

Kontinuität und Diskontinuität in der Reinheitsthematik vom Judentum des Zweiten Tempels zum Neuen Testament

Simone Paganini und Boris Repschinski SJ, Innsbruck

Viele Religionen teilen die Vorstellung, dass Menschen von sich aus nicht in der Lage sind, dem Göttlichen zu begegnen. Daher dienen Rituale und Bestimmungen, diese Begegnung zwischen Menschen und Gott möglich zu machen. Solche Bestimmungen werden häufig in die Sprache von Reinheit und Unreinheit gefasst.¹ Allerdings entzieht sich der Begriff der religiösen Reinheit mit einigem Erfolg modernen Versuchen einer Definition.² Dies liegt daran, dass die mit Reinheit oder Unreinheit bezeichneten Umstände im religionsgeschichtlichen Vergleich äußerst divergent sein können. Dem entspricht auch, dass die in diesem Aufsatz beleuchteten Vorstellungen aus dem Judentum des zweiten Tempels und des frühen Christentums nicht nur zu unterschiedlichen praktischen Handlungen führten, sondern dass auch innerhalb des Judentums eine große Divergenz in den Reinheitsvorstellungen zu erkennen ist, die sich einer klaren, begrifflichen Definition entziehen. Diesen unterschiedlichen Vorstellungen soll im Folgenden an ausgewählten Beispielen nachgegangen werden.

Im Alten Testament und im frühen Judentum sind Reinheit und Unreinheit, die mit den Begriffen רָהַט (rein) bzw. אָמֵט (unrein) in Verbindung stehen, zentrale Ordnungskategorien.³ Die Begriffe der Reinheit und der Unreinheit beziehen sich auf kultische oder rituelle Handlungen. Sie ordnen Situationen, in denen die Möglichkeit besteht mit dem Heiligtum in Kontakt zu treten (Lev 12,4).⁴

- 1 Bahnbrechend war die Studie von *M. Douglas*, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo* (London 1966), an der sich Versuche, Reinheit und Unreinheit klarer zu definieren, immer noch orientieren. Zur aktuellen Debatte um die Thesen von Douglas siehe *B. Campkin – R. Cox* (Hg.), *Dirt: New geographies of cleanliness and contamination* (London 2008).
- 2 Vgl. *T. Holmén*, *Jesus and the purity paradigm: T. Holmén – S. E. Porter* (Hg.), *Handbook for the study of the historical Jesus. Vol. 3: The historical Jesus* (Leiden 2011), 2709–2744.
- 3 *B. Ego*, *Reinheit/Unreinheit/Reinigung* (AT): www.wibilex.de, . Der Begriff »rein« wird gelegentlich als ein Synonym für »heilig« gebraucht (Ex 30,35; Lev 16,19; Jes 66,17). Zur Begrifflichkeit siehe *H. K. Harrington*, *Purity and impurity: J. J. Collins – D. C. Harlow* (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (Grand Rapids 2011), 1121–1123. Die immer noch maßgebliche Studie zur Begrifflichkeit ist *W. Paschen*, *Rein und unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte*, SANT (München 1970). Vgl. auch *R. G. Kratz*, *Reinheit/Unreinheit: A. Berlejung – C. Frevel* (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (Darmstadt 2006), 348–351.
- 4 Ausgehend von dieser Vorstellung sind auch alle späteren Texte zu verstehen, die sich mit der Problematik auseinandersetzen oder als Verständnishintergrund haben: 1 Chr 23,28; 2 Chr 23,19; 29,15–16; 34,3–6; Esd 6,20–21; Neh 12,30; 13,9. Auch die Episode der Rei-

Normalerweise befinden sich Menschen, Tiere sowie alle anderen Dinge im Zustand der Reinheit. Abweichungen von dieser Regel werden in den priesterlichen Reinheitstorot explizit genannt. Manche Verunreinigungen schließen nicht nur vom Zugang zum Tempel aus, sondern generell aus der Gemeinschaft, die bestimmte Reinheitsvorstellungen vertritt.⁵

Die Analyse von apokryphen Schriften und rabbinischer Literatur aus der Zeit des zweiten Tempels bezeugt die zentrale Bedeutung des Themas Reinheit bzw. Unreinheit innerhalb der jüdischen Gesellschaft.⁶ Während der hasmonäischen und der anschließenden herodianischen Zeit scheint innerhalb der jüdischen Gesellschaft quasi eine Art Wettbewerb hinsichtlich der gewissenhaften Einhaltung bzw. sogar Verschärfung von Reinheitsvorschriften geherrscht zu haben.⁷

Exemplarisch für die Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels, die sich mit der Problematik der Reinheit bzw. Unreinheit beschäftigen, sind die zahlreichen Werke aus den Handschriften vom Toten Meer zu nennen. Sie spiegeln – wenngleich aus unterschiedlichen Gesichtspunkten – eine extreme Interpretation der klassischen alttestamentlichen Konzepte von Reinheit und Unreinheit wider. Sie sind damit Zeugen eines Prozesses, der seinen Höhepunkt in der Mischna erreichen wird. Das mischnaische System von Reinheit ist selbstverständlich eine ideale Rekonstruktion, die gegen Ende der tannaitischen Zeit (2. Jh. n. Chr.) systematisiert wur-

nigung des Tempels in 1 Makk 3,36–51 bzw. 2 Makk 10,1–8 wird aus dieser Perspektive verständlich.

- 5 Siehe P. Davies, Food, drink, and sects. The question of ingestion in the Qumran texts: *Semeia* 86 (1999), 151–163.
- 6 Das Standardwerk zum Thema ist nach wie vor noch die Studie von J. Neusner, The idea of purity in ancient Judaism (Leiden 1973). Im Zusammenhang mit den Schriften vom Toten Meer vertritt auch F. G. Martínez, The problem of purity. The Qumran solution: F. G. Martínez – J. T. Barrera (Hg.), The people of the Dead Sea Scrolls. Their writings, beliefs and practices (Leiden 1995), 139–157: «The problem of purity comprises one of the central problems of the Jewish and Christian world from the 2nd century BCE to the 2nd century CE.» (139).
- 7 Dazu E. Regev, Abominated temple and a holy community. The formation of the notions of purity and impurity in Qumran: *DSD* 10,2 (2003), 243–278, hier 243. Interessant sind auch die Beobachtungen von Harrington, Purity and impurity, 1121, wonach die Verschärfung der Reinheitsvorschriften auf anthropologischer Ebene mit der sozialen, politischen und kulturellen Situation der hellenistischen und später römischen Unterdrückung zusammenhängt. Kult und Reinheitsvorstellungen bilden in dieser Zeit jedenfalls die Hauptstreitpunkte und Differenzierungsmerkmale innerhalb des Judentums. Auch die jüngsten archäologischen Untersuchungen in der Oberen Stadt von Jerusalem, die zahlreichen Ritualbäder, *mikwa'ot* (fast eine *mikwe* pro Haus), im herodianischen Stadtviertel sowie eine Werkstatt für die Produktion von reinen Steinerzeugnissen, bezeugen die Wichtigkeit der rituellen Reinheit in dieser Zeit; vgl. E. Regev, The ritual baths near the Temple Mount and extra-purification before entering the temple courts: *IEJ* 55 (2005), 194–204; Y. Adler, The ritual baths near the Temple Mount and extra-purification before entering the temple courts: a reply to Eyal Regev: *IEJ* 56 (2006), 209–215.

de.⁸ Die wichtigsten Merkmale dieses Systems sind dennoch bereits in manchen Schriften vom Toten Meer erkennbar. Sie bilden außerdem den historisch-kulturellen Hintergrund der jesuanischen Bewegung und sind von fundamentaler Bedeutung, will man das Wirken Jesu in seinem Kontext verstehen. Während des ersten Jahrhunderts v. Chr. führte die religiöse Entwicklung des Judentums einerseits zur Entstehung der christlichen Kirche, andererseits zum rabbinischen Judentum. Beide Strömungen haben denselben Ursprung in ihrer zeitgenössischen jüdischen Welt.

Teil dieser Welt waren ohne Zweifel die Autoren jener Rollen, die man ab 1947 in den elf Höhlen bei Qumran gefunden hat. Diese irrtümlicherweise immer wieder als Qumran-Handschriften bezeichneten⁹ Rollen sind nicht auf eine einzige jüdische Gemeinschaft zurückzuführen, also weder auf die Essener¹⁰ noch auf eine andere jüdische Gruppe¹¹. Es ist zwar richtig, dass Reinheitsvorschriften für die jeweilige Gemeinschaft identitätsstiftend waren und dass ihre Einhaltung bzw. Nicht-Einhaltung einen Ausschlussgrund darstellen konnte. Dieser Prozess ist allerdings nicht Zeichen für eine sektiererische Abkoppelung, sondern ein normales Schutz-Verfahren innerhalb der unterschiedlichen Gruppierungen dieser Zeit¹². Die Schriftrollen vom Toten Meer bieten vielmehr einen Quer-

8 Siehe *T. Kazen*, *Jesus and purity halakha. Was Jesus indifferent to impurity?*, CB.NT 38 (Winona Lake 2010), 51–55.

9 In der Siedlung wurde kein einziges beschriftetes Pergamentfragment gefunden. Es wird heute innerhalb der Qumran-Forschung davon ausgegangen, dass die Sammlung der Handschriften nicht auf eine einzige Gruppe aus der jüdischen Gesellschaft zurückzuführen ist, sondern dass sie aus einer oder mehreren Bibliotheken stammt und mehr oder weniger durch »Zufall« in die elf qumranischen Höhlen gelangt ist. Manche Schriften weisen einen gemeinsamen Ursprung auf, viele andere hingegen bezeugen den theologischen Reichtum der Gesellschaft dieser Zeit. Die Analyse ihrer Inhalte weist nicht nur auf eine Gruppe hin, sondern zeigt ein vielschichtiges Bild von Glauben und den religiösen Vorstellungen der damaligen jüdischen Gesellschaft. Dazu *S. Paganini – C. Paganini*, *Qumran: Zwischen Verschwörung und Archäologie*, Topos Taschenbücher 722 (Kevelaer 2010), 160–164.

