

Variabilität und Konstanz eines Reinigungsrituals nach der Berührung eines Toten in Num 19 und Qumran : Überlegungen zur Dynamik der Ritualtransformation

Autor(en): **Berlejung, Angelika**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **65 (2009)**

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877641>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Variabilität und Konstanz eines Reinigungsrituals nach der Berührung eines Toten in Num 19 und Qumran

Überlegungen zur Dynamik der Ritualtransformation

Einleitung

Die Jerusalemer Bibel¹ spricht in ihrem Kommentar zu Num 19,1–22 bereits etwas an, das zu der hier gewählten Fragestellung nach der Dynamik des Ritualwandels² perfekt passt. Dort ist davon die Rede, dass das in Num 19 überlieferte Ritual, das die Unreinheit, die durch die Berührung mit einem Toten entstanden ist, beseitigen soll, «... eine alte Sitte heidnischen und magischen Ursprungs dadurch legitimiert, dass es sie einem Sündopfer ähnlich macht». Nach diesem Kommentar liegt dem Bibeltext also die Überlieferung eines alten Rituals zugrunde, das sich gegen Tote und Totengeister gerichtet hat, die als etwas Feindseliges angesehen wurden, so dass man gegen sie Abwehrmassnahmen einleiten musste.

Die heute vorliegende literarische Gestalt des Rituals lässt jedoch nur unter Vorbehalt auf die frühere Ursprungsform zurückschliessen, da diese nach den theologischen Grundsätzen und der Programmatik der nachexilischen Zeit umgestaltet worden ist. Besonders der Abschnitt über die Herstellung des Kultmittels der Asche für das Reinigungswasser³ wurde durch die Ein-

¹ D. Arenhoevel, A. Deissler, A. Vögtle (Hg.): Jerusalemer Bibel, Freiburg/Basel/Wien, ¹¹1978, 196, ad Num 19,1–22.

² Die Fragestellung verdankt wesentliche Impulse dem Sammelband von J. Kreinath, C. Hartung, A. Deschner (Hg.): *The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within their Social and Cultural Context* (Toronto Studies in Religion 29), New York 2004.

³ Zum Wasser als Kultmittel s. R.H.W. Wolf: *Mysterium Wasser. Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum*, Göttingen 2004.

führung des Begriffs **הַטְּאָה**,⁴ den Blutritus und vielleicht bereits durch die Einführung der rot(braun)en Kuh (für den stellvertretenden Tod des «Sündentieres») anstelle des/der «Sünder/s») ⁵ zu einem «**הַטְּאָה**-Ritus» stilisiert und dadurch in die priesterschriftliche Kultordnung integriert.⁶ Diese Remodellierung des Rituals nach den priesterlichen theologischen Grundsätzen der nachexilischen Zeit lässt sich nur sehr bedingt durch exegetische Methoden rückgängig machen und lässt in jedem Fall kein vollständiges Ritual, sondern nur ein Fragment desselben übrig. Da sich auf dieser Grundlage kaum Aussagen über die genauen Vorgänge der Transformation der hypothetisch zu rekonstruierenden Ritualvorgänge machen lassen, wird dieser (vorpriester[schrift]liche) Teil der Vorgeschichte des Rituals im Folgenden ausser Betracht gelassen. Der vorliegende Beitrag geht im Wesentlichen von dem heute

⁴ Zur **הַטְּאָה** s. J. Milgrom: Numbers (JPSTC), Philadelphia/New York 1990, 438ff.; K. Koch: Art. «**הַטְּאָה**», ThWAT II, Stuttgart u.a. 1977, 857–870; H.K. Harrington: The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis. Biblical Foundations (SBL.DS 143), Atlanta 1993, 165–168; B. Janowski: Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel *kpr* im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn ²2000, 190–199.221ff.232–242.

⁵ Reine Pflanzenasche aus den in Num 19,6 genannten Zutaten wäre als reinigendes Kultmittel durchaus ausreichend, s. A. Berlejung: Exorzismus oder Totenkult? Die verborgene Agenda von Num 19:1–22 (in Vorbereitung).

⁶ Die Umgestaltung von Vorlagen und ihren Einschub in die Priesterschrift analysieren z.B. H. Seebass: Numeri, 2. Teilband: Numeri 10,11–22,1 (BKAT IV/2), Neukirchen-Vluyn 2002, 244–261; L. Schmidt: Das 4. Buch Mose, Numeri 10,11–36,13 (ATD 7,2), Göttingen 2004, 83–88. Ähnlich geht Milgrom: Numbers (Anm. 4), 442f., davon aus, dass es sich bei der Herstellung und Verwendung der Asche der Kuh um den Rest eines präisraelitischen Exorzismus gegen Leichenkontakt handelt, der später israelitisiert worden sei, s. dazu auch ders.: The Paradox of the Red Cow (Num. XIX), VT 31 (1981) 62–72. Es kann sich jedoch auch in der Ursprungsform des Rituals durchaus um ein «israelitisches» Ritual gehandelt haben. Der Gegensatz israelitisch – prä-/nichtisraelitisch ist nicht zwingend die Grundlage der Verhältnisbestimmung zwischen der ursprünglichen (hypothetischen) Gestalt des Rituals und seiner biblischen Form. M.E. ist es angemessener, den in Milgroms Sprachgebrauch implizierten Gegensatz Israel – Kanaan zu vermeiden. Seebass: Numeri, 249–253, gehört zu den wenigen, die das Ritual hinter Num 19 als späte, frühnachexilische Bildung ansehen, die auf dem Hintergrund von Totenkulten in Grabanlagen entstanden sei. Doch kann die Existenz von Totenkult in dieser Zeit durchaus bezweifelt werden; zudem thematisiert Num 19 eindeutig zufällige (und keine beabsichtigten) Leichenkontakte, so schon R. Schmitt: Magie im Alten Testament (AOAT 313), Münster 2004, 172f., der Num 19 als «spätpriesterliche Neuschöpfung eines Reinigungsrituals» ansieht (ebd., 175), das an priesterliche Eliminationsrituale anschloss und für Laien handhabbar sein sollte.

vorliegenden Text von Num 19,1–22 aus und kann das mit einer gewissen Berechtigung tun, da die unten zu besprechenden Qumrantexte ebenfalls weitestgehend auf den in der Endgestalt von Num 19,1–22 vorgegebenen Ritualbestimmungen basieren.

Leichenkontakt ist für die Lebenden gefährlich und macht unrein.⁷ Das dadurch entstehende Problem ist nicht nur hygienischer, sondern viel grundsätzlicherer Art; darüber sind sich die Verfasser und Tradenten des Bibeltextes mit den Autoren der einschlägigen Texte in Qumran einig. Letztere stehen mit ihren Bestimmungen und rituellen Massnahmen für den Fall der Kontamination durch eine Leiche zu einem erheblichen Teil in der Tradition von Num 19,1–22, bringen jedoch auch Neuerungen mit ein, die über die biblische Vorlage hinausgehen. Im Folgenden soll den Konstanten und Variablen des Rituals nachgegangen werden, das in diesem konkreten Fall zu vollziehen ist, um die so verursachte Unreinheit zu beseitigen. Zu diesem Zweck stellt der vorliegende Beitrag den Ablauf und die zentralen Bestandteile des Reinigungsrituals in Num 19 und den wichtigsten Texten aus Qumran vor. Dieser Bestandsaufnahme folgt ein Vergleich der Ritualfassungen und eine abschliessende Auswertung.

Der Ritualverlauf und seine Bestandteile in Num 19

Num 19,1–22⁸ besteht aus verschiedenen, unterschiedlich komplexen Ritualanweisungen. Der erste Teil (V. 2b–10a)⁹ beschäftigt sich mit der kultisch

⁷ Zum Begriff der Reinheit bzw. Unreinheit s. die Forschungsübersicht in Harrington: *Impurity* (Anm. 4), 22ff.; J. Klawans: *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford 2006, 17–48.53–56.175–212; ders.: *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000, 21–31, der zwischen «ritual impurity» und «moral impurity» unterscheidet. In den Reinheitsbestimmungen des Pentateuch geht es nur um erstere (auch in Num 19), wobei beide Unreinheitsformen den Tempel gefährden. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Vorstellung, dass Leichenkontakt Unreinheit verursacht und als Kontaktkontamination den Tempel gefährdet, s. R. Achenbach: *Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung*, in: A. Berlejung, B. Janowski (Hg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009, 347–369.

⁸ Zu Kap. 19 als späterem Einschub im jetzigen Zusammenhang s. H. Holzinger: *Numeri* (KHAT 4), Tübingen, Leipzig 1903, XVI (P^s); M. Noth: *Das vierte Buch Mose, Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966, 123–126; Milgrom: *Numbers* (Anm. 4), 157; R. Achenbach: *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden 2003, 525–528 («Theokratische Bearbeitung II»); Seebass: *Numeri* (Anm.

korrekten Herstellung des Kultmittels Kuhasche, das als Bestandteil des Reinigungswassers im Rahmen des folgenden Rituals zur Anwendung kommen soll. Dieser wegen seiner Ausführlichkeit auffallende Abschnitt ist nur als Vorbereitung für den Vollzug des eigentlichen Reinigungsrituals zu verstehen, das in einer kurzen Notiz (V. 12a) und einer langen (V. 17–19) Version überliefert ist. Zwischen den Ritualanweisungen finden sich u.a. jeweils die Situationen beschrieben, die die Anwendung des Rituals und den Einsatz des Kultmittels «Asche der rot(braun)en Kuh» im Rahmen eines Reinigungswassers erforderlich machen. Insgesamt werden drei Fälle genannt, die für die beteiligte(n) Person(en) gefährdend wirken und deren negative Konsequenzen durch das anschließende Reinigungsritual eliminiert werden: Fall 1 (V. 11) bleibt auf der allgemeinen Ebene des Kontakts eines Lebenden mit einer menschlichen Leiche, Fall 2 und 3 differenzieren demgegenüber jeweils die Möglichkeiten und Folgen des Leichenkontaktes, der sich innerhalb (V. 14f.) und ausserhalb (V. 16) des bewohnten Lebensbereiches eines Menschen ereignen könnte. Die Unreinheit, mit der der Leichenkontakt die jeweilige Kontaktperson und das Umfeld kontaminiert, muss im Interesse des Verunreinigten, Jahwes und der Kultgemeinschaft (V. 13.20) eliminiert werden, da sie sich sonst weiter verbreitet. Die Beseitigung dieser zu einem bestimmten Zeitpunkt erworbenen, temporären Unreinheit ist das Ziel und die Wirkungsabsicht des in Num 19 beschriebenen Reinigungsrituals, das zur jeweils benötigten Zeit am jeweils betroffenen Ort durchgeführt werden muss.

Die folgende Übersicht soll einen kurzen Eindruck von der Struktur des Kapitels vermitteln:

Num 19,1:	<i>Einleitung.</i>
Num 19,2a–10:	
Num 19,2a:	<i>Überschrift.</i>
Num 19,2b–10a:	<i>Die Vorbereitung des Kultmittels «Asche der rot(braun)en Kuh» für das Reinigungswasser. Alle Beteiligten sind trotz anschließendem Kleiderbad und Leibwäsche unrein bis zum Abend.</i>
Num 19,10b:	<i>Unterschrift (zusammen mit V. 21a Rahmen und Klammer).</i>

6), 253. Mit Noth: Numeri, 123, ist anzunehmen, dass die Verbindung des Kapitels mit Moses, Aaron und Eleasar sekundärer Natur ist. Anders geht I. Knohl: *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Winona Lake 2007, 92–94, davon aus, dass Num 19 zur «Priestly Torah» gehört, und nur V. 2a.10b–13.20–21a von Vertretern der «Holiness School» zugesetzt worden seien. Für das Gesamtkapitel als literarische Einheit aus der Feder eines Autors und seine Vernetzung im Kontext spricht sich hingegen P.M. Muzinga: *La pratique des rituels de Nombres 19 pendant la période hellénistique et romaine* (EtB 58), Paris 2008, 55–63, aus.

⁹ Zu den V. 1–6 s. auch 4QNum^b Kol. 10 Frag. 12:11–17, in E. Ulrich, F.M. Cross u.a.: *Qumran Cave 4. VII, Genesis to Numbers* (DJD 12), Oxford 1994, 223f.

Num 19,11–13:

- Num 19,11a: *Fall 1:* Kontakt mit einem menschlichen Leichnam.
 Num 19,11b: *Die Folge:* Sieben Tage Unreinheit der Kontaktperson.
 Num 19,12a: *Das Ritual dagegen:* Am dritten und am siebten Tag reinigt/entsündigt sich (אֲשֵׁרֶת Hit.) der Betroffene «damit» (= mit dem Aschenwasser), dann ist er wieder rein.
 Num 19,12b: *Unterlassungsfall und Folge* für den Betroffenen (Unreinheit).
 Num 19,13: *Unterlassungsfall und Folge* für die Wohnung Jahwes (Verunreinigung) einschliesslich *Strafanweisung* (Ausrottung aus Israel) und abschliessender Begründung (mangels Reinigungswasser weiter bestehende Unreinheit) (s. V. 20).

Num 19,14–21a:

- Num 19,14aα: *Überschrift.*
 Num 19,14aβ: *Fall 2:* Der Tod eines Menschen in einem Zelt.
 Num 19,14b–15: *Die Folge:* Kontamination des Zelts; es gibt die Unreinheit weiter an jeden, der es betritt, und an jeden, der in ihm ist. Die Unreinheit der infizierten Menschen dauert sieben Tage. Weiterhin wird jedes Gefäss (כֵּלִי) im Zelt, das keinen verschnürten Deckel hat, ohne zeitliche Begrenzung unrein.
 Num 19,16a: *Fall 3:* Kontakt mit einem Kriegstoten, einem Toten mit ungeklärter Todesursache (Straftat), einem Gerippe oder Grab ausserhalb der Siedlung.
 Num 19,16b: *Die Folge:* Sieben Tage Unreinheit der Kontaktperson.
 Num 19,17–19: *Das Ritual gegen die Verunreinigung, die durch den Kontakt mit einer Leiche entstanden ist.* Das Ritual ist wirksam an dem Zelt, den Geräten/Gefässen (כֵּלִי) und den Personen, die sich an dem Zelt eines Verstorbenen verunreinigt haben (= Problemlösung zu Fall 2) sowie an einer Person, die sich an einem Ermordeten, einem (wie auch immer zu Tode gekommenen) Leichnam, einem Grab oder Gerippe kontaminiert hat (= Problemlösung zu Fall 3). Dem temporär unreinen Menschen, dem Zelt und den Geräten/Gefässen (כֵּלִי) gilt ein Reinigungsritus mit speziell zubereitetem Reinigungswasser, der zweimal (3. und 7. Tag) von einem reinen Mann durchzuführen ist, und im Fall der verunreinigten Person mit einer eigenhändigen Waschung der Kleider und einem Bad (= Erweiterung der Problemlösung von Fall 1) am 7. Tag abgeschlossen wird.
 Num 19,20: *Unterlassungsfall und Strafanweisung* (Ausrottung aus der Gemeinde) mit abschliessender doppelter Begründung (Verunreinigung des Heiligtums Jahwes und mangels Reinigungswasser [weiter] bestehende Unreinheit) (s. V. 13).
 Num 19,21a: *Unterschrift* (zusammen mit V. 10b Rahmen und Klammer).

Num 19,21b–22:¹⁰

- Num 19,21b: *Ausweitender Zusatz bezogen auf das Ritualpersonal:* Der zu Ritualbeginn reine Sprenger des Wassers muss seine Kleider waschen, der Hersteller des Wassers ist unrein bis zum Abend.
 Num 19,22: *Ausweitender Zusatz allgemeiner Art:* Ausweitung der Unreinheit durch die infizierte Person, wirksam bis zum Abend.

Wie aus dieser Übersicht hervorgeht, zerfällt das Kapitel in drei¹¹ grössere Einheiten, die von einem rahmenden Einleitungsvers (V. 1) und einem klei-

¹⁰ Die Verse sind Zusätze, so mit Milgrom: Numbers (Anm. 4), 437; Schmidt: Numeri (Anm. 6), 87.

¹¹ Die von Schmitt: Magie (Anm. 6), 168f.; T. Staubli: Die Bücher Levitikus, Numeri (NSK-AT 3), Stuttgart 1996, 273, im Anschluss an Milgrom: Numbers (Anm. 4), 437f., postulierten zwei parallel strukturierten Einheiten ergeben sich nur, wenn

neren Abschnitt mit Zusätzen (V. 21b–22) umgeben sind. Während die erste (V. 2a–10) und die dritte (V. 14–21a) Einheit in der vorliegenden Gestalt jeweils durch Über- und Unterschriften gerahmt sind, fehlen den V. 11–13 derartige Kennzeichen. Diese Verse setzen den Inhalt der ersten Einheit voraus (V. 12 בּוּ, V. 13 מִי נִדָּה) und stellen an ihrer jetzigen Position nun den ersten Fall der konkreten Anwendung des Reinigungswassers mit dem Ingrediens Kuhasche vor. Die Texteinheit V. 11–13 bietet in kurzer und kompakter Form die logische und vollständige Abfolge der

- Schilderung des gefährdenden Falles (Leichenkontakt),
- Schilderung der gefährlichen Konsequenzen (Unreinheit),
- Anweisung zur Dekontamination durch einen wiederholten Entsündigungs-/Reinigungsritus am 3. und 7. Tag,
- Schilderung der Konsequenzen im Fall der Unterlassung sowie eine Strafanweisung mit abschliessender Begründung.

Die beschriebene Situation des Fallbeispiels 1 ist sehr allgemein und erklärt jedwede Form von Leichenkontakt¹² zur Kontaminationsfalle, die siebentägige¹³ Unreinheit verursacht.¹⁴ Die Kürze der eigentlichen (V. 12a) Ritualan-

man V. 11f. enger an V. 2b–10 anschliesst, was sich durch V. 10b nicht unbedingt nahelegt. Ausserdem führt V. 11 mit der Leichenberührung eine andere Kontaminationsursache ein als in V. 2b–10 thematisiert. Dort war die Verunreinigung Folge der Aschenbereitung, so dass die Reinigungsprozedur von V. 11f. nicht ohne weiteres auf V. 2b–10 zu beziehen ist (V. 17–19 dagegen durchaus auf V. 14–16).

