

# Von der kriegerischen zur nativistischen Kultur

*Das alte Israel im Lichte der Kulturanthropologie*

Bernhard Lang

## *Abstract*

*Welche Ergebnisse eine an Sozial- und Kulturanthropologie orientierte Exegese erzielen kann, wird in zwei Skizzen gezeigt, die uns das ältere Israel als kriegerische Kultur und das klassische Israel der Propheten als nativistische Kultur verstehen lassen. Die geistige Welt des kriegerischen Israel wird an der Gestalt Simsons verdeutlicht (Ri 13–16). Die vergleichende Anthropologie von G. Dumézil lenkt den Blick auf die Auseinandersetzung traditioneller Kulturen mit dem gesellschaftlich isoliert agierenden Krieger, der sich den sozialen Normen verschließt. Mit drei exemplarischen Sünden gegen die Regeln von Wirtschaft, Kampf und Autorität verstoßend, schließt sich Simson von der Gesellschaft aus, so dass ihm nur der Tod bleibt. Die Religionsgeschichte des klassischen Israel folgt einem aus nativistischen Bewegungen bekannten Verlauf: In einer Situation der politischen Krise (Kolonialisierung Palästinas durch altorientalische Großmächte) kommt es zu einer prophetischen Umkehrbewegung, die durch Besinnung auf distinktive Werte der traditionellen Kultur (exklusive Verehrung des einen Gottes) eine große politische Wende erhofft. Faktisch tritt diese Wende nicht ein, doch eine neue Religion entsteht: das monotheistische Judentum.*

Ohne die Kenntnis von Hintergründen und Zusammenhängen lässt sich kein antiker Text sachgemäß verstehen. Die Geschichte der Bibelwissenschaft zumindest seit dem 18. Jahrhundert ist die Geschichte immer wieder neu versuchter Rekonstruktionen solcher Zusammenhänge und Hintergründe. Relevante Rekonstruktionen beruhen nicht nur auf der Kenntnis aller in Frage kommenden antiken Quellen, sondern auch auf der Vorstellungskraft des Interpreten. Gelingt es, die Vorstellungskraft konsequent zu fördern und gleichzeitig zu bändigen, lassen sich Interpretationsmuster und Theorien entwickeln. »Ohne Phantasie gibt es keine Geschichte«, belehrt uns der Althistoriker Alfred Heuß.<sup>1</sup> Niemals wird es ohne Vorstellungskraft gelingen, etwas Plausibles über Propheten, Monotheismus oder Buchreligion zu sagen, geschweige denn über deren Bedeutung für das Leben des biblischen Volks. Zwar ist die Vorstellungskraft aufs engste mit der Persönlichkeit des Forschers oder der Forscherin verbunden, doch dürfen wir sie nicht einfach als natürliches, in einem größeren oder geringeren Maß vorhandenes menschliches Talent auffassen; vielmehr entsteht Vorstellungskraft durch systematische Schulung und wird durch Erfahrung vermehrt.

1. A. Heuß, *Verlust der Geschichte*, Göttingen 1959, 11. Die Bedeutung der Vorstellungskraft für das Geschäft des Historikers erörtert J. Fried, *Wissenschaft und Phantasie*. Das Beispiel der Geschichte, in: *Historische Zeitschrift* 263 (1996), 291–316.

In mehr als drei Jahrzehnten historischer und exegetischer Arbeit an biblischen Themen ist in mir die Einsicht gereift, dass sehr viel von solcher Schulung und Erfahrung abhängt. Von Experten wie John Rogerson, Fritz Kramer, Maurice Bloch und Mary Douglas ermutigt, habe ich meine Vorstellungskraft mit Hilfe von Theorien und Erkenntnissen aus der Sozial- und Kulturanthropologie – oder, nach deutschem Sprachgebrauch: der Ethnologie – zu erweitern gesucht, um biblisches und altorientalisches Quellenmaterial aus neuem Blickwinkel betrachten zu können. Diese Disziplinen stellen einen reichen Vorrat von Ideen zur Verfügung, die es ermöglichen, das Funktionieren vormoderner Gesellschaften, einschließlich ihres religiösen, wirtschaftlichen und politischen Gefüges, zu lebendiger Anschauung zu bringen, ohne dabei nicht mehr kontrollierbarer Spekulation zu verfallen. Auch wenn sich Interpretationen, die auf kulturanthropologischen Theorien und Erkenntnissen und also auf gebändigter Vorstellungskraft beruhen, nicht einfach »beweisen« lassen (wo könnte man so etwas in historischer Forschung?), so lässt sich doch ein hohes Maß an Plausibilität erzielen. Das sei im Folgenden exemplarisch vorgeführt, indem wir das ältere Israel als kriegerische Kultur und das klassische Israel der Propheten als nativistische Kultur betrachten.

## I. Das ältere Israel als kriegerische Kultur

Ich gehe von der Annahme aus, dass sich Israel, anderen frühen Gesellschaften gleich, als dreigliedriges Sozialgefüge auffassen konnte, bestehend aus Intellektuellen (I), Kriegern (II) und land- und viehwirtschaftlichen Produzenten (III), wobei die Mitgliedschaft in einer Gruppe die in einer anderen nicht prinzipiell ausschloss.<sup>2</sup> Der Bauer konnte – zumal in Kriegszeiten – auch als Krieger auftreten, und zumindest ein Teil der Intellektuellen (Priester, Propheten und Schreiber) war auch in bäuerliche Arbeit eingebunden. Dennoch lassen sich, zumindest idealtypisch, drei Gruppen unterscheiden. Bei Jeremia lesen wir: »Der Weise rühme sich nicht seiner Weisheit, der Starke rühme sich nicht seiner Stärke, der Reiche rühme sich nicht seines Reichtums« (Jer 9,22). Hier werden die tragenden Säulen der Gesellschaft – Intellektuelle, Krieger und reiche Bauern – nebeneinander genannt, und zwar in absteigender Rangfolge. So vereinzelt dieser Spruch in der Bibel auch stehen mag, er legitimiert den Versuch, der archaischen Auffassung von der Gesellschaft als Gefüge aus Nährstand, Wehrstand und Lehrstand auch in Israel nachzugehen. Hat der französische Kulturhistoriker und Anthropologe Georges Dumézil (1898–1986) auch gemeint, die Auffassung des Sozialkörpers als dreigliedriges Gefüge sei auf indoeuropäische Völker beschränkt, so ist dieser Auffassung zu widersprechen.<sup>3</sup> Auch bei semitischen

2. Diesen Ansatz habe ich ausführlich entwickelt in: *B. Lang, Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002.
3. Dumézils Lehrgebiet am Collège de France hieß, seinem Wunsch entsprechend, *Civilisation indoeuropéenne*. Die Anwendung der dreifunktionalen Theorie auf die Untersuchung nicht-indoeuropäischer Kulturen lehnte Dumézil ab, denn er verstand seine Variante des Strukturalismus nicht als universales Analyseinstrument, sondern als von den frühen indoeuropäischen Kulturen selbst entwickelte und daher für ihr Verständnis unentbehrliche Ideologie. Dagegen schreibt Claude Lévi-Strauss (Dumézils Pariser Kollege) seinem eigenen Strukturalismus, weil auf dem menschlichen Geist als solchem beruhend, universale Gültigkeit zu. Der Frage, ob auch die alten semitischen Kulturen, einschließlich Israels, eine *idéologie tripartite* kennen, ist Dumézil selbst nachgegangen

Völkern, einschließlich Israels, finden sich entsprechende Vorstellungen. Dreigliedrigkeit liegt nicht immer an der Oberfläche der Überlieferung wie im angeführten Zitat aus dem Jeremiabuch; vielmehr kann sie auch versteckt auftreten, so dass sie erst durch Interpretation deutlich wird. Ein Beispiel dafür ist die Simsongeschichte.

