

# Jahweglaube und Gesellschaftsordnung

Autor(en): **Klopfenstein, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **72 (1982)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404646>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## **Jahweglaube und Gesellschaftsordnung**

*Aspekte der sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Erforschung Israels und ihre Bedeutung für die Interpretation alttestamentlicher Texte \**

### **I. Fragestellung und Schwierigkeiten**

Gegenwärtige Theologie sieht sich vor der Aufgabe, mehr als zuvor nach der menschlichen Befindlichkeit ihrer Adressaten und nach ihrer eigenen situativen Bedingtheit, aus der sie je neu herauswächst, zu fragen. An dieser Problemlage partizipiert die Exegese in mancher Hinsicht. Einmal führt sie unvermeidbar Fragestellungen an die Texte heran, von denen, wie heute etwa den sozialen und wirtschaftlichen, ihre Zeitgenossen bewegt sind. Wiederum hat sie das Ihre zum Problem beizutragen, wie die Botschaft damaliger Texte mit gegenwärtiger Lebenssituation zu vermitteln sei. Um aber gerade hierzu Verantwortbares beisteuern zu können, muss sie das Humanum jener früheren Zeiten, in denen die mündlichen und später schriftlichen Überlieferungen der Bibel ihre Gestalt gewonnen haben, möglichst präzise und plastisch zu erhellen trachten. Dieser Erhellung dient an ihrem Teil die Erforschung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung des alttestamentlichen Volkes Israel, eine Fragerichtung, die auf die enge Zusammenarbeit mit Altorientalisten, Sozial- und Wirtschaftshistorikern und Ethnologen, um jetzt nur einige zu nennen, angewiesen ist.

Das Unterfangen stösst freilich auf erhebliche Schwierigkeiten. Sie sind einmal subjektiver Art, da selten ein einzelner Exeget alle angesprochenen Forschungsgebiete und -methoden genügend beherrschen kann; für dadurch bedingte Mängel meines Versuchs muss ich um Nachsicht bitten. Zum andern aber sind die Schwierigkeiten objektiver Art, wie aus der Fülle und Divergenz der Sichtweisen und Ergebnisse sehr bald deutlich wird. Die Wandelbarkeit sozialer Grössen macht das Erkennen ihrer Frühformen besonders problemreich.

Im Fall des Alten Testaments verschärft sich die Lage insofern, als sein dominierendes Interesse der Geschichte Jahwes mit Israel gilt,

\* Leicht überarbeiteter Vortrag, gehalten im Rahmen einer Ringvorlesung der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern im Sommersemester 1982 zum Thema «Theologie in der Begegnung mit modernen Wissenschaften». Mit dieser Arbeit grüsse ich Kurt Stalder zum 70. Geburtstag, mit herzlichem Dank für seine mir stets Gewinn bringende Freundschaft und Gesprächsbereitschaft.

nicht aber Nachrichten über die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. So muss sich der Forscher mit dem Einfangen von zufällig notierten oder indirekt aufblitzenden Streiflichtern begnügen, die dann im Vergleich mit Israels Umwelt, deren Hinterlassenschaft gleichermaßen schwer deutbar ist, da und dort eine deutlichere Kontur ergeben. Von einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Altisraels sind wir indessen noch weit entfernt.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, neuere Beiträge zum Thema in extenso darzustellen. Ich kann nur, vereinfacht und verkürzt, meine Sicht, wie sie sich mir aus der Beschäftigung mit dem Problem vorläufig ergeben hat, skizzieren und an wenigen Punkten durch Beispiele erläutern<sup>1</sup>.

## **II. Über das Gemeinwesen der frühisraelitischen Stämme in vorstaatlicher Zeit**

Ich handle zunächst (1.) ausführlicher über die Zeit beim und nach dem Sesshaftwerden der frühisraelitischen Gruppen im Kulturland Kanaans. Anschliessend spüre ich in knapper gehaltenen Erwägungen und an beispielhaft ausgewählten Punkten der Geschichte Israels den Auswirkungen dieses frühen Gemeinwesenmodells nach, nämlich (2.) im Zusammenhang mit der Einführung des Königtums, (3.) im Blick auf Aspekte der Sozialkritik in vorexilischer Prophetie, schliesslich (4.) in Hinsicht auf den Wiederaufbau der nachexilischen Gemeinde unter Nehemia.

### *1. Zum Gemeinwesen der frühisraelitischen Stämme in vorstaatlicher Zeit*

Modellhaft geworden ist die auf Max Weber fussende<sup>2</sup>, durch Albrecht Alt<sup>3</sup> und Martin Noth<sup>4</sup> klassisch ausgestaltete und neuerdings

<sup>1</sup>Über die gegenwärtige Problemlage orientiert hilfreich W. Schottroff in VF 19/2, 1974, 46–66 («Soziologie und AT») und in VF 27/1, 1982, 46–68 («Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit»).

<sup>2</sup>M. Weber, Das antike Judentum = Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, 1920 (6 1976).

<sup>3</sup>Albrecht Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 3 Bände, 1953–1959.

