

Erich Zenger

Ritus und Rituskritik im Alten Testament

Die Kulturgeschichte des alttestamentlichen Israel ist eine Seite seiner Geschichte, für die die Quellen nicht sehr reichlich fließen. Vor allem die Ursprünge der meisten Riten bleiben für uns teilweise im dunkeln. Diese Einschränkung gilt auch für den folgenden Versuch, der ausgehend von Beobachtungen zum altisraelitischen Kult überhaupt die starke Bindung dieses Kults an die kollektiven und individuellen Lebenssituationen an einigen Beispielen darstellen und werten will.

I. Grundlinien des alttestamentlichen Kultverständnisses

Die Riten Israels werden von einer grundlegenden Spannung bestimmt. Zum einen wurzeln diese Riten in Alltagssituationen, in denen Israel als *ein* Volk neben vielen anderen Völkern der alten Welt unter ähnlichen Bedingungen lebte. Entsprechend lassen sich aus Israels Umwelt im einzelnen zu allen von Israel praktizierten Riten mehr oder weniger deutlich vergleichbare Vorstellungen und Übungen beibringen. Zum anderen aber hat der Jahweglaube eine ihm spezifische und unverwechselbare Gesamtstruktur und eine so markante «inhaltliche» Mitte, daß er den von ihm praktizierten Riten immer «sein» Gesicht zu geben drängte. Die Geschichte der von Israel praktizierten Riten ist so ein fortwährender Prozeß der kritischen Rezeption und produktiven Uminterpretation von Riten, die Israel bei seinen Begegnungen mit anderen kulturellen «Welten» und aus seiner eigenen sozialen und anthropologischen «Welt» aufnahm, ausgestaltete oder veränderte. Im Grunde verfuhr der Jahweglaube auch auf diesem Feld wie in allen anderen Dimensionen, in denen er sich konkretisierte: er sammelte, sichtete und beurteilte auf Jahwe hin und von Jahwe her.

Um diesen permanenten Prozeß der «Jahweise- rung» weiter Bereiche des Lebens genauer zu erfassen, muß kurz die «Mitte» erläutert werden, die hier als diakritisches Prinzip wirkte¹. Mit dem Namen Jahwe (= Er bringt sich in Erfahrung) benennt Israel «von Anfang an» jene Grunderfahrung, in der es seine Existenz in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als von seinem Gott geschenktes und vor ihm in Freiheit zu verantwortendes Leben erfuhr. Die Kurzformel

dieser Erfahrung, die der Satz «jahwe» zusammenfaßt und der die Aspekte «Er hat sich bei uns und für uns erwiesen und erweist sich fortwährend» und «Er will sich durch und in uns erweisen» in sich schließt, gibt den perspektivischen Fluchtpunkt an, auf den hin und von dem her alles Erleben, Hoffen und Gefordertsein Israels wie in einem Brennpunkt zusammenläuft.

Zugleich wird in dieser Kurzformel die grundlegend inkarnatorische Dynamik des «Jahwe-Seins» Jahwe deutlich: «es gibt» Jahwe nicht, ohne daß es Welt und Menschen gibt, in denen er sich als der Leben in Freiheit schenkende und schenkenwollende erweist. Und zugleich gilt umgekehrt: Israel ist «Volk Jahwes», wenn in seinem Reden und Tun offenbar wird, daß es sich von Jahwe her und auf ihn hin versteht. Damit ist jene polare Spannung begründet, in der Jahwe und sein Volk so aufeinander bezogen sind, daß einerseits diese beiden Pole ihre (freilich unterschiedliche!) Eigenständigkeit besitzen und daß sie andererseits unbedingt in ihren «Lebensäußerungen» aufeinander verwiesen sind, insofern sie sind. Für Israel bedeutet dies konkret, daß es alle Bereiche seines Lebens als Geschenk seines Gottes in eigener Regie gestalten darf und dies zugleich so tun muß, daß in ihnen die Grunderfahrung «verdanktes und darum weiterzuschenkendes Leben» bzw. «zur Freiheit befreites und befreiendes Leben» als theologisch und anthropologisch geforderte Perspektive jeglichen Handelns sichtbar wird.

Diese Jahwe-Perspektive ist auch der Maßstab, an dem der Jahweglaube Kultformen und Riten zu messen hatte, die sich Israel von anderen Völkern und Kulturen her anboten oder die sich in Israel selbst von den verschiedenen Lebenssituationen her entfalteten. Die skizzierte polare Grundspannung des Jahweglaubens konkretisierte sich dabei als die Polarität Ritus–Ethos, Ritus–Glaube, Menschendienst–Gottesdienst. Diese Polarität strukturierte z.B. den Dekalog so, daß in der Überschrift die Grunderfahrung formuliert wird, als deren Konsequenz und «Feed back» zuerst die sog. theologisch-kultischen Verbote/Gebote und dann die sog. anthropologisch-sozialen Verbote/Gebote angebunden werden.