10 Diese für die Qumran-Forschung wesentliche Erkenntnis ist bereits in *Neusner*, *Purity*, belegt. Er beschreibt die Entwicklung der Problematik der Reinheitsvorschriften in Zusammenhang mit der immer stärker werdenden Differenzierung der jüdischen Gesellschaft der Second Temple Judaism.

11 »Thus, although the Scrolls are the products of different authors, communities and dates, they reflect a peculiar strain of religious purity.« So im Zusammenhang mit Reinheitsvorstellungen auch *H. K. Harrington*, *Ritual purity: A. D. Roitman* (Hg.), *The Dead Sea Scrolls and contemporary culture. Proceeding of the international conference held at the Jerusalem Museum; Jerusalem (July 6–8, 2008)* (Leiden 2011), 329–347, hier 336.

12 Selbst die Tatsache, dass in den Handschriften auch polemische Äußerungen gegen andere Sichtweisen enthalten sind, ist noch kein ausschlaggebendes Kriterium, warum die Vorschriften nur innerhalb einer einzigen Gruppe gegolten haben sollen. So scheint *L. H. Schiffman*, *The Judean scrolls and the history of Judaism: L. H. Schiffman* (Hg.), *The Dead Sea Scrolls fifty years after their discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997* (Jerusalem 2000), 542–557, hier 552, manche Aussagen von CD (1,18–20) oder 4QMMT (B 52–82) zu verstehen.

schnitt der jüdischen Gesellschaft zur Zeit Jesus und im vorangegangenen Jahrhundert.¹³

Dieser Aufsatz verfolgt zwei Ziele: einerseits soll die Idee von Reinheit und Unreinheit innerhalb einiger Handschriften vom Toten Meer näher erläutert und anschließend diese Beobachtungen den Schriften des Neuen Testaments gegenübergestellt werden. In einer fruchtbaren Dynamik von Kontinuität und Diskontinuität zum Judentum nämlich wurde die jesuanische Botschaft entfaltet. Die Evangelien legen Zeugnis davon ab, dass die Botschaft und vor allem das Tun Jesu in der Tradition mit der halakhischen Entwicklung in der Zeit des Zweiten Tempels gelesen werden können.¹⁴

1. Reinheit und Unreinheit in den Schriftrollen vom Toten Meer

Reinheit und Unreinheit können sowohl auf einer moralischen als auch auf einer rituellen Ebene wahrgenommen werden¹⁵. Während die rituelle Seite der Unreinheit stark betont präsentiert wird, bleibt ihre moralische Seite, die sich im Zusammenhang mit sündhaften Handlungen und Haltungen zeigt, oft undifferenziert oder auch mit der rituellen Unreinheit vermischt¹⁶. De facto scheinen die beiden Vorstellungen oft miteinander kombiniert worden zu sein und nicht ohne weiteres voneinander trennbar. Ob dahinter eine bewusste Entscheidung stand, kann heute nicht mehr festgestellt werden. In den Texten jedenfalls werden rituelle und moralische

13 C. Hempel, Qumran communities: Beyond the fringes of Second Temple societies: S. E. Porter (Hg.), *The scrolls and the scriptures. Qumran fifty years after* (Sheffield 1997), 43–53, hier 53. Das genaue Verständnis der Reinheit kann hilfreich sein, will man die unterschiedlichen Gruppierungen auseinander halten. Die Gemeinschaft von 4QD ist grundsätzlich familienorientiert, die Gruppe hinter 1QS scheint hingegen asketische Züge zu tragen. Die unterschiedlichen Visionen weisen allerdings auch gemeinsame Elemente auf, die ihrerseits im Widerspruch zu anderen Positionen stehen. Daher ist es auch möglich, die verschiedenen Ansichten der Schriften vom Toten Meer zum Thema der Reinheit als Kontrastprogramm zu einer »offiziellen« Vorstellung zu sehen. So Schiffman, *Scrolls and history*, 542–557, der von einem »considerably developed pharisaic system of laws« (553) spricht.

14 Treffend auch Martínez, *Problem of purity*, 141: Die Auseinandersetzung mit den Positionen innerhalb der DSS bieten die unvergleichbare Möglichkeit, »the novelty of the solution which the Jesus of the Gospel provides [and] the theological foundation with which Paul endows the Cristian solution« (141) wahrzunehmen.

15 Dazu J. Klawans, *Impurity and sin in ancient Judaism* (New York 2000).

16 J. Baumgartner, *The purification rituals of DJD 7: D. Dimant* (Hg.), *The Dead Sea Scrolls. Forty years of research* (Leiden 1992), 199–209, betont vielfach diese Besonderheit. Auf der einen Seite werden vom Sünder rituelle Waschungen verlangt, auf der anderen Seite wird die moralische Unreinheit in Zusammenhang mit Leichenberührung gebracht (1QS 3,6–9).

Unreinheit selten getrennt behandelt, sondern stellen meist zwei Seiten einer Medaille dar.¹⁷

In der Folge werden die rituellen Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen nach jenen fünf Kriterien systematisiert, die in den Vorschriften der Tora zu finden sind: Krankheit, Tiere, Leichen, körperliche Ausscheidungen und sexuelle Delikte. Außerdem wird in einem letzten Paragraphen das Thema der wechselseitigen Beeinflussung zwischen Reinheitsvorstellungen bzw. -status und Gemeinschaftsleben skizziert. Dieser Aspekt ist im Hinblick auf das Neue Testament von fundamentaler Bedeutung. Jesus stellt sich – wenngleich nicht *expressis verbis* – in einen klaren Kontrast zur üblichen jüdischen Praxis seiner Zeit.

Wenngleich es nicht möglich ist, in einem Aufsatz wie diesem ein vollständiges Bild zu zeichnen,¹⁸ wird dennoch versucht eine repräsentative Auswahl zu treffen, um eine entsprechende Vergleichsgrundlage für die Auswertung der neutestamentlichen Texte zu liefern.

1.1 Hautkrankheiten

Die komplizierten diagnostischen Vorgehensweisen von Lev 13–14¹⁹ in Bezug auf verunreinigende Krankheiten werden vor allem in CD geglättet und systematisch angeordnet²⁰. In 4QMMT gilt die Aufmerksamkeit vor allem der Gefahr einer Verunreinigung von sakralen Speisen und des Hauses aufgrund einer Hautkrankheit²¹. Der Unterschied zwischen einem absichtlichen und einem unabsichtlichen Vorgehen ist in einer Situation, da noch keine definitive Reinigung stattgefunden hat, bedeutend. Es ist

17 Dazu treffend *Harrington*, Ritual purity, 333–334. *Harrington* identifiziert fünf Bereiche, in denen die beiden Vorstellungen vermischt werden: 1. Wasserreinigungen; 2. Verbot des Essens für Sünder; 3. Sexuelle Krankheiten; 4. Aufnahmekriterien; 5. Außenseiter.

18 Das Standardwerk dazu stammt von *I. C. Werrett*, Ritual purity and the Dead Sea Scrolls, STDJ (Leiden 2007).

19 *H. von Reventlow*, Krankheit – ein Makel an heiliger Vollkommenheit. Das Urteil altisraelitischer Priester in Leviticus in seinem Kontext: *T. R. Kämmerer* (Hg.), Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient/Studies on ritual and society in the ancient Near East. Tartuer Symposien 1998 – 2004 (Berlin 2007), 275–290. Zur Beziehung zwischen der medizinischen und der theologischen Bedeutung der Krankheit siehe auch *S. Paganini*, «Krankheit» als Element der alttestamentlichen Anthropologie. Beobachtungen zur Wurzel *hlx* und zu Krankheitskonstruktionen im Alten Testament: *C. Frevel* (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (Freiburg 2010), 291–299.

20 U. a. 4Q266 6i,1–13; 4Q269 7,1–13; 4Q272 1i,1–20; 4Q273 1i,5–6 beschäftigen sich mit der Untersuchung von Hautkrankheiten; 4Q266 6i,8–11; 4Q269 7A–7; 4Q272 1i,5–6 definieren die Zeit der Unreinheit nach der Genesung, während 4Q270 2ii 12 die Krankheit mit einem moralischen Vergehen in Beziehung bringt. Ein ähnliches Bild kommt auch in 4Q512 [papRitPur] 28,4 vor. Detaillierter *Werrett*, Ritual purity, 24–31.112–121.183–187.219–222.

21 4Q396 1–2iii, 4b–11 und par. In diesen Fällen ist der Versuch, Lev 14,8 aufzunehmen, evident.

ein erstes Anzeichen, dass im Fall von Unreinheit das Bewusstsein des unrein gewordenen Menschen eine wesentliche Rolle spielt. Der Betroffene ist zwar unrein, trägt aber, wenn er es nicht weiß, keine Schuld (4Q396 1–2iii, 8b–10). Jedenfalls bedarf es keiner kultischen Handlung, die seine Heilung bzw. Wiederherstellung der Reinheit bestätigen würden.

Im Unterschied zu CD gilt das Hauptinteresse der Tempelrolle nicht so sehr der Bestimmung einer Krankheit, sondern vielmehr dem Schutz von Menschen, Räumlichkeiten und Gebäuden vor einer möglichen Verunreinigung²². Ganz in der Linie ihrer priesterlichen, jedoch nicht zadokischen Tradition beschreibt die Tempelrolle auch einen rituellen Akt zur Wiedererlangung der Reinheit, der allerdings nicht mit einer Waschung, sondern mit einem Opfer (zwei Vögeln) und einer apotropäischen Handlung (Zedernholz und Ysop) zusammenhängt (11Q19 49,2–4)²³. So wie in 4QMMT fehlt jeglicher Hinweis auf einen liturgischen Segen, der die erfolgte Heilung und die Wiederherstellung der Reinheit endgültig besiegeln würde.

