

Ist die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren in 3. Mose 11 noch relevant?

Gerhard F. Hasel

(Übersetzung: Helga Schulenburg)

Einführung

Ist die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren, die in 3. Mo 11, 2-23, 41-45 und in 5. Mo 14, 3-20 (1) gemacht wird, heute noch von Bedeutung." Die Mehrzahl der Christen und sogar bestimmte Gruppen von Juden beachten diese Unterscheidungen in ihren Essgewohnheiten nicht mehr. Einige behaupten, das Festhalten an den biblischen Speisevorschriften sei eine Inkonsequenz von Seiten praktizierender Christen, die auf das Halten des Zeremonialgesetzes gegründet sei; ein Gesetz, das in Christus Erfüllung gefunden habe und für Christen nicht bindend sei. Dieses Thema wirft die wesentliche Frage auf, ob die Speisevorschriften in 3. Mo 11 und 5. Mo 14 außerhalb des Rahmens des alttestamentlichen Zeremonial- und Ritualgesetzes stehen. Sind diese Speisevorschriften Teil eines universalen biblischen Gesetzes und "moralischer Imperative", (2) die für bibelgläubige Menschen heute immer noch gültig sind? Diese Fragen stellen große Probleme dar, die hinsichtlich der Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren und ihrer Bedeutung für die heutige diätetische Praxis beachtet werden müssen.

Die meisten modernen Kommentatoren und Exegeten interpretieren die Unterscheidung von rein und unrein als rituell, kultisch und im Wesen zeremoniell, d. h. die Unterscheidung von rein und unrein ist Teil des israelitischen Kultus und gehört zum so genannten Zeremonialgesetz. Diese Interpretation fand über die Jahrhunderte hinweg die größte, wenn auch nicht die volle Unterstützung in der christlichen Kirche. Wir müssen daran

erinnert werden, dass in den ersten Jahrhunderten der Christenheit dem Thema der reinen und unreinen Tiere innerhalb des größeren Kontextes der Reinigungsgesetze große Beachtung geschenkt wurde. (3) So hat z. B. die Ostkirche im Allgemeinen die Gesetze über Unreinheit jahrhundertlang unterstützt. Dies macht deutlich, dass es nicht so leicht ist, eine im Pentateuch gegebene Vorschrift dem Zeremonialgesetz zuzuordnen, wie einige vorschlagen und meinen, dass damit das Problem gelöst sei.

Die häufige Verknüpfung biblischer Vorschriften in Bezug auf Speisefragen in 3. Mo 11 und 5. Mo 14 mit dem Zeremonialgesetz stellt einige der grundlegendsten Fragen bezüglich biblischer Auslegung. Der wesentliche Kern ist die Frage: Ist die Weisung in 3. Mo 11 hinsichtlich der diätetischen Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren Ergebnis der "Speisegesetze des Pentateuch durch die Priester verkündet," (4) und daher auf das alte Israel, seine Kultvorschriften und Zeremonialgesetze beschränkt! (5) Oder ist es eine göttliche Vorschrift, die zu dem gehört, was man als "universales Gesetz" bezeichnen kann, nämlich ein Gesetz, das nicht zeitlich begrenzt und auf ein bestimmtes Volk beschränkt ist, sondern das für alle Zeiten und an allen Orten Gültigkeit hat? Wenn letzteres der Fall ist und es mit biblischen Grundlagen nachgewiesen werden kann, dann wird die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren bleibende Bedeutung für heutige Bibelgläubige haben!

Auf diese kurz zusammen gefassten Fragestellungen gegründet, wird es das Anliegen dieser Ausarbeitung sein, folgende Punkte zu behandeln.

1. Gehört die Unterscheidung von reinen/unreinen Tieren in 3. Mo, 11 zu der rein/unrein- Unterscheidung im allgemeinen Zeremonialgesetz, wie es so weit verbreitet vorgeschlagen wird?

2. Was offenbart die Platzierung der rein/unrein-Unterscheidung von Tieren in 3. Mo 11 über ihre Bedeutung innerhalb des Kontextes im 3. Buch Mose!
3. Wie dienen die Vergleiche und Kontraste der beim Speisegesetz in 3. Mo 11 benutzten speziellen Sprache als entscheidende Punkte, um zu demonstrieren, dass die rein/unrein-Unterscheidung in Bezug auf Tiere zum universalen Gesetz gehört?
4. Welche anderen internen Indikatoren werden durch eine konzeptionelle Verknüpfung des Speisegesetzes in 3. Mo 11 mit anderen Teilen des Alten Testaments sichtbar gemacht, die anscheinend verdeutlichen, dass 3. Mo, 11 kein Teil des zeremoniellen rituellen Gesetzes ist, sondern heute noch zum gültigen universalen Gesetz gehört?
5. Welche rationale Grundlage liefert 3. Mo 11 für das Speisegesetz in Beziehung zu seinem größeren biblischen Kontext und wie zeigt dies seine fortdauernde Bedeutung für heutige Bibelgläubige auf?

1. Zwei Arten von rein/unrein-Unterscheidungen

Grundlage für jede Diskussion über die Unterscheidung von rein/unrein ist die Tatsache, dass das Alte Testament zwei klar definierte Arten von Unreinheit kennt. Die eine Art von Unreinheit ist permanent (bleibend), nicht rituell, nicht kultisch und nicht zeremoniell im Wesen und Zweck; die andere Art ist eindeutig rituell, kultisch und zeremoniell im Wesen und Zweck und in der Gestaltung.

Im Fall der ersten Art von Unreinheit, die nicht zeremoniell ist, ist die Unreinheit permanenter Natur und deshalb kann sie keine Handlung, kein Ritual oder Handeln aufheben.

Die andere Art von Unreinheit, die zeremonieller Natur ist, ist klar und deutlich eine Unreinheit, für die eine Art rituelle oder kultische Handlung vorgeschrieben ist, weil sie eine Beseitigung, eine Aufhebung erfordert. Es ist eine anhaftende oder erworbene Unreinheit durch irgendjemand oder irgendetwas, das vorher rituell und kultisch gesehen rein war. Die rituelle, kultische Unreinheit ist zeitlicher Natur und die Person oder die Sache, die unrein geworden ist, benötigt eine Reinigung. Zu dieser wichtigen Unterscheidung zwischen permanenter, nicht kultischer, nichtritueller, nicht-zeremonieller Unreinheit und zeitlicher, kultischer, ritueller, zeremonieller Unreinheit werden wir gleich zurückkehren. (6)

Es muss beachtet werden, dass es im 3. Buch Mose Teile gibt, die außerhalb des Rahmens ritueller/kultischer Verordnungen stehen, wie der größte Teil von 3. Mose 17-18 und 26- 27. (7) Das 3. Buch Mose enthält beides: zeremonielle/rituelle und moralisch-universelle Gesetze! Die Annahme, dass alles Material im 3. Buch Mose zeremonieller Natur sei, kann kaum aufrechterhalten werden.

Wie in der nachfolgenden Diskussion gezeigt wird, handelt es sich in 3. Mo 11-15 um eine neue Themengruppe, innerhalb dieses Buches; 3. Mo 11, 2-23 steht am Anfang dieser größeren Themengruppe, die sich mit verschiedenen reinen und unreinen Dingen befasst, die nicht alle automatisch ritueller/kultischer Natur sind. Dies mahnt den gewissenhaft Studierenden, in Bezug auf Unterscheidungen in Sachen rein und unrein, mit Feingefühl zu reagieren. Feingefühl in Bezug auf diese Unterscheidungen ist wesentlich und erfordert gründliches Abwägen.

Am Anfang des vorhergehenden Abschnitts ist bereits festgestellt worden, dass es zwei Arten von rein/unrein-Unterscheidungen gibt. (8) Diese Unterscheidungen sind grundlegend für jegliches Verständnis von Reinheit und Unreinheit in der Bibel. (9) Aufgrund des gesamten biblischen Zeugnisses muss als erstes angenommen werden, dass es eine

generelle Reinheit gibt, die allen Menschen, den meisten Tieren und allen Dingen eigen ist. Unter gewissen Umständen kann das, was an sich rein ist, Unreinheit annehmen und so unrein werden. Die erworbene Unreinheit entsteht durch Kontakte mit Leichnamen (3. Mo 11, 29-40; 4. Mo 19, 11-17), körperliche Ausflüsse (3. Mo 15, 2-28) und menschliche Hautkrankheiten, gewöhnlich als Aussatz bezeichnet (3. Mo 13-14) usw. (10) Diese erworbene Unreinheit ist kultisch oder zeremoniellen Art in dem Sinne, dass sie einer Sache anhaftet, die vorher rein war; sie macht das, was rein war, unrein.

Die so erworbene Unreinheit erfordert deshalb eine Beseitigung durch eine gewisse rituelle Vorschrift, die von Gott bestimmt wurde. Im Fall von Aussatz gab es ein wohldurchdachtes Reinigungsritual, das Waschen und/oder Baden und Opferdarbringungen einschloss (3. Mo 14, 1-32). Im Fall erworbener Unreinheit, die durch Berührung eines Leichnams entstand, gab es das Waschen der Kleider und das Warten bis zum Abend (3. Mo 11, 24-28, 38-39). Die erworbene Unreinheit durch Berührung eines Leichnams dauerte sieben Tage (4. Mo 19, 11). Um von dieser erworbenen Unreinheit rein zu werden, musste sich die befleckte oder unreine Person mit der Asche einer besonders zubereiteten roten Kuh und mit fließendem Wasser aus einem Gefäß reinigen (4. Mo 19, 1-19). Andere Vorschriften für die Beseitigung anhaftender oder erworbener Unreinheit können leicht über diese hier zitierten Beispiele hinaus aufgelistet werden.

Die Beispiele erworbener/anhaftender Unreinheit, auf die wir hingewiesen haben, veranschaulichen zur Genüge, dass erworbene Unreinheiten gewisse rituelle oder kultische Handlungen erfordern oder eine Kombination von Handlung(en) und Zeit, durch die erworbene/anhaftende Unreinheit zeremoniell beseitigt und Reinheit wiederhergestellt werden kann. Diese Art erworbener Unreinheit ist ritueller und kultischer Natur und Teil dessen, was als "Zeremonialgesetz" bezeichnet wird. Für ihre Beseitigung ist eine rituelle Zeremonie

erforderlich. Die göttliche Vorschrift mit ihrer rituellen und kultischen Absicht und Gestaltung ist Teil des Zeremonialgesetzes.

1. Wir wollen nun die andere Art von Unreinheit, die nicht erworben und deshalb nicht rituell oder zeremoniell ist, im Detail untersuchen. (11) Diese Unreinheit ist nur bestimmten Tieren eigen oder ist ererbt. Diese Tierarten werden in der Bibel "unrein" genannt. Wir wollen noch spezifischer werden. Die unreinen Tiere in 3. Mo 11, 2-23 sind nicht unrein wegen einer erworbenen/anhaftenden Unreinheit. Sie sind nicht durch den Kontakt mit etwas Unreinem unrein geworden, so wie es für die erworbene Unreinheit kennzeichnend ist, die im Wesen zeremonieller Natur ist. Sie sind als solche unrein. Sie werden von Gott als "unrein" (tame') und/oder "verabscheuenswert" (sheqets) erklärt. (12) In diesem Sinne können wir von einer erklärten Unreinheit sprechen. Die durch Gott festgelegte und erklärte Unreinheit spielt nur hinsichtlich der Tiere eine Rolle, die als Speise unakzeptabel sind, sonst aber in keiner Weise.
2. Eine zweite Beobachtung ist von gleicher Wichtigkeit. Die angeborene und ererbte oder festgelegte und erklärte Unreinheit ist eine Unreinheit, die nie durch eine rituelle oder kultische Handlung beseitigt werden kann, wie sie im Zeremonialgesetz typisch ist. Sie wird niemals durch Zeit oder die Kombination mit einer kultischen Handlung, d. h. durch Rituale und Zeit beseitigt, wie im Falle der rituellen/kultischen Unreinheit, die einer Sache anhaftet, die ursprünglich rein war. Mit anderen Worten: Es gibt keine Möglichkeit, angeborene und nichterworbene Unreinheit durch Kochen, Waschen, Opfer, Beachten von Zeitspannen oder durch sonstige Aspekte zu beseitigen. Weder eine dieser Handlungen noch eine Kombination derselben machen ein unreines Tier rein. Dies macht deutlich, dass die Unreinheit unreiner Tiere anderen Ursprungs ist und einem anderen Zweck dient im Vergleich zu dem, was im Zeremonialgesetz

kultisch und rituell unrein ist. Die rituelle und kultische Unreinheit wird durch jemand oder etwas erworben, der/das vorher nicht unrein war und bedarf deshalb einer gewissen angemessenen rituellen/kultischen Handlung, um den vorherigen reinen Status wiederzuerlangen. Im Gegensatz dazu ist angeborene oder ererbte Unreinheit permanent und nicht zu beseitigen. Sie bedarf keiner zeremoniellen, reinigenden Handlung; falls eine solche durchgeführt würde, würde diese den Status der unreinen Tiere nicht verändern. Unreine Tiere sind unrein und bleiben unrein. Die Unreinheit der Tiere, in Bezug auf deren Verzehr, ist die Ordnung göttlicher Zuweisung.

