

VON DER UNVOLLKOMMENHEIT DES VOLLKOMMENEN

Anmerkungen zur Anthropologie der Rituale im Buch Numeri¹

Christian Frevel

I. VORBEMERKUNG

Wenn das vierte Buch des Pentateuch theologisch unterbewertet ist – und in den letzten Jahren ist von mehreren Seiten darauf mehrfach hingewiesen worden² –, sind es die Rituale des Numeribuches erst recht. Die Wahrnehmung der sogenannten priesterlichen Literatur erfolgt immer noch deutlich stärker über das Levitikusbuch. Levitikus ist Zentrum, Numeri Peripherie. Das liegt schon in kompositionskritischer Hinsicht nahe, wenn Lev 16 als Zentrum des Sinaigesehens begriffen wird. Aber es ist auffallend, dass es die vordere Sinaiperikope eben nicht trifft. Gegenüber der »hohen priesterlichen Theologie« die in Ex 25–31; 35–40; Lev 1–7; 8–10; 11–15; 16; 17–26; 27 entfaltet wird, werden Num 1–10 oft als epigonal eingestuft. Der Eindruck der Epigonalität wird durch die literarhistorische Nachordnung der Texte (H oder H^S) noch bestärkt. Was für theologische Themen wie Gottesgegenwart, Sühne, Heiligkeit, Reinheit etc. gilt, gilt noch einmal in besonderer Weise für die Rituale. Ein krasses Beispiel bietet etwa das Buch von ITHAMAR GRUENWALD zu »Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel«³, in dem es weder zu Num 5,11–21 noch Num 6,1–21 oder Num 19 eigene Abschnitte gibt, Levitikus aber breitere Berücksichtigung findet. Für die Frage

¹ Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten. Das Skizzieren der Linien war dabei wichtiger als das ausgedehnte Gespräch mit der Forschung. Auf einen breiten Anmerkungsapparat wurde daher bewusst verzichtet. Hebräische Worte oder Phrasen, die im Text genannt werden, sind zuvor oder anschließend übersetzt oder es werden verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten im Text angegeben.

² S. z. B. THOMAS RÖMER, *De la périphérie au centre : Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque*, in: DERS. (Hrsg.), *The Books of Leviticus and Numbers (BETHL 215)*, Leuven *et al.* 2008, 3–34; CHRISTIAN FREVEL, *The Book of Numbers – Formation, Composition, and Interpretation of a Late Part of the Torah*, in: DERS./THOMAS POLA/AARON SCHAT (Hrsg.), *Torah and the Book of Numbers (FAT II/62)*, Tübingen 2013, 1–37.

³ VGL. ITHAMAR GRUENWALD, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden 2003.

nach *Ritualtradition*, *Ritualtransformation*, *Ritualinnovation* und auch *Ritualinvention* sind aber gerade diese Texte von hohem Wert. Im Folgenden sollen vor allem die Rituale und Ritualbestandteile in Num 5–6 unter anthropologischer Rücksicht in den Blick genommen werden, da sich hier Entwicklungen alttestamentlicher Anthropologie verdichten. Eine vollständige Interpretation der Rituale und eine Einordnung in die gegenwärtige Ritualdiskussion sind in diesem Rahmen nicht angezielt.

2. B^EMIDBAR »IN DER WÜSTE« – ZUM NARRATIVEN KONTEXT DER RITUALE IM NUMERIBUCH

Die Forschung ist häufig von der falschen Frontstellung von Text- und Handlungswelt bestimmt. Entweder werden die Rituale als Spiegel einer kultischen Wirklichkeit aufgefasst und ihre Textform von der Performanz vollständig abhängig, oder die Rituale werden als textuelle Konstrukte begriffen, deren Gestalt nur bedingt mit einer Praxis in Verbindung zu bringen ist. Die Frage ist kaum entscheidbar, da über die tatsächliche Ritualpraxis im Kult des ersten und zweiten Tempels viel zu wenig Informationen vorliegen. Die Reduktion von Ritualen auf eine ausschließlich textuelle Ritualität ohne einen wie entfernt auch immer dazu stehenden praktischen Vollzug, macht kaum Sinn, zumal die Ritualtexte plausibel bleiben müssen. Umgekehrt gehen sie nicht darin auf, Ritualskripte zu sein. Andererseits ist nicht zu verkennen, dass in Texten Rituale ganz oder zu Teilen erfunden und neu konstituiert werden.⁴ In diesem Spannungsfeld bewegt sich aber die derzeitige Ritualforschung, ohne dass eine eindeutige Richtung erkennbar wäre:

»In der ritualtheoretischen Diskussion finden Themen wie die Invention und Transformation von Ritualen erst in der jüngeren Forschung verstärkt wissenschaftliche Beachtung. Basis für die anlaufenden Diskussionen war nicht zuletzt die steigende Bereitschaft der Ritualwissenschaft, von einem starren, durch Repetition und Formalität geprägten Ritual-Begriff Abstand zu nehmen. Mit einer zunehmend reflexiven Perspektive, in der verstärkt die Dynamik von Ritualen in den Vordergrund trat, wurde von Seiten der Forschung auf Fragen nach Ada(o)ptions-, Transfer-, Transformations- und Innovationsprozessen gestellt. Differenzieren lassen sich diese Prozesse allerdings meist nur auf heuristischer Ebene, in der rituellen Praxis verschwimmen unter Berücksichtigung der Akteursperspektiven die Grenzen der einzelnen Prozesse zueinander. Als Adaptionen bzw. auch Adoptionen können Vorgänge bezeichnet werden, in denen bekannte Rituale aus anderen religiösen Kontexten in

⁴ Vgl. ANGELOS CHANIOTIS, Wie (er)findet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen – das Erfolgsrezept Alexanders von Abonouteichos, in: Forum Ritualdynamik 9 (2004), 7.

Text und Performanz unverändert übernommen bzw. unter mehr oder weniger starken Veränderungen angepasst werden. [...] Im Rahmen von Transfer- und Transformationsprozessen werden bekannte Rituale oder rituelle Elemente aus fremden oder bekannten Kontexten übernommen jedoch in Text und/oder Performanz geändert. Diese Prozesse können einen schwach bis stark innovativen Charakter besitzen und von Seiten der Akteure entsprechend als solche wahrgenommen werden. Unter Inventionen kann hierzu ergänzend der Prozess der Neuschaffung eines vorher in dieser Form noch nicht bekannten Rituals gefasst werden. Meist werden dazu bereits im Rahmen von Ritualen angewendete Elemente zu einem neuen Ritual zusammengesetzt, gänzlich neu geschaffene Rituale sind eher selten zu beobachten und gerade diese inventiven Prozesse rücken in den letzten Jahren auch im Zuge der Untersuchung gegenwärtiger Religiosität in den Fokus der ritualwissenschaftlichen Diskussion.«⁵

Diese Öffnung der Ritualforschung, in Abkehr von einem starren, auf den rituellen Vollzug gerichteten Textverständnis hin zu einem dynamischen Verständnis von Ritualtexten als Adaptionen, Inventionen und Transformationen von Ritualen, eröffnet auch neue Perspektiven auf die Rituale im Numeribuch. Denn diese müssen nicht mehr als Spiegel einer Praxis, als Ritualanweisungen, Ritualskripte o. ä. verstanden werden, sondern sind Ritualentwürfe, deren Akteure, Pragmatik und Theologie sich primär der Textwelt verdanken, der sie entstammen. Die Rituale des Numeribuches sind daher primär nicht als Abbild einer religiösen Praxis des zweiten Tempels zu verstehen, sondern als Texte, die in eine komplexe Textwelt eingeordnet sind.⁶ Damit soll allerdings nicht ausgeschlossen werden, dass die Rituale eine Praxis abbilden oder begründen oder zumindest zu einer wie auch immer gearteten Praxis in Bezug stehen. Für die Bedeutung entscheidend ist das aber gerade nicht. Für das Verständnis der Rituale, ihrer Tiefenstruktur, Theologie und Anthropologie ist es letztlich unerheblich, ob den Ritualen des Numeribuches (insb. Num 5,11–31 oder Num 19) eine religiöse Praxis entsprochen hat.

Die Textwelt, in die die Rituale des Numeribuches eingebettet sind bzw. Teil derer sie sind, ist durch die Einwohnung Gottes (Ex 25,8; 34,10; 40,34–35; Lev 15,31; 26,11–12) von der Erfordernis von Reinheit, Heiligkeit und Vollkommenheit be-

⁵ NADJA MICZEK, *Biographie, Ritual und Medien: Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität*, Bielefeld 2013, 212. Einen Einblick in den Stand der ritualtheoretischen Diskurse gibt auch der Heidelberger Band von CHRISTIANE BROSIUS/AXEL MICHAELS/PAULA SCHRODE (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (UTB 3854), Göttingen 2013.

⁶ Zur hermeneutischen Relevanz der Textualität von Ritualen im biblischen Kontext vgl. auch STEFAN BEYERLE, *Verhalten und Emotion im Ritual*, in: BERND HARBECK-PINGEL/MICHAEL ROTH (Hrsg.), *Emotionen und Verhalten in theologischer und philosophischer Perspektive* (Theologie – Kultur – Hermeneutik 15), Leipzig 2012, 157–170, bes. 165–166.169–170.

stimmt. Das machen die dichten Verse Num 5,1–4, die zugleich eine bedeutende kompositionsgeschichtliche Funktion übernehmen, deutlich. Das Lager ist in Num 1–4 um das Zeltheiligtum herum angeordnet. Der Zensus stellt sicher, dass es sich um ganz Israel handelt. Das gesamte Volk ummantelt, nach Stämmen geordnet und hierarchisch gegliedert, das zentrale Heiligtum. Der *gesamte* Israel-Raum ist durch die Präsenz Gottes, der in der Mitte des Heiligtums und damit in der Mitte des Lagers Wohnung genommen hat (Ex 40,34–35), bestimmt. Die Wolke bzw. die Wolkensäule vor dem Eingang bzw. über dem Allerheiligsten zeigt diese Präsenz an. So heißt es in Ex 40,35: »Mose konnte das Offenbarungszelt nicht betreten, denn die Wolke lag darauf, und Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte« (Ex 40,35b: כִּי־שָׁכַן עָלָיו (הענן וכבוד יהוה מלא את־המשכן)). Diese Situation dauert während der Wüstenwanderung an, das sichert die Lagerordnung des transportablen Heiligtums.

Num 5–6 ist eine wohl durchdachte Komposition. In der älteren Forschung war es ganz üblich, den Aufbau der beiden Kapitel als unzusammenhängend zu charakterisieren und die Materialien als »deplaciert«⁷ zu bezeichnen. So zum Beispiel bei HEINRICH HOLZINGER, der Anfang des 20. Jh.s. den Kommentar der Abschnitte überschreibt »Verschiedene unter sich nicht zusammenhängende Gesetze Cap. 5 6.«⁸ Die Kommentierung beginnt HOLZINGER:

»die hier zusammengestellten Gesetze sind durch keinen inneren Zusammenhang verbunden; als gemeinsames kann höchstens das angesehen werden, dass sie nicht den offiziellen und allgemeinen öffentlichen Kultus, sondern privat kultische Fragen regeln. Sie sind an diesem Ort augenscheinlich einfach deshalb untergebracht, weil das erste sich mit der Lagerordnung berührt.«⁹

Das ist ebenso richtig wie falsch, wenn daraus der Eindruck abgeleitet wird, dass die Textpassagen nicht auf etwas hin geordnet wären und keine Verbindung untereinander hätten. Dass sich jedoch diese Ansicht das ganze Jahrhundert hindurch bis in die Gegenwart hält, zeigt der Kommentar von BARUCH LEVINE, der lediglich angedeutete Beziehungen der Teiltexthe untereinander sieht:

»As is true of certain other sections of Numbers, chapter 5 is not a coherent unit but rather a collection of diverse laws and rituals. There are, to be sure, suggestive thematic links pertaining to such subjects as impurity and betrayal, but as a whole Numbers 5 is best seen as a repository of priestly legislation.«¹⁰

⁷ So HEINRICH HOLZINGER, *Numeri* (KHC IV), Tübingen/Leipzig 1903, 17.

⁸ So a.a.O., 16.

⁹ So a.a.O., 17.

¹⁰ BARUCH LEVINE, *Numbers 1–20* (AnBib 4 A), New York *et al.* 1993, 181.