¹² Zu נֶפֶשׁ in V. 11 und 13 s. J. Hoftijzer, K. Jongeling: Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, Part I and II (HO 1. Abt., Bd. 21), Leiden u.a. 1995, 744–749. In der Verbindung נֶפֶשׁ מֵהַ נֶפֶשׁ wird «soul of a deceased person» oder «monument of a deceased person» vorgeschlagen, ebd., 748f. D. Michel: *nəpəš* als Leichnam?, ZAH 7 (1994) 81–84, denkt bei der נֶפֶשׁ eines Toten an den Totengeist. D. Kühn: Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie (AOAT 311), Münster 2005, 130–134, möchte den Begriff als die entweichende Lebenskraft eines Sterbenden deuten, der in Num 19 eingesetzt worden sei, um den besonderen Status eines gerade Verstorbenen anzuzeigen, der noch der Sphäre der Lebenden zugerechnet werde. M.E. steht hinter נֶפֶשׁ ganz allgemein das Bedeutungsfeld «das, was Lebendigkeit ausmacht». Dazu gehört u.a. massgeblich das menschliche Fleisch, an dem die Vitalität festgemacht wurde, so dass ein Toter, solange der Verwesungsprozess dauerte, noch als (allerdings kraftlose) Person galt (mit R. Wenning: Bestattungen im königszeitlichen Juda, ThQ 177 (1997) 82–93 [bes. 92]). Auf diesem Hintergrund legt es sich nahe, die נֶפֶשׁ eines Toten mit den fleischlichen Überresten eines Menschen zu identifizieren. Gegen Michel ebd., lässt sich daher für נֶפֶשׁ die Bedeutung Leichnam, allerdings konkretisiert auf die leicht verweslichen Teile desselben, durchaus halten.

¹³ Zur Bedeutung der Zahl «sieben» im Text s. Schmitt: Magie (Anm. 6), 170f.

¹⁴ Weitere Bestimmungen im Fall von Leichenkontakt finden sich in Num 9,6ff.

weisung zeigt, dass der Text entweder bereits das Fachwissen über die Vorbereitung und Durchführung des Rituals voraussetzt oder von einer stark vereinfachten Variante desselben spricht: Kultpersonal und weitere Kultmittel werden (ausser **בו** mit Bezug auf das Aschen-Reinigungswasser¹⁵) nicht genannt, und auch der genaue Ablauf des am dritten und siebenten Tag wiederholt zu vollziehenden Ritus wird nicht expliziert. V. 12 und 13a scheinen davon auszugehen, dass sich der Unreine ohne grösseren Aufwand und professionelle Hilfe selbst mit dem Reinigungswasser entsündigen kann, da (ebenso wie in V. 20) **אֶחָדָם** Hit. verwendet wird.

Dies würde in den Grundzügen Sir 34,25 entsprechen, wo es heisst:

«Wäscht sich einer nach Leichenberührung und fasst sie wieder an, was hat einer von seinem Waschen?»

Jedoch spricht V. 13b (wie auch V. 20 als Abschluss des vorhergehenden Passus und die alttestamentliche **אֶחָדָם**-Entsündigungspraxis) gegen die einfache Form der Selbstentsündigung/-reinigung. V. 13b beschäftigt sich zwar nicht mehr mit Anweisungen für den durchzuführenden Entsündigungs-/Reinigungsritus, sondern mit dem Fall, dass ein kontaminierter Mensch die nötige Reinigung unterlässt. Doch geht aus diesem Halbvers hervor, dass Reinigungswasser von einer implizit vorausgesetzten Person auf den Unreinen gesprengt wird. Damit ist neben dem infizierten Menschen nun auch der Sprenger des Wassers als am Ritual beteiligte Person eingeführt. Weder zum Beruf noch zum Reinheitsstatus des Wassersprengers werden Informationen angegeben. Über die Zubereitung des Reinigungswassers und seine genaue Applikation erfährt man hier nichts. Ortsangaben werden nicht gemacht und auch der Zeitpunkt des Ritualbeginns (am Morgen, an einem günstigen Tag, nach Entfernung der Leiche o.ä.) bleibt ungenannt. Die Dauer des Rituals wird mit sieben Tagen angegeben, wobei der Reinigungsritus am dritten und siebenten Tag nach dem Leichenkontakt zu vollziehen ist.

Als *Ritualverlauf* lässt sich aus V. 12–13b nur Folgendes rekonstruieren:

(Passahordnung für Leichenverunreinigte) und Num 31,19–24 (Beseitigung von Leichenverunreinigung nach einem Krieg). Zu den Beziehungen zwischen Num 31 und Num 19 s. D.P. Wright: Purification from Corpse-Contamination in Numbers XXXI 19–24, VT 35 (1985) 213–223 (bes. 222f.) (Num 31,19ff. als Ergänzung zu Num 19 in Bezug auf die Reinigung leichenkontaminierter *Objekte*); B.A. Levine: Numbers 1–20 (AncB 4), New York u.a. 1993, 466 (Num 31 als Anwendung von Num 19). Für Priester gelten die Bestimmungen von Ez 44,25–27 und Lev 21,1–4.11. Num 6,6ff. betrifft den Nasiräer. Zum Thema s. Achenbach: Verunreinigung (Anm. 7), 355–361. Lev 22,4–7 und Hag 2,13 beschäftigen sich mit der Kontamination, die nicht etwa durch eine Leiche, sondern durch einen Leichenverunreinigten entsteht.

¹⁵ Nach Milgrom: Numbers (Anm. 4), 160, auf die Asche zu beziehen.

3. Tag: Der temporär Unreine entsündigt/reinigt sich mit Reinigungswasser.

7. Tag: Der temporär Unreine entsündigt/reinigt sich mit Reinigungswasser.

Die temporäre Unreinheit ist beseitigt.

Laut V. 13b muss auf den Unreinen Reinigungswasser gesprengt werden; es ist jemand dabei.

Als Weiterführung der vorhergehenden, an rituellen Details interessierten V. 2a–10 scheint dieser Abschnitt wenig geeignet, fällt er doch durch seinen kurzen Stil auf, der ihn als Ritualanweisung kaum von Nutzen sein lässt. Zur praktischen Durchführung bleiben (im Gegensatz zu V. 2a–10 und 14ff.) zu viele Fragen offen. Insgesamt wirkt der Abschnitt V. 11–13 gegenüber den folgenden V. 14–21a wie ein kurzes *Abstract* mit den wichtigsten Basisinformationen und mahnend-erinnerndem Charakter. Dieser ergibt sich vor allem daraus, dass sich die Einheit zur Hälfte und damit unverhältnismässig lange mit der Schilderung der Konsequenzen beschäftigt, die entstehen, wenn die notwendige Entsündigung/Reinigung nicht vollzogen wird und sich die temporäre Unreinheit zeitlich und räumlich weiter ausdehnen kann. Die abschliessende Begründung in V. 13b hebt dann noch einmal hervor, dass die Kontamination und ihre Verbreitung nur dadurch beseitigt werden, dass der Unreine mit Reinigungswasser besprengt wird. Damit ist die Möglichkeit der Selbstreinigung ausgeschlossen und der Zweck des Einsatzes eines professionellen Besprengers, des Wassers und der Besprengung angegeben.

Die folgende Einheit V. 14–21a setzt ebenfalls die V. 2a–10 voraus und wirkt an ihrem Standort nach den kurzen und allgemeinen V. 11–13 wie eine Explikation und ausweitende Weiterführung des Vorhergehenden. Auch diese Texteinheit bietet die logische und vollständige Abfolge¹⁶ der

- Schilderung des gefährdenden Falles (Toter im zentralen Wohnbereich),
- Schilderung der gefährlichen Konsequenzen (Unreinheit des Raums, von dessen Kontaktpersonen und offenem Inventar),
- Schilderung des gefährdenden Falles (Leichen- und Grabkontakt in der Peripherie),
- Schilderung der gefährlichen Konsequenzen (Unreinheit),
- Anweisung zur Dekontamination für beide Fälle durch einen wiederholten Reinigungsritus inklusive einer ausführlichen Anleitung,
- Schilderung des Unterlassungsfalles mit Strafanweisung und abschliessender doppelter Begründung.

Zwei spezielle Situationen des Leichenkontaktes und deren Folgen werden unterschieden: Zuerst wird der Fall vorgestellt, dass ein Mensch in einem Zelt (LXX: Haus) stirbt, was für alle Bewohner desselben und für alle, die das Zelt

¹⁶ Folglich erscheinen Versuche, diese Einheit auseinander zu brechen, als unsachgemäss, gegen z.B. Seebass: *Numeri* (Anm. 6), 246f.258–260 (V. 14–16 als Einschub).

betreten, temporäre Unreinheit von sieben Tagen zur Folge hat. Der Tod im Zelt bzw. Haus und die Erwähnung seiner Bewohner und Besucher impliziert, dass an den *bekannt* Toten, Mitglied einer Familie, Hausgemeinschaft oder eines Freundeskreises, gedacht ist, der in seinem Lebensbereich verstorben ist.

Diese Leiche hat nun das Zelt bzw. Haus kontaminiert, das die Unreinheit an jeden weitergibt, der es betritt und jeden, der in ihm ist. Die Unreinheit¹⁷ schleicht sich auch in jedes geöffnete Gefäß, auf dem kein verschnürter Deckel¹⁸ angebracht ist. Eine Zeitbegrenzung für die Unreinheit der Gefäße wird nicht erwähnt und ihr Material nicht präzisiert. Die Unreinheit, die durch eine Leiche hervorgerufen wird, greift nach dieser Vorstellung nicht nur auf alle Kontaktpersonen des Toten (so schon V. 11), sondern auch auf die unmittelbare räumliche Umgebung und deren ungeschütztes Inventar über. Der kontaminierte Raum infiziert seinerseits alle, die mit ihm in Kontakt getreten sind oder noch treten werden. Damit ist auch das Zelt bzw. Haus, in dem eine Leiche war, unrein und benötigt einen Reinigungsritus.

Im Gegensatz zum Kontakt mit einem Toten, der in seiner häuslichen und gesellschaftlichen Umgebung verstorben ist, thematisiert V. 16 den besonderen Fall des Leichenkontakts mit einer Leiche, der man auf offenem Feld (i.e. die Peripherie), ausserhalb des geschlossenen, besiedelten und gesicherten Lebensraums (i.e. das Zentrum) begegnet. Das offene Feld¹⁹ ist einerseits das eine Siedlung umgürtende Feld von kultiviertem Land, das kontinuierlich für die Nahrungsgewinnung genutzt wird und als solches zu einer Stadt gehört. Haus bzw. Stadt und Feld schliessen zusammen und umgrenzen den Lebens- und Arbeitsbereich der Menschen (z.B. Gen 39,5, aber auch Jer 14,18). Wenngleich das Feld geographisch unmittelbar vor der Siedlung lag, so wurde es doch als ein Gebiet stark herabgesetzter Ordnung²⁰ und Sicherheit wahrgenommen und bewertet. Als das nicht-erschlossene Feld konnte es auch mit der Wildnis und Steppe gleichgesetzt (z.B. Jes 43,20) und als ungeordnetes, unüberschaubares und unheimliches Gelände gedeutet werden. Diese Wahrnehmung des Feldes als gefährliches, aggressives und feindliches Gebiet steht

¹⁷ Michel: *naps̄* (Anm. 12), 83, geht davon aus, dass die Unreinheit des Gefäßes dadurch entsteht, dass sich die נפש des Toten von der Leiche löst und in jedes offene Gefäß schlüpfen will, um in den Besitz eines neuen Körpers zu gelangen. Ähnlich Seebass: Numeri (Anm. 6), 259. Der Begriff der נפש eines Toten (dazu Michel: ebd., 81–84) wird in der vorliegenden Einheit jedoch nicht verwendet.

¹⁸ S. dazu die Diskussion in Holzinger: Numeri (Anm. 8), 81; Milgrom: Numbers (Anm. 4), 161; Levine: Numbers (Anm. 14), 467.

¹⁹ S. G. Wallis: Art. «שדה», ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1993, 709–718.

²⁰ Zu diesen Zusammenhängen s. A. Berlejung: Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), Fribourg/Göttingen 1998, 25–30.

auch in Zusammenhang damit, dass es bevorzugter Ort von militärischen Auseinandersetzungen (z.B. Ri 20,31ff.) und kriminellen Straftaten war,²¹ die ohne Zeugen begangen werden konnten (z.B. Gen 4,8; II Sam 14,4–6).

Im Unterschied zum vorhergehenden Fall des Todes im Zelt steht die Kontaktperson laut V. 16 einem *unbekannten* Toten gegenüber, dessen Tod mit Waffengewalt herbeigeführt worden, oder der einer ungeklärten Todesursache erlegen war. Diese Erklärung für den (zweiten) «Toten» (מת) in V. 16a, der nicht näher bestimmt ist, erscheint aus der oben skizzierten Peripheriesituation heraus gedacht plausibler, als seine gängige Gleichsetzung²² mit einem eines «natürlichen» Todes gestorbenen Menschen. Kriegstote und Opfer von Straftaten bzw. ungeklärte Todesfälle (s. Dt 21,1–9, ein Ritual beim Fund eines Mordopfers auf dem Feld) sind genau in diesem Gelände verminderter Ordnung und Sicherheit zu erwarten. Der Kontakt mit beiden Leichentypen ist für das freie Feld charakteristisch, während im bewohnten Lebensbereich innerhalb eines (im Kontext von Num 19 erzählerisch vorausgesetzten) Zeltlagers, eines Zeltes, eines Hauses, Dorfes oder einer Stadt, Tote, die vom Schwert durchbohrt wurden,²³ oder Tote, deren Tod keiner verfolgen bzw. bezeugen konnte, eher die Ausnahme sind (z.B. Ri 3,16ff., Eglon von Moab).

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Möglichkeit des Kontakts mit einem menschlichen Gerippe oder Grab. Offen liegende Menschenknochen finden sich für den Verfasser des Verses nur ausserhalb von geschlossenen Siedlungen auf der freien Flur. Tatsächlich sind im Wesentlichen nur drei Gelegenheiten anzunehmen, bei denen man auf Gebeine treffen konnte. Die erste bot sich, wenn man einer unbestatteten Leiche begegnete (z.B. II Kön 9,37; Jer 9,21), von der nach geraumer Zeit nur noch die ausgebleichten Knochen übrig waren (Ez 37,1ff.; 39,15). Eine andere Gelegenheit, mit Menschenknochen in Kontakt zu kommen, ergab sich, wenn man ein besetztes Grab öffnete, um es auszurauben, oder wenn man eine Altbestattung entsorgte bzw. die übriggebliebenen Gebeine einer verwesenen Leiche umbettete und sie gegebenenfalls in ein Repositorium verlegte.²⁴

²¹ S. Wallis: שדד (Anm. 19), 715f.

²² So z.B. L.H. Schiffman: *The Impurity of the Dead in the Temple Scroll*, in: ders. (Hg.): *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin (JSOT/ASOR Monographs 2, JSPE.S 8), Sheffield 1990, 135–156 (bes. 149) (Wiederabdruck in: ders.: *The Courtyards of the House of the Lord*. Studies on the Temple Scroll [StTDJ 75], Leiden/Boston 2008, 403–423); Milgrom: *Numbers* (Anm. 4), 162; Levine: *Numbers* (Anm. 14), 467.

²³ Heroenkult als Hintergrund findet in diesem Zusammenhang keine Grundlage, gegen Seebass: *Numeri* (Anm. 6), 252.259f.

²⁴ Zu dieser Praxis s. Wenning: *Bestattungen* (Anm. 12), 88f.; ders.: Art. «Grab»,

Dass es für die entstehende Kontamination mit temporärer Unreinheit keinen Unterschied bedeutet, ob die Leiche, mit der man in Kontakt getreten war, unbestattet oder bestattet war, zeigt die explizite Erwähnung der Begegnung eines Menschen mit einem Grab. Wie bereits im vorher skizzierten Fall der Begegnung mit Menschengruben gilt auch für die Berührung mit einem Grab, dass es sich um eine typische «Peripheriesituation» handelt. Verschiedene alttestamentliche Stellen (Gen 23,11.17.19; 49,29f.; 50,13) verorten Gräber auf dem «Feld», wobei es sich bei den Lokalitäten, an denen Gräber angelegt wurden, nicht um weit abgelegene Gebiete handelte, sondern, wie Gräber aus dem Juda der EZ II zeigen, um Gelände in der unmittelbaren Umgebung der Siedlungen, das u.U. sogar von der Stadtmauer aus sichtbar war.²⁵

Für alle genannten Fälle gilt, dass sich die Kontaktperson temporär für sieben Tage verunreinigt und des anschliessenden Reinigungsrituals bedarf. Die Lösung der in V. 14–16 vorgestellten Problemfälle bietet das anschliessende Ritual der V. 17–19, das die Zubereitung und Anwendung des Reinigungswassers mit dem Kultmittel der Asche der rot(braun)en Kuh detailliert schildert.

Die Ausführlichkeit der Ritualanweisung zeigt, dass der Text das Fachwissen über die Zubereitung des Reinigungswassers und Durchführung des Rituals vermitteln will: Die Asche der rot(braun)en Kuh, die in den V. 2a–10 vorbereitend hergestellt worden ist, wird nun eingesetzt, indem eine nicht weiter bestimmte Person etwas Asche nimmt und darüber das nächste Kultmittel in Gestalt von «lebendigem», d.h. fliessendem Wasser giesst, das in einem Gefäss aufgefangen wird. Neben dieser unbestimmten Person wird ein «reiner Mann» eingeführt, der ein Ysopbüschel mit sich führt, das durch seine grosse Oberfläche als Medium für Besprengungen geeignet ist. Der Reine führt die Besprengungen durch. Damit sind neben der kontaminierten Person die beiden kultisch versierten Beteiligten und alle Kultmittel genannt. Ortsangaben werden auch in dieser Einheit nicht eingeführt, ebenso wenig wie der Zeitpunkt des Ritualbeginns (am Morgen, an einem günstigen Tag o.ä.). Unabhängig davon scheint das Ritual im jeweiligen Bedarfsfall an Ort und Stelle durchgeführt werden zu können. Seine Dauer wird mit sieben Tagen angegeben, wobei der Reinigungsritus (wie bereits in V. 12) am dritten und siebenten Tag nach dem Leichenkontakt zu vollziehen ist. In V. 17–19b α ist der Unreine jeweils das Objekt der Reinigungshandlungen. Er selbst wird erst nach seiner Besprengung am siebenten Tag, d.h. nach seiner eigentlichen Reinigung, zum Subjekt der folgenden Handlungen, indem er abschliessend seine Kleider wäscht und ein Bad nimmt (V. 19b β). Die Möglichkeit der

NBL I, Zürich 1991, 942–946 (bes. 944).