Hieran wird deutlich, daß Ritus und Ethos zusammengehören und sich gegenseitig bedingen. Das unterstreichen auch die sog. Tor-Liturgien (z.B. Ps 15), «in denen die in den Sakralbereich eintretenden Pilger auf die Verwirklichung des Jahwe-Dienstes im alltäglichen Leben hin angesprochen werden... Der in Israel herrschende Gott ist ein Gott des Rechts. Sein Kult ist keine naturhafte, magische Kraftzufuhr an die versammelte Gemeinde. Jahwe ist der Herr des ganzen Lebens. Wer in den heiligen Bereich seiner Gegenwart hineintritt, wird nach den alltäglichen Verhaltenswei-

sen gefragt. Der Gottesdienst an heiliger Stätte beginnt darum mit der entscheidenden Frage nach dem Gehorsam. Gerade die Tor-Liturgien zeigen..., wie alles ineinander greift: Herausgehen und Hineingehen in die spezifisch kultische Sphäre stehen im Zeichen der alles Leben umfassenden Gottesherrschaft und ihres totalen Anspruchs². Ritus und Kult sind aber nur dann «auf Jahwe hin» gerichtet, wenn sie zugleich anthropologisch und sozial das zusammenfassen, rituell darstellen und dazu Impuls geben, was Jahwe für sein Volk will: brüderliches, sich gegenseitig befreiendes Leben.

Durch diese Einbindung in den Gesamtzusammenhang menschlichen Lebens unterscheidet sich die Funktion des Kultes in Israel teilweise von den Funktionen, die er in der Umwelt Israels hatte³. Diese Funktionen kreisen meist um die Vorstellung, daß der Kult und die verschiedenen rituellen Handlungen eine Aktivierung, Freisetzung geheimnisvoller Kräfte bedeuten, durch die den Göttern und davon abhängig den Menschen ihre Lebenskraft gesichert werden. Kult und Ritus als Streben nach Sicherung können dabei in zweifacher Form verstanden werden: entweder soll die Gottheit gestärkt werden, die hilfsbedürftig bzw. sonst zu schwach ist, oder die Menschen sollen vor geheimnisvollen göttlichen und dämonischen Mächten, durch die sie bedroht werden, geschützt werden. Kult und Ritus befreien und ermutigen hier die Menschen nicht dazu, sich selbst zu entfalten und ihre Welt frei zu gestalten, sondern sind letztlich Darstellung und Verwirklichung einer fundamentalen Entfremdung des Menschen. Gerade davon setzt sich der Jahweglaube auf Grund seines Gottes- und Menschenbildes ab: Die Riten, die er zuläßt und entfaltet, sollen Darstellung und Vollzug jener schöpferischen Freiheit sein, die er als geschenkte und weiterzuschenkende Freiheit mit dem Satz «jahwe» bezeichnet.

II. Rituelle Gestaltung von Wendepunkten des agrarischen Jahresablaufs

Wie eng viele Riten Israels mit der konkreten Lebensgeschichte eines Israeliten verbunden waren, zeigen zunächst die drei Hauptfeste des jährlichen Kalenders: Mazzenfest oder Fest der ungesäuerten Brote, Ernte- oder Wochenfest, Lese- oder Laubhüttenfest⁴. Sowohl religionsgeschichtlich als auch religionsphänomenologisch lassen die bei diesen Festen gefeierten Riten deutlich einen anthropologischen und sozialen Kontext erkennen, der nicht genuin jahwistisch ist, sondern weitgehend der (kanaanäischen) Agrarstruktur entspricht. Die drei Feste, die zeitlich den bäuerlichen Jahresablauf umspannen und strukturieren, stellen in ihren Riten dar, was Menschen, die ihr tägliches Leben von den

