

Identität und Fremdheit und das Rein-unrein-Paradigma

Rainer Kessler

Abstract

Das alte Israel kennt wie fast alle Kulturen der Welt ein Ordnungssystem, das als Rein-unrein-Paradigma bezeichnet werden kann. In ihm geht es um Speisen, Körperzustände, Geschlechterverhältnisse, Lebenspassagen u. a. und ihre Auswirkungen auf die Kultfähigkeit der Menschen. Die kulturanthropologische Forschung seit W. Robertson Smith über Mary Douglas bis zu Julia Kristeva zeigt, dass eine wesentliche Funktion dieses Paradigmas die Konstruktion von Identität für die betreffende Kultur ist. Im nachexilischen Israel, wo solche Identität ihre Selbstverständlichkeit verloren hat, entsteht ein heftiger Diskurs über das Rein-unrein-Paradigma. Dabei werden zum einen die Reinheitsvorstellungen schriftlich fixiert. Zum andern aber ist umstritten, was diese identitätsstiftenden Vorstellungen für das Verhältnis zu dem Fremden und den Fremden bedeuten: Fordern sie Absonderung um der Wahrung der Identität Israels willen, oder ermöglichen sie weite Offenheit um der Universalität JHWHs willen, die für Israels Identität konstitutiv ist? Wegen ihres identitätsstiftenden Charakters sind Vorstellungen aus dem Rein-unrein-Paradigma auch in der gegenwärtigen Gesellschaft von hoher Relevanz.

I. Fremder Boden – unreiner Boden

»Israel ist verunreinigt« – gleich die erste Schrift des Zwölfprophetenbuchs erhebt diesen folgenschweren Vorwurf (Hos 5,3; 6,10). Der engere Kontext lässt ahnen, was mit Verunreinigung assoziiert wird. Recht und Gericht werden missbraucht,

um Menschen zu fangen (Hos 5,1). Hurerei, Unzucht, Geilheit kommen zur Sprache (V. 3 f.), gemeint ist wohl die Abkehr von JHWH, dem Gott Israels, hin zu den Götterheiten Kanaans, den Baalen (11,2). Die Rede ist von Hochmut und Schuld (5,5). Man wird aber nicht fehlgehen, die ganze Breite der Vorwürfe wegen kultischer, sozialer und politischer Verfehlungen, die sich im weiteren Kontext des Hoseabuches finden, in diesem »Israel ist verunreinigt« zusammengefasst zu finden.

»Israel ist verunreinigt« fasst aber nicht nur ein Bündel von Vorwürfen zusammen. Die Aussage impliziert auch zugleich eine unausweichliche Folge: Wenn Israel verunreinigt ist, kann es keinen Kontakt mehr mit seinem Gott haben. Dies sagt bereits der nähere Kontext in aller Deutlichkeit: »Ihre Taten erlauben es ihnen nicht, umzukehren zu ihrem Gott« (5,4a). »JHWH erkennen sie nicht« (V. 4b). Sie suchen JHWH, »doch sie finden nichts« (V. 6). Die Einleitung ins Hoseabuch in Kap. 1 bringt diese Trennung in die dramatischen Worte: »Ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht ›Ich bin‹ für euch« (1,9). Im Zustand der Verunreinigung ist die Gottesbeziehung abgebrochen.

Eine der konkreten Konsequenzen ist für Hosea, dass Israel – es ist dabei an das Nordreich, im Parallelismus häufig als Efraim bezeichnet, gedacht (5,3.5; 6,10 u. ö.) – sein Land verlassen muss. In 9,3 wird das so ausgedrückt: »Sie bleiben nicht im Land JHWHs. Efraim kehrt nach Ägypten zurück, in Assur essen sie Unreines«. Die eigene Verunreinigung führt dazu, dass die Israeliten im fremden Land Unreines zu sich nehmen müssen. Das ist der bekannte Zusammenhang von Tun und Ergehen. Vorausgesetzt ist dabei, dass man in Assur immer nur Unreines essen kann, weil Assur als Ausland per se unrein ist. Es ist eben nicht »das Land JHWHs«, in dem Israel nicht bleiben kann.

Die auf Hosea folgende Amosschrift drückt diesen Gedanken noch schärfer aus. In einer kurzen Erzählung berichtet sie vom Konflikt zwischen Amos und dem Beter Oberpriester Amazja. Auf dem Höhepunkt des Streits kündigt der Prophet dem Priester an, sein Boden werde verteilt werden, er werde »auf unreinem Boden« sterben, und Israel müsse in die Verbannung »fort von seinem Boden« (Am 7,17). Wer sich nicht auf seinem eigenen Boden in Israel befindet, ist automatisch »auf unreinem Boden«. Der Polarität von Rein und Unrein in Bezug auf Gott entspricht die Polarität von Innen und Außen, von Eigenem und Fremdem; das Außen, das Fremde ist das Unreine. Reinheit und Unreinheit werden als Kategorien verwendet, mit deren Hilfe Identität konstituiert und von Fremdheit abgegrenzt wird, auch wenn in den konkreten Texten bei Hosea und Amos gerade die Aufhebung der Identität und das Untergehen in der Fremdheit angekündigt werden.

Die hier kurz in Erinnerung gerufenen Stellen vom Anfang des Zwölfprophetenbuches setzen das Rein-unrein-Paradigma voraus, sie begründen oder erklären es nicht. Zwei Momente dieses Paradigmas gelten für sie selbstverständlich: »Ein kultisch verunreinigtes Israel kann Jahwe nicht mehr erreichen«¹, und »in fremdem Land [ist] nur ›unreines‹ Essen möglich«². Worin nach Auffassung des Hosea-Textes die Verunreinigung Israels besteht, kann man vermuten, wenn man den näheren und fernerer Kontext bezieht. Ein Vergleich mit den priesterlichen Texten, die das Rein-unrein-Paradigma breit entfalten, zeigt aber, dass bei Hosea zum Teil schon ein übertragener oder weiterentwickelter Gebrauch vorliegt.

1. J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983, 76.

2. A. a. O., 116.

Reinheit und Unreinheit sind »Ordnungskategorien«³, die primär mit dem Kult zu tun haben. »Reinheit ist ... in erster Instanz ein funktionaler Begriff zur Bewertung der Kultfähigkeit«⁴. Davon betroffen sind in besonderer Weise die Kultfunktionäre (Num 8,6 f.; Ez 44,25–27), doch gelten Reinheitsvorschriften auch für alle anderen Menschen, die als Kultteilnehmer in Frage kommen (Lev 11–15). »Sekundär« dient der Begriff der Reinheit »dann der Qualifizierung des moralischen Zustands«⁵. Dieser Gebrauch liegt den zitierten Hosea-Texten zugrunde.

Gegenstand der folgenden Ausführungen ist nicht das Rein-unrein-Paradigma in seinen verschiedenen Facetten wie körperliche Reinheit, Ansteckung durch Unreines, körperliche Ausflüsse, Reinigungsrituale, Speisevorschriften, Separation der Arten usw. Der Fokus soll vielmehr auf der Frage liegen, wie dieses Paradigma zum Problem von Identitätsfindung und Abgrenzung steht. Die bisher zitierten Texte gehen davon aus, dass das Fremde das Unreine ist. Es sind aber nicht die einzigen Texte.

Trotz dieser Fokussierung ist zunächst jedoch ein Blick auf das Denken in den Kategorien von Rein und Unrein als Ganzem zu werfen.