3. Eine dritte Beobachtung, hinsichtlich der nichterworbenen Unreinheit von Tieren in 3. Mo 11, ist angebracht. Die ererbte Unreinheit in lebenden Tieren kann nicht auf jene übertragen werden, die mit unreinen Tieren in Kontakt kommen. (13) Die Nichtübertragbarkeit der ererbten Unreinheit macht deutlich, dass diese Unreinheit von anderer Natur ist als die zeremonielle, rituelle und kultische Unreinheit, die übertragbar ist. Diese Tatsache unterscheidet sich von gewissen anderen alten Kulturen bei den israelitischen Nachbarn. (14) In Israel verursachte nur der Kadaver toter Tiere, ganz gleich, ob rein oder unrein, Unreinheit bei einem Kontakt; aber kein lebendes Tier, ob rein oder unrein, verursacht Unreinheit bei Menschen. Wäre die Unreinheit lebender Tiere kultischer oder ritueller Natur, dann müsste es eine kultische oder rituelle Übertragung der Unreinheit auf Personen oder Sachen geben, die in Kontakt mit solchen Tieren kommen. Dies ist aber nicht der Fall. Deshalb besteht kein Bedarf für eine Vorschrift zur Beseitigung der Verunreinigung/Unreinheit, verursacht durch lebende, unreine Tiere. Kurz gesagt, die Nichtübertragbarkeit der Unreinheit von lebenden, unreinen Tieren scheint deutlich zu machen, dass die Unreinheit von Tieren anderer Art hier anderen Typs ist als die rituelle, zeremonielle Unreinheit, d. h. sie ist nicht kultisch und nicht rituell im

Vergleich zu irgendeiner erworbenen rituellen, kultischen Unreinheit an anderer Stelle im alttestamentlichen Zeremonialgesetz.

Angesichts dieser Unterscheidungen können folgende Schlussfolgerungen gezogen werden:

1. Es gibt eine rituelle/kultische Unreinheit, die erworben ist und eine Beseitigung durch ein bestimmtes Ritual erfordert (mit oder ohne Zeitfaktor), so wie es im Zeremonialgesetz vorgeschrieben ist.
2. Es gibt im Gegensatz dazu auch eine nicht-rituelle, nicht-kultische Unreinheit, die erworben d. h. jenen Geschöpfen angeboren und innewohnend ist, die als unrein festgelegt und erklärt sind; diese Unreinheit ist in ihrem Wesen und Zweck nicht-zeremoniell.
3. Die ererbte Unreinheit kann nicht beseitigt werden. Sie ist permanent. Für ihre Beseitigung ist keine Handlung und auch kein Ritual vorgesehen, da sie anderen Ursprungs und anderer Natur ist und einem anderen Zweck dient.
 1. Die nicht-rituelle, nicht-kultische Unreinheit eines lebenden Tieres verunreinigt nicht und verursacht weder kultische noch andere Unreinheiten; dies weist erneut darauf hin, dass sie von nicht-kultischer Natur ist und damit ist sie kein Teil des Zeremonialgesetzes. Auf der Grundlage dieser Erkenntnis können wir festhalten, dass die angeborene und ererbte oder festgelegte und erklärte Unreinheit sowohl anderen Ursprungs ist als auch eine andere Natur besitzt und einen anderen Zweck verfolgt als die erworbene, rituelle, zeremonielle Unreinheit. Beide sind von ihrem Ursprung, von ihrem Zweck und ihrer Art her radikal verschieden. Sie können nicht gleichgesetzt werden.

Jede hat ihre eigene Bestimmung und ihre Bedeutung. Jede von ihnen hat eine andere Funktion.

2. Die nicht-zeremonielle Unterscheidung von rein/unrein in 3, Mose 11 innerhalb ihres Kontextes

Die Anordnung der Belehrung über reine/unreine Tiere innerhalb des Kontextes des 3. Buches Mose ist von entscheidender Wichtigkeit für ihre Bedeutung und ihren Zweck. Das 3. Buch Mose besitzt allgemein anerkannte große Themengruppen: 3. Mo 1-7 enthält die göttlichen Vorschriften in Bezug auf das Opfer; 3. Mo 8-10 enthält Anweisungen bezüglich der Priester; 3. Mo 11-15 behandelt rein und unrein; 3. Mo 16 konzentriert sich auf den großen Versöhnungstag, den Tag der Reinigung des Heiligtums; 3. Mo 17- 27 enthält nicht-rituelle und rituelle Gesetze mit verschiedenen Ermahnungen.(15)

Es ist nicht unsere Absicht, die strukturelle Form des 3. Buches Mose zu studieren. Das wäre viel zu komplex und umfangreich. (16) Wir werden versuchen, unsere Beobachtungen auf den unmittelbaren Kontext des Speisegesetzes zu begrenzen.

Frage: Wurde das Speisegesetz in 3. Mo 11 in diesen größeren Rahmen der allgemeinen Instruktion über rein und unrein im 3. Buch Mose platziert, weil diese Vorschrift ritueller/kultischer und deshalb zeremonieller Natur ist? Diese Frage ist berechtigt, weil gesagt wurde, dass "es ungewiss ist, ob die Worte 'rein/unrein', wie sie in diesem Kapitel angewendet werden, eine rituelle oder religiöse Grundlage besitzen, oder ob sie hygienische Bedeutung haben." (17)

Angesichts dieser Unsicherheit stellt sich folgende Frage: Was ist die Grundlage des Speisegesetzes in 3. Mo 11? Ist sie im Ansatz und Wesen her rituell und zeremoniell oder religiös universal?

Wir haben weiter oben festgestellt, dass es einen fundamentalen Unterschied zwischen zwei Arten von Unreinheit gibt. Die Struktur des 3. Buches Mose informiert den Bibelleser bezüglich der nicht-rituellen, nicht-zeremoniellen rein/unrein-Unterscheidung von Tieren in 3. Mo 11 innerhalb des Kontextes von 3. Mo 12-15.

Zuerst wollen wir die literarische Struktur von 3. Mose 11 analysieren. (18)

Offensichtlich besteht 3. Mo 11 aus verschiedenen Themengruppen. Die folgende Analyse versucht, die in diesem Kapitel enthaltenen Themengruppen aufzuzeigen. Wir werden viereckige Klammern benutzen, um die literarische Hauptstruktur, in dem wohlbekannten chiasmischen A-B-A-Modell aufzuzeigen, das in diesem Kapitel vorbanden ist:

- A. Einführung: Vers 1
- B. [A] Reine und unreine Tiere, Verse 2-23
- C. Landtiere, Verse 2-23
 - a. [a] Vorschrift für zum Essen freigegebene Landtiere, Verse 2-3a
 - b. [b] Vorschrift für nicht zum Essen freigegebene Landtiere, Verse 4-8
- C. Wassertiere, Verse 9-12
 - a. [a] Vorschrift für zum Essen freigegebene Wassertiere, Vers 9
 - b. [b] Vorschrift für nicht zum Essen freigegebene Wassertiere, Verse 10-12
- C. Lufttiere, Verse 13-23
 - a. Vorschrift für nicht zum Essen freigegebene Vogel, Verse 13-19
 - b. Vorschrift für geflügelte Insekten, Verse 20-23
 - i. [a] nicht zum Essen freigegebene geflügelte Insekten, V.20
 - ii. [b] zum Essen freigegebene geflügelte Insekten, V. 21-22
 - iii. [a] nicht zum Essen freigegebene geflügelte Insekten, V. 23
- C. [B] Erworbene Unreinheit durch Kontakt mit oder Tragen von Kadavern, Verse 24-40
- E. Erworbene Unreinheit durch Berührung oder Tragen von toten Landtieren und ihre Beseitigung, Verse 24-28
- E. Erworbene Unreinheit durch Berührung von oder Kontakt mit toten Kriechtieren und ihre Beseitigung, Verse 29-38
- E. Erworbene Unreinheit durch Berührung oder Tragen von toten essbaren Tieren und ihre Beseitigung, Verse 39-40

- | | |
|--|--|
| E. [A'] Unreine kriechende Tiere und Darlegung des Grundgedankens, Verse 41-45 | <ol style="list-style-type: none"> 1. Vorschrift für nicht zum Essen freigegebene kriechende Tiere, Vers 41 2. Vorschrift für nicht zum Essen freigegebene kleine Landtiere, Vers 42 3. Vorschrift hinsichtlich erworbener Unreinheit von nicht zum Essen freigegebenen kriechenden Tieren, Vers 43 4. Grundprinzip: Seid heilig, denn Ich bin heilig, Verse 44-45 |
| E. Schluss, Verse 46-47 | <ol style="list-style-type: none"> 1. Gesetz der lebenden großen Tiere, Vogel, Wassertiere und kriechenden Tiere. (Vers 46) 2. Unterscheidung von [A] Unreinem und [B] Reinem, [B] zum Essen Freigegebenem und [A] nicht zum Essen Freigegebenem, Vers 47 |

Die literarische Struktur (19) von 3. Mo 11 macht deutlich, dass es neben dem äußeren Rahmen der Einführung (Vers 1) und dem Schluss (Verse 46-47) drei große Themenbereiche gibt, die anscheinend die chiasmische Struktur A-B-A besitzen, die aus vielen Teilen des Alten Testaments und alter nahöstlicher Literatur bekannt ist.

Teil A in dem Chiasmus setzt sich aus den Versen 2-23 zusammen. Er befasst sich mit reinen und unreinen Tieren und welche dieser Tiere zum Essen freigegeben sind (Verse 2-23). Wie schon vorher erwähnt, ist die Unreinheit der unreinen Tiere nicht ansteckend und deshalb von anderer Art als vergleichsweise die Unreinheit, die erworben ist und Personen oder Dingen anhaftet.

Teil B im Chiasmus besteht aus den Versen 24-40. Diese Einheit, die zwischen die anderen Teile (Verse 2-23 und 41-45) eingefügt ist, behandelt das Thema der erworbenen, rituellen Unreinheit von toten Tieren, d. h. von Tierkadavern, und wie Reinheit wiedererlangt werden kann. Sie macht deutlich, dass ein reines Tier, das getötet wurde, um als Nahrung zu dienen, demjenigen, der es isst oder Kontakt mit ihm hat, keine Unreinheit vermittelt. Sie bestätigt, dass eine Person oder ein Gegenstand, die/der mit dem Kadaver eines Tieres, das aufgrund natürlicher Ursachen gestorben ist, in Kontakt gekommen ist, unrein wird, ganz

gleich, ob es erblich unrein war oder nicht. Es werden Regeln vorgeschrieben, wie diese von Geburt an erworbene Unreinheit im hebräischen Zeremonialsystem beseitigt werden kann.

(20)

Teil B scheint aus mehreren Gründen in die Mitte des Chiasmus gesetzt worden zu sein:

1. Er ist hier wegen des Stichwort-Prinzips von "Kadaver" angesiedelt
(Verse 8, 11, 24, 25 etc.)
2. Es wird hier der Unterschied zwischen nicht-kultischer, nicht-zeremonieller Unreinheit und ritueller/kultischer, zeremonieller Unreinheit erklärt.
3. Das Problem der Unterscheidung wird hier angesprochen. Tiere, die für Nahrungszwecke getötet werden, verunreinigen den Menschen nicht. Tiere, die auf natürliche Weise sterben, verursachen dann Unreinheit, wenn sie berührt werden.
4. Die Bedeutung der Heiligkeit von beiden wird hier aufgezeigt.

Teil A' umfasst die Verse 41-45. Er ist der dritte Teil des Chiasmus und kehrt zum Thema unreiner Tiere, die nicht gegessen werden sollen, zurück. Eine Kategorie von Tieren wurde in der vorausgegangenen Taxonomie (Verse 2-23) nicht berücksichtigt. Die erste Hauptgruppe von "Tieren" (chayyah) in den Versen 2-11 besteht aus großen Land-"Tieren" (behemah), die zweite umfasst Wassertiere (Verse 9-12) und die dritte betrifft die geflügelten Tiere (Verse 13-23). Die Gruppe, die in dieser Taxonomie der Tiere fehlt, sind die kleinen Landtiere, die auf dem Bauch kriechen, kleine Vierfüßler und vielfüßige Tiere. Mit dieser Gruppe befasst sich jetzt dieser dritte Abschnitt.