Jeder Leser der Bibel kennt Simson, den wilden Mann, der in einer Höhle lebt, das Haar ungeschoren trägt, sich in allerlei Liebeshändel verstrickt, einen Löwen mit bloßen Händen erwürgt und zahlreiche Philister erschlägt. Schließlich verrät seine philistäische Geliebte das Geheimnis seiner Kraft, so dass er in die Hände seiner Feinde gerät. Obwohl gefangen und geblendet, gelingt es dem gebrochenen Helden, einen Tempel zum Einsturz zu bringen und viele dort versammelte Philister mit sich in den Tod zu reißen, wodurch sich heroischer Sieg und bitterer Untergang mischen (Richter 13–16). Die Erzählung führt uns in eine archaische Welt, in der es charismatische Krieger gibt, die sich lebenslang gesellschaftlicher Integration entziehen; als Einzelkämpfer agierend, provozieren sie den Feind; immer wieder von unbändiger Kampfeswut ergriffen, fügen sie ihm unermesslichen Schaden zu.<sup>4</sup> Militärische Aktionen werden glorifiziert (so im Lied der Debora, Richter 5), lassen sie sich doch als Ausdruck trotziger Selbstbehauptung begreifen. Aber sie fordern auch zu kritischer Stellungnahme heraus, denn alles, was mit Kampf und Krieg zusammenhängt, wird in dieser Welt ernst genommen und sorgfältig bedacht.

Wollen wir zu einem Verständnis der Simsonerzählung gelangen, müssen wir Schale und Kern unterscheiden: die unterhaltsame, durchaus amüsante Außenseite, und den inneren didaktischen Kern, den es zu erfassen gilt. Der didaktische Sinn der Erzählung von Simson, die in ihrer Aussage als rätselhaft gilt, soll mit Hilfe der bereits erwähnten anthropologischen Theorie bestimmt werden. Für unseren Zusammenhang sind zwei der Theorie Dumézils geschuldete Annahmen wichtig. Die erste besagt: Kooperieren Produzenten (Bauern), Krieger und Intellektuelle (Priester, Schreiber) miteinander unter der Führung der Intellektuellen, kann soziale Harmonie und infolge dessen Wohlstand entstehen. Die zweite Annahme ist die Beobachtung, dass Mitglieder der Klasse der Krieger dazu neigen, sich der Ordnung zu widersetzen und dadurch Harmonie und Frieden gefährden. Das problematische Verhalten des Kriegers wird vorzugsweise mit Hilfe von Erzählungen verdeutlicht.

Eine solche von Dumézil erläuterte Erzählung liegt im griechischen Heraklesmythos vor.<sup>5</sup> Auf Bitten des Königs von Argolis beauftragt der Göttervater Zeus Herakles mit der Erledigung von zwölf beschwerlichen Arbeiten. Der Held ist über die

und kam zu einem negativen Ergebnis, dem auch André Caquot, Semitist und Alttestamentler am Collège de France, zustimmte, vgl. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, 2. Aufl., Paris 1978, 338–361 und 365 (»L'idéologie trifonctionnelle des Indo-Européens et la Bible«); *ders.*, *Le Roman des jumeaux*, Paris 1993, 185–193 (»Les tentations trifonctionnelles de l'angéologie«). Widerspruch blieb nicht aus: Die Anwendung der dreifunktionalen Theorie auf die Bibel wurde nicht nur von mir selbst (oben, Anm. 2) mehrfach erprobt; vgl. N. Wyatt, *David's Census and the Tripartite Theory*, in: *Vetus Testamentum* 40 (1990), 352–360; J. Lambert, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris 1995; B. Lang, *Art. Schutzengel*, in: *Neues Bibel-Lexikon*, hg. von M. Görg und B. Lang, Zürich 2001, Bd. 3, 531–538.

4. Der Typ des gesellschaftlich nicht integrierten Kriegers ist aus Kap. 31 der »Germania« des Tacitus bekannt. Zur Kriegerwut und zu Simson als Krieger vgl. G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris 1942, 11–33; C. Lemardé, *Samson le nazir: un mythe du jeune guerrier*, in: *Revue de l'histoire des religions* 222 (2005), 259–286.
5. G. Dumézil, *Heur et Malheur du guerrier*, 2. Aufl., Paris 1985, 99–104. Den Heraklesmythos erzählt *Diodorus Siculus*, *Bibliotheca historica*, Buch 4.

ihm gestellte Aufgabe alles andere als glücklich. Er glaubt, seine göttliche Abkunft sei mit Dienstleistungen dieser Art nicht vereinbar. Doch sein murrender Protest gegen die göttliche Autorität ist ein schweres Vergehen. Herakles' Unzufriedenheit ausnützend, lässt ihn die Göttin Hera in Wut geraten; von dieser getrieben, tötet er im Wahnsinn seine eigenen Kinder und entlässt seine Gemahlin. Dies alles löscht den göttlichen Befehl nicht aus, und Herakles muss die zwölf Arbeiten ausführen. – Später verliebt sich Herakles in die Tochter des Eurytus. Man versteht, dass dieser seine Tochter keinem Mörder seiner eigenen Kinder geben will. Aus Rache entführt der abgewiesene Herakles die Pferde des Eurytus. Iphytus, der Sohn des Eurytus, schöpft Verdacht. Er trifft sich mit Herakles, und die beiden besteigen einen Turm, um nach den Pferden Ausschau zu halten. Weit und breit sind keine Pferde zu sehen. Um Iphytus für die angeblich falsche Anschuldigung zu bestrafen, stürzt ihn Herakles vom Turm. – Wiederum später heiratet Herakles die Tochter des Königs Ormenius; doch seine Liebe zur Tochter des Eurytus ist noch nicht erloschen, weshalb er diese entführt. Diese Tat führt zu seinem dritten Verbrechen – dem Ehebruch, und dieser blieb nicht ungestraft. Aus Verzweiflung über die Untreue ihres Gemahls salbt nun die Frau des Herakles dessen Festgewand mit etwas, was sie für einen Liebestrank hält. Tatsächlich handelt es sich jedoch um tödliches Schlangengift. Als Herakles sein Hemd anlegt, erwärmt sich das Gift und beginnt zu wirken. Als Herakles sein Ende kommen sieht, begeht er Selbstmord.

