zehn verlorenen Stämme zeigt, bildet die Rückkehr dieser Stämme eine Hoffnung,

es mir als Arzt widerstrebt, es dabei bewenden zu lassen. Die Welt ist nicht heil, aber heil-bar. Und eine Literatur, die es verschmäht, in diesem Sinne ein Heilmittel zu sein und am Kampfe gegen die Krankheit des Zeitgeistes teilzunehmen – eine solche Literatur ist nicht eine Therapie, sondern ein Symptom, das Symptom einer Massenneurose, der sie dazu noch in die Hände arbeitet. Wenn der Schriftsteller nicht fähig ist, den Leser gegen Verzweiflung zu immunisieren, dann soll er es doch wenigstens unterlassen, ihn mit Verzweiflung zu infizieren“.

¹⁹ Ich verweise hier auf die umfangliche Bibliographie bei S. Heimes, *Lesen macht gesund. Die Heilkraft der Bibliothek*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

²⁰ Weiterführend zu diesem Aspekt siehe B. Ego, *Die Tobiterzählung als Resilienz-narration*, in: J. Gärtner/B. Schmitz (Hg.), *Resilienz-narrative im Alten Testament (FAT I)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

²¹ Zu diesem Geschichtsentwurf s. B. Biberger, *Unbefriedigende Gegenwart und ideale Zukunft. Gesamtisraelitische Heilsperspektiven in den letzten Worten Tobits (Tob 14)*, in: BZ 55

die bis heute noch existiert und nicht eingelöst ist.²² Wichtig für die in diesem Kontext zu diskutierende Thematik ist die Aussage, wonach das Haus Gottes „im Schmerz“ ist. Es handelt sich hier – soweit ich sehe – um den einzigen Beleg, in dem der Terminus „λύπη“ mit dem Tempel verbunden wird und so wird dieser hier personalisiert.

V. Synthese: Tobits und Saras Schmerz und der Tempel

Wird für das Geschick von Tobit und Sara einerseits und für den Tempel andererseits aber derselbe Begriff „λύπη“ verwendet, so werden diese unterschiedlichen Erzählelemente wie verschiedene Lichtstrahlen in einem Brennpunkt ineinander gebündelt und können aufeinander bezogen werden.

Die Geschichte vom Schmerz der Protagonisten und ihrer Heilung steht so letztlich in einem geschichtstheologischen Kontext, der um die Thematik der Exilierung durch die *Megapower* des assyrischen Reiches kreist. Individuelle Rettung und kollektive Rettung bilden somit zwei Seiten einer Medaille. Ein weiterer Schlüsseltext in diesem Kontext ist Tobits Hymnus Tob 13,2.5.6a–d.9*, wo Tobit Gott dafür preist, dass er das Volk wegen seiner Sünden züchtigt (μαστιγώω), aber sich ihm auch wieder gnädig zuwenden wird (ἐλεέω). Durch die Verwendung des Begriffes *μαστιγώω* entsteht hier ein intertextueller Bezug zu Tob 11,15, wo Tobit den Begriff *μαστιγώω* bereits als Deutung seines eigenen Schicksals verwendet hat.

Allerdings ist das Verhältnis zwischen dem individuellen und dem kollektiven Aspekt nicht deckungsgleich: Da die Rettung der Protagonisten für die Adressaten der Erzählung bereits in der Vergangenheit liegt, die Hoffnung auf eine Rückkehr ins Land und das Neue Jerusalem aber noch nicht erfüllt ist, entsteht eine Spannung zwischen der Erzählung Tob 1–12; 14,1–3.8–15 und dem Hymnus Tobits in Tob 13 sowie seinem Geschichtsausblick in Tob 14,4–7. Die Geschichte von der Heilung der Protagonisten, die im Hauptteil der Erzählung entfaltet wird, kann so als Antizipation eschatologischer Ereignisse und als Unterpfand für Gottes Rettungsmacht verstanden werden.²³ Sie hat die Funktion, das Vertrauen des Lesers in Gottes Rettungshandeln zur Heilung des Schmerzes zu stärken.

(2011), 265–280; für eine ausführliche Analyse dieses Abschnittes s. meine Kommentierung des Tobitbuches (erscheint 2021). In G I fehlt diese Begrifflichkeit.

²² Literatur zu den zehn verlorenen Stämmen s. T. Parfitt, *The Lost Tribes of Israel. The History of a Myth*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2002; sowie Z. Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes. A World History*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

²³ Zum Ganzen s. R. J. Bauckham, *Tobit as a Parable for the Exiles of Northern Israel*, in: M. Bredin (Hg.), *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach*, London: T&T Clark, 2006, 140–164, hier 147–150.

Pain in the Apocryphon of John

Christina Risch

The Apocryphon of John is a text that exhibits an extremely high degree of syncretism.¹ The scripture features biblical, Christian, Jewish, Egyptian, Middle Platonist, Stoic and Gnostic² as well as other bodies of thought. It is therefore rarely possible to determine where, in terms of intellectual history, the precise origin of any particular view of the Apocryphon of John lies. Karen King put in a nutshell why it is worthwhile making an effort to shed more light on this text, whose teachings were categorized as heretical by Irenaeus of Lyon as early as 180 C. E.

“The importance of the Secret Revelation of John can hardly be overestimated. It was the first Christian writing to formulate a comprehensive narrative of the nature of God, the origin of the World, and human salvation. It’s fresh and provocative interpretation of some of the most prestigious intellectual traditions of antiquity – from *Genesis* to Plato and beyond – illustrates the extraordinary intellectual labor that was going on during the foundational period of Christianity.”³

Moving beyond these textual aspects, it is interesting to note that the authors of the Apocryphon of John considered themselves Christians. The text therefore demonstrates within the context of early Christianity that it is quite conceivable that no final decision had been reached as to what should be characterized as orthodox and heretical. Thus, from the point of view of religious history, the Apocryphon of John rounds off our image of the heterogeneous character of early Christianity.

“Just because the *Secret Revelation of John* in many respects represents a type of Christianity that was largely rejected, we cannot assume that it was not regarded as Christian in its own day.”⁴

¹ See C. Colpe, *Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi* (JThF 16; Münster: Aschendorff, 2011), 65.

² See K. King, *What is Gnosticism?* (Harvard: Harvard University Press, 2003), 151–152, 155–156.

³ K. King, *The Secret Revelation of John* (Harvard: Harvard University Press, 2006), vi.

⁴ King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 6.

I. Introductory Questions

1. *The Text*

The Apocryphon of John is a large tract about the creation of the transcendent and the material world, and embedded in a very succinct frame narrative involving the resurrected Jesus and John. One might say that the Apocryphon of John is a very critical Midrash of Gen 1–7.⁵ I will return to further textual details later on. First, however, I would like to provide a brief overview of how the text was passed down to us since those versions of the text will be relevant to what I am attempting to argue later on. The text of the Apocryphon of John was completely unknown until it was discovered accidentally by Carl Reinhardt at an antiques market in Cairo.⁶ Until then, merely a freely reproduced short excerpt from the Apocryphon of John was known through a quote from the Church Father Irenaeus of Lyon in his text “Adversus Haereseis” (IrenHaer 1,29), which was written around 180 c. e.; however, nobody knew the real text that was concealed behind that quote.⁷ The discovery in 1896 was brought to Berlin by Reinhardt, and from then on entitled Codex Berolinensis Gnosticus or Berlin Codex. It was not until 1945 that three further manuscripts of the Apocryphon of John were found together with other papyri finds in Nag Hammadi, and given the abbreviations NHC II,1, NHC III,1 and NHC IV,1.⁸ The four manuscripts that are accessible today are all written in Coptic. The majority of scholars and researchers assume, due to the matches and differences in the texts, that the Apocryphon of John was originally written in ancient Greek and the four Coptic manuscripts are translations of an original Greek text⁹ that no longer exists. Moreover, NHC III, 1 and the Berlin Codex are translations that are independent from one another, which is apparent from the significant linguistic differences as well as from the differing extensiveness of the texts, whilst NHC II,1 and IV,1 display only minimal differences. NHC III,1 and the Berlin Codex are obviously translations of a shorter original Greek text, and are therefore known under the collective name “Short Version,” whilst NHC II,1 and IV,1 are transcriptions of a Coptic translation of a longer Greek original text that has obviously undergone

⁵ See M. Waldstein, “Das Apokryphon des Johannes (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2),” in *Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe* (ed. U. U. Kaiser/H. G. Bethge; Berlin / Boston: De Gruyter, 2013), 74–122, here 76.

⁶ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 7–8.

⁷ See Waldstein, “Das Apokryphon des Johannes” (see n. 5), 74. Cf. J. M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (Leiden/Boston: Brill, online http://dx.doi.org/10.1163/9789004228900_cgl_aintro_II_XXXIII, accessed on 03/07/2018) and J. M. Robinson, “Introduction (intro_II_XXXIII),” in *The Coptic Gnostic Library – A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices* (ed. id.; Leiden/Boston: Brill, 2018, online http://dx.doi.org/10.1163/9789004228900_cgl_aintro_II_XXXIII accessed on 03/07/2018).

⁸ See M. Waldstein/F. Wisse (ed.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2, NHS XXXIII* (Leiden/New York/Köln: Brill, 1995), 1–2.

⁹ See Waldstein, “Das Apokryphon des Johannes” (see n. 5), 74.

some editorial revision,¹⁰ and is for that reason entitled “Long Version.” There is no way of determining with any degree of certainty when the Greek original Apocryphon of John was written, yet in terms of their content, parts of the text would fit in the 1st century c. e.¹¹ The quote from Iraneous of Lyon around 180 c. e. was often cited as the *terminus ante quem*; however, it is disputed whether Iraneous already had access to a complete version of the Apocryphon of John or merely to an excerpt, which did not serve as a draft for the final version until later.¹² It is most likely, however, that the Apocryphon of John was written during the course of the 2nd century c. e. The sheer number and disjointedness of the incorporated traditions suggests that the text was most probably written in Egypt.¹³

2. Structure

The Apocryphon of John consists of two large sections that are embedded in a frame narrative. The first section is a philosophically modelled tract that describes the creation of the higher transcendent world (NHC II,1 p. 2,26–13,13). The second section (NHC II,1 p. 13,13) is a critical Midrash of Gen 1–7, which describes the creation of the lower material world, as well as most crucially giving a detailed account of the creation of man. It is at one particular point in this section that the themes “sorrow” and “pain” become apparent. This great sweep from the creation of the transcendent world right through to the creation of the material world is embedded within a frame narrative (NHC II p. 1, 1–2, 25; BG 2, p. 75; NHC II, 1 p. 31), in which Jesus reveals to John all the secrets about the creation of the world.

3. Content

The first section describes God/the Father as one entity who is the origin of everything¹⁴, i. e., the father, the light and the epitome of good.¹⁵ In accordance with the Middle Platonist view that divine unity emanates into and seeks multiteity – as well as with the Jewish view of a heavenly court – the first section portrays¹⁶ how one God develops into the transcendent multiteity of the initially androgynous being Pronoia-Barbelo (NHC II, p. 4), who was also known in Sethianism.¹⁷ From

¹⁰ See Waldstein, “Das Apokryphon des Johannes” (see n. 5), 74.

¹¹ See Waldstein, “Das Apokryphon des Johannes” (see n. 5), 74.

¹² Different explanations are found in Waldstein, “Das Apokryphon des Johannes” (see n. 5), 74–75 vs. King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 17.

¹³ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 9–10.

¹⁴ NHC II, 2,26 f. Cf. King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 85.

¹⁵ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 86.

¹⁶ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 85–86.

¹⁷ See King, *What Is Gnosticism* (see n. 2), 157.

Pronoia-Barbelo then emanates the power of thought (Ennoia) / truth,¹⁸ gnosis, immortality and everlasting life into a union of the five. Christ then subsequently emerges from the mother Barbelo (NHC II, p. 6), and from Christ then emerge four lights as well as the souls of Adam, Seth, the Saints and the Converted (NHC II p. 7).¹⁹ In contrast to Genesis 3, the “fall of man” in the Apocryphon of John is not caused by man in the material world, but by a “moral lapse” which takes place in the transcendent world itself.²⁰ The image of Sophia, who is already known from the wisdom literature of the Old Testament, appears here as her own eon (BG 2 p. 36 / NHC II p. 9). She desires to create her own image for purely selfish reasons without the permission of the male spirit, which would have been necessary in order to maintain the chain of emanations that provided the foundation for harmony (NHC II, p. 9); however because she behaves selfishly she does not give birth – as intended – to a being in her own image, but instead to an evil one resembling a monster²¹ called Jaldabaoth (NHC II, p. 10).²² Jaldabaoth now creates for himself his own authority, powers, angels and rulers.²³ Jaldabaoth subsequently creates the world, and with the help of the powers at his disposal, the body of man (NHC II, p. 12; BG 2, p. 44). At the end he falsely calls himself “God” (NHC III, 1 p. 18; BG 2, p. 43; NHC II, 1 [IV,1] p. 11–12). Jaldabaoth uses the self-description of God in the Old Testament “I am a jealous God and there is no other God except me” (Exod 20, 5; Deut 5,9) to refer to himself.²⁴ It is questionable whether there is some form of identification with the Creator God from the Old Testament behind the use of this self-designation of God, or whether it is to be understood as a parody.²⁵ The creation of man by Jaldabaoth²⁶ – who appears here in several ways to be somewhat similar to the platonic demiurge²⁷ and his powers – takes place in three phases: In the first phase, the image of man is created by God / the Father. This is in line with the platonic view of the creation of man as being a divine idea.²⁸ The biblical view is that the image of man is created by the word of God and of Christ. This image is represented in a wordplay²⁹ in Gen 1,2–3 which reads: “There is man and there is the son of man” (NHC II, p. 14; BG 2, p. 47). In the second phase, the entitative spiritual body of man is created from seven hypostases of the soul by Jaldabaoth

¹⁸ There is a difference of terminology between BG 2/NHC III und NHC II/NHC IV, see King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 87.

¹⁹ For parallels in gnostic texts see King, *Gnosticism* (see n. 2), 154 ff.

²⁰ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 91–97.

²¹ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 92.

²² For comparable gnostic ideas see King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 322.

²³ NHC II, 10.

²⁴ See Waldstein, “Das Apokryphon des Johannes” (see n. 5), 76.

²⁵ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 92–93.

²⁶ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 92–93.

²⁷ See Waldstein, “Das Apokryphon des Johannes” (see n. 5), 76.

²⁸ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 99.

²⁹ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 98.

and the lower powers (NHC II, 15, 25; BG 2, 50, 9) after they have beheld the image of man on the primeval waters of the earth.

Man is now created from the seven hypostases of the bones, sinews, flesh, marrow, blood, skin and hair. The first question that arises is what is in fact being created here? Is it a physical body or is it a soul in the form of a body? It was a widespread belief in Antiquity³⁰ that a soul was not something intangible but had real substance. This belief did not originate in Platonic philosophy, but in Stoic³¹ and Epicurean philosophy. However, it is probable that a body of Adam really was created simply due to multiple use of the term “σωμα” as well as of the terms “limbs” and “joints” (BG 2, p. 50, NHC III, 1,23; NHC II, 1/NHC IV, 1, p. 19). A comparable point of reference in ancient literature can be seen in Plato’s *Timaios* 73B–76E³². The term “hypostasis” might be an allusion to Plato’s doctrine of the world soul from which, among other things, the human body was formed. According to this doctrine, the human being is a “soul-body.”³³ The scheme of seven parts into which the human body is divided up can also be seen in Plato’s *Timaios* and shows the traditionally historic links between the texts.³⁴ In the ancient concept of the so-called *Melothesia*³⁵ there is also a comparable division of the human body into a scheme of seven parts. This idea of a body with seven souls stands in stark contrast to Gen 2:7, where man is created from earth, i. e., a material substance. This creation of the soul-hypostasis-body is followed by a most interesting insertion which is only found in the long version of the Apocryphon of John (NHC II, 1 p. 15f.). In the insertion, every individual part of Adam’s body is created by a quite specific angel or demon³⁶, which is linked to precisely that part of the body. According to Joachim Quack, a parallel in religious history to the list

³⁰ See T. Tielemann, *Chrysippus’ On Affections. Reconstruction and Interpretation* (Philosophia Antiqua 44; Leiden/Boston: Brill, 2003), 321ff.: “corporal soul”. Cf. J.N. Bremmer, “Die Karriere der Seele,” in *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte* (ed. B. Janowski; Berlin: De Gruyter, 2012), 173–198.

³¹ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 115.

³² See S. Burgess, “How to Build a Human Body. An Idealist’s Guide,” in *Reason and Necessity. Essays on Plato’s Timaeus* (ed. M.R. Wright; London: Classical Press of Wales, 2000), 43–58, here 43–44. R. van den Broek, “The Creation of Adam’s Psychic Body in the Apocryphon of John,” in *NHS 17, Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd–8th 1979)* (ed. M. Krause; Leiden: Brill, 1981), 38–57, here 38–39.

³³ See F. Fronterotta, “Plato’s Conception of the Self, The Mind-Body Problem and Its Ancient Origin in the *Timaeus*,” in *Anthropologie in Antike und Gegenwart, Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen* (ed. D. De Brasi/S. Föllinger; Lebenswissenschaften im Dialog 18; Freiburg/München: Alber, 2015), 35–57, here 42–43.

³⁴ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 111; van den Broek, “The Creation of Adam’s Psychic Body” (see n. 23), 38–39.

³⁵ See M. J. Geller, “Melothesia in Babylonia, Medicine, Magic, and Astrology in the Ancient Near East,” in *STMAC 2* (ed. M. Asper *et al.*; Boston/Berlin/München: De Gruyter, 2014), 91–92; cf. King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 111.

³⁶ The beings are demons according to NHC II,1, 18. But the reader might consider them first as angels because of the previous section where the body of Adam is built by several angels.

of named angels or demons that created each individual part of the body can be seen within ancient funerary texts³⁷, and especially in Egyptian medical lists. This is also demonstrated by a quotation from Celcus in the 2nd century C. E. “They [the Egyptians] say that the human body has been put under the charge of thirty-six demons, or ethereal gods of some sort [...]. Each demon is in charge of a different part [...], and by invoking these they heal the suffering of the various parts.”³⁸ Finally, the four emotions (there is no term for emotion in the Coptic text!) lust, covetousness, sorrow and fear are created by four demons. (NHC II, 1, 18). Passions then emerge from the four emotions (these passions are expressed in the text using the term *πάθος*); the *páthos* of “pain” emerges – together with several other emotions – from the emotion of sorrow. In the Coptic text, the *páthos* of “pain” is expressed using two different expressions. At the end, the insertion of the long version sums up that Adam’s material body (*εγγλικον σωμα*)³⁹ and material mind (*ψυχικον σωμα*) were created (NHC II,1, p. 19) by 365⁴⁰ angels (term *ángelos* vs. *daimónion*) and makes reference to the fact that in the Book of Zoroaster further angels are named who control further passions. The third phase of the creation of man then follows. Jaldabaoth and his powers cannot bring man to life. Not until a hint of wisdom comes from Sophia does man finally come to life (BG 2, p. 52; NHC II, 1, p. 19). The lifeless body of Adam is brought to life by the spirit of Sophia and is then superior to Jaldabaoth and his powers (BG 2, p. 52; NHC II, 1 p. 20). Overwhelmed by envy and jealousy, Jaldabaoth and his powers tie the body of man to the fetters of material life (*ύλη*; BG 2, p. 55; NHC II, 1, p. 21). The Apocryphon of John stretches out the Midrash of Genesis up to Genesis 7, where it is explained how man might be saved from his doom.

II. The Pain of Man after the Insertion of the Long Version

Firstly, one can assert that the passage in the long version mentioning the concept of pain is to be classified as a secondary editorial insertion – that with regard to the creation of suspense in the text – is in contrast to previous and subsequent passages dealing with the creation of man.⁴¹ The logical inconsequence is that in the previous passage of the text merely the creation of the seven souls hypostases of Adam is talked about, i. e., a spiritual body. All the versions of the text also concur that it

³⁷ See J. F. Quack, “Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis,” *JAC* 38 (1995): 97–122, here 100–101.

³⁸ H. Chadwick, *Intro. and trans. Origin. Contra Celsum* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 8, 58. Cf. E. Brunner-Traut, “Der menschliche Körper – eine Gliederpuppe,” in *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte* (ed. B. Janowski; Berlin: De Gruyter, 2012), 25–33, here 28–29.

³⁹ See J. M. Robinson, “Introduction (intro_II_XXXIII)” (see n. 7).

⁴⁰ For parallels see King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 113.

⁴¹ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 118.

is not until the third phase, i. e., after the insertion, that Adam receives a material body, which is associated with the term ὕλη. According to the insertion between the two text passages, however, both the ΖΥΛΙΚΗ ΨΥΧΗ and the ΖΥΛΙΚΟΝ ΣΩΜΑ are created before the final linking of Adam to material life takes place. The writers of the insertion obviously attempted to tone down the tension portrayed in the text and preserve the link between the previous and subsequent text passages by designating the body of Adam created by the demons as ΨΥΧΙΚΟΝ ΣΩΜΑ (NCH II,1 p. 18,14–16) in a concluding part of the text in addition to the designations ΖΥΛΙΚΗ ΨΥΧΗ and ΖΥΛΙΚΟΝ ΣΩΜΑ. The term ΨΥΧΙΚΟΝ ΣΩΜΑ, which actually does not really fit in with the description of the creation of the material body by the demons, incorporates with the terms ΨΥΧΙΚΟΝ and ΣΩΜΑ terminology that is borrowed from the creation of the seven souls hypostases (BG 2, p. 50,5–9), and thereby attempts to intertwine the insertion with the remaining passages of the text. Within the insertion the origin of man's pain is described (NHC II, 1, p. 18). The four emotions ΖΗΛΩΝΗ/ήδονή, ΕΠΙΘΥΜΕΙΑ/έπιθυμία, ΤΛΥΠΗ/λύπη and ΠΑΤΡΩΣΕ emerge from four demons. The four emotions were in widespread use in short summaries in the ancient world and belonged to the “commonplaces in ancient psychology.”⁴² In the field of Stoic philosophy and in Sethian Gnosticism the four emotions had similarly negative connotations as in the Apocryphon of John.⁴³ The aim of the Stoics and Sethians was to completely expose the emotions and passions emerging from them and reach the state of Apatheia.⁴⁴ These emotions and passions should not be misunderstood as “feelings” in the modern sense, but as an excessive, uncontrollable “disturbance”⁴⁵ of the human soul, which needs to be coped with.⁴⁶ After the insertion of the long version, four further differing passions (παθος) arise from the four emotions. As is common in other ancient texts and images, the *páthos* of pain (conceptualized in the Coptic text with the differing terms ΗΚΑΡ/ΝΙΚΕ) arises from, among others, the emotion of sorrow (ΛΥΠΗ). It is not only interesting that the *páthos* of pain here is a result of sorrow, but it is also interesting where it is located. The position of pain after the insertion of the long version is the ΖΥΛΙΚΗ ΨΥΧΗ (NHC II, 1 p. 18,10). This term for the “material soul” means that the soul has succumbed to the desires of the material world,⁴⁷ i. e., to

⁴² King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 117.