Die »Containerthese«, die das Numeribuch zu einem Sammelsurium von Gesetzen degradiert, die woanders keinen Platz mehr im Pentateuch gefunden haben, war leitend auch in MARTIN NOTHS Kommentierung des Numeribuches. Er schreibt zu Num 5–6:

»In Kap. 5–6 finden sich einige Anordnungen sehr verschiedenen Umfangs und sehr verschiedenen Inhalts zusammengestellt, die weder unter sich noch zu dem Vorhergehenden und Folgenden erkennbare nähere Sachbeziehungen aufweisen. Es ergibt sich das typische Bild von Nachträgen, die ohne besonderen Plan aneinandergereiht sind.«¹¹

Richtig ist, dass der Zusammenhang der in Num 5–6 zusammengestellten Gesetze nicht auf den ersten Blick schlüssig ist. Aber gerade für diesen Textbereich erweist sich die Annahme einer amorphen Masse legislativen Materials als grundfalsch. In dem Zusammenspiel von Produktion, Rezeption und Auslegung legislativen Materials ist Num 5–6 durch die Aspekte Applikation, Transformation und Innovation gekennzeichnet. Dabei geht der Horizont deutlich über den Textbereich und eine bloß sinaitische Konzeption hinaus: »Der Text der Kapitel 5–6 wie auch die folgenden Texte sind zu lesen als Vorbilder, nach denen in Jerusalem die Grundregeln der Reinheit und der Heiligung zu beachten sein sollten«¹².

Gerade in Num 5–6 überlagern sich Ordnungsprinzipien wie die assoziative Verkettung, die Stichwortaufnahme und eine sachliche Zuordnung. Eine Stichwortverbindung besteht z. B. in dem Wort »Untreue« (מַעַל), das in 5,6.12.27 vorkommt und den Abschnitt Num 5,5–10 mit Num 5,11–31 verbindet. Allerdings sind lexematische Verbindungen insgesamt nicht sehr ausgeprägt. Die Passagen formulieren jeweils *innovative* Aspekte, wenn man sie in Beziehung zu den Gesetzen in Levitikus setzt. Insbesondere haben die einzelnen Passagen in unterschiedlicher Weise eine Beziehung zu Lev 5. Damit legt sich nahe, dass man sie entstehungsgeschichtlich nachordnet, sie also »spät« sind, jedenfalls später als die meisten Gesetze in Levitikus. Eine Zuweisung zu einer »Holiness-School« H oder H^{Red} geht in die richtige Richtung, doch lässt sich eine solche im Numeribuch nicht wirklich nachweisen.¹³ Liest man Num 5,5–10 von Lev 5,20–26 her – und vieles spricht dafür –, dann ergibt sich eine weitere Gemeinsamkeit darin,

¹¹ MARTIN NOTH, Das vierte Buch Mose: Numeri (ATD 7), Göttingen 1973, 42.

¹² REINHARD ACHENBACH, Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch (BZAR 3), Wiesbaden 2003, 500.

¹³ Zur Diskussion s. CHRISTIAN FREVEL, Alte Stücke – späte Brücke? Zur Rolle des Buches Numeri in der jüngeren Pentateuchdiskussion, in: CHRISTL M. MAIER (Hrsg.), Congress Volume Munich 2013 (VT.S 163), Leiden *et al.* 2014, 255–299. Vgl. die Zuweisung von Num 5–6 zur zweiten theokratischen Bearbeitung ThB II bei ACHENBACH, Vollendung (s. Anm. 12), 499–517.638.

dass die Passagen (Num 5,5-10; 5,11-31; 6,1-21) darin übereinkommen, dass es um unterschiedliche Gelübde oder Schwüre geht, die gebrochen werden oder zerbrochen sind: Ein Meineid steht im Hintergrund des ersten Falls, der Eid der Frau, den ihr vorgeworfenen Ehebruch nicht begangen zu haben, und der Bruch eines Nasiräer-Gelübdes in Num 6. In keinem der Fälle liegt ein willentlicher Bruch vor, sondern etwas Implizites wird explizit bzw. soll explizit gemacht werden: Derjenige, der veruntreut hat, soll im Heiligtum bekennen, die Frau soll im Heiligtum schwören und der Nasiräer soll sein Gelübde im Heiligtum erneuern. Alle Fälle haben einen Bezug zum Heiligtum und in allen Fällen liegt eine Alternative darin, dass die im Hintergrund stehenden Taten nicht explizit gemacht, sondern verschwiegen werden. Auch wenn es nicht ausgeführt wird, ist deutlich, dass damit die im Hintergrund stehende Ordnung nachhaltig gestört würde. In den drei Fällen – und das ist eine weitere sachliche Gemeinsamkeit – wird bestehendes Recht erweitert oder neu ausgelegt. Num 5,5-10 ist Auslegung von Lev 5,20-26, Num 5,11-31 füllt eine Gesetzeslücke im Umgang mit Ehebrüchen und Num 6,1-21 ergänzt die existierenden Gelübde um private temporäre Selbstbindungen für Mann und Frau.¹⁴

Als grundlegend wurde in allen Fällen die Rolle des Heiligtums als dem bestimmenden Zentrum herausgestellt, die für alle Gesetze maßgeblich ist. Ausgangspunkt ist die am Sinai entfaltete Ordnung. Diese ist zentral für das Verständnis der Rituale, die damit die Textwelt für ihr »Funktionieren« voraussetzen. Num 5-6 ist durch Raumkategorien bestimmt, die aufeinander bezogen werden: Heiligtum, Lager, Außen. Das Heiligtum bildet das Zentrum, an dem alles andere ausgerichtet ist. Die Stämme sind konzentrisch um dieses Lager geordnet, die Außengrenzen – sowohl des Heiligtums als auch des Lagers – sind entscheidend: Relationalität und Liminalität bestimmen den Aufbau. Die jeweiligen Akteure (Priester, Volk, Mann/Frau, Nasiräer etc.) lassen sich in diesem spatialen System verorten, ihre soziale Rolle bestimmt sich im Raum und durch die Grenzen im Raum. Die Dynamik der Texte speist sich aus den Bewegungen innerhalb des Raums und der Spannung von Zentrum und Peripherie. Es entsteht so ein Gefüge von zentripetalen und zentrifugalen Bewegungen, das die Komposition von Num 5-6 bestimmt. Stark verkürzt und in eine Graphik abstrahiert, ergibt sich folgendes Muster:

Num 5,1-4 markiert *zentrifugale* Bewegungen, die die Reinheit des Lagers sicherstellen sollen.¹⁵ Die Abschnitte Num 5,5-10; Num 5,11-31 und Num 6,1-

¹⁴ Besonders auffallend ist, dass alle drei Fälle in unterschiedlicher Weise auf Lev 5 zurückgreifen. S. dazu ausführlicher CHRISTIAN FREVEL, *Practicing Rituals in a Textual World: Ritual and Innovation in the Book of Numbers*, in: Nathan MacDonald (Hrsg.), *Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism* (BZAW 468), Berlin/Boston 2016 [im Druck].

¹⁵ Vgl. zu Num 5,1-4 und seiner kompositionellen Funktion für Num 5-19 ausführlich CHRISTIAN FREVEL, *Purity-Conceptions in the Book of Numbers in Context*, in: DERS./

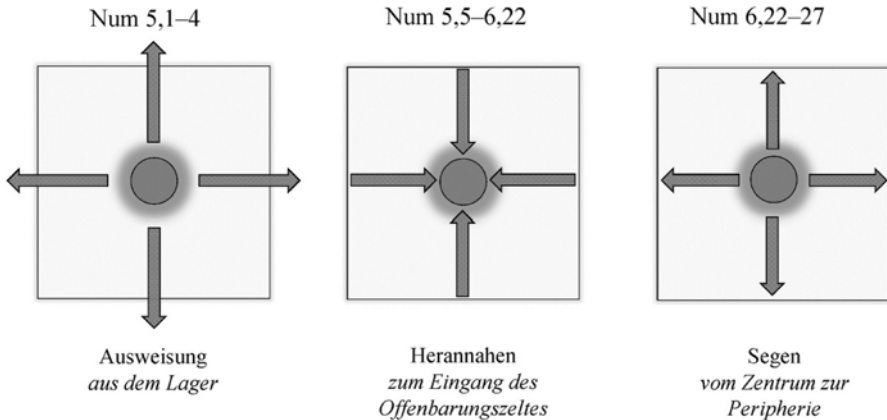


Fig. 1: Spatiale Orientierung im Aufbau von Num 5-6

21 sind jeweils von einer zentripetalen Bewegung gekennzeichnet: Abgaben, die dem Heiligtum zugeführt werden; Verdächtige, die zum Heiligtum gebracht werden und Geweihte, die ihre Gelübde am Heiligtum ablegen und dort deren Erfüllung feiern. Die von der Konzentrik des Heiligtums bestimmte Bewegung in Num 5 und 6 wird daher folgerichtig abgeschlossen durch das Segensritual, das die zentripetale Bewegung in positiver Weise abschließt. Vom Heiligtum aus geht der Segen, der auf Ganzheit, Unversehrtheit, Vollkommenheit, Heil und Frieden – verdichtet in dem Lexem שלום in Num 6,26 – hin ausgerichtet ist. Der Segen umgreift alle *Israeliten*, ergeht vom Zentrum aus bis an die Ränder des Lagers, aber in Num 6,26 nicht darüber hinaus in die Welt. Die vom Heiligtum (den göttlichen Segen vermittelnden Priestern) ausgehende Anredesituation (V. 23b »sprecht zu ihnen ...«) setzt umgekehrt eine Orientierung der Israeliten am Heiligtum (durch das Hören) voraus. Die Grenzen von Heiligtum und Lager sind also implizit auch in Num 6,22-27 leitende Vorstellung. Von daher wird es auch nicht fehlgehen, wenn man in Num 5,1-4 und Num 6,22-27 zwei rahmende Stücke sieht, die den Block, der sich an die Lagerordnung Num 1-4 anschließt, umklammern. Die Handlung des Kollektivs Israel in Num 5,1-4 war darauf ausgerichtet, das Lager rein zu halten (Subjekt der Reinigung sind die »Israeliten«, בני-ישראל). In dem Segensabschnitt geht die Handlung von Gott aus, der seine Präsenz im Segen zusagt (Num 6,22-27). Sicher ist es zugespitzt, aber es ist unverkennbar, dass die Welt, die am Sinai konstituiert und in der Lagerordnung von Num 1-4 konkretisiert wird, eine »vollkommene« Welt darstellt. Num 5,1-4 schafft durch die weitreichende Ausweisung von Unreinheit ein reines Lager. Von

CHRISTOPHE NIHAN (Hrsg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism (Dynamics in the History of Religions 3)*, Leiden 2013, 369-411.

diesem Gedanken aus ist es von großer Bedeutung, dass die »Vollkommenheit«, die das reine Lager ausmacht, in den folgenden Abschnitten jeweils durchbrochen wird, nämlich durch Veruntreuung (Num 5,5–10), Verdacht auf Ehebruch (Num 5,11–31) und Verunreinigung durch einen Toten (Num 6,1–21). Jeweils, das ist auffallend und ohne Zweifel signifikant, geht es um Einzelpersonen, jeweils um »Zuordnungen« und »Verfügungsgewalt«. Jeweils spielt der Bezug zum Heiligtum eine zentrale Rolle: Die Abgaben gelangen ins Heiligtum, das Eifersuchtsordal findet nicht nur im Heiligtum statt, sondern benutzt Staub des Heiligtums und die Nasiräer treten mit Ablauf ihres Gelübdes an den Eingang des Offenbarungszeltes. Überhaupt ist dieser liminale Ort eine kommunikative Schranke zwischen dem Heiligen und Profanen, die in allen drei Texten eine Rolle spielt. Die Priester und Leviten – so wie es u. a. auch in Num 1–4 entworfen ist – treten zwischen Heiligtum und Volk. Die Priester nehmen vom Volk entgegen und geben an die Gottheit weiter.

Die drei geschilderten Fälle machen nun in besonderer Weise die Fragilität der geschaffenen Ordnung deutlich. So sehr sich auch das Kollektiv Israel um Reinheit bemüht (Num 5,1–4), so sehr lässt sich doch diese vollkommene Welt nicht aufrechterhalten: Sünden von Einzelnen (»wie sie bei Menschen vorkommen«; Num 5,6), Verdachtsfälle (die in diesem Fall Männer »überkommen«) und unvorhergesehene Todesfälle (die der Kontrolle gänzlich entzogen sind) durchbrechen alltagsweltlich die heilige Ordnung des bis an die Lagergrenzen ausstrahlenden Heiligtums. Das wird auf der Ebene der Komposition – und das ist bemerkenswert und steht der üblichen Einschätzung einer rigoristischen priesterlichen Sicht entgegen – nicht negativ gewertet. Das Unvollkommene bricht in die Welt des Vollkommenen ein, ohne dabei so stark zu destabilisieren, dass das »Projekt« eines heiligen Volkes (Lev 17–26, bes. Lev 19,2; 20,7.26; 21,8), in dessen Mitte der heiligende Gott Wohnung genommen hat (Ex 29,43–46; 40,34–38), verunmöglicht würde. Der Wahrung der zentripetal auf die Heiligkeit ausgerichteten Ordnung dienen die in Num 5–6 zusammengestellten Rituale. Interessant ist nun, gerade auf die anthropologische Dimension dieser Rituale zu schauen. Dabei muss über Num 5–6 hinaus auch das umfangreiche Ritual Num 19 in den Blick treten.

