

Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes

Zu den Leitkategorien einer Geschichte Israels

Norbert Lohfink

Das »Katholische Bibelwerk« hat zwar als »Katholische Bibelbewegung« begonnen, sich aber längere Zeit hindurch vor allem als Werkzeug dafür verstanden, den Katholiken die endlich im katholischen Raum zugelassene historisch-kritische Bibelwissenschaft zu vermitteln. Es hat da eine wichtige Aufgabe mit Eifer, Einsatz und Erfolg erfüllt. Inzwischen tritt in der Arbeit des Bibelwerks das Spirituelle und Bibelpastorale wieder stärker in den Vordergrund. Das liegt nicht daran, daß der bibelwissenschaftliche Umgang mit der Bibel heute allgemein akzeptiert wäre. Er ist es wahrscheinlich nicht. Vielmehr reagiert das Bibelwerk wohl auf einen recht tiefgehenden Interessenumschwung, vor allem in der Jugend. Einer techniktüde-alternativen Grundeinstellung entspricht da, wo religiöser Aufbruch stattfindet, die Lust am spontan-naiven Beten und am spontanen und reflexionsfreien Umgang mit der Bibel. Mit Recht versucht das Bibelwerk, die hier sich zeigenden Chancen biblischer Pastoral nicht zu vergessen. Daß es dabei die Gewinne für den Umgang mit der Bibel, die die moderne Bibelwissenschaft gebracht hat, nicht aufgeben will, ist – im Augenblick zumindest – ebenfalls deutlich. So scheint alles in Ordnung zu sein.

Man sollte sich trotzdem Gedanken machen. In den Jahren, in denen das Bibelwerk in der Hauptsache ein bibelwissenschaftlich orientiertes Erwachsenenbildungsgeschäft betrieb, litten seine Mitarbeiter zweifellos unter der Beobachtung, daß sich selten aus ihrer mühsamen Vermittlungsarbeit so etwas wie vitale Bibelfrömmigkeit ergab. Und die neue Zuwendung zur Bibel ist keine Frucht der Bibelwissenschaft. Sie ist eher in Spannung zu ihr und dem Bewußtsein, das sie repräsentiert. Diese Spannung läßt sich nicht auf die unvermeidliche Spannung zwischen Theorie und Praxis reduzieren. Sie betrifft die Sicht der Sache.

Vermutlich hätte auch die neue Bibelfrömmigkeit allen Anlaß, sich selbst kritisch zu befragen. Ist es auf der Linie des Glaubens, vor irgend et-

was die Augen zumachen zu müssen? Aber dieser Beitrag ist von einem Bibelwissenschaftler geschrieben. Deshalb gehört es sich, daß die kritische Frage sich in ihm an die Bibelwissenschaft richtet. Ist unsere Bibelwissenschaft denn so, daß sie dem Glauben, der aus der Bibel lebt, beispringt? Oder ist sie so, daß sie ihm die Bibel eher verschleiert? Bei dieser Frage sei ganz abgesehen von allen Problemen der Vermittlung zwischen der Denkform und Sprache der Wissenschaft und der Denkform und Sprache des normalen Gläubigen, so immens allein diese Probleme schon sein mögen und so sicher auch sie die Schuld an mancher Entfremdung zwischen den beiden Arten des Umgangs mit der Bibel tragen.

Ich möchte mich beim Durchdenken der Frage auf eine Teildisziplin der Bibelwissenschaft, wie sie an unseren Hochschulen getrieben wird, beschränken, die »Geschichte Israels«. Mit ihr werden in Deutschland die Theologiestudenten meist relativ früh im Gang ihrer Ausbildung konfrontiert, oft vor jeder Exegese. Der Gedanke ist, daß eine Überblicks- oder Einführungsvorlesung über die Geschichte Israels geeignet sein könnte, ein diachronisches Referenzsystem zu schaffen, in das sich dann im Laufe des weiteren Studiums viele Einzelkenntnisse einordnen lassen. Insofern gewinnt das Fach in der biblischen Ausbildung leicht eine Schlüsselstellung.