Kurz gesagt: Die Teile A und A' beschäftigen sich mit der universalen Gesetzesangelegenheit; in diesem Fall ist es das Speisegesetz. Sie behandeln die

nichterworbene Unreinheit, während sich Teil B des Chiasmus mit der erworbenen, rituellen/kultischen Unreinheit eines zeremoniellen Typs befasst; diese wird erkennbar, wenn jemand den Kadaver eines Tieres berührt, das eines natürlichen Todes gestorben ist. Teil B ist hier wegen des Stichwort-Prinzips und der benötigten Definition eingefügt, welche Art von Kadaver rituell verunreinigt, nämlich der eines Tieres, das eines natürlichen Todes gestorben ist und nicht eines, das geschlachtet wurde, um als Nahrung zu dienen. Mit anderen Worten: Ein Tier, das für Nahrungszwecke getötet wird und das Fleisch dieses Tieres, das als Nahrung verzehrt wird, verunreinigt weder rituell noch zeremoniell. Diese mittlere Abteilung, Teil B im Chiasmus, sorgt deshalb für eine wichtige Klarstellung in Bezug auf die Frage, ob jedes tote Tier verunreinigt. Die Antwort ist eindeutig: Nur das Tier, das eines natürlichen Todes stirbt, verunreinigt zeremoniell.

Nachdem wir die unmittelbaren kontextuellen Beziehungen in Betracht gezogen haben, müssen wir in den größeren Kontext eindringen und untersuchen, weshalb der Autor des 3. Buches Mose das Thema der reinen und unreinen Tiere und das Speisegesetz, ein universales Gesetz, das in einem allgemeinen Sinn gültig ist, an diese Stelle des Buches gesetzt hat.

Neben verschiedenen möglichen Gründen scheint es auch

1. literarische und kompositionelle Gründe und
2. einen thematischen Grund zu geben, die offensichtlich eine wichtige Rolle spielen.

Wir wollen diese betrachten:

1. Die literarischen und kompositionellen Gründe scheinen in zwei Aspekten offenkundig zu sein. Der erste Aspekt liegt in der Tatsache, dass der ganze dritte Teil des 3. Buches Mose, nämlich die Kapitel 11-15, in einer generellen Weise das Thema

Unreinheit/Reinheit (21) behandelt, einschließlich der nicht erworbenen und nicht übertragbaren als auch der erworbenen und übertragbaren Unreinheit. Deshalb ist es ganz natürlich, sich mit beiden Arten von Unreinheit und Reinheit vom Standpunkt der kompositionellen Technik und des Stoffes her zu befassen.

Zusätzlich zum Chiasmus A-B-A verwendet der Autor, wie bereits weiter oben erwähnt, einen literarischen Kunstgriff, bekannt als "Stichwort"-Prinzip. Manchmal stellen die Bibelschreiber die Themen ohne logische und folgerichtige Ordnung auf der Grundlage eines "Stichwortes" nebeneinander. Das scheint auch hier der Fall zu sein. Am Ende der Gesetzgebung, die das Heiligtum betrifft, die schon in 2. Mo 25 begann und sich bis 3. Mo 10 erstreckt, (22) werden zwei Schlüsselthemen erwähnt.

Das erste erscheint in 3. Mo 10, 10, nämlich die Unterscheidung, "was unrein und rein ist". Dies wird zum Hauptthema von 3. Mo 11-15. Das zweite ist das Schlüsselwort "essen", das man nicht weniger als sechsmal in 3. Mo 10, 12-19 findet (Verse 12, 13, 14, 17, 18, 19); der Abschnitt, der direkt 3. Mo 11 vorausgeht. Diese beiden Schlüsselworte "rein/unrein" und "essen" bedingen die Themen von "reinen/unreinen" Tieren und welche man von ihnen "essen" darf d. h. das Speisegesetz, das an diese Stelle in 3. Mo 11 gesetzt wird. Wenn diese Erkenntnis von Bedeutung ist, dann kann man verstehen, weshalb ein universales Gesetz in diesen Kontext eingefügt werden kann, und warum das Speisegesetz in diesem Kontext nicht als zeremoniell verstanden werden sollte.

Die Anerkennung dieser inneren literarischen und kompositionellen Technik scheint deutlich zu machen, weshalb etwas, das nicht-kultischer und nicht-zeremonieller Natur ist (3. Mo 11, 2-23), einem Abschnitt vorausgeht und folgt (3. Mo 11, 41-45), der kultischer und zeremonieller Natur ist (3. Mo 11, 24-40). Die Annahme, dass alle Dinge hinsichtlich rein/unrein unbedingt kultisch oder zeremoniell sind, nur weil sie in einem Buch, in einem

Abschnitt eines Buches oder in der Nähe kultischer Dinge angesiedelt sind, scheint vollkommen unhaltbar, wenn man, die kompositionelle Technik versteht, die der Autor anwendet.

2. Jetzt erfordert der thematische Aspekt kurze Beachtung. Das Thema von Tieren, "die in sich selbst unrein sind", (23) d. h. die von Geburt oder erblich unrein sind und als "verabscheuenswert" und nicht zum Essen freigegeben erklärt wurden, als auch jene, die rein und zum Essen freigegeben sind, wird an den Anfang des ganzen Abschnittes von 3. Mo 11-15 gesetzt. Nachdem dieses Thema in 3. Mo 11 abgehandelt worden ist, geht der Autor zum Thema der erworbenen rituellen Unreinheit und den kultischen Ritualen zur Beseitigung dieser erworbenen Unreinheit oder Unreinigkeit in den anderen Teilen von 3. Mo 12-15 über. Auf diese Weise bewegt sich der Autor vom Thema der generell nicht-kultischen Angelegenheit der angeborenen Unreinheit von Tieren, die nicht zum Essen freigegeben sind d. h. von der nicht-erworbenen Unreinheit zu einem umfassenderen kultischen Thema der erworbenen Unreinheit, die rituellem und zeremonieller Natur ist. Der kompositionelle Übergang von einer generellen, kurzen Behandlung von reinen/unreinen Tieren zu einer spezifischen und erweiterten Behandlung ritueller, zeremonieller Unreinheit findet sich auch in anderen Teilen des Pentateuch wieder. Solche kompositionellen Übergänge vom Generellen zum Spezifischen treten auch in anderen Teilen des Pentateuch zutage. Der Schöpfungsbericht in 1. Mo 1 z. B. zeigt das Bild der Schöpfung von ihrer generellen, umfassenden Seite. 1. Mo 2 enthält eine Beschreibung spezifischer, erweiterter Schöpfungsthemen, die die Erschaffung von Adam und Eva betreffen und selbst vorher nicht berührte Aspekte behandeln. Beide haben die Schöpfung zum Thema und sind dennoch in ihrer thematischen Betonung nicht identisch.

Wir haben gesehen, wie eine Reihe von Überlegungen, bezüglich der nicht-zeremoniellen Unterscheidung zwischen rein/unrein, in 3. Mo 11, 2-23, 41-45 zu erklären

scheint, warum dieser Abschnitt an diese Stelle des Buches platziert wurde. Die Vorschriften, die das Heiligtum selbst betreffen und in 2. Mo 25 begannen, werden in 3. Mo 10 zu Ende geführt. Es ist ganz natürlich, dass das Thema Reinheit und Unreinheit nun behandelt werden muss. Es ist kein Zufall, dass den beiden "Mose und Aaron" diese neuen göttlichen Instruktionen gegeben wurden, wie es in 3. Mo 11, 1 (3. Mo 13, 1; 14, 33; 15, 1) berichtet wird. Dieser Wortlaut steht im Gegensatz zu einigen vorausgegangenen Instruktionen im 2. und 3. Buch Mose. Niemals vorher hatte Gott beiden Führern gleichzeitig irgendeine Anweisung gegeben. Gott spricht durch beide Führer und wendet sich jetzt an Israel als Ganzes (3. Mo 11, 2). Durch das "Stichwort"-Prinzip werden die Themen "rein/unrein" "essen" aufgenommen, ohne zwangsläufig den Gesamthalt von 3. Mo 11-15 in einem kultischen, opferbezogenen oder rituell/zereemoniellen Kontext einzubringen.

3. Die spezifische Sprache im Speisegesetz von 3. Mose 11

Das Schlüsselwort in 3. Mo 11 ist "unrein". Seine hebräische Form ist *tame'* und es erscheint insgesamt 34mal in diesem Kapitel. (24) Das Antonym "rein" (hebr. *tahôr*) dagegen wird nur viermal in 3. Mo 11 (Verse 32, 36, 37, 47) benutzt. Ein zweites Schlüsselwort in 3. Mo 11, 2-23.41-45 ist das hebräische Wort *sheqets*, das "verabscheuungswert" (25) bedeutet. In 3. Mo 11, 2-8 wird das Wort "unrein" (*tame'*) für Landtiere benutzt, die zum Essen freigegeben sind. Die Wassertiere in den Versen 9-12 dagegen sind *sheqets*, "verabscheuenswert" (Verse 10, 11, 11, 12), desgleichen die geflügelten Tiere in den Versen 13-23 und 41-42. Die Frage, die daraufhin gestellt wurde, lautet, ob die Bezeichnung "soll eine Scheu sein" (*sheqets*) im Vergleich mit der Bezeichnung "unrein" (*tame'*) anscheinend "eine extremere kultische Disqualifikation darstellt". (26) Zeigt das Wort *sheqets* "nur ein Verbot als Speise" an? (27) Auf diese Fragen sind abweichende Antworten gegeben worden.

Es ist jedoch beachtenswert, dass das, was in 3. Mo 11, 9-12 als "es soll eine Scheu sein" beschrieben wird, im Paralleltext in 5. Mo 14, 10 als "unrein" bezeichnet wird. Das lässt darauf schließen, dass beim Vergleich dieser beiden Kapitel zum selben Thema ein entscheidender Unterschied zwischen diesen beiden hebräischen Worten schwer erkennbar ist. Des Weiteren werden die geflügelten Tiere in 3. Mo 11, 20, 23. die als "verabscheuenswert" beschrieben werden, in 5. Mo 14, 19 wieder als "unrein" bezeichnet. Dies könnte darauf hinweisen, dass beide Worte im Großen und Ganzen dieselbe Bedeutung haben.

Es gibt vielleicht noch eine weitere Überlegung für die Benutzung dieser zweifachen Ausdrucksweise. David P. Wright hat nahe gelegt, dass "die Verwendung der (hebräischen) Wurzel *shqts* bei den Tieren in den Versen 9-23 (in 3. Mo 11) sich nur auf ihre verabscheuenswerte Natur hinsichtlich des Verzehr derselben bezieht und nicht auf die Möglichkeit, sich durch ihre Berührung zu verunreinigen." (28) Er unterstützt den Gedanken, dass unreine/verabscheuenswerte Tiere keine erworbene Unreinheit verursachen. Die Verwendung des hebräischen Verbs *sheqets* weist außerdem auf das Schwerwiegende der Verabscheuungswürdigkeit unreiner Tiere hin. Dasselbe Verb wird für ein geschnitztes Götzenbild benutzt, das verabscheuenswert ist (5. Mo 7, 25-26). Dieser Zusammenhang ist geeignet aufzuzeigen, wie ernst das unreine/verabscheuungswürdige Tier betrachtet werden muss, wenn es um seinen Verzehr als Speise geht. Es ist das gleiche, als hätte man eine Teilhabe an einem Götzen oder nähme einen Götzen in sich auf.

Die Zusammenfassung in 3. Mo 20, 25 sagt, dass sich eine Person durch Verzehr eines unreinen Tieres "unrein" macht. Als nächstes wollen wir die Art und Weise der Beziehung zu "Gästen/Fremdlingen" in Israel behandeln und wie dadurch der Universal-Gesetz-Charakter der Speisevorschrift in 3. Mo deutlich gemacht wird. Das Jagdgesetz (3. Mo 17, 13-14) weist auf Gäste/Fremdlinge hin und wendet die Regel an, dass das gejagte und zu essende Tier nicht

allein dem Israeliten gehört, sondern auch generell für "Gäste/Fremdlinge" in Israel bestimmt ist. In 3. Mo 17-18 findet sich eine Anzahl anderer Vorschriften, die nicht allein auf den Israeliten begrenzt sind. Sie gelten für beide, die Israeliten und Nicht- Israeliten, so wie es der Satz "wer vom Haus Israel oder von den Fremdlingen unter euch" (hebr. gerîm) (3. Mo 17, 8, 10, 13) ausdrückt. Diese Gesetze finden bei den Israeliten und "Fremdlingen" oder "Gästen" Anwendung (29) und können nicht nur auf Israeliten und den Kultus der Israeliten beschränkt werden. Mit anderen Worte: Für gewisse Gesetze gilt eine universale Anwendung; sie stehen außerhalb des begrenzten Anwendungsbereiches des zeremoniellen, rituellen, kultischen Gesetzes. Diese Gesetze sind universaler Natur.