⁴³ See Tielemann, *Chrysippus' on Affections* (see n. 33), 15–16, 114–115; cf. Fronterotta, “Plato's Conception of the Self” (see n. 33), 15–16.

⁴⁴ See F. H. Sandbach, *The Stoics* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 3rd 2000), 63. Cf. King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 117.

⁴⁵ Sandbach, *The Stoics* (see n. 44), 60.

⁴⁶ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 119. Cf. Sandbach, *The Stoics* (see n. 44), 59–60.

⁴⁷ See U. Tervahauta, *A Story of the Soul's Journey in the Nag Hammadi Library. A Study of Authentikos Logos (NHC VI, 3)* (NTOA 107; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015), 115. Tervahauta refers to: *Trimorphic Protennoia 35 / Excerpts from Theodotus 50*.

both emotions and passions and is therefore the “lusting soul.”⁴⁸ Further, the widespread ancient concept of the soul as being its own “spiritual body” that needs to be freed from emotions and passions to stay or become healthy is concealed behind the term *ἐγγλικὴ ψυχή*.⁴⁹ There is a distinct difference here to our contemporary understanding that conceptualizes pain first and foremost as a physical phenomenon despite the common usage of the term pain today in the field of psychosomatic medicine.⁵⁰ In the Apocryphon of John the purely physical concept of pain takes a back seat, and pain is described only in terms of the material soul and its passions *ἐγγλικὴ ψυχή*, therefore it is on the level of the material soul that it must be combated. According to the Stoics, pain was specifically something afflicting the soul as a result of passions.⁵¹ It is reasonable to assume that also in the insertion of the long version the term “pain” is designated as a purely spiritual phenomenon since the concept of physical pain is simply not worthy of note in connection with the various passions. The *páthos* of spiritual pain does conform to the divine image of the perfect human being, but is the handiwork of the demons. This is also made clear at another part of the Apocryphon of John. During the third phase of his creation, Adam is finally tied to the *ύλη* by Jaldabaoth and his powers because they are envious. At the same time he is tied to the passion of “covetousness” (*ἐπιθυμία* BG 2, p. 55,8; NHC II, 1 p. 21,8), which is also one of those passions named in the insertion of the long version and understood by the Stoics as the fundamental evil among all the passions.⁵²

III. Conclusion

The emotions and passions together with the resulting pain are something negative which do not conform to the ideal divine image of what a human being should be like. It is on this point the Apocryphon of John concurs with Gen 3, 16 in its negative evaluation of pain that is not in line with the creation narrative. The only difference is that pain is something physical according to Gen 3,16, whereas according to the Apocryphon of John it is a *πάθος/πάθος* (passion) of the “material soul” (*ἐγγλικὴ ψυχή*), which shows illness in terms of the emotions *ἐπιθυμία/ἡδονή* (covetousness), *ἐπιθυμία/ἐπιθυμία* (desire/lust), *τλγπη/λύπη* (sorrow) and *πάτσηνωρε* (affliction/distress) and regards them as demonic. I would like to close by briefly considering what these findings possibly reveal about the attitude of

⁴⁸ Tervahauta, *A Story of the Soul's Journey in the Nag Hammadi Library* (see n. 47), 116.

⁴⁹ See King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 119, see Tervahauta, *A Story of the Soul's Journey in the Nag Hammadi Library* (see n. 47), 116.

⁵⁰ See D. Le Breton, *Schmerz. Eine Kulturgeschichte, aus dem Französischen von Maria Muhle, Timo Obergöcker und Sabine Schulz* (Zürich/Berlin: Diaphanes, 2003), 47–48.

⁵¹ See Sandbach, *The Stoics* (see n. 44), 60–61.

⁵² Sandbach, *The Stoics* (see n. 44), 62.

the writers of the Apocryphon of John towards the concept of pain. There is some evidence the writers of the Apocryphon of John and its addressees both practiced healing through exorcism (this is substantiated by the long list of demons), as well as striving for the Stoic visionary ideal of *Apátheia*, after which the emotions and their negative effects, including pain, should be eliminated.⁵³ It is possible to be delivered from the emotions and the pain they cause at the level of ΖΥΛΙΚΗ ΨΥΧΗ if the readers are willing to become aware of their true spiritual nature and their divine origin. “Human beings are tied to the material body and its passions only insofar as they remain ignorant of their true spiritual nature and mired in sin.”⁵⁴

⁵³ See King, *Gnosticism* (see n. 2), 10.

⁵⁴ King, *The Secret Revelation of John* (see n. 3), 121.

III. Rabbinic Texts

Where Does It Hurt (Most)?

Semantics and Perceptions of Pain in Ancient Rabbinic Traditions¹

Lennart Lehmhaus

*“After great pain, a formal feeling comes.
The nerves sit ceremonious, like tombs.”
(Emily Dickinson, 1862)*

I. Introduction

While the assumption of a shared biological hardware – a human body prone to cuts, breaking, burning, bruising and other forms of physical destruction – may suggest that everyone can relate to manifestations of pain, several studies in different fields have pointed out that pain is rather contingent. Humans may experience a very similar biochemical process or neurological stimulation quite differently depending on various factors such as context, age, mood, gender perceptions, social, cultural or religious backgrounds. Sometimes, people welcome pain as in the case of sore muscles after heavy exercise (“no pain, no gain”), the necessities of bodily modification techniques (tattoos, piercings etc.) or when used as a sexual stimulant (e.g., ‘sweet pain’ in Sado-Masochistic practices). Setting and context make a (huge) difference. A person might not pay much attention to cutting the hand while climbing in the mountains or during a rafting tour, but will be in severe distress experiencing the same cut with a kitchen knife when cooking dinner. The endurance of pain or even a positive idea of pain is likely fostered by framing pain-

¹ I would like to thank the editors of this volume, Michaela Bauks and Saul Olyan, together with their organizing team in Koblenz, for their hard work on this volume as well as for their invitation to a splendid conference that generated interesting discussions and transdisciplinary exchange.

My work is based on my current, comparative research into medical knowledge in late antique Greek compendia (Oribasius, Aetius, Paulus) and Talmudic literature, which is part of and supported by the research cluster CRC/SFB 980 “Episteme in Motion” at Freie Universität Berlin (funded by the German Research Foundation – DFG). I am indebted to my colleagues Markham J. Geller (who also shared generously parts of his work before publication), Phillip van der Eijk, Christine Salazar, and Ricarda Gäbel for our many exchanges on the topic at hand. My special gratitude is due to Beth Berkowitz, who read and commented on an earlier version of this article and shared with me parts of her most recent book (*Animality in the Babylonian Talmud*) before its publication.

ful experiences within a ritual context (initiation rites, sacrifices, “sacred pain”) or as a crucial part of a religious or philosophical concept (martyrdom; personal autonomy, *apátheia*).² Stoic thinkers, as summarized by Cicero, tended to “deny pain being a bad thing.”³ Ancient medical traditions addressed the varying experiences of pain. Greek medical authors noticed the phenomenon of overlay. Accordingly, when someone experiences two pains at the same time, the stronger stimulus usually supplants the less intense one.⁴ The contextual factors of sensations and pain perception were well known to Galen who discusses the puzzling question “why inflammations are less painful to those who are occupied with something else, while those who are not find that their pain not only does not subside but actually increases” (*De motibus dubiis* 8.21).

Different systems of belief and practices, however, often shaped very important ethical dimensions of pain. Many ancient cultures exhibit a high degree of attentiveness to the pain and suffering of individuals or groups within their community and even beyond. On the one hand, this was realized positively through emphatic

² Cf. A. Glücklich, *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul* (Oxford: Oxford University Press, 2003); A. Samellas, “Public Aspects of Pain in Late Antiquity. The Testimony of Chrysostom and the Cappadocians in their Graeco-Roman Context,” *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal for Ancient Christianity* 19,2 (2015): 260–296, here 279–285; T. Daryaei/S. Malekzadeh, “The Performance of Pain and Remembrance in Late Ancient Iran,” *The Silk Road* 12 (2014): 57–64; J. Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era* (London: Routledge, 1995); L. S. Cobb, *Divine Deliverance Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts* (Berkeley: University of California Press, 2017), however, argues against a priority and valorization of pain as the essence of early Christian theology of martyrdom. Instead, she focuses on narratives of painless torture and death that render martyrs invulnerable to political violence exercised on their bodies. C. Marksches, “Der Schmerz und das Christentum. Symbol für Schmerzbewältigung?,” *Schmerz* 21 (2007): 347–352, believes that the early pre-Constantine Christian traditions focus on Christ’s heroic endurance and detachment (*apatheia*) rather than on his pain and suffering during the Passion. These Christian approaches seem to be much in line with classical Greek depictions of heroic wounds and deaths (e. g., Homer) that lack any further mentioning of pain and suffering. Cf. A. W. Bauer, “Zwischen Symbol und Symptom: Der Schmerz und seine Bedeutung in der Antike,” *Schmerz* 10 (1996): 169–175, here 170 (on the wounded Odysseus during a hunting expedition); D. B. Morris, *The Culture of Pain* (Berkeley: University of California Press, 1993), 41–43. However, when pain and suffering is a central topic, other ancient Greek texts make extensive use of even, at times, very explicit imagery to trigger reactions that range between terror, pity and pleasure. Cf. D. King, *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2018), esp. 161–232.

³ ‘dolorem malum esse negant’ (Cic. Tusc. Disp. 2.17).

⁴ For the Galenic and early Christian take on this Hippocratic teaching, see Samellas, “Public Aspects of Pain” (see n. 2), 264–272. Some physicians deployed this notion for a questionable therapy in which a certain pain (e. g., ‘sciatica’) is ‘cured’ by a painful treatment (e. g., cauterization, incisions etc.) of the affected body part. This approach was critiqued and ridiculed by Galen, who promotes the treatment of the real cause of diseases and pains. Cf. V. Boudon-Millot, “Must We Suffer in Order to Stay Healthy? Pleasure and Pain in Ancient Medical Literature,” in: *Pain and Pleasure in Classical Times* (ed. W. V. Harris; Leiden: Brill, 2018), 36–52, here 50–52; W. V. Harris, “Pain and Medicine in the Classical World,” in: *Pain and Pleasure in Classical Times* (ed. id.; Leiden: Brill, 2018), 53–82.

reactions ('co-suffering'), support and care. On the other hand, social reception of pain was channeled negatively through a complex discourse of shame, guilt and sin ('divine punishment' or 'poetic justice') that affected the sufferers.⁵ Not surprisingly, therefore, anthropologists and cultural historians have pointed out that in addition to individual and situational differences, pain is "always saturated with the visible or invisible imprint of specific human cultures. We learn how to feel pain and learn what it means."⁶ Several studies suggest that particular types of pain (e.g., labor pains, migraine etc.) are culturally encoded. The neuro-biological stimulation is differently framed, explained, described and possibly even perceived among people who feel attached to different ethno-cultural and religious groups or belong to a certain segment of society (i.e., young vs. old; male vs. female; slaves vs. non-slaves etc.) or such a difference in pain perception and reaction is ascribed to them by others.⁷

Medical and bio-mechanical approaches, favored by physicians for a long time and clearly dominating the discourse of pain in modern times, understand pain mainly (and positively) as a "vital sign" indicating a functioning neuro-biological system, while also providing diagnostic hints.⁸ Such an understanding fostered a conceptual divide or a "myth of the two pains," drawing a sharp dichotomy between 'pure' physical pain and the mental state of suffering that negated a more holistic view of the issue, as described by David Morris:

"Pain [...] is not simply an automatic and unchanging response somehow hard wired in the body. The impressions communicated by the sensory pathways and spinal cord must be construed or interpreted in the brain that receives them. Brains, of course, do not operate alone in vats. They belong to individuals who in turn exist only within human history and specific cultures."⁹

Cultural historians and historians of medicine have rightly noted that the technical or mechanical view of pain, the medicalization and oversimplification of a pain-as-

⁵ Cf. C. Bozaro, "Zum anthropologischen Stellenwert des Schmerzes," *Schmerz* 30 (2016): 317–322.

⁶ Morris, *Culture of Pain* (see n. 2), 14.

⁷ Cf. Morris, *Culture of Pain* (see n. 2), 38–40 (on slaves); the Hippocratic text *De morbis* 1.22 relates to the difference between age groups: "When younger men suffer from one of the ailments that were said to arise from exertions they suffer in more ways and more severely, and feel more pain (*algeousi*) than do others ... older men ... suffer more mildly"; quoted from Harris, "Pain and Medicine" (see n. 4), 56, n. 5.

⁸ Some Hippocratic texts perpetuate a similarly positive understanding of experiencing pain as a warning sign that indicates physical trauma or illness. On those early Greek traditions, see S. E. Scullin, *Hippocratic Pain* (Doctoral Dissertation, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2012; *Publicly Accessible Penn Dissertations*. 578); <http://repository.upenn.edu/edissertations/578>.

⁹ Morris, *Culture of Pain* (see n. 2), 28. On the cultural contingency of self, body and pain, see S. K. George / P. G. Jung (ed.), *Cultural Ontology of the Self in Pain* (New Delhi: Springer India, 2016); S. Coakley / K. Kaufman Shelemay (ed.), *Pain and Its Transformations: The Interface of Biology and Culture* (Cambridge/MA: Harvard University Press, 2007).

injury model in modern societies, stands in stark contrast to various complex ideas about pain throughout history. Many Greek tragedies, literatures of the Ancient Near East, including biblical traditions (e.g., the book of Job) understand pain as divinely induced and related to cosmic forces. For instance, several biblical texts as well as later Jewish and Christian traditions refer to the idea that the pain women endure during labor is ultimately a punishment for Eve's sinful actions (Genesis 3:16) in the garden.¹⁰ Ancient Babylonian and later Zoroastrian sources saw pain (and related illnesses) often as inflicted by gods and demons.¹¹ Aristotle interpreted pain not as a physical but solely as a mental reaction to external stimuli. In contrast to modern Western biomedicine, ancient medical authors and practitioners often embraced those explanations provided by religious literary and philosophical traditions, and they incorporated them into their specific, physiological or anatomical explanations of pain.

Before discussing perceptions of pain in rabbinic traditions, I would like to outline four major themes that may help to better assess aspects of this discourse:

Pain is best understood as both a material reality and a socio-cultural phenomenon. The body as a physical entity with sensations and the individual's perception of pain are closely connected to cultural patterns, experiences of and assumptions about pain. Those experiences, however, may vary and in most cultures, certain groups (through their religion or social status) are regarded as not capable of such an experience (e.g., animals, slaves) or as equipped with a fundamentally different perception of and reaction to pain (e.g., women, children, people of color etc.).¹²

Two opposite but entangled dimensions of speech – expressiveness and relationality – form our understanding of pain. Some studies, like that by Elaine Scarry, have pointed out that pain exists outside of language – ultimately, it is ineffable and bound to the solitude of individual minds. Other scholars, however, have pointed out that despite pain's essential 'unspeakability', language is central for communicating the experience of pain, which becomes performative and transformative in the social realm. This holds true for the doctor-patient relationship as well as for

¹⁰ In b. Erubin 100b and b. Shabbat 89b, the pain (*ša'ar*/צער) of pregnancy, birth, defloration, menstruation etc. is presented as a curse Eve brought upon all women. Cf. also I. Raveh, *Feminist Rereadings of Rabbinic Literature* (Waltham: Brandeis University Press, 2014), esp. 74–92; and M. Bauks' contribution to the present volume.

¹¹ For demons, ghosts and divine forces as causes of pain and illness in ancient Mesopotamia, see M. J. Geller, *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice* (Chichester/Malden: Wiley-Blackwell, 2010), esp. 31–39; 101–107; 125–128, 154–158. Cf. also Bab. Talmud Berakhot 6a where Rava explains that the cause of worn out clothes of the sages as well as their pained feet is an abundance of demons in the human realm who press their weight on human bodies and clothes.

¹² On animals, see P. Singer, *Animal Liberation* (New York: Harper Collins, 1975); D. Schaefer, "You Don't Know What Pain Is. Affect, the Lifeworld, and Animal Ethics," *Studies in Christian Ethics* 30, 1 (2016): 1–15. Cf. also J. Bourke, *The Story of Pain. From Prayer to Painkillers* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 192–199 (on lower classes, non-white peoples or other religions), and 206–218 (on women and children).

the cognitive reactions (empathy) of others towards those who experience and articulate pain.¹³

From the perspective of semiotics, one may interpret pain in a twofold way as a sign as has been done throughout history. Medical-biologically speaking, pain would be a symptom of one or multiple conditions in the human body. Culturally understood, pain becomes a symbol with certain meaning that often serves to explain or make sense of actual experience. Brooke Holmes has discussed this semiotic deciphering of symptoms (“mapping the hidden soma”) as constituting the most important expertise of ancient physicians.¹⁴

As a consequence, pain should be discussed as deeply embedded in the cultural fabric of the ancient and contemporary world. As mentioned beforehand, ideas of pain and suffering constituted an important element of religious, philosophical, literary and scientific discourse. Moreover, given the ubiquity of hard physical labor, wounds through accidents during work or in battle and several severe illnesses or impairments in a pre-anesthetic age, pain was also an integral part of everyday culture and experience.¹⁵

II. Rabbinic Pain

Past research on pain in ancient rabbinic texts is rather limited. Not very surprisingly, the *opus magnum* by Julius Preuss on *Biblical and Talmudic Medicine*, much in line with contemporaneous approaches in Western scientific medicine, had little to say about pain proper but focused, rather, on pain as a symptom of certain ailments. More recently, one must single out two longer studies. First, David Kraemer has studied the theological discourse of suffering among the rabbis and their concepts of “afflictions of love” (ייסורין של אהבה).¹⁶ Shulamit

¹³ On doctor-patient dialogues as a pathway and challenge to diagnosis in Galen, see C. Roby, “Galen on the Patient’s Role in Pain Diagnosis. Sensation, Consensus, and Metaphor,” in *Homo patiens. Approaches to the Patient in the Ancient World* (ed. G. Petridou/C. Thumiger; Leiden: Brill, 2016), 30–322; King, *Experiencing Pain* (see n. 2), 33–104. On the important discursivity of pain in various periods and cultures, see Bourke, *Story of Pain* (see n. 12), 131–158; cf. also J. Moscoso, *Pain. A Cultural History* (New York: Palgrave MacMillan, 2012), esp. 9–31.

¹⁴ Cf. B. Holmes, *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece* (Princeton/NJ: Princeton University Press, 2010), 110–116; 121–147.

¹⁵ On suffering related to war wounds etc., see C. F. Salazar, *The Treatment of War Wounds in Graeco-Roman Antiquity* (Leiden: Brill, 2000).

¹⁶ Cf. Julius Preuss, *Biblich-Talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur* (Berlin: S. Karger, 1911; repr. Wiesbaden: fourier 1992); D. Kraemer, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1995). These studies deal a lot with suffering that is conceived as undeserved (theodicy). This topic is the focus of the discourse on ‘afflictions of love’ (ייסורין של אהבה) throughout Talmudic literature, which reaches its peak in b. Berakhot 5a–b. The discussion addresses pain and suffering of the righteous *ṣʿadiq we-ra lo* / צדיק ורע לו,

Valler discussed the topic of “sorrow and distress”, often denoted by the term צער in Talmudic narratives.¹⁷

In contrast to ancient books or chapters with a coherent discussion entirely devoted to various aspects of pain, this topic tends to figure in very different and distant rabbinic discussions, only seldom forming longer clusters, as those on pain and punishment, compensation or rabbinic endurance of extended pain that will be discussed in this article. Since regarding pain, the “relationship between body, language, and cultural interactions is a dynamic, inter-reactive one,”¹⁸ it seems worthwhile to engage this material in order to pursue a still preliminary but structured survey of the semantics, hierarchies and religious implications of this vast discursive field in rabbinic literature. Instead of providing straightforward answers, the following essay will rather shed light on a broad range or, at times, a quite jumbled mosaic of different opinions about and approaches to pain.

III. Rabbinic Language and Concepts of Pain

1. כאב: Pain, Sores and Heaviness

The speaker of modern Hebrew would look for the root כ'א'ב – which is, according to dictionaries, also one of the go-to expressions for denoting ‘pain’ in ancient Hebrew and Aramaic texts. The verb כאב or כאיב (Aramaic) is usually understood as “to feel pain” or “to be heavy”, while the noun כאב is translated as “pain/heaviness/anguish”.¹⁹ This is evident in a teaching that deploys a doubled use of the same word, as a verb and a noun, in the Babylonian Talmud, Bava Qamma 46b that concludes: “It is reasonable that one who suffers from [severe] pain goes to the house of the healer/physician (סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אויל לבי אסיא).”²⁰

especially nasty ailments and the premature death of one’s children. Cf. *ibid.*, 124–141. See also the variants of R. Yehuda ha-Nasi’s prolonged suffering in b. Bava Metzi’a 85a (to be discussed in the following); y. Ketubbot 12:3 and y. Kila’yim 9:3.

