
Vom Ich des Glaubens. Individuum und Gemeinschaft im Alten Testament

Christoph Levin

I

„Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland herausgeführt habe, aus dem Sklavenhaus. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ (Ex 20,2–3; Dtn 5,6–7).

Das Erste Gebot, der Kernsatz des Alten Testaments, enthält eine eigentümliche Spannung. Einerseits richtet sich die Forderung, einzig und allein den Gott Jahwe zu verehren, an jeden einzelnen, der sie vernimmt: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Das muss so sein. Die religiöse Entscheidung, die hier gefordert ist, kann nur persönlich getroffen werden. Andererseits aber kennzeichnet den Jahwe-Glauben, dass das Erste Gebot nicht als bloße Forderung erhoben wird, sondern ihm eine Begründung vorangeht. Es erinnert daran, dass der Gott Jahwe, ehe er von seinen Verehrern den loyalen Gehorsam fordert, eine Vorleistung erbracht hat: Er hat sie aus der Knechtschaft in Ägypten befreit. Diese Tat aber betraf nicht den einzelnen, sondern das Volk.

Der Auszug aus Ägypten ist die nationale Ursprungsüberlieferung Israels gewesen. Nichts zeigte deutlicher, dass es die rettende Zuwendung des Gottes war, auf der das Verhältnis zu seinen Verehrern von Anfang an beruhte. Es war folgerichtig, ja zwingend, die Forderung religiöser Loyalität mit genau diesem Ur-Ereignis zu verbinden. Die eigentümliche Spannung entsteht, weil die Exodusüberlieferung im Ersten Gebot nicht

auf das Kollektiv Israel, sondern auf das angeredete Du bezogen wird. Zugleich schwindet auch die zeitliche Distanz zu dem in der Vorzeit liegenden Ereignis: „Ich, Jahwe, habe dich aus Ägypten herausgeführt.“ Eine so tief greifende Umdeutung ist nur zu verstehen, wenn sie nicht ins Belieben gestellt war. Die Forderung religiöser Loyalität konnte nur an den einzelnen ergehen. Deshalb wird die Geschichtserfahrung mehr schlecht als recht individualisiert. Darin zeigt sich eine grundlegende religionsgeschichtliche Verschiebung.

Auf denselben Befund stoßen wir, wenn wir ein anderes Hauptstück des alttestamentlichen Katechismus betrachten, das berühmte *šma' Jisra'el*: „Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist ein einziger. Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft“ (Dtn 6,4–5). Das Gebot der Gottesliebe kann nur der einzelne erfüllen; denn es appelliert an das Herz als das wollende und verstehende Zentrum der Person und an die Seele als die individuelle, zielgerichtete Vitalität. Das ist auch der Grund, weshalb das Gebot sich fugenlos mit dem Hauptsatz alttestamentlicher Ethik verbindet: „Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22,39; Lev 19,18). Das doppelte Liebesgebot betrifft den einzelnen in seinem Verhältnis zu dem je einzelnen Gegenüber: Gott und Mitmensch. Nichtsdestoweniger steht am Anfang des *šma'* nicht der einzelne Israelit, sondern das Kollektiv: „Höre, Israel!“ Es ist Israel, dem das Bekenntnis in Erinnerung gerufen wird: „Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist ein einziger.“ Wieder vollzieht sich zwischen den Zeilen ein Umbruch. Wie tief er reicht und welche Folgen aus ihm noch für unsere eigene Religiosität erwachsen, bemerken wir daran, dass wir diesen Umbruch zunächst nicht bemerken.

Das Erste Gebot ist deshalb der wichtigste Satz des Alten Testaments, weil es in unüberbietbarer Klarheit eine Grundbedingung ausspricht, die das Judentum kennzeichnet: Das Verhältnis zu dem eigenen Gott versteht sich nicht von selbst. Die

religiöse Welt, und als ihre Voraussetzung die gesellschaftliche, ist nicht geschlossen. Es gibt andere Götter, die zu verehren ebensowohl möglich wäre. Deshalb nötigt die Religion zur Entscheidung. Diese Entscheidung bezieht sich zwar auf die Tradition und beruht insofern auf überindividuellen Voraussetzungen; gleichwohl kann der Gehorsam nur Sache des einzelnen sein. Das Wechselspiel von Gemeindefradition und individueller Gottesbeziehung ist nicht nur für das Judentum, sondern später auch für das Christentum kennzeichnend geworden. Auch wenn der christliche Glaube ohne den Lebensbezug zu der *Communio sanctorum* tot wäre, bleibt er der Glaube des einzelnen.

II

Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, das sich hier abzeichnet, ist nicht alternativlos, und es steht jedenfalls nicht am Anfang. Wie wir anhand der Beispiele gesehen haben, beruht es auf einer kulturgeschichtlichen Entwicklung. William Robertson Smith hat den älteren Zustand wie folgt beschrieben: „Der einzelne wählte nicht seine Religion oder bildete sie für sich selbst aus; sie war ihm als ein Bestandteil des allgemeinen Ganzen von Verpflichtungen und Ordnungen der Gemeinschaft überkommen, die auch ihm auferlegt waren, als eine feste Thatsache, die mit seiner Stellung in Familie und Volk gegeben war. ... Ein Mensch stand mithin schon durch seine Geburt ebenso sicher in einem festen Verhältnis zu bestimmten Göttern, wie er durch seine Geburt in Beziehung zu seinen Stammesgenossen stand. ... Die Religion ist nicht die freie Beziehung des Individuums zu einer höheren Macht, sondern die Beziehung aller Glieder einer Gemeinschaft zu einer Macht, der das Wohl der Gemeinschaft am Herzen liegt, die ihre Gesetze wie ihre sittliche Lebensordnung beschützt.“¹

Die feste Einbindung des einzelnen in die Familie, in die örtliche Wohngemeinschaft wie in den größeren, durch das Königtum bestimmten Verband war ein Erfordernis der Ordnung. Uns Heutige mag es befremden, doch Ordnung galt in der Alten Welt als der wichtigste Lebensgrund.² Von individueller Freiheit hatte man weithin keinen Begriff; hingegen machte man häufig die Erfahrung des lebensbedrohenden Chaos. Das galt gegenüber den Naturkräften, die der Mensch bei weitem nicht in dem heutigen Maße beherrschte; es galt gegenüber der stets drohenden öffentlichen Unsicherheit; es galt für Handel und Wandel allgemein. Wir vergessen leicht, dass die heute übliche Möglichkeit, sich individuell zu entfalten, durch das staatliche Gewaltmonopol und die damit verbundene Allgegenwart öffentlichen Schutzes, einklagbaren Rechts und allgemeiner Vorsorge bedingt ist. Die frühen Gesellschaften konnten Sicherheit nicht von außen gewährleisten. Sie musste von innen kommen. Die Konvention war ehernes Gesetz.

