

Sozialgeschichte Israels
Probleme und Perspektiven
Ein Diskussionspapier

Eckart Otto - Hamburg

Neue Tendenzen und Fragestellungen einer Wissenschaft folgen in der Regel nicht nur der Eigenlogik der Wissenschaftsgeschichte und der konsequenten Entfaltung ihrer Methodik, sondern sind auch Spiegel von Erfahrungen, ja meist konflikthafter Erfahrungen der außerwissenschaftlichen, gesellschaftlich-kulturellen Lebenswelt, in der Lehrende und Lernende leben. So ist eine Sozialgeschichte Israels zwar an die Formgeschichte aus dem Geiste Hermann Gunkels rückgebunden, die über die Frage nach der Gattung einer Überlieferung auf ihren "Sitz im Leben", ihren Ort in antiker Gesellschaft Israels zurückfragt. Die neuromantische Einfärbung des Begriffs "Sitz im Leben" weist den Weg auf die Differenz zwischen unserem Erkenntnisinteresse und dem der frühen Formgeschichtler. Ihnen ging es um die Destruierung der individuellen Schriftstellerpersönlichkeiten biblischer Überlieferungen zugunsten archaischer Ursprünglichkeit mündlicher Überlieferung in ihrem Gemeinschaftsbezug. Sie wollten zu den Quellen einer durch Kultur noch unverstellten humanen Natürlichkeit durchstoßen, in der Gott den Menschen nahe sei. Die Formgeschichte bringt uns unverlierbar auf den Weg des Wissens, daß der Mensch seine Frömmigkeit und sein Theologisieren immer rückgebunden an seine historisch-gesellschaftliche Erfahrung zur Sprache bringt und diese Erfahrung prägende Kraft für die religiöse Sprache biblischer Überlieferung hat. Wenn nun heute sozialgeschichtliche Fragestellungen auch in der alttestamentlichen Wissenschaft zunehmend sich zu Worte melden, dieser Frageansatz forschungsgeschichtlich an die Formgeschichte anknüpft, so weist dieser Zusammenhang über die Eigenlogik der Methodenentwicklung hinaus auf die gegenwärtigen, außerwissenschaftlichen Erfahrungszusammenhänge, die sich in die exegetische Wissenschaft hineinvermitteln und die Fortentwicklung der Methoden prägend beeinflussen: fragt die Sozialgeschichte nach Religion und Frömmigkeit im Kontext des Alltagslebens antiker Gesellschaft,

so korrespondiert dem Erkenntnis leitenden Interesse die Erfahrung, daß Glaube, Frömmigkeit und Alltagsleben sich heute voneinander entfernen, die Kirche bei zunehmender Verselbständigung von Zweckrationalität als Letztwert in dieser Gesellschaft aus ihrer Öffentlichkeitsfunktion gedrängt und ghettoisiert ist, wie es auch dem einzelnen Christen schwierig ist, Alltagsleben und Sinnhorizont des Glaubens miteinander zu vermitteln. Als Letztinteresse an sozialgeschichtlicher Befragung biblischer Überlieferung steht der Wille zu neuer Einheit von Glaube und Alltag, der Gestaltung des Lebens in allen seinen Bezügen und Bereichen des Alltags aus Letztwertentscheidungen, denen sich die verselbständigte Zweckrationalität bürgerlicher Gesellschaft unterordnet. Der Wille, die Spaltung von Glaube und Lebenserfahrung zu durchbrechen, läßt darauf schauen, wie in biblischer Zeit der Israelit in seinem Alltag das Leben aus dem Wissen um Jahwe heraus gestaltet hat, wie also Religion in die Gesellschaft eingegangen ist und gesellschaftlich vermittelte Erfahrungen des Alltags in die Religion aufgenommen und integriert worden sind. Dieses letztbegründete Erkenntnisinteresse aus dem Konflikt christlicher Existenz in einer rationalisierten und gegen letzte Sinnfragen immunisierten Gesellschaft weist über den historischen Erkenntniszuwachs hinaus auf die kritische Funktion der Sozialgeschichte Israels und prägt das weitere methodische Vorgehen: wenn es um die Methodenfrage geht, so kommen wir nicht um die "Gretchenfrage" herum, wie das Verhältnis von Gesellschaft und Religion methodisch zu beschreiben ist. Der Weg einer wissenschaftlichen Letztbegründung der Gesellschaft aus der Religion oder der Religion aus der Gesellschaft erweist sich als nicht gangbar. Angesichts der Endlichkeit unserer Erkenntnisfähigkeit, der der Sinn der Gesamtheit von Wirklichkeit aus eigenem Wissen nicht zugänglich ist, können wir wissenschaftlich auch nicht diese Wirklichkeit aus einem Grundprinzip, sei es Geist, sei es Materie, ableiten¹. Das bedeutet in der Konsequenz, daß es auch keine wissenschaftliche Letzttrückführung von Religion, sei es auf psychische oder soziale Zusammenhänge, gibt, wie umgekehrt ein wissenschaftlicher Beweis christlicher Wahrheit unmöglich ist. Diese Entscheidung über Wahrheit oder Unwahrheit in der Religion ist nur in der Glaubensentscheidung des einzelnen möglich, die dem Wissenschaftsprozess

