

Was heißt »rein« und »unrein« in der Bibel?

Eine theologische Annäherung an die Speisegebote und das kultische Denken im Alten Testament¹

Kim Strübind

Kaum eine biblische Fragestellung ist uns Heutigen schwerer zugänglich als die Frage nach »rein« und »unrein«. Die Schwierigkeiten beginnen schon beim Grundverständnis dieser dem kultischen Denken verhafteten Attribute. Mögen sich christliche Bibelleser(innen) damit trösten, daß jene Unterscheidung der Welt in reine und unreine Machtsphären mit der Auferweckung Jesu von den Toten überwunden ist, so ist der Sinn dieses heiligen Regulativs unserer Welt vor allem eins: unverständlich. Auch diejenigen, die sich gerne als »Bibeltreue« stilisieren, stehen achselzuckend vor der Welt des Kultischen, die bestenfalls im Modus heilsgeschichtlicher Überwindung bzw. Erfüllung in Christus ein karges theologisches Schattendasein führt. Allenfalls die sogenannten »Speisegebote«² erfreuen sich in christlichen Randgruppen, wie den Adventisten oder den Mormonen, einer – freilich zweifelhaften – Beliebtheit. Die christliche Adaption der Speisegebote beruht nämlich auf einem eklatanten Mißverständnis der Begriffe »rein« und »unrein«, die schon in der Übersetzung der hebräischen Begriffe *tahor* (טהר) und *tame* (טמא) begründet ist. Zudem wird übersehen, daß die Speisegebote nur einen Ausschnitt jener umfassenden kultischen Weltdeutung darstellten, die sich auch im Judentum hinter der *Kaschrut* verbirgt. Reinheit und Unreinheit betreffen im Alten Testament und im Judentum nicht nur das Essen, sondern die gesamte Lebenswelt der Menschen.

Es ist das Ziel der nachfolgenden Ausführungen, das Konzept des alttestamentlichen Kults zu erhellen, in dem die Welt konsequent als Schöpfung eines ordnenden Schöpfers entfaltet wird. Nach einigen einleitenden Bemerkungen über das Essen und Trinken im Alten Testament, soll das kultische Konzept zunächst grundsätzlich und dann paradigmatisch anhand der Speisegebote erläutert werden.

¹ Der Artikel stellt eine Überarbeitung von Vorträgen dar, die am 18. November 1995 im Rahmen einer Tagung von »Dienste in Israel« im Kirchröder Turm bei Hannover gehalten wurden.

² Vgl. Lev 11; 20,22-25; Dtn 14,3-21.

1. Essen und Trinken im Alten Israel

»Essen und Trinken hält Leib und Seele zusammen«. Hinter dem eher schmunzelnden Plauderton dieses Sprichwortes verbirgt sich eine toderne Wahrheit: Ohne Essen und Trinken ist kein Leben möglich. Unsere Nahrungsaufnahme garantiert, daß »Leib und Seele« tatsächlich beieinander gehalten werden. Wo Leib und Seele vereint sind, da blüht auch im Alten Testament das Leben (Gen 2,7). Die Trennung von Leib und Seele ist dagegen lebensbedrohlich, mehr noch: Anzeige des eingetretenen Todes. Die fröhliche Weisheit gutbürgerlicher Essensmentalität hat einen sehr ernsten Hintergrund.

1.1. Die Sorge um das Essen – eine Last im Alten Israel

Auch die Hebräer hatten einen der deutschen Redensart vergleichbaren Respekt vor dem Essen. Für sie ist Essen nicht nur Nahrungsaufnahme, sondern ein wunderbarer und letztlich religiöser Akt. Im Alten Israel ist die Deutung der Lebenswelt immer auch religiös bedingt: Für sie verband sich mit dem Essen zunächst der Gedanke der *Gabe*: Das Vorhandensein von Nahrung war alles andere als selbstverständlich. Verhungern war eine durchaus alltägliche Erfahrung. Ausreichende Nahrung dagegen war, wie auch die Schöpfung insgesamt, ein erstaunliches Faszinosum, ein Wunder Gottes.

Wie sehr Essen und Trinken theologisch affiziert waren, belegen die sogenannten Speisegebote im Alten Testament (Lev 11; Dtn 14,3-21), die vor allem als Speiseverbote in Erscheinung treten. Sie machen aus der von uns in aller Selbstverständlichkeit vollzogenen Nahrungsaufnahme einen heiligen Ritus. Dies liegt sicher nicht nur an einer größeren Bereitschaft zur Dankbarkeit der Hebräer Gott gegenüber. Daß es damit nicht allzu weit her gewesen ist, belegen die stereotypen Anklagen der Propheten, Israel habe seinen Gott vergessen (z.B. Jer 2,32; Ez 22,12). Der religiöse Ernst des Essens wird sicherlich auch darin begründet sein, daß die Hebräer keinen Kunstdünger kannten, keine Erntemaschinen und keine genetische Manipulation von Gemüse. Der Mensch hat sich mit der Aufklärung verändert, auch in seiner Gottesbeziehung. Aus dem staunenden Menschen des Alten Orients ist der »Homo faber« geworden, der fabrizierende Mensch, der sein Glück in die eigene Hand nimmt und ohne Scheu das ißt, was er erzeugt und was ihm vermeintlich zusteht.

Der Blick in die Speisegebote mit ihren zahllosen Bestimmungen und Verboten kann leicht den Eindruck erwecken, daß der Tisch der Israeliten stets reich gedeckt war und man sich sozusagen nur das Richtige aussuchen mußte. Eine in dieser Hinsicht naheliegende Deutung der Speisegebote verstellt den Blick dafür, wie groß das Hungerproblem im Alten Orient wirklich gewesen ist. »Schwert, Hunger und Pest« sind aber nach einer feststehenden Formel des Alten Testaments die unheili-

ge, bedrohliche Trias für den Menschen im antiken Palästina (und im ganzen Alten Orient).³ Die vielen Kriege und die ökologischen Katastrophen, wie ausbleibender Früh- oder Spätregen, führten zur Verelendung ganzer Landstriche.

Nahrungsverzicht, wie er in den Speiseverboten begegnet, bedeutet in diesem Zusammenhang eine weitere Beschränkung auf sog. »reine Speisen«, die für hungernde Menschen eine große Herausforderung darstellte. Die penible Einschärfung der Reinheitsgebote im Alten Testament (besonders im Buch Leviticus) zeigt, daß die Einhaltung dieser Bestimmungen alles andere als unproblematisch war. Eine durch falsche Nahrungsaufnahme entstandene Verunreinigung legte dem Betreffenden die Pflicht auf, sich zu »heiligen« (s.u.).

Es gilt also zunächst festzuhalten, daß die Speisegebote eine erhebliche Lebensbeeinträchtigung darstellten. Ihre Observanz war selbst eine Art »Opfer«, die man um der Gottesbeziehung willen auf sich nahm. Der Speisezettel des Durchschnittshebräers war vor allem in der Königszeit, aber auch in der Spätzeit des Alten Testaments durchaus nicht so üppig, daß man hier einfach die richtigen Produkte auswählen konnte.⁴ Fleisch gab es ohnehin nur zu besonderen Anlässen, wenn man es sich überhaupt leisten konnte. Die Passah-Bestimmungen in Ex 12f und auch das sog. vegetabile Armenopfer in Lev 2 (»Speiseopfer«) zeigen, daß der Besitz von Vieh und die damit verbundene Möglichkeit des Fleischgenusses ein hohes Privileg darstellten.

Die Hauptnahrung wird aus Brot, Hülsenfrüchten und getrocknetem Obst bestanden haben. Das Brot war selbst ein Kriterium, an dem man Arm und Reich unterscheiden konnte: Brote aus Weizenmehl (»Feinmehl«) galten als besonders edel. Dies war das Brot der Könige (1Kön 5,2) und der religiösen Feste (Ex 29,2). Das Hauptnahrungsmittel und Brot der armen Leute war jedoch Gerstenbrot (Ez 4,12). Darunter muß man sich etwa 2,5 cm dicke Fladen vorstellen, die entweder in einem Ofen gebacken wurden oder auf vorher erhitzten flachen Steinen bzw. auf konvex geformten Schüsseln (Metall oder Ton) »gebraten« wurden. Für einige Feste war aber der Fleischgenuß unumgänglich, so etwa bei Hochzeiten und besonders beim Passah. Die ärmeren Schichten waren in diesem Fall darauf angewiesen, daß sie von besitzenden Sponsoren ein-

³ Vgl. Ex 5,3; Dtn 30,15; 2Sam 14,17; Kglg 1,20; Am 4,10; Jer 18,21; 21,9; 24,10; 27,8.13 u.ö.

⁴ Vgl. zum Folgenden E.W. Heaton, *Biblischer Alltag. Zeit des Alten Testaments*, München (o.J.), 60-64; R. Smend, *Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments*, in: H. Donner u.a. (Hgg.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, 446-459; C. Wagner, *Alles, was Gott erlaubt hat. Die kulinarische Bibel. Essen und Trinken im Alten und Neuen Testament*, Wien 1994 (vgl. dazu auch die Rezension von L. Perlt in ThR 60 [1995], 230f). Vgl. ferner die hilfreichen Darstellungen von P. Volz, *Die biblischen Altertümer*, Stuttgart 1925, 307-318; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, 37-50.

geladen wurden. Anlässe wie das Passahfest, aber auch die anderen Wallfahrtsfeste (Laubhüttenfest und Wochenfest), bedeuteten immer auch eine kleine »Umverteilung« von Vermögen. So waren die führenden Ämter in Israel (König, Hoherpriester, Älteste, Führer / Scheichs) mit einer Spendierpflicht verbunden, was umgekehrt bedeutete, daß nur begüterte Personen in diese führenden Ämter gelangen konnten.

Wie schwierig die Versorgung mit Grundnahrungsmitteln und damit auch die Einhaltung von Reinheitsvorschriften gewesen sein muß, zeigen manche Texte im Alten Testament, die sehr konkret die mit der Nahrungsbeschaffung verbundenen Bedrängnisse schildern. Anschaulich wird dies etwa in der Elia-Geschichte in 1Kön 17, derzufolge eine dreijährige Hungersnot das Land heimsuchte. Während Elia durch die berühmten »Raben am Bache Krit« wunderbar versorgt wurde, hungerte das Volk. Als der Prophet auf Geheiß seines Gottes bei einer Witwe, die zu den sozial schwächsten Gliedern der Gesellschaft zählten, in Sarepta vorbeikam, bekam der Gottesmann ihren ganzen Unmut zu spüren. Nur das Mehl- und Ölwunder rettete diese Frau damals vor dem sicheren Hungertod (V. 8-16).

Neben den ökologisch bedingten Hungersnöten gab es aber auch Nahrungsnöte, die auf politische Katastrophen zurückgingen. Häufige Ursache der sozialen Verelendung war der Einfall fremder Truppen, die das Land verheerten und die befestigten Städte belagerten und aushungerten.⁵ In den Prophetenbüchern werden die Folgen dieser Belagerungen drastisch geschildert. Belagerungen verursachten Verknappung von Nahrungsmitteln, dramatische Inflation und sogar Homophagie (Essen von Menschenfleisch). Armut fördert Unmenschlichkeit. Reinheitsgebote und religiöse Speisetabus werden in einem bestimmten Stadium des Hungers obsolet.

»Und es geschah danach, da versammelte Ben-Hadad, der König von Aram, sein ganzes Heer und zog herauf und belagerte Samaria. Und es entstand eine große Hungersnot in Samaria; und siehe, sie belagerten es, bis ein Eselskopf für achtzig Schekel Silber und ein viertel Kab Taubenmist für fünf Schekel Silber gehandelt wurden. Und es geschah, als der König von Israel auf der Mauer einherging, da schrie eine Frau ihm zu: Hilf, mein Herr und König! Er aber sagte: Hilft dir der HERR nicht, woher sollte ich dir helfen? Etwa von der Tenne oder von der Kelterkufe? Und der König sagte zu ihr: Was hast du? Sie sagte: Diese Frau da hat zu mir gesagt: Gib deinen Sohn her, daß wir ihn heute essen! Meinen Sohn wollen wir dann morgen essen. So kochten wir meinen Sohn und aßen ihn. Als ich aber am anderen Tag zu ihr sagte: Gib deinen Sohn her, daß wir ihn essen! – da hatte sie ihren Sohn versteckt« (2Kön 6,24-30).

Auch das Buch der Klagelieder schildert in einer Art Retrospektive die schrecklichen Nöte der Belagerung, wenn über die Zeit der Zerstörung Jerusalems gesagt wird:

⁵ Vgl. 2Kön 6,22-31.53-57; 25,3; darüber hinaus auch Dtn 28,15-46 (bes. V. 22-27.31-34.38-41).

»Die Hände liebender Mütter kochten die eigenen Kinder. Sie dienten ihnen als Speise beim Zusammenbruch der Tochter meines Volkes« (Klgl 4,10, vgl. 2,20).