Göttern abhängig glauben, empfinden, wenn sie bei der Ernte die Fruchtbarkeit der Natur für den Lebensvollzug dieser Götter halten. Den Beginn der Getreideernte feiert das Mazzenfest dadurch, daß in den ersten sieben Tagen der Ernte nur Brot von neuem Getreide gegessen wurde, wobei das Brot ohne Sauerteig (als Zeichen für den Neubeginn) zubereitet wurde. Die Vollendung der Getreideernte wurde im Opfer-Ritus des Wochenfestes dargestellt, wobei (zwei) Brotlaibe, die (mit Sauerteig) aus dem Mehl der neuen Ernte gebacken waren, zum Heiligtum gebracht wurden. Das Lesefest schließlich, das im Herbst begangen wurde, wenn Obst, Oliven und Trauben eingebracht waren, vereinigte in der rituellen Darstellung bei Tanz und Festgelage in den Hütten, die man zur Ernte in den Weinbergen, Obstgärten und Olivenhainen errichtet hatte, sozial-integrative (Arbeit und Fest in der Gemeinschaft) und dionysisch-kultische (Trinken vom neuen Most des Jahres aus der Kelter, Brautwahl) Aspekte.

Diese Feste und ihre Riten hat der Jahweglaube bei seiner Begegnung mit der kanaanäischen Agrarkultur nicht einfach abgeschafft oder verboten, sondern hat sie in kritischer Rezeption teilweise mit neuer Bedeutung erfüllt und damit zugleich die anthropologisch-sozialen Ansätze der Riten zu «Jahwe-Zeichen» hin geöffnet. Die dabei praktizierte implizite Rituskritik hat eine mehrfache Stoßrichtung, die sich durch die Stichworte Jahweisierung, Historisierung, Mythisierung und Anthropologisierung kennzeichnen läßt.

Die Riten, die in sich mehrdeutig sind, erhalten in Israel durch ihre Bezogenheit auf Jahwe eine neue Eindeutigkeit: Sie sind der dankbare, zeichenhaft dargestellte Lobpreis und die hoffende Vertrauensäußerung, daß Jahwe sich als «jahwe» erwiesen hat und erweist. Sie sind Vollzüge «für Jahwe», durch die sich der Mensch dafür öffnet, sein Leben als Geschenk seines Gottes zu erhalten. In ihnen tritt Israel seinem Gott gegenüber, nicht primär, um sich vor ihm oder durch ihn zu sichern, sondern um seine Gottheit und seine Güte anzuerkennen. Diese doxologische Jahwezentrik befreit Kult und Ritus davon, Heilmittel für Gott, Mensch und Welt sein zu müssen.

Die Jahweisierung bewirkt aber zugleich eine Historisierung dieser Feste, insofern die Riten als Erinnerungszeichen von geschichtlichen Jahwe-Erweisen an Israel vollzogen werden. Das Mazzenfest wird zum großen Exodusfest, die ungesäuerten schnell zu bakenden Brote erinnern an die Eile und den «Überraschungseffekt», mit denen Jahwe sein Volk aus der Sklaverei Ägyptens befreit hat, und der Neuheitscharakter der Mazzen weist Israel darauf hin, daß es in der Exodus-Memoria des Mazzenfestes dem nicht durch

die Natur, sondern in seiner Huld erneuernden Gott begegnet, der sich in und seit dem Exodus für Israel engagiert hat.

Das Wochenfest wurde anscheinend erst in nachexilischer Zeit historisiert, als es zur Erinnerung an die Gabe der Tora am Sinai gefeiert wurde. Als die Fruchtbarkeit und die Ernte, die in der Opfergabe der Brote als Geschenk des Exodusgottes ausgewiesen wurden, galt nun das wegweisende und lebenspendende Wort der Tora, das Jahwe beim Exodus seinem Volk als die wachsende und als Ernte einzubringende Saat geschenkt hatte⁵.

Die Historisierung des Lesefestes schließlich scheint ein sehr komplexer Vorgang gewesen zu sein. Nach Lev 23,42f soll das siebentägige Wohnen in den Hütten aus Zweigen die Israeliten an die Wüstenwanderung des Exodus erinnern, als Jahwe das Volk «in Zelten wohnen ließ». Dieser Bezug auf das permanente Unterwegssein in der Wüste enthält insofern einen Anachronismus, als die «Hütten» halbnomadischer Wüstenwanderer sicher Zelte aus Tüchern bzw. Fellen und nicht «Laubhütten» waren. Die rabbinische Überlieferung deutete deshalb die Hütten als Bild für die Geborgenheit, die Jahwe seinem Volk dadurch schenkte, daß sein Lichtglanz (Kabod) die Israeliten auf ihrer Wanderung wie Zelte umgab. Möglicherweise spielt aber auch der insgesamt fröhliche Charakter des Festes eine Rolle, wenn dieses Fest Israel als große in Zelten lebende Lagergemeinschaft, die von Jahwe geführt wird, darstellte. Etwa seit der Exilzeit wurden vom Herbstfest wohl zwei Festinhalte als eigene Festtage abgespalten und ihm zeitlich vorgeordnet: der Neujahrstag erhielt als eigenes Fest nun eher schöpfungstheologische Akzente⁶, während der Versöhnungstag der Reinigung des Tempels und der Entsühnung der Gemeinde dienen sollte⁷. Die Historisierung der Feste löste die Feste von einer allzu engen und dinghaften Bindung an Naturvorgänge, die in der alten Welt häufig divinisiert oder magisiert wurden. Diese Trennung wurde schließlich auch noch dadurch unterstrichen, daß die Feste nicht mehr nach dem jeweiligen Ernteablauf gefeiert, sondern auf bestimmte Daten des Kalenders festgelegt wurden⁸.