Als Darstellung von »Geschichte« müßte es auf den ersten Blick eine ganz von Faktenwissen bestimmte Unternehmung sein. Doch je gedrängter und überblicksartiger man es darbieten muß, desto mehr kann einem bewußt werden, daß man durch Auswahl, Akzentsetzung, Periodisierung und Benennung notwendig zugleich ein Deutungssystem vermittelt. Ich habe das Fach durch zwei Jahrzehnte immer wieder gelesen. Nie stand mir für die gesamte Geschichte Israels mehr als ein Semester mit zwei Wochenstunden zur Verfügung. Bei den ersten Malen blieb ich irgendwo stecken, einmal schön bei David, und der Rest blieb unbehandelt. Das hielt ich aber für falsch, weil der Wert einer Einführungsvorlesung nun einmal gerade im abgerundeten Überblick liegt. Exemplarisches Arbeiten ist anderen Vorlesungen vorzubehalten und wird da auch genügend geleistet, etwa in der Exegese oder in der Biblischen Theologie. So erzwang ich es schließlich bei mir selbst und meinen Studenten durch rigorose Stundenplanung und unbarmherziges Festhalten am einmal aufgestellten Plan, wirklich einen vollen, wenn auch dann im einzelnen oft erschreckend fragmentarischen Überblick über den gesamten Geschichtsverlauf anzubieten. Aber genau bei diesem Bemühen um den großen Bogen ging mir auf, wie unmöglich es ist, Geschichte darzustellen, ohne ständig zu deuten. Je weniger man die Quellen selbst sprechen lassen kann, je mehr man sich sogar in der Aus-

wahl der zur Sprache gebrachten Fakten einschränken muß, desto klarer tritt das hervor, was insgeheim schon das Verständnis der Quellen und die Erarbeitung der Fakten geleitet hat: die stets mitlaufenden Kategorien der Deutung und Wertung der Geschichte.

Und in diesem Zusammenhang kann man dann Entdeckungen machen. Zum Beispiel, in welchem Ausmaß unsere Darstellung der Geschichte Israels von der Kategorie des »Staats« bestimmt wird. Man muß sich nur einmal die Kapitel- und Abschnittsüberschriften der gängigen Handbücher der Geschichte Israels ansehen, um das zu erkennen: »Vorstaatliches Israel«, »Staatenbildung«, »Reichsgründung«, »Großstaat Davids«, »Kleinstaaten Juda und Israel«, »unter der Herrschaft altorientalischer Großmächte«, »Tragödie Israels« (bei *J. Bright* als Überschrift über die Zeit vom babylonischen Exil an, in der es keinen Staat mehr gab). Gibt man sich Rechenschaft darüber, daß in dem von einer »Geschichte Israels« zu behandelnden Zeitraum zwischen dem 13. Jahrhundert und der römischen Epoche insgesamt nur etwa 500 Jahre eigentlich staatlicher Existenz liegen, dann erkennt man, wie hier zwei Perioden, die »Königszeit« und die Zeit der Hasmonäerherrschaft, zu Gipfeln der Geschichtslandschaft erklärt werden, von denen aus alles andere definiert wird, sei es als »vorstaatlich«, sei es als Existenz unter »Fremdherrschaft« und damit als »Tragödie«.

Natürlich fehlt das Denken vom Staat her keineswegs in einem großen Teil unserer biblischen Geschichtsquellen. Die besten und eindringlichsten Geschichtsdarstellungen sind offenbar auch immer im Zusammenhang des Entstehens oder der Krise der staatlichen Systeme verfaßt worden. Man kann daher etwa die Gestalt Davids recht leicht als den Höhepunkt der Geschichte Israels empfinden. Das kann geschehen, weil man oberflächlich liest und von den literarisch eindruckskräftigen Sprachgebilden am stärksten fasziniert wird. Oder auch, weil man auf die ältesten literarischen Schichten aus ist und die in der endgültigen Bibel darüber und darum herum gelegten jüngeren längst als epigonisch und umdeutend abgehoben und vergessen hat. Daß auch Texte, die am salomonischen Hof produziert sein mögen, die Fakten schon deuten, vor allem die Fakten der vorköniglichen Zeit, wird leicht vernachlässigt. Und daß die erste Deutung und darüber gelegte weitere Deutungen sich nicht notwendig einfach aufgrund ihrer Reihenfolge wie »wahr« und »falsch« zueinander verhalten müssen, folgt logisch. Ja, eine Deutung aus größerer Distanz hat sogar gewisse Chancen, zutreffender zu sein.

Wendet man sich deshalb einmal den wechselnden, übereinandergelegten oder einander ablösenden Deutungen des Phänomens »Israel als Staat«