<sup>4</sup>M. Noth, Das System der 12 Stämme Israels, 1930, (1966).

durch Winfried Thiel<sup>4a</sup> im wesentlichen erhärtete Sicht dieser Epoche. Danach handelt es sich bei der Landnahme der Vorfahren Israels um ein allmähliches Sesshaftwerden landloser halbnomadischer Sippen im Zuge des saisonbedingten Weidewechsels. Am Rand des Kulturlandes mit ihren Zelten, Kleintierherden und Eseln ziehend, suchten sie, wenn die Grasnarbe der Steppe unter der Sommerglut vollends verdorrte, im Zug der Transhumanz auf den abgeernteten Feldern der bodenbesitzenden, ackerbauenden Kulturlandbewohner mit Mensch und Tier zu überleben. Weide- und Brunnenrechte konnten dabei, wie etwa das Beispiel Abrahams bei Abimelech in Gen.21,22 ff. zeigt, durch Vertrag gesichert werden, wobei solche Verträge, wenn das den Machtverhältnissen oder den Interessen der Partner entsprach, gewiss nicht nur für eine Saison, sondern auf Dauer abgeschlossen wurden. Überhaupt befanden sich Israels Vorfahren bereits im Übergang zur sesshaften Lebensweise: Schon ziehen sie, wie die Genesis zeigt, in den wenig besiedelten Berg- und Hügelgebieten Palästinas und nehmen allmählich Ackerbau und Rinderzucht auf.

Sozial organisieren sich diese Gruppen in die drei bis vier Generationen umfassende Grossfamilie, welcher der «Vater» vorsteht; sie bildet die elementare Rechts-, Wirtschafts- und Kultgemeinschaft. Grossfamilien schliessen sich nach dem Ideal einer Tausendschaft heerbanntfähiger Männer zu einer Sippe zusammen, die kollektiv von den «Ältesten» geleitet wird. Ein Sippenverband variabler Grösse macht den Stamm aus; dieser scheint vor allem ein Interessenverband zur Sicherung grösserer Weidestriche gegen Ansprüche fremder ziehender Gruppen gewesen zu sein.

Zusammengehalten werden die Gruppen und Gruppenverbindungen durch das Ethos unbedingter und verlässlicher Solidarität, die dem Einzelnen Schutz und Recht gewährt. Die Institution der Blutrache schafft Ausgleich für Verlorenes und dient als Regulativ für das Gleichgewicht der Machtpotentiale. Andererseits erlaubt die starke Gruppenbindung das Heilighalten der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden, der unter Umständen auch in den Verband integriert werden kann (etwa durch Heirat, vgl. Mose beim Midianiter Jethro Ex.2,21). Augenfälligsten Ausdruck findet das Solidaritätsbewusstsein in den Stammbäumen: Die Genealogie bildet die Einheit der Gruppe oder des Gruppenverbandes in der Form der Geschichte der Blutsverwandtschaft ab.

<sup>4a</sup> W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, 1980.

Nun ist schon lange bemerkt worden, dass die Genealogien oft fiktive Züge tragen. Diese Beobachtung hat neuerdings eine beachtenswerte ethnozoologische Deutung erhalten im Modell der sog. «segmentären Gesellschaft». In Auseinandersetzung mit Max Weber hat Christa Schäfer<sup>5</sup> eine solche Sicht des vorstaatlichen Israel vorgelegt. Unter segmentärer Gesellschaft wird ein Gefüge solidarischer Gruppen – solidarisch intern und zwischen den Gruppen – verstanden, welches nach Bedarf die Ausdifferenzierung von Untergruppen oder die Assimilation fremder Elemente erlaubt und zugleich die Integration der Segmente durch genealogische Systembildung gewährleistet<sup>6</sup>. Die Trennung der Lotgruppe aus der Abrahamgruppe Gen. 13, 5 ff. lässt sich m. E. gut als Segmentation verstehen, indem hier die Trennung (Abraham zu Lot: «So trenne dich von mir!») just in der überdauernden Bruderschaft begründet wird («Wir sind ja Brüder!»). So entsteht eine Sozietät, die zu kontinuierlicher, beweglicher und relativ konfliktarmer<sup>7</sup> Neugliederung fähig ist und keiner Monopolisierung von Gewalt durch Hierarchisierung oder staatliche Zentralisierung bedarf, weil die Selbständigkeit der Glieder und ihre Solidarität gegenüber dem Ganzen im Ausgleich stehen. Damit erklärt sich gut die Eigentümlichkeit, dass die frühisraelitischen Stämme in Friedenszeiten ihre partikularen Interessen verfolgen und doch in der Notwehr zu leidlich solidarischer Wehrgemeinschaft zusammenstehen<sup>8</sup>.

Eine völlig andere Herleitung der frühisraelitischen Stämme hat der Amerikaner George Mendenhall vertreten<sup>9</sup>. Für ihn sind diese Gruppen nicht ins Kulturland einsickernde Halbnomaden, sondern aus der kanaanäischen Klassengesellschaft ausgestossene, sozial degradierte Leute, die als Tagelöhner, Freibeuter, Söldner und Maraudere zu überleben suchen. Es sind outcasts und outlaws, wie sie unter der Bezeichnung *habiru* in altorientalischen Texten der Spätbronzezeit be-

<sup>5</sup>Ch. Schäfer, Stadt und Eidgenossenschaft im AT. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie «Das antike Judentum», Diss. Heidelberg 1979 (wird demnächst in der Reihe BZAW erscheinen).