Eng verbunden mit der Historisierung der alten Agrarfeste ist die wachsende Betonung ihrer sozial-integrativen Funktion. Weil die Festriten weder als ein «Nachspielen» mythisch vorausliegender Naturprozesse noch als peinlich zu befolgende Dienstleistungen an die Gottheit (Jahwe) verstanden werden müssen, können sie in Israel als genuin menschliche und Menschlichkeit fördernde Vollzüge gestaltet werden. Vor allem die deuteronomische Bewegung unterstreicht das, wenn sie immer wieder Freude und Spiel

als prägende Faktoren dieser Feste erinnert und durch diese Feste befreiende und beglückende Erfahrungen vermitteln will. Darüber hinaus wird der gemeinschaftsbildende Effekt der Feste nicht nur durch die Verlegung ihres rituellen Höhepunktes nach Jerusalem gefördert⁹, sondern der soziale Aspekt wird dadurch eingeschärft, daß bei der Praxis der Riten gesellschaftliche Unterschiede und Schranken beim gemeinsam begangenen Fest fallen sollen. So sind die Riten nicht ein bloß individuelles Tun, sondern sind hingeordnet auf die Gesamtgröße «Volk Jahwes».

Den Prozeß der Historisierung und «Israelitisierung», wie er skizziert wurde, könnte man damit letztlich als eine spezifische Form von verändernder Mythisierung der alten Riten nennen¹⁰. Denn als historisierende Bezüge wurden nicht irgendwelche geschichtliche Ereignisse gewählt, sondern Ereignisse der Israel begründenden Urgeschichte (Exodus und Sinai). Und diese begründenden Urfahrungen wurden in den Festen gerade als gründende Erzählungen erinnert, deren Wirkmächtigkeit in der Verbindung von Ritus und quasi-mythischem Wort gegenwärtig gesetzt wurde. Im Kultmythos kehrte Israel an seinen heilsgeschichtlichen Ursprung zurück und versuchte eine *restitutio ad integrum*, die freilich – und hier wird die Brechung des Mythos deutlich – als frei verfügbares Geschenk Jahwes erhofft wurde. Bei dieser teilweise vollzogenen Mythisierung des Kultus handelt es sich allerdings «nicht in erster Linie um eine Rezeption fremder mythischer Stoffe, sondern um ein der Form nach mythisch geprägtes Verhalten zu den Inhalten der eigenen, israelitischen Überlieferung»¹¹, d.h. die Mythisierung ist eine bestimmte Art von Jahweisierung.

Die prophetische Kritik an den Festen und Riten Israels, kreist eigentlich um all diese Aspekte der Neuinterpretation der Israel vorgegebenen Riten¹². Die Propheten protestieren dagegen, daß die Riten nicht zur Jahwe-Begegnung hinführen, sondern daß sie weitgehend eine Vergötzung der Natur und ihrer Fruchtbarkeit (vgl. die Kultpolemik des Hosea) und eine Selbstzelebration (vgl. Am 4,4f; 5,21; Jes 22,13) darstellen. Vor allem aber fehlt den Festen jene sozialkonstruktive Kraft, die ihnen als Jahwe-Festen und als Riten von Menschen eigen sein müßte, die durch diese Riten ihre kollektive Lebensgeschichte als das Zusammenleben von befreiten und gleichberechtigten Menschen gestalten sollten. Die Schärfe der prophetischen Rituskritik zielt nicht auf die Riten an sich, sondern will offenlegen, daß Israel de facto in einer ritusunwürdigen und eigentlich ritusunfähigen Verfassung ist, solange als Grundprinzip des Zusammenlebens nicht Jahwes Heils- und Rechtsordnung Wirklichkeit wird. Insofern ist die Rituskritik der Propheten Sozialkritik und

Glaubenskritik in einem: Jahwe wohlgefällig ist ein Ritus nur dann, wenn er menschliches Zusammenleben fördert. Und umgekehrt gilt: Ein menschliches Leben entfaltender und befreiender Ritus muß zugleich dieses Leben öffnen für die Erfahrung, daß menschliches Leben ein Geschenk Jahwes ist und als solches verantwortet werden muß.