1.2. Reine und unreine Tiere

Vor allem in Zusammenhang mit dem Verzehr von Aas²⁴ und nicht rituell geschlachteten Tieren zeigen die Essensvorschriften mehrerer Werke zahlreiche Ähnlichkeiten. Während die meisten Schriften, die Bestimmungen aus Lev 11 übernehmen, verschärft 11Q19 48,6 dennoch die Vorschriften, indem diese nun nicht nur für Priester (Lev 22,8), sondern auch für Laien gelten sollen. Parallelen zwischen mehreren Werken findet man auch, wenn es um das Verbot der Schlachtung von schwangeren Tieren geht oder darum, keine kriechenden Tiere zu essen²⁵.

1.3. Leichen

Die Vorstellungen der Unreinheit der Leiche ist im Judentum tief verwurzelt²⁶. In den DSS sind die Ebenen der Unreinheit jedoch unterschiedlich.

22 Dabei werden die Reinheitsvorschriften im Fall einer Hautkrankheit auf die ganze Stadt ausgeweitet. Siehe dazu 11Q19 45,17–18; 46,16–18

23 Wahrscheinlich kann man hier Parallelen mit der D-Tradition erkennen. Dazu *J. M. Baumgarten*, The 4Q Zadokite fragment on skin disease: *JJS* 41 (1990), 153–165.

24 Hier sind Tiere gemeint, die entweder durch eine natürliche Ursache gestorben sind oder von einem anderen Tier getötet wurden. Siehe 4Q251 [Halakha] 12,3–4.

25 In diesem Zusammenhang scheinen 11Q19 50,20–51,05; CD und 4Q274 [Tohorot] 2ii,5–6 mit der Vorstellung von Lev 11,29–40 in Einklang zu stehen.

26 Leichen können nicht nur aufgrund von Kontakt »unrein machen«, sondern in manchen Fällen bereits durch ihre bloße Anwesenheit (Num 19). Dazu detailliert und mit Blick auf die Gesamtheit der biblische Legislation *T. Hieke*, Die Unreinheit der Leiche nach der Tora: *T. Nicklas – F. Reiterer – J. Verheyden* (Hg.), *The human body in death and resurrection* (Berlin 2009), 43–65.

Während 11Q19 das Betretungsverbot für Menschen, die durch Kontakt mit Leichen unrein geworden sind, auf die ganze Stadt des Heiligtums ausweitet²⁷, folgen 4QMMT²⁸ und CD²⁹ der biblischen Tradition. Dasselbe gilt auch für die Bezeichnung der Objekte, die Unreinheit verursachen. In diesem Zusammenhang unterscheiden die Texte zwischen den Knochen von toten Menschen (TR) und Knochen von Menschen, d. h. von lebendigen Menschen (Num 19; MMT und CD). Die TR im Zusammenhang mit der Leichenverunreinigung würde eine mildere Vorstellung bevorzugen³⁰.

Besonders interessant in der Vorstellung der DSS sind die Reinigungsriten und insbesondere die Verwendung des »Wassers der Reinigung«. Dieses darf beispielsweise an einem Sabbat nicht verwendet werden, weshalb der Unreinheitsstatus verlängert werden muss³¹, und es muss außerdem von einem reinen Menschen versprengt werden³².

1.4. Körperliche Ausscheidungen

Eine sehr wichtige Thematik in Bezug auf Unreinheit betrifft den Umgang mit menschlichen Exkrementen. In 11Q19 46,13–16 und 1Q33 [M] 7,6–7 werden zweimal Vorschriften dargestellt, die sich damit beschäftigen. 1QM betont die Heiligkeit des Militärlagers, die nicht verunreinigt werden darf, während TR die gleiche Regelung verwendet und sie erweitert. Sie gilt auch für die gesamte Stadt des Heiligtums, weshalb Aborte erst 3000 Ellen außerhalb der Stadt gebaut werden dürfen. Das Bild einer Stadt ohne Aborte entspricht sicher nicht der Realität. Die Botschaft, die vermittelt werden soll, ist jedoch unmissverständlich: Alles was unrein sein kann, darf keine Beziehung zum Heiligtum haben.

27 11Q19 49,11–15.

28 4Q396 1–2iv,1–3 und par.

29 CD 12,17–18. Ein Unterschied in der Möglichkeit der Verunreinigung besteht wahrscheinlich nicht nur für Menschen, sondern auch für Objekte (CD 12,15–17).

30 Diese mildere Vorstellung gilt interessanterweise auch für die Reinigungspraxis – während CD und 4QMMT die Besprengung mit »Wasser der Reinigung« verlangen (4Q269 8ii,3–6), reicht in der Legislation der TR lediglich eine Waschung mit normalem Wasser (11Q19 49,16–20). Die Unreinheitsweitergabe durch Flüssigkeit findet sich sowohl in 11Q19 49,5–10 als auch in CD 12,15–17. Beide Texte setzen die Fähigkeit von Öl, Wein und Wasser, Leichenunreinheit aufzunehmen und weiterzugeben voraus. Dazu auch *Martínez*, *Problem of purity*, 146–147.

31 4Q251 [Halakha] 1–2,6; 4Q265 [Rules] 7,3; 4Q 274 [Torot] 2ii,2–3.

32 4Q269 [D] 8ii, 4–6; 4Q394 [D] 3–7i, 17–19 und ferner auch 4Q277 [Torot] 1ii,5–7; 4Q396 [MMT] 1–2iv, 1b–3.

Im Zusammenhang mit der Geburt kann ebenfalls Unreinheit entstehen³³. Die Mutter wird durch die Geburt grundsätzlich unrein³⁴, das Kind dagegen ist rein und muss vor der Unreinheit der Mutter geschützt werden. Dafür ist eine reine Hebamme notwendig (4Q266 6ii, 10b–11). Nach 11Q19 48,14–17 muss man für die Mutter – gleich wie für Menschen, die eine Hautkrankheit bzw. körperliche Ausflüsse haben, oder für menstruierende Frauen – einen Ort außerhalb der Stadt einrichten, in dem sie während der Zeit der Unreinheit verweilen kann.

Die üblichen »Ausfluss-Unreinheiten« werden ganz allgemein behandelt. Die Vorschriften der Tora werden diesbezüglich grundsätzlich verschärft.³⁵

1.5. Sexuelle Delikte

Sexualität ist grundsätzlich ein Grund für Unreinheit. So verbietet CD 12,1–2 den Geschlechtsverkehr in der Stadt des Tempels, um diese nicht zu verunreinigen. Ebenfalls verbietet 11Q19 45,11–12 jenen Menschen den Eingang in die Stadt, die Spermienausflüsse in den drei vorangegangenen Tagen hatten³⁶. Sexuelle Beziehungen zu Menstruierenden und zu Schwangeren sind ebenfalls nicht zulässig³⁷.

Inzestregeln werden aber verschärft, die Heirat mit der Nichte ist nicht erlaubt (CD 5,7–11; 11Q19 66,16–17; 4Q251 17,2–3).

1.6. Reinheit und Gemeinschaft

Die in den DSS beschriebene Gemeinschaft war sowohl in Bezug auf die Aufnahme von neuen Mitgliedern, als auch in Zusammenhang mit ihrem Benehmen nach der Aufnahme streng organisiert. Der Weg bis zur Aufnahme wurde durch Reinheitsrituale bestimmt, er war lang und führte schließlich zu einer vollen Mitgliedschaft, die durch das gemeinsame Essen und – zu einem noch späteren Zeitpunkt – Trinken gekennzeichnet war

33 Der Grenzfall beschreibt die Folge einer Fehlgeburt (11Q19 50,11): Die Mutter wird »wie ein Grab« unrein sein. 4Q265 7,11–17 präsentiert die Lösung eines anderen Grenzfalls: Adam und Eva bleiben nach ihrer Erschaffung jeweils 48 Tage außerhalb des Gartens Eden. In diesem Fall wird nicht die »gebärende« Gottheit unrein, sondern stellvertretend die »geborenen« Menschen.

34 4Q256 7,11–17; 4Q266 6ii,5–12; 11Q1948,14–17 folgen der Vorstellung von Lev 12.

35 4Q272 1ii,3–7; 4Q274 2i,4–9; 11Q19 45,7–10; 46,16–18. Siehe dazu *Werrett*, *Ritual purity*, 46–60.153–169.236–252.

36 Auch in diesen Fällen ist die Vorschrift von Lev 15,18 deutlich verschärft. Für die TR sind unabsichtliche nächtliche Samenergüsse und Samenergüsse während eines Geschlechtsverkehrs mit der eigenen Frau gleichermaßen unrein.

37 Das Thema wird nur in der D-Literatur kurz angesprochen (CD 5,6b–7 und par). Der Kontakt mit Menstruierenden wird dann in 11Q19 48,14–17 und 4Q274 1i,4–6 verboten. Dies steht in Einklang mit der biblischen Gesetzgebung (Num 5,2; Lev 15,31; 18,19; 20,18).

(1QS 6,17–21; CD 15,14–15). Die Reinheit der Vollmitglieder war nicht endgültig, sondern musste immer wieder überprüft und neu geregelt werden. Die äußere Reinheit wurde durch Ritualbäder garantiert (1QS 5,13), die innere bzw. moralische Reinheit hingegen in Zusammenhang mit einem Zustand der Sünde gesehen (vor allem CD 4,12–5,11 und 1QpHab 8,8–13; 12,6–9). Die Strafen für Vollmitglieder reichten vom Entzug von »reinem Essen« bis zur Exkommunikation und zum Ausschluss aus der Gemeinschaft. Dennoch sind die strafbaren Taten nur entfernt in Zusammenhang mit einem Zustand der Unreinheit zu bringen. Vielmehr wurden durchaus ganz »weltliche« Vergehen bestraft (1QS 7,9–15). Für Sünder besteht ebenfalls die Möglichkeit, sich zu reinigen. Vor der Reinigung ist jedoch eine innere Umkehr notwendig (1QS 3,3–9; 5,13–15).