Die Opfergesetze in 3. Mo 1-7 erwähnen die "Fremdlinge" oder "Gäste" (hebr. gerîm) nicht ausdrücklich und mögen nicht universell für alle Nicht-Israeliten gelten, weil letztere keine Glieder der Bundesgemeinschaft geworden sind. (30) Aber das universelle Gesetz, das aus 1. Mo 9, 4 bekannt ist, bevor es eine Volksgemeinschaft mit dem Namen Israel gab, nach dem kein Blut gegessen werden sollte, gilt für beide Gruppen, für Israeliten und für "Fremdlinge" (3. Mo 17, 10-12 [gerîm]). Das Jagdgesetz in 3. Mo 17, 13-14 scheint in Form und Anwendung zum universalen Gesetz zu gehören, weil es für die Israeliten und für die "Fremdlinge" (gerîm) gilt. In diesem Gesetz wird ein Unterschied gemacht, ob es "ein Tier oder ein Vogel ist, den man essen darf" (Vers 13). Die Folgerung ist, das es Tiere und Vögel gibt, die man nicht essen darf, da sie unrein sind. Die Unterscheidung zwischen rein und unrein gilt hier für gejagtes Wild. Diese Unterscheidung gilt für Israeliten und "Fremdlinge". Da beide, Israeliten und Nicht-Israeliten, hier genannt werden, scheint dies anzuzeigen, dass die Unterscheidung von Tieren, die gegessen werden dürfen und jenen, die nicht gegessen werden dürfen, universell gültig ist und nicht allein auf die Israeliten (oder Juden) beschränkt werden kann.

Wir wollen einen anderen innerbiblischen Indikator betrachten, der beweist, dass das Speisegesetz universeller Natur ist. Dieser Punkt ist mit der Benutzung des wichtigen Wortes "Greuel" verbunden. Die nicht-zeremoniellen und universellen Gesetze in 3. Mo 18 gelten wieder für Israeliten und "Fremdlinge" (gerîm). Diese Gesetze enthalten die Gesetze für verbotene Ehen (3. Mo 18, 6-17), Sunden der Unkeuschheit (3. Mo 18, 18- 21), Homosexualität (3. Mo 18, 22) und Sodomie (3. Mo 18, 23). dass diese Gesetze universeller Natur sind, wird durch die Tatsache verdeutlicht, dass die heidnischen Völker, die sich an diesen Greueln beteiligten, vertrieben werden sollten (3. Mo 18, 24), so dass "das Land seine Bewohner ausspie" (Vers 25). Vers 26 faßt zusammen, "Weder der Einheimische, noch der Fremdling unter euch" soll eins dieser "Greuel" (tô' ebôth) tun. Es ist besonders bemerkenswert, dass die unreinen Tiere ein Teil der "Greuel" sind bzw. zu den Greueln gehören und in der einleitenden Erklärung (Vers 3) des Speisegesetzes in 5. Mo 14, 3-21 tatsächlich als "Greuel" (tô' ebôth bezeichnet werden. Das Wort "Greuel" (tô' ebôth) hat mehrere Bedeutungsschattierungen, doch grundsätzlich bedeutet es irgendetwas, das durch sein Wesen als etwas ausgewiesen wird, das dem entgegensteht, was vor Gott als annehmbar und/oder erlaubt gilt. (31) Offensichtlich stellt das Wort "Greuel" ein linguistisches und terminologisches Argument dar, das außerdem veranschaulicht, dass das Speisegesetz in Bezug auf reine und unreine Tiere ein universelles und kein zeremonielles Gesetz ist. Genauso wie die heidnischen "Völker", die sich den "Greueln" (tô' ebôth) hingaben, die in den universellen Gesetzen verboten sind, die Konsequenzen für solches Handeln durch ausgiebige Gerichte zu erleiden hatten, so gibt sich der Mensch, der unreine Tiere isst, den "Greueln" (5. Mo 14, 3; tô' ebôth) eines anderen universalen Gesetzes hin, das für die gesamte Menschheit gültig ist.(32)

4. Konzeptionelle Zusammenhänge in 3. Mose 11

Ausleger haben keine Schwierigkeit anzuerkennen, dass die Unterscheidung von rein und unrein in 3. Mo 11 nicht zum ersten Mal auftaucht. Zum ersten Mal erscheint diese Unterscheidung in 1. Mo 7, 2-8, ein Text, der von historisch-kritischen Theologen dem J-Stratum zugeordnet wird. (33) Die Quellen-Scheidungs-Hypothese unterliegt einer derart radikalen Revision, dass sie bei unseren Überlegungen keine Berücksichtigung finden braucht. (34)

Wichtig ist die Erkenntnis, dass die Textstelle in 1. Mo 7 dem Textabschnitt in 3. Mo 11 und 5. Mose 14 in Zeit und Rahmen vorausgeht. Der ganze Rahmen in 1. Mo 1-11 hat eine universale Zielsetzung. (35) Es wird darauf hingewiesen, "dass man sich keine Zeit vorstellen kann, in der es menschliche Wesen gegeben hat, die den Unterschied zwischen rein unrein [bei Tieren] nicht begriffen hatten." (36) Für unsere Überlegungen spielt es keine Rolle, ob die in 1. Mo 7 erwähnte Unterscheidung "zwischen reinen und unreinen Tieren... eine Unterscheidung ist, die auf ihre Nützlichkeit für Menschen gegründet ist und nicht auf spätere gesetzliche Überlegungen", (37) oder ob es um der Opfer willen bekannt war (38) oder aus irgendeinem anderen Grunde.

Da Nah nach der Sintflut "von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln" opferte (1. Mo 8, 20), muss zugegeben werden, dass er die unreinen Tiere, von denen nur je ein Paar in der Arche waren, ausgerottet hätte, wenn er von diesen Arten geopfert hätte. Die Unterscheidung zwischen rein/unrein in dieser Frühzeit und im universalen Kontext ist nicht allein darum wichtig, weil nur reine Tiere und Vogel als Opfer benutzt wurden, sondern weil auch den Menschen nach der Sintflut erlaubt wurde, Tiere zu essen (1. Mo 9, 3-5). Die Folgerung ist, dass sie nur die reinen Tiere essen durften. Hätten sie sofort die unreinen Tiere gegessen, dann hätte Noah die unreinen Tierarten, die die Sintflut überlebten, ausgerottet. In

diesem präisraelitischen Abschnitt in 1. Mo 9 wird außerdem gesagt, dass der Mensch nicht das Fleisch mit seinem Blut essen soll (Vers 4). Dies ist ein universales Gesetz und somit bindend, wie die apostolische Verfügung in Apg 15, 20 eindeutig erkennen lässt.

Für unsere Diskussion ist es wesentlich, dass die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren bekannt war, bevor die Israeliten existierten. Deshalb kann behauptet werden, dass die Unterscheidung von reinen/unreinen Tieren generell für die Menschheit gilt. Sie gilt uneingeschränkt in Bezug auf Anwendungsbereich und Bestimmung und liegt außerhalb des Rahmens der zeremoniellen Gesetzgebung für das alte Israel in späterer Zeit.

Diese Tatsachen scheinen zu bestätigen, dass die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren kein Produkt der hebräischen kultischen Gesetzgebung ist, sondern bis in präisraelitische Zeiten zurückreicht. Man ist deshalb zu dem Ergebnis gekommen, dass "die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren nicht von Mose stammt, sondern von ihm als eine schon lang bestehende Gewohnheit bestätigt wurde..." (39)

Die Schlussfolgerung, dass die Unterscheidung von reinen/unreinen Tieren ihren Ursprung nicht in der mosaischen Gesetzgebung hat, ist fest verankert. (40) Die rein/unrein-Tierunterscheidung ist mit anderen fundamentalen Ordnungen verbunden, die den israelitischen Zeiten vorausgehen und bis in die Geschichte der Anfänge der nachsintflutlichen Periode zurückgehen. Die rein/unrein-Tierunterscheidung ist mit ewigen Wahrheiten wie Ehe (1. Mo 2, 18-25), Sabbat (1. Mo 2, 1-3) und Ähnlichem verbunden. (41)

Es gibt eine zweite große konzeptionelle Verbindung zwischen dem Speisegesetz in 3. Mo 11, 2-23, 41-45 und den historischen Anfängen in 1. Mo 1-11. Noch präziser gesagt ist es die Klassifikation oder Taxonomie der Tiere in 3. Mo 11, die der Klassifikation, Taxonomie und der Reihenfolge der Tierwelt im Schöpfungsbericht entspricht (1. Mo 1, 20-25). 1. Mo 1, 20-25 enthält die Reihenfolge der Tierwelt in der Schöpfungsordnung angefangen von

Fischen (Vers 20a) über die Vogel (Vers 20b) bis zu den Landtieren (Verse 24-25), die grundsätzlich mit der Reihenfolge der Tiere im Wasser, in der Luft und auf dem Land übereinstimmt. 3. Mo 11, 9-31 enthält die Reihenfolge von Wassertieren (Verse 9-12), fliegenden Lebewesen (Verse 13-23) und Landtieren (Verse 24-31). (42) Natürlich enthalten die Verse 2-8 bereits eine Beschreibung der großen Landtiere und deshalb stimmt die Reihenfolge nicht völlig und eng mit der Reihenfolge in 1. Mo 1 überein. Nichtsdestoweniger besteht hier eine folgerichtige Verbindung, die man nicht leugnen kann. Es kann nahe gelegt werden, dass es auch hier wieder einen Hinweis auf einen größeren gedanklichen Zusammenhang gibt als dies eingeräumt wird, wenn 3. Mo 11 nur auf rein rituelle/kultische Zusammenhänge beschränkt wird.

Es wurde außerdem festgestellt, dass die Benutzung von zwei verschiedenen Bezeichnungen für Tiere in 3. Mo 11, 2 eine Reflexion des Schöpfungsberichts in 1. Mo 1 darstellt. (43) Der Wortlaut in 3. Mo 11, 2 weist darauf hin, dass es "Tiere" (hebr. chayyôth) gibt, (44) die in diesem Kontext gattungsbezogen "lebende Tiere" bedeuten (45), die von allen Land"tieren" (hebr. behemôth) gegessen werden dürfen, eine unter der allgemeinen Klassifikation von chayyôth "lebenden Dingen" oder "lebenden Tieren" zusammengefasste Gruppe. (46)

Diese Unterscheidung zwischen der gattungsbezogenen Gruppe von chayyah "lebende Tiere" und der besonderen Gruppe der behemah, "Landtiere", entspricht der Klassifizierung in 1. Mo 1, 24. In diesem Text ist chayyah der Gattungsname und das Wort behemah wieder eine besondere Gruppe von "Landtieren". (47) Offensichtlich besteht eine enge Verbindung zwischen der Klassifizierung des Schöpfungsberichts und der Taxonomie, die in 3. Mo 11 benutzt wird. Die Verbindung zwischen 3. Mo 11 und 1. Mo 1 scheint bestätigt, (48) weil sie die Texte in den gemeinsamen konzeptionellen Rahmen einer universalen Betrachtungsweise

stellt. Aufgrund dieser Zusammenhänge wird erklärt, dass hier der Versuch unternommen wird, "sie (die Speisegesetze) mit dem Schöpfungsbericht zu verknüpfen." (49)

5. Begründung für das Speisegesetz in 3. Mose 11

Von Zeit zu Zeit ist immer wieder die berechtigte Frage gestellt worden, weshalb unreine Tiere für menschlichen Verzehr und als Nahrungsquelle verboten oder ungeeignet sind. Dafür gibt es mehr als ein Dutzend Erklärungen. (50) Sie können hier nicht im Detail behandelt werden. Da wir nicht allen von ihnen innerhalb dieser begrenzten Ausarbeitung unsere Aufmerksamkeit schenken können, mag es vernünftig sein, einige der bedeutenderen zu behandeln.