3. ZU RITUALEN UND IHRER ANTHROPOLOGISCHEN RELEVANZ

Auch wenn die Rituale des Numeribuches nicht *eine* Anthropologie als Hintergrund haben oder zum Ausdruck bringen, sind sie anthropologisch relevant. In ihnen wird ein bestimmtes Menschenbild – oder vorsichtiger: werden bestimmte Aspekte des Menschseins – thematisiert. Kultur- und Diskurszusammenhänge, wie etwa Körperlichkeit, Emotionalität, Schuld, Person oder Selbst spiegeln sich in den Ritualen, die damit in ihrer Bedeutung weit über die Frage einer konkreten

religiösen Praxis hinausreichen. Den Begriff »Ritual« verwende ich in diesem Zusammenhang eher pragmatisch als klar definiert, auch wenn im Folgenden Aspekte einer Definition genannt werden. Dabei verstehe ich Ritual als eine heuristische ebenso wie dynamische Beschreibungskategorie. Bekanntermaßen lassen sich im derzeitigen religionswissenschaftlichen Ritualdiskurs keine statischen Merkmale von Ritual mehr festhalten, sondern »der Begriff (wird) mit seinen verschiedenen Bedeutungszuschreibungen im Rahmen diskursiver Aushandlungsprozesse stetig durch unterschiedliche Akteure verhandelt«¹⁶. Im weitesten Sinn fasse ich im Folgenden unter Ritual rekurrende bzw. auf Wiederholbarkeit angelegte, meist sequentielle komplexe Handlungen, wobei für den vorliegenden Zusammenhang die Handlungssequenz in einem im weitesten Sinne kultischen Rahmen stehen soll.¹⁷ Auch der Handlungsbegriff ist dabei bewusst offen und weit gefasst. Noch wichtiger scheint aber die Feststellung, dass Rituale keine Bedeutung an sich haben. Es sind soziokulturelle Konstrukte, deren Bedeutung kontextuell im Vollzug, aber auch im Bezug darauf entsteht. Ohne symbolische Aspekte auszuschließen, geht ein Ritual nicht darin auf, Realität, Ordnung oder paradigmatische Werte symbolisch zu repräsentieren. Auch geht ein Ritual nicht in der Performanz auf. Aber es transformiert im Vollzug die Wirklichkeit aller seiner Akteure durch Zuschreibungsprozesse auf verschiedenen Ebenen: psychophysisch, emotional, sozial etc.¹⁸ Wichtig für unseren Zusammenhang sind zwei weitere Aspekte: erstens, dass Rituale *dynamisch* sind, d. h. in der Regel eben keine unveränderlichen, in allen Aspekten gleichbleibenden Handlungen, und zweitens, dass die textliche Form, in der sich Rituale uns präsentieren oder in der sie fixiert worden sind, nicht identisch mit der tatsächlichen historischen Ritualpraxis ist. Die Textualität der Rituale steht bei der Frage nach ihrer anthropologischen Relevanz im Vordergrund, insofern die Überlegungen der Luzerner Religionswissenschaftlerin NADJA MICZEK zur gegenwärtigen Bedeutung von Ritualen auch auf antike Ritualtexte bezogen werden können:

»Rituale sind zentraler Teil diskursiver Aushandlungen *gegenwärtiger* Religiosität. In Anlehnung an Foucault können sie als Teil der diskursiven Praxis gefasst werden, in denen Diskurse Sichtbarkeit, materielle Präsenz und Handlungsdynamik erhalten.

¹⁶ So MICZEK, Biographie (s. Anm. 5), 13. Zum Problem: JENS KREINATH, Semiose des Rituals. Eine Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung, Heidelberg 2006, 18–24.

¹⁷ »Der Begriff R. bezeichnet die komplexe Handlungssequenz einzelner, in einem logischen Funktionszusammenhang und nach einer festgelegten R.-Syntax miteinander verbundener Riten.« (ANDREAS BENDLIN, Art. Ritual, in: Der Neue Pauly (Internetdokument: <<http://reference.works.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/ritual-e1023450>>; letzter Zugriff: März 2016).

¹⁸ Vgl. ANGELOS CHANIOTIS, Introduction. Debating Ritual Agency, in: DERS. (Hrsg.), Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Vol. II: Body Performance, Agency, and Experience; Section I: Ritual and Agency, Wiesbaden 2010.

Gerade wenn diese Rituale kommuniziert oder im Rahmen eines Akteursnetzwerkes praktiziert werden, können sie als Handlungsort gesehen werden, in denen subjektive Aushandlungen um Religiosität eine gewisse Öffentlichkeit erhalten und somit als Anstoß für weitere diskursive Aushandlungen dienen. Wenn man eine konkrete praktische Umsetzung annimmt, gewähren Erzählungen über Rituale sowie Ritualpräskripte einen Einblick in praktische Diskursdimensionen.¹⁹

Über die Ritualpräskripte und ihre narrative Einbindung werden also Diskurszusammenhänge deutlich, bzw. sie verweisen auf diese. Im Idealfall lassen sie begründete Vermutungen darüber auch in einem großen zeitlichen Abstand dazu zu. Das gilt im Fall der biblischen Rituale nicht nur in den Kontexten, in denen die Rituale entstanden und dann in schriftlicher Form im Numeribuch ausgestaltet wurden (was durchaus im Einzelfall ineinander fallen kann), sondern auch in den daran anschließenden differenzierten und über Jahrhunderte reichenden Rezeptionszusammenhängen. So wird z. B. das Sota-Ritual (Num 5,11–31) in einem eigenen Mischnatraktat behandelt. Dort wird auf die Sistierung des Rituals unter Jochanan ben Sakkai (mSota IX,9) im 1. Jh. n. Chr. nach der Zerstörung des zweiten Tempels hingewiesen. Doch zeigt der Traktat, dass Fragen der Transformation berührt sind, die weit über die Frage des nicht mehr existenten Tempels hinausgehen. Gleiches gilt für das Ritual der roten Kuh (Num 19), für das zu Recht diskutiert wird, ob es jemals praktiziert wurde.²⁰ Der Blick auf die Anthropologie der Rituale bietet entsprechend nur einen sehr begrenzten Ausschnitt des gesamten Feldes.

4. EINE »WELT« FÜR SICH – EIN ZWISCHENSCHRITT ZU NUM 5,1–4

Num 5,1–4 wurde an anderer Stelle ausführlich behandelt²¹, so dass ich mich hier auf Wesentliches beschränke. Nach der Einrichtung des Lagers und der Lagerordnung wird in Num 5,1–4 in kondensierter Form auf Unreinheiten eingegangen. Das Lager soll in einen Zustand konstitutiver Reinheit gewandelt werden, der durch die Präsenz Gottes (»in dem ich mitten unter ihnen wohne« V. 3bß)

¹⁹ MICZEK, Biographie (s. Anm. 5), 192.

²⁰ Vgl. zur Transformation von Ritualen nach 70 n. Chr. auch BEYERLE, Ritual (s. Anm.6), 163 f.; GUY G. STROUMSA, *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, Chicago 2009, 63, der vielleicht zu weitreichend konstatiert: »More than any other singular action, it was the destruction of the Temple of Jerusalem by Titus in 70CE, as a result of the Jewish revolt, that activated the slow – overly slow – transformation of religion to which we owe, among other things, European culture«. Zur Transformation von Ritualen generell CATHERINE M. BELL, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Revised Edition, Oxford 2009, 212–242.

²¹ Vgl. FREVEL, Purity (s. Anm. 15). Siehe dort auch zur näheren Begründung des hier Gesagten.

gefordert ist. Die vielen Lager der Israeliten sollen »dem Lager« insgesamt entsprechen; so wie die Verunreinigung Einzelner Auswirkungen auf die Gemeinschaft hat, so die Unreinheit einzelner Lager der Israeliten (auf den sich der ungewöhnliche suffigierte Plural bezieht) auf das gesamte Lager.

1. Und es redete YHWH zu Mose:
2. Gebiete den Israeliten, dass sie jeden aus dem Lager schicken sollen, der einen Aussatz oder Ausfluss hat und jeden, der durch [die Berührung oder Nähe zu einer] Leiche unrein geworden ist.
3. Vom Männlichen bis zum Weiblichen sollt ihr sie hinaus schicken, außerhalb des Lagers sollt ihr sie hinaus schicken, damit sie ihre Lager nicht verunreinigen, in deren Mitte ich wohne.
4. Die Israeliten handelten so und sie schickten sie außerhalb des Lagers. Wie YHWH es zu Mose geredet hatte, so handelten die Israeliten.

Durch die explizite Ausführungsformel am Ende von V. 4, »so wie YHWH es zu Mose geredet hatte, so machten es die Israeliten«, wird sichergestellt, dass danach ein reines Lager existiert (3 x מוֹנֶה »Lager«, 4 x שָׁלַח »ausweisen«). Es entsteht so eine durch Reinheit strukturierte Welt, deren »Außen« durch die Zulässigkeit von Unreinheiten bestimmt ist, deren »Innen« aber keinerlei Unreinheiten duldet. Die *Gemeinde* der Israeliten ist als Gemeinschaft erwachsener Männer und Frauen konstituiert, die sich von ihrer Mitte, dem wohnend anwesenden und heiligenden Gott, her bestimmt. Die Forderungen in V. 2 und 3, greifen sprachlich und konzeptionell auf bereits breiter in Levitikus ausgeführte Aspekte der Reinheit zurück und bringen diese quasi *pars pro toto* ein: Tierkadaver (Lev 11), Hautanomalien (Lev 13–14), körperliche Ausflüsse (Lev 15) und Berührung von Leichen (Lev 21). Der letztgenannte Punkt, die Verunreinigung durch Leichen, wird vor allem im Numeribuch weiter entfaltet. Durch Num 5,1–4 wird also nicht nur eine kompositionelle Brücke zwischen Lev 11–15 und dem Numeribuch geschaffen, sondern zugleich in einer aktualisierenden Auslegung die Reinheitskonzeption des Numeribuches integriert.

Aus anthropologischer Perspektive ist zunächst der relationale Entwurf bemerkenswert: Menschsein entfaltet sich in Konstellationen, es ist hochgradig vernetzt und relational verwoben. Die psychophysische Verfasstheit des Einzelnen – hier charakterisiert durch die Verunreinigung – hat Auswirkungen auf die Gemeinschaft. Die Sozialität des Menschen ist konzeptionell an die Gottesbeziehung geknüpft, weshalb Unreinheit und Heiligkeit unvereinbar sind. Die Gottesbeziehung betrifft den ganzen Menschen und schließt die körperliche Dimension ein. Innen und Außen des Menschen stehen in einem Entsprechungsverhältnis. Diese Vorstellung »kommunizierender Röhren« von Sozialität und Individualität, Gottesbeziehung und psychophysischer Verfasstheit des Menschen sowie von dessen Innen und Außen, ist typisch für die alttestament-

liche Anthropologie.²² Die Kontaktzonen zwischen Heiligem und Profanem schließlich sind in besonderer Weise bedeutsam, da hier die Stabilität der Ordnung leicht gefährdet werden kann. Sowohl die sozialen (Gottheit-Priester-Levitengemeinde-Nationen), wie räumlichen Übergänge (Allerheiligstes-Heiligtum-Lager-Außenwelt) sind sensible liminale Bereiche. Besonders sensibel aber sind die Übergänge zwischen Leben und Tod; sie haben ein hohes Gefährdungspotential. Warum das so ist, ist nicht leicht zu erklären, da hier historische und systematische Aspekte zusammenspielen. Vorerst soll zur Erklärung genügen, die Lebenszugewandtheit und Beziehungsfähigkeit des Gottes Israels zu unterstreichen, der ganz auf der Seite des Lebens steht. Damit ergeben sich Unvereinbarkeiten mit der Wirklichkeit des Todes, die diametral dazu gefasst ist.