1.7. Fazit: Verschärfung und Verdeutlichung

Diese zusammenfassende Darstellung der Ansichten zu Reinheit und Unreinheit in den DSS hat ein uneinheitliches Bild ergeben. Die Schriften sind weder untereinander uniformiert noch mit der Vorstellung der Tora identisch. Grundsätzlich aber zeigt die Verschärfung der Vorschriften die stark utopisch-eschatologische Bedeutung dieser Texte.

Vor allem die Unterschiede zur normalen Praxis können als eine Entwicklung innerhalb der jüdischen Gesellschaft gewertet werden. Die Autoren der unterschiedlichen Rollen sind von der Idee der Heiligkeit des Tempels beseelt und sind dennoch – oder gerade deswegen – nicht einverstanden mit der Art und Weise, wie der Kult am offiziellen Jerusalemer Tempel organisiert war. Daher betrachteten sie sich selbst als eine Art »Tempel-Ersatz«: Die Gemeinschaft ist der eigentliche Ort der Reinheit.³⁸ Deshalb ist die Gemeinschaft, in der diese Vorstellungen gelten, eine »reine Gemeinschaft«. Die Gründe für einen möglichen Ausschluss sind dennoch nicht so sehr in Zusammenhang mit unreinen Handlungen, sondern vielmehr mit der Nicht-Einhaltung von konkreten Benimm-Regeln zu sehen.

Diese Beobachtungen zeigen eine sich entwickelnde Gesellschaft, die ihre Vorstellung in Bezug auf Reinheit und Unreinheit immer präziser und schärfer fasst. Wenn man die Einstellung der Tempelrolle betrachtet, ist höchste Reinheit nicht nur für den Tempelbezirk reserviert, sondern wird auf die ganze Tempelstadt ausgeweitet. Diese Entwicklung kann – teils in Kontinuität aber vor allem in Diskontinuität – auch in den Texten des Neuen Testaments weiterverfolgt werden.

38 Konkret wird diese Vorstellung der absoluten Reinheit vor allem in 1QS 6,24–7,25 thematisiert. Dazu auch *Martínez*, *Problem of purity*, 152–156.

2. Jesus und Reinheit

Angesichts der im Alten Testament wurzelnden Diskussion und der mit der Zeit sich intensivierenden Debatte um Reinheit im Judentum des zweiten Tempels überrascht zunächst, dass ausdrückliche Diskussionen dieses Themas im Neuen Testament eher rar sind. Manche Forscher haben daraus geschlossen, dass Jesu Auffassung zur Reinheitsthematik keinerlei jüdische Sensibilitäten verletzt habe und sich gut in ein »common Judaism« fügte.³⁹ Allerdings kann man das relative Schweigen der Jesustraditionen im Blick auf Reinheit auch anders deuten. Wenn Jesus in diesen Diskussionen schweigt, zeigt dies nicht nur Desinteresse, sondern ist ein impliziter Kommentar zu einem der wichtigsten Themen des Judentums seiner Zeit.⁴⁰ Dieser Verdacht wird erhärtet, nimmt man Joh 3,25 als eine historische Reminiszenz.⁴¹

Daher ist auch von großer Bedeutung, welche Quellen man überhaupt heranzieht, wenn man Jesu Haltung zu Fragen der Reinheit näher beleuchten möchte. Dabei haben sich in den letzten Jahren zwei Themenkreise herausgeschält. Der erste bezieht sich besonders auf die Frage nach der Handwaschung vor dem Essen. Hier scheint die Quellenlage noch einigermaßen klar. Mk 7,1–23 und die Parallele Mt 15,1–20 dienen als Textgrundlage. Allerdings merkt man diesen Texten auch eine Überarbeitung an, die sehr stark auf jüdische Speisevorschriften hin vorgenommen wurde.⁴² Gelegentlich wird in diese Diskussion noch P. Oxy 840 einbezogen.⁴³ Ein weiterer Themenkreis hat weniger Beachtung gefunden. Es geht

39 E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia 1985), 174–211. Von Sanders stammt auch das theoretische Konstrukt des »common Judaism«, das heute stark umstritten ist. Für Sanders waren solche Reinheitsdebatten im Judentum elitäre Angelegenheiten mit wenig Auswirkung auf die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Palästinas; vgl. E. P. Sanders, *Judaism. Practice and belief 63 BCE–66 CE* (London, Philadelphia 1992). Ähnlich argumentiert: P. Fredriksen, *Did Jesus oppose the purity law?* BRev 11 (1995), 18–25, 42–47

40 Vgl. J. P. Meier, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus. Volume 4: Law and love*, ABRL (New York 2009), schreibt: »the silence of Jesus particularly when he is involved in situations that would naturally raise the issue of purity, inevitably takes on significance.« Vgl. auch Holmén, *Purity paradigm*, 2710.

41 Für eine solche Möglichkeit von Reinheit als Streitthema zwischen Johannes- und Jesusjüngern siehe die Diskussion mit Literatur in M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, RNT (Regensburg 2009), 285–286.

42 Siehe B. Repschinski, *The controversy stories in the gospel of Matthew. Their redaction, form, and relevance for the relationship between the Matthean community and formative Judaism*, FRLANT 189 (Göttingen 2000), 154–166.

43 Das auf Vellum geschriebene Bruchstück enthält Teile eines apokryphen Evangeliums. Der Text selbst lässt sich nur schwer datieren, das Manuskript stammt wohl vom Beginn des dritten Jahrhunderts. Unter anderem findet sich ein Streitgespräch zwischen Jesus und dem jüdischen Hohepriester Levi um die rituellen Bedingungen für das Betreten des Tempels. Hier allerdings wird P 840 aufgrund seines relativ jungen Alters und des nicht anderweitig attestierten Inhaltes nicht weiter berücksichtigt. Vgl. auch T. Nicklas, B.I.1. *Das Fragment Oxyrhynchus V 840 (P. Oxy. V. 840): C. Marksches – J. Schröter* (Hg.), *Antike christliche*

um den Umgang Jesu mit Menschen, die normalerweise als rituell unrein gelten.⁴⁴ Dabei ist zu beobachten, dass Jesus ohne Vorbehalte mit rituell unreinen Menschen umgeht, die doch nach zeitgenössischer Auffassung Unreinheit kommunizieren könnten. Im Folgenden soll also auf diese beiden Themenkreise besonders eingegangen werden.

2.1. Jesus und das Händewaschen (Mk 7,1–23)

Die Perikope über Handwaschung und Speisegebote in Mk 7,1–23 ist die längste in den Evangelien, die sich direkt mit Reinheitsthemen auseinandersetzt.⁴⁵ Allerdings ist die Perikope auch etwas unübersichtlich, weil sie nicht nur thematisch von der Handwaschung hin zu den Speisegeboten wandert,⁴⁶ sondern auch aufgrund literarischer Merkmale. Sie beginnt mit einem Streitgespräch (7,1–13), setzt sich mit einer Belehrung der Volksmenge fort (7,14–15), um dann in einer Jüngerbelehrung zu enden (7,117–23).⁴⁷ Grundsätzlich dient die Perikope auf der Ebene der markinischen Konstruktion zum einen einer rhetorisch machtvollen Widerlegung der Pharisäer um Reinheitsvorschriften, die mit der Handwaschung verbunden sind, zum anderen dient sie der generellen Aufhebung der Speisegebote.⁴⁸ Innerhalb des Brot-Abschnitts (Mk 6,–8,10), der sich vornehm-

Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1 (Berlin 2012), 357–359, hier 358: »Trotzdem dürfte das Fragment keine größeren Aufschlüsse für das Verständnis des historischen Jesus erbringen ...«

- 44 *Meier*, *Marginal Jew* 4, 409, misst solchen Begegnungen wenig Aussagekraft bei. Neuerdings rückt dieses Thema jedoch mehr in den Vordergrund; vgl. *T. Holmén*, *Jesus and Jewish covenant thinking*, *Biblical Interpretation Series* 51 (Leiden 2001); *B. Repschinski*, ‚Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen.‘ Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen, *FzB* 120 (Würzburg 2009); *Kazen*, *Jesus and purity halakha*. Auch *C. Niemand*, *Jesus und sein Weg zum Kreuz: Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild* (Stuttgart 2007), 62–65, schließt sich dieser Sicht an und erwähnt Mk 7 in seiner Reinheitsdiskussion nicht einmal.
- 45 Die matthäische Parallele 15,1–20 setzt sich zwar ebenfalls mit dieser Thematik auseinander, nimmt aber in der Redaktion die Reinheitsdiskussion eher zurück und entschärft den markinischen Angriff auf die Reinheitsgebote; vgl. *Repschinski*, *Controversy stories*, 154–166.
- 46 *R. P. Booth*, *Jesus and the laws of purity. Tradition history and legal history in Mark 7*, *JSNTS* (Sheffield 1986), unterscheidet fünf Themenkreise in dieser Perikope: Handwaschung, Heuchelei, Aufhebung göttlichen Gesetzes durch Befolgung der Tradition, Verunreinigung durch Essen, Verunreinigung durch böse Taten. Dies ist sicher richtig, aber die großen Aufhänger der Perikope sind die Handwaschung und die Speisegebote. Allerdings weist *W. Stegemann*, *Jesus und seine Zeit, Biblische Enzyklopädie* 10 (Stuttgart 2010), 289, zu Recht darauf hin, dass die Grenzen zwischen den Themen hier verwischen.
- 47 Mk 7,16 ist textlich schlecht attestiert und wird daher hier nicht mitgerechnet. Die hier vorgeschlagene Gliederung der Perikope ist zwar nicht einhellig angenommen, orientiert sich allerdings an den verschiedenen Adressaten der Worte Jesu und ist daher durchaus plausibel.
- 48 Vgl. *R. H. Gundry*, *Mark. A commentary on his apology for the cross* (Grand Rapids 1993), 347.

lich mit dem Verhältnis von Juden- und Heidenchristen beschäftigt,⁴⁹ dient die vorliegende Passage der Rechtfertigung einer gesetzesfreien Heidenmission durch deren Verortung im Wirken Jesu.