Im Heraklesmythos werden drei Hauptsünden des Helden hervorgehoben: Herakles murrte gegen den Auftrag des Zeus – *Ungehorsam* gegen höhere göttliche Autorität; er stürzt Iphytus vom Turm – *Feigheit*, weil er seinen Gegner nicht zum ehrenvollen Zweikampf herausfordert, sondern hinterrücks ermordet; er entführt seine Geliebte – *Ehebruch*, weil er seiner rechtmäßigen Gemahlin nicht die Treue hält. In jedem Fall verletzt Herakles, wie Georges Dumézil zeigt, den Verhaltenskodex, der in einem der drei hierarchisch angeordneten Bereiche gilt: Autorität, Kriegführung und Familie. Es bedarf jeweils nur einer einzigen Sünde, um sich von einem jener Bereiche auszuschließen, die, zusammengenommen, die Ganzheit und Harmonie des gesellschaftlichen Lebens ausmachen. Damit isoliert sich der Held vom menschlichen Leben insgesamt, so dass ihm nur noch der Tod bleibt. Anders gesagt: Tod ist die unausweichliche Folge des vollen Maßes an sündhafter Schuld. Das ist auch bei Simson der Fall.

Herakles mit Simson zu vergleichen, hat lange Tradition. Dass beide Helden Taten vollbringen, die eine menschliches Maß übersteigende Körperkraft erfordern, weiß bereits Augustinus.<sup>6</sup> Wenig Aufmerksamkeit wurde jedoch einem weiteren gemeinsamen Zug der Helden geschenkt: ihrer Sündhaftigkeit. Wie Herakles begeht auch Simson eine dreifache Sünde. Bevor wir diese benennen, sei wenigstens kurz auf die wiederholte Verwendung der Zahlen drei, dreißig, dreihundert und dreitausend in der Simsonerzählung hingewiesen: ein dreimaliges Lügenwort an Delila, dreißig Festgenossen des Helden, dreihundert Füchse, dreitausend getötete Philister – die Zahl drei und ihr Vielfaches bilden das Leitmotiv. Stellen wir die Vorliebe des biblischen Erzählers für die Dreizahl in Rechnung, kann es nicht überraschen, dass sich seine Geschichte für eine Interpretation anbietet, wie sie Dumézil für die Heraklessage vorschlägt – für eine Deutung nämlich, die Simsons Sünde den drei Bereichen

6. »Simson, der, mit erstaunlicher Körperkraft ausgestattet, als Herakles gilt«: Augustinus, De civitate Dei XVIII, 19.

des wirtschaftlichen, militärischen und politischen Lebens zuordnet. Tatsächlich lässt sich Simsons dreifache Sünde ohne Mühe ausmachen.

Zur ersten Sünde Simsons kommt es anlässlich jenes Festes, das Simson mit dreißig Genossen feiert. Während des Festes gibt Simson den Gästen ein Rätsel auf; wer es löst, soll ein Gewand als Lohn erhalten. Obwohl das Rätsel keine Lösung besitzt, die sich erraten lässt, gelingt es den Gästen, die Lösung durch Betrug zu finden, nämlich mit Hilfe von Simsons Gemahlin. Erzürnt eilt der Held in eine Stadt der Philister, erschlägt dreißig Männer, nimmt ihre Gewänder zur Beute und verteilt sie unter seinen Gästen. Andere zu töten, nur um der Beute willen, also für materiellen Gewinn, ist ein schweres Vergehen. Dieses besteht nicht im Akt des Tötens, sondern in der verbrecherischen Weise, sich Reichtümer zu verschaffen. – In einer weiteren Episode besucht Simson seine philistäische Frau, mit der er zu schlafen gedenkt. Simsons Ehe ist von besonderer Art, denn der Ehemann lebt nicht ständig in Hausgemeinschaft mit seiner Gattin, sondern hat lediglich das Recht, sie gelegentlich zu besuchen und mit ihr zu verkehren. Dass ein Krieger eine solche sogenannte *beena-*Ehe anderen Formen vorzieht, ist ohne weiteres verständlich, hindert ihn doch sein Beruf daran, ein regelmäßiges, auf eigenem Haushalt beruhendes Eheleben zu führen. Als Simson an die Tür seines Schwiegervaters pocht, verwehrt ihm dieser den Zutritt zu seiner Tochter. »Diesmal bin ich frei von Schuld, wenn ich den Philistern Böses tue«, entgegnet der erzürnte Held. Und sogleich tut er Böses: Er fängt dreihundert Füchse, bindet ihnen brennende Fackeln an die Schwänze und verheert auf diese Weise korntragende Getreidefelder, vernichtet Ölgärten und zerstört Vorräte. Offenbar verstößt Simson auf diese Weise gegen den alten Kriegskodex, der das Fällen von Bäumen und die Verheerung der Felder untersagt. – Schließlich nehmen nicht nur die Philister, sondern auch die Israeliten selbst an Simsons Kriegführung Anstoß. Für seine Volksgenossen bildet Simson eine Last und keine Hilfe, provoziert er doch ständig einen Feind, der zwar das Land besetzt hält, aber das Volk in Ruhe lässt. Um weiteres Unheil zu verhüten, beschließen die Israeliten, Simson der Besatzungsmacht auszuliefern. Als die israelitische Armee – die Rede ist von 3000 Mann – auszieht, sich Simsons zu bemächtigen, stehen zwei Arten von Kriegern einander gegenüber: die geordnete Armee waffentragender Bürger und der unbewaffnete Einzelkämpfer, der sich auf seine Körperkraft verlässt. Simson lässt sich gefangen nehmen und gibt vor, sich in sein Schicksal zu ergeben. Doch als er den Philistern überstellt wird, ergreift ihn Jahwes Geist; in Wut geraten, schüttelt er die Fesseln ab, greift nach einem beliebigen Gegenstand als Waffe (dem Backenknochen eines Esels), um damit tausend Philister zu töten. Auch in diesem Fall (wie in der ersten Episode) besteht seine Sünde nicht im Akt des Tötens, sondern in etwas anderem – im Ungehorsam des Helden gegenüber den israelitischen Autoritäten, die sich des Unruhestifters entledigen wollen. Statt sich zu beugen, setzt er sein aggressives Verhalten fort.

Wie die Sünden des Herakles, weisen auch die Simsons ein bestimmtes Muster auf. Jede Sünde verletzt den Verhaltenskodex in einem der drei Bereiche sozialer Existenz: zuerst in der Wirtschaft die Regeln des legalen Erwerbs von Reichtum, dann die Gesetze des Kriegs, und schließlich die für das politische Leben gültige Ordnung. Indem er diese Regeln verletzt, vollzieht er seinen fortschreitenden Ausschluss aus der Gesellschaft: zuerst aus dem Wirtschaftsleben, dann aus dem Kriegsleben und zuletzt aus dem politischen Leben. Wie im Falle von Herakles bleibt ihm nur der Tod. Infolge seines dritten Vergehens verliert Simson den Verstand und ist infolgedessen töricht genug, das Geheimnis seiner Kraft Delila, einer loyalen Philisterin, zu

offenbaren. Als Simson schläft, lässt sie ihm das Haupthaar abschneiden, so dass er seine Kraft einbüßt und von einer Frau den Philistern ausgeliefert werden kann (so dass es keiner 3000 Israeliten mehr bedarf, um dies zu vollziehen). Gefangen und geblendet, muss er nun den Mühlstein bewegen. Schließlich begeht er in einer spektakulären Aktion Selbstmord, wobei er dreitausend philistäische Männer und Frauen mit sich in den Tod reißt – alle, die im Tempel Dagon ein Fest begehen. Auch Herakles endet im Selbstmord: ein weiteres Zeichen dafür, dass das Schicksal dieser Helden einem gemeinsamen Muster folgt.