5. UNVERMEIDBARE SCHULD UND UNVERMEIDBARE MORALITÄT

Der Abschnitt Num 5,5–10 stellt im engeren Sinne kein Ritual dar, er enthält aber ein Ritem, das der näheren Betrachtung wert ist. Die Arbeitsübersetzung von Num 5 macht einen komplexen Gesetzestext deutlich:

5. Und YHWH redete zu Mose:
6. Rede zu den Israeliten: Wenn ein Mann oder eine Frau irgendeine der Sünden des Menschen tun, wodurch sie eine Untreue gegen YHWH begehen, und dieser Mensch schuldig geworden ist,
7. dann sollen sie ihre Sünde bekennen, die sie getan haben, und [der Schuldige] soll seine Schuld der Summe entsprechend [vollständig] erstatten und ein Fünftel von ihr dazu tun und es dem geben, an dem er schuldig geworden ist.
8. Wenn jener aber keinen Löser hat, dem die Schuld erstattet werden kann, soll die Schuld YHWH zurückgebracht werden zugunsten des Priesters, ebenso der Sühnewidder, mit dem der Priester für ihn Sühne erwirkt.
9. Alle Abgaben von allen Weihgaben, die die Israeliten darbringen, sollen dem Priester gehören.

²² Vgl. BERND JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott, Neukirchen-Vluyn ⁴2013; DERS., Konstellative Anthropologie, in: DERS. (Hrsg.), Der ganze Mensch, Berlin 2012, 109–128; DERS., Anthropologie des Alten Testaments: Versuch einer Grundlegung, in: ANDREAS WAGNER (Hrsg.), Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 13–41; CHRISTIAN FREVEL/ODA WISCHMEYER, Menschsein: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB – Ergänzungsbände), Würzburg 2003; CHRISTIAN FREVEL, Anthropologie, in: ANGELIKA BERLEJUNG/DERS. (Hrsg.), Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt ⁴2014; DERS., Die Frage nach dem Menschen, in: DERS. (Hrsg.), Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg i. Br. *et al.* 2010, 29–63.

10. Die Weihgaben eines jeden sollen ihm gehören. Was jemand dem Priester gibt, soll ihm gehören.

Der Fokus des Abschnitts ist nicht leicht zu bestimmen, was sich an den Titeln in Kommentaren und Übersetzungen schon ablesen lässt. BARUCH LEVINE überschreibt »Sacrilegious Misappropriation«²³, DIETHER KELLERMANN »Zurückerstattung von Veruntreutem«²⁴ und HORST SEEBASS »Schuldenerstattung ohne Erben, mit einem Anhang zu Abgaben fürs Heiligtum«²⁵. Die beiden ersten stimmen darin überein, die Veruntreuung von temporär überlassenem Gut als Grundproblem zu sehen. Die Alternative wäre die Unterschlagung, bei der eine fremde bewegliche Sache entweder sich selbst oder einem Dritten rechtswidrig zueignet wird. Aber Veruntreuung und Unterschlagung sind nur zwei Seiten derselben Medaille. Der zweite und dritte Vorschlag legen demgegenüber den Akzent auf die Erstattung, wobei SEEBASS bereits im Titel auf die Besonderheit von Num 5,8 abhebt. LEVINE und SEEBASS kommen schließlich darin überein, dass sie das Heiligtum im Spiel halten. Das Heiligtum kommt über die Priester erst ab V. 8 *explizit* in den Blick, wenn der Geschädigte keinen Rechtsnachfolger hat und die Erstattungssumme an das Heiligtum überstellt werden soll. Darüber wird deutlich, dass das Heiligtum als Institution der Abwicklung der Wiedergutmachung und Entsöhnung noch stärker involviert ist, als es am Anfang des Abschnitts scheint. Daran schließt sich dann in V. 9–10 eine allgemeine Bestimmung über Abgaben an, die Bezüge zu Num 18 hat. SEEBASS weist mit der Annahme eines »Anhanges« in V. 9–10 demnach in die richtige Richtung. Denn um ein Sakrileg im engeren Sinne, also die Entwendung von Gut, das dem Heiligtum zusteht, geht es nicht – jedenfalls nicht direkt –, auch wenn manche deutsche Übersetzung das vorgibt (z. B. die Einheitsübersetzung: »was dem Herrn gehört«). Aber das hängt schon an der Bestimmung der eigenartigen Formulierung *למעל מעל ביהוה* (»wodurch/indem sie eine Untreue gegen YHWH begehen«), die auch in Lev 5,21 vorkommt und YHWH auf jeden Fall von dem Vergehen affiziert sein lässt. LEVINE deutet sie als Sakrileg im engeren Sinn: »Ma'al is the misappropriation of sacred property«²⁶. Aber es soll ja eine Erstattung und Kompensation an den Geschädigten gezahlt werden (V. 7), was ein reines Sakrileg unwahrscheinlich scheinen lässt. Den Schlüssel scheint Lev 5,21 zu bieten, wo die Fälle der Veruntreuung nach der Kennzeichnung als *מעל מעל* aufgelistet werden. Num 5,6 erscheint demgegenüber wie ein apokopiertes Zitat. Das legt

²³ LEVINE, Numbers (s. Anm. 10), 187.

²⁴ DIETHER KELLERMANN, Die Priesterschrift von Num 1,1 bis 10,10: Literarkritisch und Traditionskritisch untersucht (BZAW 120), Berlin 1970, 66.

²⁵ HORST SEEBASS, Numeri (BK 4/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 114.

²⁶ LEVINE, Numbers (s. Anm. 10), 187.

sich auch durch den in V. 8 erwähnten Sühnewidder (איל הכפורים) nahe, der eigentlich ohne Rückbezug auf Lev 5 gar nicht verständlich ist.

Wie man es auch dreht und wendet, der Fall von Num 5 liegt nahe bei den in Lev 5,20–26 geschilderten Fällen. Auch wenn man vorsichtig sein muss, die Leerstellen des Textes von Num 5 einfachhin aus Lev 5 zu füllen, scheint genau das für ein angemessenes Verständnis notwendig. Rechtshermeneutisch liegt damit natürlich ein ausgesprochen interessanter Fall von Rückbezüglichkeit vor. Num 5 kann als Auslegung begriffen werden, als eine Art ergänzender Kommentar, der ohne das »Original« gar nicht verständlich ist. In der Forschung besteht weitestgehend Einigkeit, dass auf jeden Fall der in V. 8 ausgeführte Aspekt gegenüber Lev 5 neu ist.²⁷ Hinzu kommt die Form des expliziten Bekenntnisses in V. 7b, das über Lev 5,20–26 hinausgeht und sprachlich Lev 5,5 entlehnt worden zu sein scheint. Warum aber wurden dann die Neuerungen nicht einfach in Lev 5 eingefügt? Hierzu schreibt schon HEINRICH HOLZINGER:

»Für eine Vermutung darüber, warum die Novelle nicht an Lev 5₂₆ angeschlossen wurde, sind keine bestimmten Anhaltspunkte ersichtlich. Am nächsten liegt die Vermutung, dass ein R^S Novellen zu den Sinaigesetzen, die vielleicht nach der Redaktion des Korpus des Esra oder erst nach dessen Vereinigung mit JED aus praktischem oder theoretischem Bedürfnis in den massgebenden schriftgelehrten Kreisen angewachsen waren, vielleicht aber auch schon vorher vorhanden gewesen sind und bei der Redaktionsarbeit R^{jedp} bei Seite gelassen worden sind, ohne Eingriff in das gegebene Gefüge der Sinaigesetzgebung einfach als Nachträge zu dieser noch vor dem Aufbruch vom Sinai unterbrachte.«²⁸

Der Hinweis auf die »massgebenden schriftgelehrten Kreise«, die aus praktischem oder eben auch theoretischem Interesse ergänzen, ist sehr beachtenswert.²⁹ Er hat weniger stark nachgewirkt als die Annahme des sukzessiven Abschlusses der Tora des Levitikusbuches. Diese taucht bis in jüngere Analysen immer wieder als Ratio für die Platzierung des Materials in Num 1–10 auf. Z. B. bei DIETHER KELLERMANN:

²⁷ Z. B. SEEBASS, *Numeri* (s. Anm. 25), 115.

²⁸ HOLZINGER, *Numeri* (s. Anm. 7), 18.

²⁹ Aufgenommen wird die Idee aber von der Sache her bei CHRISTOPHE NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT II/25)*, Tübingen 2007, 255–256, der zu Num 5,5–10 schreibt: Its »complexity and, indeed, sophistication [...] suggest an erudite work rather than a composition with a primarily practical design«.

»Da dieser Nachtrag nicht mehr an Lev 5 angeschlossen wurde, muß man annehmen, daß der Verfasser zu einer Zeit schreibt, in der Lev 5 bereits fest in einem größeren Zusammenhang eingefügt vorlag und in der nach Num 1–4 der Zustand des Textes noch die Möglichkeit bot, den Abschnitt einzufügen«³⁰.

So richtig es ist, auf die relativ späte Entstehung der Komposition in Num 5 abzuheben, muss der Abschluss des Levitikusbuches nicht zwingend vorausgesetzt werden, um die Innovationen des Numeribuches zu begründen.³¹ Auch die Gesetzesnovellierungen in der deuteronomischen Rezeption des Bundesbuches wurden nicht einfach in das existierende Korpus eingefügt. Überhaupt entsteht der Eindruck, dass es in der Komposition Num 5–6 um eine paradigmatische Novellierung von Recht geht, die als solche auch wahrgenommen werden will. Die anthropologischen Aspekte sind dabei eher »Mitläufer«, die Aussagen implizit, dafür aber nicht weniger interessant.

Es ist bemerkenswert, dass hier Mann und Frau als Handlungsträger benannt sind, was in den alttestamentlichen Gesetzen, die nahezu durchgehend inklusiv formulieren oder nur den freien Mann ansprechen, selten ist.³² Damit wird die anthropologische Universalität des schuldhaften Handelns unterstrichen. Interessant ist nun die singular formulierende Fortsetzung *בי עשו מכל-חטאת האדם*, die an Lev 5,22 anklängt. Die Übersetzungen schwanken zwischen substantivischen »wenn sie eine von all den Sünden des Menschen tun« und adjektivischen *ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν τῶν ἀνθρώπων* »von allen menschlichen Sünden« Auffassungen, was kaum einen Unterschied macht, es sei denn, man würde mit BARUCH LEVINE das Objekt darin erkennen wollen (»Sünden *an* Menschen«).³³ Das ist aber eher nicht der Fall, auch wenn später von einem Geschädigten ausgegangen wird, obwohl dieser vorher nicht benannt war. Lev 5,22 hilft hier nicht wirklich. Dort findet sich *מכל אשר-יעשה האדם לחטא בהנה* »irgendetwas von allem, was ein Mensch tut, um sich damit zu versündigen [...]«, aber die einen verstehen das als Erläuterung der Fälle, auf die sich das Falschzeugnis beziehen kann, andere als Gipfel der Auflistung von Vergehen gegenüber dem Nächsten und schließlich wieder andere als generalisierenden Schluss der die Reihe auf alle menschlichen

³⁰ KELLERMANN, Die Priesterschrift (s. Anm. 24), 69.

³¹ S. dazu die Diskussion bei FREVEL, Stücke (s. Anm. 13).

³² Vgl. explizit etwa Dtn 17,2; 29,17; Lev 15,33; Num 5,3 und Num 6,2. Nur nebenbei sei bemerkt, dass auch das Num 5–6 zusammenbindet, denn Num 5,1–3 bezieht beide Geschlechter explizit ein, Num 5,4–10 ebenfalls. In Num 5,11–31 sind Frau und Mann involviert und auch Num 6,2 sieht die Weihe durch *איש ואישה* für beide Geschlechter vor. Das ist umso bemerkenswerter als den priesterlichen Kreisen ja oft unterstellt wird, sie würden nicht nur androzentrisch denken, sondern auch so formulieren.

³³ LEVINE, Numbers (s. Anm. 10), 182, übersetzt: »When a man or a woman commits any of the offenses affecting persons [...]«.