1 Vgl. zur erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Problementfaltung M.WEBER, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1953, 146-214.

allemaal vorausliegt. Eine so verantwortete Sozialgeschichte Israels ist gegen die Versuchung gefeit, die Jahwe-Religion als reduzierbare Funktion der israelitischen Gesellschaft oder gar ihrer Ökonomie zu interpretieren, wie umgekehrt, die historisch-gesellschaftliche Entwicklung Israels aus der Religion und ihrer Überlieferung abzuleiten. Die Sozialgeschichte Israels wehrt damit eine Theologie des Alten Testaments ab, die die Religion Israels auf eine Eigenlogik der Entwicklung des Gottesgedankens² reduziert, wie sie umgekehrt die religionskritische Aufhebung jeder Theologie des Alten Testaments abwehrt. Liegt das Erkenntnisinteresse einer Sozialgeschichte im Zusammenhalt von Religion und Alltagsleben, so wird sie in ihrer Methode auf jede letztinstanzliche Ableitung verzichten und offen sein zu sehen, wie die Gesellschaft vom religiösen Sinnhorizont der in ihr lebenden Menschen geprägt ist, wie umgekehrt Religion historisch-gesellschaftliche Erfahrungen integriert, in einen Sinnhorizont einstellt und daran von der Gesellschaft mitgeprägt wird.

Ein erster Blick auf die vorisraelitisch-jahwistische Religionsgeschichte zeigt den engen Zusammenhang von Gesellschaftsintegration und Religion, nicht im funktionalen Sinne Durkheims, daß die Religion gemeinschaftsintegrierende Funktion habe, sondern daß in das Zentrum des jeweiligen Gottesverständnisses auch das zentrale Gemeinschaftsintegrat der Gesellschaft aufgenommen und das Gottesverständnis mitprägt. Kontext der Erzväterüberlieferungen der Genesis ist eine familiar strukturierte Gesellschaft, die abgesehen von Exogamiezusammenhängen des Frauentausches noch keine überfamiliäre Organisationseinheit kennt. Familiengrenze ist die jeweilige Gesellschaftsgrenze. Die Familie also ist Rechts-, Wirtschafts- und Religionsgemeinschaft. So verwundert es nicht, daß in der Erzväterüberlieferung eine Familienreligion durchscheint, die Geschichte als Familiengeschichte interpretiert und entsprechend in der Sage ihre Gattung findet. Auch besteht eine Wahlverwandschaft zwischen der monolatrischen Verehrung des Vatergottes und der einfach-unkomplexen Struktur familiärer Gesellschaft. Die Monolatrie ist die einer einfachen Gesellschaft am konsequentesten korrespondierende Religionsform. Die Großfamilie wird durch das sich in der Genealogie ausdrückende Bewußtsein der Blutsverwandschaft