Wie bereits erwähnt, setzt das unseren Erzählungen gemeinsame Muster die Unterscheidung von drei Bereichen des sozialen Lebens voraus: Politik, Kriegführung und ein dritter Bereich, der entweder als häusliches oder wirtschaftliches Leben bestimmt wird. Auf den ersten Blick mag es scheinen, dass dieser dritte Bereich für unsere Analyse ein Problem darstellt: Während Herakles gegen die Regeln des häuslichen Lebens verstößt, liegt die Schuld Simsons auf dem Gebiet der Ökonomie. Folgen wir jedoch Georges Dumézils Interpretation der archaischen Dreiheit, umfasst die »dritte Funktion«, wie er sie nennt, alles, was mit Fruchtbarkeit zu tun hat – eheliche Fruchtbarkeit, die Fruchtbarkeit der Felder und Haustiere sowie den Besitz, der durch Handel oder auf andere Weise erworben wird; kurz, sie bezieht sich auf Frauen und Reichtum. Die Abfolge der Vergehen unterscheidet sich in den beiden Erzählungen. Die Sünden des Herakles weisen diese Abfolge auf:

- Verachtung der göttlichen Autorität (I)
- Verletzung des militärischen Kodex (II)
- Ehebruch als Sünde im familiären Bereich (III).

Simsons Vergehen werden in umgekehrter Folge geschildert:

- Sünde gegen die wirtschaftliche Ordnung (III)
- Verletzung des militärischen Kodex (II)
- Verachtung der politischen Autorität (I).

Die drei Bereiche von Dumézils analytischem System sind hierarchisch angeordnet, in Widerspiegelung der als richtig geltenden sozialen Ordnung, nach welcher der Autorität der erste, dem Militär der zweite, und dem bäuerlichen Produzenten der dritte und rangmäßig niedrigste Platz zukommt. Die Sünden des Herakles werden in absteigender Anordnung erzählt, wobei der Held die Liste seiner Vergehen gleichsam vervollständigt. Die Sünden Simsons beginnen mit einem offenbar als geringfügig eingestuften Vergehen, um dann, immer gravierender werdend, den Helden seinem Untergang näher zu bringen. Die aufsteigende Abfolge verleiht der Simsonerzählung größere Dramatik.

Trotz ihrer großen Unterschiede im Einzelnen liegt den beiden Erzählungen dasselbe Muster zugrunde. Sie dienen auch demselben Zweck: den Krieger, zumindest in seiner archaischen, durch Simson und Herakles vertretenen Gestalt, als problematisches Mitglied der Gesellschaft darzustellen. Zwar mögen seine Stärke und sein Mut die Grundlage der nationalen Verteidigung bilden, so ist der Krieger doch zu sehr geneigt, sich in allen Bereichen des Lebens antisozial zu verhalten. Hat er einmal begonnen, den Weg der Sünde zu beschreiten, verfällt er alsbald der sündhaften Existenz, die im Tod ihre gerechte Strafe findet. Demnach lässt sich die Simsonerzählung als eine paradigmatische Geschichte verstehen, in der sich Bedenken gegen einen bestimmten Typ des die Feinde provozierenden, sich außerhalb gesellschaftli-

cher Ordnung bewegendem Kriegertum artikulieren. Ungezügelter einzelgängerischer Kriegertum wird geächtet. Empfohlen und narrativ vermittelt wird letztlich die verlässliche Einbindung des Menschen in die übergreifende, Frieden und Wohlstand garantierende gesellschaftliche Ordnung. Eine solche Ordnung jedoch neigt, nach biblischem Zeugnis, stets mehr dem Frieden als dem Krieg zu.<sup>7</sup>

Ziehen wir Bilanz: Am Beispiel der Simsonerzählung lässt sich zeigen, wie uns Dumézils kulturalanthropologische Theorie helfen kann, den Sinn einer alttestamentlichen Überlieferung zu verstehen. Die Simsonüberlieferung bildet keinen Einzelfall; auch andere biblische Überlieferungen und Bräuche scheinen ihre Prägung im Milieu von Kriegerern, Intellektuellen oder Bauern erhalten zu haben. Dafür ein Beispiel: In der Bibel sind drei verschiedene Ursprungsgeschichten des Volkes Israel überliefert: eine kriegerische Ursprungsgeschichte im Richterbuch und in der Davidsüberlieferung – permanente politische Führung ist aus unständiger militärischer Führung hervorgegangen; eine intellektuelle Ursprungsgeschichte, die Israel durch Offenbarung des Gesetzes und den am Sinai geschlossenen Bund seine Identität gewinnen lässt; und eine Ursprungsgeschichte, die das Volk als Gemeinschaft von Hirten und Bauern sieht, die auf gemeinsame Vorfahren zurückgeht. Je nach Tradition bestimmen Krieg, Gesetz oder Nachkommenschaft (Fruchtbarkeit) das Wesen Israels.

Als weiteres Beispiel für die Existenz von Milieus, die von kriegerischem, intellektuellem (oder kultischem) und bäuerlichem Gedankengut geprägt sind, lässt sich Israels großes Herbstfest anführen. Nach dem biblischen Festkalender (Lev 23,23–36) besteht es aus drei, nur durch wenige Tage getrennte Feste – oder vielmehr Festphasen: Neujahrsfest, Versöhnungstag und Laubhüttenfest, gefeiert am 1., 10. und 15.–22. Tag des 7. Monats. Der siebte Monat (»Tischri«) fällt nach unserem Kalender in den September und Oktober. Es liegt nahe, diese drei Feste mit den drei genannten Milieus zu verbinden: das Neujahrsfest mit dem kriegerischen, den Versöhnungstag mit dem priesterlichen und das Laubhüttenfest mit dem bäuerlichen Milieu. Beim Neujahrstag mag bereits das »Lärmblasen« kriegerischem Zusammenhang entstammen. Möglicherweise gehörten zum Ritual des Neujahrsfestes in alter Zeit folgende Elemente: Rezitation des Mythos von der Erschaffung der Welt (verstanden als Sieg des Schöpfergottes über den Chaosdrachen), Thronbesteigung des siegreichen Gottes, Aufstand der Völker gegen Israel und deren Bezwingung durch Gott und König (»Völkerkampf«), vielleicht auch das Aussprechen von prophetischen Drohworten gegen die Israel feindlichen Völker (»Fremdvölkersprüche«).<sup>8</sup> Während das Neujahrsfest von dem Gedankenkreis des Kampfes beherrscht ist, steht der Versöhnungstag unter dem priesterlichen Thema ritueller Reinigung, gefolgt von dem bäuerlichen, fröhlichem Weintrinken und festlichem Konsum gewidmeten Laubhüttenfest. Kampf, Katharsis und Konsum bilden eine sinnvolle Abfolge. Wir haben es entweder mit drei Phasen eines dreiwöchigen Festzyklus zu tun, oder es handelt sich um ein dreifaches Neujahrsritual, das mit jeweils anderem Schwerpunkt zuerst von den Kriegerern, dann den Priestern und zuletzt von den Bauern vollzogen wurde. Wie dem auch sei: eine sich an Dumézils dreifunktionalem Ansatz orientie-

7. B. Lang, Das Buch der Kriege. Eine kurze Lektüre der Bibel, in: P. Tepe u. a. (Hg.), Mythos No. 2: Politische Mythen, Würzburg 2006, 66–81.

