

Alfred Bodenheimer

Das Kleben der Zunge am Gaumen.

Sprache und Kollektivität der jüdischen Trauer

Am Ende einer jüdischen Beerdigung, bevor die nächsten Angehörigen des Verstorbenen das frische Grab verlassen, bilden die übrigen Teilnehmer ein Spalier und sprechen, während die Trauernden hindurchschreiten: "Der Allgegenwärtige tröste euch inmitten des Überrestes der Trauernden Zions und Jerusalems." Auch im Trauerhaus der folgenden sieben Tage ist dies der Vers, mit welchem sich die Gäste verabschieden. Die Formel hat ganz offensichtlich eine doppelte Funktion: Im Trost, den sie dem von einem privaten Schicksalsschlag Geprüften vermitteln und mit dem sie ihn in eine Gemeinschaft einbetten, erinnern sich die Tröstenden zugleich selbst daran, dass sie eigentlich alle eine permanente Trauergemeinde, ein armseliger "Überrest" (permanent unvollständig wie die Familie eines Verstorbenen) sind. Indem die Gemeinschaft den Trauernden Trost wünscht, wünscht sie sich selber Trost, thematisiert sie selbst ihre Trauer, ihr Defizit – ja, sie definiert sich nur noch über dieses Defizit und spricht sich selbst jede Kapazität ab, mehr zu sein als ein "Überrest" von Mit-Leidenden.

Die – zumindest teilweise – Analogisierung konkreter, privater und in gewisser Weise abstrakter, kollektiver Trauer weist auf eine bestechende religions-, sozial- und zuletzt (überraschend) auch staatspolitisch konstitutive Strategie hin, die das jüdische Volk mit durch die Jahrhunderte getragen hat. Ist es eine therapeutische Binsenweisheit, dass empfundene Trauer nicht verschwiegen, sondern thematisiert und ausgesprochen werden soll, so ist es weit weniger evident, dass eine Heilung durch die verstreichende Zeit bei einem – oder einer Gemeinschaft von – Trauernden durch ein ritualisiertes Wiederauflebenlassen der Katastrophe stets von neuem unterwandert werden muss. Wohlgemerkt: Nicht von Gedenken ist hier die Rede; Yosef Hayim Yerushalmi hat deutlich genug den Fluch des Vergessens aus der jüdischen Perspektive beleuchtet, indem er – im Zusammenhang mit einer Journalistenfrage zu seiner Einschätzung des Prozesses gegen den Kriegsverbrecher Klaus Barbie – die Vermutung äusserte, "das Antonym zu ›vergessen‹ [könnte] möglicherweise nicht ›erinnern‹, sondern ›Gerechtigkeit‹" heißen.¹ Die Rede ist vom Wiederauflebenlassen des

¹ Yosef Hayim Yerushalmi: Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte, aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss und Bruni Röhm, Berlin 1993, 20.

Trauermoments, vom Aufrechterhalten des Status von "Trauernden Zions" über Generationen hinweg.

Natürlich ist die zitierte Trauerformel auch nicht die einzige Massnahme, die diesen Status festschreiben soll – es ist bloss die deutlichste Verknüpfung spezifischer mit genereller Trauer, und sie zeigt damit am deutlichsten, wo das tempellose Judentum sich positioniert. Weit einschneidender in das Leben und das Bewusstsein der Gemeinschaft als etwa diese Trostformel ist der Fasttag des 9. Aw, vorbereitet durch drei Wochen der Trauerzeit, die in verschiedenen Etappen gegen den Fasttag hin noch intensiviert wird. Am 9. Aw verwandelt sich die Gemeinde insgesamt auch ihrem Habitus nach in eine Gemeinschaft, die eine Anzahl von dem Trauernden auferlegten Geboten befolgt: Wie Trauernde während der sieben ersten Trauertage sitzen die Juden am 9. Aw auf niederen Schemeln und grüssen einander nicht. Sie waschen sich auch nur minimal und sie sollten sich in den gesamten drei Wochen bis zum 9. Aw nicht rasieren – wie Trauernde es in den ersten dreissig Trauertagen halten. Alle diese Zeichen evozieren einen kollektiven Zustand, verweisen aber noch nicht auf dessen Anlass. Dieser Anlass ist die Tempelzerstörung, wobei gemäss der Tradition die Zerstörung beider Tempel an diesem selben Datum stattgefunden hat. Auf den Anlass kann, wie in der Trostformel am Begräbnis, nur Text verweisen, der Buchstabe beziehungsweise das Wort verbindet die wiederaufgelebte Trauer mit ihrer entfernten Ursache.