Eine schon vor vielen Jahren vertretene Auffassung besagt, dass unreine Tiere wegen ihrer Verbindung mit heidnischen Religionen als unrein angesehen werden. (51) Zugunsten dieser religiös-kultischen Erklärung spricht, dass es eine Anzahl unreiner Tiere gibt (speziell das Schwein, (52) aber auch der Hund etc.), die in ägyptischen, kanaanitischen und anderen heidnischen Kulturen verwendet wurden. (53) Dagegen spricht, dass nicht alle unreinen Tiere in heidnischen Kulturen benutzt wurden (54) und dass auch einige reine Tiere (wie Stier, Kuh, Schafbock, Ziege und einige reine Fische) bei heidnischen Kulturen Verwendung fanden. (55)

Auch gibt es nirgendwo im Pentateuch einen Hinweis darauf, dass heidnische Kulturen eine Rolle spielen. W. Robertson Smith hat einen früheren Gedanken aufgegriffen (56) und das Konzept entwickelt, dass die rein/unrein-Unterscheidung von Tieren ein Überbleibsel des Totemismus ist. (57)

In dieser Meinung hat sich ihm besonders Bernhard Stade angeschlossen. (58)
Totemismus ist der Glaube an die Verwandtschaft des Menschen mit Tieren und Pflanzen.

"Der heilige Charakter des Totem schließt besondere Tierarten als gewöhnliche Nahrung aus, aber dass Totemtier ist das Opfer ritueller Stammesmahlzeiten." (59) Die Totemismus-Interpretation ist wegen ihrer Unzulänglichkeit (60) und wegen des fehlenden Beweises für einen Totemismus im Alten Testament aufgegeben worden. (61)

W. Kornfeld, der auf dem Gebiet der Religion mit der Phänomenologie einen Annäherungsversuch machte, schlug vor, dass der Gedanke von unreinen Tieren durch bekannte Fleischfresser und Lebewesen entwickelt wurde, die Kadaver und Tiere fraßen, die an wüsten oder öden Plätzen und in Ruinen neben "chthonic" Tieren lebten. (62) Mit anderen Worten: Die unreinen Tiere waren lebensbedrohend. Der Hauptgrund, weshalb sie disqualifiziert wurden, muss in ihren lebensbedrohenden Praktiken und Existenzsphären gesucht werden. (63) Es ist schwierig, auf der Basis des AT genügend Unterstützung für diese Behauptungen zu finden. "Diese Theologie", so ist festgestellt worden, "kann die Ausschließung derartig domestizierter, pflanzenfressender Tiere wie Kamel, Esel, Kaninchen oder Pferd nicht erklären." (64) Daher bleibt diese Hypothese unbefriedigend und hat nicht viele Anhänger für sich gewinnen können.

Eine sozial-anthropologische Erklärung wurde vorgeschlagen und ist in letzter Zeit von einer wachsenden Anzahl Gelehrter übernommen worden. Mary Douglas, eine Sozialanthropologin, die die Durkheimische Hypothese verwendet, dass die Tierklassifikation soziale Werte reflektiert, hat darauf hingewiesen, dass "jede Interpretation, die die "Du-sollst-nicht-Aussagen" des Alten Testamentes bruchstückweise übernimmt, versagen wird." (65)

Douglas bringt die biblischen Aussagen über die Tiere in Verbindung mit dem Lelestamm in Afrika, der komplizierte Speisevorschriften hat. Sie legt nahe, dass die Tierarten, die in 3. Mo 11 als unrein erklärt werden, jene Tiere sind, "die in ihrer Klasse unvollkommen sind oder deren Klasse das allgemeine Schema der Welt in Unordnung

bringt." (66) Sie verbindet dies mit dem Konzept der Heiligkeit, das einschließt, dass der "Unterschied der Schöpfungskategorien aufrechterhalten wird."(67)

Sie macht geltend: "Um dieses Schema zu begreifen, müssen wir zum 1. Buch Mose und der Schöpfung zurückgehen. Hier wird eine dreifache Klassifikation entfaltet, die zwischen Erde, Wasser und Firmament unterscheidet. Das 3. Buch Mose greift dieses Schema auf und weist jedem Element das angemessene Tierleben zu." (68) Landtiere haben vier Beine und Klauen zum Laufen (Douglas übersieht, dass nur die Vierfüßer er rein sind, die gespaltene Klauen haben.). Am Firmament brauchen Vögel zwei Flügel und zwei Beine zum Laufen. Im Wasser haben die Fische Flossen und Schuppen zum Schwimmen (Douglas übergeht die Tatsache, dass Schuppen nicht zum Schwimmen benutzt werden.). Alle Tiere, die diese Begrenzungen überschreiten, sind Anomalien und werden als unrein erklärt. Die Tiere, die der richtigen Ordnung nicht entsprechen, sind nach ihrer Ansicht ungeeignet oder "schmutzig". Ihr Konzept von "Schmutz" ist heftig kritisiert worden. (69) Um die Worte von H. Eilberg-Schwartz zu benutzen: "Douglas argumentiert, dass der Schöpfungsmythos (1. Mo 1, 1-2, 4) ein konzeptionelles Modell liefert, um das Universum zu begreifen. Nach Douglas Ansicht stellt dieser Schöpfungsbericht ein kognitives Schema dar, in dem die Realität abgegrenzt und definiert ist.

Alles, was die Klassifikation verletzt, die in dieser Geschichte festgelegt ist, wird wie ein Fehler in der Schöpfung behandelt und ist daher abnormal und unrein. (70) Die Tiere, die der Schöpfungsklassifikation entsprechen, werden als rein und heilig betrachtet.

Die Hypothese von Douglas ist von einer Anzahl Gelehrter (71) übernommen worden. Sie hat aber auch scharfe Kritik von anderen erhalten. Robert Alter behauptete, dass Douglas (und J. Solers) Mutmaßungen nicht erklären, weshalb das Huhn und die Ente als rein angesehen werden, da sie anomal sind und nicht in die festgelegte Klassifikation passen. (72)

Das Huhn hat Flügel, aber es fliegt nicht. Die Ente hat Flügel, lebt aber hauptsächlich auf dem Wasser. Dieser Einwand wird als schwerwiegend betrachtet, (73) denn er macht deutlich, dass die verwendete Klassifikationsmethode die Vielfalt der als unrein bezeichneten Tiere nicht konsequent erklärt.

Jacob Milgrom hat an der Hypothese von Douglas bedeutende Berichtigungen vorgenommen, um ihre Anomalienansicht stichhaltiger erscheinen zu lassen. (74) Obwohl es anscheinend eine konzeptionelle Verbindung zwischen 3. Mo 11 und 1. Mo 1 gibt, was wir weiter oben versucht haben, deutlich zu machen, ist es nicht zwingend, dass der Schöpfungsbericht zu den Speisegesetzen in der von Douglas vorgeschlagenen Weise geführt hat. Die Reihenfolge in 3. Mo 11 lautet: Landtiere, Wassertiere, Vögel und geflügelte Insekten. Dagegen weist 1. Mo 1 folgende Reihenfolge auf: Wassertiere, Vögel, Landtiere. Die Klassifikation in 1. Mo 1 wird nur teilweise in 3. Mo 11 wiederholt und außerdem in einer teilweise anderen Anordnung.

Außerdem richten sich nicht alle reinen Tiere nach der mutmaßlichen Schöpfungsklassifikation. Andererseits ist Douglas mit dem Versuch, eine umfassende und nicht eine bruchstückartige Antwort zu finden, auf dem richtigen Weg. Ihre Theorie als Ganzes bleibt problematisch und wird wegen mangelnder Stichhaltigkeit ihres "ursprünglichen Kriteriums (geeignete Mittel der Fortbewegung)" ernsthaft kritisiert; aber auch der Wert der allgemeinen Behauptung ihrer These, dass der Gedanke der Unreinheit, der den biblischen Speisegesetzen zugrundeliegt, auf die Anomalie der verbotenen Tiere hinsichtlich ihrer jeweiligen Klassifikation (Vieh, Fisch, Geflügel) (75) gegründet ist, fand offensichtlich keine Unterstützung.

Eine der ältesten Erklärungen ist die der Hygiene/Gesundheit. "Wahrscheinlich ist sie die populärste Erklärung für die Speisegesetze... In alten Zeiten wurden die unreinen Tiere als

Gefahr für die Gesundheit betrachtet und deshalb als unrein erklärt", schreibt Gordon Wenham. (76)

Roland E. Clements sagt: "Wir haben hier einen einfachen und verständlichen Leitfaden für Speisen und persönliche Hygiene." (77) Der Hygienestandpunkt wird auch von anderen unterstützt, einschließlich W. F. Albright. (78) R. K. Harrison ist ein moderner Kommentator, der starke Gründe für die Hygiene/Gesundheitsklärung der Speisegesetze vorbringt. Er listet verschiedene parasitische Organismen und Würmer auf, die von unreinen Tieren übertragen werden können, einschließlich der Fische. (79) Es wird berichtet, dass eine toxikologische Untersuchung des Fleisches der in 3. Mo 11 und 5. Mo 14 erwähnten Tiere gezeigt hat, dass es im Vergleich zu reinen Tieren einen bedeutend höheren Prozentsatz toxischer Substanzen im Fleisch unreiner Tiere gibt. (80) Zum Thema der Gesundheit hinsichtlich unreiner und reiner Tiere könnte noch viel gesagt werden. Die Gültigkeit kann nicht so leicht in Abrede gestellt werden.

Auf die Hygiene/Gesundheitsklärung für die Speisegesetze gibt es verschiedene Reaktionen. Unter den Argumenten gegen den Hygiene/Gesundheitsstandpunkt gibt es einige, die kurz angesprochen werden sollten. Ein Einwand lautet, dass "andere Völker bestimmte Tiere für unrein gehalten haben oder noch halten; doch ihre Abgrenzungen stimmen selten mit denen der Bibel überein." (81) Der Grund oder die Gründe, weshalb andere Völker einige Tiere für unrein halten, kann/können verschiedene Hintergründe und Absichten haben, einige davon sind religiös, kultisch, divinatorisch usw. (82) Da die Hintergründe und Absichten variieren, sind die Abgrenzungen nicht unbedingt die gleichen. Ein anderer Einwand legt nahe, dass "einige der reinen Tiere auf hygienischer Vergleichsbasis bedenklicher sind als einige unreine Tiere." (83) Diese Behauptung bleibt unbewiesen. Vermutlich "ist durchaus nicht klar, dass alle unreinen Tiere... schädlich für die Gesundheit sind." (84)

Wir wissen noch nicht alles hinsichtlich des Schadens, den der Verzehr unreiner Tiere über kurze oder lange Zeiträume anrichtet. Ist es notwendig, alle Einzelheiten der Speisevorschriften zu kennen, um sie als verbindlich anzusehen? Ein dritter Einspruch behauptet, dass "das AT keinen Hinweis liefert, dass es diese Speisen als Gefahr für die Gesundheit betrachtet" und dem Speisegesetz motivierende Begründungen fehlen. (85) Was motivierende Begründungen in der hebräischen Sprache betreffen, so muss beachtet werden, dass sie in den meisten Gesetzen und Instruktionen im 3. Buch Mose weitgehend fehlen. Doch nirgendwo gibt es einen Hinweis, dass das Fehlen motivierender Begründungen ein zeremonielles oder auch ein universales Gesetz für ungültig erklärt. So gelten die Beispiele des 3. Buches Mose auch für Kapitel 11. Ob das AT hinsichtlich des Gesundheitsthemas keinen Hinweis gibt, hängt vom Verständnis der Aufforderung "ihr sollt heilig sein" ab (3. Mo 11, 44- 45). Heiligkeit schließt Ganzheit/Unversehrtheit in allen Bereichen ein und schließt das Körperliche nicht aus.

Wenn Hygiene ein Motiv war, so ist eingewendet worden, weshalb sind giftige Pflanzen nicht "als unrein klassifiziert worden." (86) Die Vorschrift für Pflanzen, die zum Essen geeignet sind, ist bereits in 1. Mo 1, 29-30 gegeben worden, eine universale Anweisung, die trotz der Erlaubnis, nach der Sintflut Fleisch bestimmter Tiere zu essen, immer noch gültig ist. Warum sollte sie hier wiederholt werden, wo die Frage der Tiere zur Debatte steht und nicht die Frage der pflanzlichen Nahrung?