Es ist dabei wohl nicht nötig anzunehmen, daß die eigenen Kinder in Zeiten der Belagerung regelrecht »geschlachtet« wurden. Kinder sind immer das schwächste Glied in Hungersnöten. Man hat offensichtlich in auswegloser Lage die verhungerten Leichname von Kindern gekocht und gegessen. Selbst der Verzehr der Nachgeburt ist inneralttestamentlich im Zusammenhang von Nahrungsknappheit belegt. So heißt es in der Fluchandrohung von Dtn 28,53-57:

»[In der Not der Belagerung ...] wirst du die Frucht deines Leibes, das Fleisch deiner Söhne und Töchter [...] essen in der Angst und Not, mit der dich dein Feind bedrängen wird. Ein Mann unter euch, der zuvor verwöhnt und in Üppigkeit gelebt hat, wird seinem Bruder und der Frau in seinen Armen und dem Sohn, der noch übrig ist von den Söhnen, nichts gönnen von dem Fleisch seiner Söhne, das er ißt [...] Eine Frau unter euch, die zuvor verwöhnt und in Üppigkeit gelebt hat, [...] die wird dem Mann in ihren Armen und ihrem Sohn und ihrer Tochter nicht gönnen, die Nachgeburt, die von ihr ausgegangen ist, und ihr Kind, das sie geboren hat; denn sie wird beides aus Mangel an allem heimlich essen in der Angst und Not [...]« (V. 54-57)

Um sich quälende Nahrungsmittelknappheit zu verdeutlichen, muß man nicht einmal auf solche Extremfälle zurückgreifen. Auch die in Gen, Ex und Num enthaltenen Reminiszenzen an die Nomadenzeit bzw. Wüstenwanderung des Volkes Israel spiegeln noch, wie mühselig es gewesen sein muß, durch Essen »Leib und Seele zusammenzuhalten«: So muß selbst Abraham, der »Freund Gottes«, aufgrund einer Hungersnot nach Ägypten und ein andermal nach Gerar zu den Philistern fliehen – eine Flucht, die der Hunger diktierte (Gen 12; 20). Auch das Volk Israel hat auf seiner Wüstenwanderung Hunger und Durst gelitten. Solche »Durststrecken« waren steter Anlaß für ernste Glaubenskrisen des Gottesvolkes. Und war es nicht der lebensbedrohende Hunger, der einen plagte, dann hing einem zumindest das ewig gleiche Essen zum Hals heraus. Die Eintönigkeit des Speiseplans war kaum zu überbieten. Manna⁶ wurde zum Inbegriff der Rettung, aber auch zum Inbegriff kulinarischer Langeweile (Ex 16; Num 11). Die Nomaden träumten dagegen vom Reichtum und der Vielfalt an Fisch und Gemüse, wie er in Ägypten vorfindlich war (Num 11,4f).⁷

6 Zur Wüstenspeise »Manna« vgl. Reclams Bibellexikon, Stuttgart ⁵1992, 323: »Tatsächlich saugen Schildläuse aus Tamariskenzweigen Saft, entnehmen ihm für die Larven wichtige Stoffe und lassen ihn zu weißlichen, süßen Kugeln verdickt zu Boden fallen. M. [= Manna] kommt im Sinaigebiet vor und wird noch heute von Beduinen verzehrt.«

7 Für die mit aridem Klima vertrauten Steppenbewohner war selbst Palästina ein Land, in dem Milch und Honig nur so »flossen« (Ex 3,8 – diese Wendung begegnet 21mal im AT). Wer aus Mitteleuropa mit seinen ausgedehnten Regenfelddaugebieten kommt und

1.2. »Essen mit Lust und Liebe« als Ausdruck der Lebensfreude im Alten Israel

Die Redewendung »Essen und Trinken« (*achal w^e schatah*) ist im Alten Testament häufig bezeugt.⁸ »Essen« (*achal*) ist im Alten Testament über 800 mal belegt. Die Nahrungsaufnahme ist nicht nur etwas biologisch Konstitutives, sondern betrifft zugleich das Gottesverhältnis des Menschen. Das Alte Testament beschreibt den Menschen auch als ein vor Jahwe essendes und sogar mit Jahwe in einer Tischgemeinschaft verbundenes Wesen.⁹ Die Doppelwendung Essen und Trinken ist grundsätzlich Ausdruck des Wohlbefindens und der Lebensfreude. Wer zu essen und zu trinken hat, hat auch allen Grund zur Freude. Essen kann geradezu die Zäsur zwischen Not und neuem Lebensmut markieren. Dabei gehen Physiologie und Psychologie ineinander über:¹⁰ Essen bedeutet nach 1Sam 30,11f »wieder zu sich kommen«. Das zeigt sich besonders bei Entzug von Nahrung:

- Jonathan ißt kein Brot aus Zorn und Kummer darüber, daß Saul David übel mitspielt (1Sam 20,43).
- Hanna »weint und ißt nicht«, weil sie trotz aller Bemühungen kinderlos bleibt (1Sam 1,7).
- Als Naboth sich weigerte, seinem königlichen Nachbarn Ahab den Weinberg zu verkaufen, »schmollt« Ahab, legt sich auf sein Bett mit dem Gesicht zur Wand und »ißt nicht« (1Kön 21,4).
- Die bevorstehende Niederlage gegen die Philister vor Augen, verweigert Saul einen Tag und eine Nacht lang die Nahrungsaufnahme. Eine Mantikerin (Totenbeschwörerin) aus Endor nötigt Saul nach dem für ihn schlimmen Orakel, etwas zu essen und zu trinken, damit seine Lebensgeister wiederkehren (1Sam 28,21-25).

wie ich in einen überwiegend prall gefüllten Kühlschrank blicken darf, wird dies als Übertreibung empfinden: Die Fleischberge, Milch- und Honigseen der Europäischen Union wären für einen Altorientalen wohl nur mit dem Garten Eden vergleichbar gewesen. Daß im Palästina in altorientalischer Zeit »Milch und Honig flossen«, ist schon für die Antike nicht allzu wörtlich zu nehmen. Bereits die oben genannten Texte und Beobachtungen am Alten Testament nötigen uns zu einer Korrektur dieser Ansicht. Aber in diesem Wort spiegelt sich das Selbstverständnis von Nomaden bzw. Halbnomaden, die das Kulturland Kanaan mit den Augen von Steppenbewohnern sahen. Verglichen mit ihrer Umwelt war Kanaan tatsächlich ein Land voller Milch und Honig. Zur Topographie und den landwirtschaftlichen Bedingungen Palästinas vgl. S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München ²1980, 15-31; W.H. Schmidt, *Exodus (1-6)*, BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988, 164f (Lit.); W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn ²1985, 31-45.

⁸ Vgl. zum Folgenden Smend, *Essen*, 446-459.

⁹ Daß Essen auch etwas fundamental Geistliches ist, ist auch dem Christen geläufig. Ob wir in der Feier des Herrenmahls hinreichend ernst nehmen, daß diese Feier der Gemeinschaft von Gott und Mensch einmal den Charakter einer richtigen Mahlzeit hatte?

¹⁰ Vgl. Smend, *Essen*, 448ff.

– Elia schöpft wieder Kraft und Mut, als ein Engel dem Verzweifelten Speise und etwas zu Trinken mit der Aufforderung vorsetzt: »Steh auf, iß« (1Kön 19,5-8). Nachdem er gegessen und getrunken hat, ist er psychisch derart beflügelt, daß er 40 Tage lang bis zum Gottesberg marschiert, ohne zu ermüden (19,8).

Für Hanna, Ahab und Elia markiert die neuerliche Nahrungsaufnahme die Wende zum Guten. Auch David ißt wieder, als er hört, daß der Erstgeborene von Batseba gestorben war: Er »steht auf und ißt« (2Sam 12,16-23). Nach einer krisenhaften Situation zeigt das Essen die Entspannung der Lage und die Wiederkehr des normalen Lebens an. Umgekehrt gilt, daß die Verweigerung des Essens ein Krisensymptom ist. Menschen, die nicht essen, können z.B. unter dem Druck eines zu erledigenden Auftrags stehen, wie der Gottesmann aus Juda, über den für die Dauer seiner göttlichen Beauftragung eine »Essensperre« verhängt wird (1Kön 13,9.16f.15-24). Ähnlich ergeht es dem Knecht Abrahams, der auf Brautschau in Mesopotamien unterwegs ist und – angesichts orientalischer Gastfreundschaft reichlich unhöflich – bei seinen Gastgeber nichts essen will, bis er seine unter göttlicher Führung stehende Brautwerbung um Rebekka vorgebracht hat (Gen 24,33). Die erfolgreiche Werbung wird danach freilich durchaus mit einem üppigen Festmahl gefeiert (V. 54). Essen markiert damit den der besonderen Herausforderung folgenden entspannten und natürlichen Zustand.

Dies gilt nicht nur in gleichsam privater Hinsicht, sondern auch im Bereich des sozialen und politischen Lebens in Israel: Die sozial befriedete Atmosphäre der Judäer und Israeliten zu Salomos Zeiten wird in 1Kön 4,20 mit den Worten charakterisiert: »*Sie aßen und tranken und waren fröhlich*« (auch 5,5 und 2Kön 18,31). Weil Essen Ausdruck des göttlichen »Schaloms« ist, darum ist es wichtig, nicht zur Unzeit zu essen. Es gibt eine Unzeit des Essens und Trinkens, weil die Mahlzeit selbst den Schalom nicht bewirken kann, sondern lediglich dessen Folge ist.

– Esau ißt und trinkt zur falschen Zeit und verkauft dafür sein Erstgeburtsrecht (Gen 25,34).

– Die Israeliten am Sinai essen und trinken in Festmanier, als Mose im Lauf seiner Begegnung mit Gott nicht vom Berg zurückkommt (Ex 32,6).

– Die Sichemiten feiern viel zu früh, nachdem sie sich von Abimelech losgesagt hatten (Ri 9,27). Das ist ihr Verderben. Ebenso auch die Amalekiter, die ihren Beutezug in Kanaan mit einem Gelage feiern und so David die Gelegenheit zum Gegenschlag geben (1Sam 30).

– Auch die Günstlinge des Thronanwärters Adonija machen die Rechnung ohne den Wirt, als sie Adonija schon als Nachfolger Davids mit Essen und Trinken feiern (1Kön 1,25), während Salomo auf intrigantem Wege zum König gesalbt wird (1Kön 1,11-40).

– Die Bewohner Jerusalems feiern den Abzug der assyrischen Belagerer nicht, wie von Jesaja gefordert, mit Trauer und Umkehr, sondern mit

einem Festmahl, indem man einander fatalistisch versichert: »Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot« (Jes 22,12f).

– Die Kritik am unzeitigen Essen ist überdies ein fester prophetischer Topos. Amos beschuldigt die Oberschicht in Samaria und hält ihnen vor, daß sie sich nach Kräften pflegen, nur das Beste essen und trinken, aber sich über den »Schaden Josefs« keine Gedanken machen (Am 6,1-6).

– Der Weise Lemuel wird im Buch der Sprüche (Spr) mit den Worten zitiert, daß es sich für Könige und Fürsten nicht geziemt, Wein und Bier zu trinken. Sie stünden andernfalls in Gefahr, das Recht zu vergessen oder zu beugen (Spr 31,4-7). Die zufriedene Fröhlichkeit, die das Essen für die Israeliten beinhaltete, kann also auch zu einer Gefahr für die Ordnung werden. Denn wer in richterlicher Funktion ist, der muß um seiner Aufgabe willen Selbstbeherrschung zeigen.

– Die Unzeit des Essens zeigt sich vor allem im Trauerfall. Beim Tod eines Familienangehörigen oder Freundes wird gefastet. Fasten ist ein Selbstverminderungsritus.¹¹ Der Trauernde macht sich durch verschiedene Merkmale dem Verstorbenen so konform wie möglich, weil er gegen die definitive Trennung und den Beziehungsverlust rebelliert. Alle Trauerriten im Alten Testament gründen in dem Versuch, dem Toten weiterhin so nahe wie möglich zu sein. Tote aber essen nicht, weshalb auch der Trauernde fastet.

Das Buch des Predigers / Kohelets (Koh) ist hier von besonderem Interesse: Mehrfach beklagt dieser große Pessimist, daß das ganze Leben »sinnlos« und ungerecht sei (»Haschen nach Wind«). Was dem Menschen einzig bleibt und was er genießen soll, sind der Beischlaf (9,9) und vor allen Dingen das Essen und Trinken »bei aller Mühsal«. Es macht den Menschen fröhlich und ist sein positiver Anteil an dieser Welt, wie Kohelet mehrfach betont.¹² Leben ist Mühsal, weshalb man besonders auf die Pausen und angenehmen Unterbrechungen in der eigenen Mühsal achten soll. Solche Pausen sind für den Verfasser dieser ungewöhnlichen Schrift gerade die »Essenspausen«. Essen ist nicht nur Nahrungsaufnahme, sondern Lebensfreude. Dieser Akzent ist für die Hebräer wichtig. In der sogenannten *Grabinschrift des Sardanapal* findet sich ein Satz, der dieses Selbstverständnis für den ganzen Orient bestätigt und auch bei Koh stehen könnte: »Anchiale und Tarsus hat Sardanapal an einem Tage gegründet; du aber; Fremdling, iß, trinke und liebe; was sonst der Mensch hat, ist nicht der Rede wert.«¹³

Essen und Trinken ist, weil es gemeinschaftlich vollzogen wird, darüber hinaus ein eminent soziales Ereignis. Gemeinsam eingenommene Mahlzeiten bestätigen Gemeinschaft und verpflichten zur reziproken Solidarität:

¹¹ Zur Selbstverminderung beim Fasten vgl. H. Gese, Der Tod im Alten Testament, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1989, 31-54.