8. Nach wie vor anregend zu lesen über diesen Themenkreis ist S. Mowinckel, Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Oslo 1922.

rende kulturalanthropologische Betrachtungsweise eröffnet neue, von der Forschung bisher nicht erprobte Wege der Interpretation.

Aus der Fülle zur Verfügung stehender kulturalanthropologischer Theorien soll im Folgenden eine weitere vorgestellt und zur Interpretation herangezogen werden: die Theorie von der nativistischen Kultur. Dabei fällt der Blick nicht mehr auf das ältere, von archaischen Sozial- und Denkstrukturen bestimmte Israel, sondern auf das klassische Israel der Prophetenzeit.

## II. Das klassische Israel als nativistische Kultur

Einer der bemerkenswertesten Vorgänge in der Geschichte des 20. Jahrhunderts ist das Ende des Kolonialismus – der Beherrschung überseeischer Völker durch europäische Imperialmächte. Das Ende kolonialer Herrschaft war begleitet von antikolonialen Bewegungen in den von westlichen Mächten besetzten Ländern. Von den vielfältigen Widerstandsbewegungen sind für unseren Zusammenhang jene von besonderem Interesse, die ein kultur- und religionspolitisches Programm vertraten. In der Forschung werden sie als »nativistische Bewegungen« bezeichnet, da sie, von Eingeborenen (*natives*) initiiert, den Prozess der Angleichung an die Zivilisation der Kolonialmacht wieder rückgängig zu machen suchen, und zwar speziell durch die Besinnung auf die traditionellen Werte ihrer eigenen Kultur.

Solche Bewegungen sind seit langem bekannt. Der Historiker Arnold Toynbee hat dafür den Begriff Zelotismus geprägt. Sein Musterfall waren die jüdischen Zeloten (»Eiferer«), die jenen bewaffneten Aufstand gegen die Römer wagten, der im Jahr 70 n. Chr. zur Zerstörung Jerusalems führte. Um ihre Ablehnung alles Römischen zu unterstreichen, pflegten die Zeloten einen »Archaismus«, der alles »Alte«, spezifisch Jüdische bei Ablehnung modernen Kultur- und Gedankenguts betont.<sup>9</sup> Toynbees Theorie, obwohl auf Universalgeschichte zielend, erschöpft sich in einer kurzen Beschreibung des antiken Zelotismus, den der britische Historiker für eine verfehlte, weil rückwärtsgewandte und unfruchtbare Reaktion auf die Begegnung mit einer überlegenen Kultur hielt. Aus der beschränkten Einsicht des Historikers sollten Ethnologen herausführen. In den 1950er und 1960er Jahren, als der Antikolonialismus in der Nachkriegszeit eine Blüte erlebte, versprachen sich westliche Ethnologen viel vom genauen Studium nativistischer Bewegungen. Sie glaubten, grundlegende Einblicke in die Mechanismen kulturellen Wandels und der Entstehung religiöser Gemeinschaften gewinnen zu können. Hatte Toynbee die Bewegung der Geschichte als »challenge and response«, als Herausforderung und Reaktion, als Spiel und Widerspiel beschrieben, so konnte man dieses abstrakte Schema nun mit konkreter Anschauung füllen: Der Kolonialismus ist die Herausforderung, die nativistische Bewegung die Antwort, das Ergebnis eine neue Religion.

Nativistische Bewegungen sind durch gemeinsame Merkmale und eine typische Entwicklung gekennzeichnet<sup>10</sup>: (1) Am Anfang steht eine *Krise*. Durch natürliche

9. A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford 1954, Bd. 8, 580–623; in Kurzfassung: *ders.*, *Der Gang der Weltgeschichte*, Zürich 1958, Bd. 2, 229–235. Toynbee stellt den antirömischen Zelotismus dem prorömischen Herodianismus gegenüber, um beide Ausdrücke – Zelotismus und Herodianismus – als geschichtstheoretische Grundbegriffe einzuführen.

10. Formuliert im Anschluss an A. F. C. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, 158–163.



oder – zumeist – geschichtliche Umstände hervorgerufen, erschüttert sie eine ganze Gesellschaft, deren weitere Existenz gefährdet ist. Beispiele: Gefährdung der Bevölkerung durch Dürre mit der Folge, dass die Ernte ausbleibt; Leiden unter einer überlegenen Kriegs- und Kolonialmacht. (2) Die Krise wird durch eine prophetische Botschaft beantwortet; diese besteht aus *Anklage* und *Aufruf zum Handeln*. Beispiele: Nennung begangener Sünden, die durch Bußriten zu sühnen sind; Aufruf zur Rückbesinnung auf traditionelle Werte, zu Neugestaltung gesellschaftlichen und sittlichen Lebens durch Rückkehr zu den geistigen Wurzeln einer Kultur. (3) Findet die prophetische Botschaft genügend Resonanz bei der Bevölkerung und scharft sich eine Bewegung um einen oder mehrere Propheten, kann es zur *Umkehr* kommen. Beispiele: Die Irrwege der letzten Generation werden abgelehnt; unter großer Beteiligung wird ein bestimmtes Ritual durchgeführt; viele sind bereit, zur Sittlichkeit und Lebensweise der Väter zurückzukehren. (4) Als Folge solcher Umkehr wird das *Ende der Krise* erwartet. Beispiel: Ein großer, die gesamte Gesellschaft betreffender Umschwung wird erwartet, möglicherweise als überwältigendes Wunder. (5) *Ausbleiben der Veränderung*. Das erhoffte Ende der Krise pflegt nicht einzutreten, zumindest nicht in der erwarteten Art und Weise. Der Enthusiasmus der Reformen verbleibt, doch die erneuerte traditionelle Kultur kann im Leben und Denken der betroffenen sozialen Gruppe oder eines ganzen Volkes deutliche Spuren hinterlassen. Beispiel: Es bilden sich Sekten, Kirchen oder Kulte, die das prophetische Gedankengut schriftlich festhalten und weiterhin pflegen.

Kaum jemand kann der sich Einsicht verschließen, dass die großen Religionen nicht aus einem Prozess langsamer Evolution, sondern aus Krisen und Revolutionen, oft getragen von machtvollen sozialen Bewegungen, hervorgegangen sind. Nach der Beobachtung Wilhelm Emil Mühlmanns gehorchen nativistische Bewegungen den für soziale Bewegungen insgesamt geltenden Gesetzen: Auf kleine, enthusiastisch-emotionale Anfänge folgt ein Ansteigen der Erregungskurve, größere Menschenmengen werden in die Bewegung hineingerissen; nach dem Erreichen eines Gipfels fällt die Kurve ab, Ernüchterung greift Raum, und zuletzt entstehen »organisatorisch gefestigtere, institutionalisierte Gebilde auf niederem, stabilisiertem Spannungsniveau«<sup>11</sup>. In seinem Buch *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker* formuliert Vittorio Lanternari: »Sieht man genauer zu, so ist jede der großen Religionen von heute als prophetische Erneuerungsbewegung entstanden. Dies gilt in gleicher Weise für das Judentum, das Christentum, den Islam, den Buddhismus, den Taoismus usw., das heißt für die sogenannten »gegründeten« Religionen.« Lanternari meint, man könne »recht wohl sagen, dass jede der heutigen großen Religionen aus dem Keim einer kulturellen und sozialen Krisensituation herausgewachsen ist«<sup>12</sup>. In der Tat scheint es möglich, jenen Wandel, der vom alten Israel der Vorexilszeit (vor 586 v. Chr.) zum Judentum der Nachexilszeit führte, nach dem Muster nativistischer Vorgänge zu verstehen. Um den Nachweis zu führen, können wir uns an den bereits angeführten fünf Merkmalen orientieren.