¹⁷ S. Valler, *Sorrow and Distress in the Talmud* (Boston: Academic Studies Press, 2011), focuses especially on suffering (צער/צער) rooted in challenge of the rabbinic scholars’ intellectual and social status or on grief over the death of children (as does Kraemer). She points out how the narratives depict a gender difference in reacting to these emotional states and how they, ultimately, favor female sensitivity to the pain of others over the male vulnerability to emotional distress.

¹⁸ Bourke, *Story of Pain* (see n. 12), 87.

¹⁹ According to M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Jerusalem: Horeb, n.d.), 606 (henceforth: *DTBYM*) and M. S. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat Gan/Baltimore: Bar Ilan University Press and Johns Hopkins University Press, 2002), 549 (henceforth: *DJBA*).

²⁰ All translations are my own unless otherwise indicated. The translations are based on the standard editions of the texts such as the Vilna print edition for the Babylonian Talmud (with manuscript variants according to the *Sol and Evelyn Henkind Talmud Text Databank* of

This statement about visiting a healing expert in case of strong pain functions in a discussion of tort law to reinforce a logical principle (i. e., a situation of harm requires action on the side of the harmed person) and is not embedded within a medical discourse. Still, the doubling of the keyword (הוא דכאיב ליה כאיבא / lit. “who is pained by pain”) serves as a reminder that in Antiquity, and continuing into early modern times, pain rather than freedom from pain was the ‘default setting’ of everyday human existence, while medical help was often unavailable or not affordable. Moreover, ancient doctors were often reluctant to administer pain-alleviating drugs for most ailments except for terminal illnesses, since those substances were harmful and the right dosage was often not assessable, even for experts.²¹

As in other Semitic languages (e. g., Akkadian and Syriac), in Hebrew and Aramaic there exists a close proximity between the term for an actual state of pain and the cause or location of the condition – i. e., a sore, lesion or wound – that is designated as כיבא.²²

The experience of pain is part of one of the earliest *rites de passage* in the life cycle of a male Jew, namely circumcision. The early tradition of the Mishnah in tractate Shabbat discusses if one may bathe a male infant on Shabbat:

One may bathe the baby, both before the circumcision and after the circumcision. And one may sprinkle [water] on him with one’s hand but not with a vessel. Rabbi Elazar ben Azarya used to say: One may bathe the baby on the third day [after his circumcision even] if it occurs on Shabbat. As it is said [in Scripture]: “*And it came to pass on the third day, when they were in pain* (יהי ביום השלישי בהיותם כואבים)” (*Genesis 34:25*). (Mishnah Shabbat 19:3)²³

The permission for bathing the baby boy directly before and after his circumcision seems to imply the need for some measures of safety and hygiene in order to avoid any danger posed by the surgical intervention. The permission to wash the male infant on the third day after the surgery, however, needs some further legitimation. The Mishnah’s authors, therefore, applied an exegesis of the biblical verse about the pain that all men of *Shekhem* experienced on the third day after their circum-

the Lieberman Institute), the MS Leiden of the Palestinian Talmud, the MS. Kaufmann of the Mishnah and the Lieberman edition of the Tosefta. Additions that serve to facilitate the reading and understanding of the texts come in square brackets, while literally translations, explanation of pronoun or original terms in Hebrew and Aramaic are put in parenthesis.

²¹ Harris, “Pain and Medicine” (see n. 4), esp. 67–76.

²² Cf. b. Shabbat 62b; b. Nedarim 50b. See also Jastrow; *DTBYM* (see n. 19), 630; Sokoloff, *DJBA* (see n. 19), 574. Note also the overlap between the same noun in Syriac that denotes “pain”, “wound/sore”, and “sickness/disease”. Cf. M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon, A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexicon Syriacum* (Piscataway/NJ: Gorgias Press, 2009), 592.

²³ The teaching about the third day, based on the biblical verse from Genesis 34:25, also figures in Mishnah Shabbat 9:3–4, in a collection of halakhic rulings connected to a biblical proof text. Cf. b. Shabbat 86a.

cision.²⁴ The Talmudic passages – in y. Shabbat 9,3 (12a), 19,3 (17a), b. Shabbat 134b – on this ruling discuss detailed technicalities of the treatment, full bathing vs. sprinkling, washing the whole body vs. only the circumcision wound. Only later on do the texts emphasize the severe danger and the pain experience involved since the authors compare the permissibility of washing the circumcised baby with treating a wound with warm water and oil on Shabbat.²⁵ But the rabbis were not only aware of the pain experienced by the circumcised boy and the medical and hygienic measures that were in order. They also acknowledge another dimension of pain:

Rav Ḥaviva (lit. ‘the dear one’) came to a house in which a circumcision [ceremony] was taking place. [Rav Ḥaviva] blessed [the family and the ceremony by saying]: “In Whose dwelling is joy.” But the [general ruling of the] halakha is not in accordance with his [practice], because [a blessing about joy would be unbecoming given that the parents and bystanders] are anguished / deeply troubled (טרדידי), while the infant [experiences] pain (דאית ליה צערא לינוקא). (b. Ketubbot 8a)

This brief anecdote zeroes in on a difficulty that one would tend to associate with contemporary discussions and alterations of the circumcision ritual.²⁶ While being an initiation ritual marking the male child’s entry into the Jewish community (and accordingly, into the covenant between God and Israel) that is usually framed by a joyous celebration, and at times even celebrated publicly, the very essence of this ritual, as we have seen above, is a surgical procedure and an experience of pain. The Talmudic passage and the halakhic ruling take into account also the often-neglected situation of the bystanders, especially the parents and their families. While a circumcision that marks the advent of a new fellow-Jew makes an outsider, even the ‘dearest’ rabbinic scholar (R. Ḥaviva) around, burst out into a joyful blessing, the feelings of those in close proximity to the male infant may differ and often are dominated rather by anxiety, concerns, anguish and co-suffering with the child. The rabbinic majority thus advises that the troublesome situation be respected and not be taken lightly by expressing excessive joy.

²⁴ The whole verse reads in context Genesis 34:24–25: (24) *All the men who went out of the city gate agreed with Hamor and his son Shechem, and every male in the city was circumcised.* (25) *And it came to pass on the third day, while they were still in pain, that two of Jacob’s sons, Simeon and Levi, Dinah’s brothers, took their swords and came against the unsuspecting city, and they killed every male.*

²⁵ Cf. the similar reasoning in the Midrash Genesis Rabbah 80:9. Another interpretation of the danger involved in this surgery that uses the same verse from Genesis can be found in b. Nedarim 31b.

²⁶ In recent years, a discussion about the performance of circumcision (*brith milah*) as a religious ritual has emerged among Jewish parents in the US, Israel, and in Europe. While some decide to forego circumcision altogether, others opt for not celebrating the ritual publicly or in the context of a great festivity but try out alternative forms of a ceremony. Cf https://www.nytimes.com/2017/07/25/well/family/cutting-out-the-bris.html?emc=edit_tnt_20170725&nliid=63450943&tntemail0=y&r=1 (accessed on 21/12/2018); <https://www.theguardian.com/world/2014/jan/17/us-jewish-parents-question-circumcision> (accessed on 12/12/2018).

Based on the same biblical proof text (Gen 34:25) used in earlier sources, the later text *Pirke de-Rabbi Eliezer* (PRE), probably originating in the 7th or 8th centuries, concludes in chapter 29 that Abraham's intense pain on the third day after his circumcision was a divine test/trial that he mastered piously.²⁷ The Midrash illustrates through this short exposition two issues: the importance of visiting the sick as a moral value and religious norm and the spiritual elevation of the circumcised patriarch (implying the same of all who will follow his example). The Babylonian Talmud in Bava Metzi'a 86b gives another account of Abraham's pain after his circumcision, albeit using the term צער. Abraham's pain made it seem inappropriate even for God and his messengers (the three men/angels) to stand in close proximity while he was suffering.²⁸

Most interestingly, in the Midrash PRE, one finds another striking narrative description of what might be termed a divinely induced "narcosis during surgery":

The Holy One, blessed be He, was concerned about the first man (Adam), and, lest he would feel any pain, God brought upon him the sleep of deep slumber. And he (Adam) slept. So, God could take a bone from his side/ribs and flesh from his heart. And God made it into a helper and placed her opposite to him. When God awakened him from his sleep, he saw her standing opposite to him. And he said, "Bone of my bones and flesh of my flesh (Gen. 2:28)". חס ה"ה על אדם הראשון שלא להכאיבו והפיל עליו שינת תרדמה וישן לו ולקח עצם) מצלעותיו ובשר מלבו ועשאה עזר והעמידה כנגדו, והקיצו משינתו וראה אותה שהיא עומדת כנגדו (ואמר זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשר)

Chapter 12 of *Pirke de-Rabbi Eliezer* relates that compassion towards the first human (*Adam ha-rishon*) was God's motivation to anesthetize him ("lest he will feel any pain") before taking material from his bones and his flesh, material to form the woman. Moreover, the very act of the creation of the first female resembles a procedure that is astonishingly close to what is nowadays practiced in plastic and restorative surgery.

Studies have noted that pain is often not explained through structured language but manifests itself in certain gestures, facial expressions, verbal utterances (groan, moan and whimper) as well as through tears and crying.²⁹ The last aspect features in a rabbinic teaching that distinguishes between six types of tears:

Rabbi Yohanan said in the name of Yosse ben Katzarta: There are six [types of] tears, three [are] good and three [are] bad. Tears [caused] by smoke, by crying (בכי), and by the bathroom/privy [are] bad. Tears [caused] by [medicinal] drugs, by laughter, and by fruits / agricultural produce [are] good." (b. Shabbat 151b–152a)

²⁷ On this peculiar midrash, see the edition, translation and commentary by D. Börner-Klein, *Pirke de-Rabbi Eliezer. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852* (Berlin: De Gruyter, 2004).

²⁸ By introducing a temporary withdrawal of God and the three men, the Talmud seeks to harmonize the apparently contradictory information about their location and Abraham's running towards them in Genesis 18:2: *And he lifted up his eyes and looked, and, behold, three men stood over him; and when he saw them, he ran to meet them.*

²⁹ Cf. Bourke, *Story of Pain* (see n. 12), 159–191.

This list is provided in support of an anecdote about Rabbi Hanina who avoided crying after his daughter had died. When his wife became infuriated, he explained that crying would double his pain. He would not only suffer from grief but also from blindness – which is caused according to our list by crying or weeping (בכי) out of sorrow.³⁰ Accordingly, the interplay between a mental state of grief related to bereavement and its physical expression through weeping brings about a severe ailment of the eyes. A different version of this list in a later “midrash of lists” called *Huppah Eliyahu* (Elijah’s Canopy)³¹ reverses the enumeration of bad and good tears. Most strikingly, the midrash omits the “tears [caused] by crying/weeping” and substitutes “tears [caused] by pain (כאב) that are the most harmful/painful of all [tears] (של כאב קשה מכולן).”³² It is not clear from the text itself that the authors of the later text meant to introduce another category (pain) that is seen as essentially different from the Talmudic category (i. e., crying/weeping), although this is possible. Alternatively, they may have chosen this comprehensive term that integrates physical and mental (e. g., grief, sorrow) dimensions, as we will see in what follows, in order to highlight the harmful nature of tears caused by various pain-related states of a person.

Another category featured in both versions refers to “tears [caused] by the bathroom/privy (בית הכיסא)”. The authors did not specify further the cause of those tears. Thus, one may assume that the nasty odors and pungent smells within the privy – usually a public one or at least one that was used by numerous members of a household or courtyard – would bring forth tears comparable to those caused by other stimuli of reflex tears (e. g., onions’, peppers’ or mustard’s vapors). However, I tend to follow the interpretation of commentaries and translators who have related

³⁰ Before his explanation about tears being potentially harmful for the eyes, R. Hanina’s reaction might have been interpreted as insensitivity/*apatheia*. A similar statement by a bereaved father, apparently lacking any emotional attachment to one’s child, was transmitted by Diogenes Laertius. This reaction provides no further explanation: “I knew he was mortal when I fathered him.” However, Rabbi Hanina’s ability to willingly avoid crying contradicts what Seneca thought about the direct effect of experiencing loss: “Such tears are shed independently of our will or decision” (*Epistle to Lucilius* 99.19). Both quotations are taken from D. Konstan, “Grief and Pain,” in *Pain and Pleasure in the Classical Time* (ed. W.V. Harris; Leiden: Brill, 2018), 201–212; here 207. Konstan characterizes the Greek term *lúpe* as ranging between physical pain and grief. He considers the pain of grief caused by loss as constituting a pre-emotional state (*propeithia*) that affects a person directly without any further moral or intellectual judgment.

³¹ Cf. M. Horowitz, *Kevod Chuppa* (Frankfurt a.M., 1888). This text, together with other traditions called *Midrash Sheloshah ve-’Arba’ah* (*Midrash Three and Four*) and *Pirqa Rabbenu Ha-Qaddosh* (*Chapters of our Holy Master*) constitute a family of text traditions usually subsumed under the name *Midrash Ma’asseh Torah* (*Midrash of the Torah Work*). On the various fields of knowledge featured in this still understudied work, see L. Lehmhaus, “Listenwissenschaft and the Encyclopedic Hermeneutics of Knowledge in Talmud and Midrash,” in: *In the Wake of the Compendia. Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia* (ed. J.C. Johnson; Berlin: De Gruyter, 2015), 59–100, here 71–83.

³² The list figures in *Huppah Eliyahu* (Otzar ha-midrashim, ed. Y.D. Eisenstein; New York, 1915), 205: שש דמעוּת יש שלש טובות ושלוש רעות, של סם ושל פירות ושל שחוק יפות, של עשן ושל בית הכיסא ושל קשה מכולן.

those tears to actual pain experienced in the bathroom during the physical process of passing water or defecation. This seems reasonable because pain and the privy, bowel diseases and correct toilet habits are a topic to which Talmudic discussions constantly return, as we shall see in the next section. As an immediate support for this interpretation, one could refer to the accounts of Rabbi Yehuda ha-Nasi's prolonged suffering in b. Bava Metzi'a 85a³³:

Rabbi [Yehuda Ha-Nasi] said [to himself]: Afflictions (ייסורים) are precious. He accepted thirteen years of afflictions upon himself; six years of tzamirta (צמירתא) and seven years of 'inflammatory disease' [בתצפרנא]. And some say it was seven years of tzamirta (צמירתא) and six years of 'inflammatory disease'. The stableman of the house of Rabbi Yehuda Ha-Nasi was wealthier than King Shapur [of Persia]. When [the stableman] was placing fodder for the [many] animals, their voice went out [as far as] three mil. His intention was to throw [them their fodder which triggered their loud voices of lowing] exactly in that moment when Rabbi [Yehuda ha-Nasi] was entering the privy [and would experience pain while relieving himself]. But still, his voice drowned out their voice (of the animals) and [even] the sailors out at sea heard it (i. e., Rabbi's painful utterances).

This anecdote introduces Rabbi Yehuda ha-Nasi (Rabbi) who, competing for piety and self-deprivation, invites afflictions to befall him.³⁴ Those afflictions materialize as painful, chronic illnesses: (a) צמירתא is usually understood as strangury or stones in the urinary tract (kidney or bladder) but may also refer to a certain kind of fever³⁵; (b) the other illness called צפרנא is not known from other texts except for one manuscript variant of a passage in b. Avoda Zara 28a about a specific ailment that R. Yohanan suffered from. This, and the manuscripts of b. BM 85a, suggest that the term in b. BM 85a is also a variant spelling or rather, a corruption of the disease named צפדינא / צפדוּנא. This particular condition figures in different discussions throughout rabbinic texts. Earlier translations and studies referred to it haphazardly as "scurvy", others as "stomatitis". From the Talmudic accounts, one can only discern that it is a painful, inflammatory condition of the mouth, the gums or the throat. Different anecdotes refer to R. Yohanan suffering from צפדינא / צפדוּנא and receiving treatment from a female healing expert.³⁶ Crucial for our discus-

³³ The accounts of Rabbi's extended suffering in the Palestinian Talmud (y. Ketubbot 12:3 and y. Kil'ayim 9:3) refer, however, to thirteen years of painful toothache – finally healed by the prophet Elijah disguised as a rabbinic rival, R. Hiyya, for the sake of reconciliation between the two scholars.

³⁴ The whole section in b. Bava Metzi'a 85a–b, however, relates that the afflictions of Rabbi came to him because of an ethical lapse (sending a frightened cow out to the slaughterer and stating "because for this you were made"), while R. Elazar's afflictions (a sore body producing "sixty vessels of blood and pus" every night) were not caused by a transgression. D. Boyarin, "Jewish Masochism. Couvade, Castration, and Rabbis in Pain," *American Imago* 51, 1 (1994): 3–36, reads this longing for afflictions as a partial feminization of the rabbinic sages in order to subvert the "phallic" culture of their Hellenized surroundings.

³⁵ Cf. Jastrow, *DTBYM* (see n. 19), 1288; Sokoloff, *DJBA* (see n. 19), 961.

³⁶ On the female healer, see T. Ilan, "Stolen Water is Sweet: Women and their Stories between Bavli and Yerushalmi," in: *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* (ed. P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 185–224, here 191–195; ead., *Silencing the Queen. The Literary*

sion, however, is the disease taxonomy and etiologies provided in the Babylonian Talmud (b. Avodah Zarah 28a and b. Yoma 84a), together with different recipes. According to these passages, ציפדיונא / ציפדיונא “begins in the mouth and ends in the bowels” which prompted the rabbis to perceive it as a “[possibly life-threatening] danger” that requires immediate therapeutic intervention, even on Shabbat.³⁷

One may apprehend, thus, how those two chronic medical conditions – one probably affecting the urinary tract and the other the digestive system – would have a severe impact on Rabbi Yehuda’s bodily constitution.³⁸ The passage stresses the enormous and nasty pain he endures every day during his toilet routine by contrasting it, even somehow poetically, with the ear-shattering noise of hundreds or thousands of roaring, groaning and screaming animals awaiting feeding. Still, Rabbi Yehuda’s cries racked with pain would overcome even this almighty din.³⁹

2. Disabling Diseases: From Intestinal Pain (חולי מעיין / כאב מעי) to ‘Pain of the Heart’ (כאב לב)

As one can see already in the list of tears and in the story about R. Yehuda ha-Nasi, one of the usual suspects in rabbinic pain discourse is bowel disease. Various rabbinic texts feature detailed knowledge of what and how to eat and drink or how to attend to one’s body in order to avoid bowel ailments, as in b. Shabbat 41a:

Someone who ate without drinking, his food [becomes] blood and this is the beginning of bowel disease. Someone who ate without walking [at least] four cubits his [eaten] food will rot [inside him] and this is the beginning of bad smell.⁴⁰

Histories of Shelamzion and Other Jewish Women (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 167–172. For a discussion of this medical anecdote, cf. L. Lehmhaus, “Beyond *Dreckapotheke*, Between Facts and Feces: Talmudic Recipes and Therapies in Context,” in: *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue* (ed. M. Martelli/id.; Berlin: de Gruyter, 2017), 221–254; and id., “Curiosity Cures the Reb’. Studying Talmudic Medical Discourses in Context,” *Ancient Jew Review*. 11 October 2017. <http://www.ancientjewreview.com/articles/2017/10/2/curiosity-cures-the-reb-studying-talmudicmedical-discourses-in-context> (accessed on 02/12/2019).

³⁷ For a more detailed discussion of the disease taxonomy and aetiology, see L. Lehmhaus, “Bodies of Texts, Bodies of Tradition -Medical Expertise and Knowledge of the Body among Rabbinic Jews in Late Antiquity,” in: *Finding, Inheriting or Borrowing? Construction and Transfer of Knowledge about Man and Nature in Antiquity and the Middle Ages* (ed. T. Pommerening et al.; Bielefeld: transcript, 2018), 123–166, here 149–152.

³⁸ For a description of the immense pain (‘penetrated from within by a thorn’; like ‘trepanation’) of bowel disease in Greek medical texts, see Galeni, *De locis affectis I–II*/ Galen. *Über das Erkennen erkrankter Körperteile I–II*. *Corpus Medicorum Graecorum V/6,1,1* (ed. and trans. F. Gärtner; Berlin: De Gruyter, 2015), esp. 323, 253–259.

³⁹ Another account of Rabbi’s death in b. Ketubbot 104a ties his maidservant’s compassionate wish for her master’s quick passing to her observing his suffering from those diseases. Accordingly, he entered the privy multiple times, every time untying and binding the phylacteries, while experiencing pain or troubling himself greatly (מצטער). On b. BM 85a, see Kraemer, *Responses* (see n. 16), 157–158.