Die Ordnung der Welt galt als mit der Schöpfung begründet und bildete in der Vorstellung das Fundament der Lebenswelt: „Jahwe gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und die darauf wohnen; denn er ist es, der sie über den Meeren gegründet und über den Strömen fest hingestellt hat“ (Ps 24,1–2). Das Sein galt als dem Chaos abgerungen, das in Gestalt des Meeres noch weiterhin an den Rändern der Lebenssphäre seine bedrohliche Macht spüren ließ und je und je in die Schranken gewiesen werden musste. Die Weltordnung blieb deshalb prekär. Sie aufrechtzuerhalten, dienten im wesentlichen drei Faktoren: das Regiment der Götter, die sie begründet hatten und über sie wachten, das Regiment des Königs, der die göttliche Ordnung hienieden zu garantieren hatte, und das Verhalten des einzelnen, der sich in die Ordnung fügen musste. Man sollte dieses System nicht mit Willkürherrschaft verwechseln. Der König, der „Recht und Gerechtigkeit“ zu garantieren hatte, galt nicht als schrankenlos

mächtig, sondern war jener Ordnung, die er repräsentierte, selbst unterworfen.

Die Regeln zu kennen, entschied über den Lebenserfolg. Vorausgesetzt war, dass der Einsichtige nicht etwa die Ordnung durch sein Handeln herzustellen gefordert war, sondern sein Handeln in die gegebene Ordnung einfügte.³ Einübung in das Gegebene war das Ziel der Pädagogik, wie sie in den Weisheitsschriften überliefert ist. „Verrücke nicht die uralten Grenzen, die deine Väter gemacht haben“ (Spr 22,28; vgl. 23,10). „Das hebräische Recht ist fast auf seiner ganzen Ausdehnung Gewohnheitsrecht. Wie man es früher hielt, so soll es bleiben.“⁴ Das Leben spielte in überschaubaren Gemeinschaften auf engem Raum. „Man ist nie allein. Man tut, was alle tun. Man sieht, was jeder treibt.“⁵ Um dieses Beziehungsgeflecht nicht zu gefährden, musste der einzelne sich Zurückhaltung auferlegen, statt sich mit persönlichen Vorstellungen hervorzutun. Er musste wissen, was gesagt werden durfte und was nicht. Schweigen war klüger als Reden. „Wer seine Zunge hütet, bewahrt sein Leben; wer aber mit seinem Maul herausfährt, über den kommt Verderben“ (Spr 13,3; vgl. 21,23). Die Affekte sind eine Gefahr: „Ein Geduldiger ist besser als ein Starker und wer sich selbst beherrscht, besser als einer, der Städte gewinnt“ (Spr 16,32). Die Rollen in der Familie und in der örtlichen Gemeinschaft lagen fest. Das bläute man schon den Kindern ein: „Lass nicht ab, den Knaben zu züchtigen; denn wenn du ihn mit der Rute schlägst, so wird er sein Leben behalten“ (Spr 23,13). Unerbittlich war das Erbrecht. Die Geburt entschied über den Status in der Familie. Auch die Rangfolgen am Hof waren ererbt und damit vorgegeben. Freiheit bei der Gattenwahl gab es so gut wie nicht. Nur in der Phantasie konnte der einzelne diese gefügte Welt überwinden. So erzählte man, wie der nachgeborene Jakob den Vater wie den älteren Bruder überlistete und mit seiner Mutter Hilfe das Erstgeburtsrecht erhielt, das die Natur ihm verwehrte (Gen 27). In Josefs Träumen wird der Jüngste zum König, vor dem die Brüder sich neigen (Gen 37).

Dieser Zwang schloss Individualität nicht schlechthin aus. Das Siegel der Individualität ist der eigene Name. Das Alte Testament kennt bei ungefähr 2400 namentlich genannten Personen 1400 Eigennamen.⁶ Viele Menschen trugen einen unverwechselbaren Namen, anders als in den vom Christentum und vom Islam geprägten Gesellschaften. Die Erzähltradition lebt von den einzelnen Helden der Frühzeit, allen voran David und Saul, aber auch Mose und Josua, Gideon und Abimelech, Jeftah und Simson, Elia und Elisa. „Das höchste gesetz der volksüberlieferung ist *concentration* um eine hauptperson.“⁷ Diese Person wird indessen eher typisch als individuell geschildert. Sie dient der Projektion und der Identifikation. Der Rolle, nicht der Persönlichkeit gilt das Interesse. „jede eigenschaft der personen ... muss sich in *handlung* aussprechen, sonst ist sie nichts.“⁸

III

Das Bewusstsein der Individualität unterliegt einem geschichtlichen Wandel, wie wir ihn im Vergleich der Kulturen noch in der Gegenwart beobachten. Die Selbstbestimmtheit des einzelnen hat sich in der europäischen Neuzeit in einem dynamischen Prozess entwickelt. Schritt für Schritt wurden jene Freiheitsrechte erkämpft, die seither zumindest dem Anspruch nach bestehen. Das Ergebnis dieses Prozesses ist nicht ein für allemal gegeben. Noch immer dehnt das Individuum seine Spielräume weiter aus und sucht sie gegen gesellschaftlichen, religiösen und politischen Druck zu behaupten.