Allerdings wirft das markinische Vorgehen auch die Frage auf, ob sich Jesus tatsächlich derart frei über Reinheitsvorschriften und Speisegesetze hinweggesetzt hat. Dabei ist der Hinweis, dass Jesus alle Speisen für rein erklärte (7,19), schnell als redaktionelle Glosse identifizierbar.⁵⁰ Der Hinweis auf καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα (Mk 7,19) stellt das Zentrum des markinischen Interesses an der Tradition dar.⁵¹ Aber auch das zentrale Argument gegen die Handwaschung in Mk 7,6–8 ist wohl kaum mehr als authentisches Jesuswort zu belegen, da das Argument logisch auf dem Zitat Jes 29,13 in der Fassung der von Markus bearbeiteten LXX beruht.⁵² Die LXX allerdings dürfte wohl kaum von Jesus selbst benutzt worden sein.⁵³ Damit erweisen sich zumindest die Lösungen der Debatte um Handwaschung und Speisegebote als nicht jesuanisch. Doch kann man weitergehen und behaupten, dass die gesamte Diskussion um Reinheit erst in der Jüngergeneration aufkam, die sich der Heidenmission verschrieb?⁵⁴ Oder muss man nicht zumindest in Erwägung ziehen, dass der historische Jesus sich solchen Debatten und Anfragen ausgesetzt sah, auch wenn die überlieferten Antworten bei Markus stark von den Anliegen einer Gemeinde oder einer nachfolgenden Generation gefärbt sind?

Traditionell wird zumindest Mk 7,15 dem historischen Jesus zugeschrieben.⁵⁵ Im letzten Jahrhundert wurde oft angenommen, dass der Vers dem historischen Jesus zuzuordnen ist, gerade weil er eine Diskontinuität mit dem Judentum der Zeit Jesu signalisiert.⁵⁶ Neuerdings wird gerade aus diesem Grund die Rückführbarkeit von 7,15 auf den historischen Jesus öfter bestritten.⁵⁷ Dass der Vers zumindest vormarkinische Wurzeln hat,

49 Vgl. *J. Svartvik*, Mark and mission. Mk 7:1–23 in its narrative and historical contexts, CB.NT (Stockholm 2000), 295–305.

50 Dies wird in der Sekundärliteratur auch allgemein akzeptiert; für Argumente vgl. beispielsweise *R. T. France*, The Gospel of Mark, NIGTC (Grand Rapids 2002), 292.

51 So *M. Casey*, Jesus of Nazareth. An independent historian's account of his life and teaching (London 2010), 329.

52 *Meier*, Marginal Jew 4, 375.

53 *J. P. Meier*, A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus. Volume 1: The roots of the problem and the person, ABRL (New York 1991), 255–268, bes. 376.

54 So *Sanders*, Jesus and Judaism, 325.

55 Vgl. *G. Theißen* – *A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch (Göttingen 2001), 326–327, und die dortige Diskussion der Auslegungsoptionen.

56 Dies ist ein Argument aus dem gelegentlich so bezeichneten »second quest«. Siehe beispielsweise *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen (Göttingen 1995), 110; *E. Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus: *ders.* (Hg.), Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960), 187–214; *N. Perrin*, Rediscovering the teaching of Jesus (New York 1967), 149–150.

57 Das Argument der Diskontinuität verliert an Attraktivität im »third quest«. Auch hier nur Beispiele: *E. P. Sanders*, Jewish law from the bible to the Mishnah (Philadelphia 1990), 28;

lässt sich kaum bezweifeln. Ist nämlich 7,19 als redaktioneller Kommentar erweisbar, so kommentiert er Vers 7,15: »Nichts, was von aussen in den Menschen hineingeht, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist es, was den Menschen unrein macht.« Dies spricht natürlich nicht automatisch für ein Jesus-Logion, und tatsächlich wird ja gelegentlich noch einmal 15a von 15b getrennt.⁵⁸ Letztlich wird sich also die Historizität von Mk 7,15 an der Frage entscheiden müssen, ob diese Aussage im Munde des historischen Jesus tatsächlich denkbar ist.⁵⁹

Ein erster Hinweis findet sich darin, dass eine solche Abschaffung der Speisegebote und der mit ihnen verbundenen Reinheit durch Jesus nicht anderweitig bezeugt ist. Außerdem gibt es keinen Hinweis darauf, dass Jesus selbst, oder seine Jünger, tatsächlich gelegentlich oder öfter unreine Speisen zu sich genommen haben.⁶⁰ Es bleibt jedoch das Fakt, dass in den Jesus- und den Jüngerberichten Mk 7,15 keinerlei Konsequenzen zu haben scheint.⁶¹ Dies ist zumindest merkwürdig, da man sich doch kontroverse Diskussionen erwarten würde, wie es sie ja auch um die Fastenpraxis der Jesusjünger gegeben hat. Auch in der apostolischen Diskussion um die Notwendigkeit der Befolgung der Speisegesetze durch heidenchristliche Konvertiten taucht kein Appell an die Jesusüberlieferung auf, zumal ja eine solch konfrontative Diskussion, wie sie der Galaterbrief berichtet, wohl kaum möglich gewesen wäre, hätte Jesus schon zu Lebzeiten die Speisegesetze aufgehoben.

Als Einwand wird gelegentlich angeführt, dass Jesus eigentlich gar keine Speisegebote im Sinn gehabt hätte, sondern lediglich moralisch argumentiert. Begründet wird dies mit dem Hinweis, dass Jesus gar keine Möglichkeit gehabt hätte, Speisegesetze abzuschaffen, da es in seinem jüdischen Umfeld unreine Speisen nicht gab.⁶² Jesus würde also nicht wirklich die Speisegesetze abschaffen wollen, sondern lediglich in stark

Svartvik, Mark and mission, 4; *Meier*, Marginal Jew 4, 393–397.

58 Vgl. *Booth*, Purity, 102–103. Dies hat auch damit zu tun, dass die Parallele Mt 15,11 sehr viel Ähnlichkeit mit *EvThom* 14 besitzt. Daher wird gelegentlich geschlossen, dass aufgrund des Kriteriums der multiplen Bezeugung die matthäische Version älter sei. Allerdings sei auch angemerkt, dass die matthäische Version durchaus mit redaktionellen Veränderungen gegenüber Mk 7,15 erklärbar ist und daher wohl kaum als die ältere Version des Logions gelten kann.

59 So argumentiert von *Meier*, Marginal Jew 4, 391. Meier selbst hält dies für nicht denkbar.

60 *Meier*, Marginal Jew 4, 392–393, misst diesem Argument enorme Bedeutung zu.

61 Vgl. die Diskussion bei *I. Broer*, Jesus und die Tora: *L. Schenke* (Hg.), Jesus von Nazaret - Spuren und Konturen (Stuttgart 2004), 216–254, hier 248–249.

62 So implizit *Stegemann*, Jesus und seine Zeit, 288, wenn er schreibt: »wenn wir berücksichtigen, dass hier ein Judäer zu Judäern spricht.« Ausdrücklicher noch *Casey*, Jesus of Nazareth. An independent historian's account of his life and teaching, 330–331. Dies ist natürlich möglich, allerdings hat die Arbeit von S. Freyne auch auf den durchaus multikulturellen Hintergrund Galiläas aufmerksam gemacht; es wäre also durchaus denkbar, dass Jesus zu unreinen Speisen Zugang gehabt hätte. Vgl. *S. Freyne*, Jesus, a Jewish Galilean (London 2004).

hyperbolischer und durch die antithetische Form an prophetische Literatur angelehnte Redeweise⁶³ darauf hinweisen, dass ethisches Verhalten wichtiger sei als kultische Vorschriften.⁶⁴ Damit würde sich Jesus in die kultkritische Tradition alttestamentlicher Prophetie stellen. Allerdings bleibt dies Spekulation, zumal ja explizit kultkritische Traditionen wie das Zitat von Hos 6,6 in Mt 9,13 und 12,7 gerade nicht die Speisegesetze in Frage stellen. Letztlich wird man den Eindruck nicht los, ein Appell an die Überordnung von ethischer Reinheit über die kultische Reinheit dient der Rettung von Mk 7,15 als authentisches Jesus-Logion.⁶⁵

Damit bleibt als Ergebnis die vielleicht unbefriedigende Aussage, dass selbst Mk 7,15 nicht sicher als Aussage des historischen Jesus erwiesen werden kann. Aber darüber hinaus lässt sich vermuten, dass Jesus selbst die Speisegesetze wohl nicht aufgehoben hat. Wäre dem so, würde man sich größere Konsequenzen in den Texten wie auch in der Geschichte urchristlicher Auseinandersetzungen um dieses Thema erwarten. Mk 7,15 als historisches Jesus-Logion ist nur dann plausibel, wenn es nicht im wörtlichen Sinn als Aufhebung der Speisegesetze verstanden wird, sondern als Überordnung ethischen Handelns über kultische Reinheit. Damit wäre Mk 7 also wohl kein Hinweis auf die Reinheitsauffassung Jesu. Dieser Punkt nun führt uns zur Frage, ob Jesus in seinem Handeln und spezifisch in seinem Umgang mit als kultisch unrein zu verstehenden Personen eine identifizierbare Position zum Thema Reinheit ausdrückt.