(symbolisch oft einfach in der Gestalt Davids erfaßt) zu, dann zeigt sich eine lange, dramatische und selbst am Ende der alttestamentlichen Zeit keineswegs eindeutig gewordene Deutungsgeschichte. Auf weite Strecken handelt es sich dabei um das, was man »Messianismus« nennt. Denn nachdem es keinen Staat mehr gab, kam die Frage, ob man ihn in der Zukunft wieder erwartete, und wenn ja, in welcher Gestalt. Oder erwartete man gerade etwas, was nicht »Staat« war? Soweit ich sehe, ist der »Messianismus ohne Messias« die breitere Strömung, der mit einem Messias rechnende Messianismus aber das daneben her sickernde Rinnsal, und selbst hier wird die Gestalt des kommenden Messias oft nur aus Traditionstreue bewahrt, während sie doch zugleich so konzipiert wird, daß gerade nicht mehr das bleibt, was die Essenz des Staates ausmacht. Mögen also auch die geschichtlichen Erzählungen vom Staat in der Bibel die farbenkräftigsten und eindrucksvollsten sein und mögen die in sie verwobenen staatszentrierten Deutungsmuster beim Leser auch sehr leicht durchschlagen und sich als die entscheidenden anbieten – in der genau gelesenen und als Gesamtheit genommenen Bibel sind sie relativiert, ja abgetan.

Man muß hinzuftigen, daß es im Kanonisierungsprozeß der alttestamentlichen Schriften noch eine andere Technik gab, den Staat als zentrales Deutungsthema des Phänomens »Israel« beiseite zu schieben. Die einzelnen Teile des Kanons bekamen nicht das gleiche Gewicht. Eigentlicher Deutungsschlüssel wurde die Tora. Sie ist in einem uns Christen oft kaum ins Bewußtsein dringenden Ausmaß an Israel als gesellschaftlicher Größe interessiert. Sie sammelt Rechtssammlungen, die fast Gesellschaftsentwürfe sind, aus verschiedensten Jahrhunderten Israels und fügt sie zu einem mehrschichtigen und höchst komplizierten Gesamtsystem zusammen. Doch was in ihr fehlt, ist ein Gesetzbuch aus staatlicher Zeit. Das deuteronomische Gesetz kann man als solches kaum bezeichnen. Seine älteste Schicht stammt zwar aus der letzten Periode des Staates Juda, doch sie ist gerade das Zeugnis des Versuchs, den Staat durch Rückgriff auf vorstaatliche Strukturen Israels zu revitalisieren. Der größere Teil und die Gesamtedaktion der deuteronomischen Gesetze dürften erst aus exilischer und nachexilischer Zeit stammen. Hier wird zwar noch mit der Möglichkeit eines wiederkehrenden Staats gerechnet. Doch wird er, vor allem in der gewaltenteiligen Ämtergesetzgebung, so staatskritisch konzipiert, daß man sich fragen kann, ob man das noch einen Staat nennen könne. Der deuteronomische König Israels ist eigentlich nur noch der Musterisraelit, und wirklich regiert wird Israel durch seinen Gott Jahwe, der sich in den Propheten kundtut. Von der höchst abgeschwächten Königsgestalt des Deuterono-

miums abgesehen, kommt nun aber in den Gesetzen des Pentateuchs der König überhaupt nicht mehr vor, und ebensowenig andere für den Staat typische Institutionen und Rollenträger. Man kommt nicht daran vorbei, den Pentateuch, insofern er maßgebend Gesellschaftsentwurf ist, als bewußten Entwurf einer Gesellschaft, die kein Staat sein will, zu bezeichnen. Das ist auch nicht verwunderlich, erkennt man in ihm die theoretisch-rechtliche Existenzbasis jenes gesellschaftlichen Gebildes, das in der persischen und in der griechischen Epoche um den Tempel von Jerusalem herum existierte – innerhalb eines der jeweiligen Großreiche, fast ganz in sich selbst funktionierend, aber nicht als Staat, sondern als substaatliche Größe. Und dies wird nicht als Mangel oder als Übergangsphänomen, verbunden mit der Hoffnung auf Wiederkehr der vollen und freien Staatlichkeit, empfunden, sondern durch die Verbindung aller Entwürfe mit der grundlegenden Gottesoffenbarung am Sinai zum eigentlichen Willen Gottes für Israel erklärt. Der Teil der Bibel, der als Schlüssel zum Ganzen gemeint ist, will also leidenschaftlich Gesellschaft, doch schweigt er vom Staat. Angesichts der vorangegangenen Geschichte jedoch ist dieses Schweigen signifikant: Er will den Staat nicht.

Für die Frage nach unserer Rekonstruktion und deutenden Darstellung der »Geschichte Israels« bedeutet dies alles zunächst nur, daß wir vorsichtig werden gegenüber der Faszination einer literarisch besonders ansprechenden Quellenschicht und ihr Deutungsmuster nicht unreflektiert übernehmen. Es bliebe an sich noch möglich, daß es sich nach reiflicher Reflexion als das für uns sachgemäße erweisen könnte. Doch an welchen Kriterien sollte sich unsere Reflexion über die rechten Deutungskategorien orientieren?