Es wäre geschichtsvergessen, diese Entwicklung auf die vergangenen Jahrhunderte zu begrenzen. Sie erhielt in der frühen Neuzeit durch die religiöse und kulturelle Pluralisierung nur neuen Schub, als die abendländische Welt in der Kirchenspaltung zerbrach. Tatsächlich steht der neuzeitliche Individualismus im Erbe der wiederentdeckten Antike.⁹ Schon die

Philosophie der Griechen setzt die intellektuelle wie ethische Schlüsselstellung des einzelnen voraus. Die Spätantike sah eine multikulturelle Gesellschaft, die sich in den hellenistischen Großstädten seit dem dritten Jahrhundert vor Christus entwickelte. In diesem ethnisch und religiös vielgestaltigen Umfeld war das Judentum ein wesentlicher Faktor wie später das Christentum.

Deshalb sollten wir bei der Frage nach den Ursprüngen des neuzeitlichen Individualismus nicht das Erbe der Bibel vergessen. Zumal das Neue Testament überliefert uns eine religiös und kulturell vielfältige Welt. Im kosmopolitischen Rahmen der Spätantike sehen wir ein in sich vielgestaltiges Christentum sich mit dem Judentum auseinandersetzen, aus dem es hervorging. Der Ruf zur religiösen Entscheidung ergeht im Neuen Testament allenthalben. Er forderte den *einzelnen* heraus. Das Alte Testament wiederum, das auf der Schriftensammlung des Judentums in persischer und hellenistischer Zeit beruht, ist als die Heilige Schrift einer religiösen Minderheit entstanden, die sich sowohl im palästinischen Mutterland als auch in der Diaspora gegenüber einer andersgearteten Mehrheit behaupten musste und folglich ihre *einzelnen* Mitglieder in die Pflicht nahm.

Das Alte Testament reagiert nicht nur auf diese Entwicklung. Es geht ihr ebenso gut voraus und hat sie zu einem Teil bestimmt.¹⁰ In der alttestamentlichen Wissenschaft ist die Tatsache eines grundlegenden kulturgeschichtlichen Umbruchs nicht mehr strittig. Strittig ist nur, wann er geschah, was ihn verursachte, und welche Folgen im einzelnen er hatte. Nach meiner Auffassung vollzog sich die Neu-Justierung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft zu Anfang der persischen Zeit. Sie ist identisch mit der Entstehung des Judentums und bestimmt dessen religiöse Praxis und deren Reflexion von vornherein.

Vor mehr als einem Jahrhundert hat Bernhard Duhm den Wandel treffend beschrieben: „In der alten Zeit (ist) die

Grundlage aller sittlichen, rechtlichen und sozialen Ordnung das Geschlecht und die Familie ..., der gegenüber das Individuum nicht viel mehr als ein Blatt am Baume gilt. Aber seit dem Aufkommen des Königtums, das neue, vom Blut unabhängige Organisationen hervorbringt, seit dem Entstehen grösserer Städte, in deren buntgemischter Bevölkerung das Talent des Einzelnen sich Geltung verschaffen kann, seit der Bildung einer Capitalmacht, die manchen Bauern und Bürger aus seinem Besitz und seiner Familie reisst, war schon die alte Ordnung untergraben, und vollends zerrüttet wurde sie, als die assyrischen Deportationen und Verwüstungen die alten Geschlechter zerrissen und durch einander warfen.“¹¹ An dieser Darstellung muss nur die Datierung korrigiert werden. Heute würden wir nicht das Aufkommen des Königtums, sondern im Gegenteil dessen Verlust als den entscheidenden Faktor des Wandels bestimmen. Er trat für Israel mit der assyrischen Eroberung im Jahre 722 ein, für Juda mit der babylonischen im Jahre 586. Damals gerieten die festgefügtten sozialen Strukturen ins Wanken. Die Zerstreuung, in der sich die Judäer seit dem sechsten Jahrhundert vielfach wiederfanden, tat ein übriges, die alte, geschlossene Welt zu zerstören.

Die erste und natürliche Reaktion war restaurativ. Man wollte den eigenen König aus der Daviddynastie zurückhaben. Dieser sollte als erstes den Tempel wieder erbauen. Der offizielle Kult war unerlässlich für die Welt- und Lebensordnung, die durch die babylonische Eroberung gefährdet oder gar grausam zerstört war. Aus dieser Zeit stammt die älteste durchlaufende Geschichtsdarstellung des Alten Testaments, zu finden in der Grundlage der Bücher Josua bis Könige. Sie bringt die Vergangenheit in Erinnerung, um nach ihrem Maßstab die Zukunft wiederzugewinnen. Im Mittelpunkt stehen die Wiederkehr des davidischen Königtums und der Wiederaufbau des Tempels. Nur das zweite dieser beiden Ziele ist erreicht worden: Zu irgendeiner Zeit im Verlauf des fünften Jahrhunderts wurde der Tempel wieder aufgebaut; aber nicht

durch den Davididen, sondern auf Veranlassung, wenigstens aber mit Duldung des persischen Großkönigs.

Das wieder errichtete Heiligtum musste deshalb ohne den König auskommen, der in der früheren Zeit in den kultischen Vollzügen eine zentrale Rolle als Mittler zwischen Gottheit und Volk gespielt hatte. Unter diesen Umständen erlebte der Kult eine tiefgreifende Veränderung. Im zweiten Teil des Buches Jesaja, dessen Kern aus dem fünften Jahrhundert stammt, kann man beobachten, wie die liturgischen Formen neu gedeutet wurden.