<sup>6</sup>S. dazu Ch. Schäfer a. a. O. 260 ff.; Hans G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, 1978, 19 ff.; F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum, 1978, 201 ff.

<sup>7</sup>Vgl. hierzu M. Klopfenstein, Konflikte und ihre Lösung in biblischer Sicht, Reformatio 31, 1982, 43 ff. (47–49).

<sup>8</sup>Ein sprechendes Zeugnis hierfür ist etwa das Deboralied Ri. 5!

<sup>9</sup>Erstmals von G. Mendenhall vorgelegt in dem Aufsatz: The Hebrew Conquest of Palestine, BA 25, 1962, 66 ff.

gegenen. Rotten solche sich zusammen, so werden sie von den kanaänischen Stadtstaaten, deren Fürsten bei den Pharaonen der Amarnazeit in bewegten Briefen Alarm schlagen, als Bedrohung empfunden. Diese These Mendenhalls ist durch den alttestamentlichen Befund kaum zu begründen und durch W. Thiel erneut überzeugend in Frage gestellt worden; doch rechnet auch Thiel damit, dass solche habiru-Leute sich mit einwandernden israelitischen Gruppen solidarisieren konnten<sup>10</sup>. Über Thiel hinausgehend, steht m. E. der Annahme nichts im Wege, dass in einer segmentären Gesellschaft wie der frühisraelitischen solche blutsfremden Elemente durchaus assimiliert und integriert werden konnten.

Bei diesen sozialgeschichtlichen Erklärungen haben wir die Frage, in welcher Beziehung sie zum Jahweglauben der israelitischen Stämme stehen, ausgeklammert. Die Texte beharren darauf, dass den Stämmen Israels Jahwe, und zwar Jahwe allein, als der Initiator ihrer Gemeinschaft galt. Das einigende Bekenntnis zu Jahwe, das in den Berichten über diese Frühzeit aufbewahrt ist, bildet denn auch den inneren Grund dafür, dass diese Texte weitergegeben worden sind und eine Wirkungsgeschichte aus sich entlassen haben, die noch anhält. In einer nicht mehr restlos aufzuhellenden geschichtlichen Stunde, deren Reflex das Kapitel Jos. 24 als den Landtag zu Sichem beschreibt, kam es (etwa um 1100 v. Chr.?) zu einem entscheidenden Akt des Zusammenschlusses von Stämmen im Namen Jahwes, dem ganz ausschliesslich zu dienen sich alle Glieder feierlich verpflichteten. Vermutlich hatten die aus Ägypten befreiten Gruppen unter Mose den Jahweglauben mitgebracht und in so überzeugender Weise vertreten, dass auch die übrigen Stämme samt allenfalls hinzutretenden blutsfremden Gruppen in ebendiesem Jahwe den Grund auch ihrer Hoffnungen und den eigentlichen Initiator auch ihrer Geschichte erkannten. Im Gott der Befreiung sahen sie alle ihr Geschick gedeutet und wohl aufgehoben.

Spätestens bei diesem Zusammenschluss war der Glaube an den Gott der Väter ganz in den Glauben an Jahwe eingegangen, ohne dass doch dadurch die auch weiterhin verpflichtende Eigentümlichkeit des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs verlorengegangen wäre. Diese Eigentümlichkeit bestand darin, dass dieser Gott sich in einem Akt freier Zuwendung und zugleich autoritativer Verfügungsgewalt<sup>11</sup> mit

<sup>10</sup> Thiel a. a. O. 90.

<sup>11</sup> Vgl. die Namen «Schreck Isaaks» Gen. 31,42; «Starker Jakobs» Gen. 49,24.

den Vätern verbunden, ihnen Führung und Schutz zugesagt und ihnen Nachkommen und Land verheissen hatte. Anders und doch vergleichbar hatte sich Jahwe am Sinai der aus Ägypten befreiten Moseschar zu erkennen gegeben: nämlich als der eigentliche Akteur dieser Befreiung und zugleich als der Geber der Gebote, welche die Freiheit in der alleinigen Bindung der Befreiten an Jahwe festhalten sollten. Indem Jahwe sich nun mit dem Gott der Väter verband, wurde er als Gott der Befreiung und der ausschliesslichen Bindung zugleich zum Gott der Verheissung, und eben als der Gott dieser Fülle wurde er zur einigenden Mitte des vorstaatlichen Stämmeverbandes.