M. Weber war bei der Analyse des »antiken Judentums« im Rahmen einer von ihm geplanten »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« von der ersten Seite an von der Frage bestimmt, wie es zu dem späteren Judentum gekommen sei. Dieses definierte er soziologisch als ein »Pariavolk«, brachte es also in den denkbar klarsten Gegensatz zum Staat. In seiner Darstellung des vorexilischen Israel gibt es keine scharfe Trennungslinie zwischen »vorstaatlicher« und »staatlicher« Zeit. Staatstragende Institutionen wie das Königtum kommen gebührend vor, aber für unser Empfinden seltsam unbetont als eine unter vielen. Das ganze Kapitel steht unter der Überschrift: »Die israelitische Eidgenossenschaft und Jahwe«. Natürlich ist Weber nicht an der Darstellung diachroner Abläufe interessiert. Deren Kenntnis setzt er voraus. Trotzdem zeigt sich hier, daß die Größe, von der aus man zurückfragt, sehr stark die Begriffe prägt, mit denen man die historischen Sachverhalte begreift.

Das zeigt umgekehrt auch die Darstellung der Geschichte Israels, die heute im Staat Israel üblich ist. Hier wirkt sich offenbar die arabische Bestreitung des Existenzrechts des Staates Israel als Legitimationsdruck aus, der dazu führt, selbst Perioden fehlender Staatlichkeit unter Begriffen wie »eigenständiges nationales Leben« und »eigene nationale Leitung« zu fassen. Shmuel Safrai tut das in seinem Buch »Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels« für die Zeit bis zur arabischen Eroberung Palästinas im 7. Jahrhundert n. Chr. ausdrücklich. Offenbar bestimmt wieder die Größe, von der aus zurückgefragt wird, die geschichtsdeutenden Kategorien – und hier ist es die zudem in ihrer Legitimität noch in Frage gestellte »Medinat Jisrael«.

Die älteren und nicht-israelischen Darstellungen der Geschichte des alten Israel sind zwar vom Thema Staatlichkeit nicht so sehr bestimmt, daß sie es selbst da eintragen, wo es gerade nicht da ist – aber immerhin können sie dann im Fehlen der Staatlichkeit eine »Tragödie« sehen, und so bleibt die Kategorie dennoch weiterhin bestimmend. Wovon gehen sie aus? Wenn ich recht sehe, blicken sie einfach mit modernem europäischem oder amerikanischem Bewußtsein in die Vergangenheit zurück, so wie andere Historiker für andere Bereiche der Geschichte ebenfalls. Für dieses Bewußtsein ist der Staat, wenn möglich sogar der Nationalstaat, die einzig in Frage kommende Organisationsform von Großgesellschaft, zumindest ist es die ideale, auf die andere gesellschaftliche Formen evolutiv hinlaufen müssen. So wird er automatisch zur Leitidee der Geschichtsdarstellung.

Bei der Darstellung der Geschichte Israels wird dabei die andersartige Meinung des kanonischen Alten Testaments übergangen oder in der Überzeugung, selbst über die richtigere Sicht zu verfügen, beiseite geschoben. Sucht man einen Historiker Israels, der die Frage überhaupt als Problem empfunden hat, dann muß man die neueren Darstellungen überspringen und bis auf *M. Noth* zurückgehen. Er fragt im Paragraphen 1 seines Lehrbuchs, was »Israel«, das Subjekt der Geschichte Israels, eigentlich gewesen sei. Er entwirft im »Ersten Teil« ein vorstaatliches Israel, das er nicht als »noch nicht Staat« kennzeichnet, sondern als eigengeprägte gesellschaftliche Größe zu erfassen sucht, einen amphiktyonisch organisierten Stämmebund. Im Königtum sieht er »auf das Ganze der Geschichte Israels gesehen nur eine Episode« (262). Das, was nach dem Exil um das Heiligtum von Jerusalem herum entstand, versucht er möglichst von positiven Merkmalen her als eigengeprägte Wirklichkeit zu umschreiben. Aber gerade hier und im Endeffekt auch in der gesamten Geschichtsdarstellung drängen sich die Gesichtspunkte der Staatlichkeit doch immer wieder

in den Vordergrund und unterlaufen oft das differenziertere Gesamtprogramm.

Offenbar ist es nicht leicht, von den Kategorien, die das eigene Denken unreflex prägen, loszukommen. Unmöglich kann es nicht sein, denn das eigene Bewußtsein ist veränderbar, und es gibt den »hermeneutischen Zirkel«, bei dem die Texte und Fakten Gelegenheit haben, ihr korrigierendes Wort zu sprechen. Es mag sogar sinnvoll sein, daß die Geschichte Israels von verschiedenen Menschen oder Gruppen innerhalb verschiedener Annäherungsweisen angegangen wird. Das kann ja in jedem Fall so geschehen, daß man sich über seine Perspektive Rechenschaft gibt. Sie wird dadurch nachprüfbar und diskutierbar. Und in einem solchen Fall besteht kein Grund, den kritischen Charakter und die Wissenschaftlichkeit des Unternehmens anzuzweifeln. Welche Annäherungsweise sich als die fruchtbarere erweist, kann sich ja dann zeigen.