Gordon J. Wenham wirft die Frage auf, "falls Gesundheit an erster Stelle der Grund wäre, bestimmte Speisen für unrein zu erklären, weshalb hat der Herr sie zu seiner Zeit für rein erklärt?" (87) Oder anders gefragt, "warum hat die erste Gemeinde ihre (die Vorschriften des AT) Abschaffung im ersten Jahrhundert n. Chr. erlaubt?" (88) Diese Fragen unterstellen, dass die Speisegesetze von Christus und den Aposteln aufgehoben wurden. Dieses Thema

verdient eine umfangreiche Untersuchung, die hier nicht durchgeführt werden kann. Wir müssen uns auf einige wesentliche Beobachtungen beschränken:

1. Im NT gibt es nur einen Text, in dem Jesus eine Aussage zugeschrieben wird, die hier eine gewisse Aufmerksamkeit verlangt. In Mk 7, 19 steht ein kurzer Satz, der in der englischen Übersetzung in Klammer gesetzt ist und oft folgendermaßen wiedergegeben wird: "Damit erklärte er alle Speisen für rein." (NASB). Es ist eine Diskussion im Gange, ob dies eine authentische Aussage Jesu ist. (89) Wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass die Übersetzung und Bedeutung dieses Satzes stark angezweifelt werden. Die Worte "damit erklärte er" in Kursivschrift in der NASB weisen darauf hin, dass die griechische Partizipkonstruktion unklar ist und keine direkte syntaktische Verbindung hat. Darin liegt ein ernsthaftes Problem. Die Übersetzung der NASB macht das Partizip (katharizôn, wörtlich "reinigen") von "sprach er" (légei) in Vers 18 abhängig. Einige Kommentatoren sehen die syntaktische Verbindung anders, nämlich als eine Anakoluthie (d. h. das Fortfahren in einer anderen als der begonnenen Satz konstruktion), woraus die offensichtliche Schlussfolgerung gezogen wird, dass der normale Verdauungsprozeß "alle Speisen reinige." (90)

Noch anders denkt Matthew Black, der das Wort "Speise" (brómata) als Singulär und das nachfolgende Partizip "reinigen" (katharizôn) als Passiv benutzt. Er bietet folgenden Satz an: "Denn es geht nicht in sein Herz, sondern in den Bauch, alle Speisen werden ausgestoßen und abgeführt." (91) Jesus sagte in diesem Fall nichts von der Art, wie es in der NASB zu lesen ist. Damit ist klar, dass diese Meinungsverschiedenheiten deutlich machen, dass dieser kleine Satz, so wie er dort steht, schwer verständlich ist.

Wenn einige der erwähnten Vorschläge korrekt sind, dann hatte der Satz nichts damit

zu tun, dass Jesus alle Speisen für rein erklärt hat. Mit diesem Satz ist Vorsicht angebracht.

2. Unsere zweite Beobachtung betrifft die Frage, was Jesus mit diesem Satz gemeint hat, wenn man sich der Übersetzung der NASB anschließt. Ein kurzer Kommentar zum Wort "Speisen" (brómata) kann hier hilfreich sein. Da Mk 7, 19 in einem größeren Kontext rabbinischer Speisevorschriften (Mk 7, 3-5) erscheint, würde der Gedanke an unreine Tiere bei "Speisen" nicht einmal aufkommen, da sie für einen aufrichtigen Juden oder Rabbi zurzeit Jesu nicht als Speise betrachtet wurden
3. Eine dritte Überlegung ist angebracht. Beschäftigt sich der Textabschnitt in Mk 7, 1-23, von dem Jesu Aussage in Vers 19 ein Teil ist, mit der Unterscheidung von rein und unrein in 3. Mo 11 und 5. Mo 14 oder mit der Unterscheidung von rein/unrein der Rabbiner, nämlich mit der jüdischen Tradition? Wenn letzteres der Fall ist, dann hat Jesu Aussage nichts mit dem Speisegesetz in 3. Mo 11 und 5. Mo 14 zu tun.

Argumentiert Jesus innerhalb des Kontextes von Mk 7 gegen das Speisegesetz des von Gott gegebenen Pentateuch oder gegen das mündliche Gesetz (halacha), das von den Rabbinern Gottes Gesetzen hinzugefügt wurde? Es ist wichtig den ganzen Abschnitt in Mk 7, 1-23 zu berücksichtigen und eine atomistische, formkritische Trennung in kleinen Einheiten zu vermeiden. Mk 7, 2-5 zeigt deutlich, dass es sich um die Frage der "Satzungen der Ältesten" handelt (Vers 3) und dass die Jünger Brot gegessen hatten, ohne die angemessenen Vorschriften der Rabbiner für das Händewaschen, gemäß einer besonderen menschlichen Tradition, zu beachten, wodurch sie die reine Speise, die sie aßen, unrein machten. In den Versen 7-10 erhöht Jesus das Gesetz Gottes, stellt es den "Satzungen der Menschen" gegenüber (Vers 8) und macht damit erkennbar, dass Jesus Gottes Gesetze aufrechterhält und in den Versen 7 und 10 sogar Mose in einem positiven Sinn einbringt. Jesus stellt sich also

nicht gegen das göttliche Gesetz, sondern gegen die menschliche Tradition. Joachim Jeremias macht klar, dass die Schlüsselaussage Jesu in Vers 15 "keine Aufhebung aller Vorschriften der Thora in bezug auf reine und unreine Speisen bedeutet (3. Mo 11, 5. Mo 14, 3-21: reine und unreine Tiere)", (92) sondern dass Jesus die "rabbinische Reinheitshalacha" zurückweist. (93) Auch C. E. B. Cranfield argumentiert, dass Jesus im Kontext von Mk 7, 1-13 "die Partei des geschriebenen Gesetzes gegen das mündliche Gesetz (halacha) ergreift." (94)

Diese Gelehrten vertreten die Meinung, dass Mk 7, 1-23 nicht zergliedert werden sollte und dass der ganze Abschnitt, der mit Vers 23 abschließt der richtige Kontext des Verses 19 ist. Der Standpunkt scheint stichhaltig zu sein. William H. Lane, ein anderer Kommentator, schreibt über Mk 7, 19: "Jesus hat nicht die Absicht, die Reinheitsgesetze, die einen bedeutenden Platz im mosaischen Kodex einnahmen (3. Mo 11, 1-47; 5. Mo 14, 1-20) in Abrede zu stellen oder das Ansehen von Menschen zu schmälern, die lieber den Tod erlitten, als das Gesetz Gottes zu verletzen, das für die unreinen Speisen maßgebend ist (1. Makk 1,62 f). Vielmehr drängt er auf die Anerkennung der Tatsache, dass vor Gott letzten Endes das Herz der wichtigste Platz der Reinheit oder Verunreinigung ist." (95) Diese Ausleger zeigen auf der Grundlage des Kontextes, dass die Schlussfolgerung, Jesus hätte die Unterscheidung von rein und unrein in den Speisegesetzen der Thora beseitigt, unangebracht ist. Auf der Basis des Paralleltextes in Mt 15, 1-20, in dem die Aussage von Mk 7, 19 fehlt, scheint dies unterstützt zu werden.

Die Debatte in Markus richtet sich gegen die "Tradition der Menschen" z. B. gegen die rabbinischen Reinheitsgesetze, die vorschrieben, wie die Hände vor dem Essen gewaschen werden mußten, damit man sich durch das Essen nicht rituell verunreinigte. Jesus erklärte alle "Speisen" für rituell rein, die mit rituell "unreinen Händen" (Vers 5) gegessen wurden. Jesus beseitigte nicht die Unterscheidung von nicht rituell reinen/unreinen Tieren in 3. Mo 11 (5. Mo 14), wie es der Kontext deutlich macht und worauf das Wort "Speisen" (brómata) im

Griechischen hinweist. Dieses Wort wird nie zur Unterscheidung des Fleisches reiner Tiere von anderen Fleischarten oder Speisen benutzt.

4. Andere Kapitel des NT, die sich mit Speisefragen oder Tieren für Götzenopfer befassen, können wir hier nicht im Detail besprechen. Der Textabschnitt in Apg 10- 11 wird jedoch häufig als Hinweis zu Hilfe gerufen, dass die Unterscheidung von unreinen/reinen Tieren für Christen beseitigt ist. Es wurde nachgewiesen, dass die Unterscheidung von "gemein" (koinós/koinóo) und "unrein" (akáthartos) von wichtiger Bedeutung ist und dass die Tradition des Judentums, nicht die des AT, "Reines" zu etwas "Gemeinem" (oder "Beflecktem") durch Berührung mit "Unreinem" machte. So wurden die "reinen" Tiere durch die Berührung (im Tuch) mit den unreinen Tieren "gemein" gemacht.

Petrus erwidert auf den Befehl: "Schlachte und iss!" (Apg 10, 13): "O nein, Herr; denn ich habe noch nie etwas Gemeines (koinós) und Unreines (akáthartos) gegessen" (Vers 14). Ganz offensichtlich hatte Petrus Jesu Aussage in Mk 7, 19 nicht im Sinne einer Aufhebung der Unterscheidung des Gesetzes von reinen und unreinen Tieren verstanden! "Unrein" waren die Tiere, die in den Speisegesetzen des Pentateuch als solche erklärt waren. "Gemein" waren die Tiere, die nach den Speisegesetzen "rein" waren, in der jüdischen Tradition, aber durch den Kontakt mit "unreinen" "gemein" geworden waren. Die rabbinische Erklärung, dass "rein" durch Kontakt mit "unrein" "gemein" wird, stand in direktem Widerspruch zum AT, in dem "unreine" Tiere durch Kontakt nichts "gemein" oder "unrein" machten, wie wir zuvor gezeigt haben. Deshalb weist die Erklärung "Was Gott gereinigt (katharízo) hat, das nenne du nicht gemein" (koinós), Vers 15, RSV, darauf hin, dass "du", Petrus, als Mensch durch menschliches Handeln nicht etwas als "gemein" bezeichnen kannst, was Gott zu etwas

anderem erklärt hat. Was Gott als gereinigt erklärt hat, (96) darf nicht zu etwas gemacht werden, was bei Menschen "gemein" ist. Deshalb werden Heiden nicht als "unrein" oder "gemein" betrachtet und daher als unwürdig angesehen, Glieder der Gemeinschaft der Anbeter Gottes zu sein. Diese unhaltbare rabbinische Unterscheidung, die der menschlichen Gesellschaft auferlegt wurde, war gegen Gottes Aussage gerichtet und Petrus und andere Christen waren an diese jüdischen Traditionen, in den Beziehungen zwischen Juden und Heiden, nicht gebunden. (97) Auch hier ist das Problem nicht die Speise, die gegessen werden darf, sondern es ist ein Fall sozialer Beziehungen und der Gemeinschaft zwischen Juden und Heiden.

Jetzt müssen wir zu dem in 3. Mo 11, 44-45 erwähnten Motiv und zur expliziten rationalen Erklärung für die Speisegesetze zurückkehren, nämlich zum Aufruf "werdet heilig; denn ich bin heilig" (Vers 44). Außerdem wird daran erinnert: "Denn ich bin der Herr, der euch aus Ägyptenland geführt hat, dass ich euer Gott sei. Darum sollt ihr heilig sein, denn ich bin heilig" (Vers 45). Diese Verse liefern ihre eigene rationale Erklärung, indem sie die Sache der reinen/unreinen Tiere mit den zwei großen Themen der Heiligkeit und Errettung aus der ägyptischen Sklaverei verknüpfen. In 5. Mo 14, 2 lautet die Einleitung zum Speisegesetz: "Denn du bist ein heiliges Volk dem Herrn, deinem Gott, und der Herr hat dich erwählt, dass du sein Eigentum seiest, aus allen Völkern, die auf Erden sind." W. Gispert erwähnt, "dass Heiligkeit das höchste Motiv dieser (Speise)Gesetze ist" und die "einzige zufriedenstellende Erklärung für die Unterscheidung zwischen rein und unrein darin zu suchen ist, dass der Heilige durch diese Vorschriften die Notwendigkeit deutlich macht, dass sein Volk ein heiliges Volk ist, eine Nation, die sich von anderen Nationen unterscheidet." (98)

Heiligkeit bedeutet beides: Absonderung vom Unheiligen und Absonderung für Gott. Genauso gut kann gesagt werden, dass Heiligsein eine Teilhabe an der Einzigartigkeit Gottes bedeutet, der heilig ist. Der Gläubige, der die Anweisungen des Speisegesetzes befolgt, wird

zu einem "imitatio dei", (99) d. h. der Gläubige folgt dem Beispiel und Vorbild Gottes. Der "Textus classicus" für den Gedanken eines "heiligen Volkes" ist 2. Mo 19, 3-6. Israel war aus der ägyptischen Sklaverei errettet worden und befindet sich am Fuße des Sinai, um in die Bundesbeziehung mit Gott einzutreten. In diesem entscheidenden Augenblick verkündet Israels Erretter: "Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein" (Vers 6). Die Verbindung von dem "heiligen Volk" in 2. Mo 19, 6 und dem Imperativ "werdet heilig" als Volk, indem ihr nicht von den unreinen Tieren in 3. Mo 11, 44-45 eßt, ist besonders beeindruckend. In 3. Mo 11, 44-45 wird das Thema eines heiligen Volkes zum erstenmal seit der ersten Erwähnung in 2. Mo 19, 6 wieder aufgegriffen. Unter den verschiedenen Aspekten Israels, ein "heiliges" (qadôsh) Volk zu sein und sich abzusondern oder sich für Gott zu "heiligen" (qadash, Piel in 3. Mo 11, 44), tritt die Speiseverordnung, sich vom Essen des Fleisches unreiner Tiere zu enthalten, besonders hervor. Ein "heiliges Volk" zu sein bedeutet unter anderem auch, die göttlichen Speisevorschriften zu befolgen.