Auf der einen Seite ist es mir von den Texten her und von meiner eigenen Erfahrung, wie Glaube entsteht, her verwehrt, das Bekenntnis der Stämme zu Jahwe als aus den soziologischen Bedingungen ableitbar, als Extrapolation von Wünschen und Vorstellungen eines bestimmten gesellschaftlichen Milieus zu deuten. Die Liebe zu Gott hat auch nach dem Alten Testament ihren Grund jenseits eines jeden Warum? und Wozu?, wie beispielhaft Deut. 6, 4–9, das «Höre, Israel!» zeigt. Auf der anderen Seite fällt in der weiteren Geschichte Israels der Umstand auf, dass nicht nur, was zu erwarten ist, der Jahweglaube normativ blieb, sondern in eigenartiger Parallelität dazu die gesellschaftliche Frühform normativ nachwirkte, so dass spätere jahwetreue Kreise wie Königtumsgegner oder Gerichtspropheten ihr entschiedenes Bekenntnis zu Jahwe mit gesellschaftspolitischen Vorstellungen aus der vorstaatlichen Zeit verknüpften. W. Thiel resümiert diesen Vorbildcharakter wie folgt: «Das vorstaatliche Israel wies keine Klassenstruktur auf. Seine Rechtsformulierungen zeigen keine Einteilung in voneinander abgesetzte gesellschaftliche Schichten... Es existieren keine organisierte Fronarbeit, kein Abgabewesen und keine Funktion staatlicher Art<sup>12</sup>.» Zwar trübten nach Thiel schon am Ende dieser Epoche deutliche Anfänge einer sozialen Schichtung dieses Ideal<sup>13</sup>. Modellhaft bleibt aber seine noch leidlich intakte Form aus der ersten Epochenhälfte.

Lässt sich nun das Verhältnis zwischen Jahweglaube und Gesellschaftsordnung hinsichtlich wichtiger Merkmale verdeutlichen? Ausgangspunkt für den Versuch einer positiven Beantwortung der Frage ist m. E. die Beobachtung, dass der alttestamentliche Jahweglaube seinem ganzen Wesen nach unablässig auf eine ihm entsprechende Le-

<sup>12</sup> Thiel a. a. O. 161.

<sup>13</sup> Thiel a. a. O. 145 ff.

bensgestalt des Jahwevolkes drängt. Versucht man, mit einem Korrelationsmodell an das Problem heranzutreten, darf man vielleicht im Besonderen die vier folgenden Entsprechungen nennen:

a) Der Glaube an den Gott der Befreiung mag entscheidenden Anstoss dafür gegeben haben, dass die segmentäre Tribalverfassung um der ihr innewohnenden freiheitlichen und egalitären Potenzen willen hochgehalten und als das bleibend Eigene und Besondere gegenüber der sozialen und wirtschaftlichen Umwelt Kanaans festgehalten wurde.

b) Der Glaube an den Gott der Landverheissung führte dazu, dass auch das nun schon besiedelte Land als dauernd verheissenes, d.h. Jahwe allein zugehöriges Heilsgut galt. Der den Sippen zugeteilte Anteil (*ḥeläq*) blieb deren unveräusserbarer Erbanteil (*nāḥ<sup>a</sup>lā*), vererbbar nur innerhalb der Sippe, ihr zu Wohnung und Nutzung geliehen. Klassisch hierfür die Formulierung in Lev. 25, 23: «Land darf nicht für immer verkauft werden, weil das Land mir (sc. Jahwe) gehört; ihr seid nämlich (nur) Aufenthalter (*gerîm*) und Sässen (*tôšabîm*) bei mir.» Wie heftig ein solches Bodenrecht mit dem kanaänischen zusammenprallen musste, lehrt exemplarisch der Konflikt König Ahabs mit dem freisraelitischen Bauern Naboth in 1. Kön. 21.

c) Der Glaube an den Gott des Mitseins, der Solidarität mit Israel, mag das Solidaritätsbewusstsein der Tribalverfassung und deren eigentümliche Resistenz gegen eine hierarchisch strukturierte Klassengesellschaft entscheidend gestützt haben. In ähnliche Richtung weisen die Grundgebote Jahwes, wie sie z.B. im Dekalog von Ex. 20 bzw. Deut. 5 aufbewahrt sind, die etwa die Abbildung Gottes in kreatürlicher und damit auch politischer Gestalt verwerfen sowie die Grundrechte der Glieder einer auf Gleichheit tendierenden Gesellschaft schützen.

d) Die Forderung der ausschliesslichen Verehrung Jahwes im 1. Gebot hat, wie es scheint und worauf schon hingewiesen worden ist, bei der Bildung des Gesamtstämmeverbandes, der sich im Alten Testament als das genealogische System der 12 Jakobssöhne abbildet, den entscheidenden Impuls geliefert und dem Solidaritätsbewusstsein in Hinsicht auf die neue Ganzheit eine für alle einleuchtende und verpflichtende Deutlichkeit und Kraft verliehen (vgl. Jos. 24).

Im folgenden soll nun, wie in Aussicht gestellt, das Nachwirken des sozialen Vorbildes der Frühzeit in seiner Verknüpfung mit dem Jahweglauben an drei kritischen Punkten der Geschichte Israels kurz beleuchtet werden.