II. Das Rein-unrein-Paradigma als Gegenstand kulturanthropologischer Forschung

Es ist längst erkannt, dass das Rein-unrein-Paradigma, das in den Texten der Hebräischen Bibel oft vorausgesetzt und in einigen priesterlich geprägten Texten vor allem im Buch Leviticus entfaltet wird, keine Eigenheit des alten Israel ist. Unzählige, bei genauem Hinsehen wahrscheinlich alle Kulturen der Menschheit haben vergleichbare Ordnungsvorstellungen. Sie berühren in aller Regel dieselben Felder des Lebens: Sexualität und das Verhältnis der Geschlechter zueinander; Geburt und Tod; Gesundheit und Krankheit; Nahrungsaufnahme und -ausscheidung; Ordnung der Dinge; das Verhältnis zur Welt des Göttlichen und anderes. Von daher ist klar, dass ein Verständnis des Rein-unrein-Paradigmas weder bei einer Beschränkung auf das alte Israel noch gar allein auf dem Weg der philologischen und literarischen Analyse der biblischen Texte erreicht werden kann. Die Untersuchung dieser Ordnungskategorien ist deshalb nicht ein in sich isoliertes Geschäft der biblischen Exegese. Sondern die »Frage nach dem Grund, bestimmte Phänomene als ›unrein‹ zu klassifizieren, ist Gegenstand intensiver ethnologischer und anthropologischer Forschungen«⁶.

Solche Forschungen sind für das Verständnis der biblischen Texte unabdingbar. Dazu ist allerdings eine methodische Reflexion von Nöten, ohne die man leicht in verschiedene Fallen tappen kann. Ich sehe hauptsächlich drei Felder, auf die zu achten ist, will man die Ergebnisse der kulturanthropologischen Forschung wirklich fruchtbar machen.

3. So übereinstimmend *B. Ego*, Art. Reinheit/Unreinheit/Reinigung, in: *WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de) (2007) und *D. Erbele-Küster/E. Tönges*, Art. Reinheit/Unreinheit, in: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009 (im Druck).

4. Vgl. *Erbele-Küster/Tönges*, a. a. O.

5. Ebd.

6. Ebd.

1. Entwicklungen und Strukturen

Von seinen Anfängen her ist der kulturanthropologische Vergleich durch die Verbindung mit einem *evolutionistischen*, auf Fortschritt innerhalb der Menschheitsgeschichte setzenden *Geschichtsbild* belastet. Zu den Pionieren der kulturanthropologischen Forschung gehört der »schottische Theologe, Bibelwissenschaftler, Semitist und Religionsgeschichtler William Robertson Smith« (1846–1894).⁷ In dem 1889 auf englisch und 1899 auf deutsch erschienenen Werk »Die Religion der Semiten« widmet er einen Abschnitt dem Thema »Heiligkeit, Unreinheit und Tabu«⁸. Er geht von der interessanten Beobachtung aus, dass heilige und unreine Dinge in einem wesentlichen Element identisch sind: Sie sind dem Gebrauch der Menschen entzogen, der Kontakt mit ihnen birgt Gefahren in sich. Dahinter steht, so Smith, die Auffassung vom Tabu, die noch nicht zwischen heilig und unrein unterscheidet. Sie weist Smith dem Denken »der rohen Völker«, »der barbarischen Völker« zu.⁹ Erst »in den höheren semitischen Religionen«¹⁰ komme es dann zur Unterscheidung zwischen den heiligen Dingen, die den Göttern gehören, und den unreinen, die den Göttern verhasst sind. »Die Thatsache, dass die Semiten ... zwischen dem Heiligen und Unreinen einen Unterschied machen, bezeichnet ... einen wirklichen Fortschritt über den Zustand culturloser Barbarei«¹¹. Smith erkennt, »dass es unmöglich ist, die semitische Auffassung der Heiligkeit und der Unreinheit von dem System des Tabu zu sondern«¹². Deshalb gilt, dass der Fortschritt weitergehen muss: »Die Unzulänglichkeit der Gesetze betreffs der Unreinheit ist vom Standpunkt der geistigen Religion und selbst von dem des höheren Heidentums aus ... offenkundig«¹³. Die Linie lässt sich ausziehen: Auf das Judentum folgt das Christentum, und innerhalb desselben folgen auf die katholischen die am höchsten entwickelten, weil am wenigsten rituellen und am meisten vergeistigten Formen des Protestantismus.¹⁴

Heute wird kaum noch jemand so unbefangen von »culturloser Barbarei«, »höherem Heidentum« und dem »Standpunkt der geistigen Religion« sprechen, wie es Smith – und mit ihm viele seiner Zeitgenossen – tat. Dennoch, wenn bestimmte Äußerungen des Papstes oder bestimmte Bräuche im Islam als »mittelalterlich« disqualifiziert werden, zeigt sich darin eben solches evolutionistisches Denken. Und selbst die gleich noch näher zu betrachtende Julia Kristeva, die eher dem Poststrukturalismus und gewiss nicht dem Evolutionismus zuzuordnen ist, verwendet in ihren Ausführungen über den Abscheu entwicklungsgeschichtliche Kategorien, wenn sie die »Verschmutzung« dem »Heidentum«, den »Ausschluss« (etwa in den Speisevorschriften) »den monotheistischen Religionen, besonders dem Judentum« und den Gedanken der »Sünde« dem Christentum zuweist. Das erinnert sehr an W. Robertson Smith. Nur in einem geht Kristeva weiter: Wegen des von ihr beobachteten »Zu-

7. So die Charakterisierung bei P. W. Coxon, Art. Smith, William Robertson (1846–1894), in: TRE XXXI, Berlin/New York 2000, 407–409, Zitat 407.

8. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, dt. v. R. Stübe, Freiburg i. B. u. a. 1899, 112–119.

9. A. a. O., 112.

10. Ebd.

11. A. a. O., 119.

12. A. a. O., 117.

13. A. a. O., 114.

14. Zur Kritik vgl. M. Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, dt. v. B. Luchesi, Berlin 1985, 30–32.

sammenbruchs der historischen Formen der Religionen« werden ihrer Ansicht nach Abscheu und Reinigung (als Katharsis) nur noch in der Kunst »überleben«. ¹⁵

Allerdings geht es Kristeva, auch wenn sie in den verwendeten Kategorien Smith erstaunlich nahe kommt, im Kern um das genaue Gegenteil. Während Smith einen Fortschritt vom Niedrigen und deshalb zu Überwindenden zum Höheren sieht, will Kristeva aufzeigen, dass das Rein-unrein-Paradigma den verschiedensten Kulturen zu Grunde liegt, auch wenn seine konkrete Ausprägung und sein Stellenwert für die gesamte Kultur sich wandeln. Das führt direkt zum nächsten Punkt.

2. Kulturvergleich und Theoriebildung

So wenig es eine geradlinige Entwicklung vom »rohen, barbarischen, culturlosen« Tabu zu »geistigen« Vorstellungen von Sünde und Reinheit gibt, so wenig einheitlich sind die konkreten Vorstellungen von Rein und Unrein in den verschiedenen Kulturen. Die englische Anthropologin Mary Douglas (1921–2007) schreibt in ihrem Klassiker »Reinheit und Gefährdung« – die deutsche Übersetzung des englischen Originals von 1966 ist 1985 erschienen – den wichtigen Satz: »Jede primitive Kultur bildet ein eigenes Universum« ¹⁶.