²⁵ Wenning: Bestattungen (Anm. 12), 84. Ausnahme sind die Königsgräber in der Davidsstadt.

Selbstreinigung ist in diesem Abschnitt klarer ausgeschlossen als im vorhergehenden. Die Formulierung in V. 20a erklärt sich aus der Relation zu V. 13 (s.u.); beide Verse bringen mit **אָשָׁפָה** Hit. den Aspekt der Entsündigung mit ein, bei der professionelles Personal (als Repräsentant Gottes) und Verunreinigter zusammenwirken.

Der genaue Ablauf des Rituals wird ausführlich geschildert und lässt zur praktischen Durchführung nur wenige Fragen offen. Der *Ritualverlauf* ist folgendermassen zusammenzufassen:

- Vorbereitung: Eine unbestimmte Person stellt das Reinigungswasser her, indem sie die Kuhasche nimmt und fliessendes Wasser in ein Gefäss darübergiesst.
3. Tag: Der temporär Unreine (der Fälle 2 und 3) wird von einer reinen Person mit Aschen-Reinigungswasser gereinigt, indem diese ein Ysopbüschel in das vorbereitete Wasser eintaucht und ihn damit besprengt. Die Besprengung gilt auch dem temporär unreinen Zelt und dem Gefässinventar.
7. Tag: Die temporäre Unreinheit ist beseitigt.
Der vormals Unreine wäscht seine Kleider.
Der vormals Unreine badet in Wasser.
Die Reinheit ist am Abend eingetreten.

Auch diese Einheit schliesst mit der Schilderung des Falls, dass der notwendige Reinigungsritus nicht vollzogen wird. V. 20 entspricht im Wesentlichen V. 13, von dem er nur in der Wortwahl und der Anordnung leicht abweicht. Mit der gegebenen Reihenfolge von Unterlassungsfall, Strafanweisung und doppelter Begründung setzt V. 20 stärker als der ihm entsprechende V. 13²⁶ den Akzent auf die Strafe der «Ausrottung aus der Gemeinde» (in V. 13 «aus Israel»),²⁷ die denjenigen treffen soll, der sich nicht reinigt. Grundlage der Bestrafung ist hier wie dort das Problem, dass sich die unbehandelte temporäre Unreinheit räumlich wie zeitlich weiter ausdehnen kann und das Heiligtum (V. 13 «die Wohnung») Jahwes infiziert. Da vom Betreten desselben keine Rede ist, scheint die Vorstellung zugrunde zu liegen, dass Unreinheit etwas Dynamisches ist und sich auch ohne unmittelbaren Kontakt, über Entfernungen hinweg, bewegen kann.²⁸ Abschliessend wird auch in dieser Einheit hervorgehoben, dass die Kontamination und ihre Verbreitung nur durch das

²⁶ Anders Levine: Numbers (Anm. 14), 458.465; Schmidt: Numeri (Anm. 6), 88, die in V. 11–13 einen späteren Zusatz erkennen wollen. Für Seebass: Numeri (Anm. 6), 261, macht V. 20 einen «altertümlicheren Eindruck» (als V. 13).

²⁷ Die Ausrottungsklausel beinhaltet das «Kareb», die göttliche Strafe, die die Auslöschung der Nachkommenslinie beinhaltet und/oder verhindert, dass sich der Verstorbene zu seinen toten Familienangehörigen begeben kann; s. dazu Milgrom: Numbers (Anm. 4), 405–408; anders Levine: Numbers (Anm. 14), 466.

²⁸ S. dazu Milgrom: Numbers (Anm. 4), 444–447; ders.: Leviticus 1–16 (AncB 3), New York u.a. 1991, 976ff.

Sprengen des Reinigungswassers beseitigt wird, womit der Zweck des Rituals und seines wichtigsten Kultmittels explizit angegeben ist.

Der Ritualverlauf und seine Bestandteile in Qumran

Die Tempelrolle von Qumran 11Q19 par.²⁹ (TR) bietet innerhalb einer Sammlung von Reinheitsvorschriften für alle Israeliten (11Q19 Kol. 48:2–51:10)³⁰ in 11Q19 Kol. 49:5–50:19 Bestimmungen, die sich mit der durch menschliche Leichen verursachten Unreinheit beschäftigen.³¹ Der Text setzt Num 19 voraus und bezieht bei seiner Interpretation auch Lev 11, besonders

²⁹ Zu den Einleitungsfragen des Textes 11Q19 (11QTS^a) und der Parallele 11Q20 (11QTS^b) s. Y. Yadin: *The Temple Scroll*, Vol. I. Introduction, Jerusalem 1983, 321–343; E. Qimron: *The Temple Scroll. A critical edition with extensive reconstructions. With a bibliography by F. García Martínez* (Judean Desert Studies), Beer-Sheva/Jerusalem 1996, 1–8; J. Maier: *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das «Neue Jerusalem»: 11Q19 und 11Q20; 1Q32, 2Q24, 4Q554–555, 5Q15 und 11Q18. Übersetzung und Erläuterung. Mit Grundrissen der Tempelhofanlage und Skizzen zur Stadtplanung* (UTB.W 829), München/Basel ³1997, 1–53.294f.; Muzinga: *Pratique* (Anm. 8), 151–154. Im Folgenden werden der Text und die Zählung von 11Q19 (mit den Ergänzungen aus 11Q20) nach Maier: ebd., bes. 194.206–211 (306f.309f.) zugrundegelegt. Zur Edition von 11Q19 s. Y. Yadin: *The Temple Scroll*, Vol. II. Text and Commentary, Jerusalem 1983; Qimron: ebd., 11ff. 11Q20 ist nun ediert in F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, A.S. Van der Woude: *Qumran Cave 11. II: 11Q2–18, 11Q20–31* (DJD 23), Oxford 1998, s. bes. 390–394.396–399 zur Parallelfassung von 11Q19 Kol. 45:17b und 11Q19 Kol. 50:01–11.15–19. S. nun auch F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar (Hg.): *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Vol. 1 (1Q1–4Q273), Vol. 2 (4Q274–11Q31), Leiden u.a. 2000, bes. Vol. 2, 1264–1271.1300–1303.

³⁰ Zu dieser Abgrenzung s. Maier: *Tempelrolle* (Anm. 29), 22.184–187. Zur Textgeschichte des Stücks s. I.C. Werrett: *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls* (StTDJ 72), Leiden/Boston 2007, 111.

³¹ Auf die Herstellung und Applikation der Asche der rot(braun)en Kuh und den Reinheitsstatus der Beteiligten referiert 4QMMT, s. E. Qimron, J. Strugnell: *Qumran Cave 4. V. Miqsat Maʿase ha-Torah* (DJD 10), Oxford 1994, 48f., Z. 13–16 (= 4Q394 Frag. 3–7 Kol. 1; in: García Martínez, Tigchelaar: *Study Edition 2* [Anm. 29], 790–793, sind es die Z. 16–19); zur Verunreinigung durch Menschenknochen s. ebd., 54f., Z. 72–74 (= 4Q396 Frag. 1–2 Kol. 4; in: García Martínez, Tigchelaar: *Study Edition 2* [Anm. 29], 796f., sind es Kol. 4:1–3). Zu 4Q394 Frag. 3–7 Kol. 1 s. auch J.M. Baumgarten: *The Red Cow Purification Rites in Qumran Texts*, JJS 46 (1995) 112–119 (bes. 112). Blutritus (mit Tongefäß) und Aschenzubereitung sind auch erwähnt in 4Q276 (= García Martínez, Tigchelaar: *Study Edition 2* [Anm. 29], 632f.; Baumgarten: ebd., 113f.; ders.: *D. Tohorot*, in: ders., T. Elgvin, E. Eshel u.a.: *Qumran Cave 4. XXV, Halakhic Texts* (DJD 35), Oxford 1999, 79–122 [bes.

die Vorschriften über unreine Berührungen an Tierkadavern in Lev 11,32–38, mit ein.³² Der Abschnitt lässt sich folgendermassen gliedern:

- 49:5–50:4a: Verunreinigung durch Leichenkontakt innerhalb der Siedlung.**
 49:5: *Fall 1:* Der Tod eines Menschen in einer «normalen» Stadt (nicht die Tempelstadt).
 49:5–10: *Die Folge:*³³ Das ganze Haus (nicht «Zelt» wie Num 19) ist sieben Tage unrein und gibt die Unreinheit weiter an alles, was im Haus ist und hineinkommt. Diese Kontamination dauert sieben Tage. Verunreinigt werden auch die Nahrung, auf die Wasser gegossen wurde, Getränke/Flüssigkeiten, irdene Gefässe³⁴ und ihr Inhalt (unrein für den Reinen), offene Gefässe und die Flüssigkeiten, die in ihnen sind (unrein für jeden Israeliten).
 49:11–50:4a: *Das Ritual dagegen:*
Ritualbeginn: Am Tag, an dem man den Leichnam (= Kontaminationsursache) aus dem Haus herausbringt, d.h. am Begräbnistag.
 49:11–16a: *1. Reinigung des Hauses und seines Inventars:* Nach der Beseitigung der Kontaminationsursache säubert/feigt³⁵ man das Haus von der Befleckung durch Öl, Wein und Wasserfeuchtigkeit. Dies soll geschehen, indem man den Bo-

111–114]); zum Text s. Werrett: Purity (Anm. 30), 232f.; Muzinga: Pratique (Anm. 8), 175–184 (4QMMT) und 185–192 (4Q276).

4Q271 Frag. 2:10–13 par. (= J. Baumgarten: Qumran Cave 4. XIII. The Damascus Document [4Q266–273] [DJD 18], Oxford 1996, 173–175; García Martínez, Tigchelaar: Study Edition 1 [Anm. 29], 618f.) erwähnt die Besprengung von Leder, Kleidern und Gefässen/Geräten, die leichenkontaminiert wurden. CD XII 17f. par. (s. García Martínez, Tigchelaar: Study Edition 1 [Anm. 29], 570f.) präzisiert Gefässe/Gerät, Nagel und Wandhaken in einem Totenhaus als unrein. Zum Fokus des Damaskus Dokuments auf der Unreinheit von unbelebten Dingen s. Werrett: Purity (Anm. 30), 35–46. Auch 4Q277 Frag. 1 Kol. 2:1ff. (= García Martínez, Tigchelaar: Study Edition 2 [Anm. 29], 632–635; Baumgarten: Red Cow, 115–117; ders.: Tohorot, bes. 115–120) bezieht sich auf die Aschenherstellung und die Ritualaktanten (s. Werrett: Purity [Anm. 30], 234–236; Muzinga: Pratique [Anm. 8], 192–203). In 4Q284 Frag. 4 (= García Martínez, Tigchelaar: Study Edition 2 [Anm. 29], 638f.; J.E. Baumgarten: Purification Liturgy, in: ders., T. Elgvin, E. Eshel u.a.: Qumran Cave 4. XXV, Halakhic Texts [DJD 35], Oxford 1999, 123–130) findet sich der Themenbereich der Reinheit in Verbindung mit Tod bzw. einem Sterbenden; der Text ist leider zu fragmentarisch für eine genauere Auswertung. R.C.D. Arnold: The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community (StTDJ 60), Leiden/Boston 2006, 181–184, bleibt folglich sehr allgemein, Werrett: Purity (Anm. 30), 229f., spekulativ.

³² S. Maier: Tempelrolle (Anm. 29), 185; Werrett: Purity (Anm. 30), 142.

³³ Zu den folgenden Verunreinigungen und den entsprechenden rabbinischen Bestimmungen s. Schiffman: Impurity (Anm. 22), 138ff.

³⁴ Ob mit oder ohne Deckel spielt hier keine Rolle. Ausschlaggebend ist an dieser Stelle (auch in Differenz zum Folgenden) das Material, gegen Werrett: Purity (Anm. 30), 142f.

³⁵ S. dazu Schiffman: Impurity (Anm. 22), 142, mit Anm. 39; Werrett: Purity (Anm. 30), 143, mit Anm. 94.

- den, die Wände und die Türen abschabt. Weiterhin sollen die Türschlösser, Türpfosten, Schwellen und Oberschwellen mit Wasser abgewaschen werden.³⁶ Man reinigt das Haus und seine Gefässe/Geräte (כְּלִי hier und im Folgenden), Handmühle und Mörser (= Stein³⁷), alle Gefässe/Geräte aus Holz, Eisen und Kupfer, alle Gefässe/Geräte, denen rituelle Reinheit zukommen kann (irdene Gefässe werden an dieser Stelle nicht explizit erwähnt, s. jedoch unten). Kleider, Härenes und Häute sollen gewaschen werden.
- 49:16b–49:21: 2. *Reinigung* der betroffenen *Menschen*, Bewohner und Besucher des Hauses: *Am ersten Tag* sollen sie sich in Wasser baden (יָחֹז) und die Kleider waschen (כָּבַס). *Am dritten Tag* sprengt (נִזְחַק) man Reinigungswasser (מַי נִדְחָה) über sie. Sie sollen sich baden und die Kleider waschen. Die temporär Verunreinigten sollen am dritten Tag auch die Hausgeräte/-gefässe waschen. *Am siebenten Tag* sprengt die unbestimmte Person zum zweiten Mal Reinigungswasser über die Unreinen. Diese sollen sich baden und ihre Kleider waschen. Auch ihre Geräte/Gefässe sollen sie selbst waschen. Am Abend ist ihre temporäre Unreinheit beseitigt, und sie sind wieder rein. Sie können «ihr Reines» (= reine Nahrung) wieder anrühren.
- 50:1–4a:³⁸ *Konkretisierung der Reinigungsvorschriften der verunreinigten Menschen.* Der unvollständige Text lässt nur noch wenig (eine Speisevorschrift) erkennen. Erhalten ist die Bestimmung, dass die Verunreinigten solange «ihre [(Dinge der) Reinheit ...]»³⁹ (= reine Nahrung) nicht berühren dürfen, bis sie zum zweiten Mal, d.h. am siebenten Tag, mit Reinigungswasser besprengt wurden. Erst mit dem Sonnenuntergang sind sie rein.
- 50:4b–9: **Verunreinigung durch Leichenkontakt ausserhalb der Siedlung.**
50:4b–6: *Fall 2:* Kontakt mit einem Totengebein,⁴⁰ einem Kriegstoten, einem Toten ungeklärter Todesursache, dem Blut eines Toten oder einem Grab⁴¹ ausserhalb der Siedlung.
- 50:6: *Die Folge:* Anweisung zur Reinigung gemäss dem Gesetz.
50:7–9: *Unterlassungsfall und Folgen:* Wenn man sich nicht reinigen lässt, so ist man unrein und verbreitet diese Kontamination weiter. Wer einen solchen Unreinen berührt, verunreinigt sich und muss sein Kleid waschen und baden (Reihenfolge oben umgekehrt!), so ist er bereits am selben Abend rein.
- 50:10–19: **Bestimmungen im Fall einer Totgeburt.**
50:10–16a: Solange die Frau die Totgeburt in sich trägt, wird sie wie ein wandelndes Grab bewertet, d.h. sie selbst ist unrein und kontaminiert ihre Umgebung für sieben Tage. Für alle, die ihr Haus betreten, treten die Reinigungsbestimmungen bei Verunreinigung durch Leichenkontakt innerhalb der Siedlung (s.o.) in Kraft, wobei in diesem Abschnitt die Anweisung bezüglich der Wa-

³⁶ Zu diesen Bestimmungen, die in der rabbinischen Literatur keine Entsprechung haben, s. R. Deines: Jüdische Steingefässe und pharisäische Frömmigkeit (WUNT II/52), Tübingen 1993, 190. Zu Recht weist er auf Türen als gefährdete Übergangszonen als den religionshistorischen Hintergrund dieser Vorschriften hin.

³⁷ Zur Problematik von Steingefässen in diesem Kontext s. Deines: Steingefässe (Anm. 36), 188–192; Werrett: Purity (Anm. 30), 146f.

³⁸ S. dazu Maier: Tempelrolle (Anm. 29), 208f.

³⁹ Maier: Tempelrolle (Anm. 29), 209.

⁴⁰ S. dazu Harrington: Impurity (Anm. 4), 60f.

⁴¹ Unreinheit von Gräbern ist Thema in 11Q19 Kol. 48:10b–14a; s. Werrett: Purity (Anm. 30), 151f.

- 50:16b–19: schung von Leib und Gewändern am ersten, dritten und siebenten Tag jeweils erst ein Kleider-, dann ein Körperbad vorsieht (oben dagegen umgekehrt). Bestimmungen für die verunreinigten Gefässe/Geräte, Kleider, Häute und Gegenstände aus Ziegenhaar schliessen den Abschnitt über Leichen als Kontaminationsursache ab. Die letzte Anweisung betrifft irdene Gefässe: Sie sind ohne zeitliche Begrenzung auf ewig unrein und müssen zerbrochen werden.

Als vereinzelte Bestimmung sei noch 11Q19 Kol. 45:17b erwähnt. Hier ist davon die Rede, dass der Leichenunreine die Stadt des Heiligtums nicht betreten darf.⁴² Diese Einschränkung bezieht sich nicht auf «normale» Siedlungen.⁴³

Wie aus dieser Zusammenfassung ersichtlich ist, bietet die TR eine ausführliche Darstellung der Ritualbestimmungen und eine Übersicht über die wesentlichen Elemente des Ritualablaufes. Glücklicherweise lassen sich nun die Riten des ersten, dritten und (daraus extrapoliert) siebenten Tages aus weiteren Texten erhellen, die stärker ins Detail gehen, allerdings zeitlich etwas auseinander liegen.⁴⁴ Als Ritualdurchführungs- und Gebetstexte waren sie dafür bestimmt, die Einzelheiten der praktischen Durchführung der Riten festzulegen, ihre «Choreographie» anzugeben und vor allem die Gebete aufzuführen, die die anwesende Kultperson den betroffenen Menschen, im vorliegenden Fall den leichenkontaminierten, rezitieren liess.