⁴⁰ Note the slight difference in *Huppah Elyahu*, p. 53: “Someone who eats but does neither drink nor walk [at least] four cubits, his intestines will cause pain; and this is the beginning of

In the long, head-to-foot structured list of therapies for various ailments in the Talmudic tractate Gittin (the so-called ‘Book of Remedies’),⁴¹ we find a recipe for a rather general ailment called “bowel pain” (in German, usually called “Leibschmerzen”), without further specifications⁴²:

[As a remedy] for pain of the intestines (לכאב מעי), bring three hundred long peppers (פלפלי אריכתא), and every day let him drink one hundred of them with wine. It is told: Ravin of the city of Neresh prepared one hundred and fifty of these for the daughter of Rav Ashi and she was healed (ואתסיא). (b. Gittin 69b)

In a way characteristic of medical discourse in Talmudic texts, this short passage features a recipe and, as a proof of efficacy, an anecdote about an effective treatment within the social context of the rabbinic household. The instruction resembles the ancient genre of simple drugs mentioning only one ingredient (long pepper), a carrier substance (wine) and the mode of application (drinking). The pharmaceutical effect of alleviating pain seems to have been known well in different medical traditions.⁴³ Also the Syriac *Book of Medicine* mentions peppers as a carminative in its list of remedies. The peppers are to be eaten in honey (together with other fruits) to counteract a bloated belly.⁴⁴

While this therapeutic instruction seems to give hope that bowel pain might be cured, other passages leave no room for doubt about the severity and even the evil character of this group of ailments. Bowel diseases are one of the stable elements

bad wind (רוח רעה).” Thus, a lack of movement, drinking and general changes of eating habits may cause bowel pain (cf. b. Shabbat 42a, b. Nedarim 37b). As a remedy against bowel pain (חש אבא במעי), b. Avoda Zara 40b recommends 70-year old apple wine made by non-Jews.; b. Nedarim 49b interprets the healthy complexion of a certain rabbi to his habit of visiting 24 bathrooms on his way to the study house; b. Gittin 70a proposes dipping in wine and vinegar as well as moderate eating and frequent visits to the privy. In b. Berakhot 32a one finds several dishes (lentils/small fish) described as preventing bowel diseases. Cf. Preuss, *Biblich-Talmudische Medizin* (see n. 16), 205–208.

⁴¹ On this particular passage, see M. J. Geller, “An Akkadian Vademecum in the Babylonian Talmud,” in: *From Athens to Jerusalem: Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature* (ed. S. Kottke/M. Horstmannhoff; Rotterdam: Erasmus Press, 2000), 13–32; G. Veltri, *Magie und Halakha: Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 239–266; D. Freeman, “The Gittin ‘Book of Remedies’,” *Korot* 13 (1998–1999): 151–164; Lehmhaus, “Listenwissenschaft and the Encyclopedic Hermeneutics” (see n. 31).

⁴² I note that the list in this section knows of other ailments of the belly, the bowels or the intestines with more specific names and descriptions (e.g., burning, cramps, fluttering, diarrhoea, constipation etc.).

⁴³ See for example the treatment of ailments of the liver and the intestines with “two peppers” in Caelius Aurelianus *Chronic Diseases* 3.58–59, as discussed in Harris, “*Pain and Medicine*” (see n. 4), 72.

⁴⁴ Cf. E. A. W. Budge, *Syrian Anatomy, Pathology, and Therapeutics; or, “The Book of Medicines”. The Syriac Text, edited from a rare manuscript with an English translation etc.* (London: Oxford University Press, 1913), 267–441 (on the stomach, the bowels and different organs like liver, spleen, kidney etc.), esp. recipes 90 and 91.

of the repeated triad of ailments that are not wanted due to their serious impact on the body and the person. This judgment is reinforced in b. Eruvin 41b:

ג' אין רואין פני גיהנם אלו הן דקדוקי עניות וחולי מעיין והרשות ויש אומרים אף מי שיש לו אשה רעה

Three [groups of people] do not see the face of Gehenna, they are: [Those suffering from] extreme poverty, [those pained by] bowel disease (וחולי מעיין), [and those pursued by] creditors. And some say: Even one who has an evil/bad wife.

The pain and suffering induced by poverty, debt collectors and bowel disease are deemed so horrible that they are understood to serve as atonement for one's transgressions in this world. Accordingly, those afflicted are spared the purgatory state of *gehenna* since they have already experienced a "hell on earth" through the entanglement of social and bodily aspects of each condition. However, despite the dreadfulness of this pain, the Talmud informs that many pious and learned men suffered from extended bowel pain, as in the previously discussed anecdotes about R. Yehuda ha-Nasi.

In various other instances, rabbinic texts show an awareness of the disabling nature of pain experienced and endured that is similar to examples of pain discussed in the preceding passage but probably of a less severe nature.⁴⁵ One anecdote in b. Yoma 78a approaches this topic within a discussion of the permissibility of crossing a body of water in order to perform a commandment (*mitzvah*) in connection to the rules of wearing and carrying shoes and sandals on Yom Kippur and Shabbat:

The Exilarch came visiting Rav Natan's study hall in *Hagronya*. Rafram and all the sages came to the lecture [given by the Exilarch], but Ravina did not come. On the following day, Rafram sought to remove [the impression of an intentional absence of] Ravina from the Exilarch's mind. He (Rafram) said to him (Ravina): "What is the reason that the Master (Ravina) did not come to the lecture?" He said to him: "My foot hurt (כאיב לי כרעאי)." [Rafram said to him:] "You should have put shoes on." [Ravina explained]: "It was the back of the foot [so that wearing a shoe was impossible due to the pain]. [Rafram insisted]: "You should have worn sandals [then]." He (Ravina) said to him: "There was a pool of water on the way [to be crossed]." He [Rafram] said to him: "You should have crossed it wearing [the sandals]." He (Ravina) replied to him: "Is it not compelling for the Master (i.e., Rafram) what Rav Ashi said: [One should] not [wear] sandals from the outset [when one possibly crosses a body of water] on Shabbat'?"⁴⁶

While this anecdote is clearly triggered by the Halakhic discussion about specific permitted and prohibited behaviors on Shabbat and Festivals, one of the protagonists himself identifies a "pained foot" as the main reason for his absence from the

⁴⁵ Another example is a priest not eating the heave offering because "his mouth pains him" (פומייהו כאיב להו). Cf. b. Yevamot 66a.

⁴⁶ In the same discussion earlier, the rabbis concluded that it is possible to cross a body of water on Shabbat barefoot or wearing proper shoes that are tied to one's feet. However, since sandals are only loosely attached to one's feet they are prone either to get lost or to come off in the water. If one, thus, has to pick them up one would transgress the prohibition of 'carrying' on Shabbat.

public lecture of the highest Jewish official in Babylonia which might be seen as an offense by the Exilarch and others. Invoking Halakhic rulings from the previous discussion, Ravina counters playfully all objections about wearing shoes or sandals that are put forward by his interlocutor (or, one might say, interrogator). Although the other scholar (Rafram) is satisfied with those arguments, it remains open if, indeed, Ravina had experienced the pain and troubles he reported, or if he, rather, constructed a sophisticated plot based on Halakhic common sense that would avert any suspicion. However, in light of other Talmudic passages, the ailment Ravina suffered from is not to be taken lightly. While it might have been simply a sore or a wound, several rabbinic discussions acknowledge that ailments “of the back of the hand or the foot [constitute possibly life-threatening] danger (גבוהת ידיים וגבוהת רגלים סכנה)”, the treatment of which is allowed and overrides several restrictions in rabbinic law.⁴⁷

While the previously discussed texts clearly deal with a medical condition (bowel pain / intestinal diseases) or an acute physical state of pain (i. e., lesions or sores), we will now address a specific type of pain designation with a broader semantic range. Several biblical and rabbinic texts mention a condition called כּאב לב. Within a longer section on beneficial nutrition and toilet habits, a teaching in b. Berakhot 40a explains that someone “who is used to [eating] black cumin (קצח) will not suffer from כּאב לב”. It remains unclear if this pain affects the heart or the stomach. But in this context of eating a spice seed, it seems reasonable from a physiological perspective to opt for the latter.⁴⁸ Surprisingly, all other mentions of this specific condition seem to lend themselves to a translation as “heartache,” while pointing rather to a psychological affection. In b. Berakhot 32b, one scholar (R. Hanin) holds that God will always answer a prolonged prayer, as is proven by the example of Moses’ intercessory prayer for Israel. The next section, however, replies that prayer will not work as if it were a case of processing an order based on a service agreement:

Is that so? Has not Rabbi Ḥiyya bar Abba said [that] Rabbi Yoḥanan has said: Anyone who extends his prayer and expects it to be answered will suffer from heartache in the end [because of his disappointment]. As it has been said [in Scripture]: *Hope deferred makes the heart sick (Proverbs 13:12)*. And what is the remedy/solution [for such an affliction/situation]? He should engage in Torah [study], as it has been said [in Scripture]: *But desire fulfilled is the tree of life (Proverbs 13:12)*; and *tree of life* [means] nothing other than Torah, as it has been said [in Scripture]: *It is a tree of life to those who hold fast to it, [and those who support it are joyous (Proverbs 3:18)]*.⁴⁹

⁴⁷ Cf. the parallel discussions in y. Shabbat 14,4 (14d) and y. Avodah Zarah 2,2 (40d) as well as b. Avodah Zarah 28a.

⁴⁸ See already Preuss, *Biblich-Talmudische Medizin* (see n. 16), 204. The smell of the same produce, however, is seen as particularly harmful according to the same text (it is “one of the sixty signs of death”). Cf. the ailments of the heart in Budge, *Book of Medicines* (see n. 44), 252–263.

⁴⁹ A similar dispute about the benefits and dangers of prolonged prayer can be found in b. Berakhot 55a.

This exchange shows an awareness for the mental suffering of sorrow, anguish and anxiety that may accompany an intensified focus on and exaggerations of one's expectations. Moreover, if such high expectations are belied one may fall into a depressive mood and become seriously distressed.⁵⁰ The use of the same terminology, כּאב, for these conditions and the pain caused by bowel disease, circumcision wounds or other affected body parts, becomes less surprising when read against the foil of Greek and Latin discourses on pain. In both traditions, one finds a great area of semantic overlap where sorrow (*aegritudo*) is described as a caustic pain (*dolor*), while physical pain (*odyne*) is cast in terms of poignant grief.⁵¹ Susan Mattern has suggested that the syndrome *lúpê*, mentioned by Galen as a mix of emotional distress and several, at times lethal, physical conditions (loss of weight, fevers, skin color change, shivers, palpitations etc.), might be understood as a kind of anxiety disorder.⁵²

In b. Shabbat 11a, we find a brief statement on painful conditions to be avoided at all costs, cast in a common triad, which features some types of pain discussed in the preceding paragraph:

And Rava bar Meḥasseya said that Rav Hama bar Gurya said that Rav said: Any disease but bowel disease; and any pain but heart/stomach pain (כּאב לב); any ache/unpleasant feeling but a headache (מיחוש ראש); all wickedness but the wickedness of [one's own] wife (ראש רעה in MSS.) / anything bad but a bad wife (אשה רעה in Vilna print). (ואמר רבא בר גוריא אמר רב חמא בר רעה ולא מיחוש ולא מיחוש ראש כל כּאב ולא כּאב לב כל מיחוש ולא מיחוש ראש כל רעה ולא אשה רעה).⁵³

Obviously, the rabbis were well aware that some states of illness and pain are more severe for a person than others. We have already seen in the preceding sections that rabbinic texts frequently discuss bowel pain and intestinal or urinary ailments as well as the idiomatic כּאב לב in its various meanings. The teaching at hand introduces מיחוש ראש as a new term for a painful condition, indicating mostly headache. The Babylonian Talmud provides some etiologies for headaches. Those explanations were in comparison less theorized and detailed than the discourse on headaches in Greco-Roman and other medical texts that dedicated whole sections,

⁵⁰ Cf. those who “will scream from a pained heart (*ke'ev lev*)” in Isaiah 65:13–14 and b. Shabbat 153a.

⁵¹ Marksches, “Der Schmerz und das Christentum” (see n. 2), 347. According to Sokoloff, *Syriac Lexicon* (see n. 22), 592, the same verb in Syriac means: to inflict pain, to suffer pain, to suffer, to grieve. An interesting parallel can be found in Akkadian “*muṣṣ libbi*” (illness/pain of the heart/stomach) that designates: worry, preoccupation, concern. Cf. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)*. 211 (ed. M. T. Roth; Chicago/Glückstadt: The Oriental Institute/J. J. Augustin, 1956–2011), here CAD 10, II, 227.

⁵² S. Mattern, “Galen’s Anxious Patients. *Lypê* as Anxiety Disorder,” in: *Homo Patiens. Approaches to the Patient in the Ancient World* (ed. G. Petridou/C. Thumiger; Leiden: Brill, 2016), 203–223.

⁵³ This teaching is part of a longer cluster of teachings of Rav that Rava bar Mehasia recites in a kind of contest as transmitted in the name of Rav Hama bar Gurya.

chapters or even books to this topic.⁵⁴ Both Talmudic explanations refer to drinking intoxicating beverages. In one passage (b. Nedarim 49b), R. Yehuda, facing an accusation of being a drunkard, admits that even the four cups that are required during the domestic Pessach-liturgy inflict a strong headache that lasts for several weeks. The second explanation, provided by Abbaye in b. Hullin 105b, might be more surprising to modern readers. The drinking of foam or froth from (intoxicating?) beverages may cause pleurisy (*brsm*/ברסם or *krsm*/כרסם) and removing it by hand may cause poverty. Blowing off the foam from a drink, however, is “painful/harmful for the head (קשה לראש)” – this headache is not tied to the actual consumption of intoxicating drinks. This passage introduces ל קשה as a new idiom for pain and illness that is used in several passages to designate either the suffering from an ailment or the pain and harm possibly induced by certain foods, drinks or specific behaviors. The same expression might be translated also as “difficult / hard / heavy for”, a meaning that actually resonates with the second meaning of the verb and noun derived from the root כ'א'ב: ‘to be heavy’ (לכאוב) / ‘heaviness’ (כאב).⁵⁵

Most interestingly, this passage augments the triad of painful medical conditions with the objections against the company of a bad wife – sometimes even translated as “evil wife” (אשה רעה), an understanding that might be based on most manuscript witnesses that read “wickedness of [one’s own] wife”.⁵⁶ This designation figures in Talmudic texts as a kind of technical term, the scope of which is defined by the bad manners, traits and behaviors listed in b. Yevamot 63a–b.⁵⁷ Although we cannot go into detail here due to limitations of the current discussion, it is worth

⁵⁴ Scholars have interpreted צליחתא as ‘migraine’. Cf. Sokoloff, *DJBA* (see n. 19), 960; Preuss, *Biblich-Talmudische Medizin* (see n. 16), 349. However, the same term is used in other texts (b. Shabbat 90a; magic bowls JBM I passim) for diseases clearly not explainable as headache. Cf. M. J. Geller, *Babylonian Medicine in the Talmud. Cuneiform Remnants in Late Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021) (forthcoming). For the treatment of headaches in Mesopotamian sources, see J. Scurlock, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine* (Atlanta: Society for Biblical Literature, 2014), 555–559. C. F. Salazar, “Continuity and Innovation in Paul of Aegina’s Chapters on Headaches and Migraines,” in: *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue* (ed. L. Lehmann/M. Martelli; Berlin: De Gruyter, 2017), 175–193, discusses how the Byzantine author Paul of Aegina compiled various explanations of and therapies for headaches in his medical encyclopaedia. Note also the elaborated treatment of the topic in the *Syriac Book of Medicine*, cf. Budge, *Book of Medicines* (see n. 44), 30–60.

⁵⁵ Another example can be found in b. Avodah Zarah 29a: A teaching from the house of Rabbi Yishmael: why are they (cucumbers) called קשואיין? Because they are harmful/painful (קשין) as swords to the whole body of a person.

⁵⁶ Cf. Genesis 6:5: *The Lord saw that the wickedness of man was great in the earth, and that every intention of the thoughts of his heart was only evil continually* (וירא יהוה כי רבה רעת האדם) (בארץ וכל־יצר מחשבת לבו רק רע בל־היום)

⁵⁷ B. Yevamot 63b compares in one passage the “bad/evil wife” to Gehenna. The same comparison is to be found in b. Erubin 41b on those who “will not see the face of Gehenna”, discussed above, 224. Also see Y. Kiel, *Sexuality in the Babylonian Talmud. Christian and Sasanian Contexts in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 47–49 on sexual desire that is associated with *jeh/jahi*, the primal evil woman in Zoroastrian Pahlavi traditions.

noticing that the rabbis single out the “bad wife” – of all conditions – as a comparandum for their most feared ailments. This might point to the central role of women in the rabbinic household and late antique Jewish society as reflected in numerous stories about “good wives” and mothers (or daughters) who act as intermediaries, advisors, care-takers and critical interlocutors.

3. מוחש/חש/חושש: *Between Sensation, Suffering and Concern*

In the preceding passage, one of those ailments to be avoided is headache, called *מִחוּשׁ רֵאשׁ*, which does not feature the root *Khaf, alef, beth* (כ׳א׳ב). For ancient texts, it is usually translated as “indisposition” or “ailment”, while it is used in Modern Hebrew simply as a synonym for “pain”, similar to the noun *חֹשֶׁשׁ-חֹשֶׁשׁ* that designates “pain/suffering” in Talmudic texts.⁵⁸ In other rabbinic passages, this term is combined with the designation of a specific body part (eye, ear, head) to refer to a painful ailment or unpleasant sensation. Accordingly, we find in b. Temurah 16a the interpretation of Jabez’s prayer to God according to which warding off evil is equated with not suffering from headache, earache and eye pain.

This alternative designation for pain is closely connected to a verb from the same root of *het, shin* (חש) or the doubled *חשש*, which is used commonly in discussions as a signal for legal concerns or doubts.⁵⁹ The verbal form *חשש/חש* is usually understood as “to feel/to be ill/to be affected by/to suffer from / to be troubled with” but also “to be concerned with / to take into consideration”.⁶⁰ This *double entendre* of the verb makes for astonishing discussions in rabbinic texts that are interested in the treatment as well as in the severity of certain conditions. We find the use of this verb in several Talmudic sections that discuss the correct or common ways of consuming produce of the sabbatical year (*שמיטה/שביעית*), the second tithe (*מעשר שני*) or the heave offerings (*תרומות*). As in several other cases, the Mishnah points out that the healing of an ailment must not be the primary focus but rather a therapeutic side effect of conventional use of the food that also works as *materiae medicae*:

Produce of the seventh/sabbatical year is permitted for eating, drinking, and anointing (לאכילה ולשתיה ולסיכה). [...] How ‘to drink [something] the usual way’? [...]

⁵⁸ Jastrow, *DTBYM* (see n. 19), 508; Sokoloff, *DJBA* (see n. 19), 485. However, the noun *חוש* in Modern Hebrew is understood as “sense” or “feeling” and the noun *חחושה* designates “sensation”. This semantic versatility is telling and probably shapes the use of this word within the rabbinic discourse on pain and in other sense-related contexts, as described in what follows.

⁵⁹ I thank Beth Berkowitz for pointing this out to me in her comments on my article.

⁶⁰ Cf. Jastrow, *DTBYM* (see n. 19), 441; Sokoloff, *DJBA* (see n. 19), 488–489; id., *DJPA*, 217–218 (the active *Afel* form as “to afflict / cause pain”). See also CAD 10, II, 224, on Akkadian “*muršu*” as “illness/worry”; and even more in CAD 10, I, 269, 272, and 276, on Akkadian “*marāšu*” that designates besides “to fall ill” also “to be concerned with”, “to concern oneself”, “to take trouble” – this meaning would be close to the semantic range of *חושש* and *חש*.

One who feels pain from / worries about his throat may not gargle with oil, but he may pour a lot [of oil] into *אניגרון*⁶¹ and swallow (החושש בגרונו אל ירערענו שמן אבל נותן שמן הרבה) (לתוך אניגרון ובולע). One who feels pain from / worries about his teeth may not sip vinegar through them and spit it out, but may sip and swallow; and he may dip [in vinegar] as in the common way, and one should not be concerned (החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ) (ויהא פולט אבל מגמע ובולע ומטבל כדרכו ואינו חושש החושש בראשו וכל מי שעלו בו חטטין סך את השמן ואין).⁶² How ‘to anoint in the usual manner’? A person may pour oil on his wound (סך אדם שמן על גבי מכתו), provided that he does not take it up with a pad and place it on the wound.⁶³ One who feels pain from / worries about his head, and anyone on whom scabs crop up – he may apply the oil but he may not apply wine or vinegar, since the usual manner of the oil is for anointing, but the usual manner of wine and vinegar is not for anointing (סך את השמן ואין).⁶⁴ (t. Shevi’it 6:1–4)⁶⁴

The semantic ambiguity of the verb (חושש) complicates the understanding of the actual scenario. The meaning “to feel pain/to be ill/to suffer from” suggests a rather severe situation of a painful medical condition (i. e., toothache; sore throat or tonsillitis; headache or/and skin disease). By contrast, the other understanding as “to be concerned with / to worry about” could rather imply the very beginning of such an ailment, or even the use of the produce as a preventive measure.

A passage in b. Shabbat 140a discusses the permissibility of preparing and soaking various plants that function as remedies on Shabbat. This category includes *asafoetida*⁶⁵, which is consumed to address a condition called “heaviness of the heart/stomach”:

For what [purpose] is [soaked *asafoetida*] prepared? [As a cure] for ‘heaviness of the heart/stomach’ (ויקרא דליבא).⁶⁶ Rav Aḥa bar Yosef felt / suffered from heaviness of the heart/stomach (חש בויקרא דליבא). He came before Mar Ukva. [Mar Ukva] said to him: Go drink [the

⁶¹ According to b. Berakhot 35b, this designates water in which beet has been boiled (i. e., a beet broth).

⁶² Cf. m. Shabbat 14:4 (ms. Kaufmann): “One who feels pain from / worries about his teeth (החושש שיניו) may not sip vinegar through them, but he dips in his usual manner, and if he is healed, he is healed.” See Scurlock, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine* (see n. 54), 398–400 for Mesopotamian recipes against toothache that do not feature wine or vinegar as ingredients. Harris, “Pain and Medicine” (see n. 4), 70–72 refers to, inter alia, opium and mandragora as toothache remedies in Celsus, *De Medicina* 6.9 which are quite different in nature than rinsing with vinegar. Soranus (*Chronic Diseases* 2.79–83), however, submits that instead of treating toothache with pain-alleviating substances (*anoduna/indoloria*) one should eliminate the cause of the pain. For other ancient treatments of toothache, see M. J. Becker/J. MacIntosh Turfa, *The Etruscans and the History of Dentistry. The Golden Smile through the Ages* (London: Routledge, 2017), esp. 13–71 and 340–346.