III. Rituelle Bewältigung und Sinnstiftung in menschlichen Grundsituationen

Die Frage nach der «Leistungsfähigkeit» von Riten stellt sich vor allem in jenen Grundsituationen, in denen sich die Ambivalenz menschlichen Lebens besonders verdichtet und nach Sinn und Bewältigung ruft. Es sind Geburt, Hochzeit und Tod. Auch hier zeigt der Jahweglaube seine kritisch-integrative Kraft, insofern er die in der alten Welt mit diesen Situationen verbundenen Riten nur sehr zurückhaltend religiös öffnet.

Zeugung und Geburt sind in Israel vor allem mit zwei Arten von Riten verbunden: Reinigungsriten für die Eltern und Beschneidung der männlichen Nachkommen. Wie bei vielen anderen Völkern der Antike galten auch im alttestamentlichen Israel geschlechtliche Vorgänge wie Samenerguß, Menstruation und die Sekrete nach einer Geburt als Ursache von kultischer Unreinheit, d. h. die so «Befleckten» waren vom Kult ausgeschlossen und wurden erst wieder zugelassen, wenn sie die dafür vorgeschriebenen rituellen Handlungen und Fristen beobachteten. Die Beurteilung dieser mit Zeugung und Geburt verbundenen Vorgänge als kultisch verunreinigend geht darauf zurück, daß sie als Minderung der Lebenskraft des zeugenden Mannes und der bei der Geburt Blut verlierenden Mutter angesehen wurden¹³. Das Blut galt als Sitz des Lebens, und so mußte die durch den Blutverlust in die Sphäre des Todes geratene Mutter solange rituell von der kultischen Gemeinschaft der Lebenden und vor allem von Jahwe, dem Gott des Lebens, getrennt werden, bis sie wieder als «lebendig» gelten konnte. Nach Ablauf der Reinigungsfrist, nach Reinigungsopfer und Reinigungswaschungen wird sie vom Priester wieder offiziell in die Gemeinde aufgenommen.

So deutlich einerseits die Verhaftetheit solcher Riten in einem überholten Weltbild betont werden muß, ist andererseits doch zu bedenken, daß der Ritus hier in einer lebensentscheidenden Situation eine helfende und befreiende Funktion hatte. Im Bereich des Jahweglaubens wurde darüber hinaus die magische Dimension, die sich leicht an solche Reinigungsriten binden konnte, durch zwei Eigenheiten abgewehrt: Zum einen war jedes polytheistische oder dämonische Modell

ausgeschlossen, wonach die Unreinheit von einem wie immer gearteten «Gegenspieler» Jahwes ausgelöst war; damit konnte die rituelle Reinigung nicht als vor Jahwe schützender oder gar gegen ihn gerichteter Ritus verstanden werden, sondern als ein von Jahwe selbst ermöglichtes «Tor zum Leben». Zum anderen hatten z.B. die Reinigungsriten der Wöchnerin durchaus eine abgestufte theologische Bedeutsamkeit: Während die vorgeschriebene soziale Absonderung und die Waschungen eher als Brauchtum zu beurteilen sind, kulminierte die Reinigung in einem Sühnopfer und in einem Brandopfer, das der Priester am Heiligtum als Dank- und Huldigungsoffer im Auftrag der Mutter (der Eltern?) darbrachte¹⁴. Durch das Huldigungsoffer vor Jahwe, dem Gott des Lebens, wurde mindestens ansatzweise die oben genannte Verhaftetheit in weltbildbedingten Vorstellungen aufgebrochen und die tiefere theologische Tendenz sichtbar, die ein echter Jahwe-Ritus im Kontext der Geburt haben mußte (bzw. mußte): Bekenntnis zu Jahwe als dem Geber allen Lebens.