¹² Vgl. Koh 2,24f; 3,13; 5,17f; 8,15; 9,7.

¹³ Smend, Essen, 452.

- Vertragsabschlüsse und Bundesschlüsse zwischen Menschen werden mit einer Festmahlzeit bestätigt. Jakob und Laban besiegeln so ihren Nichtangriffspakt (Gen 31,43-54). Ähnliches gilt auch für den Brunnenvertrag zwischen Isaak und Abimelech (Gen 26,28-31).
- Besonders wichtig ist, wer vom König persönlich zu Tisch gebeten wird. Ist dies doch ein Zeichen besonderen Wohlwollens. Die Plazierung an der königlichen Tafel verrät bisweilen taktisches Geschick, so z.B. als der Prophet Elisa König Joram überredet, die gefangenen Aramäer zu bewirten und sie sich damit zu Verbündeten zu machen (2Kön 6,22f). Auch David hat dieses Mittel der Gastfreundschaft geschickt eingesetzt, etwa um sich mit den Nachkommen Sauls nicht zu überwerfen. David lädt Meribbaal ein, am »Tisch des Königs zu essen« (2Sam 9,7.10.13).
- Die eher beiläufig klingende Bemerkung über die Begnadigung Jojachins durch den babylonischen Großkönig Evil-Merodach am Ende des 2. Könige-Buchs (25,29) ist Zeichen vollzogener Versöhnung und Ehrerbietung an den einstigen Feind und für die Herausgeber des Deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG) von großer Bedeutung.
- Essen als Ausdruck der Solidarität zeigt sich auch bei traurigen Anlässen, wie dem Kondolenzbesuch der Freunde bei Hiob. Sie kommen, um ihn zu stützen und »essen Brot in seinem Haus« (Hi 42,11).
- Ein freudiger Anlaß für die gemeinsame Mahlzeit sind dagegen Hochzeiten. Selbstverständlich gehört zu ihnen ein Festmahl.¹⁴
- Einen äußerst prägnanten Ausdruck für den gemeinschafts- und solidaritätsstiftenden Charakter des gemeinsamen Essens findet man in Ps 41,10: »Der Mann meines Brotes ist der Mann meines Friedens«. Dies ist das Selbstverständnis hinter der gemeinsamen Mahlzeit. Von daher ist es um so skandalöser, wenn der Tischgenosse als »Mann meines Friedens« diesen Frieden der Mahlteilnehmer verletzt.
- Wenn es in Ps 23,5 heißt: »Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesicht meiner Feinde«, so meint dies nicht die im kriegerischen Ansturm gegnerischer Feinde eingenommene eiserne Ration eines Frontkämpfers, sondern wohl eher das friedliche Gegenüber ehemaliger Feinde,¹⁵ die möglicherweise durch ein gemeinsames Essen ihre Versöhnung besiegeln. Essen als Konkretion der Zusammengehörigkeit – das gilt nun ganz besonders auch für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Bei allen Festen, besonders den religiösen Opferfesten, wird in Tischgemeinschaft mit Gott gegessen. Ein Opfer ist in der Regel auch mit einer Opfermahlzeit verbunden. Opfer ist nicht einfach nur Gabe oder Abgabe des Menschen von Hab und Gut an Gott, sondern gemeinschaftlicher Genuß dieser Gaben vor Gott. Außer beim »Brandopfer« (Ganzopfer), in dessen Verlauf das gesamte Tier verbrannt wird (Lev 1,1ff), findet bei den übri-

¹⁴ Vgl. Gen 29,22; Ri 14,10; Est 2,18; Jer 16,8.

¹⁵ Vgl. F.-L. Hossfeldt / E. Zenger, Die Psalmen 1-50, NEB, Würzburg 1993, 155; H.-J. Kraus, Psalmen 1-59, BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn 1989.

gen Opferarten eine Teilung und Teilhabe aller Beteiligten statt.¹⁶ Jahwe erhält die edelsten Teile des Tieres (z.B. das Fett). Im Anschluß an die Darbringung findet eine fröhliche Mahlzeit der Menschen vor Jahwe statt. Denn bei der Begegnung mit dem Gott Israels im Tempel ist Fröhlichkeit Pflicht:

»[...] vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du das alles essen an der Stätte, die der Herr, dein Gott erwählt, du und deine Söhne und deine Töchter, deine Knechte, deine Mägde und der (arme) Levit, der in deiner Stadt lebt, und ihr sollt fröhlich sein vor dem Herrn, deinem Gott, über alles, was deine Hand erworben hat.« (Dtn 12,18)¹⁷

Das Opfer verbindet Gott und Mensch. Kein Wunder, daß es konstitutiv zu den Bundesschlüssen zwischen Schöpfer und Geschöpf hinzugehört (Noah, Abraham, Sinai, David usw.). Im Verbrennen bzw. im Verzehr des Opfers begegnen sich Mensch und Gott. Die Opfermahlzeit ist gemeinschaftsstiftend und gemeinschaftserhaltend. Sie ist darum (wie auch das christliche Abendmahl¹⁸) mehr als nur ein »Zeichen«, nämlich konkreter Vollzug der Gemeinschaft. Die also gewonnene oder bestätigte Gemeinschaft mit Gott impliziert auch Pflichten. Essen und Trinken kann zu einer gefährlichen Satttheit führen:

»Wenn sie (im Land, wo Milch und Honig fließt) essen und satt und fett werden, so werden sie sich zu anderen Göttern wenden und ihnen dienen, mich aber lästern und meinen Bund brechen« (Dtn 31,20).

Zur Jahwetreue, die man im Bundesmahl erneuert und stärkt, gehört auch die Bundestreue dem erwählten Volk gegenüber. Darum hebt das Alte Testament die sozialen Verpflichtungen gegenüber den Armen besonders hervor (Dtn 12,12.18 u.ö.). Die armen Schichten des Volkes wie Leviten, Fremde, Witwen und Waisen sollen den ihnen zustehenden Anteil am Essen erhalten und satt werden (vgl. auch 1Kor 11,33!). Das Bundesmahl als Begegnung mit Jahwe ist auch eine Begegnung mit dem Nächsten, und das heißt mit dem Nächstbesten.

¹⁶ Zum Opferverständnis s.u. Vgl. auch E. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993, 20-87.

¹⁷ Vgl. auch Dtn 12,7.12; 14,26; 15,20; 16,11.14; 26,,11; 27,7. Ein solches Verständnis korrespondiert mit dem Hinweis des Apostels Paulus: »Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb« (2Kor 9,7).

¹⁸ Ich bin daher auch der Ansicht, daß unsere gottesdienstliche Abendmahlsfeier nicht nur Zeichen vergangener Versöhnung ist, sondern eine reale Begegnung mit dem Auferstandenen impliziert. Darum kann dieses Bundesmahl mit dem erhöhten Herrn auch gefährlich sein. Paulus schenkt daher dem korrekten Vollzug des Herrenmahls größte Aufmerksamkeit (1Kor 11), weil Christus uns im Mahl tatsächlich begegnet. Wir begegnen Christus im Mahl entweder als unserem Retter oder als unserem Richter. Abendmahl als »Erinnerungsmahl« hieß für das Urchristentum nicht weniger als »Vergegenwärtigung« des Heils.

Damit ist die religiöse Dimension des Essens im Alten Testament angesprochen. Inwiefern Essen und Trinken einen kultisch-religiösen Akt darstellt, wird im Folgenden darzustellen sein.

2. Einführung in das kultische Denken im Alten Testament

2.1. Kult, Ritus und Ritual – eine Begriffsklärung

Zum Menschsein gehört die Auseinandersetzung mit Mächten, die man um sich herum erfährt oder denen man sich ausgeliefert weiß.¹⁹ Diese Auseinandersetzung ist ein Versuch des Menschen, sich zu behaupten, selbst Subjekt und nicht Objekt von unabänderlichen Gegebenheiten zu sein. Das Alte Testament begründet diese Einstellung mit dem sog. *dominium terrae*, dem Befehl des Schöpfers, sich die Erde untertan zu machen (Gen 1,28). Untertan-Machen heißt zugleich: Sich dienstbar machen. »Der Umgang mit übergeordneten Mächten führte die Menschen damals wie heute dazu, Rituale auszubilden. Ehrfurcht, Vorsicht, Gewöhnung führen dabei Regie.«²⁰ Ritenbildung vollzieht sich immer dort, wo bestimmte Verhaltensweisen wichtig sind und in stetiger Wiederholung auftreten. Die Religionssoziologie hat eine Fülle an Belegen dafür gesammelt, daß auch eine säkularisierte Gesellschaft voller religiöser und quasi-religiöser und d.h. eben auch rational nicht erklärbarer ritueller Handlungen ist.²¹ »Durch Integration in Handlungssinn wird der Zufall bewältigt [...] Wir sind in der Tat ständig damit beschäftigt, Zufall zu Sinn zu verarbeiten.«²² So ist z.B. die Sprache, die Diktion und die Attitüde des »atheistischen« SED-Staates voller religiöser Attribute gewesen,²³ was sich freilich auch für sogenannte weltanschaulich neutrale Staaten nachweisen ließe. Es gibt Sprechakte wie Vereidigungen oder Ernennungen oder Erklärungen, die eine sakramentale und quasi-religiöse Potenz haben, wie etwa das »Ja-Wort« beim Standesamt oder ein Eid vor Gericht.

19 Vgl. E. Gerstenberger, Riten zur persönlichen Lebensbegleitung im Alten Testament, BiLi 62 (1989), 170-178. Daran hat sich auch in der heutigen Zeit nichts geändert, auch wenn wir uns heute mit anderen Mächten auseinandersetzen als der antike Mensch. Dieser Mensch wußte sich eingebunden in den natürlichen Jahreszyklus. Die numinosen Mächte begegneten ihm in Natur und Geschichte, nicht jedoch (wie in unserer Zeit) über Wirtschaft, Technik, Wissenschaft und industrielle Produktion.

20 Gerstenberger, Riten, 170.

21 Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 460-471; D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986, 67-102 (bes. 71ff).

22 H. Lübke, zit. nach: Rössler, Grundriß, 69.

23 Hierfür ließen sich viele Beispiele anführen: Jugendweihe als Ersatzkonfirmation und ritualisierte Adoleszenz; SED-Hymne: »die Partei hat immer recht« als Unfehlbarkeitsdogma; Einzug der Hierarchie bei Staatsakten und Militärparaden, die zugleich Ausdruck der sozialen Stellung innerhalb der »Hierokratie« darstellten etc.

Kult und Ethik sind, wenn schon nicht streng voneinander zu trennen, so doch zu unterscheiden.²⁴ Zwar haben es beide mit dem korrekten Verhalten vor Gott zu tun. Die Kultpraxis ist aber im Unterschied zur Ethik nicht ohne weiteres rationalisierbar. Wir haben es im Bereich des Kults mit Tabus und Erlaubnissen zu tun, die z.T. auf uralten Erfahrungen und Vorstellungen beruhen, deren ursprüngliche Sinnhaftigkeit im Dunkeln liegt und erst über die geschichtlichen Erfahrungen des Gottesvolks »jahweisiert« wird.²⁵ In der Ethik²⁶ geht es jedoch um sinnvolle und rational-einsichtige Konventionen menschlichen Zusammenlebens. Ethik ist wandelbar und muß sich wandeln (so auch im Alten Testament). Der Kult ist dagegen wesentlich konservativer: Seine Tabus sind konsistenter, weil sie sich zunächst einer rationalen, pragmatischen oder prinzipiell-einsichtigen Begründung entziehen. Eine Begründung des Kults bzw. dessen Historisierungen durch eine Ursprungsgeschichte (*Hieros Logos*) wird erst durch die Infragestellung einer bestimmten Kultpraxis erforderlich (vgl. Dtn 6,20-25). Daß Kultus und Ethos zum Antagonismus neigen, zeigt sich bereits in der Kultkritik der vorexilischen Propheten,²⁷ die zwar den Tempelkult nicht abschaffen wollte, diesen jedoch unter die Prerogative einer ethischen Ausrichtung des Gottesvolks stellte.²⁸

Im Bereich der Speisegebote und Speiseverbote haben wir es mit kultischen und nicht mit ethischen Zusammenhängen zu tun. Zur sprachlichen und inhaltlichen Präzisierung tut man gut daran, die genannten Begriffe »Kult – Ritus – Ritual« kurz zu definieren. Der Begriff »Kult« kommt von lat. *cultus* und meint eigentlich »religiöse Handlungen in ihrer Gesamtheit«²⁹. Demgegenüber meinen die Begriffe »Ritual« und »Ritus«:

²⁴ Vgl. S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953, 60-69; E. Zenger, *Ritus und Rituskritik im Alten Testament*, Concilium 14,1978, 93-98; B. Lang, *Art. Kult*, HRWG 3, 474-488.

²⁵ Dazu ist beinahe der gesamte Festkalender des Alten Testaments zu rechnen, der bis auf das Passah-Fest nichtnomadischen Ursprungs ist, somit Seßhaftigkeit und Kulturland voraussetzt und nachträglich historisiert wurde. Vgl. H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2: *Israels Weg mit Jahwe*, Stuttgart u.a. 1992, 243-254; W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn ⁸1996, 175-184. – Zum alttestamentlichen Kult vgl. auch Mowinckel, *Religion*, 98-108; R. Rendtorff, *Der Kultus im alten Israel*, JfLuH 2 (1956), 1-12; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München ²1962; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, RM 26, Stuttgart u.a. 1963, 136-201; B.-J. Diebner, *Art. Gottesdienst*, in: TRE 14 (1985), 5-28 (Lit.); F.E. Wilms, *Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel*, Regensburg 1981; I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, SBS 153, Stuttgart 1993.