Ein Teil der Riten des ersten Tages, die auch Bestandteil des dritten und siebenten Tages sind, findet sich in 4Q414,⁴⁵ einem Text, der von der Herausgeberin nach paläographischen Gesichtspunkten in die herodianische Zeit

⁴² S. dazu Schiffman: *Impurity* (Anm. 22), 135f.

⁴³ Mit Milgrom: *Leviticus* (Anm. 28), 974; Harrington: *Impurity* (Anm. 4), 56. Quarantänestationen werden von der TR nicht eingefordert, s. Werrett: *Purity* (Anm. 30), 171.

⁴⁴ Zur Herkunft der verschiedenen liturgischen Texte, die in Qumran gefunden wurden, und ihrem Verhältnis zueinander, s. einleitend Arnold: *Social Role* (Anm. 31), 18–25. Im Folgenden werden die themenrelevanten Ritualtexte zusammengeführt, unabhängig davon, ob sie jeweils in Qumran entstanden oder nicht (aber offenbar dort bewahrt und benutzt wurden). S. auch H.K. Harrington: *The Purity Texts* (Companion to the Qumran Scrolls 5), London 2004, 46.129. Eine kritischere Differenzierung fordert Werrett: *Purity* (Anm. 30), 2f.

⁴⁵ E. Eshel: 4Q414 Fragment 2. Purification of a Corpse-Contaminated Person, in: M. Bernstein u.a. (Hg.): *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge 1995, FS Joseph M. Baumgarten (StTDJ 23), Leiden u.a. 1997, 3–10; dies.: G. Ritual of Purification, in: J. Baumgarten, T. Elgvin, E. Eshel u.a.: *Qumran Cave 4. XXV, Halakhic Texts* (DJD 35), Oxford 1999, 135–154; García Martínez, Tigchelaar: *Study Edition 2* (Anm. 29), 842–845. S. schon J. Maier: *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. II: Die Texte der Höhle 4* (UTB.W 1863), München/

datiert wird. Er beinhaltet eine Sammlung von Riten und Gebeten im Rahmen von Reinigungsritualen. Die Passage, der die folgende Ritualrekonstruktion zugrunde liegt, 4Q414 Frag. 2 Kol. 2:1–8, weist zahlreiche Gemeinsamkeiten mit 4Q512 Frag. 42–44 Kol. 2:1–6⁴⁶ auf. Die in beiden Quellen überlieferten Ritualangaben beziehen sich auf das *Körperbad*, das der Verunreinigte nach der TR am ersten, dritten und siebenten Ritualtag vollziehen muss. 4Q414 Frag. 2 Kol. 2:2 erwähnt genau diesen Zeitplan; es ist also davon auszugehen, dass sich die Angaben von 4Q414 par. auf diese Waschung beziehen, die dreimal analog abläuft. Da nach der TR das Ritual zur Reinigung des verunreinigten Menschen am ersten Tag nur daraus besteht, dass er sich badet und seine Kleider wäscht, gewährt 4Q414 par. einen recht genauen Einblick in die mögliche Elaboration dieses Ritualabschnitts.

Das Ritual des dritten Tages ist in 4Q512,⁴⁷ einem Text vom Anfang des 1. Jh.s v.Chr., erhalten, der verschiedene Riten und Gebete beinhaltet, die Verunreinigungen unterschiedlichster Art und deren Beseitigung betreffen.

Das Ritual des *ersten Tages* sieht nach diesen Quellen folgendermassen aus: 4Q414 Frag. 2 Kol. 2:1–8 (ergänzt mit 4Q512 Frag. 42–44 Kol. 2:1–6):

Der temporär Unreine spricht nach den fragmentarischen Zeilen 1–4 anscheinend *vor* seinem Körperbad ein Gebet mit der Prädikation des Gottes Israels als den, dessen heilige Weisungen es möglich machen, sich, in der Wahrheit des Bundes Gottes, von der vorliegenden Verunreinigung zu reinigen. Es folgt:

«(5.) Und danach soll er in das Wasser gehen [und er soll seinen Leib baden (רָחַץ) und soll loben⁴⁸], (6.) und er soll rezitieren und sagen: Gelobt seist d[u, Gott Israels],⁴⁹ (7.) denn entsprechend deinem Befehl ist [die Reinigung von allem bestimmt, um auszusondern von allen] (8.) unreinen Menschen, entsprechend [ihrer] Sch[uld sollen sie nicht im Waschwasser (בְּיַרְחֹץ) gereinigt werden.]».

Basel 1995, 424f. («Lustration Liturgy [?]»); R. Eisenman, M. Wise: Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt, München 1992, 235–238.

⁴⁶ S. dazu Eshel: 4Q414 (Anm. 45), 4f.; dies.: Ritual (Anm. 45), 141f.; Arnold: Social Role (Anm. 31), 171–180.

⁴⁷ M. Baillet: Qumrân Grotte 4. III (4Q482–4Q520) (DJD 7), Oxford 1982, 262–286; Maier: Qumran-Essener II (Anm. 45), 661–673; s. nun auch García Martínez, Tigchelaar: Study Edition 2 (Anm. 29), 1036–1041; Muzinga: Pratique (Anm. 8), 137–150.

⁴⁸ בָּרַךְ wird meist mit «segnen» übersetzt. Da Gott segnet und Menschen dem nichts Adäquates zu entgegenen haben, wird das Verb im Folgenden als «loben» übersetzt, sofern Menschen Subjekt der Handlung sind.

⁴⁹ Zur Funktion der בָּרַךְ-Formel s. B. Nitzan: Qumran Prayer and Religious Poetry (StTDJ 12), Leiden u.a. 1994, 72–80.

Nach den erhaltenen Spuren in 4Q512 Frag. 42–44 Kol. 2:5b–6 zu schliessen, geht dieses Gebet, das der Unreine *während* oder *nach* seinem Bad spricht, anscheinend mit dem Hinweis des Beters auf seine Anwesenheit «hier und heute» und seine gegenwärtige Situation weiter, die in eine Bitte um Reinigung mündet.

Nach diesen Texten führt der Unreine alle Tätigkeiten selbst aus; er spricht die Gebete selbst und badet seinen Körper auch selbst in Wasser. Dennoch legen die Fragmente nahe, dass ein Mitglied des professionellen Kultpersonals anwesend sein soll, das dem betroffenen Menschen die jeweiligen Rezitationen vorlegt. Es fällt auf, dass die Handlung des rituellen Bades von Gebeten⁵⁰ umrahmt ist, die Gott und dessen Hilfe für den vorliegenden Fall anrufen. Aus dem Gebet nach dem Bad ergeben sich folgende Gebetsstrukturen und -inhalte, die im Wesentlichen aus altorientalischen Gebeten, wie sie im Rahmen von Reinigungsritualen gesprochen werden konnten, bekannt sind:⁵¹

Das Gebet wird mit einer *Prädikation* des Gottes Israels eröffnet, die ihn als den Ermöglichungsgrund für die Reinigung und die Trennung von reinen und unreinen Menschen preist. Dem schliesst sich die *Selbstvorstellung* des Beters an, der vor Gott steht, und abschliessend seine *Bitte* um Reinigung vorträgt.

Das Ritual des *dritten Tages* sieht nach 4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12:1–17 folgendermassen aus:

Er beginnt mit einem Gebet des Unreinen, in dem er den Gott Israels als den preist, der die Reinigung von der Verunreinigung möglich macht (*Prädikation*). Das Gebet erinnert daran, dass Gott dem Unreinen befohlen hat, sich von der temporären Unreinheit zu reinigen.

In diesem Gebet vor der Besprengung spricht der Unreine auch an, dass diese Reinigung «durch die Sühne entsprechend deinem Willen» (בכפוןִי [רי] [... רצונכה; Z. 3), unter Verwendung der Kultmittel heilige Asche (אפר קודש; Z. 3) und Reinigungswasser (במי דוכיןִי; Z. 4) stattfindet, wie es «in den ewigen Tafeln» (בלוחות עולם; Z. 4⁵²) festgelegt ist. Die folgende Zeile (Z. 5) erwähnt den Einsatz von einfachem Bade- oder Waschwasser (מי רחץ) für die Reinigung und wahrscheinlich das Bad, das der Unreine am ersten und später am dritten Tag mit seinem Leib und seinen Kleidern zu vollziehen hatte. Wie das Suffix der 3. Pers. Singular (בגדיי) anzeigt, gehört spätestens das Ende von Z. 5 nicht mehr zu dem Gebet, mit dem der Unreine Gott anspricht; vielleicht

⁵⁰ «Gebet» scheint mir hier der angemessenere Begriff zu sein als das von u.a. Arnold: *Social Role* (Anm. 31), 176f., gebrauchte «blessing», s. auch oben, Anm. 48.

⁵¹ Berlejung: *Theologie* (Anm. 20), 230.

⁵² Zur Diskussion um die Lesung der Zeile s. Muzinga: *Pratique* (Anm. 8), 145–147.

begann schon mit der Erwähnung der Kultmittel in Z. 3 eine Passage mit der Aufzählung der im Folgenden notwendigen Kultmittel, Asche, Reinigungs- und Waschwasser.

Nach dem Gebet wird der Unreine von einer unbestimmten Person mit Besprengungswasser (<ה[ז]יה> *בימי*) besprengt (Z. 5f.).

Darauf spricht der Unreine wieder ein Gebet (Z. 7ff.). Dieses enthält eine *Prädikation* des Gottes Israels als Ermöglichungsgrund der Reinigung von der Verunreinigung (Z. 7–9), eine *Selbstvorstellung* des Beters, der sich Gott «heiligen» (*קדש* Hit., Z. 10) will, und (u.a. mit Rückbezug auf den Väterbund [Z. 12]) die *Bitte* um Reinheit von der Plage der Unreinheit (*בנגע נדה*; Z. 16) mit Bezügen zur Heiligung Israels (*והקדשהו*) durch Gott im Gegensatz zu dem Greuel der Heiden (*והתעבם*), von denen sich Israel scheiden muss (*להבדל*). Vielleicht wäre zum Abschluss noch eine Dankespassage⁵³ anzuschliessen, vielleicht erfolgt der Dank auch erst am siebenten Tag.

An dieser Stelle wiederholt sich dann wahrscheinlich der oben beschriebene Ablauf mit dem Gebet des Unreinen vor dem Bad, dem rituellen Bad, dem Gebet nach dem Bad. Anschliessend folgt die Waschung der Kleider und die der Hausgeräte, die ebenfalls von Gebeten umrahmt gewesen sein könnte.⁵⁴

Aus der Zusammenschau der TR mit den besprochenen Fragmenten (durch Fettdruck hervorgehoben) ergibt sich für das Ritual zur Reinigung eines temporär durch Leichenkontakt verunreinigten Menschen (und Hauses) folgender Ablauf:⁵⁵

⁵³ Eshel: 4Q414 (Anm. 45), 6.

⁵⁴ So z.B. zu erschliessen aus 4Q414 Frag. 11 Kol. 2:1–7 (= Eshel: Ritual [Anm. 45], 145f.).

⁵⁵ Unabhängig von den evtl. ursprünglichen Intentionen der Autoren/Redaktoren der Utopien der TR, die älter ist als die Formierung der Yahad-Gemeinschaft in Qumran, ist die Gegenwart der TR ein Zeichen dafür, dass man sie vor Ort schätzte. Daher ist m.E. durchaus davon auszugehen, dass man ihre Rituale in die Praxis umsetzte oder sie als Vorlage für entsprechende lokale Variationen der jeweiligen Rituale benutzte. Zudem scheint es, als ob in Sachen Leichenunreinheit in den Qumrantexten untereinander insgesamt weitgehend Übereinstimmung besteht, s. Werrett: Purity (Anm. 30), 289.291f. Leichte Abweichungen lassen sich nur in Bezug auf die Reinigungsart verunreinigter Sachen, den Reinheits- und Priesterstatus des Wassersprengers und die Frage des *tebul yom* erkennen. Die Qumrantexte zeigen also (trotz unterschiedlicher Entstehungszeiten) im Umgang mit diesem speziellen Reinheitsproblem eine relativ konsistente Sicht.

Ritual für den Fall der Verunreinigung durch Leichenkontakt innerhalb der «normalen» Siedlung:

Ritualbeginn:

Der Tag der Beseitigung der Kontaminationsursache aus dem Haus (= Begräbnistag).

Ritual für das Haus:

Reinigung des Hauses durch Abschaben und Hausputz; Reinigung des Inventars und der Kleider/Häute durch Waschen.

Ritual für den Fall der Verunreinigung von Bewohnern oder Besuchern eines Totenhauses oder für den Fall der Verunreinigung durch Leichen-, Gebein-, Blut- oder Grabkontakt ausserhalb der Siedlung:

Rituale für die Menschen:

1. Tag: Der Verunreinigte *badet* in Wasser.

Der Verunreinigte beginnt mit einem Gebet vor dem Bad. Dies beinhaltet

1. Prädikation Gottes.

Der Verunreinigte badet in Wasser.

Der Verunreinigte spricht ein Gebet während/nach dem Bad. Dies beinhaltet Folgendes:

1. Prädikation Gottes.

2. Selbstvorstellung des Beters.

3. Bitte um Reinigung.

Der Verunreinigte *wäscht* seine Kleider.

[Gebet?]

3. Tag: Ein unbestimmter Mensch sprengt Reinigungswasser über den Unreinen.

Der Verunreinigte beginnt mit einem Gebet vor der Besprengung. Dies beinhaltet

1. Prädikation Gottes.

Der Verunreinigte wird von einer unbestimmten Person mit heiliger Asche [in] Reinigungswasser besprengt.

Der Verunreinigte spricht das Gebet nach der Besprengung. Dies beinhaltet:

1. Prädikation Gottes.

2. Selbstvorstellung des Beters.

3. Bitte um Reinigung.

[4. Danksagung?]

Der Verunreinigte *badet* in Badewasser.

Das Bad verläuft wohl ebenso mit Gebeten wie am 1. Tag, s.o.

Der Verunreinigte *wäscht* seine Kleider.

Der Verunreinigte wäscht die Hausgeräte (entfällt u.U. bei Leichenkontakt ausserhalb der Siedlung).

[Gebet?]

7. Tag: Ein unbestimmter Mensch sprengt Reinigungswasser über den Unreinen.

Die Besprengung verläuft wohl mit Gebeten wie am 3. Tag.

Der Verunreinigte *badet* in Wasser.

**Das Bad verläuft wohl ebenso mit Gebeten wie am 1. und 3. Tag.
[Am Ende steht eventuell eine Danksagung?]**

Der Verunreinigte *wäscht* seine Kleider.

Der Verunreinigte wäscht die Hausgeräte (entfällt u.U. bei Leichenkontakt ausserhalb der Siedlung).

[Gebet?]

Ritualende:

Nach Sonnenuntergang ist er wieder rein und darf Reines ohne Gefahr berühren.

Vergleich der Ritualfassungen

Schon auf den ersten Blick fallen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Ritualbestimmungen in Num 19,11–13, Num 19,14–21a und der TR mit 4Q414 par. und 4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12 ins Auge (zur Gegenüberstellung s.u. die Tabelle):

– Während sich Num 19,11–13 nur allgemein mit der Unreinheit eines kontaminierten Menschen befasst und die Möglichkeiten des Leichenkontaktes vollkommen offen lässt, führt Num 19,14–21a die Kategorien des Leichenkontaktes innerhalb des Zelts und des freien Feldes, d.h. des bewohnten und unbewohnten Bereichs, ein. Entsprechend dieser Differenzierung und in konsequenter Weiterführung des Gedankens der Ausbreitung einer infektiösen Unreinheit ergibt sich bereits für Num 19,14ff. die Notwendigkeit, die Verunreinigung des Zelts, der Zeltbesucher und -bewohner sowie der Gefässe (hier: offene Gefässe) auszuführen, die sich aus der Gegenwart der Leiche im (literarisch als Zelt fingierten) Wohnbereich ergibt. Die TR nimmt die von Num 19,14ff. vorgegebene Unterscheidung der Lebensbereiche auf, setzt in 11Q19 Kol. 49:5 gegenüber Num 19,14 jedoch eindeutig voraus, dass von dem Tod eines Menschen innerhalb einer *Stadt* die Rede ist. Konsequenterweise werden in der TR wie auch im LXX-Text von Num 19 anschliessend das Problem der Gegenwart einer Leiche in einem Haus und die Folgen für dasselbe behandelt. Die literarische Fiktion des Lageraufenthaltes in Num 19 wird aufgegeben, die aktuelle Wohnsituation der Trägergruppe des Texts in Häusern und Siedlungen wird in die Ritualbestimmungen integriert, und die beiden Möglichkeiten des Leichenkontaktes (in Num 19 Fall 2 und 3) werden stärker auf die Unterscheidung des Lebensbereichs in Stadt und Land bzw. Zentrum und Peripherie zugespitzt.