## 2. Soll über Israel ein König herrschen?

In Israel hat sich eine monarchische Zentralgewalt und damit eine Staatsbildung im engeren Sinn vergleichsweise erst spät und nur infolge der zunehmenden aussenpolitischen Bedrohung durch die in der Kriegstechnik überlegenen Philister durchsetzen können. Aufschiebend wirkte dabei offensichtlich die tiefverwurzelte Furcht vor einer antiegalitären Klassenbildung kanaanäischer Manier und deren umstürzenden wirtschaftlichen Folgen. Das zeigt drastisch der in seinem Kern alte Text in 1. Sam. 8, 11–17:

«Eure Söhne wird er (sc. der König) nehmen, dass er sie für seinen Wagen und seine Rosse verwende..., dass er sie zu seinen Obersten über Tausend und zu Obersten über Fünzig mache, dass sie seine Äcker pflügen und seine Ernte schneiden, und dass sie seine Kriegswaffen und seine Wagengeräte machen. Eure Töchter wird er nehmen, dass sie ihm Salben mischen, ihm kochen und backen. Eure besten Felder, Weinberge und Ölbäume wird er nehmen und seinen Dienern geben. Von euren Saaten und Weinbergen wird er den Zehnten nehmen und seinen Kämmerern und Dienern geben. Eure Knechte und Mägde und eure schönsten Rinder und Esel wird er nehmen und für seine Hofhaltung verwenden. Von euren Schafen wird er den Zehnten nehmen, und ihr selbst müsst seine Sklaven sein.»<sup>14</sup>

Aus der zunächst lange aufschiebenden Wirkung dieser Befürchtungen wurde, als das Königtum sich schliesslich aus den genannten Gründen doch aufdrängte, eine kräftig korrigierende Wirkung. Dieser ist Frank Crüsemann in seiner Untersuchung der antiköniglichen Texte des Alten Testaments nachgegangen<sup>15</sup>. «Ist in segmentären Gesellschaften eine Zentralinstanz entstanden, so ist damit der antiherrschaftliche Affekt, die Orientierung an Gleichheitsnormen, nicht verschwunden.»<sup>16</sup> Ein Ergebnis dieser Opposition war, dass die neue Institution genötigt wurde, sich gerade von der bislang gültigen Ordnung her zu legitimieren, d. h. es musste gezeigt werden können, dass nach der Vorsehung Gottes die Heraushebung des einen Bruders über seine Brüder das Gebot einer geschichtlichen Stunde sein könne, wie das z. B. die gerade in diese Zeit hineinerzählte Geschichte von Joseph und seinen Brüdern in Gen. 37–50 vor Augen stellt<sup>17</sup>. Ein anderes Ergebnis des Widerstandes war, dass die Zentralgewalt zugunsten eines

<sup>14</sup> Zur Interpretation dieses Textes s. Crüsemann (Anm. 6) 66 ff.

<sup>15</sup> S. Anm. 6.

<sup>16</sup> Crüsemann (Anm. 6) 215.

<sup>17</sup> Crüsemann (Anm. 6) 143 ff.

Ausgleichs der Machtverhältnisse im Staat reduziert wurde, einmal durch die Reichsteilung nach Salomos Tod, sodann vor allem im nördlichen Teilstaat durch die häufigen Wechsel der Könige und der kurzlebigen Dynastien. Ohnehin konnte in Israel grundsätzlich, wenn auch nicht immer tatsächlich, nur König werden, wer durch Jahwe designiert war und die Akklamation durch das Volk erhielt. Weiter fällt auf, dass in Israel der König offenbar nie die richterliche Gewalt an den Hof zu ziehen vermochte, sondern sie den Ortsgerichten im Tor belassen musste<sup>18</sup>. Zudem muss m. E. über Crüsemann hinaus gesehen werden, dass auch die theologisch positive Legitimation der davidischen Dynastie (und damit in gewisser Hinsicht einer Staatsverfassung auf Dauer) in der Nathanverheissung von 2.Sam.7 eine entschiedene Indienstnahme der Institution des Königtums darstellt.

Bei allen genannten Tendenzen liefert die Berufung auf Jahwe die zentrale Motivation. Den Aufschub begründet der Gideonspruch in Ri.8,23, wenn auch vielleicht erst im Rückblick formuliert, mit den Worten: «Nicht ich will über euch herrschen, noch soll mein Sohn über euch herrschen; Jahwe soll über euch herrschen.» Die Vorrangstellung des einen Bruders vor den anderen ist für die Josephsgeschichte eine Notmassnahme Gottes zur Erhaltung von Leben, wie der elohistische Deutevers in Gen.50,19f. betont: «Da sprach Joseph zu ihnen (sc. seinen Brüdern): Fürchtet euch nicht! Bin ich denn an Gottes statt? Ihr zwar gedachtet mir Böses zu tun, Gott aber hat es zum Guten gewendet, dass er täte, was jetzt am Tag ist: ein grosses Volk am Leben zu erhalten.» Bei der Reichstrennung lautet der Jahwe gemässe Rat der erfahreneren Ratgeber an den Kronprätendenten Rehabeam, er solle gemäss den berechtigten Forderungen der Nordstämme die Hofmacht zugunsten der Volksmacht reduzieren: «Wenn du heute diesem Volke zu Willen bist, dich ihnen ffügst (sic!), auf sie hörst und ihnen günstigen Bescheid gibst, werden sie dir allezeit zu Willen sein» (1.Kön.12,7). Die Missachtung des Jahwe gemässen Rats führt dann, wie bekannt, statt zum freiwilligen zum gewaltsamen Machtausgleich. Schliesslich wird sogar die Erwählung Davids in 2.Sam.7 in den Dienst der Landverheissung der Väterzeit gestellt (V.10: «ich will meinem Volk Israel eine Stätte bereiten..., dass es ruhig wohnen bleibe...»), und im Zug der messianischen Hoffnung wurden die kon-

<sup>18</sup>G.Ch.Macholz, Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung, ZAW84, 1972, 157ff.; ders., Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda, ZAW84, 1972, 314ff.

kreten Davididen zunehmend dem kritischen Massstab eines erst noch kommenden, besseren und gerechteren Königs unterworfen.