Sünden ausweitet. Liest man Num 5,6 *nicht* von Lev 5 her, was wie gesagt kaum möglich ist, dann wird in Num 5,6 davon ausgegangen, dass Menschen sich verfehlen bzw. die Verfehlung unvermeidbar zum Menschsein gehört. Das ist insofern ungewöhnlich, weil diese anthropologische Grundaussage zwar in der Weisheitsliteratur mehrfach benannt ist³⁴ und »irgendwie« ja auch in der nicht-priesterlichen Urgeschichte vorausgesetzt ist, aber doch im Pentateuch eher zurücktritt. Hier scheint das zunächst ganz unaufgeregt: Menschen sündigen! Diese generelle Feststellung kann allerdings nicht die Stoßrichtung des Abschnitts sein (dann wäre das Verhältnis zu Lev 1–7 noch unklarer). Dazu ist nun der Blick auf die spannende Fortsetzung **למעל מעל ביהוה ואשמה הנפש ההוא** zu lenken, denn entweder wird dort instrumental die Sünde näher erläutert, konsekutiv angegeben oder explikativ näher erläutert: Wenn Mann oder Frau irgendeine menschliche Sünde tut, »indem er/sie eine Untreue gegen YHWH begeht« oder »wodurch er/sie eine Untreue gegen YHWH begeht« oder »und eine Untreue gegen YHWH begeht«? Die dahinter stehende Grundsatzfrage ist die nach dem Sündenverständnis: Ist aus den vielen Vergehen nur von solchen die Rede, die als Untreue gegenüber YHWH gewertet werden können (HORST SEEBASS) oder ist *jedes* Vergehen am Nächsten letztlich als Untreue gegenüber YHWH gewertet (BARUCH LEVINE, JACOB MILGROM, ISRAEL KNOHL). Letzteres ist m. E. wahrscheinlicher. Der Gebrauch von **מעל מעל** macht jedenfalls deutlich, dass es um einen moralischen Aspekt geht, der Gott betrifft bzw. von dem Gott affiziert ist. Es ist weniger ein direktes Handeln an Gott oder eine direkte Treulosigkeit gegenüber ihm, eine Veruntreuung von etwas, was ihm zusteht, sondern Gott ist affiziert durch die Verletzung moralischer Standards, was als Treulosigkeit gegenüber Gott gewertet wird. Das erklärt auch, warum das Heiligtum überhaupt im Spiel ist und die Angelegenheit nicht einfach im zwischenmenschlichen Ausgleich geregelt werden kann.

Die Formulierung »wodurch sie eine Untreue gegenüber YHWH begehen« setzt ein moralisches Wissen resp. die Tora bereits voraus! Die Forderung, gegenüber Gott moralisch zu handeln, ist analog zu der Reinheitsforderung in Num 5,1–4 aus der von Gott gestifteten Beziehung abgeleitet. Der Mensch steht in einer von Gott gestifteten, lebensförderlichen und Perspektive gebenden Beziehung, der er durch Reinheit und Heiligkeit, die Moralität inkludiert, entsprechen soll. Indem der Mensch eine Sünde tut, die Menschen tun, macht er sich gegenüber seinem Mitmenschen schuldig, stört aber auch das Gottesverhältnis! Von hier aus ist eine Brücke zu Lev 19,2 und dem Ethos des Heiligkeitsgesetzes zu schlagen³⁵, das ebenfalls bereits vorausgesetzt ist.

³⁴ Vgl. z. B. Hi 4,17; 15,14; 25,4; Ps 51,7; Sir 31,10; 34,4.

³⁵ S. dazu ERASMUS GASS, Heilige sollt ihr werden. Denn heilig bin ich, Jahwe, euer Gott, in: MThZ 64 (2013), 214–231, und ausführlicher THOMAS HIEKE, Levitikus 16–27 (HThKAT),

Die Verflechtung der sozialen und religiösen Dimension von Sünde wird in V. 7 durch das Bekenntnis weiter konkretisiert. Hier kommt nun ein Ritem ins Spiel, denn die Apodosis fordert ein Bekenntnis der Sünde (והתודו את-הטאתם) »sie sollen ihre Sünde bekennen«). Folgt man der Semantik des Verbums ידה, ist dieses Bekenntnis *öffentlich* und findet aller Wahrscheinlichkeit am Heiligtum statt. Das erklärt auch, warum Heiligtum, Priester und vor allem der Sühnewidder in den V. 8 und 9–10 so in den Fokus rücken. Nicht nur ist ein Schadensausgleich mit einem Fünftel Überkompensation gefordert, sondern auch die Untreue gegenüber Gott muss gesühnt und damit das Gottesverhältnis wiederhergestellt werden. Wie in Num 5,1–4 muss die »Unwucht« aus dem System durch rituelles Handeln wieder ins Äquilibrium gebracht werden. Dazu dient der Kult. Die moralische Forderung an den Menschen ist, möglichst sündlos zu leben, aber in den Fällen, in denen er sich vergeht, nicht nur den Geschädigten zu entschädigen und damit auf sozialer Ebene für Ausgleich zu sorgen, sondern auch das Gottesverhältnis durch die Entsündigung wieder als intakt herzustellen und sich mit Gott wieder zu versöhnen. *In nuce* formuliert also Num 5,6–8 eine Sündopfertheologie, die eine Ratio des Opferkultes in sich birgt.

Fassen wir die Aspekte aus Num 5,5–10 abschließend zusammen:

1. Num 5,5–10 ist für die Aspekte der Moralität, Sozialität und Relationalität des Menschenbildes von Bedeutung.
2. Alle diese Aspekte werden beiden Geschlechtern gleichermaßen *explizit* zugeschrieben.
3. Das Menschenbild schließt die Verfehlung als Möglichkeit des Menschseins mit ein. Die Verfehlung gegenüber dem Mitmenschen hat eine soziale Dimension, die über das soziale Gefüge auf das Gottesverhältnis übergreift.
4. Die Verfehlung des Menschen affiziert (wie in Lev 5 und der Theologie des Heiligkeitsgesetzes) das Gottesverhältnis. Sakralität und Moralität stehen in einem Bedingungsverhältnis.
5. Der Mensch ist zum moralischen Umgang mit dem Bösen fähig und kann die Folgen der Verfehlung abmildern, aber nicht gänzlich vermeiden.
6. Das am Heiligtum abzulegende öffentliche Bekenntnis der Schuld setzt Einsichtsfähigkeit und Reue seitens des Täters voraus.
7. Ein Ausgleich muss selbst dann gefunden werden, wenn der Geschädigte keinen Rechtsnachfolger hat, da sonst die von Gerechtigkeit und Heiligkeit bestimmte Ordnung gestört bleibt.

Freiburg i. Br. *et al.* 2014. Ich danke THOMAS HIEKE für den Austausch zum Ethos des Heiligkeitsgesetzes und den Zusammenhang mit Num 5.

6. EIFERSUCHT ODER DIE ZERSTÖRENDE EMOTIONALITÄT DES VERDACHTS

Im Text folgt in Num 5,11–31 die sogenannte *Sota* oder das »Eifersuchtsordal«. Zwar ist das nahezu magische Hintergrundrauschen in dem Ordal für einen in der Regel spätdatierten Text mehr als interessant und würde eine eingehendere Behandlung insbesondere unter der Rücksicht »ritueller Innovation« verdienen, doch will ich im Folgenden eher auf anthropologische Aspekte eingehen. Das bedingt auch, dass die literar(histor)ischen Probleme des Textes nicht weiter behandelt werden.³⁶ Auch nach dem Alter der einzelnen Ritualbestandteile kann hier ebenso wenig gefragt werden, wie das Moment der rituellen Innovation ausführlicher untersucht werden kann. Nur so viel: Der Fall liegt anders als in Num 5,5–10, denn Num 5,11–31 ist nicht eine Ergänzung zu einem bereits bestehenden Gesetz, greift aber *auch* Elemente aus Lev 5 in der Formulierung auf. An Num 5,11–31 ließe sich erweisen, dass die Neuformulierung von Ritualen auf zum Teil sehr alte und bereits bestehende Bestandteile zurückgreift, der Ritualtext aber in seiner vorliegenden Gestalt jung ist.³⁷

Wir haben hier ein komplexes Ritual vor uns, das seinen Ausgangspunkt bei dem Verdacht eines Ehemannes nimmt, seine Frau hätte ihn mit einem anderen Mann betrogen. Zum Verständnis sind zunächst zwei Voraussetzungen festzuhalten, die beide mit der zutiefst patriarchalen Prägung der antiken Gesellschaft verknüpft sind: (1) die Vorstellung vom Ehebruch wird in den alttestamentlichen Texten asymmetrisch konstruiert: der Ehemann kann nur die fremde Ehe brechen, wenn er eine Beziehung zu einer anderen *verheirateten* Frau eingeht, die Ehefrau hingegen bricht bei einer außerehelichen Beziehung die eigene Ehe. Der Mann, der mit einer *verheirateten* Frau eine Beziehung eingeht, bricht deren Ehe, d. h. eine fremde Ehe. Geht der verheiratete Mann mit einer unverheirateten Frau eine Beziehung ein, ist das vielleicht moralisch verwerflich, rechtlich aber

³⁶ Diachrone Lösungsansätze, die die Doppelungen und semantischen Variationen in den Formulierungen auswerten, gibt es seit BERNHARD STADE 1 (895). Zuletzt mit im Ergebnis sehr unterschiedlichen Lösungen: JAEYOUNG JEON, Two Laws in the Sotah Passage (Num. V 11–31), in: VT 57 (2007), 181–207; SARAH SHECTMAN, Bearing Guilt in Numbers 5:12–31, in: JEFFREY STACKERT/BARBARA NEVLING PORTER/DAVID P. WRIGHT (Hrsg.), Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch, Bethesda, MD 2010, 479–493.

³⁷ Die Frage traditionsgeschichtlicher Wurzeln stellt sich sowohl für das Sota-Ritual als auch für den Segen Num 6,22–27. Beide sind in der Forschung oft als Stücke mit älteren traditionsgeschichtlichen Wurzeln dargestellt worden, was für beide auch denkbar ist. Im vorliegenden Kontext jedoch überwiegt die Funktionalisierung im Auslegungszusammenhang. Die kreative Ausgestaltung der Texte lässt sich mit der bloßen Alternative: Eingefügte ältere Tradition – am Kontext orientierte Neuformulierungen, nicht mehr fassen. Verwiesen sei auch hier noch einmal auf das Zitat von CHRISTOPHE NIHAN aus Anm. 29.

prinzipiell nicht zu beanstanden (vgl. z. B. Dtn 21,15–17). Kurz: Der Mann kann nur die fremde Ehe brechen, die Frau nur die eigene Ehe. Hintergrund dieser Asymmetrie ist die Akzeptanz legitimer Polygynie, die *de facto* im 1. Jt. v. Chr. außerhalb des königlichen Hofes kaum mehr gesellschaftsfähig gewesen ist. Die Einehe ist auch rechtlich demgegenüber der Normalfall³⁸, dennoch wirken die Vorstellungen stark nach. Dass der Ehebruch nur den verheirateten Mann schädigt, ist nur vor der patriarchalen Zuordnung der Ehefrau her verständlich. Das hebräische *בַּעַל*/Baal »Besitzer, Herr« für »Ehemann« drückt das Zuordnungs- und Besitzverhältnis aus. Dieses darf jedoch keinesfalls mit Rechtlosigkeit der Ehefrau gleichgesetzt werden, ist aber von rechtlicher wie sozialer Gleichstellung von Mann und Frau weit entfernt. Das Ritual in Num 5 schützt – so absurd es beim gesundheitsgefährdenden Ausgang auch scheinen mag – die Frau vor dem unbegründeten Verdacht des Mannes. Der patriarchale Hintergrund bedingt auch, dass die Ehe *primär* ein auf die Nachkommenschaft ausgerichteter Zweckverbund ist. Emotionale Zuneigung oder gar Liebe spielen dabei eine nachgeordnete Rolle. Doch auch wenn das Eheverständnis fern von romantischen Liebesheiraten ist, thematisieren doch viele Erzählungen im Alten Testament den Aspekt der gegenseitigen Zuneigung oder setzen ihn voraus (Gen 24,67; 26,8; 29,18–20.30; 1Sam 18,20; Rut 3,10; Koh 9,9; Hld 3,1; Tob 8,7 u. ö.). Auch in Num 5 geht das Interesse des Mannes an der Frau in der emotionalen Verletzung, die sich in Verdacht und Eifersucht äußert, über die rechtliche Schädigung hinaus, auch wenn das Rechtsverhältnis im Vordergrund steht. Der Wert der ehelichen Treue scheint dabei durch.

Vor dem Hintergrund des gerade erläuterten Eheverständnisses hat die Angeklagte in Num 5, weil sie vermeintlich eine sexuelle Beziehung zu einem fremden Mann unterhalten hat, ihre eigene Ehe gebrochen. Die Schädigung des Ehemanns ist dann umso größer, wenn die Ehefrau bei der außerehelichen Beziehung schwanger geworden ist. Der Nebenbuhler, der vermeintlich die fremde Ehe gebrochen hat und ebenfalls verurteilt werden müsste, tritt nicht in den Blick, selbst nicht bei »positivem« Ausgang des Rituals (s. u.). Ihn schützt die Verborgenheit der Beziehung zu der verheirateten Frau, selbst wenn diese ruchbar geworden ist. Der gehörnte Ehemann hat hier keine Rechtsmittel. Das Ordal zielt also auf die Binnenbeziehung zwischen Mann und Frau, die durch den Verdachtsfall tief gestört ist.