– Die Verfasser der TR führen den Gedanken der Ausbreitung der Unreinheit weiter. Der noch in Num 19 gegebene Interpretationsspielraum bezüglich des Zelt-/Hausinventars (ausser in Bezug auf offene Gefässe) wird mit der expliziten Nennung der verunreinigten und zu reinigenden Einzelteile der

Hausgerätschaften präzisiert (Geräte, Handmühle, Mörser, Gefässe).⁵⁶ Das Inventar wird zusätzlich nach einer über Num 19 hinausgehenden Systematik durch die Materialien der Gegenstände (Stein, Holz, Eisen, Kupfer) differenziert. Weiter ist der Inhalt der verunreinigten Gefässe, der in Num 19 nicht thematisiert war, ebenso explizit von der Verunreinigung mitbetroffen wie befeuchtete Nahrung, Getränke/Flüssigkeiten, Kleider, Häute und Gegenstände aus Ziegenhaar. Die Liste des zu reinigenden Hausinventars, die die TR vorgibt, ist aus Num 31,19–24 und Lev 11,32–38 zusammengestellt⁵⁷ und auf die Gegenstände des Alltagslebens abgestimmt worden. Irdene Gefässe samt Inhalt werden in der TR (11Q19 Kol. 49:8) zwar als unrein (für den Reinen) erklärt, aber eine Handlungsanweisung, wie mit ihnen zu verfahren ist, fehlt. Sie folgt erst im Zusammenhang mit der Totgebärrerin. Tongefässe müssen, da ihre Unreinheit ohne Zeitbeschränkung gilt (so bereits impliziert durch das Fehlen einer Zeitbegrenzung in Num 19,15, einem Vers, der sich allerdings nicht explizit auf irdene Gefässe bezieht) und nicht zu beseitigen ist, zerbrochen werden. In Bezug auf die Kontamination im bewohnten Lebensbereich zeigt sich das Prinzip der TR, die offenen Bestimmungen von Num 19 durch andere biblische Anweisungen, die denselben oder einen analogen Fall betreffen, zu ergänzen, aufzufüllen, zu konkretisieren und zu explizieren. Ähnliche Anweisungen werden zusammengestellt, wodurch dem Bedürfnis nach grösserer Klarheit und der praktischen Notwendigkeit von möglichst detaillierten, konkreten Anweisungen Genüge getan werden soll. Dadurch ergibt sich jedoch zwangsläufig auch, dass der im Bibeltext noch gegebene Interpretationsspielraum eingeengt wird und die Bestimmungen ausgeweitet werden. Eine gewisse Notwendigkeit für konkretere Interpretationen in Bezug auf die Unreinheit des Hausinventars ergab sich aus den sehr allgemeinen Formulierungen in Num 19,18, da dort כְּלִי verwendet wird, das ein recht grosses Spektrum an Utensilien abdeckt, und zudem im Bibeltext ungeklärt ist, wie sich Gefässe und ihr Inhalt zueinander verhalten.

– Während in Num 19 insgesamt drei Fälle des Leichenkontaktes differenziert werden konnten, wobei eine Allgemein- (Fall 1) und zwei Ausführungsbestimmungen (Fall 2 und 3) zu unterscheiden waren, erwähnt die TR nur zwei mögliche Fälle (zur Totgebärrerin s.u.), die im Wesentlichen an Num 19,14–21a orientiert sind. Die allgemeinen Angaben von Num 19,11–13 gehen, soweit sie nicht über Num 19,14–21a hinausgehen, in den beiden Fällen auf, die die TR vorstellt. Auffallend ist, dass die Bestimmung hinsichtlich des Kontaktes eines Lebenden mit der נֶפֶשׁ eines Toten in Num 19,11.13 in der TR in den Abschnitt über den Leichenkontakt ausserhalb der Siedlung einge-

⁵⁶ Zu den Gemeinsamkeiten zwischen der TR und dem Damaskus Dokument an diesem Punkt s. Werrett: Purity (Anm. 30), 171f.

⁵⁷ S. dazu Schiffman: Impurity (Anm. 22), 144–146.

arbeitet wurde. Unter Einbeziehung von Lev 17,14 und Dt 12,23 vollzogen die Verfasser der TR dabei die Gleichsetzung נפש = Leben = Blut, so dass aus der נפש des Toten von Num 19,11.13 in der TR das Blut eines Toten wird.⁵⁸ Die Kontaminationsmöglichkeit mit Leichenblut wird in Qumran anscheinend als eine Gefahr angesehen, die in der Peripherie anzusiedeln ist. Die Bestimmungen von Num 19,11–13 und Num 19,14ff. wurden von den Verfassern der TR vereinheitlicht, in eine logische Reihenfolge gebracht und inhaltlich an passender Stelle zusammengeführt.

– In der Thematisierung der Unreinheit bei Totgeburten fügt die TR einen nichtbiblischen Komplex ein. Der Anschluss des Stückes an dieser Stelle dürfte durch die Abfolge von dem wiederholt zur Ergänzung herangezogenen Text Lev 11,31ff. (Kontaminationsursache für Unreinheit sind Tierkadaver) und Lev 12 (Kontaminationsursache ist die Gebärende) nahegelegt worden sein. Vielleicht spielt auch die Assoziation der Totgebärenden mit einem Grab und die zuvor besprochene Grabunreinheit eine Rolle.⁵⁹ An diesem Teilstück zeigt sich nochmals die Tendenz der TR, ähnliches (auch nichtbiblisches) Material zu vereinheitlichen, zusammenzuführen und an inhaltlich passender Stelle zu integrieren.

– Die TR verzichtet darauf, die rituelle Zubereitung der Asche der rot(braun)en Kuh im Kontext des Rituals anzugeben. Die Asche wird in den Ritualanweisungen bei Leichenkontakt der TR nicht einmal erwähnt, während 4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12 immerhin von der «heiligen Asche» spricht, allerdings ohne auf ihre Herstellung oder Konsistenz einzugehen. Num 19 ist in dieser Hinsicht gegenüber der TR ausführlicher und wird von dieser vorausgesetzt. Dies betrifft auch die Anfertigung des Reinigungswassers und die Art seiner Applikation (Ysop), die in Num 19,14ff., jedoch nicht in der TR thematisiert wird. Für den siebenten Tag ist in Num 19,14ff. das Kultmittel Wasser für das Kleider- und Körperbad vorauszusetzen, während nach der TR Waschwasser für Leib und Gewänder bereits am ersten (und dritten) Tag zur Verfügung stehen muss. Für die Hausreinigung am ersten Tag, die in Num 19 fehlt, wird nach der TR bereits zu diesem Zeitpunkt etwas gebraucht, womit man die Oberfläche von Wänden, Boden und Türen abschaben kann, weiterhin ist Wasser und Instrumentarium für den Hausputz nötig. Am dritten und siebenten Tag braucht man nach der TR über Num 19 hinaus auch noch Waschwasser für die Geräte. In der Notwendigkeit von Reinigungs- bzw. Besprengungswasser für den 3. und 7. Tag gibt es zwischen Num

⁵⁸ So mit Schiffman: *Impurity* (Anm. 22), 149.

⁵⁹ Schiffman: *Impurity* (Anm. 22), 150, denkt an den Begriff des «Grabes», der die Totgebärenden mit dem Leichen- und Grabkontakt ausserhalb der Siedlung aus 11Q19, Kol. 50:4b–9 verbindet.

19 und der TR keine Divergenzen. Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Ausweitung der Reinigungsriten, die die TR einführt, zu einem Mehrbedarf an Wasser und Reinigungsmitteln führt.

– In Bezug auf die Ritualbeteiligten lässt sich nur aus Num 19,14ff. entnehmen, dass man einer Person bedurfte, die das Reinigungswasser im Bedarfsfall zubereitete. Weiterhin war jemand, der die Bedingung der rituellen Reinheit erfüllte, für die Besprengung des Verunreinigten am 3. und 7. Tag verantwortlich. Die TR erwähnt diese Voraussetzung des Besprengers in diesem Zusammenhang zwar nicht, jedoch geht aus anderen Quellen hervor, dass für ihn ähnliche Regeln galten. Nach 4Q271 Frag. 2:12f. par.⁶⁰ kann nur ein reiner Mann besprengen, der nach seiner eigenen Reinigung bis zum Eintritt voller Reinheit nach Sonnenuntergang gewartet hat, und volljährig, d.h. mindestens zwanzig Jahre alt ist. Nach 4Q394 Frag. 3–7 Kol. 1:13–16⁶¹ müssen die am Reinigungsritual mit der rot(braun)en Kuh Beteiligten, d.h. der Schlachter der Kuh, der Verbrenner, der Aschesammler und der Sprenger des Reinigungswassers rein sein, was trotz vorhergehender Reinigung ebenfalls erst nach Sonnenuntergang vollständig der Fall ist. Auch 4Q277 Frag. 1 Kol. 2⁶² besteht auf der Reinheit und (nach Baumgarten⁶³) Volljährigkeit des Wassersprengers, der nach diesem Text explizit dem Priesterstand angehören muss. Die Bestimmungen über die Volljährigkeit des Besprengers und den Eintritt voller Reinheit erst nach Sonnenuntergang gehen über den Bibeltext hinaus. Dort werden diese Punkte offengelassen, was in der Folge zu unterschiedlichen Interpretationen, Praktiken und letztlich zur Auseinandersetzung zwischen den Anhängern der rigoroseren Anschauung und den weniger strikten Pharisäern führte.⁶⁴ Die explizite Einforderung des Priesterstatus des Besprengers in 4Q277 kann im Kontext der wiederholt zu beobachtenden Tendenz der Professionalisierung der Religion gesehen werden.

Die Beteiligung des Verunreinigten am Ritual wird relativ hoch veranschlagt. Sowohl Num 19,12–13a.20a als auch die TR können davon sprechen, dass der Unreine *sich* entsündigt/reinigt. Während er bei der Besprengung am 3. und 7. Tag zweifelsohne besprengt wird (Num 19,13b.17–19bα.20b; 11Q19 Kol. 49:18–20), ist er nach Num 19,19bβ und 11Q19 Kol. 49:17–20

⁶⁰ Baumgarten: Qumran Cave 4. XIII (Anm. 31), 173–175.

⁶¹ Qimron, Strugnell: Qumran Cave 4. V (Anm. 31), 48f.

⁶² Baumgarten: Red Cow (Anm. 31), 115–117; ders.: Tohorot (Anm. 31), 116f.; Werrett: Purity (Anm. 30), 234f.273f.

⁶³ Baumgarten: Red Cow (Anm. 31), ad Z. 7; ders.: Tohorot (Anm. 31), 116f., Z. 7; s. jedoch García Martínez, Tigchelaar: Study Edition 2 (Anm. 29), 634f., Z. 7.

⁶⁴ Zur Auseinandersetzung um *tebul yom* und die Volljährigkeit des Wassersprengers s. Baumgarten: Red Cow (Anm. 31), 112–119; ders.: Tohorot (Anm. 31), 81–83; Werrett: Purity (Anm. 30), 44–46.275f.

derjenige, der seine Kleider und seinen Leib (in Num nur am 7. Tag) selbst wäscht. Die Selbstbeteiligung des Verunreinigten ist nach der TR noch höher zu veranschlagen, wenn es richtig ist, dass er selbst die Reinigung des kontaminierten Hauses übernimmt. Ausserdem erscheint der Verunreinigte in der TR am ersten Tag als der allein Aktive: An diesem Tag wäscht er sowohl seinen Körper als auch seine Kleider selbst. Am 3. und 7. Tag übernimmt der Verunreinigte nach der TR neben dem Bad seines Leibs und seiner Kleider auch die Waschung der Geräte/Gefässe. Dieses Bild wird nun durch 4Q414 par. und 4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12 weiter bestätigt, da aus diesen Gebetstexten hervorgeht, dass sich der Verunreinigte durch die Rezitation von Gebeten an jedem Teil des Rituals aktiv beteiligte. Doch legen dieselben Texte gerade auch den Schluss nahe, dass ein professioneller Liturg den Verunreinigten begleitete und ihm die Gebete vorlegte, die er laut sprechen sollte. Dies entspricht auch altorientalischer Ritualpraxis.

Die Ausweitung der Reinigungsriten in der TR macht die Präsenz eines Mitglieds des rituell reinen Personenstandes vom ersten bis zum letzten Tag notwendig. Dieses vollzieht zwar nur die Besprengung am 3. und 7. Tag, jedoch begleitet es den Verunreinigten nach 4Q414 Frag. 2 par und 4Q512 Frag. 1–6 durch die Vorlage von Gebeten und vielleicht sogar durch bestimmte Gesten und Formeln des Zuspruches, die allerdings nicht erhalten sind. Der Verunreinigte wird durch die wiederholten Bäder seines Körpers und der Kleider, die gegenüber dem einmaligen Vollzug in Num 19,19 in der TR auf das Dreifache gesteigert wurden, aktiver an seiner Reinigung beteiligt, als dies nach dem Bibeltext der Fall war. Die Selbstbeteiligung gibt dem Unreinen die Gewissheit, an seiner eigenen Reinigung mitzuwirken und damit aktiv etwas zu bewirken. Die Steigerung der Reinigungsriten, das dreifache Bad und die dreifache Kleiderwäsche vermittelt dem Unreinen den Eindruck, sich in kleinen, absehbaren Schritten von der Bedrohung zu lösen und sich bei jeder Waschung etwas mehr von der Kontamination zu trennen.

– Während Num 19 den Termin des ersten Ritus auf den dritten Tag nach dem Kontaminationstag festlegt, den ersten Tag offen lässt und an keiner Stelle von der Beseitigung der primären Kontaminationsursache Leiche spricht, setzen die Bestimmungen der TR explizit deren Entfernung aus dem Haus voraus. Der Tag des Begräbnisses wird dadurch zum ersten Tag, an dem man Reinigungen an dem Haus und sich selbst vollziehen soll. Die TR kommt mit dieser Bestimmung der rituellen Notwendigkeit nach, den Infektionsherd der Unreinheit zu entfernen, was die unbedingte Voraussetzung einer erfolgreichen und dauerhaften Reinigung ist. Ohne die Entfernung der Leiche aus dem Haus kann die Reinigung der durch sie verunreinigten Menschen und Gegenstände unter keinen Umständen gelingen. Mit der genauen Definition des Ritualbeginns *nach* der Bestattung der Leiche gibt die TR einen exakten Einsatzpunkt für das Ritual an und klärt den rituellen Zeitplan im

Verhältnis zu Todesfall und Bestattung. Da Num 19 den ersten Tag nicht genau als Tag des Todeseintritts oder des Begräbnisses definiert, ergab sich für die TR die Notwendigkeit, hier Klärung zu schaffen. Die TR schliesst durch diese Konkretion, Explikation und vor allem durch die Aufnahme ritueller Erfordernisse (Leichenbeseitigung vor Ritualbeginn) Lücken, die der Bibeltext aufwies. Rituale brauchen eine ritualisierte Eröffnung, mit der die Abgrenzung zwischen Alltags- und Ritualwelt markiert wird, ebenso wie einen signalisierten Abschluss. Diese Rahmung ist in Num 19 insofern unvollständig, als am ersten Tag kein entsprechendes «Signal» erfolgt.

– Die in der TR eigens – nach Entfernung der Leiche – genannte Säuberung des Hauses von allen Flüssigkeiten und durch diese befleckten Objekten, entspricht ihrem Konzept, dass Flüssigkeiten Unreinheiten besonders unmittelbar aufnehmen und sie ebenso unmittelbar weitergeben. Diese Transmissionskette muss möglichst früh und in jedem Fall vor weiteren Reinigungsprozeduren unterbrochen werden.⁶⁵ Insofern wurden hier Erfordernisse der «praktischen Logik» umgesetzt.

– Die TR bietet Bestimmungen, die sich mit der Reinigung des Hauses beschäftigen. Diese gehen über Num 19 hinaus; dort war nur von der Besprengung des Zelts und der Gefässe/Geräte im Rahmen des Reinigungsritus am 3. und 7. Tag die Rede. Die TR macht die Unreinheit des Hauses zum Gegenstand eigener Reinigungsriten und verdeutlicht so, was im Bibeltext zwar nur angelegt, aber immerhin vorausgesetzt war.⁶⁶ Die Reinigung des Hauses, die in der TR ausführlich geschildert wird,⁶⁷ bezieht Anweisungen von Lev 14,33ff. (Beseitigung von Aussatz bei Häusern) mit ein. Hier wie dort werden Reinigungsmethoden angewendet, die dem alltäglichen Hausputz entlehnt, gesteigert (z.B. durch Akkumulation) und auf die Schlüsselbereiche des Hauses (Schwellen, Tür) konzentriert wurden. Das Abschaben der Wände etc. gehört zu den rigoroseren Massnahmen, die dazu dienten, den Befall des Hauses mit Unreinheit möglichst gänzlich zu beseitigen, ohne dieses (wenn es auch die «sicherere» Lösung gewesen wäre) komplett abzureissen.

⁶⁵ Mit Werrett: Purity (Anm. 30), 144.

⁶⁶ Nach Schiffman: Impurity (Anm. 22), 139, begrenzt Num 19,14 die Unreinheit auf den Inhalt des Zeltes und bezieht sich nicht auf das Zelt selbst. Die Voraussetzung der Verunreinigung des Zeltinhaltes und der Zeltbesucher in Num 19,14f. ist jedoch, dass das Zelt selbst kontaminiert ist und andere(s) ansteckt. Daher wird es auch in Num 19,18 in den Besprengungsritus miteinbezogen. So auch Werrett: Purity (Anm. 30), 141.144–147.

⁶⁷ Zur Diskussion darüber, ob dabei *מִן הַנְּדָה* eingesetzt wird, s. Werrett: Purity (Anm. 30), 145f.

– Nach der TR sind bereits am ersten Tag Reinigungsriten zu vollziehen, die Körper- und Kleiderbad umfassen. Diese Ritensequenz fehlt in Num 19 vollständig. Die TR führt hier gegenüber Num 19 ein neues Element ein. Die Zeit der temporären Verunreinigung wird in der TR durch das Körper- und Kleiderbad zu diesem frühen Zeitpunkt gerahmt und in ihrem Grad der Unreinheit⁶⁸ schon etwas reduziert. Der Verunreinigte hat den Prozess der graduellen Rückgewinnung von Reinheit bereits kurz nach seiner Infektion begonnen und kann das vor sich und der Gemeinschaft kenntlich machen. Dies ermöglicht ihm, innerhalb der Siedlung zu bleiben und sie nicht verlassen zu müssen.⁶⁹ Er wirkt selbst nicht mehr ansteckend. Vielleicht ist auch daran zu denken, dass der Unreine erst essen darf, nachdem er durch ein Bad und eine Gewandwäsche seine erste Unreinheit beseitigt hat. Die Teilnahme am gemeinsamen reinen Mahl der Qumrangemeinschaft impliziert dies jedoch nicht, da der Verunreinigte nach 4Q514⁷⁰ und 4Q274⁷¹ (s. auch 11Q19 Kol. 49:21 und Kol. 50:1–4a) vor Abschluss seiner siebentägigen Reinigung keine reine Speise zu sich nehmen darf.⁷² Die geforderte Initialreinigung am ersten Tag würde es dem Unreinen dennoch wenigstens erlauben, «normale» Nahrung zu sich zu nehmen und in der Stadt bzw. Qumrangemeinschaft zu verweilen. Erwähnenswert ist in diesem Kontext auch⁷³ Tob 2,4–9, wo davon er-

⁶⁸ Auch Milgrom: *Leviticus* (Anm. 28), 969–971; ders.: *Studies in the Temple Scroll*, JBL 97 (1978) 501–523 (bes. 515); ders.: *The Scriptural Foundations and Deviations in the Laws of Purity of the Temple Scroll*, in: Schiffman (Hg.): *Archaeology and History* (Anm. 22), 83–99 (bes. 90.94), denkt (ausgehend von Lev 14,8) an die graduelle Entfernung von Unreinheit. Ähnlich geht Yadin: *Temple Scroll I* (Anm. 29), 332f., davon aus, dass die Selbstreinigung des Unreinen am ersten Tag der Vorbereitung für das Ritual am 3. und 7. Tag dient. Dies könnte 4Q277 Frag. 1 Kol. 2:7–10 (= García Martínez, Tigchelaar: *Study Edition 2* [Anm. 29], 634f.; Baumgarten: *Red Cow* [Anm. 31], 115–117; Baumgarten: *Tohorot* [Anm. 31], 116f.) bestätigen, wo davon die Rede ist, dass Leichenkontaminierte sich zuerst selbst in Wasser reinigen müssen, bevor sie vom Priester mit Reinigungswasser besprengt werden (können), s. auch Baumgarten: *Tohorot* (Anm. 31), 83; Arnold: *Social Role* (Anm. 31), 175f.; Werrett: *Purity* (Anm. 30), 139f. Die Erklärung von Schiffman: *Impurity* (Anm. 22), 147, Num 19,18 sei vom Verfasser der TR auf eine Reinigung am ersten Tag bezogen worden, überzeugt nicht, da im Bibeltext weder vom Kleider- noch vom Körperbad des Verunreinigten die Rede ist.