2.2. Jesu Umgang mit unreinen Personen

Im Zentrum des Umgangs mit unreinen Personen steht Jesu Tätigkeit als Exorzist und Heiler. Alle Quellen zum historischen Jesus attestieren dies, selbst wenn Wunder gelegentlich mit Skepsis betrachtet werden.⁶⁶ Dass der historische Jesus Wunder und Exorzismen gewirkt hat, steht in der Forschung heute eigentlich außer Streit,⁶⁷ selbst wenn die einzelnen Über-

63 Siehe beispielsweise *J. Marcus*, Mark 1–8. A new translation with introduction and commentary, AB (New York 2000), 453, der sich auf *A. Kruschke*, Das Idiom der 'relativen Negation' im NT: ZNW, 43 (1950–1951), 263; *H. Kruse*, Die 'Dialektische Negation' als semitisches Idiom: VT, 4 (1954), 385–400, bezieht und durch Parallelen aus Philo anreichert. Ebenso *Klawans*, Impurity and sin in ancient Judaism, 146–149; *Casey*, Jesus of Nazareth. An independent historian's account of his life and teaching, 331.

64 Repräsentativ: *K. Berger*, Kommentar zum Neuen Testament (Gütersloh 2011), 166: »Nach Mk 7 verlegt Jesus den Ursprung von rein und unrein ins Herz.« Für Berger steht Jesus damit in der alttestamentlichen Tradition prophetischer Kultkritik.

65 So auch *Theißen – Merz*, Jesus, 326.

66 *J. P. Meier*, A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus. Volume 2: Mentor, message, and miracles, ABRL (New York 1994), 619–1039.

67 *Holmén*, Purity paradigm, 2713. Siehe auch *G. Theißen*, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (Gütersloh 1990), 274–277.

lieferungen sicher auch eine Traditionsentwicklung spiegeln. Zu den Taten Jesu mit besonderem Bezug zu Reinheit und Unreinheit gehören die wiederholt erwähnten Begegnungen mit Aussätzigen⁶⁸ und Toten⁶⁹. Auch die Begegnung mit der Blutflüssigen (Mk 5,25–34 parr) oder der Prostituierten (Lk 7,36–50) gehört dazu, und vielleicht haben sogar Heilungen von Lahmen und Blinden einen impliziten Bezug zu Reinheit. Letztlich sind es allerdings besonders die Exorzismen, in denen immer wieder von unreinen Geistern⁷⁰ die Rede ist, die Jesus austreibt.

Gerade die Besessenheit durch unreine Geister hat gravierende Konsequenzen, weil sie Unreinheit der besessenen Person verursacht.⁷¹ Die Geschichte vom Gerasener ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ⁷² in Mk 5 malt gerade diese verunreinigende Gegenwart des unreinen Geistes plastisch aus, indem sie den Besessenen in den Grabhöhlen lokalisiert und den Geist letztlich in die Schweineherde fahren lässt. Jesus wird sich dieser allgemeinen Ansicht angeschlossen haben. Jedenfalls sind keinerlei Traditionen überliefert, dass Jesus vielleicht die Unreinheit der Geister oder die konsequente Verunreinigung der Besessenen in Zweifel gezogen hätte. Im Gegenteil, sowohl Markus (5,8) wie auch Q (11,24) berichten, dass Jesus diese Geister als unrein anspricht.

Neben der Begegnung mit unreinen Geistern gibt es eine Reihe von Erzählungen, in denen Jesus Menschen von ihrer Unreinheit befreit. In Q 7,22 heißt es, dass Jesus Aussätzige rein macht. Obwohl diese Stelle stark von verschiedenen Jesajazitaten beeinflusst ist,⁷³ findet sich der Ausdruck λεπροὶ καθαρίζονται lediglich in Q.⁷⁴ Tatsächlich finden sich Berichte von solchen Reinigungen in der synoptischen Überlieferung von Mk 1,40–45 parr sowie im lukanischen Sondergut Lk 17,11–19, wo allerdings

68 Mk 1,41; Mt 11,5 || Lk 7,22; Lk 17,11–19.

69 Mk 5,21–43 || Mt 9,18–26 || Lk 8,40–56; Lk 7,11–17.

70 Mt 10,1; 12,43; Mk 1,23.26–27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25; Lk 4,36; 6,18; 8,29; 9,42; 11,24; Apg 5,16; 8,7. Außerhalb der Evangelien findet sich der Ausdruck lediglich in Offb 16,13; 18,2.

71 Evidenz findet sich hauptsächlich in zwischentestamentlicher Literatur: Jub, 10,1; 11,4; 1 Hen 19,1; 1QM 13,5; TestBenj 5,1–3; siehe aber auch schon Sach 13,2, wo ein unreiner Geist (האמטת חור) im Kontext von Götzenkulten erscheint. Vgl. C. Wahlen, *Jesus and the impurity of spirits in the synoptic gospels*, WUNT II (Tübingen 2004); Kazen, *Jesus and purity halakha*, 301–313.

72 Dieser Ausdruck, auch in Mk 1,23, ist wohl ein Semitismus; vgl. Marcus, *Mark 1–8*, 192. Für Casey, *Jesus of Nazareth*, 248, ist der Ausdruck »unreiner Geist« an sich schon ein semitischer. Damit sind für Casey die Traditionen von den unreinen Geistern als durchaus historisch zu werten.

73 See R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids 2007), 451. Dabei ist sowohl in Matthäus wie Lukas deutlich, dass der Hinweis auf die Reinigung Aussätziger eine Reflexion auf schon berichtete Heilungen von Aussätzigen ist.

74 Vgl. J. M. Robinson – P. Hoffmann – J. S. Kloppenborg, *The critical edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas*, Hermeneia (Minneapolis 2000), 123–124.

weniger die Reinigung im Vordergrund der Erzählung steht als die Dankbarkeit des einen Samariters, die die Reinigung vom Aussatz zum Anlass hat.⁷⁵ Die beiden Erzählungen scheinen literarisch unabhängig voneinander, allerdings fällt auf, dass in beiden Fällen eine Sendung zum Tempel als dem traditionell jüdischen Ort der Reinigung ausgesprochen wird.⁷⁶ In Mk 1,40–50 findet die Reinwerdung und Heilung allerdings schon vor der Ankunft in den Tempel statt; daher bemüht sich der Aussätzige auch gar nicht mehr zum Tempel. Die beiden Seitenreferenten lassen aus unterschiedlichen Motiven heraus diesen Teil wegfallen.⁷⁷ Dieses Muster wiederholt sich in Lk 17,15–16. Auch dort wird ein Befehl zum Tempelgang gegeben, der allerdings vom Protagonisten abgebrochen wird, um Jesus zu danken. Dieser Tempelgang nun verdeutlicht, was in allen Bezügen auf die Reinigung von Aussätzigen mitschwingt: Die Reinigung geht nicht vom Tempel aus, sondern der Tempel kann lediglich bestätigen, was Jesus gewirkt hat. In späterer Tradition wird diese Kraft zur Reinigung dann auf die Gemeinde übertragen (vgl. Mt 10,8) oder sakramental gedeutet (vgl. Hebr 9,14).

Die Erzählung von der blutflüssigen Frau (Mk 5,25–34 parr) verdeutlicht diese Dynamik weiter. Der Blutfluss hielt die Frau jahrelang im Status der Unreinheit. Nach Lev 15,25–30 wäre eine solche Frau aus dem »Lager« zu entfernen, sie würde also aus der sozialen Gemeinschaft und von einem normalen Leben ausgeschlossen. Allerdings dürfte dies in der Zeit Jesu schon nicht mehr der Fall gewesen sein; die soziale Isolation beschränkte sich auf Aussätzige.⁷⁸ Aber ihr Plan, Jesus zu berühren, beinhaltet auch die Kommunikation ihrer Unreinheit auf Jesus. Doch die Erzählung geht auf diese Möglichkeit gar nicht ein; stattdessen wird lediglich die Heilung der Frau berichtet. Auch Reinheit wird nicht mehr thematisiert, allerdings wird implizit vorausgesetzt, dass die geheilte Frau auch rein ist.⁷⁹

Auch die Begegnungen mit Lahmen und Blinden haben an dieser Stelle Relevanz. Nach 2 Sam 5,8 sind sie vom Tempel auszuschließen, ohne jedoch weiter auszuführen, ob dies aufgrund von Unreinheit verboten ist. Allerdings bietet 11Q19 45,12–14 einen Kommentar zu 2 Sam 5,8, der explizit konstatiert, Blinde und Lahme seien fernzuhalten, »damit sie nicht die Stadt verunreinigen, in deren Mitte ich wohne.« Es ist nicht deutlich,

75 Es ist gut möglich, dass Lk 17,11–19 hier einen historisch und literarisch etablierten Topos – die Reinigung – hernimmt, um sein eigenes Thema zu entwickeln.

76 Der Tempelgang ist wohl ein Bezug auf die Vorschriften Lev 14,20.

77 Bei Mt 8,4 und Lk 5,14 wird der Gang zum Tempel der Beweis für die Gegner Jesu, dass Jesus gereinigt hat.

78 In späterer Zeit scheint sich der Ausschluss auf Aussätzige beschränkt zu haben; vgl. *D. P. Wright, The disposal of Impurity. Elimination rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian literature*, SBLDS 101 (Atlanta 1987), 168–178.