Damit sind wir wieder beim Ausgangsproblem. Es läßt sich nun neu formulieren. Entspricht eine Geschichte Israels, die von der Idee der Evolution aller menschlichen Gesellschaft auf den Nationalstaat hin gelenkt wird, den Deutungskategorien, mit denen – auf die ihnen eigene vorwissenschaftliche Weise – diejenigen Menschen rechnen sollten, die in ihrem Glauben wachsen wollen, indem sie durch den Umgang mit der Bibel Kontakt mit den Erfahrungen des alten Israel suchen? Offenbar nicht. Ihr Glauben und ihre christliche Existenz hängen nicht an der Bundesrepublik oder überhaupt an einer Gesellschaft, in der der Staat ein maßgebendes Muster darstellt, sondern, wenn man schon gesellschaftlich fragt, an Kirche, an Gemeinde. Beim Israeli von heute ist das anders, für ihn kann die Medinat Jisrael den Frageraster seiner Geschichtsforschung liefern. Bei dem aus der Ratlosigkeit unserer heutigen Gesellschaft heraus zur Bibel greifenden Christen dagegen ist sicher nicht sein Staat mit irgendwelchen religiösen Hoffnungsqualitäten behaftet. Und auch seine Utopien werden sich kaum im Bild eines Staates verdichten. Allerdings werden die wenigsten Christen heute überhaupt ihren Glauben, der sie zur Bibel greifen läßt, gesellschaftlich konkretisiert erlebt haben. Sie fragen als Einzelne und als Suchende. Aber selbst wenn sie aus diesem Grunde dann auch nicht in der Lage sind, aus dem so befragten Alten Testament eine Antwort zu vernehmen, die ins Gesellschaftliche reicht – das eine merken sie: die Deutungskategorie des Staats, von der her ihnen die Bibelwissenschaftler die Geschichte Israels aufschließen wollen, paßt nicht wirklich zu der Bibel, die sie in Händen haben und lesen. So interessiert sie eine »Geschichte Israels« nicht, die sich als Darstellung des im Endeffekt gescheiterten Ringens eines antiken Volkes

um seine nationale Unabhängigkeit und seinen eigenen Staat präsentiert. So etwas ist öfter einmal in der Weltgeschichte vorgekommen. Die sehr irdischen Gründe dafür sind ihnen bekannt. Deshalb haben sie nicht zur Bibel gegriffen.

Was den durchschnittlichen Repräsentanten der neuerwachten Bibelfrömmigkeit zur Bibel treibt, ist die Hoffnung, dort Zeugnis über die Erfahrungen von Menschen mit Gott zu finden. Diese Hoffnung umschließt kaum Aussageerwartungen, die sich ins Geschichtliche oder Gesellschaftliche ausstrecken. Sie schließt sich andererseits gegen solche nicht ab. Sie rechnet nur zunächst einmal mit so etwas überhaupt nicht. Sie erwartet, wenn sie überhaupt Geschichtliches erwartet, Geschichte der Gotteserfahrung, Geschichte des Betens, Geschichte der Erkenntnis Gottes.

Solcher Erwartung entspricht ein vorhandener Sonderstrom der Beschäftigung mit der Geschichte Israels: die religionsgeschichtliche, auch die in einigen exegetischen Kreisen der letzten Jahrzehnte breit entwickelte traditionsgeschichtliche Forschung. So liegt die Entscheidung nah, »Geschichte Israels« vor allem als Religionsgeschichte Israels, als Geschichte der religiösen Traditionen Israels, ja vielleicht einfach als Geschichte des Gottesgedankens in Israel zu treiben. *J. Scharbert* hat sich zum Beispiel in seinem »Sachbuch zur Bibel« zu etwas Derartigem entschlossen.

Das kommt den vorhandenen Erwartungen zunächst einmal zweifellos entgegen. Doch je mehr es zu einer reinen Geschichte der religiösen Vorstellungen gerät, desto mehr entspricht es zwar der Herauslösung des Religiösen aus dem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang und seiner Privatisierung, die für die heutige komplexe Gesellschaft typisch sind, desto weiter entfernt es sich aber zugleich von der engen Einheit, die gesellschaftliches Verhalten und Gottesglaube im Alten Israel gebildet haben. Im Grunde werden auch hier wieder am Heute gewonnene Deutungsraster über das Alte Testament geworfen.