Es ist wohlbekannt, dass die Terminologie im Hebräischen für solche in Wechselbeziehung stehenden Gedanken wie "heilige" (qadôsh) "Heiligkeit" (qodesh) und "heiligen" (qadash, Piel) selbstverständlich von derselben hebräischen Wurzel (qdsh) stammt und die umfassendere Bedeutung von Heiligkeit, Ganzheit (Unversehrtheit), Wohlbefinden und Ähnlichem anzeigt. Es ist aufschlußreich, dass in der verwandten semitischen Sprache "Akkadisch" das Verb qadashu(m) die Doppelbedeutung von "Heilig"- und "Reinsein" hat, was auch bei anderen Worten, die von derselben Wortwurzel abstammen, offenkundig wird. (100) Über die Schriften Moses hinausgehend gibt es deshalb eine größere Wechselbeziehung zwischen heilig und rein.

Das Thema des "heiligen Volkes" ist im 5. Buch Mose (7, 6; 14, 2; 21; 26, 19; 28, 9) aktuell. Im Buch Jesaja wird der zukünftige Überrest zum erstenmal "heilig" genannt (4, 2). (101) Jesaja zeigt, dass es einen wahren und "heiligen" Überrest von Gläubigen geben wird,

der die Absichten des Herrn ausführt, während das alte Israel vernichtet wird. Der Gott der Treuen und "Heiligen" wird als der "Heilige Israels" bezeichnet. Im Buch Daniel gibt es Menschen, die dem Druck der antigöttlichen Mächte widerstehen, selbst der Verfolgung in der Endzeit; und sie werden "Heilige des Höchsten" (trad. "Heilige") genannt (7, 21+25 NRSV). Am Ende der Geschichte werden diese "Heiligen" Gottes, diese heiligen Gläubigen, vom Menschensohn das ewige Königreich empfangen (Da 7, 22)

Das NT greift den Zusammenhang dieser "Heiligen" ("holy ones"), den hagioi, auf und übersetzt es mit dem Wort "Heilige" ("saints") - buchstäblich "holy ones". 2. Mo 19, 6 wird für die Gemeinde als Gemeinschaft der "Heiligen" bzw. für "Heilige" verwendet. Petrus schreibt: "Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk (ethnos hagian), das Volk des Eigentums" (1. Pt 2, 9). Petrus macht deutlich, dass der Ausdruck "heiliges Volk" aus 2. Mo 19, 6 nicht mehr wörtlich als ethnisches Israel zu verstehen ist, vielmehr ist es eine neue Gemeinschaft von Gläubigen, die Gemeinde. (102) Daraus ergibt sich, dass die neue Gemeinschaft wahrer Gläubiger, dieses "heilige Volk" Gottes, die heilige Lebensweise befolgen wird, die Gott für sie bestimmt hat. Die "heiligen" Übrigen, die sich aus den "Heiligen" (hagioi) zusammensetzen, werden Gottes Plan für einen Lebensstil der Heiligkeit einschließlich des universalen Speisegesetzes befolgen, wodurch ihre Ablehnung gegenüber allem, was schädlich und zerstörerisch ist, und damit ihre Ganzheit/Unversehrtheit in Gott offenkundig wird. Die Gemeinschaft der wahren Gläubigen ist jetzt das Israel Gottes, das "heilig" sein und sich für das "imitatio dei" einsetzen soll. In dieser Identifizierung wird erkennbar, weshalb Israel das Speisegesetz im AT gegeben wurde. Heute ist Gottes Israel des Neuen Bundes die Gemeinschaft der treuen Übrigen, die wieder zur Heiligkeit aufgerufen wird.

Apg 15, 20 schreibt vor, dass sich auch die neuen Gläubigen "enthalten sollen von Befleckung durch Götzen, von Unzucht, vom Ersticken und vom Blut." Ganz gewiß

reflektieren diese vier verbindenden Verbote der sogenannten apostolischen Verordnung das universale Gesetz in 3. Mo 17-18 (103) und 1. Mo 9. Stillschweigend inbegriffen in diese vierfältige, 3. Mo 17-18 entnommene Reihenfolge, die wie bereits gezeigt, konzeptionell, terminologisch und vom Thema her mit 3. Mo 11, 2-23, 40-45, 20, 25-26 und 5. Mo 14, 3-20 verbunden ist, ist auch die in 3. Mo 17, 13 implizierte Unterscheidung von rein/unrein, was Tiere und Vögel betrifft, die man essen darf. Die Gläubigen des NT bilden das "heilige", von Gott verheißene "Volk". Es ist ein heiliges Volk, das auch weiterhin "einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren macht" (3. Mo 20, 25) und deshalb auf diesem Gebiet wie auf anderen aufgefordert wird "heilig zu sein in eurem ganzen Wandel" (1. Pt 1, 15). Diese Übersicht der in Wechselbeziehung stehenden Gedanken von Reinheit in Speisen und Heiligkeit im Lebensstil in all ihren Verzweigungen können nur auf das umfangreiche biblische Bild von einem "heiligen Volk hindeuten", das sich völlig seinem Gott und Christus, seinem Herrn, geweiht hat. Es liefert jedoch nur eine Andeutung in Bezug auf das unvergleichliche Potential dieser treuen, wahren und "heiligen" Übrigen der Endzeit.

Zusammenfassung

Die Ergebnisse unseres Studiums lassen folgendes erkennen:

1. Das Speisegesetz in 3. Mo 11, 2-23, 41-45 und 5. Mo 14, 3-20 ist Teil des im Alten Testament gegebenen universalen Gesetzes und ist vom zeremoniellen/rituellen Gesetz unabhängig.
2. Seine Platzierung in 3. Mo 11 ist dem "Stichwort"-Prinzip und den größeren kompositionellen und thematischen Bedeutungen innerhalb des unmittelbaren und größeren Kontextes des Pentateuch zuzuschreiben.
3. Seine Verbindung mit dem Schöpfungs- und Sintflutbericht im Kontext des Universalismus von 1. Mo 1-11 ist auf terminologischen und thematischen Grundlagen sichergestellt.
4. Die speziellen Worte "rein/unrein", "verabscheuenswert" und "Greuel" und ihre Beziehungen verbinden es mit dem universell gültigen göttlichen Gesetz.
5. Die kontextuell, ausdrücklich rationale Erklärung von "Heiligkeit" und "Errettung" verbindet das Speisegesetz mit dem Thema des "heiligen Volkes", das für Gott abgesondert ist, um "heilig zu sein... im ganzen Wandel" (1. Pt 1, 15). Dieser heilige Wandel offenbart sich unter vielem anderen in einer fortwährenden Unterscheidung darin, was Gott als geeignet zum Verzehr für Menschen bestimmt hat. Durch den Verzehr der für Gottes "heiliges Volk" geeigneten Speisen, offenbart sein Volk seinen Herrn durch eine fortwährende "imitatio dei". In der Bibel ist Gott der Grund für ethische Grundsätze, und Gottes wahres Volk führt ein gottesfürchtiges Leben, ein Leben der Heiligkeit (und Heiligung), weil es ein "Heiliges Volk" ist (2. Mo 19, 6; 1. Pt 2, 9).

Literaturverzeichnis

- (1) There are those who suggest that Lev 11: 2-23 is dependent on Deut 14:4-20 such as Rolf Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift, eine gattungsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), p. 45 n. 34; Klaus Koch, *Die Priesterschaft von Exodus 25 bis Leviticus 16, eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), p. 76, suggests that the appearance of *mîn* in Deut 14:13-18 is due to later assimilation to Lev 11:14-19. Martin Noth, *Das dritte Buch Mose* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), p. 76, suggest that Deut 14 is earlier than Lev 11, but that a part of Deut 14:13-18 has been influenced by an earlier version of Lev 11. A. L. Moran, *The Literary Connection Between Lev 11, 13-19 and Dt 14, 12-18*. *Catholic Biblical Quarterly* (28, 1966): pp. 271-77, argues for an ancient source for both Lev and Deut, but assigns priority to Deut over Lev. He suggest that the additional ten birds listed in Lev 11 were borrowed from the latter text and added to Deut. Kim-Kwong Chan, *You Shall Not Eat These Abominable Things: An Examination of Different Interpretations on Deuteronomy 14:3-20*, *East Asia Journal of Theology* 3 (1985): pp. 88-106, follows Moran's theory of dependence (pp. 90, 94). The matter of literary dependence is obviously a complex one and cannot be pursued within the confines of this paper. For the purposes of our subject it does not seem to be decisive in one way or another.
- (2) E. Firmage, *The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness*, *Studies in the Pentateuch*. ed. J. A. Emerton (Leiden: E. J. Brill, 1990), pp. 177-208, speaks of the dietary laws as belonging to the category of moral imperatives (p.184).
- (3) See Dorothea Wendebourg, *Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984): pp. 149-70.
- (4) So John G. Gammie, *Holiness in Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), p. 10.
- (5) So again Firmage, *The Biblical Dietary Laws*, p. 184
- (6) Credit for various distinctions between the two types of uncleanness go to the Dr. Jiri Moskala.
- (7) This is clearly recognized by Harrison, *Leviticus*, p. 37
- (8) Dr. Jiri Moskala has made this distinction earlier on the basis of studies of a comparative nature within the concepts of cleansing rites.
- (9) G. André and H. Ringgren, "tame'," *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. G. J. Botterweck and H. Ringgren (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), V: 33()-42.
- (10) David P. Wright, *Leprosy*, *Harper's Bible Dictionary*, ed. Paul J. Achtemeier (San Francisco: Harper & Row, 1985) p. 555, notes that the skin diseases of Lev 13 are not modern leprosy (Hansen's disease).
- (11) Firmage, *The Biblical Dietary Laws*, p. 1~3, also speaks of animals as "inherently 'unclean' ".
- (12) In Lev 11 the designation "unclean" is used for animals that are inherently unclean in vss. 4, 5, 6, 7, 8, 29, 31, 47. The translation "detestable" or "abhorrent" is employed for The Hebrew term *sheqets* also for animals that are inherently unclean as in Lev 11:10, 11, 12, 13, 20, 41, 42.
- (13) André, "tame' ", pp. 332-32, writes erroneously that "an unclean animal renders unclean everything and everyone that comes into contact with it... Anyone who picks it up or touches (*naga'*) it is unclean until evening..." Evidently this is true only for the carcass of an unclean animal, but not of a live unclean animal.
- (14) J. C. Moyer, "Hittite and Israelite Cultic Practices: A Selective Comparison", *Scripture in Context II: More Essays in Comparative Method*, eds. W. W. Hallo et al. (Winona Lake: Eis-enbrauns, 1983), pp. 29-33, describes the impurity of the pig and dog in Hittite culture. When these animals have contact with food they would pollute it.
- (15) See among the commentaries those by Martin Noth, *Leviticus "Old Testament Library"* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), p. 12; J. R. Porter, *Leviticus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 82; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979); pp. 3-5; R. K. Harrison, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1980), pp. 36-37; Baruch A. Levine, *Leviticus, The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), pp. 63-69.
- (16) William H. Shea, *Literary Form and Theological Function in Leviticus, The Seventy Weeks Leviticus, and the Nature of Prophecy*, ed. Frank B. Holbrook, *Daniel and Revelation Committee*

Series, vol. 3 (Washington, D. C.: Biblical Research Institute of the General Conference of SDAs, 1986), pp. 130-68, discovers a chiasmic structure with Lev 16 at the center.

(17) Peter C. Craigie. *The Book of Deuteronomy, The International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), p. 231, makes this statement regarding Deut 14. It applies equally with regard to its parallel chapter of Lev 11.

(18) One such published attempt is the one by David P. Wright, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, SBL Dissertation Series (Atlanta, GA: Scholars Press. 1987), pp. 200- 206.

(19) The structure of Lev 11 and its careful composition is widely acknowledged, see Karl Elliger, *Leviticus, Handbuch zum Alten Testament* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1966), pp. 142-149.

(20) A detailed discussion on the disposal of such impurity or acquired uncleanness is found in Wright, *The Disposal of Impurity*, pp. 200-206.