79 *Holmén, Purity paradigm*, 2716.

wie weit solche Ideen von Unreinheit durch körperliche Behinderungen verbreitet waren, allerdings könnte Joh 9,2 eine Reflexion auf solche Überzeugungen sein.⁸⁰ Der Umgang mit Sündern und die ausdrückliche Berührung durch sie dürfte ebenfalls Anlass zu Überlegungen in Richtung Reinheit gegeben haben. Auf jeden Fall wird in diesen Erzählungen zumindest deutlich, dass sie zu Widerspruch gegen Jesu Verhalten geführt haben. Letztlich gehören in diesen Zusammenhang auch die Geschichten von Jesu Berührungen von Toten.⁸¹ Die Erzählungen rücken Fragen der Reinheit völlig in den Hintergrund, obwohl in einem jüdischen Kontext gerade die Verunreinigung durch Leichen eigentlich eine Rolle gespielt haben müsste. Doch sie wird in diesen Texten nicht thematisiert.

Bei der historischen Beurteilung dieser Erzählungen sollte man äußerste Vorsicht walten lassen. Jedoch lässt sich bei allen diesen Geschichten doch ein gemeinsamer Faden heraushören, der eigentlich nur Sinn macht, wenn er auf den historischen Jesus zurückgeht. Gerade Wunder und Exorzismen bringen Jesus immer wieder in die Nähe der Fragen zu Reinheit und Unreinheit. Doch die Möglichkeit ritueller Verunreinigung scheint für Jesus keinerlei Hindernis zu sein, diesen Menschen zu begegnen. Er scheint nicht einmal mit der Möglichkeit gerechnet zu haben, dass Unreinheit anderer für ihn ansteckend sein könnte. Es gibt keine Berichte, dass Jesus sich irgendwelcher Reinigungsriten unterzogen hätte. Außerdem reinigt Jesus zwar andere, doch auch hier verzichtet er auf die üblichen Rituale.⁸² Diese Eigenart Jesu kehrt so konsistent und ausnahmslos in allen Quellen immer wieder, dass sie für historisch zu halten ist. In der Begegnung mit Menschen war Unreinheit für den historischen Jesus kein Grund zu besonderer Vorsicht.

2.3. Fazit: Die Inversion jüdischer Reinheitsvorstellungen

Die Haltung Jesu zu Speisegesetzen und rituellen Reinigungen lässt sich aus Mk 7 nicht mehr belegen. Doch lässt sich aus den Berichten von Jesu Umgang mit unreinen Personen einiges von Jesu Reinheitsvorstellungen ableiten, die jüdischen Vorstellungen entgegengustehen scheinen. Zunächst fällt auf, dass in keiner Überlieferung explizit gezeigt werden kann, dass der historische Jesus das Faktum oder die Existenz von Unreinheit in Frage stellt. Gerade an den Traditionen in Mk 7 und ihren Parallelen in Mt 15 kann gezeigt werden, dass die grundsätzliche Infragestellung von Unrein-

80 Siehe *U. C. von Wahlde*, *The Gospel and Letters of John*, Volume 2: *The Gospel of John*, Eerdmans Critical Commentary 2010), 424–425.

81 Mk 5,35–43 parr.; Lk 7,12–16; siehe auch Joh 11,17–44.

82 So schreibt *Holmén*, *Purity paradigm*, 2719: »In the case of Jesus, then, the remarkable thing is that there is ... no mention of him employing means for purification.« Dies gilt nicht nur für Jesus selbst, sondern auch für die Menschen, die er heilte.

heit erst in der nach-jesuanischen Tradition sicher verortet werden kann. Gleichzeitig legen die ‚Quellen allerdings auch nahe, dass Jesus einen ganz eigenen Zugang zum Phänomen Unreinheit besaß, der ihn von verschiedensten Strömungen im Judentum seiner Zeit deutlich unterschied.

In der Betrachtung der Schriften vom Toten Meer wurde deutlich, wie stark Unreinheit eine Eigenschaft ist, die sich übertragen kann. So müssen bei der Geburt eines Kindes besondere Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden, die das Kind vor der Unreinheit der Mutter schützen sollen. Noch deutlicher wurde dies in den Texten zur Unreinheit von sexuellen Akten. Auch in anderen Jüdischen Traditionen wird deutlich, dass Unreinheit ansteckend ist,⁸³ Reinheit oder Heiligkeit jedoch nicht. Beispielhaft kann Haggai 2,12–13 zitiert werden:

Wenn einer heiliges Fleisch im Bausch seines Gewandes trägt und er berührt mit seinem Bausch das Brot oder das Gekochte oder den Wein oder das Öl oder irgendetwas zum Essen, wird es dann heilig? Und die Priester antworteten und sprachen: Nein! Dann sagte Haggai: Wenn einer, der durch einem Leichnam unrein geworden ist, mit irgendetwas davon in Berührung kommt, wird es dann unrein? Und die Priester antworteten und sprachen: Es wird unrein!⁸⁴

Das Beispiel von der Geburt eines Kindes zeigt, dass die Ansteckungsgefahr durch die aus der Geburt resultierende Unreinheit der Mutter zur Konsequenz hat, dass die Reinheit des Kindes durch verschiedene Maßnahmen geschützt werden muss. Auch die durch Leichen verursachte Unreinheit zeigt dies: Priester, also Männer in unmittelbarer Nähe zum Heiligtum und zum Heiligen, dürfen nicht mehr jeden Menschen beerdigen, sondern nur noch Menschen von einem klar definierten Verwandtschaftsgrad (Lev 21,1–2). Aus diesen ausgewählten Beispielen wird deutlich, wie sich Unreinheit durch Kontakt kommuniziert.

Betrachtet man jedoch das Verhalten Jesu gegenüber unreinen Personen, so wird sofort deutlich, dass er dieses Verhalten zu invertieren scheint. Jesus geht nie darauf ein, dass sich Unreinheit auf ihn selbst übertragen könnte. Stattdessen zeigen die Erzählungen immer wieder, dass Jesus anscheinend davon ausgeht, dass sich Reinheit und Heiligkeit von ihm auf andere übertragen lassen. In diesen Zusammenhang gehören auch die Erzählungen von Sündenvergebung und der Autorität Jesu, diese zuzusprechen.⁸⁵ Doch das plastischste Beispiel für die Inversion von Rein-

83 Vgl. *Harrington*, Purity and impurity, 1121.

84 Haggai wird oft an dieser Stelle zitiert, vgl. *Holmén*, Purity paradigm, 2721. Die Komposition des Buches Haggai ist in die nachexilische Zeit zu datieren; vgl. *R. L. Smith*, Micah-Malachi, WBC 32 (Dallas 1984), 146–148.

85 Eine spätere Entwicklung ist, wie diese Zuspriechung der Sündenvergebung dann auf die Gemeinde oder die Jünger übertragen werden. Beispiele dafür ist die Sündenvergebung in Mt 9,2 und die Reaktion der Menge in 9,8, die wohl auf die matthäische Gemeinde hingedeutet ist; vgl. *Repschinski*, Controversy stories, 94–107.

heitsvorstellungen ist wohl die Geschichte vom Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–17).

Es geht um einen Menschen, der völlig von einem unreinen Geist gefangen ist (5,2: ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ) und daher mit vielen Attributen der Unreinheit ausgestattet ist.⁸⁶ Markus erwähnt zweimal, dass er in Grabstätten lebt (5,3.5), er ist von Sinnen, auch nicht mit Ketten zu bändigen, verletzt sich selbst. Markus führt die Konsequenzen der Unreinheit des Geistes und des Mannes in großer Länge aus. Damit wird natürlich nicht nur das Wunder umso größer,⁸⁷ sondern auch die Unreinheit, der Jesus sich hier aussetzt, und die von seiner eigenen Heiligkeit überwunden wird. Auch die Reaktion des Geistes, der Jesus um Gnade anfleht (5,7), ist durchaus ungewöhnlich. Der unreine Geist weiß nicht nur, dass seine Unreinheit Jesus nichts anhaben kann, sondern er weiß auch, dass Jesu Anwesenheit ihn bedroht. Die ganze Geschichte also, die so voll ist mit Anspielungen auf Reinheit und Unreinheit, spiegelt sehr gut die Inversion, die Jesus an der Reinheitsthematik vornimmt. Unreinheit ist für Jesus nicht bedrohlich, aber Jesus selbst stellt die Reinheit des Mannes wieder her, während der Geist in die Herde unreiner Schweine fahren muss und sich letztlich in das Verderben stürzt.

Die Erzählung ist wohl in dieser Form kaum mehr als Darstellung eines historischen Ereignisses zu werten, sondern dürfte verschiedene Traditionsbildungen durchlaufen haben.⁸⁸ Jedoch schärft die markinische Bearbeitung den Blick auf Jesu Umgang mit unreinen Personen, wie sie ja auch in anderen Geschichten beobachtet wird. Die Reinheit Jesu überwältigt die Unreinheit, sodass keinerlei Riten oder Opfer mehr nötig sind, die Unreinheit letztlich zu beseitigen.⁸⁹ War im jüdischen Denken Unreinheit ansteckend, so ist für Jesus Reinheit ansteckend. Daher kann man zu Recht

86 Gelegentlich wird mit Blick auf Jes 65,1–7 argumentiert, die Beschreibung des Mannes in Verbindung mit dem Ort Gerasa sei eine Beschreibung des Heidentums; vgl. beispielsweise J. Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, EKK (2 Bände, Neukirchen 1978–1979), 1: 203. Wir können dies kaum nachvollziehen, zumal der narrative Kontext mit der Heilung der blutflüssigen Frau und der Auferweckung der Tochter des Jairus stark auf Reinheitsthemen hindeutet.

87 So M. D. Hooker, *The gospel according to Saint Mark*, BNTC (London 1991), 141.

88 K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, StANT (München 1970), 101–110; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgart 1974), 173–195, rechnen mit drei Redaktionsstufen, R. Pesch, *Der Besessene von Gerasa*, SBS 56 (Stuttgart 1972), gar mit vier.