Ein anderer Ritus, der in Israel im Kontext der Geburt praktiziert wurde, ist die Beschneidung¹⁵. Herkunft und ursprüngliche Bedeutung dieses gemeinseitigen Ritus liegen für uns im Dunkel. Meist versteht man sie ursprünglich als Initiationsritus oder «rite de passage», durch den der geschlechtsreife Knabe in die Gesellschaft der Männer aufgenommen wurde, wobei der Ritus selbst als Stammeszeichen oder Reinheitsritus gilt. Oder man betont stärker die sachliche Bezogenheit des Ritus auf Fruchtbarkeit und Ehe und versteht den Ritus als «Akt der Weihe des jungen Mannes, durch den die Fruchtbarkeit der Ehe garantiert werden soll... Ausschlaggebend sind hierfür die analogen Bezeichnungen und Bräuche bei der erstmaligen Nutznießung des Fruchtbaumes: die Bäume sollen drei Jahre lang unbeschnitten, d. h. unabgeerntet bleiben, im vierten Jahr sollen die Früchte als Dankopfer Jahwe dargebracht werden, also gleichsam die Beschneidung stattfinden, im fünften Jahr setzt die Nutznießung ein (Lev 19,23f). Wie die Fruchtbarkeit des Feldes hier dem göttlichen Besitzer abgekauft werden muß, so bringt der die Hochzeit feiernde Mann vorher dem Herrn über die menschliche Fruchtbarkeit gleichsam ein Opfer dar in der Beschneidung, deren Blut Sühnekraft hat»¹⁶.

In Israel wurde dieser Ritus als «Geburtsritus» rezipiert, wobei seine Theologisierung ähnlich kritisch-umgestaltend verlief wie die oben skizzierte Rezeption der kanaänischen Agrarfeste. Der rätselhafte Text Ex 4,24–26 versucht einerseits die Verlegung der Beschneidung in das Kleinkindalter durch ein mit Mose verbundenes Geschehen zu begründen und deutet an-

dererseits die Beschneidung als «Zeichen des Exodus»: Die Beschneidung ist ein Ritus, durch den Israel sich seiner Annahme an Sohnes Statt durch Jahwe (vgl. Ex 4,22) erinnert und der den Beschnittenen teilhaben läßt an der Rettungsgeschichte, die Jahwe im Exodus für seinen kollektiven Sohn Israel begonnen hat.

Noch deutlicher wird der theologisch-«sakramentale» Charakter der Beschneidung von der Exilszeit ab: In der priesterschriftlichen Theologie gilt die Beschneidung als Ratifizierung und Erinnerungszeichen jenes besonderen Verheißungsbundes, den Jahwe dem Abraham zugeschworen hat (Gen 17). Zusammen mit der Sabbathheiligung wurde die Beschneidung zum unterscheidenden Glaubenszeichen, das die Zugehörigkeit zum Judentum bewirkte und dokumentierte. Wer als Proselyt zur jüdischen Kultgemeinschaft konvertieren wollte, mußte sich beschneiden lassen (vgl. Jdt 14,10; Est 8,17 LXX); umgekehrt versuchten die jüdischen Apostaten der Makkabäerzeit die Beschneidung sogar wieder operativ rückgängig zu machen (vgl. 1 Makk 1,15).

Der Ritus der Beschneidung hatte also die Funktion, die Geburt als anthropologisch-sozial bedeutsames Ereignis in den Horizont der religiös verstandenen Volksgeschichte einzugliedern. Gerade diesen religiösen Aspekt der Beschneidung unterstreicht die theologische Rituskritik, wie sie vor allem im Deuteronomium und im Jeremiabuch formuliert wird: Beschneidung muß wesentlich Beschneidung des Herzens sein; ohne sie ist die Beschneidung nichts (vgl. Dtn 10,16; Jer 4,4). Die Beschneidung bezeugt die Hingabe des ganzen Menschen an Jahwe, was sinnvoll am Beginn des menschlichen Lebens zeichenhaft dargestellt wird¹⁷.

Eine überraschend ritusarme Lebenssituation ist in Israel die Ehe geblieben. Die Eheschließung selbst wird primär als juristischer Vorgang betrachtet (der Hauptakzent liegt auf besitzrechtlichen Regelungen), während die Hochzeitsfeierlichkeiten eher als Brauchtum denn als Ritus zu qualifizieren sind. Dies überrascht umso mehr, als Sexualität und Fruchtbarkeit im alten Orient weitgehend naturmythisch reglementiert wurden. Als mehr oder weniger explizite rituelle Darstellung der mythischen Urhochzeit wurde die Hochzeit im alten Orient nicht so sehr als anthropologisch-sozial zu gestaltende Situation verstanden, sondern als ein Vollzug, dessen «Spielregeln» (Zeit, Ort, Kleidung, Praxis der ehelichen Geschlechtlichkeit) aus der Fruchtbarkeit der divinisierten Natur abgelesen wurden¹⁸.