⁶³ For the use of a utensil to apply the oil, see y. Shabbat 14,3 (14c). While oil is permitted, anointing with wine or vinegar (usually consumed or ingested) is not (cf. m. Shabbat 14:4).

⁶⁴ According to ed. Lieberman. Cf. the doublet in t. Shabbat 12:8. For very close parallels, see t. Terumot 9:11–12; y. Shevi’it 8,2 (38a) and its doublet in y. Ma’aser Sheni 2,1 (53b).

⁶⁵ On other (medicinal) uses of this plant, see Lehmann, “Beyond *Dreckapotheke*” (see n. 36), 231–232.

⁶⁶ On this condition, see Preuss, *Biblisch-Talmudische Medizin* (see n. 16), 20. M. J. Geller, *Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud* (Berlin: MPIWG, 2004), 11, identifies it as asthma.

weight of] three shekels of *asafoetida* in three days. He went and drank [it] on Thursday and Friday evening [before Shabbat]. In the morning, he went and asked in the study hall [if he could drink it also on Shabbat although it would be used as a remedy]. They said to him: [The Sages] from the school of Rav Ada taught, and others say, [that the Sages] from the school of Mar bar Rav Ada taught: “a person may drink [*asafoetida* on Shabbat, even] a *qav* or two⁶⁷, and he need not be concerned / so he will not suffer / feel pain (ואינו חושש).”

In this passage, it is evident that the rabbinic authors explore the whole range of meaning of the two central verbal forms (חש/חושש). R. Aha bar Yosef feels the “heaviness of the heart/stomach”. However, beyond this unpleasant sensation, the context indicates that this might be a pathological situation. R. Aha, in fact, suffers from this specific ailment and Mar Ukba recommends a potion. The final question about the permissibility of drinking this potion on Shabbat, because of the soaking and the healing effect, playfully contrasts the use of the root related to pain and that related to legal discourse. The answer states that: “A person may drink *asafoetida* [on Shabbat] (...) and *should not be concerned*; or alternatively and focusing on the effect *he will not suffer / feel pain* (שונה אים קב או קביים ואינו חושש)”. The use of חושש here points into two directions. In one reading, the person may drink and “*should not be concerned*” – namely with the prohibition of healing on Shabbat, since such a potion was standard on the rabbinic drinks menu. However, the verb could also be translated as “he shall not be concerned with his ailment anymore”, i. e., “he will not suffer” – because he has consumed the right remedy. The rabbis, thus, were aware of the intellectual, the sensible and the pathological dimensions of this pain terminology that they deployed for their interlacing of halakhic and medical discourse.

4. צער: Pain and Suffering

The last semantic field is a very complex one because the meaning of the root *Tzade, Ayin, Resh* (צ'ער) is rather broad.⁶⁸ The meaning of the noun צער oscillates between ‘pain,’ ‘suffering,’ ‘grief’ or even ‘trouble’ and ‘hardship’. Various passages deploy it in a more general sense related to “the trouble / hardships of Israel”⁶⁹ or to praise “the one who shares the trouble of/ afflicts oneself with the community (המצער את עצמו עם הציבור)” (b.Ta’anit 10b–11a) – a category that may include the endurance of poverty, oppression or ascetic practices of self-deprivation.⁷⁰ The as-

⁶⁷ The term קב refers to an ancient liquid measure, estimated at 1,276 liters. Cf. <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/resource/WeightsAndMeasures.xhtml> (accessed on 12/2/2019).

⁶⁸ Cf. Jastrow, *DTBYM* (see n. 19), 1294–1295; Sokoloff, *DJBA*, 969–970.

⁶⁹ The midrash *Exodus Rabba* (*va-ere* 6) depicts Moses’s intercessory speech with his divine interlocutor. God, in turn, acknowledges the suffering/hardships of Israel (צער ישראל) and acts with mercy towards them. Another midrash (Genesis Rabba, *me-ketz* 89) speaks about the hardship/trouble (צער) that Joseph had to endure as a slave in Egypt in his master’s house.

⁷⁰ For this category, see the chapters on ascetic lifestyle, deprivation and solidarity within the community in my forthcoming monography, L. Lehmann, *Derekh Eretz im Torā* ערך ארץ עם

cetic aspect seems to be the focus of a passage (b. Bava Metzi'a 85a) about R. Yosse, son of R. Elazar, whose burial in the same cave as his father is prevented by a snake. A divine voice subsequently clarifies that R. Yosse did not experience the “hardship/pain/suffering of the cave” (צער מערה), while R. Elazar – who also happily endured other afflictions during his lifetime – hid from Roman persecution, together with his father (R. Shimon bar Yohai), for thirteen years.⁷¹

The verbal form, however, clearly indicates “inflicting pain / to cause suffering / to trouble,” or even “to torture”; or, in a reflexive form, “to trouble/afflict oneself, to feel pain, to grieve”. The Babylonian Talmud, Pesahim 88a, for instance, deploys it for dates causing pain to a person at night (בליליא צערוהו). In b. Avodah Zarah 12a, the authors permit one to bend down in front of a statue in order to extract a painful thorn (קוץ דצערא), although such bowing could render one susceptible to idol worship.

Closer to our discussion is the use of צער as one of the five major categories in rabbinic tort law that require monetary compensation: damage, pain, healing, unemployment and shaming or degradation (cf. m. Bava Qamma 8:1–2). According to b. Bava Qamma 85b, monetary compensation for the experience of pain alone is only applicable in cases of minor injuries (hurting someone with a skewer, a nail or on body parts where usually no wound emerges, such as the finger- or toenails). In most other cases, the litigant is required to pay for several of these categories that often (partly) overlap, since injury in principle may cause all of them.⁷² The discourse on צער and compensation for pain, too extensive to be discussed here in detail, relates also to various scenarios of rape and seduction to which those five previously mentioned categories might apply. In these and several other accounts, one might discern a particular type of suffering that fits into broader rabbinic pathways of gendering pain experience.⁷³ We may observe hierarchies of sympathy also in rabbinic discourse that construct a specific type of “animal suffering” (צער בעלי חיים): this category ranges from directly exercised physical pain and abuse to indirect forms of excessive labor and exploitation of animals that harm them or threaten their lives.⁷⁴

תורה – *Seder Eliyahu Zuta als ethisch-religiöser Leitfaden für nicht-rabbinische Juden* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021).

⁷¹ This narrative can be found in b. Shabbat 33b.

⁷² The whole discussion of the five aspects spans at least b. Bava Qamma 83b–86b.

⁷³ Cf. the discussions in b. Bava Qamma 26b, 33a, 83b; b. Ketubbot 32a and 39a. For the Talmudic innovation of acknowledging “pain” and “degradation”, in addition to “damage”, as applying to rape and seduction, see J. Watts Belser, *Rabbinic Tales of Destruction. Gender, Sex, and Disability in the Ruins of Jerusalem* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 44, who discusses the work of J. Hauptman and J.R. Wegner. On other forms of particular female pain and suffering, see above 214, n. 10. I am looking forward to elaborating upon these issues in my forthcoming article, “Between the ‘puncture of the lancet’ and the ‘suffering of the grave’ – pain in rabbinic texts between male and female, between the dead and the living.”

⁷⁴ Cf. b. Bava Metzi'a 31 a; b. Shabbat 52a. For a concise discussion of *animal suffering*, see

In the context of tort law and in passages about (corporal) punishment, we find some striking developments of the rabbinic discourse on pain. While discussing the particularities of the procedure of stoning pertaining to a man or a woman, the Talmudic discussion revolves around the question of which procedure to deem more ‘compassionate’:

One Sage is convinced that [reducing one’s] degradation is preferable to him (i.e., the offender) than [reducing his] physical pain. And [another] Sage holds that [reducing] physical pain is preferable to a person [being executed] than [reducing] his degradation. (b. Sotah 8b)

The two opposed approaches in the wider section can be summarized as follows: should the transgressor be allowed to wear clothes in order to preserve a minimum of dignity, although those layers would prolong his pain and suffering by absorbing blows and protecting against direct wounds? Or, should the one being executed be allowed to undress in order to quicken death, though adding to his indignity?⁷⁵ This dispute adds two important aspects to the discussion. First, it introduces a distinction between mental suffering through humiliation or degradation and physical pain for which the authors coined a specific term in Aramaic: pain of the body (צערא דגופיה). Second, the Talmudic debate clearly assumes that perception of and reaction to both dimensions – mental suffering and physical pain – vary considerably among different individuals. These two intersecting aspects are also crucial for assessing monetary compensation for pain in the same manner as for damages proper, which is discussed in b. Bava Qamma 83b–84a:

Rav Zevid said in the name of Rabba: The [Torah] reads: “A wound for a wound” (Exodus 21:25) [has to be understood as] giving [compensation for] pain, [also] in a case [where compensation for] damage [applies]. [...] And what is the difficulty? Perhaps there is a person who is delicate and perceives more pain, and there is [another] person who is not [so] delicate and perceives pain not [to the same degree]. What do we infer from this [new teaching]? (b. Bava Qamma 84a)

This discussion interprets the verse “wound for wound” as implying financial repair for pain and for damages proper. While a direct equation of both categories (and, thus, a doubled compensation) is questioned, the rabbis obviously acknowledged that the physical and mental constitution of a person plays a crucial role in pain perception resulting from the same infliction (i.e., the same damages). This difference in subjective experience is important to determine the amount to be paid.

B. Berkowitz, *Animals and Animality in the Babylonian Talmud* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), esp. 89–119.

⁷⁵ Cf. also b. Sanhedrin 43a: the ones to be stoned were offered a pain-reducing drug that numbed them. On suffering and the ritualization of punishment in ancient rabbinic traditions, see B. Berkowitz, *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 2006), esp. 65–126. Cf. also the contribution of J. Schofer in this volume.

Accordingly, the inextricable intertwining of the mental and physical dimensions of pain is emphasized in another narrative from the Babylonian Talmud in Nedarim 65a. The prophet Zedekiah had taken an oath not to tell anyone about Nebuchadnezzar's abhorrent behavior (i. e., eating a live rabbit) that he had witnessed. However, eventually his prolonged silence pained him so much (לסוף הוה קא מצטער צדקיהו בגופיה) that he requested a dissolution of his oath and revealed his knowledge to the public. This brief episode demonstrates the rabbis' awareness that psychological factors, such as the mental state of a person (here oppressed knowledge of a transgression), may easily translate into actual, physical pain.

IV. Conclusion: Pain I Feel

The passages that have been addressed throughout this article do not lend themselves easily to creating a coherent picture or to defining a straightforward concept of pain in rabbinic traditions. Rather conversely, they seem to offer a glimpse into a very complex, diverse and wide array of different approaches to, as well as various medical, juridical and theological understandings of, pain and suffering. At first it may seem that some ideas, such as communal distress, divinely induced or ascetic suffering, especially as self-inflicted pain, resonate better with rabbinic texts than other aspects, such as medical concepts or philosophical-theoretical reasoning about the nature of pain, that remain, if at all present, rather implicit.

Admittedly, Greek and Latin medical, philosophical and literary authors (e.g., Aretaios, Galen, Hippocrates, Plato, Aristotle, Plutarch, Philostratos etc.) developed a sophisticated toolbox for ontological and anatomical explanations, diagnostic explorations and interpersonal communication of pain in the doctor-patient encounter as well as in its cultural representations. While rabbinic texts are not focusing primarily on medicine, but encapsulate their ideas on pain in discourses about halakhic, ethical or theological matters, they still feature certain medical information on various causes of and treatments against pain – often rather in the lapidary style of ancient Babylonian, Egyptian or Syriac medical works. In accordance with the last point, we seldom find an actual diagnostic setting or copious etiologies. Talmudic and midrashic texts elaborate the topic rather in various discursive microforms (learned dispute, parables, biblical exegesis, anecdotes and recipes) that might be closer to the non-experts' preoccupation with those issues in rhetoric, poetic or narrative texts in ancient cultures, although the rabbinic (halakhic) discourse may appear highly technical in its details. I wish to draw three implications from the texts studied in this chapter.

1. Language and Hierarchies of Pain

First, even without a primary focus on diagnosing and theorizing pain, one can see how rabbinic texts created a sophisticated terminology to address pain. Despite its ostensible straightforwardness, this terminology gives ample room for fine nuances and semantic ambiguities that often and perhaps, intentionally, defy clear distinctions between physical and mental pain, pain and suffering or anguish, distress and grief. Such an overlap is not due to the rabbis' sketchy treatment of the matter, but seems to be in line with most of the discourse in other ancient cultures, even in Greco-Roman medical texts.⁷⁶ Antigone Samellas has aptly summarized this point as follows:

It is indicative that from Hippocratic times till late antiquity the words that refer to bodily pain, ἄλγος, πόνος, ὀδύνη, λύπη, δῆξις, also denote psychic pain. In Stoicism “anguish or sorrow” (ὀδύνη) was defined as painful grief and bodily pain as a “penetrating and sharp grief” (ὀδύνη δὲ λύπη εισδύνουσα καὶ ὀξεία). Galen, considering different types of pain to be interconnected, named “the overwhelming affection” (ἀθρόου παθήματος) that destroyed the continuity of a sensory body “distress,” “pain,” “suffering,” or “grief” (ἀνιαρὰν ἢ ἀλγεινὴν ἢ ὀδυνηρὰν ἢ ἐπίπονον αἴσθησιν). There was a keen awareness of the physicality of emotional states as well as of the psychic repercussions of bodily impairment.⁷⁷

However, it seems that one can still discern a certain hierarchy within the rabbinic vocabulary used. In most texts כאב exhibits a rather straightforward connection to physical pain and illness, while in some cases (e.g., כאב לב) it may refer to sorrow and anguish or metaphorically, to trouble and hardships of an individual or the community. The word field of “חש/חושש/מיוש” covers a broad continuum between bodily sensations, experiencing pain or illness and the legal-intellectual and cognitive category of “being concerned with” or “to worry about”. The third group related to צער is also broad with a rather flexible use of terms ranging from personal or communal trouble and distress (due to war, poverty, ascetic practices) to various figurations of physical and mental pain and anguish. The overlap, fluidity and ambiguity of those designations in rabbinic discourse also underlies the following passage in b. Avodah Zarah 28a:

Abaye said: Come and hear [a proof from a mishnah (m. Shabbat 14:4; cf. Shabbat 111a)]: One who is concerned about pain in his teeth (החושש בשיניו) may not sip vinegar through them on Shabbat [for medicinal purposes, as it is generally prohibited by rabbinic law to perform acts of healing on Shabbat]. Abaye infers: If he is merely concerned (חושש הוא) [about pain in his teeth he may] not [treat them]. [However,] if it hurts him greatly (הוא כאיב), it is permitted [to apply a remedy]. Perhaps the Tanna [in the mishnaic tradition

⁷⁶ Harris, “Pain and Medicine” (see n. 4), 59, n. 20 stresses based on P. Horden’s work that neither Hippocratic authors nor later Greek medical writers distinguished systematically between different terms for pain. Cf. also Mattern, “Galen’s Anxious Patients” (see n. 52), and 205–206, for various meanings of the Greek term *lypē*.

⁷⁷ Samellas, “Public Aspects of Pain” (see n. 2), 262.

quoted above] refers to a case when it hurts greatly even one [who is only described as being] of mere concern (היבא דכאיב ליה טובא חושש נמי קרי ליה).

Interestingly, Abayye picks up on the ambiguous semantics of the verb חושש that includes sensation, cognition and (legal) concern, as has been demonstrated in the previous discussion.⁷⁸ He points to two different understandings of the Mishnah. While “חושש בשיניו” might be read as being merely concerned about possible, impending ailments (of the teeth) in a prophylactic manner, it could also refer to serious manifestations of pain (כאיב ליה טובא). Thus, this discussion shows a keen awareness of degrees of pain intensity and their different halakhic implications, with חושש being lower on the scale, and כאב higher. Still the final, anonymous synthesis shows that both categories are not to be understood as mutually exclusive.

In later texts, like Midrash Psalms, we may observe the completely interchangeable use of כאב and מיהוש in relation to different pained parts of the body (e.g., bowel pain).⁷⁹ However, from the passages on pain we have discussed, we learn that rabbinic assessments of pain do not know any clear dichotomy between physical and mental pain, being always “halfway between the world of emotions and the realm of sensation.”⁸⁰ Rather, the semantic tools used by the rabbis in discussing pain create a constant continuum that includes different manifestations of pain.

2. Different Manifestations or Types of Pain

Second, in line with ancient medical ideas, rabbinic texts address pain and illness as manifesting themselves in two ways. On the one hand, pain is a symptom accompanying different illnesses. On the other hand, many rabbinic passages discuss it as a separate and independent class of ailment affecting the whole body or specific body parts, with numerous disruptive effects for the everyday business of rabbinic learned men as well as for common lay people. Only in rare cases (mostly in rules regarding monetary compensation and corporal punishment) do Talmudic texts single out “physical pain/suffering” (צערא דגופיה) as a separate category. However, even this category stands in close proximity to emotional suffering and anguish caused by physical pain (like in case of rape, mutilation or loss of a limb) or is discussed in relation to feelings of humiliation and degradation.

An intriguing passage in b. Eruvin 54a relates to the general pain proneness of the human body. It discusses painful conditions of different body parts for which the Torah is promoted as the universal and ultimate remedy:

One who feels pain in his head (חוש בראשו) should engage in Torah study, as it is stated: “For they shall be a graceful wreath for your head (Proverbs 1:9).” One who feels pain in his

⁷⁸ See above, 228–230.

⁷⁹ Cf. the passages from b. Temura 16a and Mekhilta, Jitro, Amalek 2 in n. 34. Midrash on Psalms 9,17 (ed. Buber) refers in the same manner to “bowel pain” (מיהוש מעיים).

⁸⁰ Moscoso, *Pain* (see n. 13), 2.

throat (חש בגרונו) should engage in Torah study, as it is stated: “*And chains about your neck (Proverbs 1:9).*” One who feels pain in his intestines (חש במעי) should engage in Torah study, as it is stated: “*It shall be health to your navel (Proverbs 3:8).*” One who feels pain in his bones (חש בעצמותיו) should engage in Torah study, as it is stated: “*And marrow to your bones (Proverbs 3:8).*” One who feels pain in his entire body (חש בכל גופו) should engage in Torah study, as it is stated: “*And healing to all their flesh (Proverbs 4:22).*”

With an interesting twist, this text plays with the aspects of pain and suffering and the dimensions of sensation and feeling as an area of close semantic overlap within the range of meaning of the central verb חש. The different locations of pain are all interpreted via a trigger word in the biblical proof texts, especially from Proverbs, connecting the (study of) Torah to health and healing of the specific body part. The didactic design of this passage presenting Torah and Torah study as the unsurpassable remedy and a cure-all is unmistakable. According to these teachings, the pious and humble (if not ascetic) “way of Torah” of a rabbinic scholar would be, indeed, a blueprint for a healthy way of life – without ailments and pain. However, numerous other texts show all too clearly an awareness on the side of the rabbis that such a state of painlessness is rather a goal for the world-to-come.⁸¹

Among those different manifestations of pain previously discussed, it is possible to identify certain types of pain that recur in several passages – such as the teachings on conditions to be avoided at all costs or the narrative about R. Yehuda’s extended suffering – and seem to be of importance to rabbinic pain discourse. The triad of bowel disease, heart or stomach pain and headache or similar combinations (e.g., headache, pain of the eyes and bowel diseases), clearly stand out and were mentioned in other ancient traditions as most severe, too.⁸²

Interestingly these extremely nasty and annoying ailments are greatly feared by the sages. However, it seems that it was not their actual painfulness that turned

⁸¹ A well-known passage in b. Berakhot 5a opens with the promise that the study of Torah (and prayer) will keep away suffering/afflictions (ייסורין). The following discussion zeros in on “afflictions of love” (ייסורין של אהבה) that even befall the righteous and should be accepted for the sake of reward. However, in contrast to earlier discourses of this topic in Palestinian traditions (Mishnah, Yerushalmi etc.), the Babylonian Talmud explicitly raises doubts about this justification model. Several pious rabbis asked on the sickbed if their afflictions are dear (תביבין עלייך יסורין) to them, answer unison: “I welcome neither this suffering nor its reward”. In addition, later in the same tractate (b. Berakhot 17a), Rava adds to his prayer the following personal plea that explicitly reject severe or painful illness as a measure of divine refinement: “May it be Your will, Lord my God, that I will sin no more, and that those transgressions that I have committed, cleanse in Your abundant mercy. But [let this cleansing come about] not by means of suffering and serious illness (יסורין וחלאים רעים)”. On this passage, see Kraemer, *Responses* (see n. 16), 188–199. For accounts of eschatological absence of pain, see GenR 26 (ובלא יסורין שיהיו ימים בלא צער); DeutR 3,9; *Sefer Yossipon*, ch. 52.

⁸² Harris, “Pain and Medicine” (see n. 4), 72 discusses Caelius Aurelianus’ (and Soranus’) *Treatments of Acute Diseases* 2.5 where painful intestinal conditions (ileus etc.) are described as “so painful that its victims desire to die.”

them into “the main evil to be guarded against.”⁸³ Rather, those conditions were regarded as extreme distractions from or impairments to the usual regime of Torah study, affecting the rabbis’ capability to read, recite, listen and discuss. This holds especially true for headache, earache and pain of the eyes, which also can bring about more severe effects on the body beyond pain. Pained intestines and bowel diseases form not only a major disruption to one’s daily habits for obvious reasons, but are accompanied by nasty, extended pain as in the case of Rabbi Yehuda. In another Talmudic passage (b. Ketubot 104b) about R. Yehuda’s death, his maid-servant witnesses the persistent suffering (וקמצטער) that his ailments cause to her old master. Due to his intestinal disease(s) and already on his deathbed, Rabbi Yehuda had to visit the bathroom several times a day which caused him further hardships by removing and putting back on his phylacteries (תפילין). We also have to recall that in ancient times an inflammation of the ear, the eye, the mouth or the intestines, often paired with fever and other symptoms, could not be treated the modern way. Hence, every inflammation was prone to develop into a possibly lethal threat, as in the case of the ailments R. Yohanan (b. AZ 28a) and R Yehuda (b. BM 85a) were suffering from.