### 3. *Zwei Beispiele vorexilisch-prophetischer Sozialkritik*

Nach frühisraelitischer Auffassung sind Vollbürger, nach einer Definition Ludwig Köhlers, «diejenigen Männer, welche auf eigener Scholle sitzen, keiner Vormundschaft mehr unterstehen und die vier grossen Rechte zur Ehe, zum Kult, zum Krieg und zur Rechtspflege besitzen»<sup>19</sup>. Die Gerichtsprophetie zeichnet facettenreich den Zerfall dieser Vollbürgerschaft in vorexilischer Zeit. Die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung Kanaans wurde zunehmend dominanter, in welcher «die stärkere Schichtung der Gesellschaft, der Vorrang des Handels und des Stadtlebens, aber auch der Grossgrundbesitz längst gegeben»<sup>20</sup> waren. Grundstückhandel oder Latifundienbildung durch wenige reiche Städter erniedrigten die freien Bauern zu Tagelöhnern und Schuldklaven und schmälerten deren Grundrechte bis zur Bedeutungslosigkeit.

Nun fällt auf, dass die Kritik der Propheten nicht so sehr den König als viel häufiger die Beamten- und Oberschicht namentlich der beiden Haupt- und Königsstädte Samaria und Jerusalem im Visier hat. Dem ist Herbert Donner in einem vielbeachteten Aufsatz nachgegangen<sup>21</sup>. Sein Ergebnis: Die Könige haben die entmachtete Aristokratie der eroberten kanaanäischen Gebiete in ihre Dienste übernommen. Nun galt nach israelitischer Auffassung der Beamtenstatus als ehrenamtlicher, so dass ein in die Klientel des Königs übergetretener Israelit lediglich seinen aufgegebenen Erbanteil am Sippenboden durch Belehnung mit Land aus dem Krongut ersetzt bekam; Vermögensbildung, die darüber hinausging, galt als asozial. Das konnte den anders gewohnten Kanaanäern nicht genügen: War der Spekulation mit Boden, soweit er israelitisch war, eine Grenze gesetzt, so versuchten sie, sich durch Naturalien und Geld, die sie den von ihnen administrativ abhängigen Leuten abpressten, zu bereichern, ebenso durch die Praxis

<sup>19</sup> L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 1953, 147.

<sup>20</sup> W. H. Schmidt, *Einführung in das AT*, 1979, 36.

<sup>21</sup> H. Donner, *Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel*, *Oriens Antiquus* 2, 1963, 229 ff.; neu abgedruckt in P. H. A. Neumann (ed.), *Das Prophetenverständnis in der deutschen Forschung seit Heinrich Ewald*, 1979, 493 ff.

des «Bauernlegens» die Verfügungsgewalt über grosse verpfändete Ländereien zu erreichen. Das Beispiel wird auch auf israelitischer Seite Schule gemacht haben, und die alten Dämme gegen die Käuflichkeit des Bodens vermochten den neuen wirtschaftlichen Machtverhältnissen nur noch partiell ständzuhalten.

Wieder ist hier bedeutsam, dass die Propheten nicht nur im Namen Jahwes protestieren, sondern sich auch an vorstaatlichen Sozialnormen orientieren, die sie offenbar für Jahwe gemäss halten. Bekannt ist die bittere Anklage in Jes. 5, 8: «Weh denen, die Haus an Haus fügen, Landstück an Landstück reihen, bis kein Platz mehr bleibt und ihr ganz allein im Land als ins Sässenrecht Gesetzte übrigbleibt<sup>22</sup>». Jesaia hat hier deutlich die Verleihung von Jahweland an die Israeliten als die gültige Bodenrechtsordnung vor Augen. Latifundienbildung ist Usurpation von Jahwerecht und Zerstörung von Jahweordnung.