Hier hat die Profanität, in der sich die Ehe in Israel vollzog, sicher einen stark religionspolemischen Akzent gegenüber der Umwelt Israels. Andererseits kann

aber nicht übersehen werden, daß dadurch ein rituelles Defizit entstand, das vom Volk mit einer Reihe von pseudorituellen Vollzügen ausgefüllt wurde, wie vor allem die vielfach belegte alttestamentliche Polemik gegen alle möglichen Formen von Sexual- und Fruchtbarkeitsriten belegt¹⁹. Aber auch die Angst vor dämonischen Mächten, deren Wirken wie bei der Geburt man auch bei der Hochzeit befürchtete (vgl. Tob 3,7ff), rief wohl allerlei magische Praktiken hervor²⁰, die durch eine eindeutiger rituelle Bezogenheit der Trauungszeremonie auf die Mitte des Jahweglaubens und eine stärkere anthropologische Fundierung der Riten hätte vermieden werden können.

Auch in der Situation des Todes zeigt der Jahweglaube eine ähnlich ambivalente Praxis von Riten wie bei Geburt und Hochzeit. Zunächst reagiert er jahrhundertlang eher polemisch auf die Trauer- und Begräbnisriten, die sich in der Kulturlandsituation sowohl als menschliche Urvollzüge wie als durch die kanaanäische Religion vorgegebene kultische Riten aufdrängten. Das Totenritual, das zunächst in einem Klageritual Solidarität mit dem Toten und der durch den Verlust des Toten geschlagenen Gruppe darstellt und weiter durch ein Begräbnisritual die «neue» Totenexistenz ermöglichen soll, war im alten Orient weitgehend mit der mythischen Vorstellung des sterbenden und wiederauferstehenden Gottes verbunden. Gerade deshalb aber vermied der Jahweglaube lange Zeit für dieses Ritual jede Verbindung mit dem offiziellen Jahwekult, weil Jahwe ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Die anthropologisch und sozial durchaus sinnvollen Riten werden ausdrücklich zum Totenbrauchtum profaniert. Wer sie vollzog bzw. vollziehen mußte, wurde kultisch unrein und mußte erst durch komplexe Reinigungsriten wieder entsüht werden.

Diese kultische Disqualifikation des Totenbrauchtums wird noch dadurch verschärft, daß den Priestern als den kultischen Repräsentanten dieses Totenbrauchtums überhaupt verboten wird (vgl. Lev 21,1.11). Die theologische Absicht dieser «Entritualisierung» ist klar: Hier soll eine scharfe Trennungslinie gezogen werden zu dem Bereich des Todes, der theologisch noch nicht integriert ist. Doch zeigt auch hier die scharfe Polemik, die sich z. B. gegen magische Praktiken wie Haaropfer und Blutopfer für die Toten (vgl. Lev 19,27f) und Totenbefragung (vgl. Lev 19,31) wendet, daß diese rituelle Lücke vom Volk nicht voll verstanden und hingenommen wurde. Allerdings bahnt sich in der nachexilischen Epoche teilweise eine andere Beurteilung dieser Riten an: Die nun einsetzende theologische Bewältigung des Todesproblems in dem Bekenntnis zu Jahwe, der sich gerade in der Todessitua-

tion als lebenschenkender Rettergott erweisen wird (vgl. Ps 49; 73), und die stärkere Betonung der mitmenschlichen Solidarität, die sich im Trauer- und Begräbnisritual darstellt²¹, ermöglichen es nun eher, die kritische Situation des Todes auch rituell zu gestalten.

IV. Schlußfolgerungen

Versucht man das besprochene Material abschließend zu beurteilen, zeichnen sich folgende Gesichtspunkte ab:

1. Die Riten Israels haben eine auffallend starke Bindung an bedeutsame Wendepunkte der individuellen und kollektiven Lebensgeschichte; viele rituelle Einzelzüge stammen dabei aus Israels Umwelt.

2. Vor allem die Riten, die den Lebenswenden Sinnstiftung geben wollen, sind stark therapeutisch-befrei-

end, insofern sie die als bedrohlich empfundenen Situationen rituell bewältigen helfen sollen.

3. Allen Riten gemeinsam (freilich im einzelnen unterschiedlich stark akzentuiert) ist ein sozial-integrativer Zug, insofern der Ritus als Impuls verstanden wird, sich im gemeinsam praktizierten Ritus als Glied der Gemeinschaft zu verstehen, und insofern vor allem die prophetische Kritik die gesellschaftskritischen Implikationen der Riten einfordert, die doch Riten einer unter dem Anspruch Jahwes lebenden Gemeinschaft sind.