Nebst allen mittelalterlichen Trauerliedern, die an diesem Tag gesagt werden (wobei auch hier ein unmittelbares Nebeneinander der an das zerstörte Zion gerichteten Dichtungen Juda Halevys zu unmittelbar zeitgenössischen Trauergesängen auf die Märtyrer des ersten Kreuzzuges besteht), stellt den Urtext des 9. Aw das biblische Buch der Lamentationen (hebr. *Ēicha*) dar, das der jüdischen Tradition zufolge der Prophet Jeremia nach der Zerstörung des Ersten Tempels durch Nebukadnezar 587 v. u. Z. verfasst hat. Wie jede Literatur, die über Zerstörung spricht, ist auch *Ēicha* gefangen in der unumgänglichen Aporie zwischen dem Bewussthalten der Katastrophe und ihrer Ästhetisierung (Adornos Festmachen dieses Problems an Auschwitz mutet von da her willkürlich an). Vor allem im dritten Kapitel von *Ēicha* wird das Mögliche und das Unmögliche von Sprache angesichts der Zerstörung ausgelotet, Sprache ins Schweigen verlegt und Schweigen als Sprache gelesen. So in den Versen 17-22, die hier in der Buber-Rosenzweigschen Übersetzung zitiert seien:

Du verwarfst meine Seele, vom Frieden hinweg,
das Gutgeschick musste ich vergessen.

So sprach ich:

"Schwand meine Dauer und mein Erhartes

von IHM her,
muss das Gedenken meines Elends und meines Schweifens
der Wermut und des Giftzeugs
gedenken, gedenken meine Seele und in mir sinken,
dieses lasse ins Herz ich mir kehren,
um des willen harre ich:
SEINE Huldern, dass sie nicht dahin sind,
dass sein Erbarmen nicht endet."

Und weiter heisst es im Vers 24:

"Mein Anteil ist ER", spricht meine Seele,
"um des willen harre ich sein."

Schliesslich, Vers 26-29:

Gut ists, wen still einer harrt
auf SEINE Befreiung.
Gut ists dem Mann,
wenn in seiner Jugend er ein Joch trug.
Er sitze einsam und still,
wenn Er es ihm auflegt,
er halte seinen Mund in den Staub hin:
"Vielleicht west eine Hoffnung!"

Still sitzen, mit der Seele sprechen, in den Staub rufen – all dies steht für dieselbe emotionale Situation, für eine Hoffnung, die auszudrücken der Schreibende (der sich als Sprechenden beschreibt) weder vor sich selbst noch vor dem, in den diese Hoffnung gesetzt wird, wirklich wagt. Der Autor präfiguriert die Situation seines Volkes als permanente trauernde, gleichzeitig aber hoffende (und nur so ihre Trauer weiter tragende) Gemeinschaft. Das In-den-Staub-Rufen der Hoffnung bildet die kollektive Trauersituation damit äusserst genau ab. "Wie ich auch schreie und flehe, umstopft hat er mein Gebet", heisst es in Vers 8 desselben Kapitels – hier findet der Schrei noch statt, in den späteren Versen wird das Ersticken des Schreies vom Schreienden selbst im Schrei antizipiert, das Verstummen ist im Schrei angelegt. Doch gilt es zugleich zu beachten, dass der Schrei vielleicht "umstopft", in die Seele versenkt oder in den Staub geschrien wird – dass er aber immer ausgestossen wird. Das einsame und stille, das trauernde Sitzen ist das Sitzen auf einer Hoffnung, die sich unentwegt in stummen Explosionen entlädt.