2 Vgl. zu Begriff und Sache F. TENBRUCK, Das Werk Max Webers, KZS 27(1975) 663-702.

integriert. Sie grenzt die Familie als gesellschaftliche Einheit nach außen ab und hält sie nach innen zusammen. Die Gottesbezeichnungen in der Erzväterüberlieferung, wie u.a. der Gottesname "Verwandter Isaaks", können möglicher Hinweis sein, daß das Wesen des monolatrisch verehrten Gottes familiärer Hirtengesellschaft in einem Verwandtsein mit der Familie besteht. Das, was die Familie also im Innersten zusammenhält, ist in das Zentrum des Gottesbildes gerückt. In den Motiven von Schutz, Führung und heilvoller Leitung wird die Heilszuwendung des Gottes in der Funktion eines Pater familias der wandernden Hirtensippe geschrieben, doch transzendiert sie die Möglichkeiten eines Mitgliedes der Familie bei weitem. In diesen, die Alltagserfahrungen überschreitenden Motiven der Hilfe und des Schutzes eröffnet die Religion Lebensmut. Die enge Beziehung von Religion und Gesellschaft setzt aber auch die Grenzen: die Religion vermag ihre transzendierende Kraft nur im Rahmen familiärer Gesellschaft der Hirten zum Zuge zu bringen. Ist sie so sehr auf die Gesellschaftsstruktur der Hirtenfamilien bezogen, daß die Gottheit als verwandt gilt, so setzt sie kein die Familiengrenzen überschreitendes Verhalten aus sich frei. Sie vermag also auch keine überfamiliäre Ethik zu begründen: Familiengrenze ist Solidaritätsgrenze. Aus dieser Religion heraus konnte also auch keine Volkswerdung Israels entstehen. Im Übergang der Hirten zur Sesshaftigkeit und der Ausbildung komplexerer, überfamiliärer Gesellschaft von Sippen und Stämmen konnte eine Vaterreligion die neue Alltagserfahrung nicht mehr integrieren, wie sie umgekehrt keine Ethik solidarischen Verhaltens für diese neue Gesellschaft des entstehenden Israels begründen konnte. Jahwe, der Wüstengott vom Sinai, der sein innerstes Wesen in der Begründung mitmenschlicher Solidarität hat, in der sich das Gottesverhältnis konkretisiert, der also nicht an Verwandtschaftsgrenzen gebunden war, wurde endgültig der Gott Israels. Konnte er eine Ethik überfamiliärer Solidarität gründen, so hatte er als höchsten Gott vom Sinai doch eine Grenze in der Integration von grundlegenden Alltagserfahrungen der zur bäuerlichen Lebensweise übergegangenen Israeliten: er hatte keinen Bezug zur Fruchtbarkeitsthematik, die für einen Bauern, dessen Leben an der Sicherung der Fruchtbarkeit von Mensch, Tier und Acker hing, überlebenswichtig war. Jahwe war also gerade ein den ökonomischen Erfordernissen seiner Verehrer unangepaßter Gott. Warum setzte sich nach der Sesshaftwerdung dann aber in der Ablösung der Vater-Gott-Religion Jahwe durch und nicht etwa der der bäuerlichen Ökonomie sehr viel angepaßtere El, der einen unmittel-

baren Bezug zur Fruchtbarkeitsthematik hatte? Die Antwort muß in der Integrationsweise vorstaatlicher Gesellschaft Israels liegen. Mit der Änderung der Wirtschaftsweise vom Hirten- zum Bauerndasein, ändert sich auch die Gesellschaftsstruktur: aus den unverbundenen Großfamilien der Hirten werden Sippen und Stämme von Bauern. Diese vorstaatliche Gemeinschaft, die keine überfamiliaren Herrschaftsinstanzen kannte, wurde integriert durch Religion, Herkunftsbewußtsein und vor allem verinnerlichte Normen solidarischer Ethik, die sich auf Beistandspflicht und Konfliktregelung bezogen. Der ethischen Integration des frühen Israel war Jahwe wahlverwandt. Polytheistisch-mythische Kulturlandgötter wie Ba'al oder El dagegen stammten aus hierarchisch strukturierten Staatsgesellschaften. Zwar waren sie als Königsgötter auch Schöpfergötter und damit Garanten der Fruchtbarkeit; doch waren sie, insbesondere Ba'al, bis in ihr innerstes Wesen herein mit der Herrschaftsthematik verbunden³. Der egalitär-solidarischen frühisraelitischen Stammesgesellschaft entsprach also Jahwe, der aber keinerlei Bezug zur bäuerlichen Lebensweise hatte. Da Religion nicht ein sektoraler Erfahrungsbereich neben anderen war, sondern der Horizont der Integration des Lebens in allen seinen Bezügen, konnte nicht der Bereich des Wirtschaftens ausgespart bleiben. Um die Fruchtbarkeitsthematik in die Jahwereligion zu integrieren, hat sie mythische Elemente der Kulturlandreligionen aufgenommen, ein Vorgang, der sich deutlich für das vorstaatliche Heiligtum von Silo zeigt⁴. Jahwe wurde zum Königsgott und damit zum Schöpfergott und Herrn der Natur und damit ihrer Fruchtbarkeit. Diese religionsgeschichtliche Entwicklung der Jahwereligion wirkt nun aber zurück auf die Gesellschaftsstruktur: die Durchbrechung der Stammesgesellschaft durch staatlich-hierarchische Organisation Israels mit Saul und vor allem David wäre nicht ohne die vorausgehende Verbindung Jahwes mit dem Königstitel möglich gewesen. Die Religion wirkt hier prägend auf die gesellschaftliche Entwicklung. Beide Vorgänge finden wir also nebeneinander: die Religion integriert gesellschaftlich-politische Erfahrungen und Bedürfnisse und wirkt darin auf die Gesellschaft zurück. Der Geist hierarchisch-königlicher Gesellschaft, der die gesellschaftlich vermittelte Interpretation von Wirklichkeit im Medium hierarchischer Abstufungen von Macht- und Wirkungssphären begreift, hat in Jahwe als Königsgott einen