²⁶ Vgl. Preuß, *Theologie* 2, 199-225; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart u.a. 1994.

²⁷ Vgl. Jes 1,10-17; Jer 7,1-15; Am 4,4ff; 5,21-27; Hos 8,11; 10,2.

²⁸ Vgl. R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, BZAW 75, Berlin 1957; E. Würthwein, *Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zum Thema »Prophetie und Kult«*, in: *ders., Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen 1970, 144-160; K. Koch, *Die Profeten*, Bd. I: *Assyrische Zeit*, Stuttgart ¹1995, 134-138.

²⁹ HRWG III, 474.

| Ritual | Ritus | Kult |
|--|--|--|
| Religiöser (kultischer) Handlungskomplex, der aus einem bestimmten Anlaß durchgeführt wird (z.B. Gottesdienst, Opferhandlung, Tauffeier, Abendmahl, Trauung) | Kleinster Baustein eines Rituals (z.B. Handaufstemmen beim Opfer, Einsetzungsworte, Gebet, Untertauchen bei der Taufe) | Das gesamte rituelle Leben einer bestimmten Religion |

Eine rituelle Handlung hat im Zusammenhang des Kultsystems einer Religion die Funktionen

– Risiken im Zusammenhang von bedrohlich erscheinenden Wendepunkten und Grenzüberschreitungen abzuwenden (apotropäische Funktion, vgl. Passah)

– neue Chancen und Lebensmöglichkeiten zu eröffnen (Konfirmation, Jugendweihe, Heirat).

»Ritualisiert werden Verhaltensweisen, wenn sie ausreichend wichtig sind und in stetiger Wiederholung auftreten. Begrüßung und Abschied, Aufwachen und Schlafengehen, Arbeit und Spiel bieten alltägliche Anlässe zur Ritenbildung.«³⁰ Rituelle Begehungen gibt es in allen Kulturen, auch in den modernen. Es ist ein Grundbedürfnis der Menschen, bestimmte Übergänge im persönlichen oder auch im politischen Leben (Kranzniederlegungen, Staatsfeiern) als zeitlich normative Wegmarken anzuzeigen. So gibt es gerade zwischen Geburt und Tod regelmäßig wiederkehrende Einschnitte, die Ängste mit sich bringen, aber auch neue Chancen eröffnen. Diese werden durch sogenannte »Durchgangsriten« (A. van Gennep: »rites de passage«) bewältigt.

»Verständlich ist [...], daß die eigentlich religiösen Rituale sich auf die großen Wendepunkte des Lebens konzentrieren. Aussaat und Ernte, Sieg und Niederlage, Regierungsbeginn und Regierungsende sind Momente im Leben der Gemeinschaft, die gefeiert werden müssen. Entsprechend gibt es für den Einzelnen Stationen auf dem persönlichen Lebensweg, die außergewöhnliche Risiken und Möglichkeiten bieten. Sie werden in allen bekannten Gesellschaften mit rituellen Begehungen hervorgehoben und abgesichert. [...] Zwischen Geburt und Tod liegen einige Höhepunkte, die mit großer Regelmäßigkeit in allen Kulturen feierlich begangen werden.«³¹

Fast alle kultischen Riten haben eine gemeinschaftsbezogene, soziale Komponente. Dies gilt vor allem für das Alte Testament. Die kultischen Riten des Alten Testaments regeln das Verhältnis zwischen einem Ein-

³⁰ Gerstenberger, Riten, 171.

³¹ Ebd.

zelen und der Gemeinschaft. Das ganze wird durch die Einbeziehung Gottes in dieses Verhältnis zu einer Dreiecksbeziehung:

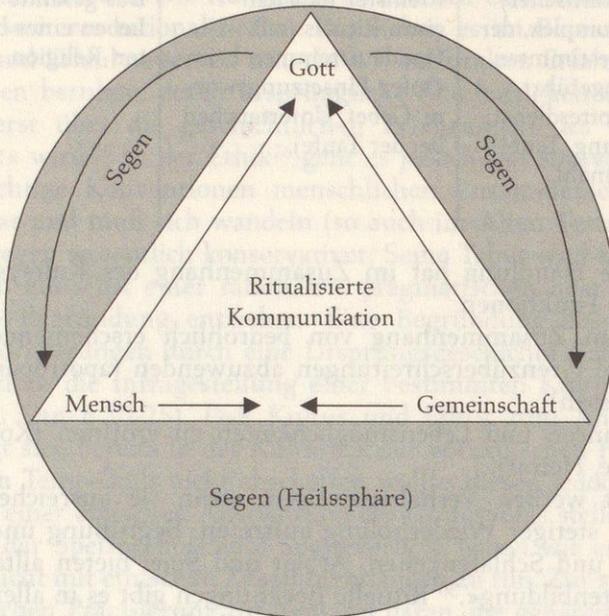


Abbildung: Durch ritualisiertes Verhalten wird die zwischenmenschliche Gemeinschaft und die Gemeinschaft mit Gott gefördert und durch Segen reproduziert.

Der Gemeinschaftscharakter von Riten zeigt sich darin, daß niemand gerne rituelle Handlungen allein vornimmt. Selbst in unserer Zeit feiert niemand gerne seinen Geburtstag oder seine Hochzeit ganz allein. Wer das doch tut, der merkt sehr schnell, daß ihm etwas bei der »Begehung« fehlt.³² Folgende Bereiche des alttestamentlichen Lebens waren besonders ritenbehaftet:

- Reife: Pubertät, Hochzeit
- Lebensführung: Gottesdienst, Krisen (Krankheit – Heilung), Gottesbegegnung
- Lebensbeginn: Schwangerschaft, Geburt, Beschneidung
- Sterben und Tod: Klage- und Trauerbräuche, Bewältigung.

Wie wichtig auch heute Riten sind, merkt man als Pastor nicht nur bei Taufe, Abendmahl und Trauerfeiern, sondern auch in der Seelsorge: Welche ritualisierten Handlungsabläufe helfen uns heute noch, die richtigen Entscheidungen zu treffen (Partnerwahl und -werbung, Heirat, Berufswahl)? Die häufig mit Freiheit verwechselte Beliebigkeit und Formlosigkeit unseres Umgangs läßt Menschen oft hilflos zurück, weil strukturierte

³² Dies gilt besonders für den Trauerfall, wenn Hinterbliebene auf Trauerfeiern verzichten. Vgl. Rössler, Grundriß, 229-231.

rende und verbindliche Handlungsabläufe fehlen, die man im postmodernen Lebensgefühl zu Unrecht als Einengung empfindet.

Dem alttestamentlichen und auch dem jüdischen Leben ist dieses romantisierende Freiheitsverständnis fremd. Die vielen Riten im Alten Testament und im Judentum helfen dem Individuum, sein Leben zu strukturieren, inmitten der Freiheit nicht unterzugehen und sich sozial geborgen zu wissen. Denn diese strukturierenden Handlungen sind allgemein verbindlich und schaffen ein Zusammengehörigkeitsgefühl (Kohäsionsbewußtsein), das ein wichtiger Baustein für das ist, was man Kultur nennt. Der ausagierende Individualismus unserer Tage droht entweder unsere Kultur zu zerstören oder er wird eine neue kulturelle Identität schaffen. Dies ist ohne lebensbegleitende Rituale, wie sie alle Religionen entwickelt haben, jedoch nicht vorstellbar.³³

Zusammenfassend läßt sich zur theologischen Bedeutung von Riten sagen:

1. Ritualisierungen sind »[...] verfestigte Gewohnheiten, geronnene Kollektiverfahrungen, die in ihren Wurzeln tief in die Geschichte hinabreichen.«³⁴ Sie werden eher selten, nur im Falle eines Identitätsverlustes oder einer Krise der Identität reflektiert (vgl. Altes und Neues Testament).

2. Riten stammen häufig aus dem mythisch-unbewußten und werden oft durch Sprechakte und deutende Worte interpretiert und reinterpretiert: Alle jahreszeitlichen Feste im Alten Testament waren Feste des Erntejahres, mit Ausnahme des (nomadischen) Passahfests. Das Laubhüttenfest hatte ursprünglich nichts mit der Wüstenwanderung des Volkes zu tun, denn in der Wüste gibt es natürlich kein Laub! Es ist immer ein Erntefest des Kulturlandes gewesen, weil man während des Einbringens der Ernte auf den Feldern übernachtete. Man sieht: Riten werden als identitätsstiftende Zeichen oft nachträglich historisiert und mit der Heilsgeschichte in einen Zusammenhang gebracht (vgl. Weihnachtsfest und unser christliches Kirchenjahr).

³³ Wie faszinierend gerade für den (post-)modernen und erlebnisorientierten Menschen, der seine kulturelle Identität verloren zu haben scheint, religiöse Rituale sein können, läßt sich nicht zuletzt an der neocharismatischen Bewegung (Glossolalie, Ruhen im Geist, Toronto-Segen, Heilungsrituale) sehen. Wenn man diesen soziologischen Hintergrund – den Kulturverlust – bedenkt, ist man vielleicht weniger überrascht über das, was Menschen des 20. Jahrhunderts an eigenartigen Ritualen mitzumachen bereit sind oder einfach als aufregend und spannend empfinden. Vgl. auch *Th. Nißlmüller*, Rituale als Glaubensgeländer, *ZThG* 1 (1996), 18-22; *ders.*, Signaturen der heutigen Kultur, a.a.O., 109-121. – Auch die freikirchliche baptistische Theologie, die sich in Identitätspapieren u.ä. niederschlägt, geht meist davon aus, es gäbe so etwas wie eine nichtkultische Religiosität, die alles in der »Wortverkündigung« aufgehen läßt. Darum können wir ja auch mit Taufe und Abendmahl, für die wir keine eigene Theologie entwickelt haben, oft so wenig anfangen. Denn diese sind im Urchristentum eindeutig kultische Handlungen gewesen, die auch einen transrationalen Sinn haben. Dies läßt sich exemplarisch an den Divergenzen des baptistischen Taufverständnisses zeigen. Vgl. *A. Pohl / K. Strübind*, »Also Exegese! ...« oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«, *ZThG* 1 (1996), 145-209.

³⁴ *Gerstenberger*, Riten, 178.

3. Daraus folgt, daß Riten ohne Deutungen oft unverständlich sind. Das Wort kommt zum Ritus hinzu, wenn ein Ritus aus sich heraus (d.h. aus den Handlungen oder Ritualen) nicht mehr »sprechend« ist.³⁵ Israel hat seine Riten »jahweisiert«, d.h. deutend immer mehr auf seinen Bundesherrn und vor allem auf das Grunddatum der Rettung aus Ägypten bezogen. Dennoch zeigen viele zeremonielle Riten noch ihren außerisraelitischen Ursprung (Passah, Mazzot, alle Erntefeste, Sündenbock »Azazel« in Lev 16;³⁶ Asche der roten Kuh in Num 19).

4. Riten verbinden das Individuum bzw. die Gemeinschaft mit den Vorfahren und ihrer Geschichte. Sie verbinden auch Abendmahl und die Taufe mit Christus, mit seinem Sterben und mit der Hoffnung auf das in ihm offenbare ewige Leben.

5. Riten haben »durchweg lebenserhaltende Funktion. Selbst Kriegstänze und Trauerfeiern sind eigentlich dem Leben zugewandt«³⁷. Sie wenden Unheil ab, wirken heilend und überwinden Lebensängste durch Fest, Feier und Gottesdienst. Sie lassen den Menschen in einer chaotischen Welt heimisch und geborgen sein.

Als Inbegriff ritueller Frömmigkeit gilt die Praxis des »Opferns«. Im Zusammenhang der Speisegebote sind Opfer von großer Bedeutung. Ein Tier wurde im Alten Israel zunächst auf rituelle Weise geschlachtet, bevor es verspeist wurde. Die profane Schlachtung zwecks Verzehr ist religionsgeschichtlich erst eine spätere Entwicklung, die erst mit der sogenannten »Kultzentralisation«³⁸ in Jerusalem notwendig wurde (Dtn 12,15-21).

2.2. Das Opfer als Konkretion eines kultischen Lebenszusammenhangs

Was ist ein Opfer?³⁹ In der Regel wird Opfer als Gabe interpretiert, eine Verzichtleistung, die der Mensch darbringt und die Gott oder einem anderen Menschen zugute kommt. Im Hintergrund steht nicht das lateinische Wort *offere* (darbringen), wie man meinen könnte, sondern *operari* (handeln).⁴⁰

Das Hebräische kennt im Unterschied zum Deutschen überraschenderweise keinen Generalbegriff für »Opfer«. Die deutsche Übersetzung, die von Schlachtopfer, Speiseopfer, Schuldopfer usw. spricht, wird der Vielfalt der Ausdrücke im Hebräischen nicht gerecht. Der einzige, hin und

35 Vgl. *W.H. Schmidt*, Wort und Ritus. Beispiele aus dem Alten Testament, PTh 75, 1985, 68-83.

36 Vgl. dazu *B. Janowski / G. Wilhelm*, Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f, OBO 129, 108-169.

37 *Gerstenberger*, Riten, 178.