⁶⁹ Mit Milgrom: *Leviticus* (Anm. 28), 971; ders.: *Studies* (Anm. 68), 515; Harrington: *Impurity* (Anm. 4), 65.

⁷⁰ Baillet: *Qumrân 4* (Anm. 47), 295–298; Maier: *Qumran-Essener II* (Anm. 45), 678f.; García Martínez, Tigchelaar: *Study Edition 2* (Anm. 29), 1042f.

⁷¹ Baumgarten: *Tohorot* (Anm. 31), bes. 99–110; Maier: *Qumran-Essener II* (Anm. 45), 235–237; García Martínez, Tigchelaar: *Study Edition 2* (Anm. 29), 628–631.

⁷² So mit Harrington: *Impurity* (Anm. 4), 63–65.

⁷³ S. auch Eshel: 4Q414 (Anm. 45), 9.

zählt wird, dass Tobit eine Leiche in ein Haus trägt, um sie nach Sonnenuntergang zu begraben. Sofort nach diesem Leichenkontakt *wäscht* er sich und *isst* in Trauer. Weiter ist davon die Rede, dass er die Leiche nach Sonnenuntergang begräbt, in derselben Nacht *badet* und die Nacht nicht im Haus, sondern auf dem Hof verbringt. Dieses Verfahren deutet daraufhin, dass eine Waschung direkt nach Leichenkontakt und nach dem Begräbnis üblich war, wie es der Bezeugung der (offensichtlich nicht sektiererischen) Ritualtradition in der TR und 4Q414, jedoch nicht Num 19 entspricht. Nach dem Bibeltext wäre dafür noch bis zum siebenten Tag Zeit gewesen. Die Tatsache, dass Tobit nach dem Begräbnis nicht im Haus übernachtet, könnte auf seine temporäre Unreinheit hinweisen, die ihn (s. Num 5,2; 31,19–24) vom Haus (jedoch nicht von der gesamten Siedlung) fernhält. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang auch der Hinweis von E. Eshel, dass archäologisch in einigen, jedoch keineswegs allen, frühjüdischen Friedhöfen oder Grabkontexten in Palästina⁷⁴ die Anlage eines rituellen Bads nachzuweisen ist, das dazu gedacht war, dass man sich unmittelbar nach dem Begräbnis oder Grabkontakt reinigte, was den Anordnungen der TR entsprechen würde.⁷⁵ Die Tatsache, dass offenbar nicht alle Friedhöfe mit Bädern ausgestattet wurden, weist darauf hin, dass es in Sachen Reinheit unterschiedliche Praktiken gab.⁷⁶

– Die TR geht auch am dritten Ritualtag insofern über die Anordnungen von Num 19 hinaus, als sie nach der Besprengung des Verunreinigten mit Aschen-Reinigungswasser die Ritualsequenz eines nochmaligen Körper- und Kleiderbades desselben sowie die Reinigung der Gefäße/Geräte einfügt.

Gegenüber Num 19 erhält das Ritual durch das Körper- und Kleiderbad am ersten, dritten und letzten Tag in der TR einen festen Rahmen mit einem symmetrischen Aufbau: Die Ritualsequenz «Bad und Kleiderwäsche», die der Unreine selbst vollzieht, eröffnet das Reinigungsritual und schliesst es ab, wobei die Eigenbeteiligung des betroffenen Menschen gegenüber Num 19 verstärkt wird. Die Bedeutung der beiden Besprengungsriten wird in der TR durch die Rahmung mittels der drei Leib- und Gewandwäschen nochmals

⁷⁴ Z.B. R. Hachlili, A. Killebrew: Jewish Funerary Customs During the Second Temple Period in the Light of the Excavations at the Jericho Necropolis, PEQ 115 (1983) 109–139 (bes. 112); R. Hachlili: Burial Practices at Qumran, RdQ 61 (1993) 247–264 (bes. 258.264). S. weiter Eshel: 4Q414 (Anm. 45), 9; dies.: Ritual (Anm. 45), 139. Zum archäologischen Befund s. S. Hoss: Die Mikwen der späthellenistischen bis byzantinischen Zeit in Palästina, ZDPV 123 (2007) 49–79 (bes. 70f.).

⁷⁵ Eshel: 4Q414 (Anm. 45), 9.

⁷⁶ S. dazu J.D. Lawrence: Washing in Water. Trajectories of ritual bathing in the Hebrew Bible and Second Temple literature (SBL Academia Biblica 23), Atlanta 2006 [Leiden 2007], 182f.191ff.; s. auch das Ergebnis des Textvergleichs von Muzinga: Pratique (Anm. 8), 236–239.

deutlich hervorgehoben; Bad und Kleiderwäsche sind zum einen Vorbereitung, zum anderen Abschluss der jeweiligen Besprengung:

	1. Tag	3. Tag	7. Tag
TR:	Bad-Kleiderwäsche	<i>Besprengung</i> -Bad-Kleiderwäsche-(Geräte)	<i>Besprengung</i> -Bad-Kleiderwäsche-(Geräte)
Num 19:	o	<i>Besprengung</i> o	<i>Besprengung</i> -Kleiderwäsche-Bad

Die Besprengung durch einen reinen Mann und die Selbstreinigung des Unreinen in Bad und Kleiderwäsche bilden jeweils eine aufeinander bezogene, sich wechselseitig bestätigende und verstärkende Einheit. Die Zusammenarbeit des Unreinen mit einer Kultperson, der frühe Ritualeinsatz mit Waschungen und die Wiederholungen der gleich aufgebauten und aufeinander abgestimmten Ritualsequenzen erreichen, dass der Eindruck der sich graduell verstärkenden Wirkung entsteht. Die TR inszeniert das Reinigungsritual bei Leichenkontakt stärker als Num 19 als ein sich steigerndes, fortschreitendes Lösungsritual, das den betroffenen Menschen schrittweise von seiner temporären Kontamination und seinem krisenhaften Status der Unreinheit befreit und ihn anschliessend wieder dem reinen Status und der Gemeinschaft zuführt.⁷⁷

– Num 19 und auch die TR führen die Ritualbestimmungen auf, ohne auch nur die Möglichkeit anzudeuten, dass zu den rituellen Handlungen («rites manuels») auch gesprochene Riten («rites oraux») gehören könnten, wie es (nicht nur) im Vorderen Orient üblich war.⁷⁸ Neben den Handlungen gehört auch die Sprache zu den wichtigsten Darstellungsebenen bzw. Kodierungsformen religiöser Symbolsysteme,⁷⁹ die in einem Ritual aufeinander bezogen werden können und Unterschiedliches leisten:

Die *Handlungen*⁸⁰ sind zeitgebunden und zeigen einen dynamischen, gegliederten Ablauf mit einem Anfang und Ende. Die Körperlichkeit der Ritualteil-

⁷⁷ Anklänge an Übergangsrituale sind vorhanden. Zu den Anlässen und Zwecken von Ritualen und den davon abgeleiteten Ritualeinteilungen s. B. Lang: Art. «Ritual/Ritus», HrwG IV, Stuttgart u.a. 1998, 442–458 (bes. 450f.).

⁷⁸ Zu diesen Begriffen s. J. Bottéro: Art. «Magie, A. In Mesopotamien», RLA 7, Berlin/New York 1987–1990, 200–234 (bes. 213f.).

⁷⁹ F. Stolz: Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft, in: H. Zinser (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 55–72 (bes. 55–63). Zu den Funktionen und Dimensionen eines Rituals s. J. Platvoet: Ritual in Plural and Pluralist Societies. Instruments for Analysis, in: K. van der Toorn, J. Platvoet (Hg.): Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour (SHR 67), Leiden u.a. 1995, 25–51.

⁸⁰ Vgl. zum folgenden Stolz: Hierarchien (Anm. 79), 59–63. Auf die Erörterung des Bildes wird in diesem Zusammenhang verzichtet.

nehmer spielt dabei eine grosse Rolle, da ihre Bewegungen, Gesten, Tätigkeiten, Stellungen und Zuordnungen zueinander festzulegen sind. Ohne genaueren Kommentar ist die rituelle Bedeutung einer Handlung u.U. nicht eindeutig zu verstehen. Dem vermag die *Sprache* abzuhelfen. Da sie am eindeutigsten ist, kann sie Vorgänge erzählen, Zustände beschreiben, Wertungen vermitteln, Erinnerungen wachrufen, Realitäten schaffen und ist daher am beweglichsten und am differenziertesten einzusetzen. Gebete innerhalb von Ritualen sind im allgemeinen eng mit den rituellen Handlungen verbunden, mit denen sie eine sinnvoll aufeinander abgestimmte Einheit bilden. Mündliche Riten, bei denen der Beter Gott direkt anspricht oder ihn um Hilfe bittet, werden aus der Erwartung heraus gesprochen, dass Gott gegenwärtig ist. Gebete können auch die Erinnerung an vergangene Heilshandlungen Gottes in die Gegenwart des Beters einholen, die so zur Fortsetzung dieser Vergangenheit wird. Komplementär zu Ritualhandlungen können die gesprochenen Riten jeweils auf ihre Art die transzendente Wirklichkeit in die Gegenwart des aktuellen Ritualvollzuges einbringen.

Auf dem Hintergrund dieser allgemeinen Überlegungen erscheint es nicht weiter überraschend, dass auch das vorliegende Reinigungsritual nicht nur aus Handlungen, sondern auch aus Gebeten besteht. In Num 19 und der TR sind allerdings nur die Ritualbestimmungen überliefert. Die dazugehörenden Gebete finden sich in separaten Gebetstexten,⁸¹ die ihrerseits die rituellen Handlungen nur soweit aufführen, als sie für die Choreographie des Rituals und die Zuordnung der Gebete wichtig sind. Diese Gebetstexte sind separat, d.h. von der eigentlichen Ritualanweisung getrennt, überliefert und nach thematischen Gruppen zusammengestellt worden. Während ein Teil dieser Texte, die im Rahmen des vorliegenden Rituals zum Einsatz kamen, in Qumran erhalten geblieben ist, fehlen ähnliche Quellen für Num 19. Ohne die dazugehörenden Niederschriften der gesprochenen Riten und detailliertere Ritualangaben bleibt das biblische Ritual letztlich fragmentarisch.

Welche Bedeutung den Gebeten im Ritualablauf zukommen konnte,⁸² verdeutlicht die folgende Rekonstruktion, die aus der Kombination der TR

⁸¹ Zu den Charakteristika der Gebetstexte in Qumran s. Nitzan: Prayer (Anm. 49), 20f.

⁸² Lawrence: Washing (Anm. 76), 10.145, bemerkt, dass «... the presence of these blessings in the Scrolls marks an important step in the development of bathing rituals» (145). Allerdings ist das Fehlen von gesprochenen Riten im Alten Testament in Ritualzusammenhängen m.E. nicht notwendigerweise diachron zu erklären. Gebete und Segensformeln wurden in Qumran wie im Alten Orient auf (von handlungsbezogenen Ritualtexten) separaten Schriftträgern aufgehoben; daher ist die komplette Liturgie eines Rituals (bestehend aus *agenda* und *dicenda*) heute oft schwer zu rekonstruieren. Zudem ist dieser getrennte Überlieferungsvorgang von Ritual- und Gebetsrollen/-tafeln enorm störungsanfällig.

mit den Gebetstexten 4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12 und 4Q414 par. (s.o.) entstand:

- 1. Tag: *Gebet-Bad-Gebet-Kleiderwäsche-[Gebet?]*
- 3. Tag: *Gebet-Besprengung-Gebet-(Gebet)-Bad-Gebet-Kleiderwäsche-(Geräte)-[Gebet?]*
- 7. Tag: *Gebet-Besprengung-Gebet-(Gebet)-Bad-Gebet-Kleiderwäsche-(Geräte)-[Abschlussgebet/Danksagung?]*

Es zeigt sich, dass das Ritual an jedem einzelnen Tag wie auch als Ganzes durch ein Gebet eröffnet und vielleicht auch durch ein entsprechendes Dankgebet abgeschlossen wurde. Weiterhin ist deutlich, dass die Gebete die einzelnen Ritualhandlungen jeweils umschliessen, indem sie mit ihnen abwechseln, und/oder (da nicht ganz geklärt werden kann, ob Gebete während oder nach dem Bad bzw. der Besprengung zu sprechen sind) sie begleitend unterstützen. So ergibt sich für das gesamte Ritual ein paritätisches Verhältnis zwischen Ritualhandlungen und Gebeten, die zusammen ein einheitliches Gefüge bilden. Der Inhalt der letzteren ist leider nur fragmentarisch erhalten. Immerhin lässt sich erkennen, dass sie einem bestimmten Aufriss folgen (s.o.), der mit dem Lobpreis des Gottes Israels durch den Beter beginnt.

In diesem Lobpreis wird die während des Rituals zu vollziehende Reinigung als Erfüllung des göttlichen Willens interpretiert, da sie dem göttlichen Befehl und den göttlichen Weisungen entspricht. Gott ist die Bedingung der Möglichkeit der Reinigung, deren Bestimmungen er seinerseits in den von ihm erlassenen Reinigungssatzungen festgelegt hat. Die Gebete erinnern auch an den «Bund» *ברית* der Väter (4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12:12) und die Wahrheit des göttlichen «Bundes» (4Q414 Frag. 2 Kol. 2:3) sowie die «ewigen Tafeln» (4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12:4), auf denen die Reinheitsbestimmungen Gottes festgelegt wurden. Trotz des unvollständigen Erhaltungszustands der Quellen lässt sich erkennen, dass die Gebete mit der Erwähnung der Frühgeschichte Israels und der Offenbarung des göttlichen Willens auf den Tafeln zur Legitimation des vorliegenden Rituals und zur Vergegenwärtigung des früheren Heilshandelns Gottes einen zentralen Beitrag leisten. Indem man das Ritual vollzieht, stellt man sich in die Tradition der göttlichen Offenbarung und hat selbst Teil am göttlichen Heilsplan, da man hier und jetzt dem Willen Gottes entspricht. Die Gebete zeigen recht deutlich, wie dieser von ihren Verfassern und Tradenten verstanden wurde.

– Neben diesem anamnesticen und legitimatorischen Charakter der Gebete kommt ihnen auch die Aufgabe zu, während der Riten zwischen Gott und dem Beter eine enge Beziehung herzustellen. Der Beter weiss sich Gott verbunden, den er direkt anspricht. Die mündlichen Riten beziehen die göttliche Präsenz und Mitwirkung in den Ritualvollzug mit ein und schaffen gemeinsam mit den Ritualhandlungen die «Welt-Unmittelbarkeit des Göttlichen» und die «Gott-Unmittelbarkeit der Welt».⁸³ Als Wirkworte⁸⁴ verstärken die Gebete auch die Wirkungskraft der Handlungsvollzüge. Die Erwähnung der

Unreinheit als Plage (4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12:16) und der Aussonderung und Trennung von reinen und unreinen Menschen (4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12:16f, 4Q414 Frag. 2 Kol. 2:7f.) führt vor Augen, dass Reinheit frei von jeglicher Verunreinigung oberstes Anliegen war, das nur unter Mühen und durch konsequente Absonderung alles Unreinen zu erreichen war. Gerade in dieser Hinsicht zeigen die Gebete und die zitierten Texte, dass sie der Vorstellungswelt ihrer Zeit und der Qumrangemeinschaft verbunden sind.⁸⁵

– Nach der Besprechung am 7. Tag wäscht der Unreine nach 11Q19 Kol. 49:20 zuerst seinen Körper, dann seine Kleider. In Num 19,14ff. ist es umgekehrt; in Num 19,11–13 fehlt die Abschlussreinigung ganz. Die Reihenfolge von Num 19,14ff. geht anscheinend von dem Gedanken aus, dass der Unreine zuerst seine Kleider und erst danach sich selbst reinigen muss, da er sich andernfalls nach seinem Bad bei der Berührung der unreinen Kleider wieder selbst infizieren würde. Beide Abfolgen erscheinen aus «reinheitstechnischen» Gesichtspunkten heraus plausibel, da die primäre Reinigung des Körpers dem Gedanken entspringt, dass nur ein Reiner reinigen kann.

– Tag und Zeitpunkt, an dem der temporär Unreine vollkommen von seiner Unreinheit befreit ist, werden in Num 19,11–13 nicht explizit genannt. Nach Num 19,19 und 11Q19 Kol. 49:20 tritt die Reinheit erst am Abend des 7. Tages ein, während 11Q19 Kol. 50:4 diese Angaben noch weiter präzisiert und die Reinheit zwar auch am 7. Tag, jedoch erst nach Sonnenuntergang vollständig sein lässt. Die in Num 19 unvollständige, klar signalisierte Rahmung (s.o.) wird in der TR präzisiert.