Die Vokabel »primitiv« hat in den übrigen europäischen Sprachen und in der ethnologischen Fachsprache nicht denselben abschätzigen Klang wie im Alltagsdeutschen. Sie meint »ursprünglich, wenig differenziert«, aber nicht »minderwertig«. Deshalb werden bei Smith, um das Minderwertige zum Ausdruck zu bringen, Vokabeln wie »roh, barbarisch, culturlos« verwendet. Mary Douglas selbst hält ein ausführliches Plädoyer für den Gebrauch der Vokabel »primitiv«. ¹⁷

Douglas' Satz kann auf zweierlei Weise betont werden: »Jede primitive Kultur bildet ein eigenes *Universum*«. Reinheitsvorstellungen sind keine isolierten Phänomene. Sie lassen sich nur »im Zusammenhang mit den Wirkungskräften« interpretieren, »die im Universum [einer bestimmten] Kultur eine Rolle spielen« ¹⁸. Nur wenn man die Kultur als Ganze betrachtet, kann man verstehen, was die Kategorien von Rein und Unrein in ihr bedeuten. Die Abwertung des Rein-unrein-Paradigmas bei W. Robertson Smith und vielen seiner Nachfolger beruht darauf, dass sie die von ihnen betrachteten Kulturen nicht aus deren eigenem Universum heraus zu verstehen suchen, sondern die Phänomene vom »Standpunkt der geistigen Religion« oder anderen modernen Werten betrachten und beurteilen.

Douglas' Satz kann aber auch so betont werden: »Jede primitive Kultur bildet ein *eigenes* Universum«. Man muss jede Kultur als Universum sehen, aber keine ist wie die andere. Es genügen Verweise auf Allbekanntes: In Indien isst man kein Rindfleisch, in Judentum und Islam kein Schweinefleisch, in Deutschland de facto kaum Pferdefleisch. Das zu meidende Fleisch stammt von unterschiedlichen Tieren, das Prinzip der Vermeidung des Einen und der Zulassung des Andern bleibt gleich. Ein anderes Beispiel ist der Umgang mit dem Menstruationsblut. In fast allen Kulturen wird ihm eine hohe Aufmerksamkeit zuteil. Aber sie äußert sich sehr unterschied-

15. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris 1980, 24 f.

16. Douglas, *Reinheit*, 15.

17. A. a. O., 98–123.

18. A. a. O., 15.

lich. Die Maori sehen es »als eine Art menschliches Wesen an, das verlorengegangen ist«¹⁹. Nach Lev 15,19–31 führt es dazu, dass die Frau sieben Tage kultisch unrein ist. Mary Douglas fasst den ethnologischen Befund in den vielsagenden Satz: »In einigen (sc. Ritualen) gilt die Verunreinigung durch Menstruationsblut als tödliche Gefahr, in anderen fürchtet man sie überhaupt nicht«²⁰. Heute gilt das Thema der Menstruation nicht mehr als Tabu. Aber selbst wo es in der Werbung öffentlich gemacht wird, werden nach Gerburgis Felds »Überlegungen zum gegenwärtigen Umgang mit der Menstruation der Frau« »alte Urteile bzw. Vor-Urteile über die Menstruation der Frau neu aufgelegt; mit einem Wort: Menstruation ist offenbar etwas Schmutziges, das versteckt werden muß«²¹.

Es kann hier nicht darum gehen, die Fülle derartiger Ausprägungen vorzuführen. Um die Vielfalt der unterschiedlichen Kulturen möglichst wenig zu vermischen, hat sich in der Anthropologie die Methode der »dichten Beschreibung« (*thick description*) etabliert, die untrennbar mit dem Namen des amerikanischen Anthropologen Clifford Geertz (1926–2006) verbunden ist.²² Sie ermöglicht es, die Phänomene einer einzelnen Kultur eng zu beschreiben. Dabei nimmt sie die Erscheinungen nicht isoliert, sondern in ihrem »Universum« (Douglas) wahr. Zugleich stellt sie den Versuch dar, den eigenen Standpunkt des oder der Forschenden möglichst wenig einzutragen. Denn nicht nur die Vielfalt der Kulturen muss in der ethnografischen Beschreibung berücksichtigt werden, sondern auch die unhintergehbare Tatsache, dass diejenigen, die beschreiben, selbst einem besonderen kulturellen Kontext angehören.

Mit der Frage, wie sich eine fremde Kultur möglichst genau und unter möglichst weitgehender Vermeidung von Eintragungen beschreiben lässt, befinden wir uns freilich erst im Vorfeld der Aufgabe, die sich stellt, wenn man zum Verständnis biblischer Texte und Sachverhalte die Ergebnisse kulturanthropologischer Forschung heranziehen will. Denn dabei geht es nicht mehr nur um die Beschreibung einer *einzelnen* Kultur, sondern um *Kulturvergleich*. Was aber wird verglichen?

Im Einzelfall kann das biblisch belegte Phänomen mit dem Phänomen in einer anderen Kultur verglichen werden. Solche Vergleiche zwischen Kultur A (in unserem Fall der biblisch dokumentierten) und Kultur B sind sinnvoll, weil sie zeigen können, ob ein Phänomen – wie zum Beispiel das Rein-unrein-Paradigma – einmalig oder weit verbreitet ist, und weil sie im Einzelfall Lücken, die durch das begrenzte biblische Textmaterial gegeben sind, versuchsweise füllen können. Dennoch ergeben sich an diese Art von Kulturvergleich Rückfragen. An erster Stelle ist dies die Frage, welche und wie viele Kulturen ich zum Vergleich heranziehe. Warum vergleiche ich das biblische Phänomen mit Kultur B und nicht mit Kultur C oder D? Oder mit B, C und D, aber nicht mit Kultur E, F oder G? Gewichtiger aber ist der zweite Mangel, der sich aus dem oben zur Kultur als »Universum« (Douglas) und zur Methode der

19. A. a. O., 126.

20. A. a. O., 160.

21. G. Feld, »... wie es eben Frauen ergeht« (Gen 31,35). Kulturgeschichtliche Überlegungen zum gegenwärtigen Umgang mit der Menstruation der Frau in Gesellschaft und Theologie, in: L. Schottroff/M.-T. Wacker (Hgg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Biblical Interpretation Series 17), Leiden u. a. 1996, 29–42, Zitat 29.

22. Vgl. C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, dt. v. B. Luchesi und R. Bindemann (stw 696), Frankfurt a. M. 1987, 7–43.

»dichten Beschreibung« (Geertz) Gesagten herleitet. Beim Vergleich eines Phänomens zwischen einzelnen Kulturen ergibt sich nämlich die Gefahr, dass ich das Phänomen isoliert von seinem kulturellen Kontext vergleiche, von dem her es allererst innerhalb seines kulturellen Universums seine Bedeutung erhält.

Ein weiteres Problem beim direkten Vergleich des biblischen Materials mit einzelnen Kulturen ist praktischer Art. Es liegt in der Zugänglichkeit des Materials. Wer selbst nicht an der ethnologischen Forschung beteiligt ist, ist mehr oder weniger auf Zufallsfunde angewiesen. Das verdienstvolle Unternehmen von Christian Sigrist und Rainer Neu, »Ethnologische Texte zum Alten Testament« zu sammeln, ist bereits nach zwei Bänden zum Erliegen gekommen. Sie decken die Vor- und Frühgeschichte Israels und die Entstehung des Königtums ab.²³ Material zum Rein-unrein-Paradigma findet sich darunter nicht.