Der Ausgangspunkt nativistischer Bewegungen – die durch Kolonialismus erzeugte *Krise* einer traditionellen Kultur (Merkmal 1) – lässt sich in der Geschichte des

11. W. E. Mühlmann, Art. Chiasmus, in: W. Bernsdorf (Hg.), Wörterbuch der Soziologie. 2. Aufl., Stuttgart 1969, 156–158, hier 157.

12. V. Lanternari, Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, Neuwied 1968, 27.

alten Israel deutlich erkennen. Schon das erste quellenmäßig gut beglaubigte Ereignis des biblischen Berichts ist ein Datum der Kolonialgeschichte: Im Jahr 926 v. Chr. unternahm Pharao Schischak (Scheschonq) einen Feldzug nach Palästina und plünderte Jerusalem. Damals gab es zwei hebräische Königreiche: ein kleines Südreich (mit der Hauptstadt Jerusalem) und ein größeres, militärisch stärkeres Nordreich, das von Schischak unbehelligt blieb. Nachdem es den Ägyptern nicht gelungen war, die palästinischen Kleinstaaten zu Kolonien (mit Selbstverwaltung) zu machen, gelang dies den Assyrern und Babyloniern. Als es zu Rebellionen gegen die Kolonialmacht kam, wurde zuerst das hebräische Nordreich liquidiert (ca. 722 v. Chr.), später das Südreich (586 v. Chr.). Im Jahr 561 v. Chr. sehen wir den letzten Jerusalemer König als Staatsgefangenen in der Stadt Babylon, wo er zu bescheidener Würde am babylonischen Hof gekommen ist. Die von uns einigermaßen gut überblickte Geschichte Israels zwischen den Jahren 926 und 561 ist eine Geschichte der Kolonialisierung Palästinas durch altorientalische Großreiche, begleitet von immer neuen Wellen des Aufstands gegen die Eroberer. Diese Zeit erlebt auch das Auftreten von Propheten, die *Anklage* erheben (Merkmal 2) und Volk und König zur Selbstbesinnung und Neuorientierung – zu Umkehr – aufrufen.

Eine auffällige Eigenart der prophetischen Anklage hat deutliche Entsprechungen in nativistischen Bewegungen: die Zuweisung von Schuld an das eigene Volk. Die eine nativistische Heilsbewegung auslösende Krise wird von den Betroffenen oft als inneres Problem ihrer Gesellschaft gesehen, weniger als ein von außen aufgezwungenes Ungemach. Das trifft für die biblische Umkehrbewegung ebenso zu wie für die ethnologisch erforschten Heilsbewegungen. Die auslösende Krise enthält von Lanternari als exogen und endogen bezeichnete Momente; nicht nur der Kolonialismus spielt herein (als exogenes Moment), sondern auch innere Ursachen wie z. B. der Klassengegensatz zwischen arm und reich oder die Vorherrschaft bestimmter Gruppen innerhalb einer Gesellschaft werden von den Befreiungsbewegungen selbst geltend gemacht.<sup>13</sup> Auch andere Forscher beobachten den Verweis auf innere Unstimmigkeiten innerhalb der ethnischen Gesellschaft, auf moralische Sünden und Vergehen des eigenen Volkes als Wurzel von allem Übel.<sup>14</sup> Im Alten Testament wird die Krise sogar vornehmlich auf endogene Ursachen zurückgeführt: auf religiöses und moralisches Versagen, auf Schuld. Während wir heute die militärische Bedrängnis und die koloniale Ausbeutung, die Israel und Juda erfahren haben, auf den Imperialismus Assyriens und Babyloniens zurückführen, legen die biblischen Texte von dieser »exogenen« Ursache kaum Rechenschaft ab. Tatsächlich erwähnen die in Israel seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. Anklage erhebenden Propheten kaum die Kolonialmächte als Verursacher der Krise. Als schuld an den Verhältnissen gilt vielmehr Israel selbst, und zwar aus einem zweifachen Grund: Die Israeliten versündigen sich, indem sie soziales Unrecht im eigenen Land praktizieren und dulden; des Weiteren vergehen sie sich gegen die Forderung, nur der eine Gott Israels, Jahwe, dürfe verehrt werden. Die politische Krise wird als göttliche Strafmaßnahme für Israels soziale und religiöse Vergehen betrachtet.

Allem Volk wird vom Propheten Umkehr<sup>15</sup> gepredigt: »Kehrt um, ein jeder von

13. Lanternari, 472–474.

14. P. Worsley, Die Posaune wird erschallen. »Cargo«-Kulte in Melanesien, Frankfurt a. M. 1973, 321.

15. Unerlässlich ist eine Bemerkung zum heute in theologischer Sprache geläufigen Wort »Umkehr«. Abgeleitet von dem in alttestamentlichen Texten oft belegten Verb *šûb* (>umkehren«), ist es ein

seinem bösen Weg. [...] Lauft nicht anderen Göttern nach, um ihnen zu dienen und sie anzubeten« (Jer 25,5–6). Das Volk wird nicht nur aufgefordert, zu Gott zurückzukehren; Jahwe lädt dazu ein und bietet seine Gnade an: »Kehre zurück [oder: kehre um], Israel, du Abtrünnige. [...] Ich schaue dich nicht mehr zornig an, denn ich bin gütig«, ruft der für Gott selbst sprechende Prophet (Jer 3,12).

Die Propheten fordern nicht nur Umkehr zum einen Gott, sondern auch sittliche Erneuerung. Die eindringlichste Ermahnung zu sittlicher Umkehr findet sich bei den Propheten Jeremia und Ezechiel im frühen 6. Jahrhundert v. Chr. Jeremia stellt wiederholt fest, eine Umkehr, verstanden als Ablassen von sündigem Tun, sei nicht erfolgt: Die Israeliten – und zwar sind jeweils einzelne Israeliten gemeint, nicht das Volk als ganzes – treiben Ehebruch, lügen und führen die vom König verfügte Entlassung von Schuldknechten nicht durch.<sup>16</sup> Das Neue ist hier der ethisch-rechtliche Begriff von Umkehr als Abkehr vom Bösen sowie die Individualisierung, soll doch der Einzelne vom sündigen Handeln lassen. Besonders deutlich wird die Individualisierung des sittlichen Aufrufs bei Ezechiel. In einer weit ausladenden Reflexion geht der Prophet von dem im Volk kursierenden Spruch aus, die Väter hätten gesündigt, doch die Söhne würden bestraft. Diesem Spruch hält Ezechiel entgegen: Jeder Einzelne wird nur für seine eigenen Sünden bestraft; außerdem legt die in der Vergangenheit begangene moralische Verfehlung – aufgezählt werden primär sittliche Vergehen wie Ehebruch, Ausbeutung der Armen u. Ä. – das Schicksal des Einzelnen nicht ein für allemal fest; durch Umkehr lässt sich eine Änderung sowohl des eigenen Herzens als auch des persönlichen Geschicks herbeiführen (da aus gerechtem Handeln ein positives Ergehen erwächst). »Wenn sich der Schuldige von dem Unrecht abwendet, das er begangen hat, und nach Recht und Gerechtigkeit handelt, wird er sein Leben bewahren. Wenn er alle Vergehen, deren er sich schuldig gemacht hat, einsieht und umkehrt, wird er bestimmt am Leben bleiben. Er wird nicht sterben« (Ez 18,27–28). In diesem Zusammenhang fällt die Ermahnung: »Werft alle Vergehen von euch, die ihr verübt habt! Schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist! [...] Kehrt um, damit ihr am Leben bleibt« (Ez 18,31–32). Umkehr besteht nach dem Ezechielwort in grundsätzlicher sittlicher Neuorientierung, zu welcher der Einzelne von sich aus fähig ist. Doch bleibt bei aller Betonung der Verantwortung des Einzelnen dessen Sinneswandel und das durch diesen gewonnene Heil in das kollektive Geschick des Volkes eingebunden.