(2) Auf vollzogenen Ehebruch steht nach alttestamentlichem Recht die Todesstrafe (Dtn 22,22; Lev 20,10, vgl. Lev 19,20), allerdings ist der Vollzug der Todesstrafe abhängig von einer Verurteilung in einem Gerichtsverfahren, in dem

³⁸ Vgl. dazu wie zur rechtlichen Stellung einer Nebenfrau OLIVER DYMA, Art. Ehe, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2010 (Zugriffsdatum: März 2016), 1.6 – 1.7.

mindestens zwei Tatzeugen aufgeboten werden können.³⁹ *De facto* also können eine Ehebrecherin oder ein Ehebrecher nach alttestamentlichem Recht *nur* dann verurteilt werden, wenn sich zwei Augenzeugen finden lassen. Ohne ein ordentliches Gerichtsverfahren ist, anders als bei Blutrache, eine Tötung der Delinquenten ausgeschlossen. Der betrogene Ehemann kann der Frau einen Scheidungsbrief ausstellen, aber er kann weder den Ehebrecher noch seine Ehefrau rechtlich belangen. Das gilt unabhängig von jeder moralischen Beurteilung des Sachverhalts. Unter dieser Voraussetzung füllt das Ritual in Num 5 eine Gesetzeslücke, insofern es die Behandlung eines Ehebruchs bzw. des Verdachts auf Ehebruch in den Fällen anbietet, bei denen zwei Zeugen fehlen, was V. 13 ausdrücklich betont. So archaisch das Ritual auf der einen Seite anmutet – und die Parallelen im altorientalischen Recht sind in der älteren Forschung immer als Zeichen hohen Alters gewertet worden⁴⁰ –, handelt es sich andererseits gegenüber den existierenden Gesetzen zum Ehebruch im alttestamentlichen Recht um eine Innovation.

Das Ritual in Num 5 regelt den Fall, in dem ein Ehebruch nur auf dem Verdacht des vermeintlich gehörnten Ehemanns basiert (V. 12–13). Woran er diesen festmacht, sagt das Ritual nicht, klärt allerdings durch ein im Heiligtum stattfindendes Ordal, ob die Frau fremdgegangen ist oder nicht. Durch das Ordal soll dem Affekt und den zerstörerischen Folgen übertriebener Eifersucht Einhalt geboten werden. Zugleich soll durch die medizinischen Folgen des Fluchwassers bei der Frau die Vaterschaft eines im Ehebruch gezeugten Kindes *de facto* ausgeschlossen werden. Wenn das Ritualagens kein Schwellen des Bauches hervorruft, ist das Kind ehelich.

Das komplexe und literarisch gewachsene Ritual umfasst eine ganze Anzahl sequentieller Handlungen unterschiedlicher Akteure: Der Ehemann führt seine Frau zum Heiligtum (V. 15) und *er* führt ihre Opfergabe mit (V. 15), der Priester als Ritualexperte übernimmt die Frau aus der Verfügungsgewalt des Ehemanns und führt sie unter die Verfügungsgewalt Gottes (V. 16.18). Damit ist sie dem Zugriff des Ehemanns entzogen, der damit kein Rechtssubjekt mehr im weiteren Verfahren ist (V. 31). Der Priester nimmt als ein Ritualagens »heiliges Wasser« in einem Tongefäß und mischt Staub vom Boden des Heiligtums hinzu (V. 17), der

³⁹ Deshalb ausdrücklich in Dtn 22,22: Wenn ein Mann entdeckt wird, der bei einer verheirateten Frau gelegen (d. h. mit ihr sexuell verkehrt) hat ...

⁴⁰ Am nächsten kommt das Flussordal im Codex Hammurapi §§ 131–132 aus dem 18. Jh. v. Chr.: »Wenn die Gattin eines Bürgers von ihrem Ehemann bezichtigt wird, jedoch nicht beim Beischlaf mit einem anderen Manne ertappt wird, so soll sie bei (einem/dem) Gott schwören in ihr Haus zurückkehren. Wenn über die Ehefrau eines Bürgers wegen eines anderen Mannes üble Nachrede verbreitet wird, sie jedoch nicht beim Beischlaf mit einem anderen Manne ertappt worden ist, so soll sie ihren Gatten zu Liebe in den Fluss(gott) eintauchen« (Übersetzung Rykle Borger).

Priester löst die Haare der Frau (V. 18) und stellt sie mit ihrem Opfer wahrscheinlich an den Eingang des Offenbarungszeltes, d. h. in den liminalen Grenzraum zwischen dem exklusiven Bereich Gottes (Heiligtum) und dem Bereich des Volkes (Lager). Der Priester hält das bittere Wasser in seinen Händen und beschwört die Frau (V. 19), sich dem Ordal zu unterwerfen. Im Fall der Schuld sollen die Frau Flüche treffen, die auf ihre Reproduktionskraft negativen Einfluss nehmen. Dann wird das Fluchwasser einen Uterusprolaps auslösen und eine eventuell bestehende Schwangerschaft abbrechen (V. 21). Andernfalls bleiben die negativen Folgen des Fluchwassers aus und die Frau kann von ihrem Ehemann empfangen bzw. das *von ihm vermutlich/vermeintlich gezeugte* Kind gebären. Unter Voraussetzung der Zustimmung der Frau (»Amen, Amen« V. 22) wird die bedingte Verfluchung aufgeschrieben, die Schrift in das Wasser gewischt und der Frau zu trinken gegeben (V. 24.26). Einzelheiten des ausgesprochen interessanten Rituals können hier nicht besprochen werden, ich beschränke mich auf einige Anmerkungen, die für die Anthropologie relevant sind.

Ausgangspunkt ist die offenbar beziehungsstörende Eifersucht des Ehemanns, der seine Rechte verletzt sieht, aber keine Rechtsmittel zur Verfügung hat. Bevor der Verdacht die Beziehung vergiftet und zur irreversiblen Scheidung (Dtn 24) führt, soll das Ordal für die Beruhigung des Ehemanns sorgen. Auf den ersten Blick scheint das Ritual eindeutig zu Lasten der Frau zu gehen: Sie ist dem Verdacht ausgesetzt, sie muss sich der Gefährdung durch das Fluchwasser aussetzen, selbst wenn sie unschuldig ist. Aber trotz des unleugbaren Gefälles ist es nicht ganz so: Der Mann zahlt die Kosten des Rituals. Der Text geht mehrfach explizit davon aus, dass der Verdacht des Mannes genauso gut falsch sein kann und dann die Frau geschützt werden muss. Das Ritual schützt die Frau darüber hinaus, wiederholt im selben Fall dem unberechtigten Verdacht des Mannes ausgesetzt zu sein, auch wenn der Text das nicht explizit konstatiert.

Der in der Eifersucht erhobene Verdacht des Ehemannes wird jedenfalls als ebenso problematisch empfunden wie der vollzogene Ehebruch selbst. Beide werden allerdings nicht moralisch explizit bewertet, sondern von ihren Folgen her behandelt. Die aufkommende Eifersucht wird als »ein Sturm der Eifersucht kam über ihn« (ועבר עליו רוח־קנאהו) beschrieben, abgeschwächter ausgedrückt einfach als »Eifersuchtsgefühl«. ⁴¹ Aber Prov 27,4 spricht aus, was hier wohl im Hintergrund steht: »Die Wut ist grausam, und der Zorn schäumt über, wer aber kann vor der Eifersucht bestehen?« Im Fall von Num 5 handelt es sich offenbar um mehr als einen leisen Anfangsverdacht, der den Ehemann obsessiv einnimmt, so dass er in der Gefahr steht, Schuld auf sich zu laden (V. 31). Diese Schuld könnte im unbegründeten Entlassen der Ehefrau liegen. Das Ritual klärt den Verdacht, so dass der Mann schuldfrei bleibt. Die mit dem Verdacht des Ehe-

⁴¹ Während hier das seltenere maskulinische רוח gebraucht ist, das eher das stürmische, affektive unterstreicht, steht in V. 30 die feminine Form.

manns supponierte Schuld kann durch das Ritual als Unschuld erwiesen werden. Das Ritual stellt also sowohl einen Schutz für die Ehefrau dar, die im unbegründeten Fall nicht der Willkür ihres Ehemannes ausgesetzt sein soll, als auch eine rituelle Kanalisierung der Überreaktion des Mannes. Für den Fall des begründeten Verdachts sichert das Ritual dem Ehemann die Ehelichkeit seiner Kinder und damit im Zweifel die Rechtmäßigkeit des Erbes. Dass es letztlich darum, also um massive Rechtsfolgen geht und nicht um eine »Liaison« der Frau, lässt der verwendete Begriff »Samenbeischlaf« (V. 13)⁴² erkennen.

Dass sich die Frau mit dem außerehelichen Geschlechtsverkehr »verunreinigt« (V. 13.14.19.20.27.28.29), entspricht dem Sprachgebrauch der Propheten und des Heiligkeitsgesetzes und bezeichnet den illegitimen Geschlechtsverkehr.⁴³ Bemerkenswert ist, dass eine gesunde Gebärfähigkeit seitens der Frau an eheliche Treue bzw. an moralisches Verhalten gebunden wird. Sofern die Frau nicht mit einem anderen Mann geschlafen hat, wird sie Samen empfangen (נזרעה וזרע), d. h. legitime Nachkommen von ihrem Ehemann gebären können.

Auch wenn man das Ritual in Num 5 als Schutz vor dem unberechtigten Furor des Ehemanns und als Schutz vor den häuslichen Folgen des Verdachts verstehen kann, bleibt doch umgekehrt zu betonen, dass das Ritual weit entfernt ist von einer »gender equality«. Zwar scheint das Ritual eine vom Ehemann nicht kontrollierbare Freiheit der Ehefrau im Handeln vorauszusetzen, die den Ehebruch erst möglich macht, doch ist das Subjekt des Beischlafs, sowohl des außerehelichen als auch des ehelichen Verkehrs, immer *und ausschließlich* der Mann. Subjekt der Verunreinigung hingegen ist durchgehend die Frau (V. 13.14.20.27.28.29, »wenn du nicht zur Unreinheit abgewichen bist unter deinem Mann« וְאִם לֹא שָׁטִית טְמֵאָה תַּחַת אִישׁךְ V. 19), sie unterliegt dem Verdacht. Anders als in den Fällen des bezeugten Ehebruchs, in dem *beide* Sexualpartner bestraft werden (Dtn 22,22; Lev 20,10), wird hier nur die Frau im Ordal zur Rechenschaft gezogen. Der Mann wird für den falschen Verdacht nicht sanktioniert, weder rechtlich noch moralisch. Das patriarchale Gefälle des Textes steht außer Frage und erzeugt bei heutigen Leserinnen und Lesern zu Recht einen Widerstand.

Über das Gesagte hinaus können folgende Aspekte festgehalten werden, die auch in anthropologischer Hinsicht relevant sind:

⁴² Lev 15,16.17.18.32; 19,20; 22,4 (s. V. 20 zu שכבת).

⁴³ Der auffallende N-Stamm »sich verunreinigen« Num 5,13.14 [bis].20.27.28 ist in der Tora selten. Er findet sich nur noch in Lev 11,43 [Speisegebote]; 18,24 [sexuelle Handlungen]. Die Wurzel טמא im N-Stamm ist darüber hinaus auch in Jer 2,23 (»Wie kannst du sagen, dass du nicht unrein geworden bist«); Ez 20,30 f.43; 23,7.13.30 (Ez 20,30: »Wollt ihr euch auf die Weise eurer Väter unrein machen und ihren Scheusalen nachhuren?«) und in Hos 5,3; 6,10 belegt. Vergleicht man die Stellen, scheint es ein *terminus technicus* für illegitimen Geschlechtsverkehr zu handeln. Eine moralische Konnotation schwingt dabei mit, auch wenn die Verunreinigung primär physisch vorgestellt ist.