Faktisch geschieht interkultureller Vergleich deshalb in der Regel über eine Zwischenstufe: die der *Theoriebildung*.²⁴ Was oben zu William Robertson Smith und Mary Douglas ausgeführt wurde, bezieht sich auf deren Theorien. Beide haben aus dem Vergleich der von ihnen untersuchten Gesellschaften, Kulturen und Religionen allgemeine Schlussfolgerungen gezogen. Für Smith ist es die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Unreinen, die er bei den Semiten findet – und zwar bereits auf der Stufe »des höheren Heidentums« –, ein Fortschritt gegenüber dem Tabu-Denken »der barbarischen Völker« ist, auch wenn gleichwohl beide Stufen »vom Standpunkt der geistigen Religion« zu überwinden sind.

Mary Douglas' strukturalistischer Ansatz dagegen interpretiert die Rein-unrein-Vorstellung vom Gesamtsystem der jeweiligen Gesellschaft her. Unreinheit tritt da auf, wo dem Gesamtsystem sozialer Ordnung die größte Gefahr droht – ihr Buch heißt nicht umsonst »Reinheit und Gefährdung« (*Purity and Danger*). Die Unterscheidung von Rein und Unrein ist so etwas wie eine Grenzkontrolle. Das geordnete System ist am meisten gefährdet an den inneren Trennlinien und äußeren Rändern, wo Formlosigkeit bzw. Vermischung der Formen herrschen und das System seine Strukturiertheit verliert. Zur Aufrechterhaltung der strukturierten Ordnung dienen die Vorstellungen von Rein und Unrein, aber auch moralische Maximen, die somit in die Nähe der Reinheitsregeln rücken. »Nach Douglas sind also Un-/Reinheitsvorstellungen in gesellschaftliche Gesamtsysteme eingebunden, bilden ein symbolisches System und üben über dieses eine soziale Funktion aus«²⁵. In diese Theorie zeichnet sie dann die Reinheitsregeln des Leviticus-Buches ein.²⁶ Tiere sind nur rein, wenn sie ihrer Art entsprechen; ein Wassertier ohne Schuppen und Flossen ist artfremd und kann deshalb nicht rein sein (Lev 11,9f.). Ausscheidungen aus dem Körper, besonders wenn sie im Zusammenhang mit Sexualität und Fortpflanzung stehen wie Samenerguss und Menstruationsblut, durchbrechen die Ordnung und verunreinigen Männer wie Frauen (Lev 15). Alle Vermischungen gefährden die symbolische Strukturiertheit und sind deshalb verboten (Lev 19,19).

Douglas' Theorie, die »bis heute in der Exegese weitaus am meisten rezipiert

23. C. Sigrist/R. Neu, *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, Bd. 1: Vor- und Frühgeschichte Israels, 1989, Bd. 2 Die Entstehung des Königtums, 1997.

24. Die Unvermeidbarkeit von Theorie auch bei »dichter Beschreibung« unterstreicht Geertz, 34–41.

25. V. Bachmann, *Die biblische Vorstellungswelt und deren geschlechterpolitische Dimension – Methodologische Überlegungen am Beispiel der ersttestamentlichen Kategorien »rein« und »unrein«*, in: *lectio difficilior* (www.lectio.unibe.ch) 2/2003, 1–30, Zitat 4.

26. Douglas, *Reinheit*, 60–78.

wird«²⁷, wird von der aus Bulgarien stammenden und in Frankreich lehrenden Literaturwissenschaftlerin, Psychoanalytikerin und Philosophin Julia Kristeva (geb. 1941) aufgegriffen und weiterentwickelt. Ihr Buch »Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection« erscheint 1980 in Frankreich. Eine deutsche Übersetzung unter dem Titel »Mächte des Grauens. Ein Versuch über den Abscheu« war bei Suhrkamp angekündigt, ist aber nie erschienen. Umso größere Wirkung hat die englische Übersetzung vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika gehabt.²⁸ Wie Douglas widmet auch Kristeva den biblischen Reinheitsvorstellungen ein eigenes Kapitel.²⁹ Indem sie der Kategorie der Identität dabei eine ausschlaggebende Rolle zuweist, stellt sich ein direkter Bezug zu unserer Frage nach Identität und Fremdheit her.

Kristeva verbindet Douglas' strukturalistischen Ansatz mit Erkenntnissen aus der Psychoanalyse.

Die Verbindung von Ethnologie und Psychoanalyse geht auf Sigmund Freud selbst zurück. Kristeva weist darauf hin, dass Freud intensiv die ethnologische Literatur seiner Zeit, darunter W. Robertson Smith, studiert hat.³⁰ Eines der zentralen Werke Freuds trägt nicht zufällig den Titel »Totem und Tabu« mit dem Untertitel »Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker«³¹.

Nach Kristeva begnügt sich die Anthropologin – sie verweist auf Douglas – damit festzustellen, dass »eklig das ist, was den Klassifikationsregeln widerspricht, die dem gegebenen symbolischen System eigen sind«³². Sie dagegen fragt darüber hinaus nach den »subjektiven Strukturierungen, die in der Anlage jedes sprechenden Wesens diesem oder jenem symbolisch-sozialen System entsprechen«³³. Sie zieht dazu psychoanalytische Theorien über die Identitätsbildung des Individuums heran und vergleicht damit das Rein-unrein-Paradigma, das sie seinerseits als eine »Identitätsstrategie« qualifiziert.³⁴ Man muss nicht alle Implikationen der Freudschen Psychoanalyse teilen, um die Berührungspunkte zu sehen. Zu verweisen ist auf die Bedeutung der Geschlechtertrennung für die Identitätsfindung; statt des Verweises auf frühkindliche Erfahrungen³⁵ würde mir die Beobachtung des Verhaltens von Jungen und Mädchen vor der Pubertät genügen, die das jeweils andere Geschlecht durchaus als »eklig« empfinden können und in dieser Abgrenzung ihre eigene geschlechtliche Identität finden. Der Körper und seine Grenzen, die Ausscheidungen des Körpers, der Abscheu vor Vermischungen, das Inzestverbot – all das kommt sowohl in der Psychoanalyse als auch in den Reinheitsvorschriften des Buches Leviticus vor. All das dient der Bildung »der symbolischen Identität«³⁶. Dabei ist nach Kristeva die

27. Bachmann, 4.

28. J. Kristeva, Powers of Horror. An Essay on Abjection, New York 1982. Ein »Kristevan Reading« von Esra-Nehemia werden wir gleich noch kennen lernen.

29. Kristeva, Pouvoirs, 107–131 (*Sémiotique de l'abomination biblique*, »Semiotik des biblischen Gräuels«).

30. A. a. O., 71.

31. S. Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker [1913] (Gesammelte Werke 9), Frankfurt a. M. 1968.

32. Kristeva, Pouvoirs, 111: *est dégoûtant ce qui désobéit aux règles de classifications propres au système symbolique donné.*

33. Ebd.: *des structurations subjectives qui, dans l'organisation de chaque être parlant, correspondent à tel ou tel système symbolique-social.*

34. A. a. O., 111.113: *une stratégie de l'identité.*

35. A. a. O., 118f.

36. A. a. O., 119: *l'identité symbolique.*

biblische »Identitätsstrategie« »in aller Strenge die des Monotheismus ... Der Ort *und* das Gesetz des Einen Gottes existieren nicht ohne eine *Reihe* sprachlicher, körperlicher und – allgemeiner noch – materieller *Trennungen*«³⁷.