(21) Studies that treat the complex subject of clean/unclean und purity/impurity in the Old Testament in general manner, see W. R. Smith. *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions* (2nd ed.; New York: Schocken Books, 1972); J. Döllner, *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Münster: Aschendorff, 1917); Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966); W. Paschen, *Rein und Unrein: Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte* (München: Kösel Verlag, 1970); Jakob Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Leiden: E. J. Brill, 1973), E. Feldman, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning: Law as Theology* New York: Yeshiva University and KTAV, 1977); I. Zatelli, *Il campo lessicale degli aggettivi di purita in Ebraico biblico* (Firenze: Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali, Università di Firenze, 1978). There are two studies that survey work done on the subject of purity and cleanness, see J. Henninger, D. Meeks, M.-J. Seux and H. Cazelles, *Pureté et Impureté* , *Dictionnaire de la Bible. Supplément* (Paris: Letouzey & Ané , 1979), IX:309-508; E. Cortese, *Le ricerche sulla concezione 'sacerdotale' circa puro-impuro nell'ultimo decennio*, *Rivista Biblica* 27 (1979): pp. 339-57.

(22) Here M. H. Segal, *The Pentateuch, Its Composition and its Authorship and Other Biblical Studies* (Jerusalem: Magnes Press of the Hebrew University, 1967), p. 45, makes the significant point that Lev 1-10 is "the completion and conclusion of the story of the tabernacle" which was begun in Exod 25.

(23) The expression is from L. E. Toombs, *Clean and Unclean, Interpreter 's Dictionary of the Bible* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1962), I:645.

(24) Lev 11:4, 5, 6, 7, 8, 24, 24, 25, 26, 26, 27, 27, 28, 28, 28, 31, 31, 32, 32, 33, 34, 34, 35, 35, 35, 36, 38, 39, 40, 40, 43, 43, 44, 47.

(25) L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: E. J. Brill, 1958), p. 1009; William L. Holladay, Jr., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publ. Comp., 1971), p. 383.

(26) J. G. Botterweck, "chazir" *Theological Dictionary of the Old Testament*, IV: 297.

(27) So Jacob Milgrom according to Firmage, *The Biblical Dietary Laws*, p. 206.

(28) Wright, *The Disposal of Impurity*, p. 202.

(29) The definition of the "sojourner, alien" as provided in W. L. Holladay, Jr., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971), p. 64, reads: "ger is a man who either alone or w. his family, leaves his village k. tribe, because of war (2S 4:3), famine (Ru 1:1) pestilence, bloodguilt, &c., & seeks shelter & sojourn elsewhere, where his right to own land, to marry, & to participate in the administration of justice, in the cult, & war is curtailed." The ger, "sojourner, alien", was usually a non-Israelite who chose to live among Israelites.

(30) D. Kellermann, "gur", *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. J. G. Botter weck and H. Ringgren (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), II:447.

(31) E. Gerstenberger, "t'b", *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, eds. E. Jenni and C. Westermann (Zurich/Munich: Kaiser, 1976), II: 1053. (32) Credit for pointing to these universal relationships between Lev 17-18 and Deut 14 goes to my colleague Dr. Richard Davidson.

(33) For example, Claus Westermann, *Genesis 1-11. A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984) , pp. 427-29; Hermann Gunkel, *Genesis* (6th ed.; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. 1963), pp. 62-64; O. Procksch, *Die Genesis* (Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1913), pp. 62-65; Gerhard von Rad, *Genesis, A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1961), pp. 114-16; Walter Brueggemann, *Genesis. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta: John Knox Press, 1982), pp. 73-88.

- (34) For a critique with modern literature, see Gerhard F. Hasel, *Biblical Interpretation Today. An Analysis of Modern Methods of Biblical Interpretation and Proposals for the Interpretation of the Bible as the Word of God* (Washington, D. C.: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-day Adventists, 1985), pp. 7-27.
- (35) Gen 1-11 is customarily designated "primeval history". It may be more advantageous to call it "history of beginnings". It is universally recognized to be "universal" in outlook and having the whole world in view. See A. E. Speiser, *Genesis, The Anchor Bible*, (Garden City, NY: Doubleday, 1964) p. LIII; Westermann, *Genesis 1-11*, pp. 1-64; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17, The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990) p. 10; Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15, Word Biblical Commentary*, vol. 1, (Waco, TX: Word Book Publishers, 1987) pp. xlvi-lxiii.
- (36) Gunkel, *Genesis*, p. 62.
- (37) Westermann, *Genesis*, p. 428.
- (38) So G. Ch. Aalders, *Genesis, Vol. 1* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), p. 168.
- (39) C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publ. Comp., n. d.), I:144.
- (40) Hansjörg Bräumer, *Das erste Buch Mose, Kapitel 1-11* (Wuppertal: R. Brockhaus, 1983), p. 171.
- (41) A similar point is made by Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (Waco, TX: Word Books, 1987), p. 177.
- (42) Howard Eilberg-Schwartz. *Creation and Classification in Judaism: From Priestly to Rabbinic Conceptions*, *History of Religions* 26 (1987): 361 n. 11.
- (43) *Ibid.*, pp. 360-61.
- (44) Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, p. 102.
- (45) Levine, *Leviticus*, p. 66.
- (46) J. G. Botterweck, "behemah", *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. J. G. Botterweck and H. Ringgren (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), II:10.
- (47) Wenham, *Genesis 1-15*, p. 25; Botterweck, "behemah", p. 9; etc.
- (48) Douglas, *Purity and Danger*, pp. 41-57, argues that the creation narrative of Gen 1 gave rise to the dietary laws.
- (49) Eilberg-Schwartz, p. 361.
- (50) Surveys and evaluations are presented among others by W. H. Gispen, *The Distinction Between Clean and Unclean*, *Oudtestamentische Studien*, ed. P. A. H. de Boer (Leiden: E. J. Brill, 1948, V: 190-96; I Grunfeld, *The Philosophical and Moral Basis of the Jewish Dietary Laws* (London: The Hillel Foundation, 1961), pp. 5-22; Walter Kornfeld, *Die unreinen Tiere im Alten Testament*, *Wissenschaft im Dienste des Glaubens, Festschrift für Abt Dr. Hermann Peichl* (Wien: Herder Verlag, 1965), pp. 11-27; *idem*, *Reine und unreine Tiere im Alten Testament*, *Kairos* 7 (1965): pp. 134-47; J. Milgrom, *The Biblical Diet Laws as an Ethical System*, *Interpretation* 17 (1963): pp. 288-301; Gordon J. Wenham, *The Theology of Unclean Food*, *Evangelical Quarterly* 53 (1981): pp. 6-15.
- (51) This view is supported by Martin Noth, *Leviticus* (London: SCM Press, 1965), p. 62; *idem*, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), pp. S6-57; Döllner, *Die Reinheits- und Speisegesetze*, pp. 231-32; and in part by Noordzij, *Leviticus*, pp. 121-22; and others.
- (52) Frederick J. Simoons, *Eat Not This Flesh. Food Avoidances in the Old World* (Madison: University of Wisconsin Press, 1961), pp. 13-43.
- (53) For ancient evidence, see Kornfeld, *Reine und unreine Tiere im Alten Testament*, pp. 135- 36, and more recent evidence, see R. de Vaux, *Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient, Von Ugarit nach Qumran*, eds. J. Hempel and L. Rost (Berlin: Töpelmann, 1958), pp. 250-65; Anton Jirku, *Leviticus 11, 29-33 im Lichte der Ugarit-Forschung*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972): p. 348.
- (54) Wenham, *Leviticus*, p. 167; Kornfeld, *Reine und unreine Tiere im Alten Testament*, p. 136.
- (55) Porter, *Leviticus*, p. 84.
- (56) Mac Lennan, *The Worship of Animals and Plants* (1869) as cited in Kornfeld. *Die unreinen Tiere im Alten Testament*, p. 12 n. 12.
- (57) W. Roberston Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1889), p. 143.

- (58) Bernhard Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905), I:135-42.
- (59) M. H. Pope, *Totemism*, *Interpreter's Bible Dictionary* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1962), IV: 674.
- (60) See Eduard König, *Theologie des Alten Testaments kritisch und vergleichend dargestellt* (Stuttgart: C. Belser, 1922), pp. 28-29. Particularly insightful is the critique of Karl Wigand, *Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren*, *Archiv für Religionswissenschaft* 17 (1914): 427-31.
- (61) Kornfeld, *Die unreinen Tiere im Alten Testament*, p. 12.
- (62) *Ibid.*, p. 26.
- (63) *Ibid.*
- (64) Jacob Milgrom, *Ethics and Ritual: The Foundation of Biblical Dietary Laws, Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, eds. Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss and John W. Welch (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), p. 175.
- (65) Douglas, *Purity and Danger*, p. 49.
- (66) *Ibid.*, p. 55.
- (67) *Ibid.*, p. 53.
- (68) *Ibid.*, p. 55
- (69) Anna S. Meigs, *A Papuan Perspective on Pollution*, *Man* 13 (1978): pp. 304-318.
- (70) Eilberg-Schwartz, p. 358.
- (71) Jacob Milgrom, *An Investigation into the Meaning of "unclean" in Our Culture*, *Directions* (Los Angeles: The University of Judaism, 1981), pp. 4-6; J. R. Porter, *Leviticus* (London: Cambridge University Press, 1976), p. 84; Wenham, *Leviticus*, pp. 168-71; *idem*, *The Theology of Unclean Food*, pp. 9-11; Gammie, *Holiness in Israel*, pp. 10-11.
- (72) Robert Alter, *A New Theory of Kashrut*, *Commentary* 68/2 (1979): p. 49, where he actually objects to Jean Soler, *The Dietary Prohibitions of the Hebrews*, *The New York Review of Books* (June 14, 1979): 24-30, use of these animals. Soler and Douglas, however, have the same argument and so it applies to both.
- (73) So Eilberg-Schwartz, p. 359.
- (74) Milgrom, *Ethics and Ritual*, pp. 176-183.
- (75) Firmage, *The Biblical Dietary Laws*, 182.
- (76) Wenham, *The Theology of Unclean Food*, p. 6.
- (77) Roland E. Clements, *Leviticus*, *Broadman Bible Commentary* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1971), II:34.
- (78) For instance. Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), p. 231. William F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Garden City: Doubleday & Comp., 1968), pp. 177- 81, speak of the dietary laws of Lev 11 and Deut 14 as "hygienic laws" or "hygienic regulations".
- (79) H. Karrison, *Leviticus*, pp. 126-31.
- (80) D. I. Macht, *An Experimental Pharmacological Appreciation of Leviticus 11 and Deuteronomy 14*, *Bulletin of the History of Medicine* 27 (1953): pp. 444-50.
- (81) Wenham *The Theology of Unclean Food*, p. 6.
- (82) Kornfeld, *Reine und unreine Tiere im Alten Testament*, pp. 134-36.
- (83) Wenham, *Leviticus*, pp. 167-68.
- (84) Wenham, *The Theology of Unclean Food*, p. 6.
- (85) Wenham, *Leviticus*, p. 168.
- (86) *Ibid.*
- (87) Wenham, *The Book of Leviticus*, p. 168.
- (88) Wenham, *The Theology of Unclean Food*, p. 6.
- (89) With Robert A. Guelich, *Mark. 1-8: 26*, *Word Biblical Commentary* (Dallas, TX: Word Book Publishers, 1989), p. 378, where he cites in his support such scholars as Taylor, Cranfield, Klostermann, Lambrecht, Gnilka and Quesnell.
- (90) So among others E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, *Handbuch zum Neuen Testament* (2nd ed.; Tübingen; Kohlhammer, 1926), p. 71; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, p. 195; and others.
- (91) Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (2nd ed.; Oxford University Press, 1954), p. 217.

- (92) Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu* (2nd ed.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1973), p. 213.
- (93) *Ibid.*, p. 202.
- (94) C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark, The Cambridge Greek Testament Commentary* (Cambridge: At the University Press, 1963), p. 243.
- (95) William L. Lane, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1974), p. 255.
- (96) The Aorist tense *ekathárisen* used here indicated that this was a punctiliar and historical act which points back to God's distinction of the "clean" and "unclean".
- (97) See the carefully argued points on this by Colin House, *Defilement by Association: Some Insights from the Usages of koinós/koinôs in Acts 10 and 11*, *Andrews University Seminary Studies* 21 (1983): pp. 143-55.
- (98) Gispen, *The Distinction Between Clean and Unclean*, p. 196.
- (99) Firmage, *The Biblical Dietary Laws*, 183.
- (100) H. P. Müller. "qdsh heilig," *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, eds. E. Jenni and C. Westermann (München: Kaiser, 1976), II:590.
- (101) Gerhard F. Hasel, *The Remnant. The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1974), pp. 263-68.
- (102) Norbert Brox, *Der erste Petrusbrief* (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1986), pp. 104- 107
- (103) F. Hauck and S. Schulz, "pronê," *Theological Dictionnaire of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968), VI: 592-93.