Amos tadelt in 2, 6 Zeitgenossen, die «den Unschuldigen wegen Geld(-schulden) verkaufen und den Armen wegen eines Paares Sandalen», und er zitiert in 8, 6 die Kornhändler: «Wir wollen wegen Geld (-schulden) die Hilflosen kaufen, wegen eines Paares Sandalen die Armen.» Bernhard Lang hat eine neue Deutung der hier anvisierten Vorgänge vertreten<sup>23</sup>. Danach sind «Geld» und «Sandalen» nicht als verächtlicher Kaufpreis für Menschen zu verstehen, sondern bilden die Ursache dafür, dass Arme gekauft bzw. verkauft werden: diese sind nämlich hoffnungslos verschuldet und werden darum zu Schuldverträgen gezwungen, bei deren Abschluss nach damaligem Brauch Sandalen als Unterpfand für abgetretenes Eigentum überreicht wurden (Ru. 4, 7 f.; Ps. 60, 10). Nach 8, 6 «kaufen die Armen beim Händler Getreide, aber in Wirklichkeit kauft der Händler seine Kunden»<sup>24</sup>, d. h. sie geraten wegen Zahlungsunfähigkeit schliesslich in Schuldknechtschaft. 2, 6 hingegen hat den Verkauf von Schuldnern ins Ausland vor Augen, was besonders grausam ist, weil «für Sklaven im Ausland kaum mehr die Möglichkeit bestand, jemals wieder frei zu werden: sobald sie auf den Sklavenmarkt geworfen und abtransportiert werden, sind eventuell bestehende Loskaufsrechte gegenstandslos»<sup>25</sup>. Amos begründet seine Anklage mit dem Hinweis auf die Gabe des Landes

<sup>22</sup> So ist das Hoph'al hōšābtām hier präzise wiederzugeben.

<sup>23</sup> B. Lang, Sklaven und Unfreie im Buch Amos, VT 31, 1981, 482–88. Die gebotenen Übersetzungen sind diejenigen von Lang.

<sup>24</sup> Lang a. a. O. 483.

<sup>25</sup> Lang a. a. O. 485.

(2,9) oder erinnert an die Zeit des Erzvaters Jakob (8,7), und in 2,10 ist noch die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten nachgetragen worden. Damit steht auch hier das frühe, auf Egalität ausgerichtete Gemeinwesen vor Augen, dessen freiheitliche Impulse zwar nicht zur Abschaffung der Sklaverei, aber doch zu einer gewissen Vermenschlichung des Sklavenrechts in Israel geführt hatten<sup>26</sup>.

#### 4. Zur Neuordnung der nachexilischen Gemeinde unter Nehemia

Nach Neh. 5, 1–12 stösst Nehemia, der aus der Schicht der Rückwanderer aus dem babylonischen Exil einerseits und aus der Schicht der im Land Juda Zurückgebliebenen andererseits eine neue Gemeinde bauen soll, auf massive Unterdrückung der einen gegen die anderen. Um Korn kaufen zu können, müssen wirtschaftlich Schwache ihre Häuser, Felder und Weinberge, andere gar ihre Söhne und Töchter verpfänden. Noch andere vermögen das Surplus nicht mehr zu erwirtschaften, das sie für die Fiskalabgaben an den persischen Hof bräuchten, und so müssen sie Kinder als Sklaven verkaufen. Ihre Anklagen begründen die Benachteiligten mit der im Alten Testament gängigen Verwandtschaftsformel: «Dabei ist doch unser Fleisch wie das Fleisch unserer Brüder, und unsere Kinder sind wie ihre Kinder.» Nehemia, der eben einen grossangelegten Rückkauf jüdischer Sklaven aus heidnischem Besitz eingeleitet hat, stellt in begreiflicher Empörung und offenbar mit Erfolg die Unterdrücker zur Rede: «Und nun verkauft ausgerechnet ihr selbst eure Brüder, so dass sie von uns (auch noch) zurückgekauft werden müssen!» Bemerkenswert ist hier das durchgängige Insistieren auf der grundlegenden Norm der Bruderschaft, wobei die Verwandtschaftsformel den denkbar stärksten Ausdruck der Solidarität darstellt: «Unser Fleisch wie das Fleisch unserer Brüder.» Zusätzlich wird diese Solidarität von Nehemia ausdrücklich im Jahweglauben verwurzelt, indem er die Schuldigen auffordert, «in der Furcht unseres Gottes (zu) wandeln». In diesem «unser» werden gezielt die Mächtigen und die Benachteiligten zusammengebunden und an ihre Gleichheit vor Gott erinnert. Wie Hans G. Kippenberg gezeigt hat, sind hier noch einmal verwandtschaftliche Vorstellungen einer segmentären Gesellschaft und die Norm des göttlichen Landeigentums geschichtswirksam geworden<sup>27</sup>. Darf man sagen, dass die hier

<sup>26</sup> Vgl. dazu H. W. Wolff, *Anthropologie des AT*, 1973, 289 ff.

<sup>27</sup> H. G. Kippenberg (Anm. 6) 54–77.

von Nehemia einberufene Volksversammlung, der qāhāl<sup>28</sup>, in der neutestamentlichen Versammlung der ekklesia, die eine universale Pfingstgemeinde aus allen Völkern darstellt, eine neue Gestalt gefunden hat? Dann hätte die Frage «Jahweglaube und Gesellschaftsordnung» auch für die Gestalt der Kirche, deren Wurzel dann weit ins Alte Testament zurückreichte, ihre Bedeutung.