War es bei der vom Staat her deutenden Geschichte Israels die neuzeitliche Gipfelkategorie des »Staates«, so ist es bei einer isolierten Geschichte der religiösen Vorstellungen die Idee des vom Rest des menschlichen Lebens losgelösten religiösen Bereiches.

So mag eine Reduktion der Geschichte Israels auf eine Geschichte der religiösen Aussagen und Erfahrungen in Israel zunächst einmal näher bei den Bedürfnissen, die sich in der neuen Bibelzuwendung zeigen, liegen. Auf die Dauer hilft auch sie nichts, ja, sie muß als gefährlich betrachtet werden.

Die neuen Bibelfrommen wollen sich ja durchaus von der Bibel etwas sa-

gen lassen. Man wird sich also darauf verlassen können, daß sie hinhören und daß beim Hinhören dann, mehr oder weniger schnell, mehr oder weniger eindringlich, der hermeneutische Zirkel sein Werk tut. Das bedeutet, daß er die Fragen und Interessen der Bibelfrommen selbst allmählich näher auf die Fragen und Interessen der Bibel hin verwandelt. Und diese liegen zweifellos nicht bei einer vom Rest der Wirklichkeit abgetrennten religiösen Sinnregion, sondern bei einer engen Durchdringung von gesamtgesellschaftlichem Wollen (das wohlgerne nicht staatsorientiert ist) und Glauben an Gott. Wenn es in Israel eine Geschichte gegeben hat, wie die Bibel sie gesehen haben will, dann eine Geschichte, die zugleich und ineins gesellschaftlicher Wandel und voranschreitende Offenbarung Gottes gewesen ist. Eine Geschichte Israels, die der neuen Bibelfrömmigkeit also auf die Dauer und wirklich hilfreich wäre, müßte daher eine sehr stark am gesellschaftlichen Wollen und am gesellschaftlichen Wandel in Israel interessierte Geschichte sein, die im Zusammenhang damit in der Lage ist, auch vom voranschreitenden Hervortreten des Bildes des Gottes Israels zu sprechen. Vielleicht würde eine derartige Geschichte Israels den neuen Bibelfrommen zunächst auch nicht zuviel sagen – sie kommen zumeist durchaus aus der neuzeitlichen Entgesellschaftlichung des Religiösen. Doch sie hätte die Chance, ihnen Kategorien anzubieten, auf die sie bei zunehmender Vertrautheit mit der Bibel dann selbst auch notwendig kommen müssen.

Natürlich ist das an dieser Stelle der Überlegungen reine Behauptung. Es müßte einmal – oder in immer neuen Ansätzen vielmals – durchgespielt werden, ob sich eine derart sozialgeschichtlich-offenbarungsgeschichtlich orientierte Geschichte Israels überhaupt schreiben ließe. Am Versuch müßte sich zeigen, welches Maß an Erklärungskraft sie entfalten könnte. Wenn sie dabei weniger als die bisherige »Geschichte Israels« zur Bestätigung, mehr zur Kritik der heute herrschenden Vorstellungen von der rechten Gesellschaft und vom rechten Glauben beitrüge, wäre das kein Kriterium, an dem man ihren wissenschaftlichen Charakter messen müßte.

Manches an dem jetzt Gesagten mag an das Programm erinnern, das in den letzten Jahren weniger die exegetischen Lehrstuhlinhaber, mehr aber die Bibelkreise in den Studentengemeinden fasziniert hat und das sich »materialistische Bibelauslegung« nennt. Ich begrüße in der Tat den Grundansatz. Die konkrete Durchführung verheddert sich dann leider meistens in bibelfremdem Gestrüpp, und zwar einfach, weil man zu schnell den Kleinen Katechismus der marxistischen Begrifflichkeit heranzieht, wie ja schon der Name der Richtung zu erkennen gibt. Im ganzen käme es aber wirklich

darauf an, den Zusammenhang zwischen sozialem Wandel und Fortschritt der Gotteserkenntnis aufzuzeigen.

Die Deutung der Frühperiode Israels als »Amphiktyonie« ist als unhaltbar erwiesen. Aber müssen wir deshalb darauf verzichten, die gesellschaftliche Eigengestalt dieser Periode zu erfassen? Dieses Anliegen *M. Noth's* bleibt bestehen, auch wenn seine konkrete Lösung sich als falsch erwies. Müssen wir nicht doch damit rechnen, daß dieses frühe Israel eine von der kanaanäischen Stadtgesellschaft klar abgehobene, freie bäuerliche Stammesgesellschaft anstrebte und daß die Abwendung von den Göttern Kanaans und die Zuwendung zum Gott Jahwe damit zusammenhing?