38 Zum Hintergrund vgl. *K. Koch / J. Roloff*, Art. Kult, in: Reclams Bibellexikon, Stuttgart 1992, 294f.

39 Zum Folgenden vgl. bes. *Willi-Plein*, Opfer, 25ff.

40 Vgl. *F. Kluge / A. Götze*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1957, 523.

wieder verwendete übergreifende Begriff, der im Zusammenhang mehrerer Opfer-Arten gebraucht wird, heißt *Qorban* (vgl. auch Mk 7,11). Dieses Wort bedeutet aber im Hebräischen »Annäherung«. Um Annäherung an Jahwe geht es bei all den Handlungen, die wir Opfer nennen und für die das Hebräische jeweils völlig unterschiedliche Idiome verwendet. Ein näheres Hinsehen ergibt, daß den Gemeinsamkeiten der diversen Opfer eine Fülle von Unterschieden gegenüberstehen. Für all diese Handlungen hat sich im Deutschen der Begriff »Opfer« eingebürgert, weshalb er hier auch beibehalten werden soll. Näherhin geht es um folgende rituelle Handlungen, die man in drei Gruppen einteilen kann:⁴¹

- I. a) *Säbach* (*schlamim*) = Schlachtopfer, Heilsopfer
- b) *Mincha* = Speiseopfer
- c) (*Ischä-*)*Ola* = Feuer- und Brandopfer
- d) *Keter* = Räucheropfer
- II. *Qorban* = Annäherung oder Darbringung
- III. a) *Toda* = Dankopfer
- b) *Chattat* = Sündopfer
- c) *Ascham* = Schuldopfer

– Die erste Gruppe (a-d) ist vor allem durch ihre *Handlung* definierbar (schlachten, zubereiten, verbrennen).

– Die zweite Gruppe von Opferhandlungen (*Qorban*) läßt sich durch einen übergreifenden, auch auf andere Handlungen anwendbaren Oberbegriff erfassen, der aber nicht nur im Opferkontext erscheint. Er setzt voraus, daß eine Gabe die *Fähigkeit des »Heiligen«* hat (d.h. in eine Beziehung zu Jahwe treten kann, s.u.).

– Die dritte Gruppe ist eigentlich die einzige, die durch ihre *Funktion* bestimmt ist (Dank, Sünde und Schuld werden »dargebracht« oder rituell behoben).

Darüber hinaus gibt es noch weitere Rituale, wie das Sündenbockritual (Lev 16), das Passah und diverse Reinigungsriten (nach Krankheiten, Menstruation). Welchen Sinn haben solche Handlungen, die das Töten von Tieren und die Praxis von Blutritualen beinhalten? Es werden überwiegend drei Grunddeutungen vertreten:

1. Das Opfer als Gabe in Erwartung einer Gegengabe (*do ut des*). Verzicht ist hier Zeichen der Unterwerfung und Unterordnung unter eine höherstehende Macht, die man für sich einnehmen will.

2. Opfer als Speisung der Götter (so vor allem in Mesopotamien, rudimentär vielleicht auch noch in Gen 8,20f⁴²).

⁴¹ Vgl. Willi-Plein, *Opfer*, 26.

⁴² Der für JHWH »angenehme Geruch« des Opfers Noahs muß freilich nicht vom Hintergrund der Götterspeisung aus verstanden werden. Vgl. H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte* (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 221: »Der Anthropomorphismus ist bekanntlich einfach Opferterminologie.« Vgl. auch Willi-Plein, *Opfer*, 85-90.

3. Opfer als inszenierte »Darstellung der Wirklichkeit«. So wie im Opfer dargestellt ist ein bestimmter Sachverhalt oder so soll er sein. Ein solches Opfer kann die bestehende Weltordnung oder, wie im Falle des Schuldopfers, die Störung der Ordnung abbilden, um sie rituell zu beheben.

Die genannten Opfer bewirken ganz Unterschiedliches bzw. stellen ganz verschiedene Dinge dar. Die lange Zeit verbreitete Annahme, sie alle vom Gedanken der Sühne abzuleiten,⁴³ läßt sich durch die diachrone Textanalyse gerade nicht bestätigen.⁴⁴

1. Das in Lev 3 und an vielen anderen Stellen im Alten Testament erwähnte »Schlachtopfer« (*sebach*) ist meist mit öffentlichen Festen oder auch privaten Feiern verbunden.⁴⁵ Für die Darbringung dieses Opfers ist kein Priester erforderlich. Das Sippenoberhaupt oder auch der König oder ein »Richter« können priesterliche Funktionen (wie das Opfern) wahrnehmen.⁴⁶ Schlachten ist zwar in der Frühzeit ein festlicher und heiliger Vorgang gewesen. Dennoch fehlt jeder Hinweis darauf, daß dieses Opfer eine »Gabe« an Gott darstellt. Die rituelle Begehung dieses Opfers hat es dagegen eher mit der numinosen Ehrfurcht vor dem Leben zu tun. Deshalb vollzieht man Blutriten vor Jahwe, denn im Blut manifestiert sich die vom Schöpfer verliehene Lebenspotenz (Lev 17,10ff).

2. Die *Mincha* (Lev 2: »Speiseopfer«) übersetzt man am besten mit »Huldigungsgabe«.⁴⁷ Nach Gen 4 (Kain und Abel) stellt es das älteste Opfer der Menschheitsgeschichte dar. Streng genommen handelt es sich auch hier nicht um ein Opfer (es wird nichts verbrannt) oder um einen Sühnevorgang, sondern um die Darbringung der Erstlingsgaben als ein Zeichen der Anerkennung und Demut des Darbringenden. *Mincha* muß kein »Opfer«, es kann auch ein Gastgeschenk sein (2Kön 8,8), das nicht einmal auf die Gottesbegegnung beschränkt ist. So bringt Jakob nach seiner Rückkehr aus dem Ostjordanland Esau eine »*Mincha*« dar (Gen 32,14ff) und erweist damit dem Höhergestellten seine Anerkennung und Reverenz (Gen 32,21). In Lev 2 wird das *Mincha*-Ritual zum vegetabilen Speiseopfer, das die Tieropfer in Kap. 1 »garniert«. Daher wird es an dieser Stelle auch verbrannt und sorgt, ähnlich wie der Weihrauch, für einen »Wohlgeruch«. Grundsätzlich gilt: »Auch als Teil der Opferpraxis spielt *Mincha* als Ausdruck der Huldigung eine wichtige geistige Rolle. Sie ist gewissermaßen ein materielles Gebet, wie umgekehrt das Gebet eine entmaterialisierte *Mincha* ist.«⁴⁸ Daher kann es auch nicht verwundern, wenn Opfer in späteren Deutungen »spiritualisiert« und mit dem

43 Vgl. Kraus, Gottesdienst, 134-148.

44 Vgl. Gerstenberger, Leviticus, 20-87; Willi-Plein, Opfer, 25.38.71-95.

45 Vgl. Willi-Plein, Opfer, 71-79.

46 Vgl. 1Sam 10,8; 13,8ff (Samuel und Saul sind beide keine Priester, bringen aber Opfer dar); 2Sam 6,13-23 (David als Priester); 8,18 (Söhne Davids als Priester); 1Kön 8,62 (Salomo opfert bei der Einweihung des Tempels).

47 Vgl. Willi-Plein, Opfer, 79-85.

48 A.a.O., 84.

Gebet gleichgesetzt werden. Nicht erst im Judentum, sondern schon in den Psalmen begegnet diese Parallelisierung von Opfer und Gebet (vgl. Ps 51,19; 119,108).

3. Das »Brandopfer« (*ola*) ist ein Ganzopfer.⁴⁹ Alle Teile werden auf einem Altar an heiligem Ort verbrannt, ohne daß der Mensch etwas davon zurückbehält. Wörtlich heißt dieses Opfer einfach »Aufstieg«. Gedacht ist an den Rauch, der von unten nach oben zum Himmel aufsteigt, wobei das Opfertier langsam verschwindet. Die betonte Darbringung des Brandopfers im Heiligtum zeigt die kosmische Bedeutung des Altars bzw. Tempels an: Hier wird die Verbindung zwischen Gott und Mensch vergegenwärtigt. »Darum mußte dieser Rauch bzw. sein Feuer in nach-exilischer Zeit »ständig« sichtbar sein«⁵⁰ (Ex 29,42).⁵¹ Das Brand- oder Aufsteigeopfer wird daher auch als *Qorban* bezeichnet, was soviel wie Annäherung (an den göttlichen Bereich) bedeutet (s.o.). War dieses Feuer erloschen, dann war auch die permanente Gottesbeziehung der Israeliten gefährdet.

4. »Sündopfer« (*chattat*) und »Schuldopfer« (*ascham*) in Lev 4 sind Mittel, um eine gestörte Ordnung wiederherzustellen.⁵² Gemeint ist die Verletzung der Lebensordnung, die Kontamination durch das Chaos, die den Menschen wissentlich oder unwissentlich umgibt. Das *Sündopfer* hat nichts mit der Bewältigung subjektiver Schuldgefühle zu tun, sondern stellt vielmehr einen objektiven Vorgang dar. Darin besteht vielleicht der einzige Unterschied zum *Schuldopfer*, das eine stärker moralische Komponente hat (deshalb wird es häufig mit Kompensationszahlungen und Schuldbekennnis verbunden, vgl. Lev 5,5). Das Sündopfer heißt wörtlich einfach nur »Sünde«: Durch rituelles Blutvergießen am Heiligtum wird das Leben am heiligen Ort und das Blut als Zeichen der Todverfallenheit vor Gott gebracht. Das Sündopfer ist daher von seinem Wesen her ein »Fehlerbegehungsritus«: Die Wirkung der Verfehlung wird in geradezu dramatischer Weise inszeniert, insofern »nachgestellt« und behoben (eliminiert). Das Aufstemmen der Hände besagt: »Was diesem Tier geschieht, das gilt eigentlich mir«.

Die Beziehungen zwischen Opferhandlungen und den Speisegeboten liegen auf der Hand. Die getöteten Tiere werden nach der rituellen Schlachtung meist auch verzehrt (mit Ausnahme des Brandopfers). Die Teilnehmer der Mahlzeit variieren je nach Art des Opfers: die Familie (*sebach*), die Priesterschaft oder einfach alle beim Opfer Anwesenden (Opfer bei Wallfahrtsfesten). Die Beziehung zwischen Opfer und Speisegeboten ist schon deshalb naheliegend, weil zwei Begriffe bei Opfer- und Speisegeboten immer wieder begegnen und auf die religiöse Welt hin-

49 Vgl. a.a.O., 85-90.

50 A.a.O., 89.

51 Vgl. Num 28,6.10.15.31; 39,16.19.22.25.28.31.34.38; Ez 46,15; Esr 3,5; Neh 10,34.

52 Vgl. Willi-Plein, Opfer, 96-104.

weisen, um die es in diesem Zusammenhang geht: Das Begriffspaar »rein und unrein« sowie das Prädikat »heilig«. Diese theologischen Prädikate sind für die Speisegebote von größter Bedeutung.

3. Die Speisegebote im Buch Leviticus (3. Mose) als Rahmen einer religiösen Wirklichkeitsdeutung der Schöpfung

3.1. »Rein und unrein« als Bezugsrahmen der Speisegebote

Die Unterscheidung von »reinen« und »unreinen« Tieren ist sehr alt. Sie geht nach der Darstellung der ältesten Pentateuchschicht⁵³ schon auf die Zeit Noahs zurück (Gen 7,2). Jedoch wird erst in Lev 11 und in Dtn 14,3-21 – freilich sehr präzise – definiert, welche Tiere rein und welche unrein sind. Es ist jedoch durch die älteren Bibeltexte unbestreitbar, daß die Unterscheidung wesentlich älter ist als die Sinai-Ereignisse. Auch die altorientalische Umwelt kennt lange vor dem Auszug der Israeliten aus Ägypten analoge Differenzierungen zwischen rein und unrein.⁵⁴ In Lev 11 werden »reine« und »unreine« Tiere wie folgt unterschieden:⁵⁵

- »(1) Und der HERR redete zu Mose und zu Aaron und sprach zu ihnen: (2) Redet zu den Söhnen Israel: Dies sind die Tiere, die ihr von allen Tieren, die auf der Erde sind, essen dürft! (3) Alles, was gespaltene Hufe hat, und zwar wirklich aufgespaltene Hufe, [und was] wiederkäut [unter den Tieren], das dürft ihr essen. (4) Nur diese von den wiederkäuenden und von denen, die gespaltene Hufe haben, dürft ihr nicht essen: das Kamel, denn es kät wieder, aber gespaltene Hufe hat es nicht: unrein soll es euch sein; (5) den Klippdachs, denn er kät wieder, aber er hat keine gespaltenen Hufe: unrein soll er euch sein; (6) den Hasen, denn er kät wieder, aber er hat keine gespaltenen Hufe: unrein soll er euch sein; (7) das Schwein, denn es hat gespaltene Hufe, und zwar wirklich aufgespaltene Hufe, aber es kät nicht wieder: unrein soll es euch sein. (8) Von ihrem Fleisch dürft ihr nicht essen und ihr Aas nicht berühren; unrein sollen sie euch sein. (9) Dieses dürft ihr essen von allem, was im Wasser ist: alles, was Flossen und Schuppen hat im Wasser, in den Meeren und in den Flüssen, das dürft ihr essen. (10) Aber alles, was keine Flossen und Schuppen hat in den Meeren und in den Flüssen von allem Gewimmel des Wassers und von jedem Lebewesen, das im Wasser ist, sie sollen euch etwas Abscheuliches sein. (11) Ja, etwas Abscheuliches sollen sie euch sein: von ihrem Fleisch sollt ihr nicht essen, und ihr Aas sollt ihr verabscheuen. (12) Alles im Wasser, was nicht Flossen und Schuppen hat, soll euch etwas Abscheuliches sein. (13) Und diese von den Vögeln sollt ihr verabscheuen: – sie sollen nicht gegessen werden, etwas Abscheuliches sind sie: den Adler und den Lämmergeier

⁵³ In der Forschung wegen der Verwendung des JHWH-Namens meist als »Jahwist« bezeichnet.