### **III. Was bringen sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Einsichten für die Interpretation alttestamentlicher Texte?**

Ich denke, der Ertrag kann in dreifacher Hinsicht gesehen und festgehalten werden:

1. Nach dem Zeugnis des Alten Testaments ist Jahwes Selbstenthüllung und Selbstmitteilung an geschichtlich konkrete, in eine bestimmte Sozialverfassung eingebundene, durch ihre Zeitumstände begrenzte, ihren Lebensunterhalt unter gegebenen Rahmenbedingungen erwirtschaftende Menschen ergangen und von ihnen als ersten vernommen worden. Zu den Vornehmen nach dem Fleisch scheinen sie nicht gehört zu haben. Je plastischer ich mir ihre Gestalt, auch ihre Sozialgestalt, vorzustellen vermag, desto überraschter entdecke ich ihren Abstand und ihre Nähe zu meiner Zeit zugleich. Die Aufklärung der situativen Bedingtheit menschlicher Existenz, die für heutiges kirchlich-theologisches Handeln gefordert wird<sup>29</sup>, gilt auch für geschichtliches Wahrnehmen. Sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Forschung entfremdet mir die alttestamentlichen Menschen nicht, sondern fördert meine Sympathiea, die besseres Verstehen ermöglicht. Die typologische Vergleichbarkeit geschichtlicher Erfahrungen verschiedener Zeiten, ohne die historische Rückfrage erst gar nicht möglich wäre<sup>30</sup>, gewinnt dadurch an Konturen. Für den Entwurf christlicher Theologie, die auf die biblische Tradition unverzichtbar angewiesen bleibt, ist jede Konturierung dieser Tradition von Bedeutung. Zwar ist damit die hermeneutische Aufgabe noch nicht geleistet, aber doch wesentlich erleichtert.

2. Aus zeitlicher und räumlicher Nähe zu den ältesten Überlieferungen aus der Patriarchenzeit stammen die Texte aus der nordwestsyri-

<sup>28</sup> In Neh. 5,7 die Form q<sup>e</sup>hillā, gleichbedeutend mit qahal. Zum Begriff s. H.-P. Müller in THAT II 609 ff.

<sup>29</sup> So Klaus Wegenast in der genannten Ringvorlesung.

<sup>30</sup> So die Voten von Alfred Schindler und Hermann Ringeling in der genannten Ringvorlesung.

schen Stadt Ugarit, die 1928 wiederentdeckt und dann ausgegraben wurde. Diese Texte, aus der Zeit zwischen 1500 und 1200 v. Chr. datierend, sind in der Geschichte verstummt, während die alttestamentlichen weiter erzählt worden sind und schliesslich in den Kanon, die Richtschnur jüdischer und christlicher Glaubensgestalt, Eingang gefunden haben. Ihre Wahrheit erweist sich selber durch die Geschichte hindurch als evident und innovativ<sup>31</sup>. Das zeigt sich auch daran, dass das in ihnen geborgene Zeugnis von Gott schon immer nicht als abstraktes Ideengefüge vermittelt wurde, sondern durch Trägergruppen, die in der eigenen sozialen Lebensgestaltung diesem Zeugnis konkrete Leiblichkeit zu geben versuchten. So kann und wird auch heute biblische Botschaft glaubwürdig bezeugt. Wenn Sozial- und Wirtschaftsgeschichte helfen, in den alttestamentlichen Überlieferungen soziale Konkretionen des Jahweglaubens im Streit um ihre Angemessenheit genauer zu erkennen, so kann sich daraus ein exegetisch verantwortbarer Orientierungsgewinn für unser heutiges Ringen um eine angemessene Gesellschafts- und Wirtschaftsform ergeben.

3. Die Bescheidenheit, die dem Historiker ganz allgemein geziemt<sup>32</sup>, ist für den Exegeten noch mehr am Platz. Er stösst nicht nur immer wieder an der Sperrigkeit der Texte an. Er begegnet in ihnen vielmehr, wenn er sich ihrem Anspruch aussetzt, jener menschlichen Erfahrung, in welcher der Mensch sich durch Gott begrenzt weiss. Dieser Gott wirkt in der Geschichte, auch in der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, ist aber nicht ihr Produkt. Jede Spur der Weltlichkeit dieses Gottes, die der Exeget kraft neuer Fragestellungen und Forschungsbestrebungen mit Entdeckerfreude wahrnimmt, verdeutlicht zugleich das Unfassbare dessen, der das Ganze der Wirklichkeit umgreift. Als solchen vermögen ihn menschliche Erkenntnisbemühungen, seien sie historischer, humanwissenschaftlicher oder theologischer Art, nie im Ganzen zu begreifen. Sein Geheimnis ist vielmehr, dass er, wie gerade auch das Alte Testament lehrt, nach Menschen greift und ihnen eine gerechte menschliche Gemeinschaft zur bleibenden Aufgabe macht.

Martin Klopfenstein

<sup>31</sup> So ein Votum von Andreas Lindt in der genannten Ringvorlesung.

<sup>32</sup> Stark betont von Andreas Lindt in seinem Beitrag zur genannten Ringvorlesung. – Die hier unter 29–32 gemachten Anmerkungen möchten den Leser noch etwas spüren lassen von der Diskussionssituation, aus der die Themastellung meines Vortrages erwachsen ist und in die hinein er ursprünglich gesprochen wurde. Der Streit um die Wirklichkeit und um die Erfahrbarkeit dessen, was die Bibel bezeugt, in der Wirklichkeit ist von Kurt Stalder immer wieder höchst anregend in Gang gesetzt und ausgefochten worden.