– Nach 11Q19 Kol. 49:21 und Kol. 50:1–4a führt die Restitution der vollkommenen Reinheit am 7. Tag dazu, dass der zwischenzeitlich ausgeschlossene Mensch wieder an dem gemeinsamen Mahl der Gemeinschaft teilnehmen und reine Nahrung zu sich nehmen durfte. Num 19 enthält keine Speisegebote ähnlicher Art. Die TR arbeitet an dieser Stelle die Vorschriften ein,

⁸³ R. Schaeffler: Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: A. Hahn u.a.: *Anthropologie des Kults*, Freiburg/Basel/Wien 1977, 9–50 (bes. 13).

⁸⁴ Zu Wirkworten und Denkhandlungen, der Funktion von rituellem Wort und ritueller Handlung s. Schaeffler: *Handeln* (Anm. 83), 12–16.

⁸⁵ Zur Lebens- und Vorstellungswelt in Qumran s. J.C. VanderKam: *Einführung in die Qumranforschung. Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer* (UTB.W 1998), Göttingen 1998, 131ff. (bes. 131–137). Zu den Reinheitsvorstellungen der Gemeinschaft s. Harrington: *Impurity* (Anm. 4), 47–110 (bes. 69–77); dies.: *Purity Texts* (Anm. 44). S. aber nun Werrett: *Purity* (Anm. 30), 288–305, der sich gegen ein einheitliches Reinheitssystem in Qumran ausspricht und (im Anschluss an Klawans) diachrone Differenzierungen hervorhebt.

die nach Lev 22,4–7 für die Teilnahme temporär verunreinigter Priester am heiligen Mahl gelten, und bezieht auch Lev 7,19f. und Dt 26,14 mit ein.⁸⁶

Auswertung und Zusammenfassung

Fasst man die o.g. Beobachtungen zusammen, so lässt sich als Ergebnis Folgendes festhalten:

1. *Konstant* bleibt für alle Varianten des Rituals der Gedanke, dass eine Leiche ihre Umgebung verunreinigt, dass sich diese Verunreinigung wie ein Schmutzfilm auf den bzw. das Kontaminierte(n) legt und durch wiederholte Reinigungsriten mit einem speziellen Aschen-Besprengungswasser zu bekämpfen ist. Allen Ritualbestimmungen gemeinsam ist auch der Gedanke, dass sich die Infektion von der primären Kontaminationsursache «Leiche» weiter ausbreitet und leichenkontaminierte Menschen selbst zu sekundären Kontaminationsursachen werden, wenn man nicht durch das entsprechende Ritual eingreift. Konstant bleiben auch die veranschlagte Dauer der durch eine Leiche verursachten temporären Unreinheit (sieben Tage), die Dauer des Rituals (sieben Tage) sowie die herausragende Bedeutung des dritten und siebenten Tages. Den untersuchten Quellen gemeinsam ist auch das wiederholte Vollziehen des zentralen Reinigungsritus mit Aschen-Reinigungswasser am dritten und siebenten Tag, die Präsenz eines reinen Menschen für die Besprengung, deren Objekt der temporär Unreine ist, sowie die Wirkungsabsicht des Rituals, das die temporäre Unreinheit beseitigen soll. Damit wird in allen Versionen der zeitliche Aufriss des Rituals mit den zentralen Riten am dritten und letzten Tag, die Erwähnung der Hauptpersonen und des wichtigsten Kultmittels beibehalten. Die Ritualbestimmungen werden in Num 19 wie in der TR als direkte göttliche Anweisungen präsentiert.

2. Die Ritualfassungen von Num 19 und Qumran können hinsichtlich der gesprochenen Riten leider nicht miteinander verglichen werden, da die Niederschriften der Gebete des biblischen Rituals, mit deren Existenz m.E. zweifelsohne zu rechnen ist, nicht erhalten sind. Dies ist umso bedauerlicher, als die Gebete aus Qumran zeigen, dass die Beter während des Rituals zentrale theologische Inhalte zur Sprache brachten. Inwieweit diese formelhaften Rezitationen sektentypische Elemente enthalten, lässt sich aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes nicht mit Sicherheit sagen. Deutlich ist, dass die Gebete die Bedeutung der Reinheit des Beters hervorheben und ihn bei seinem Unterfangen, wieder rein zu werden und sich in die Gemeinschaft zu reintegrieren,

⁸⁶ Zum gemeinsamen Mahl in Qumran s. Harrington: *Impurity* (Anm. 4), 63–67; Arnold: *Social Role* (Anm. 31), 85–101.

ren, begleiten und bestärken. Die Erwähnung der Trennung von reinen und unreinen Personen betont die Exklusivität der Gemeinschaft der Reinen nach aussen und bestärkt ihre kollektive Identität nach innen. Dies sollte man jedoch nicht im Sinn einer restriktiven Sektenregel überbewerten: Da Reinheit versus Unreinheit in der Entstehungszeit der Texte insgesamt eine grosse Rolle spielt, stehen die Gebete in dieser Tradition, ohne einen deutlich erkennbaren Sonderweg einzuschlagen.

3. Die Exklusivität einer Gruppe der Reinen zeigt sich hingegen deutlich an den Bestimmungen, die die TR über Num 19 hinaus bezüglich des Unreinheitsstatus von Gefässen (s.o. zu 11Q19 Kol. 49:5–10) und der Nahrungsaufnahme einführt. Die für «Reine» und «alle Israeliten» unterschiedlich weit bzw. eng gefassten Unreinheitsbestimmungen stabilisieren und hierarchisieren soziale Beziehungen. Die Tatsache, dass der temporär Unreine sieben Tage von reiner Nahrung ausgeschlossen wird, bis er dann nach zurückgewonnener Reinheit wieder Reines anrühren darf, zeigt die zentrale Bedeutung des Mahles. Das gemeinsame Essen aller Reinen wirkte für die Mitglieder der Gruppe identitätsbildend und -stärkend, integrativ nach innen, exklusiv nach aussen, und war ein wesentlicher Bestandteil der Konstruktion der eigenen Wirklichkeit und ihrer Inszenierung. Diese Konstruktion wurde u.a. durch die restriktiven Teilnahmebedingungen beim Gemeinschaftsmahl so weit wie möglich an der priesterlichen orientiert.⁸⁷

4. Die Verfasser der TR⁸⁸ (und des Damaskus Dokuments⁸⁹) vereinheitlichten unterschiedliche biblische Bestimmungen, die unmittelbar zum selben Themenbereich gehörten (Kontakt mit Menschenleichen) und/oder biblische Bestimmungen, die zwar nicht unmittelbar, jedoch nach Ansicht der Verfasser der TR durchaus zum selben Themenbereich zu zählen waren (Kontakt mit Tierkadavern, Reinigung bei Aussatz). Dabei konnten die biblischen Angaben harmonisiert, zusammengefasst, systematisiert, in eine logische Reihenfolge integriert und an passender Stelle zusammengeführt werden. Nichtbiblisches Material konnte ebenfalls nach denselben Methoden eingearbeitet werden (z.B. Totgebärrerin). Die Interpretation und Auslegung biblischer Formulierungen mithilfe anderer Bibeltexte war üblich (שָׁנָה = Leben = Blut). «Rituelle Zitate» (s.u.) waren möglich. Dies deutet daraufhin, dass man in Qumran gezielt daran gearbeitet hat, Rituale zu transformieren, unterschiedliche Rituale aufeinander abzustimmen und ein kohärentes Sy-

⁸⁷ Zur Orientierung der Qumran-Gemeinschaft an dem Reinheitsstatus der Priester s. Harrington: Impurity (Anm. 4), 66; Lawrence: Washing (Anm. 76), 118.187.

⁸⁸ S. dazu schon Yadin: Temple Scroll I (Anm. 29), 61–63 oder 73ff.; Milgrom: Foundations (Anm. 68), 93 («homogenizing exegesis»); Harrington: Impurity (Anm. 4), 67.

⁸⁹ Zur selben Tendenz dort s. Werrett: Purity (Anm. 30), 43f.

stem von Riten zu erzeugen. Ein derartiger Vorgang ist nur auf dem Hintergrund einer hohen Professionalisierung von Religion zu verstehen, die offenbar weit ging und sogar «Ritualdesigner» hervorbrachte.

5. Die beschriebenen Methoden der Biblexegese in Qumran könnten in der Konsequenz auch zu dem Ergebnis geführt haben, dass die Besprengung mit dem Aschenwasser, das biblisch nur bei Kontamination durch Leichenkontakt zum Einsatz kam, in Qumran auch in anderen Fällen durchgeführt wurde.⁹⁰ In der Gemeinschaft am Toten Meer zeigt sich eine Ausweitung des Anwendungsbereichs dieses Kultmittels, das nun auch der Beseitigung von Unreinheit, die von Genitalausflüssen ausging, diente. Der Zusammenschluss von Ausflüssen und Leichen als Kontaminationsursachen scheint ein Charakteristikum Qumran'scher Lehre zu sein.⁹¹ Das Reinigungswasser von Num 19 sollte auch in diesen Fällen seine Wirkung nicht verfehlen. Verunreinigung durch Ausfluss und Leichenkontakt wird zwar auch biblisch gelegentlich zusammengesehen (z.B. Num 5,2 neben Aussatz), jedoch ist mit Baumgarten⁹² zu überlegen, ob hinter dieser Verbindung und der analogen Besprengung nicht eine «fundamental conceptual association» steckt, die die Ausweitung des Besprengungsritus für Leichenverunreinigte auf Ausflussbehaftete erklären könnte. Zu denken wäre daran, dass der Verlust von Blut oder Samen als Verlust von Lebenskraft⁹³ und damit als Lebenszerstörung und Todesnähe verstanden wurde, die letztlich Ergebnis eines Säfteungleichgewichts des betroffenen Körpers⁹⁴ war. Diese Konzeption von Körper und Körperflüssigkeiten brachte in Qumran die Ausflüssigen in grössere Nähe zur Todessphäre, als es noch bei den Verfassern von Lev 15 der Fall gewesen war. Eine besondere Rolle könnte in diesem Zusammenhang auch spielen, dass man Flüssigkeiten in Qumran als hervorragende Transmitter von Unreinheit fürchtete (s.u.), so dass Körper, deren Säfte austraten, als ebenso ausserordentlich ansteckend und gefährdend galten, wie Kadaver. Unreinheit, die durch Leichenkontakt oder Körperausflüsse verursacht wurde, wurde mit der Asche der rot(braun)en Kuh behandelt, da beide Verunreinigungen Todesnähe anzeigten, und als hochgradig ansteckend das spezielle Aschen-Reinigungswasser nötig machten, das als hochwirksamer «Kontaminationsblocker» für besondere Fälle galt. In diesem Zusammenhang ist jedoch auch daran zu denken,

⁹⁰ S. dazu Baumgarten: *Tohorot* (Anm. 31), 83–87; Lawrence: *Washing* (Anm. 76), 96f.; Werrett: *Purity* (Anm. 30), 277.

⁹¹ So mit Baumgarten: *Tohorot* (Anm. 31), 103.

⁹² Baumgarten: *Tohorot* (Anm. 31), 86f.

⁹³ So mit Milgrom: *Leviticus* (Anm. 28), 1000–1004.

⁹⁴ Zu Körper- und Krankheitskonzeptionen in der Antike s. A. Weissenrieder: *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of ancient medical texts* (WUNT II/164), Tübingen 2003, Kap. IV und VII 7.1.3.

dass die Besprengung mit dem Aschen-Reinigungswasser innerhalb verschiedener Rituale eine beabsichtigte Querverbindung herstellte, sodass dieser Ritus und sein hochspezifisches Kultmittel ein «rituelles Zitat» erzeugten, das seinerseits eine Art «Inter-Ritualität» begründete,⁹⁵ die beabsichtigt war. Insbesondere die Weiterverwendung von einem bestimmten Wasser und/oder der Asche bestimmter holokaustischer Tieropfer über das «Ursprungsritual» hinaus war ein probates Mittel, zwischen unterschiedlichen Ritualen gezielte Vernetzungen und ein kohärentes Ritual-System herzustellen.⁹⁶

6. Die TR erreicht durch die über Num 19 hinausgehende Systematik (z.B. Unreinheit der Gefäße nach Material differenziert) und Zuspitzung von Tendenzen, die im Bibeltext nur angedeutet waren (z.B. Stadt-Land Gegensatz), dass die Ritualbestimmungen eine grössere Prägnanz und Übersichtlichkeit erhalten.

7. Die TR expliziert auch wiederholt Bestimmungen, die im Bibeltext nicht ausgeführt, allenfalls implizit vorhanden waren (z.B. Unreinheit des *Inhalts* von verunreinigten Gefässen). Dadurch ergab sich zwangsläufig, dass der im Bibeltext noch gegebene offene Interpretationsspielraum, der mehrere Deutungen zuließ,⁹⁷ eingeengt wurde. Bei diesen Interpretationen werden die Unreinheitsbestimmungen entsprechend der Überlegung der Weitergabe der Kontamination durch das Kontaminierte konsequent weitergedacht und gegenüber dem Bibeltext ausgedehnt. Als stärker wirkend gilt auch das Prinzip der Unreinheit von Flüssigkeiten sowie deren Potenz zur Weitergabe von Unreinheit.⁹⁸ Die Ausdifferenzierung der allgemeinen und geradezu *minimalen* biblischen Angaben führte dazu, dass Bestimmungen ausgeweitet wurden. Auch die Anwendung von Vorschriften aus als analog angesehenen Problemfällen (Aussatz bei Mensch und Haus, Kontakt mit Aas) führte zum Anwachsen der Regeln über die Kontamination durch Leichen, deren Folgen und ihre Beseitigung. Indem die TR ähnliches Bibelmaterial zusammenstellte und Anweisungen zu analogen Themenbereichen vereinheitlichte, genügte sie dem Bedürfnis nach Klarheit und der theoretischen wie praktischen Notwendig-

⁹⁵ S. dazu B. Gladigow: Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale, in: M. Stausberg (Hg.): *Zoroastrian Rituals in Context* (Studies in the History of Religions/Numen Book Series 102), Leiden u.a. 2004, 57–76 (bes. 61f.).

⁹⁶ S. dazu Gladigow: Sequenzierung (Anm. 95), 64f.

⁹⁷ Zu rabbinischen Interpretationen s. Schiffman: *Impurity* (Anm. 22), passim; Harrington: *Impurity* (Anm. 4), bes. 141–179.283–285; H. Maccoby: *Ritual and Morality. The Ritual Purity System and its Place in Judaism*, Cambridge 1999, 1–29.94–117.141–148.

⁹⁸ S. dazu Schiffman: *Impurity* (Anm. 22), 142f.; J.M. Baumgarten: *Liquids and Susceptibility to Defilement in New 4Q Texts*, JQR 85 (1994) 91–101; ders.: *Tohorot* (Anm. 31), 89–91.

keit von möglichst detaillierten, unmissverständlichen, gut sortierten und konkreten Ritualbestimmungen.

8. Das Bedürfnis nach Aktualisierung des offen gestalteten Bibeltextes zeigt sich auch darin, dass die TR die Reinheitsvorschriften an die gegebenen historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten anpasst (z.B. Stadt, Haus).

9. Die TR schliesst Lücken, die der Bibeltext aufweist, indem sie Bestimmungen expliziert, präzisiert (z.B. Ritualbeginn, Ritualende), konkretisiert oder auch rituelle Notwendigkeiten explizit aufnimmt (Entfernung der Kontaminationsursache vor Ritualbeginn), die im Bibeltext ungeklärt blieben.

10. Die grösste Änderung, die die TR an dem Ritualverlauf vornimmt, wie er in Num 19 zur Reinigung eines verunreinigten Menschen gegeben war, bezieht sich auf die Einführung von Reinigungsriten am ersten Tag. Dabei fällt auf, dass die TR an diesem Tag nur ein Körper- und Kleiderbad anordnet, jedoch kein Aschen-Reinigungswasser einsetzt, und sich mit der ausschliesslichen Verwendung desselben am dritten und siebenten Tag an Num 19 hält. Dies bedeutet, dass sich die TR so eng wie möglich am Bibeltext orientiert und den Ablauf des Rituals weitestgehend beibehält. Dass es dennoch zu dieser Neuerung kam, zeigt, dass an dieser Stelle der biblischen Ritualbeschreibung ein Defizit empfunden wurde, das man beheben wollte/musste.

11. Psychologisch ist die Tatsache nicht zu unterschätzen, dass ein Mensch, der sich an einer Leiche verunreinigt hat, nach der TR bereits am ersten Tag nach der Entfernung der Leiche aktiv etwas gegen seine Kontamination tun kann. Num 19 verlangt von dem Verunreinigten immerhin, bis zum dritten Tag abzuwarten, bevor die Besprengung (deren Objekt er ist) gegen seine Verunreinigung erfolgen kann. Der Einsatz des Rituals am ersten Tag vermittelt dem betroffenen Menschen den Eindruck, mit seiner Infektion «in Behandlung» zu sein, deren Erfolg sich in den folgenden Tagen einstellen wird. Selbstverständlich entspricht das Körper- und Kleiderbad zum frühest möglichen Zeitpunkt auch den elementarsten Hygienevorschriften, die sich nach dem Kontakt mit Kadavern jeder Art nahelegen.