Die Veränderung ist am besten an den Orakeln zu sehen, da wir deren ältere Form in neuassyrischen Fassungen aus dem siebten Jahrhundert kennen: „König von Assyrien, fürchte dich nicht. Den Feind des Königs von Assyrien werde ich zum Abschlachten geben. Die große Herrin bin ich. Ich bin die Ishtar von Arbela.“¹² Ein solcher Bescheid lautete jetzt mutatis mutandis: „Du aber, Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe: ... Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir; sei nicht ängstlich, ... denn ich bin Jahwe, dein Gott, der deine rechte Hand ergreift, der zu dir spricht: Fürchte dich nicht, ich habe dir geholfen“ (Jes 41,8–13*). Nicht der König wurde mehr als der „Knecht Jahwes“ angesprochen; die Rolle des Vasallen der Gottheit fiel „Jakob/Israel“ zu, also den Judäern. Da die liturgischen Formen gleichwohl bestehen blieben, wurde die Gemeinschaft, nicht anders als vordem der König, als ein einzelner angesprochen. Möglich wurde das, weil der König kein individuelles, sondern ein repräsentatives Ich gewesen ist.

Auch ein anderes, wichtiges Motiv der Königsideologie wurde auf Jakob/Israel übertragen: die Vorstellung, dass der König von der Gottheit geschaffen worden sei: „So spricht Jahwe, der dich geschaffen hat, Jakob, und dich gemacht hat, Israel: Fürchte dich nicht, ich habe dich erlöst“ (Jes 43,1). Auf diese Weise kommt die Vorstellung einer Individual-Schöpfung ins Spiel, wie wir sie aus dem ägyptischen Mythos von der Ge-

burt des Gott-Königs kennen, der die Rolle des Pharaos damit erklärt, dass er von der Gottheit in Person gezeugt worden sei.¹³ Dieser Mythos wird gleichsam demokratisiert. Noch weiter geht der biblische Schöpfungsbericht, der etwa zur selben Zeit entstand, wenn er das Motiv der Gottebenbildlichkeit vom König, den es ursprünglich betraf, auf den Menschen als Gattungswesen überträgt einschließlich der damit verbundenen Ermächtigung zur Herrschaft über die Welt (Gen 1,26–27).

V

Seit die Rolle des Knechts der Gottheit vom König auf Jakob und Israel überging, entwickelte sich ein Neben- und Zueinander von Individuum und Gemeinschaft, das für das künftige Alte Testament kennzeichnend wurde. Dabei unterscheiden wir der Einfachheit halber zwei Phasen. In der ersten ist die Vergemeinschaftung ursprünglich individuell verstandener Rollen bestimmend. In der späteren Phase erwächst auf dieser Grundlage ein entschiedener religiöser Individualismus.

Jakob, jene Gestalt, mit der im Buch Deuterijosaja die königliche Rolle vergemeinschaftet wurde, war ursprünglich ein Individuum, kein Kollektiv. Die Erzählungen über ihn, die sich im Buch Genesis finden, spielen weder im Volk noch in der örtlichen Wohngemeinschaft, sondern in der Familie; mehr noch, die Familie ist ihr Gegenstand. Die tragenden Szenen geben die Ereignisse wieder, die den Bestand der Familie sichern: Brautwerbung und Heirat (Gen 24; 29,1–30), Geburt der Söhne (Gen 16; 18,1–16; 21,1–8; 29,31–30,24), Auseinandersetzung um das Erbe (Gen 27). Da Abraham, Isaak und Jakob sich von der einheimischen Bevölkerung getrennt halten und die Erzählungen auch kein Königtum kennen, spiegelt die Vätergeschichte möglicherweise die Lage jener Israeliten, die im letzten Drittel des achten Jahrhunderts vor den anrückenden Assyrern aus Israel nach Juda geflohen sind.

Für die weitere Entwicklung wurde bestimmend, dass diese Familienerzählungen in einem späteren Akt zu einer Art nationaler Ursprungsgeschichte ausgestaltet worden sind. In der jetzigen Darstellung des Buches Genesis gelten Jakob und Esau als Stammväter von Israel und Edom. Jakobs zwölf Söhne stellen die Stämme Israels dar. Abrahams Neffe Lot soll der Ahnherr Moabs und Ammons gewesen sein. Laban, der Bruder von Isaaks Frau Rebekka, steht für die Aramäer. Den Leser der Bibel erstaunt das nicht. Er nimmt für selbstverständlich, dass das Gottesvolk und seine Untergliederungen als Einzelgestalten dargestellt werden. Auch sonst ist ja üblich, dass das Gottesverhältnis des Volkes in persönlichen Metaphern begriffen wird, etwa als Ehe, wie im Buch Hosea (Hos 1–3), oder als Kindschaft: „Aus Ägypten habe ich (ihn) zu meinem Sohn berufen“ (Hos 11,1). Indessen fragt sich, wie diese Übertragung zustande kam. Die gattungsgeschichtliche Lösung, derzufolge in der Sage Geschichte im Horizont der Familie erzählt wird,¹⁴ überzeugt nicht. Dazu gibt es in der Vätergeschichte zu viele Ungereimtheiten mit dem älteren Stoff.

Als Lösung hat Henry Wheeler Robinson seit 1911 das Konzept der „corporate personality“ ins Gespräch gebracht.¹⁵ Der Begriff besagt, dass eine Gruppe wie ein einzelner handeln und umgekehrt ein berufenes einzelnes Mitglied die Gruppe als ganze repräsentieren kann. Wheeler Robinson sah sich dabei in Übereinstimmung mit der Ethnologie, unter anderen mit Lucien Lévy-Bruhl und seiner Theorie der „mentalité primitive“, nach welcher das Denken der Naturvölker prälogischen Regeln folgt: „Die prälogische Geistesbeschaffenheit ... macht hier in der Tat fast keine Unterschiede (...), gerade weil das Gesetz der Partizipation, das das leitende Prinzip ist, es erlaubt, ohne Schwierigkeit zugleich das Individuelle im Kollektiven und das Kollektive im Individuellen zu denken.“¹⁶ Da auch das biblische Bild des Gottesvolks genau dieses Ineinander zeigt, lag es sehr nahe, darin das Konzept der „corporate

personality“ wirksam zu sehen. So fasste Otto Eißfeldt es auf: „Dem Israeliten ist ... sein Volk eine Einheit, ein Individuum. Meistens erscheint als solches der tatsächliche oder fiktive Stammvater oder auch die tatsächliche oder fiktive Stammutter. Denn diese gehören nicht bloß der Vergangenheit an, vielmehr leben sie in der von ihnen erzeugten Gemeinschaft weiter und sind Teilhaber, ja Träger ihrer Geschicke.“¹⁷