89 Holmén, *Purity paradigm*, 2723: »Purity simply conquers impurity.« Holmén führt in diesem Zusammenhang das Beispiel des Altars im Tempel an, der durch Berührung Reinheit verleiht. Tatsächlich gehört Jesu Verhältnis zum Tempel sicher auch in diesen Zusammenhang, soll aber aus Platzgründen ausgespart werden. Allerdings führt das Matthäusevangelium auf den Punkt, wenn es letztlich Jesus nicht mehr als Erneuerer des Tempels darstellt, sondern über die Verbindung mit der Sündenvergebung Jesus den Tempel schließlich ersetzt; vgl. dazu B. Repschinski, *Re-Imagining the presence of God: The temple and the messiah in the gospel of Matthew*: AusBR 54 (2006), 37–49.

von einer »offensiven Heiligkeit/Reinheit« sprechen, die einer der Grundsteine für den Konflikt Jesu mit Gegnern wie den Pharisäern ist.⁹⁰

Dieser Ansatz passt auch sehr gut zu anderen Beobachtungen, die konstitutiv sind für das Bild des historischen Jesus. Jesu unvoreingenommene und offene Tischgemeinschaft, die auch Zöllner und Sünder einschließt,⁹¹ zeigt einen ähnlich freien Umgang wie mit Unreinheit. In seiner Lehre benutzt Jesus immer wieder Gleichnisse, die von einer Umkehrung sozialer Verhältnisse sprechen. Auch die Seligpreisungen aus der Bergpredigt oder der Feldrede haben den Charakter solcher Umkehrungen. Deutlich wird dies auch an Aphorismen wie: »Viele Erste aber werden Letzte sein und Letzte Erste« (Mk 10,31).

Ähnliches gilt auch für das Verständnis des Gesetzes und – *mutatis mutandis* – für die Einstellung Jesu gegenüber den Reinheitsvorschriften, wenn er für sich die Autorität beansprucht, Vorschriften und deren Interpretationsgeschichte in Frage zu stellen: »Ihr habt gehört ... Ich aber sage euch...« (Mt 5 passim).⁹²

3. Schlussthesen

Zur Zeit Jesu waren Fragen um Reinheit und Unreinheit im Judentum integraler Teil des religiösen Diskurses. Die Beispiele aus der Literatur aus den Höhlen bei Khirbet Qumran belegen eindrucksvoll, dass es dabei nicht nur um Marginalien der Tora-Auslegung ging, sondern dass die Frage nach

90 Der Begriff wurde geprägt von: *K. Berger*, Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer: *NovT* 30 (1988), 231–262, hier 246–247.

91 Gerade Mahlgemeinschaft wurde zumindest von Pharisäern auch im Rahmen von Reinheitsregeln äußerst ernst genommen. Mit wem man Mahl hielt, bestimmte, mit wem man sozial verkehrte. Umgekehrt bedeutete der Ausschluss vom Mahl auch die Ausgrenzung aus der sozialen Gemeinschaft. Siehe *A. J. Saldarini*, Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian society (Wilmington 1988), 212–216. Zwischen J. Neusner und E. P. Sanders gab es eine Debatte, inwieweit rabbinische Regeln zur Tischgemeinschaft schon in neutestamentlicher Zeit angewandt wurden. Neusner argumentierte für eine frühe Anwendbarkeit; vgl. *J. Neusner*, The rabbinic traditions about the Pharisees before 70 (Leiden 1971). Sanders hingegen hielt dies für Übertreibung; vgl. *Sanders*, Jewish law, 166–236. Allerdings führt Neusner eine solch umfangreiche Evidenz an, dass Sanders' generalisierende Ablehnung das Ziel überschießt. Vgl. *M. Hengel – R. Deines*, E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees: *JTS* 46 (1995), 1–70, für eine vermittelnde Position. Daher auch *J. D. G. Dunn*, Jesus remembered, Christianity in the Making 1 (Grand Rapids 2003), 603: »It would appear that Jesus' practice of table fellowship was a bone of contention between Jesus and his chief critics.« Dieser Konflikt entstand gerade wegen der engen Verbindung zwischen Mahlgemeinschaft und Reinheitsthemen.

92 Vgl. dazu die Diskussion der Antithesen in *Repschinski*, Nicht aufzulösen, 91–94. Zur Haltung Jesu zum Gesetz gibt es eine breite Literatur; auszugsweise seien empfohlen *W. R. Loader*, Jesus' attitude towards the law. A study of the gospels, WUNT (Tübingen 1997); *Meier*, Marginal Jew 4.

Reinheit und Unreinheit durchaus als identitätsstiftend betrachtet wurde. Die wenigen neutestamentlichen Erzählungen, in denen Jesu Haltung zu Fragen der Reinheit herausgefordert wird, legen nahe, dass die Gegner Jesu – hauptsächlich Pharisäer – zumindest in dieser These mit den Schriften vom Toten Meer grundsätzlich übereinstimmen.

Jesus konnte sich dieser Diskussion also kaum entziehen. Dennoch lassen sich bei Jesus auch deutliche Unterschiede in der Herangehensweise an Fragen der Reinheit und Unreinheit belegen.

1. Was wir von Jesus wissen können, lässt den Schluss zu, dass Jesus sich mit Fragen der Unreinheit nicht systematisch auseinandergesetzt hat. Wenn dieser Themenkreis angesprochen wird, dann entsteht dies aus einer situativen Kritik an Jesu oder seiner Jünger Verhalten. Solche Situationen werden in den Evangelien immer in die Form von Streitgesprächen gefasst. Dies steht im Gegensatz zu den Schriften vom Toten Meer.⁹³ Die Diskussion von Reinheit und Unreinheit geschieht systematisch und scheint weniger aus einem polemischen oder apologetischen Anliegen heraus zu geschehen als vielmehr aus dem Bedürfnis, eine mögliche Kommunität in ihrer Treue zu den Vorschriften zu bestärken und diese so von anderen Gruppen abzusetzen. Die in den Qumranschriften diesbezüglich formulierten Lösungsansätze sind also identitätsstiftend.
2. Wenn Jesus mit Fragen der Unreinheit konfrontiert wird, scheint er für die konkreten Inhalte zunächst einfach Desinteresse oder gar Ablehnung gezeigt zu haben. Sogar Berührungen von Leichen (Mk 5,41) und eindeutige Kontakte mit Menschen mit Hautkrankheiten (Mt 8,3 || Mk 1,41) werden in den Evangelien berichtet. Sexuelle Vorschriften sowie körperliche Ausscheidungen in Bezug auf deren Unreinheit werden überhaupt nicht erwähnt. In den Schriften vom Toten Meer ist dagegen eine deutliche Verschärfung der alttestamentlichen Vorschriften wahrzunehmen. Dieser Prozess kann als »Schutz-Verfahren« für die jeweiligen Gruppierungen gedeutet werden. Die »Jesus-Gruppe« braucht ein solches Verfahren nicht. Kontakt und Verkehr mit unreinen Menschen, Tieren und Dingen hat für Jesus und seine Gefolgschaft keinerlei Konsequenzen.

93 Dies gilt auch für die pharisäischen Traditionen, die hier nicht näher behandelt worden sind. Vgl. beispielsweise *G. Stemberger*, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (Stuttgart 1991); *J. P. Meier*, A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus. Volume 3: Companions and competitors, ABRL (New York 2001), 289–388; *Schiffman*, Scrolls and history, 542–557. Die Pharisäer zeichnen sich durch einen Appell an die Traditionen der Väter aus und erklären damit, dass manche ihrer Traditionen und Vorschriften nicht explizit auf das mosaische Gesetz zurückgehen.

3. Letztlich kehrt Jesus mit seiner Haltung sowohl das Verständnis von Reinheit wie auch von Gruppenidentität gegenüber den jüdischen Reinheitsvorstellungen auf den Kopf. Wenn für die Schriften vom Toten Meer Unreinheit ansteckend und eine Bedrohung für die Gemeinschaft ist, so ist für Jesus Heiligkeit ansteckend. Daher vollzieht Jesus auch keine Reinigungsriten an angeblich unreinen Menschen. Für ihn steht die Gemeindegründung im Vordergrund: Es gibt – sowohl rituell als auch moralisch – keine »unreinen« Menschen, welche aufgrund ihres Status von vornherein ausgeschlossen werden müssen.

Jesu Haltung ist tatsächlich so radikal, dass es für seine Jünger und die frühen christlichen Gemeinden schwierig wurde, diese Radikalität auch durchzuhalten. Beispielhaft mag der Petrus der Apostelgeschichte erwähnt sein, der sich dieser Radikalität zunächst zu entziehen versucht (Apg 10,13–14). Der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14) und seine spätere Aufarbeitung in Apg 15 lassen die Konflikte erkennen, die diese Haltung Jesu verursachte. Und letztlich sind das Matthäusevangelium, der Jakobusbrief oder auch die Didache beredete Beispiele dafür, wie die frühen Gemeinden versuchten, mit einer Wendung auf ethische Forderungen das jüdische Erbe der Reinheitstora zu retten.⁹⁴

Summary

Purity and the transmission of impurity were of increasing importance in Judaism during the Second Temple period. They served as identity-forming symbols for large parts of various Jewish communities. The scrolls from Qumran bear witness to the ever more elaborate regulations surrounding the treatment of purity and impurity. With the historical Jesus, however, we find not only a comparative lack of interest in these issues, but also a surprising approach to Jewish concerns. For Jesus, it is not impurity that is infectious, but holiness. While in continuity with Judaism by incorporating the discussion of purity issues, Jesus own treatment of it is also in discontinuity with Second Temple Judaism.

94 B. Repschinski, Purity in Matthew, James, and Didache: *H. v. d. Sandt – J. Zangenberg* (Hg.), *Matthew, James, and the Didache* (Leiden 2008), 375–391.