Zumindest *ein großer Akt kollektiver Umkehr* (Merkmal 3) wird in der Bibel – vermutlich in stark idealisierter Weise – beschrieben: die Reform des Königs Joschija von Juda (ca. 623 v. Chr.). Joschija, »der mit ganzer Seele und mit all seinen Kräften zu Jahwe umkehrte und so getreu das Gesetz des Mose befolgte«, gilt als Repräsentant des frommen, sich vom Götzendienst abwendenden, des sich bekehrenden Israel (2 Kön 23,25). Der Bericht über Joschija zeigt, was Umkehr im Einzelnen bedeutet: die Kenntnisnahme des göttlichen Gesetzes durch Lesen oder Hören; die Unterwerfung unter das Gottesgesetz in einem Akt der Buße (Zerreißen der Kleidung); das

junges Fachwort, das sich erst in den 1960er Jahren durchsetzen konnte. Einer der ersten, der das Wort in die theologische Sprache eingebracht hat, war Adolf von Harnack, 1899: »Es ist die höchste Zeit, es ist die letzte Zeit – in diesen Ruf hat sich daher bei allen Völkern und in allen Epochen die energische Mahnung zur Umkehr gekleidet, wenn ihnen wieder einmal ein Prophet geschenkt war.« A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Hg. von C.-D. Ostenhöfener, Tübingen 2005, 32. Früher sprach man – missverständlich – von »Buße« und »Mahnung zur Buße«.

16. Jeremia 5,2 ff.; 23,14; 34,15–16.

Bekanntnis der eigenen schuldhaften Verletzung des göttlichen Gebots; die erneute, feierliche Selbstverpflichtung auf die göttliche Rechtsordnung; die Durchführung von Reformen, welche die göttliche Ordnung in Kraft setzen. Die bisher einen polytheistischen Kult pflegenden Priester verpflichten sich auf den exklusiven Jahwekult. Ein biblischer Psalm lässt erkennen, mit welcher Formel sich jeder Priester auf den neuen Kult verpflichten musste:

Behüte mich, Gott, denn ich flüchte zu dir.  
 Ich sage zum Herrn: »Mein Herr bist du,  
 mein ganzes Glück bist du allein.«  
 Über die Heiligen [d. h., die Götter], die im Land sind, sage ich,  
 und über die Herrlichen, die mir so gefielen:  
 »Wer einem anderen Gott nachläuft,  
 dessen Schmerzen mehren sich.  
 Nie mehr will ich ihnen Opferblut spenden,  
 und nie mehr nehm ich ihre Namen auf die Lippen« (Ps 16,1–4<sup>17</sup>).

Die Reform des Königs Joschija will, wie alle nativistischen Bewegungen, die koloniale Überfremdung beenden und die eigene, angestammte Kultur zur Geltung bringen. Nach Ralph Linton spielen beim nativistischen Prozess jene Kulturelemente die größte Rolle, die von einer Gesellschaft als besonders distinktiv empfunden werden: Je mehr sich bestimmte einheimische Bräuche und Vorstellungen von denen unterscheiden, welche die Kontaktkultur bestimmen, um so geeigneter sind sie, als unverwechselbare Symbole ins Bewusstsein gerückt zu werden.<sup>18</sup> In Israel wurde als das wesentliche unterscheidende Merkmal die Alleinverehrung des einen Gottes hervorgehoben. Die Entstehung, Geschichte und Eigenart der Alleinverehrung des einen Gottes in Israel wird von der religionsgeschichtlichen Forschung seit geraumer Zeit kontrovers erörtert. Einig ist sich die heutige Forschung jedoch über zwei Befunde: Erstens hat die Alleinverehrung des einen Gottes in Israel zweifellos eine lange und vermutlich auch sehr komplexe Vorgeschichte, die in die Zeit vor der kolonialen Krise zurückreichen mag; zweitens rückt die Forderung nach Alleinverehrung Jahwes erst in der Zeit der kolonialen Krise in den Mittelpunkt prophetischer Predigt und wird zum Ziel religionspolitischer Maßnahmen. Die in der Bibel breit belegte Behauptung, bereits in ältester Zeit – der Zeit des Mose – habe die Forderung nach exklusiver Jahweverehrung bestanden, erscheint der heutigen Forschung als das, was die Anthropologie als »Erfindung von Tradition« bezeichnet. Dieser Ausdruck hält die von historischer Forschung immer wieder gemachte Beobachtung fest, dass angeblich alte Überlieferungen, die den Kern nationalen Brauchtums ausmachen, in Wirklichkeit jungen Datums sind. Als Paradebeispiel dient der Schottenrock, der heute an Festtagen von Männern als Kennzeichen schottischen Nationalstolzes getragen wird: Angeblich in der Clanstruktur keltischer Kultur wurzelnd, geht er ledig-

17. Die priesterliche Herkunft dieses Psalms zeigt sich auch in der (oben nicht mehr zitieren) Hoffnung auf Bewahrung vor der Unterwelt: »Denn du gibst mich nicht preis der Unterwelt« (Ps 16,10); im priesterlichen Milieu des späten Israel entstand die Überzeugung, der Priester oder Tempelsänger werde auch nach dem Tode in der Nähe Gottes bleiben (Ps 49,16; 73,24). – Die angeführte, G. Braulik u. a., Münsterschwarzacher Psalter, Münsterschwarzach 2003, entnommene Übersetzung stimmt überein mit jener, die unter dem Titel »Die Gute Nachricht« verbreitet ist.
18. R. Linton, *Nativistic Movements*, in: W. A. Lessa/E. Z. Vogt (Hg.), *Reader in Comparative Religion*, New York 1965, 499–506, hier 499.

lich auf das 19. Jahrhundert zurück.<sup>19</sup> Von dieser Art ist auch die Alleinverehrung Jahwes in Israel: Als uralte reklamiert und auf die Zeit der Urväter Israels oder spätestens Mose zurückgeführt (vielleicht das 13. Jahrhundert), stammt sie wohl erst aus dem 8. Jahrhundert v. Chr., um sich kaum vor dem 6. Jahrhundert v. Chr. durchzusetzen.