Die Verbindung ethnografischer Beobachtungen mit psychoanalytischen Erwägungen zeigt, dass es sich bei der Frage von Reinheit und Unreinheit nicht um eine zufällige Ausbildung der menschlichen Entwicklung handelt, die auch fehlen könnte, zumindest aber grundsätzlich überwunden werden müsste. Abgrenzungen und Trennungen sind wesentlicher Teil der *individuellen* Identitätsbildung. In der Gestalt der Unterscheidung von Rein und Unrein dienen sie auch dazu, einer Kultur ihre *innere Identität* zu verleihen. Einige Überlegungen dazu, was das Rein-unrein-Paradigma für die gesellschaftliche Identitätsbildung *nach Außen*, also in Abgrenzung zu anderen Kulturen, bedeutet, sollen gleich im dritten Teil dieses Beitrags untersucht werden.

Zuvor ist jedoch noch kurz ein weiteres Phänomen anzusprechen.

3. Noch einmal: Strukturen und Entwicklungen

Im Vergleich zwischen W. Robertson Smith, Mary Douglas und Julia Kristeva ist deutlich geworden, dass ich eine an Strukturen und Symbolbildung orientierte Erklärung des Rein-unrein-Paradigmas, die psychoanalytisch fundiert ist, einer evolutionistischen Deutung vorziehe, die die Kategorien von Reinheit und Unreinheit nur als zu überwindende wahrnimmt. Die bevorzugte Betrachtung der synchronen Struktur gegenüber der diachronen Entwicklung heißt aber nicht, dass die Strukturen selbst unveränderlich sind. Mary Douglas warnt ausdrücklich: »Dagegen möchte ich nicht den Eindruck erwecken, daß die primitiven Kulturen ... starr, unbewegt und stagnierend seien. Es deutet ... alles darauf hin, daß sie auf Veränderungen sensibel reagieren. Man kann davon ausgehen, daß der gleiche Impuls zur Ordnung, der sie hervorbringt, sie auch beständig verändert und bereichert«³⁸.

Für die biblische Überlieferung verschiebt sich dieses Problem noch auf signifikante Weise. Die anthropologische Forschung beobachtet rezente Kulturen. Sie stützt sich dabei überwiegend auf das mündlich in Erfahrung zu Bringende. Strukturveränderungen kann sie nur mühsam erschließen, da sie in der Regel im Augenblick der Untersuchung der untersuchten Kultur synchron gegenübersteht. Dafür hat sie diese Kultur als Ganze vor sich und kann ein Einzelphänomen wie das Rein-unrein-Paradigma im Zusammenhang seines kulturellen Universums studieren.

Für die biblische Überlieferung stellt sich die Problemlage umgekehrt dar. Das biblische Material ist verschriftlichtes Material. Dies erleichtert den diachronen Zugang. Denn auch wenn wir keine absolut sicheren Kriterien haben, können wir doch gewisse Wahrscheinlichkeiten für die Abfolge von Texten und ihre Datierung formulieren. Dagegen ist es uns nur mühsam möglich, das kulturelle Universum zu rekonstruieren, dessen Teil die Reinheitsvorstellungen sind. Auf jeden Fall können wir es nicht anders als über die Texte selbst. Die hinter diesen Texten stehenden Diskurse

37. A. a. O., 113: *une stratégie de l'identité qui est, en toute rigueur, celle du monothéisme ... le lieu et la loi de l'Un n'existent pas sans une série de séparations orales, corporelles ou encore plus généralement matérielles* (Hervorhebungen im Original).

38. Douglas, Reinheit, 16.

und Entwicklungen sind uns nicht direkt zugänglich, sondern nur auf dem Weg der erschließenden Rekonstruktion.

Ziel des folgenden Abschnitts ist es aufzuzeigen, wie sich der Stellenwert des Rein-unrein-Paradigmas aufgrund geschichtlicher Erfahrungen im alten Israel verändert. Dabei gehe ich davon aus, dass dies mit evolutionistischen Entwicklungsvorstellungen nichts zu tun hat. Unterstellt man eine Gesamtentwicklung, die ständig aufwärts geht – vom »Zustand culturloser Barbarei« zum »Standpunkt der geistigen Religion« (Smith) –, dann erscheinen im Übrigen die hier zu diskutierenden Texte als Ausdruck einer Epoche des Rückschritts. So ist bei Julius Wellhausen die nachexilische Zeit mit der Formulierung des Gesetzes, darunter an prominenter Stelle die Vorschriften zur Reinheit, eine Epoche der Erstarrung und des Verfalls. Für ihn vertreten die vorexilischen Propheten eine lebendige, auf das Individuum zielende und zugleich universal ausgerichtete Religion. »Aber ihr Credo steht in keinem Buche. Es ist eine Barbarei, einer solchen Erscheinung mit dem Gesetz die Physiognomie zu verderben«³⁹. Mit dem Gesetz entsteht »jenes künstliche Produkt, die heilige Verfassung des Judentums«⁴⁰. »Das Wasser, das in der Vergangenheit gequollen war, faßten die Epigonen in Cisternen«⁴¹. Erst mit dem Christentum wird nach dieser Vorstellung die Höhe der vorexilischen Prophetie wieder erreicht – der Fortschritt kann weitergehen. Wenn ich im Folgenden von Entwicklungen spreche, dann nicht im Sinn eines Fort- oder Rückschritts, sondern im Sinn von Veränderungen, die Ausdruck veränderter geschichtlicher Bedingungen sind.

Noch wichtiger ist mir zu zeigen, dass Entwicklung in sich vielfältig ist. Es entstehen Diskurse, die in verschiedene Richtungen weisen. Dabei lässt sich die von Julia Kristeva verwendete Kategorie der Identität als Leitkategorie gebrauchen. Es geht um die Frage, wie im nachexilischen Israel Identität entsteht. Sie wird von den verschiedenen Teilnehmern am Diskurs sehr unterschiedlich beantwortet.

III. »Unter den Völkern reine Gabe« (Mal 1,11) – der nachexilische Diskurs

Die eingangs zitierten Stellen aus Hosea und Amos spiegeln die Selbstverständlichkeit des Rein-unrein-Paradigmas wider. Für sie ist klar, dass Israel als »unrein« disqualifiziert werden kann, weil es unfähig ist, zu Gott umzukehren (Hos 5,4). Die Folge ist die Deportation in die Fremde, und auch da ist unreflektiert klar, dass die Fremde unrein ist (Hos 9,3; Am 7,17). Zwar wird bei Hosea der Zusammenhang insofern durchbrochen, als Israels Unfähigkeit, zu Gott umzukehren, von Gottes Seite aufgehoben wird. Obwohl »sie sich weigern umzukehren« (Hos 11,4), wendet Gott sich ihnen zu (11,8f.) und unterbricht dadurch den Zusammenhang von Tat und Tatfolge, so dass sie nicht in Assur Unreines essen müssen (9,3), sondern von dort sich wieder JHWH zuwenden können (11,11). Aber mögliche Konsequenzen für das Rein-unrein-Paradigma werden nicht in den Blick genommen.

Bald nach dem Auftreten von Hosea und Amos kommt es tatsächlich zu zahlreichen Deportierungen. Sie beginnen Ende des 8. Jhs. und gehen bis ins 6. Jh. fort. Die

39. J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1905, 398.

40. A. a. O., 420.

41. A. a. O., 409.

Folgen sind mannigfaltig. Viele Menschen aus Israel leben nun in der Fremde, auf »unreinem Boden«, wie Am 7,17 sagt. Andererseits lassen sich Fremde in Israel nieder. Das betrifft nicht nur den ehemaligen Norden, wo von den Assyrern bewusst Angehörige anderer Völker angesiedelt werden (2 Kön 17,24–41; Esr 4,2), sondern auch den jüdischen Süden (Klgl 5,2). Mit der Zeit kommt es zu Eheschließungen mit Angehörigen anderer Völker, was in der Perserzeit als durchaus massenhaftes Problem erscheint (Esr 9 f.; Neh 13,23–29).