Mir scheint indes, dass das Ineinander von repräsentativem Individuum und Kollektiv im Alten Testament nicht in einem vermeintlich prälogischen Denken, sondern in der Rolle des Königs seinen Ursprung hat, der als einzelne Person das Gemeinwesen repräsentierte. Sigmund Mowinckel hat treffend beschrieben: „Nach altorientalischem Gedanken ist der König in so hohem Grade Vertreter und Inkorporation der Gemeinschaft, daß zwischen König und Volk in vielen Beziehungen nicht genau unterschieden werden kann. ... Die Sache des Königs ist die Sache des Volkes; sein Sieg ist des Volkes Sieg, seine Niederlage das Unglück des Volkes, sein Triumph ist Stolz und Zierde des Volkes.“¹⁸ Die Vätergeschichte bestätigt diese Deutung. Sobald Jakob nicht mehr als einzelne Person, sondern als Repräsentant auftritt, nimmt er königliche Funktionen wahr. Das ist am besten in der bekannten Erzählung vom Traum von der Himmelsleiter zu sehen, die in die Gründung Bethels mündet, der bedeutendsten Kultstätte des Nordreichs. Außerhalb Israels wäre eine solche Kultätologie mit Selbstverständlichkeit dem König zugeschrieben worden. Die Weise, wie Jahwe sich in der Traum-Erscheinung dem schlafenden Jakob vorstellt und ihn seines Beistands versichert, folgt dem Orakel, das an der Kultstätte an den König ergeht: „Ich bin Jahwe, der Gott deines Vaters Abraham, und der Gott Isaaks. ... Siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehst, und will dich wieder zurückbringen in dieses Land“ (Gen 28,13–15*). Wenn es richtig ist, dass die Vätererzählungen auf die Emigranten aus dem Nordreich zurückgehen, zeigt sich in der nationalisierenden Überarbeitung be-

reits eine Kompensation des Verlusts: die Rolle des Königs wird auf die Väter übertragen.

Die Königstypologie kommt auch in weiteren Einzelheiten zur Geltung. Für altorientalische Auffassung hing die Legitimität der königlichen Herrschaft an der Kontinuität der Dynastie. In der Vätergeschichte wird das dynastische Prinzip auf die Väter übertragen und damit über das genealogisch gedeutete Stämmesystem auf das ganze Volk. In den späten Schriften des Alten Testaments herrscht daraufhin die Genealogie überall. Mit der Genealogie verbindet sich im Pentateuch die geschichtliche Zeitrechnung, auch sie ursprünglich ein Kennzeichen königlicher Herrschaft. Sogar die Grabtraditionen des Buches Genesis lassen sich unter dieser Voraussetzung deuten. Wie man an den Auszügen aus den königlichen Annalen sehen kann, die dem Buch der Könige das Gerüst geben, symbolisiert die Grablege die Kontinuität und Legitimität der dynastischen Herrschaft.

VI

Mit der Ableitung vom Königtum lassen sich auch zwei weitere Sachverhalte des Alten Testaments deuten, die in der Exegese zeitweilig höchst umstritten waren: das Nebeneinander von singularischer und pluralischer Anrede in der gesetzlichen Mahnrede, wie es vor allem im Buch Deuteronomium zu finden ist, und das In- und Nebeneinander von individuellem und kollektivem Ich in den Psalmen.

Die Entstehung der Gattung der gesetzlichen Mahnrede, dessen berühmtestes Beispiel das Gebot ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev 19,18), ist nach wie vor unerklärt. Die mutmaßlich ältesten Beispiele finden sich im Anhang des sogenannten Bundesbuchs Ex 20,22–23,33, einer Rechtssammlung, deren Kern aus fallbezogenen Rechtssätzen besteht (Ex 21,1–22,16). Das kasuistische Recht gehört in den

Rahmen des altorientalischen Gewohnheitsrechts und ist keine israelitische Besonderheit. Die Sammlung handelt vor allem von Entschädigungen bei Körperverletzung oder bei Verlust: „Wenn jemand einem anderen Geld oder Gegenstände zu verwahren gibt, und sie werden aus dessen Haus gestohlen ...“ (Ex 22,6), usw. Die erhaltene Zusammenstellung deckt das Gebiet so unzureichend ab, dass sie schwerlich der tatsächlichen Rechtsprechung diene. Stattdessen ist zu vermuten, dass die Sammlung ähnlich wie die mesopotamischen Rechtskorpora, allen voran der berühmte Codex Hammurapi, auf Veranlassung des Königs zusammengestellt worden ist, um dessen Rolle als Hüter der Weltordnung, nämlich von Recht und Gerechtigkeit, darzustellen. Es gibt Anzeichen, dass der judäische König eine solche Sammlung in der Weise veröffentlicht hat, dass er sie als die Weisung Gottes an ihn, den König, verkünden ließ. Das beste Beispiel ist der schon zitierte Anfang des Dekalogs. Weil die Gebotsreihe auf den Gott Jahwe selbst zurückgehen soll, beginnt sie mit dessen Selbstvorstellung: „Ich bin Jahwe, dein Gott.“ Daran schließt sich die Mahnung an: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Bei dieser Gelegenheit trat an die Stelle der allgemeinen, in dritter Person gehaltenen Rechtssätze die persönliche Anrede. Ein altes und typisches Beispiel einer solchen Mahnung ist: „Die Fremdlinge sollst du nicht bedrücken“ (Ex 22,20). Fremdling, Waise und Witwe waren die Personen, die nicht selbst befugt waren, ihre Rechte wahrzunehmen, weshalb der König sich gerade an ihnen als der allgemeine Wahrer des Rechts zeigen konnte.