3. *The Representation of Pain in Rabbinic Texts and Late Antique Culture*

Finally, we should not forget that bodies in texts are not straightforward renderings (not even representations) of real bodies but often constitute textual bodies within bodies of traditions. Those traditions serve as a projection screen for various meanings and cultural assumptions that shaped the mindsets of their authors and audience. Following this train of thought, I like to stress what Julia Watts Besler, emphasizes in her latest book on *Talmudic Tales of Destruction*: “the rabbis [...] grapple with theology in and through the flesh.” She describes how “the visceral reality of physical pain and bodily rupture makes redemption a thing of guts and blood, an eschatology in extremis.”⁸⁴

I would add that this observation also holds true for rabbinic engagement with other than theological dimensions of rabbinic discourse. Talmudic language is often lively and very graphic or explicit, as demonstrated in the accounts about the three types of “evil ailments”, the regulations for stoning and financial repair as well as in the rabbinic pain stories that might be augmented by several similar narratives.⁸⁵

⁸³ Ibid., 52, Harris notes regarding the treatment with amulets that “ailments of the digestive tract were apparently the main evil to be guarded against.”

⁸⁴ Watts Besler, *Tales of Destruction* (see n. 73), here 15 and 21.

⁸⁵ For instance, one could think of the numerous inflictions (blindness, skin disease), paired with chronic pain that Nahum Ish Gamzu brought upon himself (cf. b. Ta’anit 21a), and in the vessels full of pus and blood that were removed every morning from under the bed of R. Elazar (b. BM 85a), or finally in the martyrdom of R. Akiva whose flesh is combed with iron combs before he was burnt (b. Berakhot 61b).

In addition, scholars have noted that ancient culture was imbued with a fascination for the body and pain. The gaze of ancient authors, artists and readers oscillated between amazement, pity and terror or shock.⁸⁶ The centrality of pain (or its absence) was pointed out for Greco-Roman cultures – taken up and transformed by early Christianity with its penchant for martyrdom and its discourse on compassion and (also medical) care for those who suffer. I submit that the rabbinic discussions of multiple dimensions of pain and especially the narrative portrayals of great rabbis as “men of pain and suffering” (cf. Isaiah 53:3: אִישׁ מִכְּאִבוֹת) dovetail with the general fabric of these ancient “cultures of pain”.

Despite the apparent prevalence of theological and legal implications, one should not belittle the value and importance of those rabbinic discussions of pain and suffering that relate to medical expertise and ancient discourse on the body. This discourse is most technical and theorized in the intertwining of legal, ethical, cognitive and medical aspects of pain perception and reaction. Such an approach might be somewhat different from Greco-Roman and modern technical (‘scientific’) discourse on pain but tallies well with other ancient traditions that reflected upon and re-enacted the inextricable intertwining of culture, religion and pain, where “pain does not emerge naturally from physiological processes, but in negotiation with social worlds.”⁸⁷ As in other fields of knowledge (agriculture, geography etc.), the rabbis’ unique treatment of medical and social aspects of pain clearly form a substantial part not only of their theological and halakhic discourse but also of their epistemic project of knowledge making.

⁸⁶ Cf. King, *Experiencing Pain* (see n. 2), 161–236.

⁸⁷ Bourke, *Story of Pain* (see n. 12), 300.

Pain and Punishment in Mishnaic Law

Mishnah Makkot 3:1–2

Jonathan Schofer

What is the role of pain as a form of punishment in the foundational anthology of Jewish law, the Mishnah, of 200 C. E.? The rabbinic punishments for crimes have arguably four basic elements. First, people are held responsible for owning or making entities that may cause damage. The primary categories of damaging entities according to the opening passage of Mishnah Baba Qamma all emerge from Pentateuchal cases of indirect responsibility for harm – a person owns an animal or digs a pit or sets a fire on his property, which then causes damage to another’s body or property (Exod 21:28–29; Exod 21:33–36; Exod 22:4–5; *m. Baba Qamma* 1:1). Second, the tractate Baba Qamma sets out the Mishnaic five-fold financial penalty for the person who directly injures (להחובל; *m. Baba Qamma* 8:1). Third, the Mishnah’s tractate Sanhedrin sets out death penalty for crimes listed in chapters 7 through 9. Fourth, Mishnah Makkot sets out what seems to be an intermediary level of punishment, in between financial payment and death, and here I examine specifically the punishment of “lashes” conveyed by the verb לקה, meaning, “to suffer” and specifically “to be punished with lashes” as named in Mishnah Makkot 3:1.

The importance of pain for the specific crimes listed in Mishnah Makkot 3:1–2 is not entirely clear to scholarly or religious analyses. Aharon Shemesh has argued, based in tannaitic midrash halakhah and passages late in Mishnah Makkot, that the general meaning of “flagellation” or “lashes” in early rabbinic law is as follows:

“The Rabbis expanded the biblical injunction regarding the punishment of flagellation to include all transgressors of the law in order to grant them atonement and to save them from the horrible punishment ... of being ‘cut off.’”¹

Shemesh, then, approaches the Mishnaic punishment of lashes by way of sources that emphasize lashes as a punishment for crimes that deserve כרת, a term that in Biblical Hebrew literally means “cut off” or “cut down,” and in Rabbinic Hebrew this “cutting off” can mean “excommunication,” “excision,” or a divine punishment that may include premature death. The difference, though, between a crime

¹ A. Shemesh, “An Offer God Can’t Refuse. The Punishment of Flagellation in Rabbinic Theology.” In *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity* (ed. R. G. Kratz/H. Spieckermann; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 231–238. The significance of Shemesh’s earlier work on כרת is discussed in B. A. Berkowitz, *Execution and Invention. Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures* (New York: Oxford University Press, 2006), 58–59.

deserving “lashes” in the Mishnah, and a crime deserving another punishment, particularly death penalty, is still not entirely clear, as I will discuss further below.

The Reform rabbi Walter Jacob emphasizes the importance of this kind of punishment for the Mishnah with a characterization of the crimes:

The specific crimes for which whipping was the penalty were detailed; they included all offenses for which *karet* [כרת] was the biblical penalty as well as all violations of a negative commandment which entailed some action ... This form of punishment was also extended to provide communal discipline, so those who made impossible vows were flogged as were individuals who had intercourse in public, or a man or woman who secluded themselves.²

This overview is not entirely wrong, and Jacob is supported by the observations that both in the Mishnah (*m. Ket.* 3:1) and in the Babylonian Talmud (*b. Mak.* 13a and following), the significance of כרת for such crimes is named. However, there is not an exact correspondence between crimes named as having the punishment of כרת in the Bible, and crimes listed in Mishnah Makkot 3:1–2. The overview fails to give an account of the importance of pain in Mishnaic punishment for crimes and does not convey the importance of “lashes” as an intermediary option between financial payment and the death penalty. In addition, Jacob Neusner does not offer any overall characterization regarding the relation between the crimes subject to lashes and the crimes subject to financial penalty or death.³

When considering the role of pain in the legal punishment for crime according to the Mishnah, attention to historical context is needed to prevent anachronistic expectations. Modern punitive methods of incarceration, as connected with judiciary process and jury decision, are products of the 18th and 19th centuries in Europe. Michel Foucault names 1769 in Russia as the earliest date of a modern code for punishment.⁴ These modern methods have options for variety in punishment for crime that did not exist beforehand. Rabbis in the late Roman Empire, as aspiring leaders of Jews as a colonized minority population, did not have resources or power for the punitive methods offered by the modern prison. The corporal punishment of “lashes” brought nuance, however, to the options available for punishment for crimes within the rabbis’ historical context.

Specifically, one of the rabbis’ classification methods for crimes centers on two levels of severity: civil cases or cases concerning monetary matters and capital cases. This distinction is used to organize key points in Mishnah Sanhedrin 4:1, and also is the bases of their being two exhortations or adjurations (both practical instructions and symbolic statements) to witnesses in Mishnah Sanhedrin 3:6

² W. Jacob, “Punishment. Its Method and Purpose.” In *Crime and Punishment in Jewish Law. Essays and Responsa* (ed. id./M. Zemer; New York: Berghahn Books, 1999), 45–63, here 50.

³ J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Damages. Part Three, Baba Batra, Sanhedrin, Makkot* (Leiden: Brill, 1984), 191–214, 261–268.

⁴ M. Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison* (trans. A. Sheridan; New York: Random House, 1977), 7.

and 4:5 – with Mishnah Sanhedrin 4:5 addressing capital cases.⁵ This two-fold categorization exists along with more complex ones, as can be found in Mishnah Sanhedrin 1:1. How can the punishment of lashes be situated in relation to these two categories? The punishment of pain, I argue, is partially an intermediate level of severity in punishment, between financial penalty and death penalty.

In addition, my primary thesis regarding the punishment of “lashes” in Mishnaic law is that the punishment of pain is closely related to the death penalty with regard to the type of crimes that receive this punishment, and on this point not related in any particular way to financial restitution. As related to the death penalty, the punishment of lashes allows a lesser punishment to be administered for key crimes that are of lesser magnitude or intentionality—particularly among crimes regarding sex, marriage and ritual matters. In other words, I suggest that “lashes” is not used for greater versions of crimes found in Mishnah Baba Qamma, which largely center on indirect forms of responsibility for damages, or on direct injury for which a financial payment is sufficient punishment. Rather, “lashes” is used for less significant crimes that are similar in kind to a large number of those that warrant death penalty in Mishnah Sanhedrin, and probably for this reason Mishnah tractate Makkot has had a close relation with tractate Sanhedrin in the transmission of the Mishnah itself.⁶ The Mishnah sets out these punishments for crimes with more specificity than we find in the biblical sources that rabbis drew upon and developed. This observation concurs with Elizabeth Shanks Alexander’s analytic stance:

Both the Mishnah and the Tosephta rehearse tradition in a way that highlights the integrity and coherence of the tradition. Performing tradition in these ways stresses that each datum has its place within an organized, rational, and master-able system of tradition. ... Both the mishnaic and tosephtan presentations highlight the fact that tradition can be organized by categories and is therefore a coherent and master-able body of information.⁷

As an additional consideration, in this organization of tradition through rabbinic categories, as Shemesh and Jacob emphasize, “lashes” is the punishment for many crimes that biblical law names as requiring that the person be “cut off” (כרת) from the society.

The opening lines of Mishnah Makkot 3:1 present incest relations punished by lashes as well as other forbidden sexual relations:

These are those who are punished with lashes:
The one who has sexual intercourse with his sister,
and [the one who has sexual intercourse] with the sister of his father,

⁵ Recent analyses of Mishnah Sanhedrin 4:5 include C. Halberstam, *Law and Truth in Biblical and Rabbinic Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 102; and J. Schofer, “Classical Jewish Ethics and Theology in the Halakhic Tractates of the Mishnah.” In *Imagining the Jewish God* (ed. L. Kaplan/K. Koltun-Fromm; New York: Lexington Books, 2016), 56–58.

⁶ C. Albeck, *The Six Orders of the Mishnah*, Vol. 4 (Jerusalem: Musad Bialek, 1988), 216.

⁷ E. Shanks Alexander, *Gender and Timebound Commandments in Judaism* (New York: Cambridge University Press, 2013), 31–32; also see 42.

and [the one who has sexual intercourse] with the sister of his mother,
 and [the one who has sexual intercourse] with the sister of his wife,
 and [the one who has sexual intercourse] with the wife of his brother,
 and [the one who has sexual intercourse] with the wife of the brother of his father
 [or, his paternal uncle],
 and [the one who has sexual intercourse] with a menstruating woman,
 (*m. Mak.* 3:1).

This same list appears in Mishnah Ketubot 3:1, where the crimes are labeled as not deserving the death penalty, but worthy of the penalty of being “cut off” (כרת). The significance of “lashes” or bodily punishment for these crimes can be seen through the contrast between this list and the lists found in Mishnah Sanhedrin for crimes deserving death penalty.

There are two relevant lists of crimes deserving death penalty, one for “death by stoning” and one for “death by burning.” The offenders that Mishnaic law condemns to death by stoning are listed in Mishnah Sanhedrin 7:4:

These are those who are condemned to death by stoning:
 The one who has sexual intercourse with his mother,
 and [the one who has sexual intercourse] with the wife of his father,
 and [the one who has sexual intercourse] with his daughter-in-law,
 and [the one who has sexual intercourse] with a male,
 and [the one who has sexual intercourse] with a quadruped domestic animal,
 and the woman who brings close a quadruped domestic animal [for sexual intercourse],
 and the blasphemer,
 and the idolater,
 and the one who gives of his seed to Molek,
 and the necromancer,
 and the soothsayer,
 and the one who desecrates the Sabbath,
 and the one who curses his father and mother,
 and the one who has sexual intercourse with a betrothed adolescent female,
 and the one who stirs people up to worship idols,
 and the one who leads others astray,
 and the one who practices sorcery,
 and the rebellious son ... (*m. Sanh.* 7:4).

In addition, the list of crimes to be punished by death by burning appears in Mishnah Sanhedrin 9:1. The key crimes for comparison with Mishnah Makkot 3:1 appear at the outset:

These are those who are condemned to death by burning:
 The one who has sexual intercourse with a woman and her daughter,
 And the daughter of a priest who becomes a prostitute.
 And there is included, under the rule, “a woman and her daughter”:
 [the one who has sexual intercourse with] his daughter and the daughter of his daughter,
 and the daughter of his son, and the daughter of his wife and the daughter of her daughter,
 and the daughter of her son ... (*m. Sanh.* 9:1).

Both the list of crimes deserving “lashes” in Mishnah Makkot 3:1 and the lists of crimes deserving death penalty in Mishnah Sanhedrin 7:4 and 9:1, include forbidden sexual relations. These prohibitions, moreover, all draw from the Pentateuchal list of prohibited sexual relations in Leviticus 18. How, specifically, does Mishnaic law build its categories from Pentateuchal law in this case?

In Leviticus 18, the key prohibitions are in verses 6–17, and then verse 29 names the punishment of “cutting off”:

18:6: No person shall come close to his own flesh and blood [relative] to uncover nakedness, I am YHWH.

18:7: The nakedness of your father, and the nakedness of your mother, do not uncover. She is your mother. Do not uncover her nakedness.

18:8: The nakedness of the wife of your father do not uncover. She is the nakedness of your father.

18:9: The nakedness of your sister, the daughter of your father or the daughter of your mother – born in the household or born outside – do not uncover their nakedness.

18:10: The nakedness of the daughter of your son or the daughter of your daughter, do not uncover, for they are your nakedness.

18:11: The nakedness of the daughter of the wife of your father – born to your father – she is your sister. Do not uncover her nakedness.

18:12: The nakedness of the sister of your father, do not uncover, for she is the flesh and blood [relative] of your father.

18:13: The nakedness of the sister of your mother do not uncover, for she is the flesh and blood [relative] of your mother.

18:14: The nakedness of the brother of your father do not uncover. Do not come close to his wife. She is your aunt.

18:15: The nakedness of your daughter-in-law, do not uncover. She is the wife of your son. Do not uncover her nakedness.

18:16: The nakedness of the wife of your brother, do not uncover. She is the nakedness of your brother.

18:17: The nakedness of a woman and her daughter, do not uncover. Do not take, to uncover nakedness, the daughter of your son or the daughter of your daughter. They are your flesh and blood [relatives]. It is wickedness.

[...]

18:29: For anyone who does any of these abominations, the persons who do [them] shall be cut off ... (Lev 18:6–17, 29).

The biblical list of Leviticus 18:6–17 does not set out different punishments for those who “uncover” the “nakedness” of, for example, a mother, a sister or an aunt – for all, “the persons who do [them] shall be cut off.”

The Mishnah creates distinctions that are not in the Bible itself. The Mishnah incorporates the prohibitions found in Leviticus 18:6–17 but adds differentiation, such that, for those who carry out the acts, the biblical punishment that “the persons who do [them] shall be cut off” gains specification through the punishments of lashes, death by stoning, and death by burning. Incest between parent and child, and with a person of a younger generation, generates the death penalty, while

others generate lashes. The material can be organized through table showing the relation between Biblical and Mishnaic punishments for incest:

Mother (Lev 18:7)	Death by stoning (<i>m. Sanh.</i> 7:4)
Wife of father (Lev 18:8)	Death by stoning (<i>m. Sanh.</i> 7:4)
Sister (daughter of father or mother) (Lev 18:9)	Lashes (<i>m. Mak.</i> 3:1)
Grand-daughter (daughter of son or daughter) (Lev 18:10)	Death by burning (<i>m. Sanh.</i> 9:1)
Daughter of father's wife (=Sister) (Lev 18:11)	Lashes (<i>m. Mak.</i> 3:1)
Sister of father (Lev 18:12)	Lashes (<i>m. Mak.</i> 3:1)
Sister of mother (Lev 18:13)	Lashes (<i>m. Mak.</i> 3:1)
Brother of father and his wife (Lev 18:14)	Lashes for "the wife of the brother of his father" (<i>m. Mak.</i> 3:1)
Daughter-in-law (Lev 18:15)	Death by stoning (<i>m. Sanh.</i> 7:4)
Wife of brother (Lev 18:16)	Lashes (<i>m. Mak.</i> 3:1)
A woman and her daughter; and again, Grand-daughter (daughter of son or daughter) (Lev 18:17)	Death by burning (<i>m. Sanh.</i> 9:1; which also notes the connection between these laws)

The Mishnaic reclassification fully honors the Pentateuchal concerns to punish those who carry out forbidden sexual relations, and at the same time sets out a gradation of severity and nuances in the biblical classification of "persons" being "cut off." Intercourse with a woman and her daughter and with a grand-daughter has the worst punishment: death by burning. Intercourse between a parent and immediate child and between a man and a daughter-in-law – one generation younger – brings death by stoning. Intercourse within the same generation or with a person other than one's parents but nonetheless a generation older, brings the less severe, yet still serious punishment of lashes (sister, aunt, wife's sister, and brother's wife). For the Mishnah, then, bodily punishment of lashes, which brings pain, is closely related to the death penalty, enabling rabbinic law to have gradations of punishment within prohibitions set out by Pentateuchal law.

Following these forbidden sexual relations of the same generation or older – intercourse with one's sister, aunt, wife's sister and brother's wife – Mishnah Makkot 3:1 lists a series of forbidden marriages set out elsewhere in the Pentateuch. These prohibitions also had an influence on the laws of levirate marriage, where the same list appears as a series of prohibitions of levirate marriage based on differences in holiness, in Mishnah Yebamot 3:3–4. The Mishnah names these marriages bringing the punishment of lashes in Mishnah Makkot 3:1 following the prohibited sexual relations deserving lashes:

a widow [married] to a high priest,
 a divorced woman or a woman released from levitical marriage [married] to a common priest,

a female bastard and female descendent of the Gibeonites [married] to a man of Israel [or, a Jewish man],
 a female of Israel [or, a Jewish female] to a male descendent of the Gibeonites and to a male bastard.

[Regarding] a woman who is widowed and divorced, [a priest who marries her] is guilty because of her for two reasons; [regarding] a woman who is divorced and released from levitical marriage, [a priest who marries her] is guilty only for one reason (*m. Mak.* 3:1).

Why does Mishnaic law place these marriages in this category, with the punishment of lashes, and not elsewhere? Perhaps the answer is related to the point that the five-fold financial penalty is not used for forbidden sexual relations or forbidden marriages in Mishnaic tractate *Baba Qamma*.⁸ It may be the case that *Mishnah Makkot* 3:1 emerges through combining transgressions assessed by rabbis to be relatively low in magnitude, among the prohibited sexual relations of Leviticus 18, with other prohibited forms of intimacy identified in Pentateuchal law. The laws for a priest (כהן) in Leviticus state, “They should not take [in marriage] a woman who is a prostitute or sexually dishonored, and they should not take [in marriage] a woman divorced from her husband, for he is holy to his God” (Lev 21:7). The laws for the high priest (הכהן הגדול) also state, “And he shall take [in marriage] a virgin wife; a widow, a divorced woman, a woman who is sexually dishonored, a prostitute – these he shall not take, for he shall take as a wife a virgin from his people” (Lev 21:13–14). In addition, a law in Deuteronomy prohibits a “bastard” (*mamzer*) from entering the community (Deut 23:3), and the book of Joshua states that Joshua placed (from the root נתן) Gibeonites in a key role for the Temple, but does not state how they would or would not be integrated through marriage into society (Jos. 9:27).

Pain, then, is central to a punishment that becomes a way of classifying prohibited marriages as well as sexual relations – a classification that includes sexual relations between those too close within the family, as incest, and marriages between those too distant in status of sanctity. The Bible sometimes presents these as worthy of being “cut off” or כרת, but it is neither the case that all such transgressions deserving כרת are classified as deserving “lashes,” for many forbidden sexual relations in Leviticus 18 deserve the death penalty, nor that all transgressions classified as deserving “lashes” are labeled in the Pentateuch as worthy of כרת (for example, the biblical laws for priests and the high priest in Leviticus 21 do not name כרת as the punishment, though this terminology does appear for other crimes listed in the next chapter, as in Lev 22:3).