⁵⁴ Vgl. Willi-Plein, *Opfer*, 39ff; Gerstenberger, *Leviticus*, 117f.

⁵⁵ Text zit. nach der revidierten Elberfelder Übersetzung.

und den Mönchsgeier (14) und die Gabelweihe und die Königsweihe nach ihrer Art, (15) alle Raben nach ihrer Art (16) und die Straußhenne und den Falken und die Seemöwe und den Habicht nach seiner Art (17) und den Steinkauz und die Fischeule und den Ibis (18) und die Schleiereule und den Wüstenkauz und den Aasgeier (19) und den Storch und den Fischreiher nach seiner Art und den Wiedehopf und die Fledermaus. (20) Alles geflügelte Kleingetier, das auf Vieren geht, soll euch etwas Abscheuliches sein. (21) Nur dieses dürft ihr essen von allem geflügelten Kleingetier, das auf Vieren geht: was Unterschenkel hat oberhalb seiner Füße, um damit auf der Erde zu hüpfen. (22) Diese dürft ihr von ihnen essen: den Arbe nach seiner Art und den Solam nach seiner Art und den Hargol nach seiner Art und den Hagab nach seiner Art. (23) Aber alles geflügelte Kleingetier, das vier Füße hat, soll euch etwas Abscheuliches sein. (24) Und durch diese werdet ihr euch unrein machen. Jeder, der ihr Aas berührt, wird unrein sein bis zum Abend, (25) und jeder, der von ihrem Aas [etwas] trägt, soll seine Kleider waschen und wird bis zum Abend unrein sein.

(26) Für jedes Tier, das gespaltene Hufe, aber nicht wirklich aufgespaltene Hufe hat und nicht wiederkäut [gilt]: Unrein sollen sie euch sein; jeder, der sie berührt, wird unrein sein. (27) Und alles, was auf seinen Tatzen geht unter allem Getier, das auf Vieren geht, sie sollen euch unrein sein; jeder, der ihr Aas berührt, wird unrein sein bis zum Abend. (28) Und wer ihr Aas trägt, soll seine Kleider waschen und wird bis zum Abend unrein sein. Unrein sollen sie euch sein.

(29) Und diese sollen euch unrein sein unter dem Gewimmel, das auf der Erde wimmelt: der Maulwurf und die Springmaus und die Eidechse nach ihrer Art (30) und die Anaka und der Koach und die Letaah und der Chomet und das Chamäleon. (31) Diese sollen euch unrein sein unter allem Kleingetier. Jeder, der sie berührt, wenn sie tot sind, wird bis zum Abend unrein sein. (32) Und alles, worauf eines von ihnen fällt, wenn sie tot sind, wird unrein sein: jedes Holzgerät oder ein Kleid oder Fell oder Sack, jedes Gerät, womit eine Arbeit verrichtet wird, es soll ins Wasser getan werden und wird bis zum Abend unrein sein; dann wird es rein sein. (33) Und jedes irdene Gefäß, in das eines von ihnen hineinfällt: alles, was darin ist, wird unrein sein, und das Gefäß sollt ihr zerbrechen. (34) Von aller Speise, die gegessen wird, auf die [solches] Wasser kommt, [gilt]: Sie wird unrein sein. Und alles Getränk, das getrunken wird, wird unrein sein in jedem [solchen] Gefäß. (35) Und alles, worauf [etwas] von ihrem Aas fällt, wird unrein sein. Ofen und Herd sollen niedergerissen werden, unrein sind sie, unrein sollen sie euch sein. (36) Doch Quelle und Zisterne, Wasserbehälter werden rein sein. Wer aber das Aas darin berührt, wird unrein sein. (37) Und wenn von ihrem Aas [etwas] auf irgendwelche Saat fällt, die gesät wird, ist sie rein. (38) Wenn aber Wasser auf den Samen getan wurde, und es fällt von ihrem Aas [etwas] auf ihn, soll er euch unrein sein. (39) Und wenn eins von dem Vieh stirbt, das euch zur Nahrung dient: wer sein Aas berührt, wird bis zum Abend unrein sein. (40) Und wer von seinem Aas isst, soll seine Kleider waschen und wird bis zum Abend unrein sein. Und wer dessen Aas trägt, soll seine Kleider waschen und wird bis zum Abend unrein sein.

(41) Und alles Kleingetier, das auf der Erde wimmelt, ist etwas Abscheuliches, es soll nicht gegessen werden. (42) Alles, was auf dem Bauch kriecht, und al-

les, was auf Vieren geht, bis zu allem Vielfüßigen von allem Kleingetier, das auf der Erde wimmelt: ihr sollt sie nicht essen; denn etwas Abscheulichem sind sie. (43) Macht euch selbst nicht zu etwas Abscheulichem durch all das wimmelnde Kleingetier und macht euch nicht unrein durch sie, so daß ihr dadurch unrein würdet! (44) Denn ich bin der HERR, euer Gott. So heiligt euch und seid heilig, denn ich bin heilig! Und ihr sollt euch selbst nicht unrein machen durch all das Kleingetier, das sich auf der Erde regt. (45) Denn ich bin der HERR, der euch aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat, um euer Gott zu sein: so sollt ihr heilig sein, denn ich bin heilig!

(46) Das ist das Gesetz [betriffs] des Viehs und der Vögel und [betriffs] jedes Lebewesens, das sich im Wasser regt, und von jedem Wesen, das auf der Erde wimmelt; (47) um zu unterscheiden zwischen dem Unreinen und dem Reinen und zwischen dem Getier, das gegessen wird, und dem Getier, das nicht gegessen werden soll.«

Nach Lev 11 werden die Tiere unterteilt, wobei rein und unrein zunächst (!) als kulinarische Phänomene erscheinen. Dies hat häufig zu der Annahme geführt, Erfahrungen mit der Hygiene stünden hinter dieser Unterteilung. »Unrein« erweckt schon im Deutschen die Assoziation von »unsauber« oder »verdorben«. Man hat häufig daraus geschlossen, daß im Blick auf die so bezeichneten Lebewesen ein Qualitätsmangel des Fleisches vorliege. Reine Tiere seien einfach »bekömmlicher« (so noch heute u.a. die Adventisten). Die Irreführung beginnt jedoch bereits bei der Übersetzung: Das hebräische Wort für »unrein« heißt *tame*. Das Prädikat, das wir mit »rein« übersetzen nennt das Hebräische *tahor*. Auffällig ist schon, daß es zwei sehr verschiedene Worte sind, der negative Begriff ist ganz anders als im Deutschen keineswegs die Verneinung des Positiven (in diesem Fall müßte im Hebräischen *tame* durch *lo-tame* verneint werden). Was meint dann aber die Einteilung der Tierwelt in *tame* und *tahor*? In der Regel werden die nachfolgenden Deutungsmuster herangezogen:

1. Die bereits angesprochene *hygienische Deutung*. Unser Empfinden von Hygiene beruht aber nur in wenigen Fällen auf tatsächlichen Gegebenheiten bakteriologischer Art. Vorgegebene und anerzogene Gefühle und Vorstellungen wirken hier präjudizierend.⁵⁶
2. Ganz ähnlich verhält es sich mit der (Fehl-)Interpretation von rein und unrein i.S.v. *schädlich / unschädlich* (vgl. Pilze und Beeren). Die in Lev 11 »unrein« genannten Tier sind durchweg nicht giftig und werden in anderen Kulturen mit Genuß und Dankbarkeit verspeist. Darüber hinaus muß auffallen, daß sich die Speisegebote nicht auf Pflanzen erstrecken, sondern ausschließlich auf Tiere. Giftige Substanzen finden sich aber bei Pflanzen wesentlich häufiger als bei Tieren. Stünde die Kategorie *schädlich / unschädlich* im Vordergrund, so bliebe das Verschwei-

⁵⁶ So ist, wie Fachärzte herausgefunden haben, z.B. das Reinigen mit Seife keineswegs immer hygienischer als etwas Ungewaschenes – im Gegenteil.

gen schädlicher Pflanzen an dieser Stelle (und auch sonst!) rätselhaft. Zudem geht Lev 11 an keiner Stelle auf körperliche Schädigung durch den Genuß bestimmter Tiere ein oder nennt eine entsprechende Gefährdung der Gesundheit durch falschen Genuß als Kriterium der Verbote.⁵⁷

3. Eine Rolle mag hin und wieder spielen, daß sich die Bewohner Israels mittels einer bestimmten Essenspraxis von der Umwelt *unterscheiden* wollten und aus diesem Grund bestimmte Speisen verachteten. So hat man versucht, die Ablehnung des Schweinefleisches mit der Vorliebe dieser Tierart bei den umliegenden Völkern im vorderen Orient zu begründen (das Schwein war bei den Kanaanäern ein – wenn auch selten – verwendetes Opfertier). Aber auch dieser Interpretation mangelt es an Stringenz im Blick auf die Texte: Denn auch die nach alttestamentlicher Vorstellung »reinen« Stier- und Schafopfer waren im Alten Orient weit verbreitet. Wie in Israel stellten diese Tiere das Hauptkontingent für Opferhandlungen. So muß es verwundern, warum dann Israel eben diese Tiere auch geopfert hat, ohne sich hinsichtlich der Stier- und Schafopfer von der Praxis der Umwelt »abzugrenzen« (zudem ist das »unreine« Opfer von Schweinen in der Umwelt selten bezeugt). Das Argument der Abgrenzung gegenüber umliegenden Kulturen darf nicht als General-schlüssel für den Zugang zur Tora verstanden werden, auch wenn es von Fall zu Fall zutreffen kann.⁵⁸

Eine genaue Analyse aller Rein-Unrein-Stellen (*tahor / tame*) legt etwas anderes nahe. Die Fragen von rein und unrein betreffen ja keineswegs nur Essenstabus. Rein und unrein sind vielmehr eine Totalsicht der Welt, mit-hin: eine Frage der *Weltanschauung*. Die Möglichkeit zur Verunreinigung umfaßt praktisch die gesamte Lebenswelt des alttestamentlichen Menschen (vgl. Lev 11-15). Unreinheit ist zudem variabel: Menschen und Gegenstände können sich zwischen beiden Zuständen hin- und herbewegen. Rein und unrein scheinen eher »Lebenssphären« oder Auren zu sein, d.h. sichtbare oder auch unsichtbare Machtbereiche, in denen sich ein Mensch oder eine Gruppe bewegt. Die unserem Denken am nächsten liegende Analogie ist nicht hygienischer oder medizinischer Natur, sondern könnte durch die heutige Physik veranschaulicht werden. Vergleichbar ist das Rein-Unrein-Phänomen mit positiven oder negativen »Ladungen«, Magnetfeldern oder Strahlungen (wie der Gamma- oder Nuklearstrahlung). Diese Arten von Energien sind unsichtbar und zunächst nicht ohne weiteres erkennbar. Strahlung hat – wie ein unreiner Gegenstand – häufig eine kontaminierende Wirkung. Die in der Strahlung enthaltenen unsichtbaren Mächte sind in gewisser Weise den numinosen Mächten der Unreinheit vergleichbar. Strahlung, Aura, numinose Potenz – das sind die Hilfsbegriffe, die uns eine Vorstellung geben können, was ein antiker Mensch

⁵⁷ Vgl. Gerstenberger, Leviticus, 121.

⁵⁸ Man kann darüber hinaus mit Recht vermuten, daß das Argument der Abgrenzung eine sekundäre Interpretation der wesentlich älteren Speisetabus darstellte.

mit den Prädikaten »rein« und »unrein« verband. Aber damit sind wir noch nicht auf den theologischen Kern vorgestoßen, die Frage nämlich, was einen Israeliten bewog, an solche numinosen Kräfte zu glauben.

3.2. Die Speisegebote im Zusammenhang der Reinheitsvorschriften

Es ist zu beachten, daß die Speisegebote in Lev 11 nicht isoliert stehen, sondern in einen Komplex von Reinheitsgesetzen eingebettet sind. Wie bereits festgestellt durchzieht die Unterscheidung von Reinem und Unreinem den gesamten Lebensbereich, ja die Schöpfung insgesamt. Daher wird der Schlüssel zum Verständnis der Speisegebote (und auch der Reinheitsgebote insgesamt) in der Schöpfungstheologie zu suchen sein. Unrein können sein oder werden (vgl. u.a. Lev 11-15):

- bestimmte Tierarten (Unreinheit als permanente ontologische Eigenschaft, Lev 11)
- Wöchnerin nach der Geburt (Unreinheit als zeitlich begrenzte Eigenschaft, Lev 12)
- Menschen durch
 - a) Aussatz an Kleidern, Textilien und sogar Häusern (Lev 13f)
 - b) Menstruation und Pollution (u.a. körperliche Ausflüsse, Lev 15)
 - c) Leichen und Aas (Lev 11,32; Num 19,12f.13-20).