Das Wissen darum, was das Eigene und was das Fremde ist, verliert seine Selbstverständlichkeit. Was innen und außen, was rein und unrein ist, muss jetzt neu gesichert werden. Es ist kein Wunder, dass die priesterlichen Texte, die detailliert festlegen, was rein und unrein ist, *jetzt* niedergeschrieben werden. »Tatsächlich wird erst zur Zeit des Zweiten Tempels, bei der Rückkehr aus dem Exil, nach Ezechiel und besonders bei Jesaja (56–66) die Rein-unrein-Unterscheidung grundlegend für das religiöse Leben Israels«⁴². Das heißt nicht, dass die Kategorien und ihre inhaltliche Füllung jetzt erfunden würden. Aber das, was lange selbstverständlich bekannt war, muss jetzt schriftlich festgehalten werden. Die Einhaltung der Reinheitsgebote und darunter besonders auch nach Außen sichtbar die Einhaltung der Speisevorschriften wird wesentlicher Teil der jüdischen Identität.

Doch ist dabei eben keineswegs von vornherein eindeutig, worin jüdische Identität besteht. Vielmehr muss dies erst diskutiert und gesellschaftlich ausgehandelt und zum Teil auch ausgekämpft werden. Ich sehe im Wesentlichen drei Diskurse, in denen dies geschieht. Sie haben ihre jeweiligen Schwerpunkte, sind aber auch vielfältig untereinander verflochten. Was sie eint, ist die Frage nach der Identität.

1. Innere Scheidungen

Das Rein-unrein-Paradigma legt primär *innerhalb* des symbolischen Universums einer Kultur die Unterscheidungen fest, deren Beachtung die Stabilität dieser Kultur gewährleistet. Wie entspannt dabei das Verhältnis nach Außen sein kann, zeigt ein Nachsatz zu den Unterscheidungen zwischen Reinheit und Unreinheit bei potenziell essbaren Tieren in Dtn 14,3–21. Im Text wird die Fachterminologie für unrein (*tame'*) (V. 7 f. 10. 19) und rein (*tabôr*) (V. 11. 20) verwendet. Im Nachsatz wird dann grundsätzlich der Verzehr von Aas verboten mit der Begründung: »Denn du bist ein heiliges Volk für JHWH, deine Gottheit«. Dem nichtisraelitischen Fremden, der zu den Bedürftigen zählt, darf es aber zum Verzehr gegeben, dem Ausländer, der geschäftlich tätig ist, darf es zur Verwertung verkauft werden (V. 21a). Die innerhalb des »heiligen Volkes« notwendige Unterscheidung und das Verbot des Umgangs mit Aas tangiert die Nichtisraeliten nicht. Man unterscheidet sich von ihnen durch einen speziellen Rein-unrein-Code. Sie werden dadurch aber nicht diskriminiert.

Nicht nur die priesterlichen Gesetze, auch zahlreiche prophetische Texte der nach-exilischen Zeit legen großen Wert auf die Einhaltung der Reinheitsvorschriften. »Wie der Unreine sind wir alle geworden«, lautet das Bekenntnis bei Trito-Jesaja (64,5), und genauso umfassend ist der Vorwurf Haggais, dass »alles Werk ihrer

42. Kristeva, Pouvoirs, 112: *En fait, c'est seulement lors du Second Temple, au retour de l'exil, après Ézéchiel, et en particulier chez Isaïe (56–66), que la distinction pur/impur devient fondamentale pour la vie religieuse d'Israël.*

Hände und das, was sie dort darbringen«, unrein ist (2,14). Auch Maleachi wirft der Priesterschaft und dem Volk die Entweihung des Tempels durch das Darbringen minderwertiger, nicht opferfähiger Tiere vor (1,6–2,9).

Liegt dies noch auf einer Ebene mit dem Vorwurf Hoseas, dass Israel verunreinigt sei (5,3; 6,10), so geht Mal 2,17–3,5 einen Schritt weiter. Hier taucht der Gedanke einer möglichen Reinigung auf. Es wird angekündigt, dass ein kommender Tag wie schmelzendes Feuer und ätzende Lauge sein wird. Damit wird an den Prozess der Silberreinigung angespielt. Und dann heißt es, dass der kommende Tag eben so »die Kinder Levis reinigen« werde (3,3). Die verwendete Wortwurzel ist der terminus technicus für Reinheit (*ṭhr*). Die Vorstellung ist die, dass durch einen Vorgang der Reinigung das Unreine ausgeschieden wird. Die Folge ist, dass die Gottesbeziehung wieder »im Reinen« ist: »Dann sind JHWH die Gaben Judas und Jerusalems angenehm wie in den einstigen Tagen, in den frühen Jahren« (3,4).

Bei dieser Verwendung beschränkt sich das Rein-unrein-Paradigma auf die innere Reinheit des »heiligen Volkes« (Dtn 14,21). Das Verhältnis zu den anderen Völkern wird nicht ausdrücklich reflektiert. Aber es ist klar, dass *die Wahrung der eigenen Reinheit auch die eigene Identität in Unterscheidung von den Anderen stärkt*.

Dazu bringt Mary Douglas eine aufschlussreiche ethnologische Parallele. Nach ihrer Schilderung vermitteln die Rituale der indischen Coorg »den Eindruck, dass diese Menschen von der Angst besessen sind, gefährliche Unreinheiten könnten in ihr System eindringen«. »Die Coorg sind Teil des hinduistischen Kastensystems. ... Sie definieren Status nach dem Grad von Reinheit und Unreinheit, ganz so, wie es auch alle anderen Kasten tun.« Das Besondere an den Coorg aber ist, dass sie »in einer abgeschiedenen Bergregion lebten« als »eine isolierte Gemeinschaft, die nur gelegentliche und kontrollierbare Kontakte mit der übrigen Welt hatte«. Innere Reinheit und Identität nach Außen korrespondieren. »Für sie ist das Modell der Aus- und Eingänge des menschlichen Körpers ein doppelt geeigneter symbolischer Brennpunkt für die Ängste, die sie als Minderheit um ihren Status in der übergreifenden Gesellschaft haben.« Douglas zieht selbst die Parallele zum Judentum. »Die Israeliten waren ihre ganze Geschichte hindurch eine hart bedrängte Minorität. ... Ihre Sorge um die Integrität, um die Einheit und Reinheit des physischen Körpers wäre ein angemessener Ausdruck für die bedrohten Grenzen ihres politischen Gemeinwesens.«⁴³

Dieses Denken kann so weit gehen, dass nicht nur innere Reinigungen nötig werden, sondern es auch zu regelrechten Ausscheidungen des Unreinen kommt. Das letzte Diskussionswort der Maleachi-Schrift (3,13–21) geht so weit, dass am kommenden »Tag« »alle Anmaßenden und alle Gewalttätigen« wie Stroh versengt werden, so dass »weder Wurzel noch Halm« übrig bleiben (V. 19). Identität wird durch den gewaltsamen Akt der inneren Ausscheidung des Unreinen hergestellt. Dies führt bereits nahe an den zweiten Diskurs heran.