In addition to the laws concerning forbidden sexual relations and prohibited marriages, both *Mishnah Sanhedren* for the death penalty and *Mishnah Makkot* for lashes address transgressions in worship and ritual practice. *Mishnah Sanhe-*

⁸ The five-fold financial penalty is as follows: “One who injures (החובל) his fellow is guilty on his behalf because of five things [or, five components of financial payment for damage]: in damage, in pain, in healing, in loss of time, and in insult” (*m. Baba Qamma* 8:1).

drin 7:4 lists the blasphemer, the idolater, the one who gives of his seed to Molek, the necromancer, the soothsayer and the one who desecrates the Sabbath as deserving punishment of death by stoning. Many of the transgressions listed in Mishnah Makkot 3:2 concern matters of the Temple, which was not in existence in the time of the rabbis. Ritual transgressions listed in Mishnah Makkot 3:2 not related specifically to the Temple appear to be serious but not violations of the Decalogue, for one type of transgression that appears in Mishnah Sanhedrin 7:4 as worthy of the death penalty is the violation of a key commandments in the Decalogue (such as “one who desecrates the Sabbath”). Again, as with prohibitions concerning sexual and marriage relations, the five-fold Mishnaic financial penalty is not used for transgressions of laws concerning worship and ritual in Mishnaic tractate Baba Qamma. For many of these transgressions in tractate Makkot, but not all, Pentateuchal law employs the word כרת, in naming the punishment.

I conclude by returning to my opening question: What is the role of pain in Mishnaic law, which was compiled around 200 c. e. and then became the foundational text for Talmudic commentary? The punishment of pain appears to function in response to both a kind and degree of transgression. In kind, the transgressions punished by the bodily punishment of lashes have commonalities with at least some of those deserving the death penalty, particularly transgressions in the realms of sex and marriage, and of worship and ritual – such transgressions also do not receive, in rabbinic law, a financial penalty. In degree, the punishment of pain is administered in response to transgressions that appear to be of a lesser magnitude than many allocated to the death penalty, which gives flexibility to rabbinic law beyond that found in Pentateuchal law. The punishment of pain gives a clarity not always found in Pentateuchal law, as the forbidden marriages named in the Mishnah both in tractates Makkot and Yebamot are scattered through the Pentateuch and not organized into a single classification. In addition, if we understand the murderer (הרוצח) named in Mishnah Sanhedrin 9:1 as deserving the death penalty through beheading, to have committed a crime that is similar in kind but greater in degree than “the one who injures” (החובל) of Mishnah Baba Qamma 8:1, who deserves the five-fold financial penalty, then death penalty (not the punishment of pain) is used for transgressions of similar kind but greater degree than those deserving a five-fold financial penalty. The punishment of bodily pain, then, brings flexibility, nuance and clarity to a legal system built from Pentateuchal law.

Publications on Pain: A Bibliography*

Schmerz als *conditio humana* – Anthropologische, historische und philosophische Zugänge Pain as a Component of the Human Condition – Anthropological, Historical, and Philosophical Approaches

- Borgards, R. (Hg.), Schmerz und Erinnerung, München/Paderborn: Fink, 2005.
- Bourke, J., The Story of Pain. From Prayer to Painkillers, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- de Brasi, D./S. Föllinger (Hg.), Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen (Lebenswissenschaften im Dialog 18), Freiburg/München: Karl Alber, 2015.
- le Breton, D., Schmerz. Eine Kulturgeschichte (frz. Anthropologie de la douleur, Paris: Éditions Métailié, 1995), Zürich/Berlin: Diaphanes, 2003.
- Christians, H., Über den Schmerz. Eine Untersuchung von Gemeinplätzen (Acta humaniora), Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- Coakley, S./K. Kaufman Shelemay (Hg.), Pain and Its Transformations: The Interface of Biology and Culture, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2007.
- Douglas, M., Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- , Natural Symbols. Explorations in Cosmology with a New Introduction, London/New York: Routledge, 1996.
- Dreitzel, H.-P., Art. Leid, in: Handbuch Historische Anthropologie (2005), 854–873.
- Geertz, C., Religion as a Cultural System, in: The Interpretation of Cultures: Selected Essays, hrsg. v. C. Geertz, London: Fontana Press, 1993, 87–125.
- George, S. K. / P. G. Jung (Hg.), Cultural Ontology of the Self in Pain, New Delhi: Springer India, 2016.
- Grüny, C., Zerstörte Erfahrung: eine Phänomenologie des Schmerzes, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004.
- Janowski, B. (Hg.), Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin: Akademie Verlag, 2012.
- Jung, M., Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin u. a.: De Gruyter, 2009.
- Liebsch, B., Verletztes Leben: Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Lévinas, Ricœur und Butler, Ettlingen: Die Graue Edition, 2014.
- Meyer, A.-R., Homo dolorosus. Körper – Schmerz – Ästhetik. München/Paderborn: Fink, 2011.
- Morris, D. B., The Culture of Pain, Berkeley: University of California Press, 1993.
- , Geschichte des Schmerzes, Frankfurt: Insel Verlag, 1994.

* Bibliography compiled by Martina Weingärtner.

- Moscoso, J., *Pain. A Cultural History*, New York: Palgrave MacMillan, 2012.
- Perkins, J., *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in Early Christian Era*, London / New York: Routledge, 1995.
- Scarry, E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press, 1985.
- , *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1992.
- Schönbächler, G. (Hg.), *Schmerz. Perspektiven auf eine menschliche Grunderfahrung*, Zürich: Chronos, 2007.
- Schulz, A., *No Pain, No Gain? Nonmainstream Body Modifications: Transformationen durch rituellen Schmerz*, Berlin: Lit-Verlag, 2014.
- Tambornino, L., *Schmerz. Über die Beziehung physischer und mentaler Zustände*, Berlin / Boston: De Gruyter, 2013.
- Tanner, J., *Körpererfahrung, Schmerz und die Konstruktion des Kulturellen*, in: *Historische Anthropologie* 2 (1994), 489–502.

Der Körper im Schmerz – The Body in Pain Praktiken und Rituale / Practices and Rituals

- Anderson, G.A., *A Time to Mourn, A Time to Dance. The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion*, University Park, PA: Penn State University Press, 1991.
- Assmann, J. / R. Trauzettel (Hg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie (VIHA 79)*, Freiburg / München: Karl Alber, 2002.
- Csordas, T.J. (Hg.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Felli, C. (Hg.), *How to Cope with Death. Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East*, Pisa: Edizioni ETS, 2016.
- Glancy, J.A., *Corporal Knowledge: Early Christian Bodies*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Glücklich, A., *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Jaques, M. (Hg.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike (OBO 251)*, Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Laneri, N. (Hg.), *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean (OIS 3)*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008².
- Olyan, S.M., *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Paszehr, U., *Die Totenklage in Jordanien. Dimensionen und Funktionen (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 38)*, Baden-Baden: Ergon, 2018.
- Renger, A.-B./C. Wulf (Hg.), *Körperwissen: Transfer und Innovation. Sonderausgabe Paragrana – Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, Berlin / New York: De Gruyter, 2016.
- Schofer, J.W., *Confronting Vulnerability: The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*, Chicago: Chicago Press, 2010.

Wahrnehmung und Emotionen / Perception and Emotions

- Avrahami, Y., *The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible*, New York: T&T Clark, 2012.
- Barton U., *eleos und compassio. Mitleid im antiken und mittelalterlichen Theater*, Paderborn: Fink, 2016.
- Cheng, W., *Pleasure and Pain in Context. Aristotle's Dialogue with his Predecessors and Contemporaries*, Berlin (Hochschulschrift), 2015.
- Harris, W.V., *Pain and Pleasure in Classical Times*, Leiden: Brill, 2018.
- Kipfer, S. (Hg.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East (OBO 285)*, Fribourg / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Kozlova, E. E., *Maternal Grief in the Hebrew Bible*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Kraemer, D., *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Thomas, A., *Anatomical Idiom and Emotional Expression. A Comparison of the Hebrew Bible and the Septuagint (HBM 52)*, Sheffield: Phoenix, 2014.
- Valler, S., *Sorrow and Distress in the Talmud*, Boston: Academic Studies Press, 2011.
- Wagner, A., *Göttliche Körper – göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament? (OBO 270)*, Fribourg / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Wehrle, J., *Der leidende Mensch und der mitleidende Gott: ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments*, Berlin: Lit-Verlag, 2012.

Schmerz und Krankheit / Pain and Illness

Medizin, Behinderung, Heilung / Medicine, Disability, Healing

- Avalos, H., *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel (HSM 54)*, Atlanta: Scholars Press, 1995.
- , / S. J. Melcher / J. Schipper (Hg.), *This Abled Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Leiden: Brill, 2007.
- Bakan, D., *Disease, Pain and Sacrifice. Towards a Psychology of Suffering*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Dabrock, P. / M. Braun / J. Ried (Hg.), *Individualized Medicine between Hype and Hope. Exploring Ethical and Societal Challenges for Healthcare*, Berlin: Lit-Verlag, 2012.
- von Engelhardt, D., *Krankheit, Schmerz und Lebenskunst. Eine Kulturgeschichte der Körpererfahrung (Beck'sche Reihe 1298)*, München: Beck, 1999.
- Grmek, M. D., *Diseases in the Ancient Greek World*. Translated by M. Muellner / L. Muellner, Baltimore / London: John Hopkins University Press, 1989.
- Lehmhaus, L. / M. Geller (Hg.), *Sourcebook of Medical Passages in Talmudic Texts (Mishnah, Tosefta, Yerushalmi, Bavli). First Volume: The Medical Clusters. Annotated, Hebrew / Aramaic-English. Sourcebooks of Ancient Sciences Series*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Longrigg, J., *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London: Routledge, 1993.
- Maio, G. / C. Bozzaro / T. Eichinger (Hg.), *Leid und Schmerz. Konzeptionelle Annäherungen und medizinethische Implikationen*, Freiburg / München: Karl Alber, 2015.

- Petridou, G./C. Thumiger (Hg.), *Homo Patiens. Approaches to the Patient in the Ancient World*, Leiden: Brill, 2016.
- Raphael, R., *Biblical Corpora: Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 445), London/New York: T&T Clark, 2008.
- Vollmann, J. u. a. (Hg.), *The Ethics of Personalised Medicine. Critical Perspectives*, Farnham: Ashgate, 2015.
- Weissenrieder, A./K. Dolle, *Körper und Verkörperung: Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 8), Berlin/Boston: De Gruyter, 2019.
- /G. Etzelmüller (Hg.), *Religion and Illness*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010.
- , *Religion und Krankheit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

Trauma und Belastbarkeit / Trauma and Resilience

- Becker, E.-M./J. Dochhorn/E.K. Holt (Hg.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Carr, D.M., *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Richter, C. (Hg.), *Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2017.

Der auferlegte Schmerz – Geburt, Gewalt, Folter / Imposed Pain – Birth, Violence, Torture

- Bergmann, C., *Childbirth as a Metaphor for Crisis: Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1–18* (BZAW 382), Berlin: De Gruyter, 2008.
- Blyth, C./E. Colgan/K.B. Edwards (Hg.), *Rape Culture, Gender Violence, and Religion. Biblical Perspectives*, Cham: Springer, 2018.
- Dieckmann, D./D. Erbele-Küster (Hg.), *„Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen.“ Beiträge zur Geburt im Alten Testament* (BThS 75), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.
- Lemos, T., *Violence and Personhood in Ancient Israel and Comparative Contexts*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Olyan, S.M., *Theorizing Violence in Biblical Ritual Contexts: The Case of Mourning Rites*, in: *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect*, hrsg. v. S.M. Olyan (Resources for Biblical Study 71), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, 169–179.
- , *Ritual Inversion in Biblical Representations of Punitive Rites*, in: *Worship, Women, and War. Essays in Honor of Susan Niditch*, hrsg. v. J.J. Collins u. a. (BJS 357), Providence: Brown Judaic Studies, 2015, 135–143.
- van Ruiten, J., *Eve's Pain in Childbearing? Interpretations of Gen 3:16A*, in: *Biblical and Early Jewish Texts, in Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, hrsg. v. G.P. Luttikhuisen (TBN 5), Leiden: Brill, 2003, 3–26.

Ausdruck und Bedeutung von Schmerz – Textstudien /
Expression and Significance of Pain – Textual Studies

- Bauer, A. W., Zwischen Symbol und Symptom: Der Schmerz und seine Bedeutung in der Antike, in: *Schmerz* 10 (1996), 169–175.
- Bier, M. J., “Perhaps there is hope”: Reading Lamentations as a Polyphony of Pain, Penitence and Protest, London: Bloomsbury, 2015.
- Blume, E. u. a. (Hg.), *Schmerz. Kunst und Wissenschaft*, Köln: Dumont, 2007.
- Brandscheidt, R., Macht Sünde krank? Der Zusammenhang von Krankheit und Schuld nach Psalm 38, in: *TThZ* 124 (2015), 1–19.
- Cobb, L. S., *Divine Deliverance. Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts*, Berkeley: University of California Press, 2017.
- Cortil, J.-C., La souffrance physique dans l’Antiquité: théories et représentations, in: *Pallas* 88 (2012), 9–12.
- Dahl, E., Job and the Problem of Physical Pain: A Phenomenological Reading, in: *Modern Theology* 32.1 (2016), 45–59.
- Dobbs-Allsopp, W., *Weep, O Daughter of Zion. A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible (BibOr 44)*, Rom: Pontificio Instituto Biblico, 1993.
- Häusl, M., *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37)*, Freiburg: Herder, 2003.
- Janowski, B./D. Schwemer (Hg.), *Texte zur Heilkunde (TUAT N. F. 5)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- King, D., *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture*, Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Lindström, F., *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms (CB.OT 37)*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994.
- Mills, M. E., *Alterity, Pain and Suffering in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel*, New York/ London: Bloomsbury, 2007.
- Novick, T., Pain and Production in Eden: Some Philological Reflections on Gen III 16, in: *VT* 58 (2008), 235–244.
- O’Dowd, R., Pain and Danger. Unpleasant Sayings and the Structure of Proverbs, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 80.4 (2018), 619–635.
- Scharbert, J., *Der Schmerz im Alten Testament (BBB 8)*, Bonn: Hanstein Verlag, 1955.
- Schiewer, H.-J. (Hg.), *Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. (Transatlantische Studien zu Mittelalter und früher Neuzeit 4)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Schnocks, J. (Hg.), “Wer lässt uns Gutes sehen?” (Ps 4,7). *Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen (Herders Biblische Studien 85)*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2016, 95–143.
- Swenson, K. M., *Living through Pain: Psalms and the Search for Wholeness*, Waco, TX: Baylor University Press, 2005.
- Wells, P. R., La souffrance physique a-t-elle un sens?, in: *La revue réformée* 56.4 (2005), 32–47.
- Wischnowsky, M., *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments (WMANT 89)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001.

List of Contributors

Prof. Dr. Michaela Bauks is Professor of Old Testament and Religious History at the University of Koblenz.

Prof. Dr. Beate Ego is Professor of Old Testament Exegesis and Theology at the Protestant Theological Faculty of Ruhr-University, Bochum.

Prof. Dr. Christian Frevel is Professor of Hebrew Bible at the Catholic Theological Faculty of Ruhr-University, Bochum. He is also a Visiting Professor at the Department of Old Testament Studies at the University of Pretoria, South Africa.

Prof. Dr. Judith Gärtner is Professor of Old Testament at the University of Rostock. She is also a member of the Deutsche Forschungsgemeinschaft research group “Resilienz in Religion und Spiritualität.”

Prof. Dr. Bernd Janowski is Professor emeritus of Old Testament at the University of Tübingen. Since 1996 he has been a member of the Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Dr. Lennart Lehmhaus is assistant professor (Akademischer Rat) of Judaic Studies at the University of Tübingen.

PD Dr. Martin F. Meyer is Akademischer Direktor at the Institute of Philosophy at the University of Koblenz.

Prof. Dr. Saul M. Olyan is Samuel Ungerleider Jr. Professor of Judaic Studies and Professor of Religious Studies at Brown University.

Dr. Christina Risch is a New Testament Scholar and Research Assistant at the University of Koblenz.

Prof. Dr. Jonathan Schofer is Associate Professor of Religious Studies at the University of Texas, Austin.

Prof. Dr. Rüdiger Schmitt is Professor of Old Testament at the University of Münster and research group leader at the university’s “Religion and Politics” Cluster of Excellence.

Prof. Dr. Andreas Wagner is Professor of Old Testament at the University of Bern.

Dr. Martina Weingärtner is an Old Testament Scholar at the University of Koblenz and Research Fellow at the Collège de France, Paris.

Prof. Dr. Annette Weissenrieder is Professor of New Testament at the University of Halle-Wittenberg.

Source Index

I. Ancient Orient

Egypt / Ägypten		Klage über den Untergang von Ur	
		Z. 40-47	139-140
Pap. Bln 193, Rs. 1,3-4	31	Z. 88-91.96-101	140
		Z. 299-301	140
Mesopotamia / Mesopotamien		Ligabue 33-50	31, 49
		Ligabue 41	43
Atr. I,281-295	29		
Atr. III.iii.32	32		
Atr. III.iv.10, 15-18	32	Ugarit	
Atr. VI,3	31		
BAM 3 248 IV 13-15	29	RS 25.460	106
Enki and Ninḫursaga I, 86-88	29	KTU 1.5 VI, 11-24 (Balu-Epic)	107
Funeral inscription for Adad-Guppi	106	KTU I.19, 8-11 (Epic of Aqhat)	107
Gilg.XI,III 117-127	32		
K. 890, 1-12	30		

II. Old Testament / Altes Testament

<i>Hebrew Text</i>		25,21	32
		25,21-26	33
<i>Genesis</i>		30,1	32
1,2-3	202	30,14	32
2,7	203	30,22	32-33
2,28	219	34,25	217, 219
3,15-19	49	35,16-17	34
3,16	29-50, 35-41, 36, 206	38,27-30	35
3,17	36		
6,5	227	<i>Exodus</i>	
6,5-6	25	20,5	202
6,5-8	128-131, 142		
6,6	142	<i>Leviticus</i>	
8,20-22	132	18	243
8,21	142	18,6-17	243-244
16,4	39	21,7	245
18,2	219	21,13-14	245
20,18	33	22,3	245
21,1	32	29	243
23,23	40		

<i>Numbers / Numeri</i>		<i>Ezekiel / Ezechiel</i>	
9,11–16	189	21,11–12	41
<i>Deuteronomy / Deuteronomium</i>		<i>Hosea</i>	
5,9	202	11,7–11	134–136
23,3	245	11,8	142
28,26	59	13,12–13	42
28,35	175	13,13	40
<i>Joshua / Josua</i>		<i>Micah / Micha</i>	
9,27	245	4,9–10	42
<i>1 Samuel / 1. Samuel</i>		<i>Psalms / Psalmen</i>	
1,2	32	22,10	47
1,5	32–33	27,2	37
4,19	41	38	85–104
4,19–20	49	38,2	91
4,19–21	34	38,3–9	93–98
<i>2 Samuel / 2. Samuel</i>		38,10–15	98–100
8,2	57–58	38,16–19	100–102
10,1–5	53	38,22–23	92–93
12,18	55	39,3	27
<i>2 Kings / 2. Könige</i>		69,30	23
25,7	56–57	127,2	35
<i>Isaiah / Jesaja</i>		127,3	33
7,20	52–53	139,13	47
13,5–8	42, 49	139,13–15	32
14,3	35, 49	139,13–16	46
21,3–4	43	139,24	35
26,16–18	43	<i>Job / Hiob</i>	
26,17	43	7,4	171
37,3	40	10,8	37, 46
42,13–14	49	14,22	24
53,3–4	27	18,14	172
54,1–8	47–48	39,1–3	41
54,6	55, 133	<i>Proverbs / Sprüche</i>	
54,1–17b	47	1,9	235–236
63,10	133	3,8	236
65,13	49, 226	3,18	225
65,14	24, 226	4,22	236
66,7–13	46, 49	5,10	35
<i>Jeremiah / Jeremia</i>		10,22	35, 37
1,5	46, 47	14,13	23–24
9,9	142	14,23	35, 37
13,21	27	15,1	35, 55
14,13–18	136–139	15,13	24, 133
14,17	142	17,6	33
44,19	37	<i>Qohelet / Ecclesiastes</i>	
50,43	43	1,18	55
		10,9	37

<i>Lamentations / Klagelieder</i>		<i>1 Chronicles / 1. Chronik</i>	
1	61–84, 79, 81	4,9	41
1,1	70–71	4,9–10	35
1,2	70–71		
1,2.9.16.17.21	69, 71	<i>Septuagint / Septuaginta</i>	
1,4	71–78, 82		
1,4.8.11.21	74	Lev LXX 8,17	183
1,4.5.12	75	Lev LXX 9,11	183
1,8	80	Lev LXX 13.31, 37	177
1,9	62, 79	Zech LXX 6.2, 6	177
1,11–12	78		
1,12	61, 81	Job LXX	167–186
1,18	61, 81	Job LXX 2,7	175
1,20	68	Job LXX 2,9	170
2	67–69	Job LXX 3,10–12	170
2,10	77	Job LXX 16,15	183–184
2,13	77	Job LXX 18,14	172
2,15	62	Job LXX 20,22	169–170
4	68	Job LXX 21,20	183
<i>Ezra / Esra</i>			
9,3–6	55		

III. Apocrypha / Apokryphen

<i>Book of Tobit / Buch Tobit</i>		14,4–5	197
2,1–7	188	14,6f.	197
2,5–7	189		
3,1–6	189	<i>Apocryphon of John /</i>	
3,17	192	<i>Apokryphon des Johannes</i>	
5,14	187–198		200–207
13,2.5.6.9	198		

IV. Qumran

4Q414 2ii 1–5	189	4Qtob 196 14 i 4;	
11Q19 XLIX,17–20	189	Ms. 319; Tob 6.15 G ¹	192

V. Classical Greek Texts / Antike Griechische Texte

<i>Homer</i>		4.24	146
<i>Iliad / Ilias</i>		5.336–342	148
1.1–3	145	5.354	147
1.103	146	5.362	147
1.264	146	5.383	147
1.694	146	5.394	147
1.724	147	9.4–6	147