1. Das Ritual regelt *theoretisch* die überwiegende Mehrzahl von Ehebruchfällen, da nur in extremen Ausnahmefällen zwei Zeugen für einen vollzogenen Ehebruch aufgebracht werden können. Unter der Voraussetzung der Zweizeugenregel wird die Todesstrafe für Ehebruch *de facto* (jenseits einer narrativen Ausgestaltung im Einzelfall) so gut wie nie vollzogen worden sein.
2. Lässt man einmal den Gedanken des Ordals – also des von der Gottheit garantierten zutreffenden und gerechten Urteils – außer Acht und setzt anachronistisch eine rationalistische Engführung voraus, sind die Folgen des Rituals überwiegend positiv für die Frau. Man muss davon ausgehen, dass das Ritualagens *de facto* nur ausgesprochen selten zum Uterusprolaps geführt hat. Das bedeutet einerseits, dass die Frau im Falle des unberechtigten Verdachts des Ehemanns in der Regel verschont bleibt und im Falle des berechtigten Verdachts die Frau in der Regel des Ehebruchs nicht überführt wird. Dafür ist die Möglichkeit impliziert, dass das »Fluchwasser« die Frau gegebenenfalls schädigt, wenn sie unschuldig ist. Das Ritual begrenzt die Folgen sexuellen Fehlverhaltens auf Seiten der Frau. Die Folgen einer Scheidung im Fall des nachgewiesenen sexuellen Fehlverhaltens wären in rechtlicher wie sozialer Hinsicht gravierend. Wenn diese Überlegung richtig ist, steht der eifersüchtige Ehemann immer in der Gefahr, durch das Ritual des falschen Verdachts überführt zu werden. Entsprechend zurückhaltend wird er gegenüber der Inanspruchnahme des Rituals sein.
3. Aus den Überlegungen folgt, dass die meisten verdeckten Ehebrüche *de facto* in einem innerehelichen Versöhnungsprozess enden und der übrige Anteil in einer Art Schlichtungsverfahren am Heiligtum geregelt wird. Die Regelung sozialer Brüche und ihrer Folgen scheint einer Art Subsidiaritätslogik zu folgen. Das, was in der Ehe geregelt werden kann, sollte auch dort geregelt werden. Weder soll der »Rosenkrieg« in der Öffentlichkeit geführt werden noch am Heiligtum »schmutzige Wäsche gewaschen« werden. Das Heiligtum fungiert als höherinstanzliche Schlichtungsstelle in den Fällen, die nicht von den Betroffenen selbst gelöst werden können.
4. Die Ehe wird nicht als rechtsfreier Raum gefasst. Der vermeintlich betrogene Ehemann muss, bevor er Schuld auf sich lädt und die Ehe auflöst oder die Frau fälschlich bestraft, das Ritual durchführen, um den Verdacht zu überprüfen.
5. Eheliche Treue wird als Wert durchgehend vorausgesetzt. Auch wenn der Zweck, Nachkommen zu zeugen, als Ehezweck im Vordergrund steht und auch die eheliche Treue sich diesem Zweck unterordnet, geht die von der affektiven Eifersucht begleitete Ehe nicht in der Zweckgemeinschaft auf.

7. DIE HEILIGKEIT GOTTGEWEIHTEN LEBENS: NASIRÄERIN UND NASIRÄER

Das dritte Ritual regelt temporäre Selbstbindungen in Nasiräergelübden, die mit einem bestimmten Verhalten im Alltag verbunden sind. Entsprechend des Rahmens steht auch in diesem Abschnitt die ungewollte Gebrochenheit im Fokus (Num 6,9–29): Wie ist mit den Fällen umzugehen, in denen das Gelübde ungewollt gebrochen worden ist? Wie in den vorhergehenden Fällen kommt dann das Heiligtum als Instanz ins Spiel und auch hier sind es der liminale Grenzbereich und das Agieren des Priesters, die das gestörte Äquilibrium wiederherstellen. Wie beim Eifersuchtsordal wird hier ein Sachverhalt geregelt, der – bei allen Vorgaben zu Gelübden – in der Tora noch gänzlich ungeregelt ist. Innovative Aspekte weisen dabei z. B. die Opfertarife auf, die erneut den Rückgriff auf Lev 5 als Spendertext nahelegen. Aber das soll hier nicht im Fokus stehen, sondern die anthropologischen Aspekte: Beim Nasiräat geht es um die völlige Enthaltensamkeit von Nahrungsmitteln, die in einem Gärungsprozess verändert wurden und daher rührend gegebenenfalls Alkohol enthalten könnten (Num 6,3–4). Der mit dem Alkoholgenuss möglicherweise verbundene Kontrollverlust ist unvereinbar mit der im Gelübde angezielten Gottesnähe. Wer ein Nasiräergelübde abgelegt hat, soll sich zudem das Haupthaar wachsen lassen (Num 6,5). Das bedeutet vor allem, sich die Haare selbst in Trauerriten nicht zu schneiden. Überhaupt sind sämtliche Trauerriten selbst bei engsten Angehörigen untersagt (Num 6,6). Durch das Gelübde wird die Person – und auch hier ist auffallend, dass sowohl Männer wie Frauen ausdrücklich als Subjekte solcher Selbstverpflichtungsrituale genannt werden (Num 6,2) – ausgesondert, was als Heiligkeit charakterisiert wird. Alle Tage ihres Nasiräats ist er/sie heilig für YHWH (Num 6,6). Das muss nicht heißen, dass die Heiligkeit des Nasiräers der Heiligkeit des ganzen Volkes widerstreitet; offenbar gibt es verschiedene Grade von Heiligkeit.

Interessant ist, dass die Charakterisierungen des Nasiräats die Person, die ein solches Gelübde ablegt, sehr in die Nähe des Hohenpriesters bringt. Denn während der gewöhnliche Priester sich des Alkohols im Dienst enthalten soll (Lev 10,9) und sich sein Haar nicht in Trauerbräuchen abschneiden soll (Lev 21,5), darf er die Leichen der nächsten Familienangehörigen versorgen (Lev 21,2–4). Der Hohepriester jedoch darf sich wie der Nasiräer selbst nicht an dem Leichnam von Vater und Mutter verunreinigen (Lev 21,11). Die Parallelität mit den Vorschriften für das Hohepriesteramt zeigt, dass eine besondere Wertschätzung des Nasiräates im Hintergrund steht. Keine andere Person agiert so stellvertretend für das gesamte Volk (vgl. nur Lev 16) oder bewegt sich in solch herausgehobener Gottesnähe. Die regulierten Grenzüberschreitungen zum Heiligen hin erfordern eine besondere Heiligkeit der Priester, die noch einmal gesteigert für den Hohenpriester als Einzelperson gilt. Diese Sonderstellung des Hohenpriesters wird durch das Nasiräergesetz in gewisser Weise nivelliert oder besser demokratisiert,

insofern die Nasiräer außerhalb des Heiligtums (!) eine vergleichbare Gottesnähe leben. Anthropologisch besonders interessant ist, dass männlichen wie weiblichen Laien offenbar zugetraut wird, in aller Gebrochenheit ihres Alltags, zumindest temporär in eine solche Gottesnähe durch das Gelübde hineinzuwachsen. Durch Selbstbindung kann der Nasiräer/die Nasiräerin einen Grad der Heiligkeit erreichen, die an den singularär herausgehobenen Hohepriester heranragt. Gerade jene Transformation ist durch die Abstinenz von jeglichem Alkohol und damit möglichen Kontrollverlusten einerseits und durch das Fernhalten von Toten, einem Einbruch in die Sphäre des Lebens, andererseits gekennzeichnet. Der letzte Punkt ist für den hier relevanten Kontext von besonderer Bedeutung, weshalb darauf in einem Exkurs eingegangen werden soll.

Exkurs: Die *næpæš* eines Toten

Das Numeribuch kennzeichnet die Vorstellung, dass die Berührung eines Toten oder sogar die physische Nähe eines Leichnams als verunreinigend angesehen wird. Diese Innovation – die sich möglicherweise avestischem Einfluss verdankt und die in der nachexilischen Religion erst in persischer Zeit nachweisbar ist⁴⁴ – verändert den sozialen Umgang mit Toten und führt dabei zu bzw. geht dabei einher mit einer semantischen Verschiebung in der Bedeutungsbreite eines der schillerndsten Begriffe der alttestamentlichen Anthropologie: ⁴⁵נַפֶּשׁ. Das nur kontextabhängig zu übersetzende Wort hat eine enorme Bedeutungsbreite, die ihren Ausgangspunkt bei dem lokalen Bezug auf den inneren Halsbereich nimmt: Kehle, Rachenraum, Schlund, Speise- und Luftröhre und damit auch den Atem.

⁴⁴ Vgl. dazu MANFRED HUTTER, The Impurity of the Corpse (nasā) and the Future Body (tan ī pasēn): Death and Afterlife in Zoroastrianism, in: TOBIAS NICKLAS/FRIEDRICH VINZENZ REITERER (Hrsg.), The Human Body in Death and Resurrection (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009), Berlin 2009, 13–26; REINHARD ACHENBACH, Verunreinigung durch die Berührung Toter: Zum Ursprung einer Altisraelitischen Vorstellung, in: ANGELIKA BERLEJUNG/BERND JANOWSKI (Hrsg.), Tod und Jenseits im Alten Israel und in Seiner Umwelt: Theologische, Religionsgeschichtliche, Archäologische und Ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 347–369; Christian FREVEL, Struggling with the Vitality of Corpses: Understanding the Rationale of the Ritual in Numbers 19, in: JEAN-MARIE DURAND/THOMAS RÖMER/JÜRG HUTZLI (Hrsg.), Les vivants et leurs morts: Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14–15 avril 2010 (OBO 257), Fribourg/Göttingen 2012, 199–226, hier: 223–225.

⁴⁵ Vgl. dazu zuletzt sehr ausführlich BERND JANOWSKI, Die lebendige *næpæš*: Das Alte Testament und die Frage nach der Seele, in: DERS./CHRISTOPH SCHWÖBEL (Hrsg.), Gott – Seele – Welt: Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele, Neukirchen-Vluyn 2013, 12–43; DERS., Die lebendige *næpæš*: Das Alte Testament und die Frage nach der »Seele«, in: EBERHARD BONS/REGINE HUNZIKER-RODEWALD/JAN JOOSTEN (Hrsg.), Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation (BZAW 443), Berlin/New York 2014. Das Folgende skizziert die an anderer Stelle (s. Anm. 19) entfaltete eigene Position in komprimierter Form.

Das muss nicht verwundern, weil das Hebräische insgesamt eher von der Aspektive geprägt ist und relationale Komplementaritäten »zum Ausdruck« bringt. So sind Emotionen und Affekte ebenso körperbezogen wie die Dynamik sozialer Beziehungen.⁴⁶ Von der Grundbedeutung leitet sich der emotive Bedeutungsaspekt ab: Die נפש ist der Sitz des körperlichen wie geistigen Begehrens und Verlangens in allen Intensitätsstufen von der Sehnsucht bis zur Gier, vom Appetit bis zum Heißhunger. Auch das Wollen und Wünschen drückt sich als Verlangen in der נפש aus. Von dem mit Atem durchströmtem Bereich des Rachenraums leiten sich die Bedeutungsaspekte Lebendigkeit und Vitalität ab. Die נפש steht für die Vitalität des Menschen, damit verbunden für sein Selbst, seine Persönlichkeit, seine statusbezogene Präsenz, seine Lebenskraft, sein Leben, seine Individualität und selbst seine Biographie. Jedenfalls sind diese Aspekte nie ganz gelöst von der physischen, mentalen, historischen und sozialen Existenz einer Person. Denn Leben meint im Hebräischen kurz gesagt »in Beziehung stehen« und so wird auch נפש zu einem relationalen Begriff. Grammatisch kann נפש daher sogar als Personalpronomen oder Indefinitpronomen verwendet werden oder *pars pro toto* für ein meist menschliches Lebewesen stehen. Die נפש ist alles, nur nicht Seele im klassischen Sinn, d. h. in einer dichotomen (Leib-Seele) oder trichotomen (Leib-Seele-Geist) Konzeption *etwas*, das zum Menschen noch dazu als unsterblicher Kern hinzukäme. Dennoch findet sich die Übersetzung »Seele« in vielen Bibelübersetzungen oft und häufig, zumal das Hebräische nicht mit einer Alternative dazu aufwarten kann. Und ganz falsch ist das auch wieder nicht, zumal wenn man die modernen Diskussionen zur Seele zum Ausgangspunkt nimmt. Wenn aber nach einem Ansatzpunkt gesucht wird, wo im Alten Testament das konzeptualisiert wird, was gewöhnlich als »Person« gefasst wird, dann kommt man an נפש nicht vorbei. Denn gerade der Bedeutungsbereich von נפש, in dem Individualität, Identität, Bewusstheit als Ich- und Selbstbewusstsein und Präsenz zumindest berührt sind und neben Vitalität und Lebenskraft auch die Lebensbezüge und die Biographie eingeschlossen sind, ist man schon in einem hohen Maße anschlussfähig. Das soll hier aber nicht vertieft werden, sondern es soll auf eine davon nicht unabhängige Eigenart von נפש in den Ritualen des Numeribuches hingewiesen werden. Insgesamt finden sich mit 55 Belegen in 44 Versen etwa 3,5 Prozent aller נפש Belege des Alten Testaments im Numeribuch. Die Grundbedeutung »Kehle/Rachenraum« scheint dabei nur in einem Beleg durch, wenn die Israeliten in Num 11,6 klagen, dass ihnen die נפש vertrocknet wegen des ständigen Manna. Eine deutsche Redewendung würde sagen: Das Manna hängt ihnen zum Hals raus. Ein weiterer Beleg bezieht sich (in etwas ungewöhnlicher Formulierung) ausgehend vom Antrieb und der Vitalität auf den Lebensmut des Volkes (Num 21,4). Alle übrigen Belege bezeichnen *ein Leben, eine Person* oder *das Selbst*, wobei diese Bedeutungsebenen ineinander übergehen.