Unter der Hand änderte diese Form, das Recht verkünden zu lassen, auch dessen Natur. Das ist am besten an dem ethischen Begriff des „Nächsten“ zu erkennen, der sich diesem Wandel unmittelbar verdankt. Ein kasuistischer Rechtssatz würde lauten: „Wenn jemand den Mantel eines andern zum Pfand nimmt, soll er ihn vor Sonnenuntergang zurückgeben.“ Im Hebräischen stehen in solchem Fall die Pronomina *ʾi* *wʾreʾehû* „einer und sein anderer“. In die Anrede umgesetzt,

lautet der Satz: „Wenn du (*'attāh*) den Mantel eines anderen (*re'ākā*) zum Pfand nimmst ...“ (Ex 22,25). „Dein anderer“ ist der hebräische Begriff, den wir im Deutschen mit „dein Nächster“ wiedergeben. Die Anrede lässt aus einer vorübergehenden rechtlichen Beziehung zwischen einem und einem andern, die von Fall zu Fall eintritt, das ständige und verpflichtende Verhältnis zwischen „dir und deinem Nächsten“ entstehen. Aus einem Rechtssatz wurde ein ethisches Prinzip.

Diese Redeform, die sich außer im Anhang des Bundesbuchs vor allem im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz Lev 17–26 findet, prägt einen großen Teil der alttestamentlichen Rechtssätze. Sie führt dazu, die Rolle des Rechtswahrsers auf jedermann zu übertragen. Aus dem repräsentativen „Du“ des Königs wurde das persönliche „Du“: „Höre, Israel, Du sollst Jahwe, deinen Gott lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst.“ Jeder einzelne ist, wie vordem der König, für die Wahrung des Verhältnisses zur Gottheit zuständig. Es versteht sich unter diesen Umständen gut, dass die jüngeren Zusätze im Deuteronomium in den Plural übergehen, also die Vielzahl einzelner Glieder des Gottesvolkes ansprechen, an die die ethischen Mahnungen sich de facto richten, dass sie das aber wiederum nicht konsequent tun, so dass der heutige Text ein Durcheinander von Singular- und Pluralfassungen darbietet. Ein Unterschied der Adressaten besteht nämlich nicht.

VII

Das zweite Beispiel einer solchen Verschiebung ist „das Ich der Psalmen“. Unter diesem Titel hat Rudolf Smend im Jahr 1888 einen umfangreichen Aufsatz veröffentlicht, in dem er die Auffassung vertrat, dass die erste Person singular in den Psalmen fast ausnahmslos die Gemeinde bezeichne, also repräsentativ, nicht individuell zu verstehen sei.¹⁹ In den Gebeten käme

nicht die persönliche Frömmigkeit, sondern die Frömmigkeit der Tempelgemeinde zum Ausdruck. Diese Deutung führt folgerichtig zur Spätdatierung, während die frühere Exegese die Psalmen, wenn nicht auf David, so doch auf individuelle Beter zurückführte. Sobald freilich die Gattungsforschung, die durch Hermann Gunkel zum Sieg kam, das individuelle Klagelied entdeckt hatte, ließ diese Position sich nicht mehr halten. Ernst Balla hat 1912 gegen Smend den Nachweis geführt, das „das Ich der Psalmen“ konsequent individuell aufzufassen sei.²⁰ Die Exegese ist ihm überwiegend gefolgt. Sie tat das, wie wir heute wissen, ebensowenig zu Recht. Schon 1889 hat Jan Zeger Schuurmans Stekhoven die Lösung gefunden, die sich in der neueren Psalmenforschung durchsetzt: „Smend hat als Axiom angenommen, daß der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels war. Ich darf aber als zweites Axiom daneben stellen, daß die Psalmen für den Gebrauch der Gemeinde fertig gemacht worden sind – und daß manches Lied, welches individuellem Leiden Ausdruck gab, durch Hinzufügung einiger Couplette, durch Verschmelzung mit anderen Liedern oder durch andere Abänderungen für die Gemeinde brauchbar geworden ist. Daher ist es zu erklären, daß in manchem Psalme einige Verse ebenso entschieden die individuelle Fassung des Ich verbieten, als andere Verse es fordern.“²¹

Auch hier stoßen wir demnach auf die Spuren einer sekundären Kollektivierung. Jüngste Untersuchungen zur Bearbeitungsgeschichte des Psalters haben diesen Befund ganz sicher gemacht.²² Diese Entwicklung lag um so näher, als es Anzeichen gibt, dass das Ich der Psalmen ganz zu Anfang nicht das individuelle Ich eines beliebigen einzelnen Kultteilnehmers, sondern ebenfalls das repräsentative Ich des Königs gewesen ist, der in seiner Person das Gemeinwesen als ganzes vor der Gottheit vertrat.

VIII

Die Tendenz zur Vergemeinschaftung repräsentativer individueller Aussagen, die sich in den erzählenden Überlieferungen, im kodifizierten Recht und in den gottesdienstlichen Texten beobachten lässt, ist indessen nur die eine Seite der Entwicklung. Ihr steht in der Spätzeit des Alten Testaments ein immer profilierteres Interesse am Gottesverhältnis des einzelnen gegenüber.

Auch dazu hat die Erfahrung des Exils den Anstoß gegeben. Das Fanal ist ein zum Sprichwort gewordener Ausspruch, der in Jer 31,29 und Ez 18,2 gleich zweimal überliefert ist: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf.“ Der wütende Protest gegen die geschichtliche Haftungsgemeinschaft, die die Generationen übergreift, dürfte aus der ersten Zeit nach der Eroberung stammen. Die Judäer, die die Zerstörung und Exilierung erlebten, führen in der Unschuld der Bestraften das Desaster auf die „Sünde der Väter“ zurück. Sie weigern sich, die Einbindung in Volk und Gemeinde als Deutung ihres Geschicks zu akzeptieren, und stellen *coram Deo* die Frage nach der persönlichen Verantwortung. Das Geschick des einzelnen wird zum Prüfstein, ob Gott gerecht ist.

Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes ist allgemein, wie der Alttestamentler insbesondere aus den mesopotamischen und ägyptischen Weisheitstexten weiß. Indessen erhält sie im Alten Testament ein überaus großes Gewicht. Der Grund ist zweifellos das besondere Gottesverhältnis des nachexilischen Judentums. Wir haben schon gesehen, wie etwa im Ersten Gebot des Dekalogs die Rolle des Vasallen der Gottheit vom König auf die Kultteilnehmer übertragen wurde. Auf die Frage nach den Pflichten in diesem Vasallenverhältnis antwortet das Alte Testament mit der Tora – in welcher Gestalt auch immer das Gesetz auf der jeweiligen Entwicklungsstufe vorgelegen haben mag. In einer höchst eigenartigen Weise werden die

Vorschriften unmittelbarer Bestandteil der Gottesbeziehung, die sich, soweit es den menschlichen Part angeht, in deren Befolgung verwirklicht.

Daraus folgt eine ungewöhnliche Verschärfung der Erwartung, dass Verhalten und Lebensglück einander im Sinn von Lohn oder Strafe entsprechen sollten. Das Unglück des Frommen wird zur fundamentalen Anfechtung; denn es stellt dessen Gottesverhältnis in Zweifel. Die Anfechtung betrifft den einzelnen in seiner persönlichen Gottesbeziehung. Die Einbettung in das Geschick der Gemeinschaft ist kein Ausweg mehr.

Das religiöse Problem der Theodizee ist, wie wir alle wissen, empirisch nicht lösbar. Gleichwohl hat es die Theologen, in deren Hand die Überlieferung des Alten Testaments lag, stetig umgetrieben. Wir finden es nahezu überall: in den Erzählungen, in den Weisheitssprüchen, in den Klagen der Psalmen, in der Prophetie. Ein berühmtes Beispiel ist das Gespräch Abrahams mit Jahwe vor der Zerstörung von Sodom. „Und Abraham trat heran und sprach: Willst du wirklich den Gerechten mitsamt dem Frevler hinwegraffen? Vielleicht sind fünfzig Gerechte in der Stadt! Es sei ferne von dir, so etwas zu tun: zu töten den Gerechten mit dem Frevler, so dass der Gerechte wäre wie der Frevler! Jahwe sprach: Wenn ich fünfzig Gerechte finde in Sodom in der Stadt, will ich dem ganzen Ort um ihretwillen vergeben“ (Gen 18,22–26*).²³ Angesichts einer Kollektivstrafe, wie sie Sodom widerfuhr, steht die Gerechtigkeit Gottes mit jedem einzelnen, der davon zu Unrecht betroffen sein könnte, als ganze auf dem Spiel. Deshalb begnügt Abraham sich mit der Antwort nicht, sondern handelt Gott bis auf zehn Gerechte herunter. Auch damit kann sich der Fromme nicht zufrieden geben, weshalb die Debatte im Ezechielbuch weitergeht: „Menschensohn, wenn ein Land wider mich sündigt, indem es treulos handelt, und ich meine Hand wider es ausstrecke ... und diese drei Männer in seiner Mitte wären: Noah, Daniel und Hiob, dann würden (nur) diese um ihrer

Gerechtigkeit willen ihr Leben davontragen“ (Ez 14,13–14). Ähnlich in der langen Debatte, die das Sprichwort von den stumpfen Zähnen in Ez 18 ausgelöst hat: „Die Gerechtigkeit des Gerechten soll ihm allein zugute kommen, und die Ungerechtigkeit des Ungerechten soll auf ihm allein liegen“ (Ez 18,20). Das Verhältnis von Schuld und Strafe wird vollends individualisiert.

Unter dieser Voraussetzung erhält das Gottesverhältnis des einzelnen auch im Positiven eine beispiellose Intensität, und die Art, die überlieferten Texte zu lesen, wechselt erneut. Mögen sie zu Anfang für das repräsentative Ich des Königs geschrieben sein, mögen sie später das ebenso repräsentative, kollektive Ich der Gemeinde wiedergeben, jetzt betreffen sie das individuelle Ich des persönlichen Glaubens. Sie spiegeln *mein* Verhältnis zu *meinem* Gott. Da ist Noah, den Jahwe als einzigen aus der *massa perditionis* errettet (Gen 6–9). Da ist Abraham, dem Gott eine unüberbietbar harte Probe persönlichen Gehorsams abverlangt, die er in letzter Einsamkeit zu vollziehen bereit ist (Gen 22). Da ist Hiob, der gegen allen Augenschein und gegen jedes Argument seiner Freunde auf seiner persönlichen Gerechtigkeit Gott gegenüber beharrt. Da ist Jeremia, der an seinem prophetischen Amt verzweifelt: „Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren bin, verflucht sei, der meinem Vater gute Botschaft brachte: Du hast einen Sohn. Warum bin ich doch aus dem Mutterleib hervorgekommen, wenn ich nur Jammer und Herzeleid sehen muss und meine Tage in Schmach zubringe“ (Jer 20,14–18*).

Und da ist wieder der Knecht Jahwes, der jetzt nicht mehr kollektiv aufgefasst wird, sondern individuell, nämlich als der leidende Gerechte. „Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit“ (Jes 53,3). Mit ihm begegnet uns das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft noch einmal, und wieder in einer anderen Weise. Sie deutete sich schon in Abrahams Gespräch mit Jahwe an, als Jahwe um seiner Gerechtigkeit willen einlenkt: Um die Gefahr

abzuwenden, fünfzig Gerechte unschuldig zu strafen, ist er bereit, auf das Gericht zu verzichten. Er geht sogar bis auf zehn herunter, und folgerichtig müsste ein einziger ausreichen, die Strafe abzuwenden.