2. Die Reinigung des Landes

Der Gedanke, dass zur Bestätigung der eigenen Identität nicht nur Unterscheidungen, sondern Ausscheidungen nötig sind, wird in einem zweiten Diskurs entfaltet. Er

43. Douglas, Reinheit, 162–164.

geht von der Vorstellung aus, dass in der nachexilischen Epoche das Land selbst unrein ist. Dieser Diskurs klingt an einer Stelle wie Sach 13,2 an. Da heißt es, JHWH werde »an jenem Tag ... den Geist der Unreinheit aus dem Land wegschaffen«. Offenbar sind danach nicht nur einzelne Menschen unrein, sondern das Land selbst ist von Unreinheit infiziert.

In aller Schärfe artikuliert sich dieser Diskurs in der Mischehenpassage in Esr 9 f. Sie setzt ein mit der Opposition zwischen dem »Volk Israel« und »den Völkern der Länder«, denen »Gräuel« nachgesagt werden, von denen Israel »sich absondern« müsste (9,1). Stattdessen hat sich »der heilige Same« durch die Heirat fremder Frauen »mit den Völkern der Länder vermischt« (V. 2). In seinem anschließenden Gebet erinnert Esra an die Worte früherer Propheten, wonach das Land, in das Israel kommen würde, unrein sei durch die Gräuel der Völker, die es »mit ihrer Unreinheit angefüllt« hätten (V. 11). Das greift auf den Gedanken in Lev 18,24 f. zurück, dass Israel sich nicht durch sexuelle Übertretungen verunreinigen solle, wie es die Völker getan hätten, die vor ihm das Land bewohnten, wodurch das Land selbst unrein geworden sei. Diesen Rückblick auf die Zeit vor der Landnahme synchronisiert das Esra-Gebet mit der Rückkehr nach dem Exil. Die Trennung der Mischehen mit nicht-israelitischen Partnern wird gefordert und eingeleitet (Esr 10).⁴⁴

Die Sexualisierung der Sprache in Esr 9 nimmt Harold C. Washington zum Anlass, den Text mit den Augen von Julia Kristeva zu lesen (»a Kristevan reading«).⁴⁵ Nach seiner Beobachtung werden hier das Weibliche und das Unreine in eins gesetzt. Er entnimmt das dem »peculiarly gendered vocabulary«⁴⁶: Das Männliche ist der »heilige Same« (V. 2), die Unreinheit des Landes wird in V. 11 nicht nur mit der Wurzel *tm'* belegt, sondern zweimal mit dem Fachausdruck für die kultische Unreinheit bei der Menstruation, *niddah*. Der »heilige Same« verunreinigt sich mit dem Blut der Menstruation. Deshalb spricht V. 3 – obwohl Mischehen mit nichtjüdischen Frauen und Männern vorausgesetzt werden (so ausdrücklich in V. 12) – nur von ausländischen Frauen. In dieser Gleichsetzung des Unreinen mit dem Weiblichen (vgl. auch Ez 36,17) sieht Washington »ein irreparables Trauma im Kern der jüdischen Identität«⁴⁷, das er zugleich als »tragisch« bezeichnet.⁴⁸

Ob man diese Gender-Konnotation nun teilt oder nicht, *Esr 9 konstruiert Identität*

44. M. Douglas, The stranger in the Bible, in: Archives Européennes de Sociologie 35 (1994), 283–298 versteht das Konzept von Esra-Nehemia als »ethnische Säuberung« (*ethnic cleansing*, 290), die mit »nacktem Zwang« (*naked coercion*, 291) durchgesetzt wird. Sie kontrastiert es scharf mit dem Konzept von Leviticus-Numeri, die sie als Ausdruck »einer universalen Religion« (*an universalist religion*, 287) liest. Für Letzteres stützt sie sich ausdrücklich auf ihre anthropologischen Einsichten. Wichtig ist, dass sie den Widerspruch nicht evolutionär auflöst, sondern als bewussten Gegensatz deutet (*one was written against the other, and quite deliberately too*, 287). In *dies.*, Responding to Ezra: The Priests and the Foreign Wives, in: BI 10 (2002), 1–23 verfolgt sie den Gedanken weiter und versteht die Bücher Leviticus und Numeri als »Erwiderung« (*riposte*, 2) auf die Politik Esras.
45. H. C. Washington, Israel's Holy Seed and the Foreign Women of Ezra-Nehemiah: A Kristevan Reading, in: BI 11 (2003), 427–437.
46. A. a. O., 431.
47. A. a. O., 428: *an irreparable trauma at the core of Judean identity*.
48. A. a. O., 429.435. – Vgl. auch I. J. Batmartha (Petermann), Machen Geburt und Monatsblutung die Frau »unrein«? Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverständlichen Diktums, in: L. Schottroff/M.-T. Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Biblical Interpretation Series 17), Leiden u. a. 1996, 43–60, die Esr 9 f. als »die symbolische Schuldzuweisung an eine weiblich imaginierte Größe« bezeichnet (56).

durch scharfe Abgrenzung nach außen. Nicht nur die Unreinheit innerhalb des Volkes muss überwunden werden – bis hin zum Gedanken der Ausscheidung der Unreinen –, sondern der »heilige Same« muss sich absondern von der Unreinheit der Völker der Länder. Wie so etwas im Idealfall aussieht, formuliert der Bericht vom ersten Passafest nach der Einweihung des zweiten Tempels (Esr 6,20 f.). Zunächst »reinigen sich« die Priester und Leviten »einmütig«, sodass »sie alle rein waren« (zweimal die Wurzel *thr*). Dann feiern die aus der Verbannung Heimgekehrten zusammen mit »allen, die sich von der Unreinheit der Völker des Landes zu ihnen hin abgesondert hatten« (Wurzel *tm'*).⁴⁹

»Die Beachtung der Reinheitsgebote schafft soziale Abgrenzungen nach außen und Kohäsion nach innen und impliziert somit eine identitätsstiftende Komponente«⁵⁰. Es werden wohl immer Zeiten besonders verunsicherter und bedrohter Identität sein, in denen der Diskurs der Absonderung Gehör findet.⁵¹ Aber es gibt auch andere Stimmen.

3. JHWHs Universalität

Eine solche andere Stimme erklingt bei Maleachi. Wir haben gesehen, dass die Maleachi-Schrift durchaus das Rein-unrein-Paradigma teilt. Reinheit ist auch für sie Bedingung für die Kommunikation mit Gott und den daraus fließenden Segen. Aber obwohl die Schrift nur an Israel gerichtet ist – dies sagt schon die Überschrift in Mal 1,1, der Text bestätigt es dadurch, dass fremde Völker nie angedredet werden –, enthält sie den Gedanken, dass JHWHs Name »groß ist unter den Völkern« und ihm »an jedem Ort Weihrauch dargebracht wird, und zwar als reine Gabe« (1,11). Die Reinheit, deren Fehlen in Israel in dem Diskussionswort 1,6–2,9 scharf geißelt wird, gibt es unter den Völkern.

»Im einzelnen bleibt ... vieles undeutlich und damit – absichtlich? – mehrdeutig«, kommentiert Arndt Meinhold die Stelle.⁵² »Wo genau der wohl mit Rauch verbundene Opfervollzug »unter den Völkern« stattfindet, in welchem Umfang, auf welche Weise, wann, unter welchen Umständen und von wem veranlaßt – alles das bleibt ungesagt«⁵³. Etwas anderes ist wichtiger: die Universalität des Herrschaftsbereichs JHWHs. Zweimal betont V. 11, dass sein Name »groß ist unter den Völkern«. Er herrscht »vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang«, also Raum und Zeit übergreifend. Die Konsequenz aus solcher Universalität ist, dass fremder Boden nicht per se »unreiner Boden« (Am 7,17) ist. Es kann keinen »Ort« geben, an dem JHWH nicht »reine Gabe« dargebracht werden kann.