Über die Herkunft der Ablehnung polytheistischen Kults und der Forderung nach alleiniger Verehrung Jahwes lassen sich nur Vermutungen anstellen. Eine mögliche Wurzel mag in dem Kriegsbrauch liegen, in Notzeiten nur den Kriegsgott – und das war Jahwe für Israel – unter Ausschluss aller anderen Gottheiten zu verehren (um dann, nach Beendigung des Krieges, wieder zum Kult vieler Götter zurückzukehren).<sup>20</sup> Tatsächlich scheint ein solcher Kriegsbrauch in der Genesis erwähnt zu sein: In alter Zeit, heißt es dort, habe Jakob einmal »alle fremden Götter, die sie hatten, und alle Ringe an ihren Ohren« vergraben; als Folge »überkam ein Gottesschrecken alle Städte ringsum« (Gen 34,4–5). Ist das Heer gerüstet und hat sich in den ausschließlichen Dienst des Kriegsgottes gestellt, erschrecken die Feinde, denn nun, wie es im Jesajabuch heißt, »zieht der Herr in den Kampf wie ein Held, er entfacht seine Leidenschaft wie ein Krieger. Er erhebt den Schlachtruf und schreit, er zeigt sich als Held gegenüber den Feinden« (Jes 42,13). Um sich des Beistandes des göttlichen Herrn des Krieges zu versichern, verzichten die Kämpfer auf allen Kult, der sonst – in Friedenszeiten – anderen Göttern geschuldet wird. In einem Zeitalter des nativistischen Antikolonialismus wurde die Monolatrie, bisher nur begrenzter Kriegsbrauch, zur ursprünglichen und bleibenden Eigenart der angestammten Religion umgedeutet.

Wenigstens kurz ist noch auf die weiteren Merkmale nativistischer Bewegungen und ihrer Geschichte hinzuweisen. Auch diese finden in Israel ihre deutliche Entsprechung: Die von der hebräischen Umkehrbewegung erhoffte große politische Wende (Merkmal 4) ist – für den Ethnologen: erwartungsgemäß – nicht eingetreten; doch hat die Bewegung die Religion des alten Israel bleibend umgestaltet. Das Ergebnis ist eine neue Religion (Merkmal 5), die, einem strengen Monotheismus verpflichtet, nunmehr als Judentum bezeichnet wird. Der Monotheismus steht nicht am Anfang der hebräischen Religion, sondern ist Produkt einer gewaltigen Umgestaltung, die sich nur als nativistischer Vorgang erklären lässt.

Vom Gedankenkreis des jüdischen Nativismus sind große Teile der biblischen Überlieferung geprägt. In einzelnen Textzeugnissen muss nicht immer das gesamte Spektrum der fünf angeführten Merkmale präsent sein; oft genügen einzelne Elemente, um den gesamten Zusammenhang zu evokieren. Als Beispiel lassen sich die Zehn Gebote anführen. Sobald wir den Dekalog nicht in eine Liste von Vorschriften und Verboten verwandeln, sondern den biblischen Wortlaut selbst betrachten und seine Entstehung in der Spätzeit Israels berücksichtigen, entdecken wir nativistisches Gedankengut.<sup>21</sup> Im Mittelpunkt dieses bekannten Textes steht jener Ausdruck, der

19. H. Trevor-Roper, *The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland*, in: E. Hobsbawm/T. Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, 15–42.

20. Der alten Orient kennt die auf eine bestimmte Zeit begrenzte Alleinverehrung eines einzelnen Gottes, um dessen besondere Gunst zu erwerben; vgl. A. van Selms, *Temporary Henotheism*, in: M. A. Beek u. a. (Hg.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F. M. Th. de Liagre Böhl Dedicatae*, Leiden 1973, 341–348.

21. B. Lang, *The Number Ten and the Iniquity of the Fathers: A New Interpretation of the Decalogue*, in: ZAW 118 (2006), 218–238; ders., *Dialog über den Dekalog. Menschliche Schuld und göttliche*

sich mit »Schuld der Väter« oder »Frevel der Väter«<sup>22</sup> wiedergeben lässt; damit befinden wir uns bereits im Kontext des jüdischen Nativismus, der nicht müde wird, die schlimmen Zustände der Gegenwart auf das religiöse Missverhalten vergangener Generationen zurückzuführen. Vorausgesetzt ist eine Situation der Krise: die Zerstreuung des Volkes – Merkmal 1; beklagt wird der »Frevel der Väter«, der für die Krise verantwortlich gemacht wird; Anweisungen zum Handeln werden gegeben, insbesondere die Weisung, durch monolatrische Gottesverehrung und Halten des Sabbats ein jüdisch geprägtes Leben zu führen – Merkmal 2; es gibt eine Gruppe, die sich die Gebote und Verbote als neue Lebensordnung durch Umkehr zu eigen macht – Merkmal 3; als Lohn erwartet wird ungestörtes Leben in jenem Land, dessen Besitz Gott verheißen hat – Merkmal 4.

Nicht nur in der hebräischen Bibel, sondern auch in Zeugnissen des frühen Christentums ist der nativistische Gedankenkreis noch deutlich erkennbar. So bittet beispielsweise das Vaterunser um die Vergebung von Schuld; dabei kann es sich, dem rein jüdischen Charakter des Wortlauts entsprechend, nur um jene alte Schuld handeln, die zur Strafe des babylonischen Exils geführt hat.<sup>23</sup> Gebetet wird weiter um das Kommen des göttlichen Reiches; damit muss, wiederum dem jüdischen Wortlaut nach, an einen erneuerten jüdischen Staat gedacht sein. Erfleht wird schließlich die Erlösung von dem Bösen, d. h. vom Unglück, in einer von fremden politischen Mächten kolonialisierten Welt leben zu müssen. In diesem Gebet sind die wesentlichen Elemente der nativistischen Theorie noch sichtbar. Haben die frühen Christen auch konkreter politischer Erwartung entsagt, so war ihnen doch wichtig, an einen traditionellen, damals bereits jahrhundertealten nativistischen Gedankenkreis anzuknüpfen. Die besondere Auffassung vieler Christen bestand darin, dass sie in der (schon von den Propheten) verheißenen inneren Gabe des göttlichen Geistes das Wesentliche sahen, nicht in der Wiederherstellung eines alten oder der Gründung eines neuen hebräischen Staates. Eine Beschäftigung mit dem Gedankengut des Nativismus vermag mit Dekalog und Vaterunser Texte und Überlieferungen zu erhellen, von denen das Christentum bis heute lebt.

Damit sind wir ans Ende unserer Überlegungen gelangt. Wird eine neue Betrachtungsweise erprobt, kann Neues zu Tage treten und Bekanntes in verändertem Licht erscheinen. Naturgemäß bleibt manche Interpretation experimentell und un abgeschlossen. Unsere beiden Themen – das ältere Israel als kriegerische und das klassische Israel als nativistische Kultur – konnten vorstehend nur skizzenhaft, exemplarisch und in aphoristischer Knappheit ausgebreitet werden. Dennoch haben uns beide Analysen tief in die kulturelle und religiöse Welt des alten Israel und seiner Überlieferungen hineingeführt und für diese, wie ich hoffe, ein neues Verständnis erschlossen. Zweifellos vermag bereits in einer groben Skizze die Fruchtbarkeit und vielleicht sogar Unentbehrlichkeit des kulturanthropologischen Ansatzes sichtbar werden.

Strafe nach Auffassung der Zehn Gebote, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 155 (2007), 339–345.

22. Ex 20,5; Dtn 5,9.

23. Zum nativistischen Erbe im Vaterunser vgl. B. Lang, Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München 1998, 91–119.