Der Schrei und das in ihm angelegte Verstummen haben durchaus ihr Abbild in der zwiefältigen Bewältigungskultur des Tempelverlustes in den Traditionen der jüdischen Diaspora. Stefan Schreiner hat zu zeigen versucht, dass die rabbinische Ideologie zur talmudischen Zeit darauf ausgerichtet war, das Studium der Tora als vollständiges Substrat für den zerstörten Tempel zu etablieren. Nicht zuletzt das Studium des Tempelkults selbst ersetzt dessen Ausführung nach verschiedenen rabbinischen Auffassungen vollkommen, und auch die Bemerkung (im Talmudtraktat Berachot), dass die Sühne, die einst der Altar im Tempel für den Menschen erwirkte, heute von seinem häuslichen Esstisch erwirkt werden könne, wird von Schreiner als Hinweis darauf verstanden, dass "der Altar des Tempels in seiner Funktion, Bedeutung und Wirkung durch den Esstisch zu Hause ersetzt werden kann", sofern der Besitzer dieses Tisches mit den Praktiken und der Bedeutung des Tempelaltars vertraut ist. "Wo man die Tora studiert, braucht man keinen Tempel", vermerkt Schreiner zusammenfassend, um allerdings just zu diesem Satz folgende Fussnote anzubringen: "In krassem Gegensatz dazu [...] stehen allerdings die (v. a. liturgischen) Texte, in denen der Wiederaufbau des Tempels herbeigesehnt und die "aboda" [der Tempeldienst] im Tempel als der Gott wohlgefällige Gottesdienst schlechthin dargestellt und im Gebet gepriesen wird."²

Die Trauer wird also gleichzeitig ephemere und zentral – sie wird durch Sprache (Torastudium) eliminiert und durch Sprache (Gebet) zentralisiert. Beide Arten des Sprechens verschweigen jeweils etwas Primäres: Das Torastudium verschweigt das Defizit der Zerstörung, das Beten verschweigt, dass es eine Normalität in der Katastrophe gibt, in der man sich einrichten kann (und, in vielen Fällen, eingerichtet hat).³ Interessanterweise aber wird in der spätbiblischen Schilderung des Tempeldienstes in den Chronikbüchern der Rückbezug von Schrift und Tempeldienst in der genau umgekehrten Richtung betrieben. Im selben Sammelband, in dem sich der erwähnte Aufsatz Stefan Schreiners befindet, zeigt Thomas Willi die "Berufung auf Schrift und Schriftkonformität" bei der Schilderung des Tempeldienstes in den Chronikbüchern, welche sich in der Erwähnung der Opfer beigefügten Formel "wie [im Buch beziehungsweise in der Tora des Moses] geschrieben steht", manifestiert. Dies führt Willi zur Folgerung: "Nicht der Kult als solcher, qua opus operatum, ist also für den Chronisten das Entscheidende, sondern die Tatsache, dass er nach

² Stefan Schreiner: Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: Beate Ego, Armin Lange und Peter Pilhofer (Hgg.): Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, Tübingen 1999, 371-392; 387.

³ Die historische Komponente solcher Existenz (vor allem mit Blick auf gewisse Bereiche des jüdischen Mittelalters) ist wiederum von Yosef Hayim Yerushalmi: Ein Feld in Anatot, 29 durch die Formel erfasst worden, es sei „gleichzeitig möglich, ideologisch im Exil und existentiell zu Hause zu sein.“.

der *Israel* anvertrauten Art, der Mose von Gott zuhanden *Israels* übergebenen und als Schrift vorliegenden Tora geschieht!"⁴ Wo der Kult sich als Nachvollzug des geschriebenen Worts legitimiert, ist ihm seine Sekundärfunktion gegenüber dem Geschriebenen, und damit auch seine Ersetzbarkeit durch das Wort (und zwar durch das lernende wie durch das klagende Wort in ihren verschiedenen Funktionen) im wörtlichen Sinne bereits eingeschrieben.

Setzen wir den Zustand der Trauer identisch mit dem Zustand der Abwesenheit von Kult, so zeigt sich, dass die Schrift schon im Laufe der biblischen Zeit zum Transportmittel der Trauer wie auch ihres Gegensatzes, des Kultes, geworden ist – allerdings in unterschiedlicher Funktion: Der Kult wird durch die Satzungen der Tora transportiert, die Trauer durch die Ästhetisierung späterer (biblischer und nachbiblischer) Schriften.