Diese älteste Jahwegesellschaft war keineswegs schon das, was über ein Jahrtausend später in der Bergpredigt als Programm des menschlichen Zusammenlebens formuliert wird. Sie wollte die Freiheit, und sie war leidenschaftlich egalitär. Doch sie war dies um den Preis der Lust am Krieg und entsprechend eines Gottes, der auch vor allem als der große »Kriegsmann« erfahren wurde. Trotzdem war dies gegenüber der Gesellschaft und den Mythen von Kanaan etwas Neues, und ein neues Antlitz Gottes war in Sicht gekommen.

Aus der Philisterkrise wurde dieses erste Israel nur gerettet, indem ihm eine große Persönlichkeit eine Zentralinstanz verschuf und es so zum Staat machte. Israel überlebte, indem es, wenigstens unter manchen Aspekten, wurde, wogegen es angetreten war. Die guten vier Jahrhunderte der Monarchie sind, wenn man so will, das zweite Experiment Gottes mit Israel in der Geschichte. Nachdem man den Staat hatte, wollte man auch bei ihm bleiben. Der anfängliche Widerstand der Anhänger der alten akephalen Gesellschaft hatte nur den Erfolg, den einen Staat des Anfangs so zu schwächen, daß er in zwei Hälften auseinanderfiel. Diese lebten dahin, bis sie noch vor der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus von neu entstandenen Großmächten nacheinander zunächst geschwächt, dann vernichtet wurden.

Auch der Staat in Israel ist ein Stück Offenbarungsgeschichte. Man will zweifellos doch einen anderen Staat als die Völker sonst. Man will das, was man von einer gerechten Gesellschaft und ihrem Garanten Jahwe weiß, bewahren, auch im Staat. David versucht dies zu garantieren durch das neue Heiligtum, seinen Kult und seine Theologie, in Jerusalem. Die Propheten, die von einem Untergrund her leben, der sich nie ganz mit dem Staat abgefunden hat, versuchen dies stets neu in Erinnerung zu rufen. In letzter Stunde versucht man es abermals, indem man in der deuteronomischen Reform die alten Gesellschafts- und Kulttraditionen der Richterzeit der Ver-

gessenheit entreißt und gewissermaßen zur Staatsverfassung proklamiert. In all diesen lange dauernden und zähen Vorgängen wandelt sich auch das Bild Jahwes.

Aber auch dieses zweite Experiment scheitert, muß scheitern. Der Fall Jerusalems 586 bringt die Auflösung fast aller Institutionen, dagegen nicht die der sie tragenden Gedanken des alten Jahweglaubens. Das halbe Jahrhundert der Deportiertenexistenz in Mesopotamien ist die theologisch und schriftstellerisch produktivste Epoche der ganzen Geschichte Israels. Mag vorher der gesellschaftliche Wille dazu geführt haben, daß sich auch neue Züge im Antlitz Gottes enthüllten, so übernimmt jetzt die Gotteserkenntnis die Führung und entwirft zukünftige gesellschaftliche Möglichkeiten. Jetzt entsteht die Mehrzahl der Schriften, die wir im Alten Testament gesammelt besitzen. Vergangenheit wird aufgearbeitet und Zukunft entworfen. Jene Ausrichtung auf Zukunft entsteht, die seitdem aus unserer Welt nicht mehr wegzudenken ist. Sie weist in verschiedenste Richtungen.

Was sich faktisch durchsetzt, nachdem unter der neu entstandenen persischen Großmacht Heimkehr und Neuanfang in Jerusalem möglich geworden sind, ist die Idee einer gerechten, aus den alten Traditionen Israels lebenden Gesellschaft um das Heiligtum Jahwes herum. Es ist nicht mehr die segmentäre Stammesgesellschaft des Anfangs, egalitär, aber wehrhaft. Erst recht kein Staat, auf dem Idol der Macht und der Schichtung aufgebaut. Sondern es geht um eine Art substaatlicher Existenz unter dem Dach des jeweiligen Großreiches, vom Überstaat einerseits garantiert, andererseits möglichst in Ruhe gelassen, so daß hier auf kleinem Raum unter der Herrschaft Gottes gewissermaßen eine Modellgesellschaft für die anderen Völker entsteht, die zugleich in engem Zusammenhang damit in der Lage ist, vom wahren Gott zu sprechen, der inzwischen als der einzige Gott erkannt ist.