Solche »Unreinheit« wird in den meisten Fällen durch Berührung (haptisch) vermittelt bzw. weitergegeben. Vor allem diese Beobachtung legte ein »hygienisches« Deutungsmodell als Verstehensrahmen nahe (s.o.), denn im Bereich der Hygiene passiert prinzipiell etwas Vergleichbares. Dennoch greift das Hygiene-Modell auch aus anderen als den bereits genannten Gründen nicht. Die in Lev 11 und Dtn 14,3-21 genannten reinen bzw. unreinen Tiere lassen sich schwerlich unter Begriffen von »für den Menschen hygienischer / unhygienischer« einteilen: Warum sollte etwa eine Heuschrecke biologisch ungefährlicher sein als ein Hase?

Auch der ästhetische Hinweis auf das Phänomen des Ekels hilft hier nicht weiter. Es ist zwar richtig, daß wir manche Tiere als widerwärtig oder eklig empfinden, wie etwa Spinnen. Aber Ekel ist anerzogen.⁵⁹ Beobachtet man die Spielgewohnheiten von Kleinkindern, so läßt sich feststellen, daß Kinder zunächst keinen Ekel kennen, sondern diesen erst über ihre Eltern und Bezugspersonen kennenlernen.

Der Schlüssel zum Verständnis des Phänomens der »Reinheit« ist in Lev 11,3.9.20 zu suchen:

(3) »Alles, was gespaltene Hufe hat, und zwar wirklich aufgespaltene Hufe, [und was] wiederkäut [unter den Tieren], das dürft ihr essen.«

(9) »Dieses dürft ihr essen von allem, was im Wasser ist: alles, was Flossen und Schuppen hat im Wasser, in den Meeren und in den Flüssen, das dürft ihr essen.«

⁵⁹ Vgl. Gerstenberger, Leviticus, 127.

(20) »Alles geflügelte Kleinjetier, das auf Vieren geht, soll euch etwas Abscheuliches sein.«

Diese drei Verse strukturieren das ganze Kapitel in Lev 11. Sie unterscheiden zwischen Landtieren, Wassertieren, Flugtieren und Kriechtieren. Eine solche »territoriale« Unterscheidung der Tiere ist bereits aus dem ersten Schöpfungsbericht bekannt (Gen 1,20-25).⁶⁰ Hier wie dort werden die drei großen Lebensräume der Arten markiert: Land, Meer und Luft. Dies ist ein wichtiger Hinweis darauf, daß man sich bei der Bestimmung von »rein« und »unrein« im weiten Bereich der im Alten Testament breit gestreuten Schöpfungstheologie bewegt.

Doch ist hier sogleich die Frage zu stellen, warum die Speisegebote keine Pflanzen umfassen. Denn pflanzliche Nahrung ist ja lange Zeit die Hauptnahrung der Menschen auch im Alten Israel gewesen. Der Grund ist darin zu suchen, daß Pflanzen im Alten Testament keine Lebewesen sind, sondern Sachen. Kennzeichen für Lebewesen ist das Blut als Träger des Lebens (Lev 17,10f; Dtn 12,23-25). Alles Blut steht daher unter einem besonderen Schutz (Gen 9,4). Pflanzen werden, weil sie nach der Vorstellung des Alten Testaments kein Blut enthalten, aus diesem Grund auch nicht »geschlachtet«. Wo aber wie beim Schlachten von Tieren Blut vergossen und das Leben vernichtet wird, da stellt sich für den religiösen Menschen im Alten Orient sofort die Frage nach der Legitimität einer solchen Handlung. Ist das Leben nicht etwas Heiliges, Gott Gehörendes? Darf ich einem Tier, das Gott gehört, das Leben nehmen? Das Vergießen von Blut als Vernichtung des Lebens ruft religiöse Schwellenängste hervor, die sich dem gottesfürchtigen Menschen aufdrängen. Die priesterliche Theologie, mit der wir es im Buch Leviticus zu tun haben, antwortet darauf mit den Speisegeboten. Aus eben diesem Bereich priesterlichen Denkens rührt auch die Erkenntnis, daß der Mensch ursprünglich ein Vegetarier war (Gen 1,29f; 9,1-4).

3.3. Schöpfung und Chaos als Schlüssel zum Verständnis der Speisegebote

Welcher Sinn verbindet sich nun nach den genannten Beobachtungen mit der Unterteilung von rein und unrein? Der Bezugsrahmen dieses Denkens ist die Vorstellung von der Welt als einer *geordneten Schöpfung*. Diese Ordnung wird z.B. in Gen 1 oder Ps 8 anschaulich. Bezieht man die Vorstellungen vom Urchaos (*tohu-wa-bohu*) und der Bedrohung durch die Elemente mit ein, so wird zugleich deutlich, daß diese Welt-Ordnung ständig bedroht bzw. gefährdet ist. Unreinheit ist in diesem Zusammenhang eine bedrohliche »Ordnungswidrigkeit«. Dieses

⁶⁰ Lediglich hinsichtlich der unreinen Vögel wird eigenartigerweise keine Begründungen für deren Unreinheit gegeben (Lev 11,13-19).

Ordnungs-Denken ist rein formal entwickelt (Lev 11,3.9.20.41f) und orientiert sich einzig an äußerlichen Beobachtungen: »Der einzig sichere Nachweis für die Reinheit eines Fisches ist der, ob er Schuppen hat und sich mit Hilfe von Flossen fortbewegt.«⁶¹ Das ist der vollkommene, d.h. zugleich der »reine« Fisch. Wasserlebewesen, die diese beiden rein formalen Kriterien nicht erfüllen, in denen ist – obwohl auch sie Geschöpfe Gottes sind – die Macht des Chaotischen schon irgendwie (latent) gegenwärtig. Aale und Würmer sind zwar auch Wasserlebewesen und bewegen sich im Wasser fort, aber eben anders als »Fische« (M. Douglas). Die Abweichung von der maßgeblichen Schöpfungsnorm zeigt an, daß die gottgewollte Ordnung gefährdet ist:

– *Kriechtiere* und *vierfüßige Tiere*, die fliegen, sind im Prinzip »ordnungswidrig«⁶² und damit »unrein«. Durch ihren ständigen Wechsel der Lebensbereiche Land / Luft weicht ihr Verhalten von dem vergleichbarer Tiere durch eine charakteristische Grenzüberschreitung ab.

– Zu den Haus- und Nutztieren der Israeliten gehören von alters her *Schafe*, *Ziegen* und *Rindvieh* (Lev 11,3). Alle drei Gattungen sind Paarhufer und Wiederkäuer. Diese Koinzidenz von Merkmalen entspricht dem festen Bild, das man von Tieren hat, die in Gemeinschaft mit dem Menschen leben. Was nicht unter diese Kategorie fällt, wie etwa das Kamel (kein Wiederkäuer) ist suspekt und schöpfungsmäßig defekt bzw. unvollkommen (vgl. das Sprichwort: »Was der Bauer nicht kennt, das ißt er nicht«).

– Das *Schwein* (11,7) stellt ein besonderes Problem dar. Hier mögen teilweise antikanaanäische Ressentiments eine Rolle gespielt haben (das Schwein war in Kanaan Haus- und gelegentlich auch Opfertier). Aber solche Begründungen sind erst in späterer Zeit entstanden. Eine andere Vermutung legt sich nahe: Das Schwein gehörte nicht zum originären Tierbestand der Nomaden. Möglicherweise hat man es deshalb abgelehnt, weil es kein Wiederkäuer und zudem ein Allesfresser ist. So wird gerade beim Schwein die Scheidung zwischen Pflanzen- und Allesfresser verwischt, was im Widerspruch zu einer vollkommenen Ordnung steht.

– Daß das *Kamel* (11,4) aus dem Rahmen des Reinen fällt, mag überraschen. Neben den formalen Kriterien mag hier auch von Bedeutung sein, daß das Kamel erst relativ spät zum Reittier wurde (um 1000 v.Chr.). Abraham kannte sicherlich das Kamel noch nicht als Reittier (Gen 12,16 und 24,10 sind Anachronismen). Erst durch die Midianiter und durch andere Reitervölker der arabischen Wüste ist es in Kanaan-Palästina heimisch geworden.

– Der unreine und nicht opferfähige *Esel* (Ex 13,13), obwohl ein originäres Haustier, war vor allem Arbeitstier. Da er unter die Kategorie

⁶¹ M. Douglas, zit. nach: Willi-Plein, *Opfer*, 40.

⁶² Willi-Plein, *Opfer*, 41.

»Arbeitskraft / Hilfe« fiel, mag er aus dem Bereich des Eßbaren herausgefallen sein.

Im ganzen zeigt sich in der Speiseliste von Lev 11 eine Verbindung relativ genauer anatomischer Beobachtungen (Fuß und Verdauung) sowie eine schriftgelehrte Einsicht, die in diesen formalen Kriterien eine rationale Begründung für reine und unreine Tiere schuf. Insofern haben wir es hier tatsächlich mit einer Grundform der analytischen Wissenschaft zu tun. Wie alle Wissenschaftssysteme ist auch dieses nicht fehlerfrei: Die Bezeichnung des Hasen und Klippdachses als Wiederkäuer (11,6) ist objektiv falsch. Die charakteristische Wackelbewegung der Hasennase mag fälschlich den Eindruck eines »Wiederkäuens« erweckt haben. Zudem ist die Bemerkung in Lev 11,23 eigenartig: »Aber alles geflügelte Kleingetier, das vier Füße hat, soll euch etwas Abscheuliches sein.« Insekten mit vier Füßen und zwei Flügeln gibt es jedoch gar nicht (alle geflügelten Insekten besitzen sechs oder acht Beine!). Die Unreinheit vieler Vogelarten (11,13-19) wird dagegen nicht erklärt, auch nicht durch formale Kriterien. Möglicherweise waren diese Tiere, wie etwa der Adler und der Geier als Aasfresser bekannt und deshalb verpönt.⁶³

Fazit: In den Speisegeboten wird eine Verbindung von schlichter empirischer Beobachtung und religiöser Deutung, d.h. von *Naturwissenschaft* und *Schöpfungstheologie* erkennbar.

3.4. »Unreinheit« als Gegenwart des Chaos in der Schöpfung

Der Gegenbegriff zu Schöpfung ist das Chaos (Gen 1,2: *tohu-wa-bohu*). Man hat also ein festes Bild von der artgemäßen Schöpfung und registriert jede Abweichung als Einbruch des Chaotischen in die geordnete Schöpfung. Das Chaos ist ja etwas, das zwar durch Gottes ordnendes Schöpfungshandeln begrenzt wird, aber auch in der geschaffenen Welt des Alten Orients nicht grundsätzlich überwunden ist. Die Angst, daß das Chaos oder die Urflut (Gen 1,2) wiederkehren und der geordneten Schöpfung die Herrschaft entreißen könnte, ist im Alten Orient und auch in Israel eine latente Urangst,⁶⁴ weshalb Gottes Verheißung nach der Sintflut (Gen 8,21f) auch eine große »seelsorgerliche« Bedeutung zukommt. Denn nach einer verbreiteten altorientalischen Vorstellung, wie etwa der babylonischen Schöpfungserzählung *Enuma elisch*, ist die Schöpfung das Produkt zweier antagonistischer Kräfte bzw. feindlicher Götter. Der Schöpfergott (Marduk) besiegt das Chaos-Ungeheuer (Tiamat). Weil die Welt aber aus dem Leib dieses Ungeheuers geschaffen wird, darum enthält die Schöpfung weiterhin chaotische Rudimente, die

63 Vgl. Gerstenberger, Leviticus, 127.

64 Vgl. 2Sam 22,5; Jes 28,15; Ps 69,3 u.ö.

in feiner Abstufung, d.h. in Form von »Unreinheiten« und anderen negativen Potenzen auch in der geordneten Welt gegenwärtig bleiben.

Im Alten Testament finden wir zwar keine Vorstellung von einem Götterkampf als Hintergrund der Schöpfung. Aber eine »entmythologisierte« Vorstellung ist auch hier noch vorhanden. Das Urchaos, über dem der Geist Gottes nach Gen 1,2 »brütend« schwebt, wird als *Tehom* bezeichnet (vgl. den sprachlichen Anklang an die babylonische *Tiamat*). Auch sonst, etwa in den Psalmen und in den späten Partien des Jesajabuches sowie im Hiobbuch finden sich zahlreiche Hinweise auf jene zweigeteilte Schöpfung, die in ständigem Kampf zwischen Ordnung und Unordnung (Chaos) befangen ist.⁶⁵ Gottes Schöpfungshandeln ist darum nach alttestamentlicher Denkweise auch kein einmaliges Faktum (so die moderne Naturwissenschaft), sondern ein ständiger Prozeß (*creatio continua*): Gott ist nicht nur der »Urschöpfer« der Welt gewesen, sondern bleibt immer schöpferisch tätig: Geburt, Wachstum und Vermehrung sind Zeichen von Gottes fortwährendem Schöpfungshandeln in dieser Welt.