3 Vgl. K.KOCH, Zur Entstehung der Ba'al-Verehrung, UF 11 (1979), 465-475.

4 Vgl. E.OTTO, Silo und Jerusalem, ThZ 32 (1976), 65-77.

Anhalt im Gottesbild. Aber in Jahwe ist auch die Durchbrechung aller politischen Hierarchie angelegt: der monolatrische Charakter Jahwes bleibt trotz der Remythisierung gewahrt, der Königsgott nimmt keine Herrschaftsfunktion in einer Götterwelt an, es gibt keine Götterhierarchie. Damit bleibt Jahwe ein der hierarchisch-gesellschaftlich vermittelten Wirklichkeitsinterpretation und hierarchischer Gesellschaft unangepaßter Gott. Hat er sein Wesen in der nicht an Herrschaftsstrukturen gebundenen Solidarethik, so kann er einen prinzipiell herrschaftskritischen Geist aus sich heraus freisetzen und darin eine die bestehende staatliche Gesellschaft transzendierende Praxis.

Wir brechen unseren Durchgang durch die frühe Sozialgeschichte Israels ab. Religion und historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit sind in einem dicht gewebten Netz miteinander verwoben, ohne daß die eine Größe ableitbare Variable der anderen wäre. Die Religion war im antiken Israel Rahmen der Wirklichkeitsinterpretation einschließlich der gesellschaftlich vermittelten Erfahrung. Umgekehrt prägte die Religion auch die Gesellschaft und ihren Geist und hielt den Gesellschaftsprozess offen, indem sie utopische Horizonte der kritischen Überschreitung bestehender Gesellschaft und ihres Geistes bewahrt. Max Weber hat den vermittelten Zusammenhang zwischen israelitischer Religionsgeschichte und moderner wissenschaftlicher Weltinterpretation aufgezeigt. Und so finden sich die Funktionen von Kritik und Utopie legitimer Weise als Aufgabe der Geisteswissenschaften wieder. Sie lösen kritisch falsche Legitimationsansprüche auf die Tradition auf, die die ethische Letztentscheidung des Individuums, die ethische Wahlfreiheit einschränken wollen. Die Wissenschaften entwerfen darüber hinaus Modelle und Angebote neuen, besseren Lebens, die Alternative sein können. Dem dient auch die Sozialgeschichte Israels. Ist sie aus dem Erkenntnisinteresse heraus geboren, die Einheit von Glaube und Alltag zu wahren, gegen eine Einschnürung des Menschen in den "Stahlmantel" bürgerlicher Gesellschaft der Zweckrationalität, die sich von den letzten Sinnhorizonten des Lebens als inkommensurabel abschnürt, so wahrt sie auch die Frage nach dem Letztbezug des Lebens in seinem Alltag, der alle Formalrationalität, zu der die bürgerliche Gesellschaft zwingen will, in die Schranken weist.