4. In irgendeiner Form weisen alle Riten zugleich eine kerygmatische Ausrichtung auf, insofern ihre rituelle Mehrdeutigkeit durch den eindeutigen Bezug auf Jahwe, den Geber, Garanten und Herausforderer allen Lebens so präzisiert wird, daß der Ritus letztlich zur Begegnung mit dem rettenden Gott wird.

¹ Vgl. hierzu detaillierter P. Weimar – E. Zenger, Exodus, Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (Stuttgart 1975); E. Zenger, Die Mitte der alttestamentlichen Glaubensgeschichte: Katechetische Blätter 101 (1976) 3–16.

² H.J. Kraus, Gottesdienst im alten und im neuen Bund: Biblisch-theologische Aufsätze (Neukirchen-Vluyn 1972) 198.

³ Vgl. F. Stolz, Das Alte Testament (Gütersloh 1974) 94–115; W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte (Neukirchen-Vluyn 1975) 113–129.

⁴ Das Problem der sekundären Verbindung von Mazzenfest und Pascha kann hier ebenso wenig behandelt werden wie die Frage nach dem Ursprung des Paschafestes.

⁵ Zur Historisierung des Wochenfestes vgl. 2 Chr 15,10 und das Jubiläenbuch. «Vielleicht kennt schon die Priesterschrift diesen geschichtlichen Rückbezug, wenn sie die Sinaioffenbarung nach Ex 19,1 «im dritten Monat», also in der Zeit des Wochenfestes, stattfinden läßt, falls sich nicht der spätere Charakter des Festes überhaupt erst auf Grund von Ex 19,1 entwickelte» (W.H. Schmidt aaO. 121).

⁶ Vgl. zur Problematik D.J. A. Clines, The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-Exilic Israel Reconsidered: Journal of Biblical Literature 93 (1974) 22–40.

⁷ Vgl. die Beschreibung bei R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II (Freiburg 1960), Kap. XVIII, Abschn. 1.

⁸ Nach Verlegung des Jahresanfangs ins Frühjahr wurde z. B. das siebentägige Mazzenfest auf den 14. – 21. Tag des ersten Monats, d.h. des späteren Nisan, festgelegt.

⁹ Vgl. das Programm dieser «Kultzentralisation» in Ex 34,23.

¹⁰ Religionsgeschichtlich gesehen ist es sogar eine Remythisierung der vorher entmythisierten kanaänischen Feste.

¹¹ W. Pannenberg, Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung: Poetik und Hermeneutik IV (München 1971) 502.

¹² Vgl. H. Schüngel-Straumann, Gottesbild und Kultkritik voralexandrischer Propheten (Stuttgart 1972).

¹³ Vgl. W. Kornfeld, Das Buch Leviticus (Düsseldorf 1972) 72–103.

¹⁴ Zur opfergeschichtlichen Einordnung vgl. R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (Neukirchen-Vluyn 1967) 19f.

¹⁵ Vgl. W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Stuttgart 1972) 114f.

¹⁶ W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments Teil 1 (Stuttgart 1972) § 4, Anm. 185.

¹⁷ Zur Spiritualisierung von Kultus insgesamt vgl. H.J. Hermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult (Neukirchen-Vluyn 1965).

¹⁸ Vgl. z. B. die ugaritischen Mythen «Die Geburt von Šahr und Šalim» und «Die Hochzeit von Jarih und Nikkal»; kurze Inhaltsangabe bei H. Gese/M. Höfner/K. Rudolph, Die Religionen Altisraels, Arabiens und der Mandäer (Stuttgart 1970) 80–84.

¹⁹ Vgl. Hos 4,12–14; Jes 17,9–11; Jer 2,20; 3,2; Jes 56,9–57, 13.

²⁰ Vgl. die vielen Amulette mit Sexuelsymbolen, die die Archäologie auch in israelitischen Städten gefunden hat.

²¹ Das Buch Tobit z. B. thematisiert das Begräbnisritual als «Werk der Barmherzigkeit».

ERICH ZENGER

1939 in Dollnstein (Bayern) geboren, Studium der Theologie und Orientalistik in Rom, Jerusalem, Heidelberg und Münster, 1971 Dr. theol., seit 1972 Professor für alttestamentliche Exegese an der Kirchlichen Hochschule Eichstätt, seit 1973 an der Universität Münster. Wichtigste Veröffentlichungen: Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (1971); Gepredigte Bibel (1971); Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (1975); Durchkreuztes Leben. Besinnung auf Hiob (1976); Das Buch Exodus. Geistliche Schriftlesung (1977). Anschrift: Uhlenhorst 11, D-4401 Nordwalde.