12. Die TR wandelt das Ritual zur Reinigung eines kontaminierten Menschen aus Num 19 durch die Einführung des Körper- und Kleiderbades am ersten Tag und durch deren Wiederholung am dritten Tag im Sinn eines eindeutigen Ritualeinsatzes, einer klar signalisierten Rahmung, einer stärkeren Symmetrie und der gezielten Wiederholung gleich aufgebauter Ritualsequenzen ab. Die Struktur des Rituals wird dadurch grundlegend verändert: Die beiden Besprengungsriten werden gerahmt und so hervorgehoben. Bad, Kleiderwäsche und Besprengung werden stärker aufeinander bezogen. Die starke Symmetrie und Tendenz der Wiederholung gibt dem Ritual der TR eine stringendere, überschaubarere und klarere Gliederung, als es in Num 19 der Fall war. Eben-

so erhält das rituelle Geschehen in Qumran eine grössere Eindringlichkeit und Plausibilität. Die dort gegenüber dem Bibeltext stärker vorgenommene Stückelung der einzelnen Reinigungshandlungen bewirkt eine Verlangsamung und lässt im Ritualteilnehmer «den Eindruck eines zeitlupenartig zerdehnten Vorgangs entstehen»,⁹⁹ der seine Transformation nur schrittweise, jedoch gewichtig voranschreiten lässt. Die (transponierende und nicht etwa redundante) Wiederholung derselben Ritalsequenzen ist nicht nur als retardierendes Element, sondern auch im Sinn einer Wirkungsästhetik als persuasive, psychagogische und didaktische Strategie zu verstehen. Der Unreine durchläuft die Schritte der Vorbereitung, Aneignung und psychischen Konditionierung, die ihn seine Veränderung im Ritual lernen und erleben lassen.¹⁰⁰

13. Die neue Struktur des Rituals in Qumran vermittelt dem Ritualteilnehmer zugleich den Eindruck, direkt nach der Kontamination zum einen selbst aktiv und zum anderen mit professioneller Hilfe und der durch Wiederholung gesicherten Wirkung des Rituals und damit an der graduellen Rückgewinnung der Reinheit beteiligt zu sein. Die TR gestaltet das Reinigungsritual stärker als die biblische Vorlage als ein sich steigerndes, fortschreitendes Lösungsritual, das Unreinheit eliminiert und den betroffenen Menschen von einem zeitlich begrenzten krisenhaften Interimsstatus in seinen früheren Zustand zurückführt und ihn damit wiederherstellt. Die Reinigungsriten werden in der TR verstärkt auf Objekte in menschlicher Umgebung ausgedehnt, aber auch in Bezug auf Menschen intensiviert und vermehrt, was zwar eine erhöhte Wirkung, jedoch auch einen höheren Aufwand (mehr Wasser, mehr Reinigungsmittel, längere Dauer, mehr Gebete, eine reine Person ist schon am ersten Tag notwendig) impliziert. Die Komplexität des Rituals wird gesteigert, dadurch auch seine Kosten, aber auch seine (helfende) Präsenz im Leben des betroffenen Menschen und (damit) seine Durchschlagskraft.

Abschliessend lässt sich *zusammenfassen*:

Die TR hat das Ritual zur Reinigung eines kontaminierten Menschen von Num 19,14ff. nicht dadurch verändert, dass sie gänzlich neue Riten oder Normierungen einfuhrte. Die Veränderung war subtiler, sodass das akzeptierte Regelsystem und der traditionelle und zentrale Ritus der Asche-Reinigungswasser-Besprenzung am dritten und siebenten Tag nicht in Frage gestellt wurden. Das Ritual wurde umgestaltet, indem man bereits vorhandene Ritalsequenzen (Körper- und Kleiderbad) an anderer Stelle wiederholte und vervielfältigte. Durch dieses einfache Prinzip wurde der Beginn des Rituals deutlich markiert, sein Ablauf verändert, seine Komplexität gesteigert und die

⁹⁹ Lang: Ritual (Anm. 77), 448.

¹⁰⁰ Zu diesen Zusammenhängen s. Gladigow: Sequenzierung (Anm. 95), 59f.73f.

Beteiligung des Ritualteilnehmers an ihm verstärkt. Zugleich hob das gezielte Einsetzen der Wiederholungen an pointierter Stelle (Anfang und Mitte) bestimmte Ritualteile in ihrer Bedeutung hervor und betonte den Charakter des Rituals als schrittweise voranschreitendes Lösungs- bzw. Krisenritual des Einzelnen mit therapeutisch-restituierender Wirkung.

Betrachtet man den Wandel des Reinigungsrituals nach der Berührung eines Toten von seiner priesterlichen Fassung in Num 19 bis zu den verschiedenen Textüberlieferungen aus Qumran, so stellt man fest, dass es einen für Rituale typischen Entwicklungsprozess durchlaufen hat: Es wurde differenzierter, umfangreicher, ausgestalteter, sinnfälliger, eindrücklicher, aufwendiger, komplexer,¹⁰¹ überschaubarer und erhielt eine klare Rahmung. Erfordernissen der praktischen Logik, Performanz, Aktualisierung und Wirkungsästhetik wurde Genüge getan. Die Dramatik des Geschehens wurde erhöht, die Dauer und der Aufwand der Inszenierung wurden gesteigert, die Standards für das beteiligte professionelle Personal differenziert (Aschesammler, Besprenger etc.) und angehoben, wodurch die Tendenz zur Spezialisierung und Hierarchisierung des Kultpersonals befördert wurde. Auf Bibeltexten basierende, in Qumran'scher Auslegung ausgeweitete Regeln der Reinheit, Kult- und Gemeinschaftsmahlfähigkeit sowie der Ausbau der Rituale lassen sich z.T. auch als Konsequenz der generell zu beobachtenden Dynamik der Ritualtransformation und der Professionalisierung des Kults verstehen. Beide Tendenzen standen in der Qumrangemeinschaft (wie andernorts) im Kontext der Konstruktion der eigenen sozio-religiösen Wirklichkeit.¹⁰² Sie waren Teil von ihrer Legitimierung¹⁰³ und trugen zu ihrer Abgrenzung gegen konkurrierende Wirklichkeitsbestimmungen (z.B. auch Schriftinterpretationen, Ritualpraktiken) bei, die inhaltlich und gesellschaftlich als zu fremden Gruppen gehörig ausgesondert und ausgegrenzt werden konnten. Der Abgrenzung von aussen entsprach die Vernetzung nach innen, indem, wie am erweiterten Einsatz des Aschen-Reinigungswassers für verschiedene Rituale in Qumran ersichtlich, gezielt und absichtlich von «Ritualdesignern» Querverbindungen

¹⁰¹ S. dazu den Überblick in B. Gladigow: Art. «Ritual, komplexes», *HrwG IV*, Stuttgart u.a. 1998, 458–460 (bes. 458); ders.: Sequenzierung (Anm. 95), 68–72.

¹⁰² S. die grundsätzlichen Überlegungen von F.S. Frick: *Ritual and Social Regulation in Ancient Israel. The importance of the social context for ritual studies and a case study – the ritual of the red heifer*, in: D.M. Gunn, P.M. McNutt (Hg.): *Imagining Biblical Worlds. Studies in spatial, social and historical constructs in honor of James W. Flanagan (JSOT.S 359)*, Sheffield 2002, 219–232 (bes. 230f.). Zur Rolle der Rituale in der Yahad-Gemeinschaft s. Arnold: *Social Role* (Anm. 31), 184–186.234–236.

¹⁰³ Zu den Legitimationsebenen einer Gesellschaft s. P.L. Berger, T. Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1998 (Nachdruck ⁵1977), 98–112.

und «rituelle Zitate» zwischen Ritualen hergestellt wurden, die das gesamte rituelle Netzwerk stabilisierten.

Vergleich der Ritualvarianten

Num 19,11–13	Num 19,14–21a	TR et al.
<p><u>Gegenstand des Rituals:</u> Durch Leichenkontakt kontaminierter Mensch.</p>	<p>Durch Leichenkontakt kontaminiertes Zelt, alles, was/jeder, der im <i>Zelt</i> ist und hineinkommt. Durch Leichenkontakt in der Siedlung kontaminierter <i>Mensch</i>, kontaminierte Gefäße ohne befestigten Deckel; durch Leichen-, Gebein- oder Grabkontakt ausserhalb der Siedlung kontaminierter <i>Mensch</i>. <i>Alle Geräte/Gefässe (כלי) im Zelt.</i></p>	<p>Durch Leichenkontakt kontaminiertes <i>Haus</i> (nicht «Zelt»), alles, was im Haus ist und hineinkommt. Verunreinigt sind explizit die Nahrung, auf die Wasser gegossen wurde, Getränke/Flüssigkeiten, irdene Gefäße und ihr Inhalt (für den Reinen), offene Gefäße und die Flüssigkeiten, die in ihnen sind (für jeden Israeliten). Dazu Gefäße/Geräte, Kleider, Häute und Gegenstände aus Ziegenhaar. Explizit gereinigt werden können das Haus, die Gefäße/Geräte, Handmühle und Mörser (Stein), alle Geräte aus Holz, Eisen und Kupfer, alle Geräte, denen rituelle Reinheit zukommen kann. Kleider, Härenes und Häute sollen gewaschen werden. Durch Leichenkontakt innerhalb der Siedlung oder Betreten eines Totenhauses kontaminierter <i>Mensch</i>. Durch Leichen-, Gebein-, Blut-, Grabkontakt ausserhalb der Siedlung kontaminierter <i>Mensch</i>. Die Bestimmungen, die für Leichenkontakt gelten, werden auch auf <i>Frauen</i> ausgeweitet, die eine Totgeburt in sich tragen. Als Grab angesehen, ist die Frau eine primäre Kontaminationsursache und infiziert ihre Umgebung wie ihr Haus für sieben Tage. Die Reinigungsbestimmungen bei Verunreinigung durch Leichenkontakt innerhalb der Siedlung treten in Kraft.</p>
<p><u>Kontaminationsfolge:</u> 7 Tage Unreinheit.</p>	<p>7 Tage Unreinheit; Unreinheit der offenen Gefäße ohne Deckel nicht explizit zeitlich begrenzt.</p>	<p>7 Tage Unreinheit; Irdene Gefäße sind explizit auf ewig unrein und müssen zerbrochen werden.</p>
<p><u>Ziel des Rituals:</u> Beseitigung der Unreinheit; genaue Zeit der Reinheit nicht genannt.</p>	<p>Beseitigung der Unreinheit. Reinheit erst am 7. Tag am Abend.</p>	<p>Beseitigung der Unreinheit. Reinheit erst am 7. Tag nach Sonnenuntergang, jedoch ab dem ersten Tag schon graduelle Abnahme der Verunreinigung anzunehmen.</p>
<p><u>Kultmittel:</u> «Damit» = Reinigungswasser.</p>	<p>Kuhasche + fließendes Wasser (= Reinigungswasser), Gefäß, Ysopbüschel; für den 7. Tag implizit vorauszusetzen ist Wasser für Kleider- und Körperbad.</p>	<p>Für die Hausreinigung ist etwas zum Abschaben sowie Wasser für den Hausputz und die Reinigung des Inventars anzunehmen. Für die Körper- und Kleiderbäder am 1., 3. und 7. Tag ist jeweils Waschwasser nötig. <i>Am 3. und 7. Tag</i> Reinigungswasser (מי נדה) und Waschwasser für das Waschen der Hausgeräte.</p>

		4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12 erwähnt «heilige Asche» (אֶפֶר קֹדֶשׁ), Reinigungswasser (מֵי דֹכָן), Waschwasser (מֵי רַחֵץ) und Besprengungswasser (מֵי מִימָה <הַיָּהוָה>) für die Besprengung am 3. Tag.
<u>Personal:</u> In V. 12 nicht genannt, nach V. 13 unbestimmter Mann für Besprengung.	Zubereiter des Wassers, reiner Mann für Besprengung.	Bei der Hausreinigung ist keiner explizit genannt. Am ersten Tag ist keiner genannt. Durch 4Q414 par. und 4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12 wird die Präsenz einer professionellen Kultperson nahegelegt, die dem Unreinen die Gebete vorlegen soll. 4Q512 Frag. 1–6 setzt eine unbestimmte Person für die Besprengung des 3. Tages voraus. Auch die TR nennt am 3. und 7. Tag ein unbestimmtes «man» für die Besprengung. Nach 4Q277 Frag. 1 Kol. 2 u. a. Texten besprengt ein reiner Priester, der volljährig ist und bis zum Eintritt voller Reinheit nach Sonnenuntergang gewartet hat.
<u>Rolle des Unreinen:</u> Nach V. 12.13a (vgl. V. 20) entsündigt sich der Unreine, nach V. 13b ist er das Objekt der Besprengung.	Objekt der Besprengung nach 17–19bα.20b; aktiv erst nach der Reinigung bei Kleider- und Körperbad (V. 19bβ). Nach V. 20a entsündigt sich der Unreine (vgl. V. 13).	Bei der Hausreinigung ist der Unreine wohl selbst am Werk. Am ersten Tag badet sich der Unreine selbst und wäscht seine Kleider. Nach 4Q414 par. und 4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12 spricht der Unreine die Gebete dabei selbst. Am 3. und 7. Tag ist er in der TR Objekt der Besprengung. Er wäscht sich, seine Kleider und die Hausgeräte an diesen Tagen selbst.
<u>Ritualbeginn:</u> Erster Ritus am dritten Tag nach der Infektion. Unklar ist, was am Ereignistag (= Tag der Kontamination) erfolgt.	Erster Ritus am dritten Tag nach der Infektion. Unklar ist, was am Ereignistag (= Tag der Kontamination) erfolgt.	Am Tag der Entfernung der Leiche = Begräbnistag = 1. Tag. Dies ist ein klarer Anfang.
<u>Ritualdauer:</u> 7 Tage.	7 Tage.	7 Tage.
<u>Ritualort:</u> Ungenannt.	Ungenannt.	Das Totenhaus, ansonsten ungenannt.
<u>Gebete/Dicenda:</u> –	–	Bei der Hausreinigung (noch) nichts bekannt. Vor und während/nach dem Körperbad sowie vor und während/nach der Besprengung werden Gebete gesprochen (4Q414 par.; 4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12). Evtl. wird auch die Kleider- und Gefässe-/Gerätewäsche von Gebeten umrahmt.
<u>Agenda:</u> 1. Tag: Haus –	–	Tag der Entfernung des Toten = Begräbnistag = 1. Tag. Reinigung des Totenhauses: Entfernung der Flüssigkeiten und von Befeuchtetem, d.h. Kontaminationsursache und primäre Transmitter werden beseitigt. Abschaben von Boden, Wänden und Türen; Abwaschen der Türschlösser, Türpfosten, Schwellen

		und Oberschwellen. Reinigung des Inventars soweit nicht irden, und Waschen der Kleider, des Härenen und der Häute. Das Haus ist dennoch 7 Tage unrein.
1. Tag: Mensch	–	
–	–	1. Tag. Nach der TR badet sich der Unreine. Nach 4Q414 par. spricht er dabei zuerst ein Gebet, badet sich und spricht ein weiteres Gebet. Nach der TR folgt dem Bad die Kleiderwäsche. [Evtl. ein Gebet?].
3. Tag	–	
–	Vorbereitung des Reinigungswassers mit Asche und Wasser in einem Gefäß.	–
Der Unreine entschündigt/reinigt sich am 3. Tag «damit». Nach V.13b wird Reinigungswasser durch eine unbestimmte Person auf ihn gesprengt. Besprengt wird der durch Leichenkontakt unrein gewordene Mensch – sonst nichts.	Reinigungsritus am 3. Tag durch Besprengung mit Reinigungswasser durch den Reinen mit Ysop. Besprengt werden Menschen, die Leichenkontakt in- oder ausserhalb der Siedlung hatten, sowie Zelt und Geräte/Gefässe, die Leichenkontakt verunreinigte.	3. Tag. Nach der TR Reinigungsritus durch Besprengung mit Reinigungswasser. Nach 4Q512 Frag. 1–6 Kol. 12 spricht der Unreine vor der Besprengung ein Gebet, wird besprengt und spricht ein weiteres Gebet.
–	–	3. Tag. Nach der TR badet sich der Unreine. Nach 4Q414 par. spricht er dabei zuerst ein Gebet, badet sich und spricht ein weiteres Gebet. Nach der TR folgt dem Bad die Kleiderwäsche. Anschliessend reinigt der Unreine die Hausgeräte. [Evtl. ein Gebet?].
7. Tag	–	
Der Unreine entschündigt/reinigt sich am 3. Tag «damit». Nach V.13b wird Reinigungswasser durch eine unbestimmte Person auf ihn gesprengt. Besprengt wird der durch Leichenkontakt unrein gewordene Mensch.	Reinigungsritus am 7. Tag durch Besprengung mit Reinigungswasser durch den Reinen mit Ysop; s.o.	7. Tag. Nach der TR Reinigungsritus durch Besprengung mit Reinigungswasser. Der Gebetstext ist nicht erhalten, wenngleich analog zum 3. Tag die Reihenfolge Gebet - Besprengung - Gebet anzunehmen ist.
–	7. Tag. Waschung der Kleider durch den Gereinigten, danach Körperbad des Gereinigten.	7. Tag. Nach 11Q19 Kol. 49:20 badet sich der Unreine. Nach 4Q414 par. spricht er dabei zuerst ein Gebet, badet sich und spricht ein weiteres Gebet. Nach 11Q19 Kol. 49:20 folgt dem Bad die Kleiderwäsche. (Reihenfolge!). Anschliessend wäscht der temporär Unreine nach 11Q19 Kol. 49:20 die Geräte. [Evtl. ein Gebet?].
–	–	–
<u>Ende des Rituals:</u>	–	–
–	Reinheit am Abend des 7. Tages.	Reinheit nach Sonnenuntergang des 7. Tages.
–	–	Teilnahme am reinen Gemeinschaftsmahl wieder möglich.

Abstract

Num 19 wird in zahlreichen Texten aus Qumran ausführlich rezipiert. Ein detaillierter Vergleich der alttestamentlichen und qumran'schen Ritualfassungen zeigt, dass es Konstanten und Variablen in den Ritualbestimmungen gibt, die im vorliegenden Beitrag unter dem Aspekt der Dynamik der Ritualtransformation betrachtet werden. Es ergibt sich, dass der traditionelle und zentrale Ritus der Asche-Reinigungswasser-Besprennung am dritten und siebenten Tag in allen Ritualfassungen beibehalten wird, die das geltende rituelle Regelsystem stabilisieren. Aber das Ritual wurde auch ebenso subtil wie effektiv umgestaltet, indem man bereits vorhandene Ritalsequenzen (Körper- und Kleiderbad) an anderer Stelle wiederholte und vervielfältigte. Durch dieses einfache Prinzip wurde die Ritualkomplexität gesteigert und den Erfordernissen der Ritualpragmatik, Performanz, Wirkungsästhetik und der Tendenz zur Professionalisierung des Kults entsprochen. Die gezielte Ritualgestaltung liess auf die Existenz von professionellen «Ritualdesignern» schliessen.

Angelika Berlejung, Leipzig/Stellenbosch