11.69–272	32	<i>Thukydides</i>	
11.268–273	147	Thuc. II 49. 1–6	151
11.398	147		
24.640–803	108	<i>Gorgias von Leontinoi</i>	
		Hel. 8	156
<i>Hesiod</i>			
<i>Theogony / Theogonie</i>			
211–232	148	<i>Platon</i>	
226–232	148	Tim. 42a–b	153
617–623	148	Tim. 64c–d	153
		Tim. 81d–e	154
		Prot. 351b	157
<i>Works and Days / Werke und Tage</i>			
226	148	<i>Aristoteles</i>	
399–400	149	De caelo	154
1208	169	De part. an. III 4. 666a 11–12	154
		De sensu et sensibilibus	155
		De resp. 17. 478b25–29 [...]	
		479a20–23	156
		Ethic. Nic. IX 10. 1171a32	173
		Ethic. Nic. II 2. 1104b 8–14	157
		Pol. I 2. 1253a7–18	158
		Arist. Rhet. II 1. 1378a19–21	160
<i>Archilochos</i>			
Fragment 7 D	149	<i>Theophrastus / Theophrast</i>	
		De sens. 9	150
		De sens. 43	155
<i>Corpus Hippocraticum</i>			
De locis in homine. chap. 7	179–180	<i>Epikur</i>	
De morbo sacro 17	151	Epic. ad. Men. op. cit.	
De vetere medicina 3.3–5	151–152	Diog. Laert. X 127–132	158
Nat. hom. 2.3	152		
Nat. hom. 4.2–3	152	<i>Galen</i>	
		De motibus dubiis 8.21	212
<i>Aeschylus / Aischylos</i>			
The Persians / Die Perser	67	<i>Diogenes Laertius</i>	
Prometheus 476–483	150	VII 94–107	159
Libation Bearers /		VII 110 [...] 111	161
Choephoren	108–109	VII 111	162
		VII 111–116	163
		VIII 62	150
<i>Heraklit</i>			
DK 22 B 67a	145		
<i>Herodot</i>			
Hdt. II 84	150		
Hdt. III 1.40.129–133	150		
<i>Euripides</i>			
Medea V, 248–251	32		

VI. Classical Latin Texts / Antike Römische Texte

Cicero

Tusc. II, XV,35 169

VII. Mishna and Talmud / Mischna und Talmud

Mishna		33b	231
<i>m. Shabbat</i>		41a	222
14,4	229	52a	231
19,3	217	140a	229–230
<i>m. Baba Qamma</i>		151b–152a	219
1,1	239	153a	226
8,1	231, 239	<i>b. Eruvin</i>	
<i>m. Makkot</i>		41b	224
3,1	241–243, 245	54a	235–236
3,1–2	239–251	<i>b. Yoma</i>	
3,2	246	78a	224, 227
<i>m. Sanh.</i>		84a	222
7,4	244, 246	<i>b. Ta'anit</i>	
9,1	244	21a	237
Tosefta		<i>b. Yevamot</i>	
<i>t. Shevi'it</i>		66a	224
6,1–4	229	63b	227
<i>t. Terumot</i>		<i>b. Ketubbot</i>	
9,11–12	229	8a	218
<i>t. Shabbat</i>		32a	231
12,8	229	39a	231
<i>Palestinian Talmud/Yerushalmi</i>		104a	222, 237
<i>y. Shevi'it</i>		<i>b. Nedarim</i>	
8,2 (38a)	229	49b	227
<i>y. Ma'aser Sheni</i>		<i>b. Sotah</i>	
2,1 (53b)	229	8b	232
<i>y. Kila'yim</i>		<i>b. Gittin</i>	
9,3	216	69b	223
<i>y. Shabbat</i>		<i>b. Bava Qamma</i>	
14,4 (14d)	225	26b	231
14,3 (14c)	229	33a	231
<i>y. Ketubbot</i>		46b	216
12,3	216	83b–86b	231
<i>y. Avodah Zarah</i>		84a	232
2,2 (40d)	225	<i>b. Bava Metzi'a</i>	
<i>Babylonian Talmud</i>		31a	231
<i>b. Berakhot</i>		85a	221, 237
5a	236	86b	219
17a	236	<i>b. Hullin</i>	
32b	225	105b	227
35b	229	<i>b. Temurah</i>	
61b	237	16a	228, 235
<i>b. Shabbat</i>		<i>b. Avodah Zarah</i>	
11a	226	28a	221, 234, 237
		29a	227

VIII. Other Rabbinic Texts

<i>Mekhilta</i>			
<i>Jitro, Amalek</i> 2	235	<i>Deuteronomium Rabba</i>	
		3,9	236
<i>Genesis Rabba</i>		<i>Pirke de-Rabbi Eliezer (PRE)</i>	
<i>me-ketz</i> 89	230	Chapter 12	219
		Chapter 29	219
<i>Exodus Rabba</i>		Midrashon Psalms 9,17	235
<i>(va-ere</i> 6)	230		

Author Index

- Achenbach, R. 189
Albeck, C. 241
Albertz, R. 30, 67, 105, 108, 120
Altenberg, P. 20
Anderson, G.A. 59
Arneht, M. 129
Arnold, B. T. 33, 36
Assmann, J. 65, 88, 100
Auld, G. 34
Avrahami, Y. 1–2
- Baden, J.S. 32
Bakan, D. 86
Barbiero, G. 91
Barthel, V. 64, 83
Barton, U. 67
Basson, A. 175
Bauckham, R. J. 198
Bauer, A. W. 212
Bauks, M. 214
Baumgart, N.C. 130–133
Becker, E. M. 4
Becker, M. J. 229
Beirer, G. 195
Bell, C. 52
Bender, A. 15–17
Ben-Dor Benite, Z. 198
Ben-Shlomo, D. 116, 118, 122
Berges, U. 42, 45–46, 49, 130–131, 139
Bergmann, C. 30–35, 39–44, 46
Bergner, R. M. 58
Berkowitz, B. 228, 231–232, 239
Berlejung, A. 189
Bernhardt, F. 64
Berquist, J.L. 174–175
Bester, D. 35, 45, 47, 99, 173–174
Beuken, W. 42–43, 49
Biberger, B. 197
Bishop, M. C. 184
Blenkinsopp, J. 42–48
Blume, E. 86
Böck, B. 30–31
Bogards, R. 64
Böhme, G. 21
Böhme, H. 21, 190–191
Borger, R. 58–59
- Börner-Klein, D. 219
Boudon-Millot, V. 212
Bourke, J. 214–216, 219, 238
Bovon, F. 136
Boyarin, D. 221
Bozarro, C. 213
Brandtscheid, R. 94–95, 99
Brayford, S. 36
Bremmer, J.N. 203
Brug, J.F. 117
Brunner-Traut, E. 204
Budge, E.A.W. 223, 227
Burgess, S. 203
- Camus, A. 85
Carr, D.M. 4
Cassuto, U. 36–38
Cazelles, H. 95
Chadwick, H. 204
Cheng, W. 169, 171
Christians, H. 66
Cifarelli, M. 53
Clines, D.J.A. 174
Coakley, S. 213
Cobb, L.S. 212
Cohen, Y. 106
Colpe, C. 199
Coulston, J.C.N. 184
Courtil, J.-C. 3
Curtius, E.R. 65
- Dahood, M. 89
Darayae, T. 212
Darwin, C. 14
Darr, K. 31, 41–43, 45, 47
DeClaissé-Walford, N.L. 89, 101
Delitzsch, F. 131
De Vos, C. 89, 93, 98
Dieckmann, D. 36–38
Dietrich, W. 126
Di Lella, A. 190, 195
Dobbs-Allsopp, F.W. 139–140
Döhling, J.-D. 130, 134
Dolle, K. 176
Dombrowski, J. 13
Dothan, M. 114, 117–119

- Dothan, T. 111, 114, 116–117, 119, 122–123
 Douglas, M. 2–3, 52
 Dreitzel, H.-P. 64
 Duhm, B. 92, 94, 98
 Dunn, F. 152
 Durst, U. 15

 Ebach, J. 129
 Ego, B. 187, 192, 197
 Ehrlich, A. B. 37
 Eilberg-Schwartz, H. 175
 Eisenstein, Y. D. 220
 Ekman, P. 14
 Engel, H. 187
 Engelhardt, D. von 86
 Erbele-Küster, D. 174
 Erickson, A. 174
 Eshel, E. 189
 Etzelmüller, G. 66

 Fabry, H.-J. 129
 Farmer, P. 54
 Felli, C. 105
 Finsterbusch, K. 136–138
 Fischer, G. 129, 136–141
 Fischer, I. 48
 Fitzmyer, J. A. 187, 192
 Foster, B. 30
 Foucault, M. 240
 Frankl, V. E. 196–197
 Freeman, D. 223
 Frevel, C. 63, 65, 67–68, 72, 76, 78, 80
 Fröhlich, I. 192
 Fronterotta, F. 203, 205

 Galpaz-Feller, P. 31–32
 Garland, R. 105, 109
 Gärtner, F. 222
 Gärtner, J. 47–48
 Gathercole, S. 191–192
 Geertz, C. 4
 Geller, M. J. 203, 214, 223, 227, 229
 George, A. R. 32
 George, S. K. 213
 Gertz, J. C. 25–26, 129–130, 133
 Gillmayr-Bucher, S. 174
 Ginges, J. 58
 Gjerstad, E. 118
 Glücklich, A. 3, 212
 Gomme, A. W. 150
 Gourevitch, D. 168
 Grahek, N. 85
 Greenberg, D. 106

 Greifeld, K. 86
 Grimm, J. 76
 Grimm, W. 76
 Grmek, M. D. 151
 Grohmann, M. 33, 35, 45
 Gunkel, H. 174
 Guthrie, W. K. C. 150

 Habel, N. C. 38
 Habermann, W. 183
 Hahn, K. 13
 Håland, E. J. 106
 Halberstam, C. 241
 Hallermayer, M. 187
 Hallo, W. W. 107
 Hamilton, V. P. 36
 Hamori, E. J. 33–34, 40
 Hanhart, R. 187
 Hankinson, R. J. 152
 Hannig, R. 31
 Härle, W. 126
 Harris, C. R. S. 155, 172
 Harris, W. 212–213, 217, 223, 229, 234,
 236–237
 Hartenstein, F. 125–126, 128, 133
 Hauptmann, J. 231
 Häusl, M. 34, 40–44, 137–138, 173–174
 Hawass, Z. 110
 Hays, C. B. 139
 Heimes, S. 197
 Helm, W. B. 13
 Hermession, H.-J. 127, 133
 Hicks, G. 54
 Hieke, T. 194
 Hillers, D. H. 41
 Holladay, A. J. 151
 Holmes, B. 180, 215
 Hondrich, K. O. 13
 Horden, P. 234
 Horowitz, M. 220
 Hossfeld, F.-L. 88–91, 99
 Hurowitz, V. 79
 Hurschmann, R. 105, 109

 Iakovidis, S. E. 111
 Ilan, T. 221

 Jacob, B. 129–130
 Jacob, W. 240–241
 Jacobson, R. A. 89, 101
 Jacobsen, T. 29
 Jacoby, N. 136–138
 James, F. W. 121

- Janowski, B. 65, 76, 88–89, 93–98, 102, 126,
128–130, 133, 140–142, 174
Jastrow, M. 216–217, 221, 228, 230
Jenni, E. 138
Jeremias, J. 130, 132–136, 138
Johnson, M. 18
Jones, S. C. 174
Jouanna, J. 150, 170
Jung, M. 86
Jung, P. G. 213
Jüngel, E. 126
- Kahn, C. H. 184
Kalmanofsky, A. 33, 41
Karageorghis, V. 113
Karrer, M. 187
Kaufman Shelemay, K. 213
Keel, O. 99, 109–110
Kellermann, U. 194
Ketmar, P. 20
Kiel, Y. 227
Kipfer, S. 17
Kim, W. 174
King, D. 212, 215, 238
King, H. 169, 171, 180–181
King, K. 199–206
Klotter, C. 13
Knierim, R. 43
Koenen, K. 68, 74–76, 79, 139–140
Köhlmoos, M. 127–128
Köhnen, N. 86, 103
Konstan, D. 220
Kotzé, G. R. 82
Kövecses, Z. 18–20
Kozlova, E. E. 30, 32
Kraemer, D. 215–216, 222, 236
Kraus, H.-J. 88, 93, 98
Kraus, W. 187
Krötke, W. 126
Krüger, T. 129
Kübler, K. 113
Kucharek, A. 105
Küchler, M. 136
Kuckhoff, A. 80
Kumpmann, C. 127
Kunz, A. 33
Kutsch, E. 63, 105
- Lakoff, G. 18, 40
Lambert, W. G. 31
LaNeel Tanner, B. 89, 101
Laner, N. 106
Latacz, J. 146
- Lau, J. 13
Le Bohes, J. 184
Le Breton, D. 86, 206
Lechtermann, C. 82
Lehmann, G. 110
Lehmhaus, L. 220, 222–223, 229–230
Leichty, E. 58
Leidner, B. 58
Lemos, T. M. 52
Lichtheim, M. 32
Liddell, H. G. 183, 186
Lindström, F. 87, 90, 92, 94
Link, C. 126
Livingstone, A. 29–30
Loader, W. R. G. 194
Lock, M. M. 185
Longrigg, J. 152
Loretz, O. 108
Lusin, C. 64
Lutz, C. A. 15
- MacIntosh Turfa, J. 229
Malekzadeh, S. 212
Maier, C. 45, 47–49, 138, 173
Markschies, C. 3, 212, 226
Mattern, S. 226, 234
Mazar, A. 118, 122
McDowell, M. 195
Meyer, A.-R. 64
Meyer, M. F. 154–157
Meyers, C. 36, 38, 130–131
Milgrom, J. 56
Millard, A. R. 31
Miller, G. D. 194
Moltmann, J. 141
Morris, D. B. 1, 3–4, 76, 86, 212–213
Moscoso, J. 215, 235
Mosis, R. 87–88, 101
Moss, C. R. 32
Moxter, M. 126
Müller, K. 20
Muraoka, T. 169, 176, 183
Naimark, N. 54
Neusner, J. 240
Newsom, C. 172
Nizami, K. A. 13
Novick, T. 37–39
Nünlist, R. 146
Nussbaum, M. C. 13, 167
- Oberforcher, R. 130
Olyan, S. M. 6, 52–53, 55, 59, 105,
108, 185

- Oren, E.D. 120–121
 Owens, J.E. 192
- Parfitt, T. 198
 Pascal, B. 141
 Passow, F. 186
 Paszehr, U. 63
 Pelham, A. 174
 Perkins, J. 212
 Perlitt, L. 133
 Petrie, W.M.F. 109, 122
 Pfeiffer, H. 97
 Plamper, J. 16
 Plöger, O. 25
 Podella, T. 108
 Poole, J.C.F. 151
 Porada, E. 110
 Potter, P. 169
 Press, M.D. 116, 118, 123
 Preuss, J. 215, 223, 225, 227, 229
 Pritchard, J.B. 106
 Provan, I.W. 35, 37, 74
- Quack, J.F. 203–204
- Rad, G. von 131
 Raphael, R. 174
 Rapp, C. 160
 Rappaport, R.A. 52
 Raveh, I. 214
 Rehm, E. 110
 Reuling, H. 38
 Richardson, S. 51
 Riede, P. 26, 99
 Riess, R. 86
 Roberts, J.J.M. 138–139
 Robinson, J.M. 200, 204
 Roby, C. 215
 Rolf, E. 18–19
 Rubiner, L. 20
 Ruppert, L. 130
 Rutherford, I. 109
- Saint Arnault, D. 55
 Salazar, C.F. 215, 227
 Sals, U. 42–43
 Samellas, A. 212, 234
 Sandbach, F.H. 205–206
 Saunders, C. 86
 Scarry, E. 66, 214
 Schadewaldt, Wolfgang 145, 148
 Schaefer, D. 214
- Scharbert, J. 37, 40–41, 43, 75–76, 81, 87–88, 101, 127, 142, 191, 196
 Schart, A. 135
 Schellenberg, A. 174
 Scherer, K.K. 15
 Schießl, C. 85
 Schiewer, H.J. 65
 Schipper, B. 25
 Schmiedebach, H.P. 85
 Schmid, K. 42–43
 Schmidt, B.B. 108
 Schmidt, W.H. 137
 Schmitt, R. 99, 105, 108, 111, 114, 116, 118, 120–123
 Schmitz, H. 21, 190
 Schumpp, M.M. 192
 Schofer, J. 232, 241
 Scholtissek, K. 126
 Schorch, S. 195
 Schröder, E. 86
 Schroer, S. 63, 107, 110
 Schubert-Triebel, C. 149, 152
 Scott, R. 183, 186
 Scullin, S.E. 213
 Scurlok, J. 227, 229
 Seber, C.
 Seifert, B. 130, 134–135
 Seybold, K. 88–89, 93–94, 97
 Shanks Alexander, E. 241
 Shectman, S. 39
 Sheets-Johnstone, M. 64
 Sheikh, H. 58
 Shemesh, A. 239, 241
 Singer, P. 214
 Skerrat, L. 76
 Smith, M.S. 132
 Smyth, H.W. 109
 Snodgrass, A.M. 184
 Sokoloff, M.S. 216–217, 221, 226–230
 Solmsen, F. 184
 Spans, A. 48
 Spieckermann, H. 27
 Spronk, K. 108
 Steck, O.H. 42
 Stein, G. 195
 Stephens, W. 192
 Sternberg, J.R. 13
 Stoesesandt, M. 146
 Stol, M. 30, 32, 34–35, 39
 Stuckenbruck, L.T. 191–192
- Tamar Kamionkowski, S. 174
 Tambornino, J. 64

- Tanner, J. 2–4, 64
Taylor, C. 78
Tervahauta, U. 205–206
Thoma, R. 85
Thomas, A. 137–138
Tieleman, T. 162, 203, 205
Torres, W.J. 58
Turner, J. 5
Turner, M. 40
Turner, V.W. 106

Utzschneider, H. 67

Valler, S. 216
Van den Broek, R. 203
Vannini, P. 64
Van Oorschot, J. 126
Van Ruiten, J. 36, 47–48
Veltri, G. 223
Volk, K. 29–31, 107
Voss, Johann Heinrich 145

Wabel, T. 86
Waldstein, M. 200–202
Warcquant 54
Waskul, D.-D. 64
Watson, W.G. 2

Wagner, A. 13–14, 18–19, 22, 24, 26–27,
125–127, 142, 190–191
Wagner, C.J. 187
Wagner, S. 76,
Watt Belser, J. 231, 237
Webster, C. 168
Weeks, S. 191–192
Weigel, S. 125
Weissenrieder, A. 66, 176
Wegner, J.R. 231
Welsch, W. 155
Wenham, G.J. 33–34, 36
Wierzbicka, A. 15
Wiggermann, F.A.M. 30–32, 34–35, 39
Wilberg, G.M. 20
Willi-Plein, W. 130
Winter, U. 34, 48
Wischnowsky, M. 139
Wisse, F. 200
Wissmach, A. 20
Wittgenstein, L. 61
Witthuhn, O. 31
Wolff, H.W. 133

Zenger, E. 88–91, 99
Zernecke, A.E. 89–94, 97, 101
Ziffer, I. 115, 118, 122

Word Index

Hebrew

אבל 73–74, 105
אולת 95, 102
אנח 73, 75, 80
אָפֶטֶה 45
בהל 42–43
בכה 70, 136–138, 219
בְּלֵהוֹת 171
בְּשָׁר 24, 173
גִּידִים 173
המה 75
הפך 35
הַרְבֵּה 37–38
הָרָה 44
זלל 79–80
טְהוֹר; טְהָרָה 174
טָמֵא 174
יגה 73, 75
יֹלְדָה 38, 41–43,
ילד 34–37, 44
יכח 92
יסר 92
חבל 42, 47, 57
חָבַל 15, 23, 27, 38, 40, 44
חטאה 95, 102
חלה 23
חיל 38, 40, 42–44, 47
חילָה 23
חמר 68
חשש/חש 228–230
כאב 5, 7, 23–24, 55, 84, 87, 172, 216–228,
234–235
כָּאֵב 23, 27
כרע 34
כרת 56, 239–246
לב 68, 129, 134, 222–228, 234
לקה 239
מְכָאֵב 23–24, 61, 78, 81–82, 101, 103, 173
מר 72–73, 77
מרר 73, 77
נאק 75
נָדִים 171
נחם 128–131
נחמים 134

נשם 45
סגר 32
ספד 105
עוה 96
עון 95, 102
עור 173
עמל 38,
עָמַל 169, 171
ענה 79
עצב 5, 7, 25, 35, 55, 128–133
עֵצֵב 23
עָצֵב 23, 37
עצבה 133
עצבון 5, 36–39
עֵצָבָת 23–24
עֵצְמוֹת 173
עֵקֶרָה 32
עצר 32
ציר 34, 38, 40, 42–43
צער 219, 230–235
צר 68
צָרָה 38, 42, 44, 192
צרר 5
קדר 96
רגז 5
רָחֵם 33
רפא 6, 196
שאף 45
שחח 96
שחר 177
שכב 57
שמם 5, 55, 73–74
שָׁמֹן 23

Greek

ἀδιάφορα 159
ἄλγεα 145–148
ἀλγεῖν 146, 179
ἄλγος 145–146, 172–173, 176
βύρσα 183–184
δέρμα 175–177
ἐπιθυμία 155, 163, 205
ἡδονή 155, 163, 206
θεραπεύειν 156

- ισονομία 149
 κρέας 178
 λέπρα 175–178
 λυπέω 187–198
 λύπη 36, 145–165, 173–174, 187–198,
 205–206, 234
 ὀδύνη 147, 167, 170–172, 176
 ὄνειδισμός 193–194
 ὄξυς 147
 πάθος/πάθη/παθήματα 153, 160–161, 204,
 206
 περίλυπος 189
 πικραينوμένος 73
 πόνος 167–170, 176
 Φόβος 163
 ψυχή 154, 156, 166, 193, 204–207 (kopt.)
 σάκκος 185
 σάρξ 178–180
 σκοτόομαι 177–178
 σφαγή 182
 στεναγμός 36
 συστολή 163–164
 σῶμα 172, 180, 203–207
 ὕλη 204–206