Auch dieses Experiment scheitert. Am Ende sind doch wieder Klassen da, und die Oberschicht hat sich derart an die hellenistische Weltkultur assimiliert, daß sie auch den wahren Gott nicht mehr sieht und den Tempel in ein Heiligtum des Zeus verwandeln will. Der Makkabäeraufstand fegt diesen Spuk hinweg. Doch er entartet sofort wieder in die Bildung eines Staats mit harten Machtstrukturen, dann kommen die Römer darüber, und wenn Jesus von Nazaret auftritt, ist die Lage, von der Sache der guten Gesellschaft und der Erkenntnis des wahren Gottes her gesehen, immer noch offen und im Gären, obwohl immer mehr Wissen um diese Gesellschaft und diesen Gott im Lauf der Geschichte gesammelt worden ist. Die Sehnsucht nach beidem, der gerechten Gesellschaft und der Durchsetzung des wahren Got-

tes in der Welt, prägt sich am stärksten in der extrem pessimistischen wie extrem optimistischen Bewegung der Apokalyptik aus. Sie betrachtet alles, selbst das Positivste der Vergangenheit Israels, als letztlich verloren und überholt, rechnet aber zugleich mit einer völligen Verwandlung der Wirklichkeit von Gott her, die unmittelbar bevorstehen muß. Man spricht vom Kommen des Königiums Gottes. Jesus tritt mit der so einfachen Aussage auf, soeben sei es dabei, zu kommen.

Wenn ich den Lauf der Geschichte Israels auf diese Weise unter der doppelten Rücksicht des gesellschaftlichen Wandels und der mit ihm verbundenen wachsenden Erkenntnis des wahren Gottes höchst grobmaschig skizziert habe, dann vor allem, um einem Verdacht abzuwehren: Daß dieses Programm auf eine Art »Heilsgeschichte« hinauslief, die einfach nur die biblischen Geschichtsdarstellungen nacherzählt. Es geht durchaus um kritisch rekonstruierten Geschichtsablauf, um kritisch erhobene gesellschaftliche Zustände, um kritisch rekonstruierte Geschichte der Gottesausagen. Doch weil auch dies nicht ohne deutende Kategorien geht, soll die Prädominanz einer staatsverherrlichenden Deutung oder die Flucht in reine Geschichte des Gottesbildes vermieden werden zugunsten einer Aufmerksamkeit auf Kategorien, die in der kanonisch vorliegenden Bibel selbst den Maßstab setzen.

Stellt man sich unter die Voraussetzungen theologischer Rede, dann kann man dies allerdings durchaus in einem brauchbaren Sinn auch als »Heilsgeschichte«, oder besser: als Geschichte des Handelns Gottes und seiner Selbstoffenbarung in seinem Handeln bezeichnen. Denn wenn Gott grundsätzlich handelt, indem Menschen handeln, und sich offenbart, indem Menschen dieses Handeln als Handeln Gottes deuten, dann ist einfach der Wandel der Gesellschaft auf eine bessere Gesellschaft hin zugleich das Hervortreten des wahren Gottes. Je menschlicher die Gesellschaft wird, desto weniger haben die Menschen es nötig, das Antlitz Gottes durch Projektion unmenschlicher Züge legitimierend zu entstellen. In dem Maße, in dem es im Mühen um die gerechte Gesellschaft ein Auf und Ab und ein Hin und Her gibt, ereignet sich ähnliches auch mit dem Bild Gottes, das die Menschen erkennen können. Gerade wenn man Geschichte Israels als Gesellschaftsgeschichte betreibt, kann man sie also auch als Offenbarungsgeschichte begreifen.

Unter diesem Aspekt kann man daher die Geschichte Israels auch durchaus als ein »theologisches« Fach betrachten. Ohne etwas an historischer Kritik aufzugeben, zeichnet sie doch das Handeln und Sichzeigen Gottes in Israel nach. Und zwar einfach deshalb, weil sie sich von der Bibel selbst die

angemessenen Deutungskategorien vorgeben läßt. Tut sie das nicht, läßt sie sich eher von einem Leitbild des Staats oder eines privatisierten Gottesverhältnisses prägen, dann verliert sie den theologischen Stempel und wird zur »profanen« Hilfswissenschaft der biblischen Exegese. Meistens erleben wir sie ja nur als solche.

Ließen wir uns als Bibelwissenschaftler dazu bringen, unsere »Geschichte Israels« mehr als bisher unter solchen Aspekten zu entwickeln, dann würden wir wahrscheinlich auch dem Katholischen Bibelwerk, zu dessen Jubiläum diese Seiten verfaßt wurden, größere Dienste tun, als wenn wir ihm alle möglichen Einzelhilfestellungen anböten. Es könnte sich vielleicht leichter voll auf die neuen Bibelfrommen einlassen, ohne Angst zu haben, deshalb seine alte Treue zur Bibelwissenschaft in Frage stellen zu müssen. Und den Bibelfrommen hätte es von der Wissenschaft her etwas zu geben, was diese akzeptieren könnten.