49. Ch. Hayes, Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources, in: HThR 92 (1999) 3–36, bes. 6–14, will zeigen, dass das Motiv des »heiligen Samens«, der nicht profaniert werden darf, keineswegs den Gedanken der prinzipiellen Unreinheit der Heiden einschließt, weil, wie sie zu Recht feststellt, die Wortpaare rein/unrein und heilig/profan nicht vermischt werden dürfen (5). Die Stelle Esr 6,21, die von der »Unreinheit der Völker des Landes« spricht, erwähnt sie allerdings nicht.

50. Ego.

51. Vgl. die Feststellung bei Th. Podella, Art. Reinheit II. Altes Testament, in: TRE XXVIII, Berlin/New York 1997, 477–483, Zitat 482, »daß die Reinheitsvorstellungen des Alten Testaments in besonderer Weise dazu geeignet erschienen, in Situationen kultureller Umbrüche die eigene Identität zu sichern und zu gestalten«.

52. A. Meinhold, Maleachi (BK XIV/8), Neukirchen-Vluyn 2006, 125 f.

53. A. a. O., 128.

Dabei wird das Rein-unrein-Paradigma bei Maleachi nicht aufgehoben. Der kommende Tag wird die Kinder Levis reinigen (3,3), an ihm werden die Gewalttäter ausgerottet (3,19). Jetzt kann die »Sonne der Gerechtigkeit« auch über den Gerechten in Israel aufgehen (3,20). Reinheit bleibt für die Identität Israels grundlegend. Aber das erfolgt *nicht in Abgrenzung von den Völkern, sondern unter der Möglichkeit universaler Ausweitung* auf sie.

Ina Willi-Plein versteht »die erstaunliche Offenheit« von Mal 1,11 – und anderer Texte wie etwa 1 Kön 8,41–43 oder Jes 56,7 – auf dem Hintergrund des zweiten Tempels. Dieser wird mit Erlaubnis des persischen Königs erbaut, den Israel zugleich als seinen König anerkennt. Er ist damit eingebunden in das Perserreich, diese »Vielzahl von Völkern, die sich in einer größeren, multikulturellen und doch einer erkennbaren Obermacht untergeordneten Gemeinschaft befinden«. In diesem Kontext, so Willi-Plein, »wird die Rolle der eigenen religiösen Identität im Konzert der Völker so bedacht, daß sie als Dienst auch für die Völker, also als stellvertretender Gottesdienst auch für die Außenstehenden, die ja gleichwohl dem eigenen, als einig-einzigen bekannten Gott zugehören, verstanden werden kann«⁵⁴.

Freilich setzt auch das Esra-Buch mit seinem Diskurs der Absonderung den zweiten Tempel voraus. Willi-Plein erwähnt »die erstaunliche Offenheit der nachexilischen Schriften des Alten Testaments für die je eigene Religiosität der anderen Völker – allerdings nur solange sie nicht im Innern der jerusalemzentrierten Gemeinschaft übernommen zu werden drohte«⁵⁵. Hier liegt die Spannung begründet, die die Diskurse über die Bedeutung des Rein-unrein-Paradigmas für die eigene jüdische Identität prägt. Sie ermöglicht eben nicht nur »erstaunliche Offenheit«, sondern auch rigide Absonderung. Die Geschichte des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels und danach zeigt, dass *es eine Auflösung dieser Spannung nach der einen oder anderen Seite nicht geben kann – um der Universalität JHWHs und der Identität Israels willen*.⁵⁶

IV. Schwimmbäder und Toiletten – eine Nachbetrachtung

Was sich über die nachexilischen Diskurse über Fremdheit und Unreinheit ausmachen lässt, stimmt mit den Ergebnissen der kulturanthropologischen Forschung über das Rein-unrein-Paradigma überein. Ich erinnere noch einmal an den Satz von Mary Douglas in der einen möglichen Betonung: »Jede primitive Kultur bildet ein *eigenes* Universum«⁵⁷. Ihr Buch zeigt anschaulich, wie unterschiedlich bis gegensätzlich die Ausprägungen eines Denkens in den Kategorien von Reinheit und Unreinheit ausfallen können, auch wenn die Grundstrukturen dieselben sind. Was sich im anthropologischen Vergleich als ein Phänomen des Unterschieds verschiedener kultureller Universen darstellt, begegnet uns in den Schriften der Hebräischen Bibel als

54. I. Willi-Plein, Warum mußte der Zweite Tempel gebaut werden?, in: B. Ego u. a. (Hg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seine Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 57–73, Zitate 70.

55. Ebd.

56. Vgl. J. Klawans, Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism, in: AJS Review 20 (1995), 285–312.

57. Douglas, Reinheit, 15.

Streit um das rechte Verständnis der Reinheitsvorstellungen innerhalb einer Kultur: Ist um der Identität Israels willen alles Fremde unrein, oder besteht Israels Identität gerade im Bekenntnis zu dem universalen Gott, sodass es auch »unter den Völkern reine Gabe« geben kann?

Wir haben verschiedene Diskurse des alten Israel über Identität und Fremdheit und das Rein-unrein-Paradigma kennen gelernt. Wir haben gesehen, dass kultur-anthropologische Untersuchungen einerseits die universelle Geltung der Reinheitsvorstellungen, andererseits aber auch die vielfältigen bis gegensätzlichen konkreten Ausprägungen belegen. Es bleibt die Frage: Was bedeutet das für uns? Spielen die Vorstellungen von Reinheit und die damit verbundenen Vorstellungen von Inzestverbot, Geschlechtertrennung, Menstruationstabu, Passageriten usw. für die Identität unserer Kultur eine ausschlaggebende Rolle?

Statt einer theoretischen Erörterung will ich mit einem Beispiel aus dem Alltag schließen. In der Alten Universität in Marburg gab es bis vor einigen Jahren im 2. und 3. Stock je eine Toilette mit zwei Kabinen. Die Toiletten wurden von Männern und Frauen gleichermaßen genutzt. Eines Tages hing im 2. Stock ein Schild »Damen« und im 3. eines »Herren«. Die Trennung der Geschlechter hatte die Alte Universität erreicht. Warum? Es ist so üblich, dass bei uns Männer und Frauen ihren Stoffwechsel nicht in zwei Kabinen nebeneinander verrichten, die nur durch eine dünne und nicht schalldichte Wand getrennt sind.

Ein Streitpunkt in deutschen Schulen ist die Frage, ob muslimische Mädchen am gemischt-geschlechtlichen Schwimmunterricht teilnehmen müssen. Deutsche Schulen verlangen das. Deutsche Schulen verlangen aber auch – wie die Universität Marburg –, dass Mädchen und Jungen auf getrennte Toiletten gehen. Vielleicht fühlt sich das muslimische Mädchen beim Schwimmen so, wie ich mich fühlen würde, wenn ich auf gemischte Toiletten – womöglich ohne Sichtschutz – gehen müsste. Ich weiß es nicht.

Diskurse um Reinheit, Geschlechtertrennung u. a. sind nicht nur eine Frage ferner biblischer Zeiten und exotischer Kulturen. Sie sind hoch aktuell. Gerade weil es in ihnen um Fragen der Identität geht, müssen sie geführt werden.