Wir haben gesehen, dass der Knecht Jahwes im Buch Deuterocesaja, auch wenn er als das Individuum Jakob/Israel benannt und im Singular angeredet wird, das Gottesvolk repräsentiert. Die Redeformen, die Anspielungen auf die Volksgeschichte wie auch der Inhalt der Verheißungen stellen es außer Zweifel. Dennoch kommt in den sogenannten Gottesknechtsliedern, besonders im vierten und letzten der Reihe (Jes 52,13–53,12), der Eindruck auf, dass mit dem Knecht ein Individuum gemeint ist.

Bernhard Duhm, der erstmals die Gottesknechtslieder vom übrigen Text des Deuterocesaja quellenkritisch unterschieden hat, erhob die Differenz zwischen individueller und kollektiver Deutung zum Kriterium. Bei Deuterocesaja selbst „ist Israel, so wie es ist, der Knecht Jahwes, von Jahve erwählt, geschützt und für eine herrliche Zukunft bestimmt, aber gegenwärtig blind und taub, ... voller Sünden. Dagegen ist der Held dieser Dichtungen dem Volk gegenübergestellt, unschuldig, Jahwes Jünger und von ihm tagtäglich erleuchtet, berufen zur Mission am Volk und an den Heiden“.²⁴ Seit sich erwiesen hat, dass das Buch Deuterocesaja ein vielschichtig gewachsenes Korpus ist, ist diese Ausgrenzung nicht mehr eindeutig. Die Gottesknechtslieder scheinen auch in sich eine Entwicklung erfahren zu haben. In Jesaja 53 allerdings ist eine individuelle Deutung unausweichlich: Der Gottesknecht ist der leidende Gerechte.

An ihm bewahrheitet sich, was in Abrahams Gespräch mit Jahve angelegt ist: dass ein einzelner imstande ist, die Strafe für alle übrigen abzuwenden. Damit das die Gerechtigkeit Gottes nicht aufhebt, wird die Strafe diesmal nicht ausgesetzt, sondern genau an jenem einen vollzogen: „Jahwe warf unser aller Sünde auf ihn. Als er gemartert ward, litt er doch

willing und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird“ (Jes 53,6–7). Wir werden niemals vollends verstehen, wie dieser Text zu seiner Aussage gekommen ist und was sie ursprünglich einschloss – aller Exegetenkunst zum Trotz. Uns Christen mag genügen, dass er uns denjenigen vor Augen führt, der sich für die Vielen gegeben hat und damit zugleich ganz persönlich für mich.

Anmerkungen

- 1 W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*. Autorisierte deutsche Übersetzung aus dem Englischen von R. Stübe, Tübingen 1899, 19.20.39.
- 2 Vgl. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, BHT 40, Tübingen 1968.
- 3 Vgl. G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 102–130: Die Bedeutung der Ordnungen für das rechte soziale Verhalten.
- 4 L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953, 82.
- 5 Köhler, *Der hebräische Mensch*, 57.
- 6 Nach Köhler, *Der hebräische Mensch*, 51.
- 7 A. Olrik, *Epische Gesetze der Volksdichtung*, ZDA 51 (1909), 1–12, 10.
- 8 Olrik, *Epische Gesetze*, 8.
- 9 Vgl. bes. V. Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999; ders., *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000.
- 10 Vgl. zum Ganzen M. Löhr, *Sozialismus und Individualismus im Alten Testament. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte*, BZAW 10, Gießen 1906.
- 11 B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, KHC XI, Tübingen 1901, 253.
- 12 Übersetzung nach O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/1: Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina*, Gütersloh 1986, 57 (K. Hecker).
- 13 Vgl. H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden 1964.
- 14 A. Jolles, *Einfache Formen*, Tübingen 1968, 74: „Es gibt eine Geistesbeschäftigung, in der sich die Welt als Familie aufbaut, in der sie in ihrer Ganzheit nach dem Begriff des Stammes, des Stammbaums, der Blutsverwandtschaft gedeutet wird. ... Diese Welt, nur diese Welt wollen wir von nun an mit Sage bezeichnen“. „Untergang eines Volkes heißt Untergang der Familie, Sieg des Volkes wird mit einer Sprachgebärde verdichtet zum Sieg des Familienhauptes, des Sagenhelden“ (S. 85). Da die biblischen Vätererzählungen einer der

- wichtigsten Belege für diese Deutung sind, muss sie grundsätzlich überdacht werden.
- 15 Vgl. J. de Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der ‚Korporativen Persönlichkeit‘ in der Heiligen Schrift, Köln 1962.
 - 16 L. Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker (= *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910, dt.). Aus dem Französischen übersetzt von P. Friedländer, Wien und Leipzig ²1926, 75. Zitiert von O. Eißfeldt, Der Gottesknecht bei Deuterocesaja (Jes. 40–55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum, BRA 2, Halle 1933, 13 Anm. 2.
 - 17 Eißfeldt, Der Gottesknecht bei Deuterocesaja, 14f.
 - 18 S. Mowinckel, Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania 1922, 299.
 - 19 R. Smend, Ueber das Ich der Psalmen, ZAW 8 (1888), 49–147.
 - 20 E. Balla, Das Ich der Psalmen, FRLANT 16, Göttingen 1912.
 - 21 J. Z. Schuurmans Stekhoven, Ueber das Ich der Psalmen, ZAW 9 (1889), 131–135, 133.
 - 22 Vgl. J. Becker, Israel deutet seine Psalmen, SBS 18, Stuttgart 1966, 22–24; M. Marttila, Collective Reinterpretation in the Psalms, FAT II 13, Tübingen 2006.
 - 23 Vgl. Ch. Levin, Gerechtigkeit Gottes in der Genesis, in ders., Fortschreibungen, BZAW 316, Berlin /New York 2003, 40–48, 42.
 - 24 B. Duhm, Das Buch Jesaja, HK III 1, Göttingen 1892, 284 (= ²1902, 277).