⁴⁶ S. dazu die in Anm. 22 genannte Literatur zur Anthropologie.

נפש in Numeri in der Bedeutung von ... ⁴⁷	
Kehle ^{Verlangen}	11,6
Vitalität ^{Lebensmut}	21,4
Verlangen ^{Selbst}	29,7
Leben ^{Person}	17,3;30,3.5.6.7.8.9.10.11.12.13.14.19; 31,19; 35,11.15.30.31
PersonLeben	5,6; 15,27.28.30.31; 19,18.20.22; 30,3.5.6.7.8.9.10.11.12.13.14.19; 31,19.28.34.40.46; 35,11.15.30
Selbst	21,5; 23,10; 29,7 ^{Verlangen} ; 31,50

Das heißt, gerade im Numeribuch denotiert נפש die komplexen Dimensionen, die für die Konzeptualisierung der Identität des Menschen zentral sind. Die Übersetzung des Terminus ist kontextabhängig und selten eindeutig auf ein deutsches Äquivalent engzuführen. Das gilt auch für die Stellen, in denen ein weiterer Bedeutungsbereich hinzutreten scheint und נפש eindeutig mit einem Toten bzw. einem Leichnam in Verbindung steht oder sogar eine Leiche kennzeichnet. Dazu gehören neben Num 5,2 auch Num 6,6.11. Unter der Voraussetzung einer diametralen Entgegensetzung von Tod und Leben und der engen Verbindung von נפש und »Leben« (vgl. nur Lev 24,17–18) ist das auf den ersten Blick verstörend, weshalb das Phänomen ausgehend von Num 6,6 in der Forschung kontrovers diskutiert wird.⁴⁸ Der Sprachgebrauch ist selten, im Pentateuch taucht er sonst *nur* in Lev 19,28; 21,1.11; 22,4 und außerhalb des Pentateuch nur Hag 2,13 auf. So lange man eine Todeskonzeption im Hintergrund sieht, die den Tod auf einer Zeitachse punktuell verortet und man den Tod als einen geschlossenen »(Un-) Wirklichkeitsraum« fasst, stellen נפש und Tod diametrale Größen da. Doch das entspricht nicht dem alttestamentlichen Todesverständnis, das vielmehr gleitende Übergänge zwischen Leben und Tod kennt.⁴⁹ Außerdem muss auffallen, dass נפש nur für frisch Verstorbene verwendet und ihnen verunreinigende Kapazität zugeschrieben wird; Skelette oder Knochen haben diese verloren.

In Num 5,2 wird für den Ausschluss aus dem Lager nach den körperlich Unreinen knapp bestimmt וכל טמא לנפש »und jeder, der in Bezug auf eine נפש unrein ist«, was die Totenberührung meint.

Um sie geht es auch in der Nasiräerpassage in Num 6,6, wo die Berührung der Leiche im Rahmen der Totenversorgung das Gelübde annulliert. Offenbar wird die zu Gott hin ausgesonderte Heiligkeit des Nasiräers als unvereinbar mit der

⁴⁷ Die hochgestellten Begriffe deuten jeweils zusätzliche Bedeutungsdimensionen an.

⁴⁸ Vgl. FREVEL, *Vitality* (s. Anm. 44), 224–225, DERS., *Purity* (s. Anm. 15), 389–391, und jetzt auch die Übersicht bei JANOWSKI, *naepæš* (2014; s. Anm. 45), 18–20.

⁴⁹ S. dazu Christian Frevel, Art. Tod, in: Berlejung/Frevel, *Handbuch* (s. Anm. 22), 389–392; Ders., *Vitality* (s. Anm. 44), 199–200.

Sphäre des Todes gesehen und das dürfte einen der Schlüssel für die Verknüpfung von נפש und Tod bieten. In Num 6,6 ist sogar in einer Constructusverbindung von einer נפש מת, also von »der נפש eines Toten«, die Rede. Das sollte nicht dazu verleiten – auch wenn der Weg dahin nicht mehr weit ist – anzunehmen, dass der Tote eine נפש »hat«, etwa im Sinne einer essentialistisch verdichteten materialen Seelenvorstellung, die zum Körper hinzutritt. Vielmehr als um eine fassbare und abgrenzbare Einheit, geht es um so etwas wie eine Lebensaura, die sich in der נפש verdichtet; es geht eher um »Sein« als um »Haben«, allerdings nicht im ontologischen Sinn. Eine Person ist gekennzeichnet durch Aspekte einer performativen Präsenz, durch ihre Individualität, ihre sozialen Lebensbezüge etc. All dieses, vor allem aber der Aspekt der Repräsentanz, ist nicht in dem Moment vergangen, wo eine Person stirbt. Der Tote kann noch erinnert, angesprochen, geehrt oder betrauert werden. Er ist aus seinem sozialen Kontext, den Beziehungsnetzen, nicht plötzlich verschwunden, sondern entgleitet langsam – parallel zu dem Prozess des körperlichen Verfalls – in die Unterwelt, aus der es keine Wiederkehr gibt. Nimmt man das zum Ausgangspunkt der Vorstellung, formt sich ein Zwischenbereich zwischen Tod und Leben, der schwer begrifflich fassbar ist. Dieser »Bereich« hat keine festen Grenzen, er ist destabilisiert als Übergang, in ihm fließen die sonst klar abgrenzbaren Größen »Leben« und »Tod« ineinander und genau dies scheint die Vorstellung von der verunreinigenden Kapazität von Leichen zu befördern. Wie damit umzugehen ist, klärt das komplexe Ritual der roten Kuh in Num 19. Mag die verunreinigende Kapazität von Leichen aus dem iranischen Kontext in die Religion Israels vermittelt sein, wofür besonders spricht, dass sie vor dem 5./4. Jh. in Israel nicht belegt ist, so ist sie doch kompatibel zur Konzeptualisierung des Todes in der israelitischen Religion. In den Belegen des Numeribuchs steht durchweg die priesterliche Theologie des Heiligkeitgesetzes Lev 17–26 im Hintergrund: dass der heiligende Gott ganz auf der Seite des Lebens steht, das Leben schenkt und es in seinem Bund bewahrt. Diese Zuschreibung führt zur Tabuisierung der Bereiche, die mit dem Zwischenbereich von Tod und Leben konnotiert sind. Die spätestens in exilischer Zeit entwickelte Vorstellung, dass der einzige Gott auch Macht über das Totenreich haben kann (1Sam 2,6; Dtn 32,39; Ps 30,4 u. ö.) bleibt davon unberührt. Heiligkeit und Tod sind diametral, deshalb wird der Kontakt mit den Toten für die Priester und vor allem den Hohenpriester beschränkt. Daraus abgeleitet annulliert der Kontakt mit Leichen die Gelübde von Nasiräer und Nasiräerin, die sich danach neu in einem Ritual ihrem Gelübde vor dem Priester stellen müssen.

Folgende Aspekte lassen sich für Num 6 in einer Zusammenschau zusammentragen:

1. Durch die Selbstverpflichtung im Nasiräergelübde kann es gewöhnlichen Frauen und Männern gelingen, einen Status der Heiligkeit und Gottesnähe zu erreichen, der sonst den Priestern und vor allem dem Hohepriester vorbe-

halten ist. Die durch die kultische Ordnung bis in alle Bereiche des Lebens durchschlagende Hierarchie wird dadurch durchbrochen.

2. Bemerkenswert ist, dass dieses geheiligte Leben gänzlich außerhalb des Heiligtums gelebt werden kann. Weder ist das Gelübde aufgrund des höheren Reinheitsgrades mit anderen Zugangsbedingungen zum Kult oder kultischen Bezirk verbunden, noch wird den Nasiräerinnen und Nasiräern in irgendeiner Form ein intensivierter Kontakt mit dem kultischen Zentrum auferlegt. Das Laiengelübde wird in der Mitte des Volkes gelebt.
3. Der Verzicht auf Alkohol soll vor dem damit möglicherweise verbundenen Kontrollverlust schützen, der wie bei Priestern als unvereinbar mit der Heiligkeit und dem heiligen Dienst gesehen wird.
4. Das Gelübde schließt die Möglichkeit ein, dass seine Bedingungen über die Dauer der Bindung nicht eingehalten werden können. Darin wird kein unüberwindbares moralisches Übel gesehen, sondern der Kult stellt wie bei anderen Unvollkommenheiten des Menschen Möglichkeiten zur Verfügung, die Störung der Ordnung zu beheben.
5. Exemplarisch wird das am Bereich des Todes deutlich gemacht. Mit dem Ableben tritt der Mensch in einen Übergangsbereich ein, in dem seine vitale Präsenz, Individualität und Identität noch stark nachwirken, obwohl er regungslos und ohne Atem ist. Dieser liminale Bereich wird durch die Rede von einer *נפש מת* »der *næpæš* eines Toten« charakterisiert, was die diametralen Größen auch sprachlich zusammenführt.

8. AUSWERTUNG UND ZUSAMMENFASSUNG

Zu Beginn ist herausgestellt worden, dass Num 5–6 von dem Gedanken getragen ist, dass durch die Einwohnung des heiligen und heiligenden Gottes inmitten des Volkes (Ex 29,43–46) in den klaren räumlichen Grenzen des Lagers am Sinai eine nahezu vollkommene Welt entsteht, die durch die Unvollkommenheit des Menschen, seiner Lebensbedingungen und seines Verhaltens, negativ beeinflusst wird. Die in Num 5–6 zusammengestellten Rituale gehen exemplarisch mit dieser Unvollkommenheit um. Schon insofern sind die Rituale des Numeribuches anthropologisch relevant. Allerdings entfalten sie keine geschlossene, begrifflich systematisierende Anthropologie, sondern akzentuieren Einzelaspekte, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen. Die Rituale sind dem Bereich der priesterlichen Literatur zuzuordnen. Diese wird in der Regel durch ihre klaren Distinktionen beschrieben: heilig und profan, gut und böse, rein und unrein. Das priesterliche Denken scheint auf den ersten Blick von klaren Grenzen bestimmt zu sein: Der Abstand zwischen den Menschen und Gott ist so groß, dass er unüberwindbar ist. Die Heiligkeit ist gefährdend und kann nur durch das vermittelnde Dazwischentreten des Priesters ertragen werden. Die Spannung zwischen

der lebenspendenden Präsenz einerseits und der gefährdenden Nähe andererseits kann kaum größer gedacht werden. Dieses klare Bild einer priesterlich dichotomen Welt wird in den Ritualen des Numeribuches durchbrochen. Sie alle sind von dem Durchbrechen von Grenzen gekennzeichnet, formulieren einen Zwischenbereich und machen so die Grenzen ein Stück weit unscharf. Trotz aller geforderten Heiligkeit sind Menschen unvollkommen, verfehlen sich und sündigen so. Emotionen drohen eifersüchtige Unterstellungen zu zerstörender Realität werden zu lassen. Der Tod – einmal aus dem randscharf umrissenen Bereich entlassen – ragt in das fragile Leben hinein und entfaltet in dem unscharfen Zwischenbereich ein die Heiligkeit gefährdendes Potenzial. Zugleich sind die Rituale des Numeribuches orientiert an der lebenspendenden und lebenserhaltenden Kraft des heiligenden Gottes. Seine heiligende Nähe affiziert und er wird durch moralische Transgressionen selbst affiziert. Der Mensch steht in der produktiven Spannung zwischen Heiligung und Profanität. Er kann die produktive Kraft der Heiligkeit gefährden. Zur Bewältigung stehen ihm Rituale zur Verfügung. Diese sind eingebettet in die Textwelt des durch die Präsenz des heiligenden Gottes bestimmten Lagers, das ganz auf die Ein- und Mitwohnung dieses Gottes und den von dort ausgehenden Segen ausgerichtet ist. Die Vollkommenheit Gottes erträgt das Unvollkommene, aber nicht ohne dem Menschen Wege zur Vervollkommnung der Unvollkommenheit aufzuzeigen.