Die Unordnung (Chaos) hat nun eine kontaminierende (ansteckende) Wirkung. Die Ordnung bzw. das »Reine« ist dagegen nicht in gleicher Weise ansteckend. Dies entspricht auch unserer Erfahrung, daß Krankheit ansteckt, nicht aber die Gesundheit (obwohl dieses positivistische Bild von Gesundheit durch die Psychosomatik auch revisionsbedürftig ist). So ist auch der tote Mensch oder das tote Tier in seiner negativen, lebens- und schöpfungsverneinenden Potenz ansteckend. Denn ein Leichnam bildet die Grenze zwischen den im Alten Testament fließenden Bereichen von Tod und Leben.⁶⁶ Der Tod gehört eindeutig in den Bereich des Chaotischen, Schöpfungsfeindlichen. Reinheit bedeutet dagegen gerade in Verbindung mit Heiligkeit (Lev 11,44) die Trennung vom Chaos und Einbindung in die Machtsphäre des Schöpfergottes JHWH.

Die Berührung mit Unreinem oder auch Heiligem (Blut und Samenflüssigkeit) verletzt die Ordnungsbereiche des Schöpfers und stellt einen Einbruch des Chaos dar. Ein Samenerguß außerhalb des Geschlechtsverkehr verunreinigt deshalb, weil er sein der Ordnung entsprechendes Ziel verfehlt (Vermehrung). Die Menstruation ist zwar ein regelmäßig wiederkehrendes Ereignis, durch den Austritt von Blut gleichwohl ein irregulärer Ausfluß der Lebenskraft, die im Blut enthalten ist (Lev 17). Auch der »Aussatz« wird dann zu einer Unreinheit, wenn er an einer Stelle auftaucht, wo er normalerweise nicht hingehört, nicht zu erwarten ist oder sich durch besondere Färbungen und Strukturen als irregulär erweist (Lev 13). Wie sehr hier formal (und nicht medizinisch) gedacht wird, ist auch daran erkennbar, daß »Aussatz« nach Lev 13 nicht allein

⁶⁵ Zur Bedrohung der Welt durch das Chaos vgl. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Darmstadt ³1984, 39-49.

⁶⁶ Vgl. O. Kaiser / E. Lohse, Tod und Leben, Stuttgart u.a. 1977.

die menschliche Haut, sondern auch Kleidung und sogar Häuser (Schimmel) befallen kann.

Weil Chaos und Schöpfung unvereinbar sind, darum dürfen auch Opferblut und Sauerteig (Ex 23,18), eßbare und nicht-eßbare Tiere (Dtn 14) Wolle und Leinen (tierische und pflanzliche Stoffe, Dtn 22,11) nicht vermischt werden. Denn diese Bereiche sind durch die schöpferische Kraft Gottes bewußt unterschieden. »Unterscheiden« ist aber Schöpfungsakt, wie Gen 1 vielfach belegt. Durch ständiges Scheiden entsteht die geordnete Welt Gottes. Es werden geschieden: Licht und Finsternis, Tag und Nacht, obere und untere Wasser, Land und Meer, Tag- und Nachtgestirne, die Lebensbereiche von Wasser-, Land- und Fluktieren, die Vielfalt der Arten.⁶⁷ Chaos oder »Unreinheit« entsteht dagegen, wenn die von Jahwe gesetzten Unterscheidungen aufgehoben werden (Gen 7,11 u.ö.). Daher wird man die Attribute »rein« und »unrein« am besten mit »ordentlich« und »chaotisch« wiederzugeben haben.

»Das Verbindende [...] könnte demnach die Vermischung oder Verletzung von Ordnungsbereichen und somit der Einbruch des Chaos sein: Leben und Lebensminderung werden vermengt, Ausuferung aus der Normalform, Nicht-Einordnungsfähigkeit in eine Ordnung, Berührung von Lebendigem mit Totem [...] wirkt bedrohend.«⁶⁸

Der Kult im Tempel ist in diesem Zusammenhang die ausdrückliche Darstellung und damit zugleich die Gewährleistung der vollkommenen Ordnung Gottes. Aus diesem Grund müssen die Opfertiere »rein« (makellos) sein. *Der Kult hat also die Funktion, Ordnung darzustellen und herzustellen!* Das ist seine höchste Aufgabe. Beim Unreinwerden bricht in gewisser Weise das System der Schöpfung zusammen und muß im Reinigungsritual sowie durch Buße erneuert werden. Der Tempelkult ist im Gefüge der priesterlichen Theologie des Alten Testaments das nahezu vollkommene System göttlicher Ordnung und Schöpfungsherrlichkeit, die zugleich die Kraft der Regeneration (durch Opfer) in sich trägt, selbst wenn Menschen gegen diese vollkommene Ordnung verstoßen.⁶⁹

Eine weitere Stufe der Reinheit ist die »Heiligkeit« (11,44). Heilig ist eigentlich kein Prädikat, nichts, was man – wie die Reinheit etwa – »besitzt«, sondern markiert die Qualität einer exklusiven Beziehung zu Gott:

⁶⁷ Vgl. Gen 1,4.6f.9.14.18. Zum Hintergrund vgl. *W.H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn ³1973.

⁶⁸ Vgl. *Willi-Plein*, Opfer, 42.

⁶⁹ Zum Hintergrund der priesterschriftlichen Vorstellung vgl. *Th. Pola*, Die ursprüngliche Priesterschrift, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995, 309ff.

»Heiliges ist, was in den Bereich des Heiligen oder Göttlichen gehört. Heiligkeit bezeichnet also eine Zugehörigkeit oder Beziehung [zu Gott], jedoch nicht eine besondere Beschaffenheit [...] Heiligkeit impliziert Leben und schließt Tod aus.«⁷⁰

Reinheit ist also die Grundvoraussetzung dafür, daß etwas »heilig / geheiligt« sein kann, d.h. in Gottes Nähe treten darf und zu ihm eine Beziehung unterhält. Man kann es auch so sagen: Reinheit ist ein Qualitätsmerkmal, Heiligkeit dagegen Beziehungsmerkmal (als Besitz- und Ortsanzeige).

4. Die Aufhebung von »rein« und »unrein« im Neuen Testament

Der Kontext der Schöpfungstheologie macht deutlich, daß die Unterscheidung von reinen und unreinen, geordneten und chaotischen Bereichen keine innerbiblische Bagatelle darstellt. Deshalb bedarf es auch einer dreimaligen Vision Gottes, um den an der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung festhaltenden Apostel Petrus davon zu überzeugen, daß nach Ostern die Unterscheidung von »rein und unrein« in Christus aufgehoben ist: »Was Gott für rein erklärt hat, das nenne du nicht unrein« (Apg 10,15). Diese Erkenntnis war für die urchristliche Mission revolutionär und für die Ausbreitung des Evangeliums von entscheidender Bedeutung, ja geradezu der Durchbruch. Denn auch die »unreinen Heiden« gehörten als Nichtjuden zu jener Störung der Ordnung, die nur durch kultische Akte (Beschneidung und Proselytentauchbad) behebbar schien. Auf diesem Hintergrund wird auch der erbittert geführte Streit zwischen Paulus und den Judenchristen in Jerusalem und Galatien um die Beschneidung als Reinigungs- und »Ordnungsritual« zur Aufnahme der Heiden in das Gottesvolk erst recht verständlich. Was autorisierte nun die Apostel, jene Fundamentalunterscheidung zwischen rein und unrein und damit auch zwischen Juden und Nichtjuden aufzuheben?

Die Auferweckung Jesu Christi ist hier der Schlüssel zum Verständnis jener neuen »Weltordnung«, die aus Israel und den zum Glauben gekommenen Nichtjuden ein neues Ganzes schuf (vgl. Eph 2,14). Denn mit der Überwindung des Todes machte die Ausgrenzung des Bereichs des Chaotischen bzw. Ungeordneten keinen Sinn mehr. Der Rubikon der Gottferne war durch Gott selbst überschritten. Denn mit dem Tod Jesu Christi war jene absolut erscheinende Grenze zwischen den chaotischen (unreinen) und den geordneten (reinen) Teilwelten durch Gott selbst aufgehoben worden. Der Tod war nicht länger ein gottferner Bereich. So mußte die Überwindung des Todes durch den Sohn Gottes früher oder später zur Aufhebung der Grenzen von »rein« und »unrein« führen. Es

⁷⁰ Willi-Plein, Opfer, 51.

ist vor allem der theologischen Arbeit des Apostels Paulus zu verdanken, diese Konsequenz der Auferweckung Jesu scharfsinnig bedacht zu haben. In Christus gerät jene gottferne und heidnische Welt wieder »in Ordnung«, die zuvor dem Bereich des Chaotischen angehörte. Das Evangelium ist damit auch ein Programm zur Resozialisierung einer gottfernen Welt, wobei eine gestörte Ordnung durch Gottes Gerechtigkeit⁷¹ wiederhergestellt wird. Deshalb vollzieht sich nichts weniger als eine neue Schöpfung, wenn ein Mensch im Glauben die Grenze vom Chaos zur Schöpfungsordnung hin überschreitet. Auch die Speisetabus verlieren auf diesem Hintergrund ihre normative Kraft, wenn Gott durch den Mittler Jesus Christus zur Welt kommt. Wenn die Schöpfungstheologie im Alten Testament den Rahmen zum Verständnis von »rein« und »unrein« bildet, so ist die Auferstehungskraft Jesu Christi der einleuchtende Verstehenshorizont für die Überwindung der strikten Trennung von geordneter und chaotischer Welt. Vor dem Hintergrund einer in Christus versöhnten und nun nicht länger gespaltenen Welt müssen darum m.E. auch die neutestamentlichen Belege verstanden werden, die das Gläubigwerden – und das heißt kultisch gesprochen: »Reinwerden« (Apg 15,9) – als Wiedergeburt oder Neuschöpfung deuten: »Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden« (2Kor 5,17).

Bibliographie

- Berger, K., *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen / Basel, 1994
 Diebner, B.J., Art. Gottesdienst, in: TRE 14 (1985), 5-28
 Gerstenberger, E., *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993
 –, *Riten zur persönlichen Lebensbegleitung im Alten Testament*, BiLi 62 (1989), 170-178
 Gese, H., *Der Tod im Alten Testament*, in: *ders.*, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1989, 31-54
 Heaton, E.W., *Biblischer Alltag. Zeit des Alten Testaments*, München (o.J.)
 Hentschke, R., *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, BZAW 75, Berlin 1957
 Herrmann, S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1980
 Hossfeldt, F.-L. / Zenger, E., *Die Psalmen 1-50*, NEB, Würzburg 1993
 Janowski, B. / Wilhelm, G., *Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f*, OBO 129, 108-169
 Kaiser, O. / Lohse, E., *Tod und Leben*, Stuttgart u.a. 1977
 Käsemann, E., *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen (Auswahl)*, Göttingen 1986, 160-172.

⁷¹ Zum Begriff vgl. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen / Basel, 1994, 457-459.491-497; E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen (Auswahl)*, Göttingen 1986, 160-172.

- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Darmstadt ³1984
- Kluge, F. / Götze, A., Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin ¹⁷1957
- Koch, K., Die Profeten, Bd. I: Assyrische Zeit, Stuttgart ³1995
- / Roloff, J., Art. Kult, in: Reclams Bibellexikon, Stuttgart ⁵1992, 294-295
- Kraus, H.-J., Gottesdienst in Israel, München ²1962
- , Psalmen 1-59, BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn ⁶1989
- Lang, B., Art. Kult, HRWG 3, 474-488
- Mowinckel, S., Religion und Kultus, Göttingen 1953
- Nißl Müller, Th., Signaturen der heutigen Kultur, ZThG 1 (1996), 109-121
- , Rituale als Glaubensgeländer, ZThG 1 (1996), 18-22
- Nötscher, F., Biblische Altertumskunde, Bonn 1940
- Otto, E., Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart u.a. 1994
- Pannenberg, W., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983
- Pohl, A. / Strübind, K., »Also Exegese! ...« oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«, ZThG 1 (1996), 145-209
- Pola, Th., Die ursprüngliche Priesterschrift, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995
- Preuß, H.D., Theologie des Alten Testaments, Bd. 2: Israels Weg mit Jahwe, Stuttgart u.a. 1992
- Rendtorff, R., Der Kultus im alten Israel, JfLuH 2, 1956, 1-12
- Ringgren, H., Israelitische Religion, RM 26, Stuttgart u.a. 1963
- Rössler, D., Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986
- Schmidt, W.H., Exodus (1-6), BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988
- , Wort und Ritus. Beispiele aus dem Alten Testament, PTh 75 (1985), 68-83
- , Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn ⁸1996
- Seebass, H., Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996
- Smend, R., Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: H. Donner u.a. (Hgg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, 446-459
- Thiel, W., Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn ²1985
- Volz, P., Die biblischen Altertümer, Stuttgart 1925
- Wagner, C., Alles, was Gott erlaubt hat. Die kulinarische Bibel. Essen und Trinken im Alten und Neuen Testament, Wien 1994
- Willi-Plein, I., Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel, SBS 153, Stuttgart 1993
- Wilms, F.E., Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel, Regensburg 1981
- Würthwein, E., Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zum Thema »Prophetie und Kult«, in: ders., Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, 144-160
- Zenger, E., Ritus und Rituskritik im Alten Testament, Concilium 14, 1978, 93-98