Die Verlagerung der Trauer in die sprachliche Form ihres Ausdrucks hat nicht nur ihre Perpetuierung und permanente Abrufbarkeit zur Folge, sie erweitert auch die Möglichkeit der bereits dargelegten konstitutiven Kollektivbildung. Der rabbinische exegetische (aggadische) Umgang mit der Schrift erlaubt es ja, den Schriftvers aus seinem biblischen Kontext auch zu lösen und ihn in einen anderen, zusätzlichen Kontext zu stellen. Peter Kuhn hat vor langer Zeit schon in eindrücklicher Weise gezeigt, in wie mannigfacher Form die rabbinische Literatur Gott – gerade unter starkem Gebrauch verschiedener Verse des Buches *Ëicha* – als Mittrauernden schildert, insbesondere anlässlich der Zerstörung der beiden Tempel.⁵ Gott selbst also wird Teil der kollektiven Trauergemeinschaft, der göttliche Trost für Israel besteht folglich zumindest teilweise im Umstand von Gottes Teilnahme an dessen Trauer, zugleich aber im mitgedachten göttlichen Potential, die eigene Trauer und damit auch diejenige Israels jederzeit durch einen (selbst-)erlösenden Eingriff in die Geschichte beenden zu können.

Noch wesentlicher im Konnex von Kollektivbewusstsein und Versprachlichung der Trauer ist aber ein anderes Element: Die Drohung des Sprachverlusts. Er ist ja in den zitierten Versen des dritten Kapitels als latente Gefahr schon angedeutet, das dortige Sprechen, Rufen und Schreien ist ja immer in eine mögliche Leere gerichtet, unterbrochen zudem von der Aufforderung, still zu sitzen. Die Drohung des Sprachverlusts impliziert die Drohung des Verlusts der Trauer selbst und damit eines unverzichtbaren Elements der Kollektivbildung. Es gibt vielleicht kein eindrücklicheres Beispiel dafür als die ästhetisierende Abwandlung einer Formulierung aus *Ëicha* in den Psalmen. "Es klebte die Zunge des Säuglings an seinem Gaumen vor Durst", heisst es in *Ëicha* 4,4, eine realistische und bestürzende Beschreibung physischen Elends und Verderbens. In Psalm 137 (beginnend mit der berühmten Einleitung

⁴ Thomas Willi: Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. Die chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext, in Ego, Lange, Pilhofer: *Gemeinde ohne Tempel*, 75-98; 86, Hervorh. im Text.

"An den Flüssen Babels sassen wir und weinten") heisst es in den Versen 5-6: "Wenn ich Jerusalem vergesse, soll meine Rechte verdorren. Es klebe die Zunge an meinem Gaumen, wenn ich deiner nicht gedenke, wenn ich Jerusalem nicht ans Haupt meiner Freude emporhebe." In einem früheren Aufsatz habe ich schon einmal darauf aufmerksam gemacht, dass die Fokussierung auf die rechte Hand und auf die Zunge in diesen Versen gerade jene Körperteile zu Geiseln des Gedenkens macht, die das Aufrechterhalten des Gedenkens durch Schreiben, bzw. Sprechen zu besorgen haben, dass also die Strafe für unterlassenes Ausdrücken der Trauer darin bestehen würde, die Trauer inskünftig nicht mehr ausdrücken zu können. Sehr deutlich also sehen wir, wie ein Versatzstück aus Eicha, das gerade ausgesprochen nicht-ästhetisierend zu verstehen ist, das Kleben der Zunge am Gaumen, im Psalm ästhetisierend (und damit sich in den Dienst des trauernden Gedenkens stellend) gebraucht wird. Doch da ist noch eine zusätzliche bemerkenswerte Volte in den zitierten beiden Psalmensversen festzuhalten: Sie markieren nämlich den Übergang von der Pluralform ("sassen wir") der ersten vier Verse zur Form des Singulars. Das Vergessen, und damit das Verlieren der kommunikativen Potenz (Schreiben und Sprechen) ist zugleich auch ein Gang in die Vereinzelung – diese implizite ist nicht die geringste unter den sonst explizit genannten, beschworenen Strafen im Falle des Versagens. Wobei hinwiederum durch das Aussprechen der Beschwörung an sich, also des Vergessensverbots, bereits wieder das Vergessen gebannt ist.

⁵ Peter Kuhn: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch), Leiden 1978, 31-36; 128-287.