

Dear reader,

This is an Author Manuscript of an article published in Andreas Wagner (ed.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kessler, Rainer

Differenz und Integration: Reaktionen auf die soziale Krise des 8. Jahrhunderts

in: Andreas Wagner (ed.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, pp. 57–67

Berlin/New York: de Gruyter 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 364)

<https://doi.org/10.1515/9783110899009.57>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter Brill:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/for-authors/author-policies/repository-policy-books?lang=en>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Andreas Wagner (Hrsg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kessler, Rainer

Differenz und Integration: Reaktionen auf die soziale Krise des 8. Jahrhunderts

in: Andreas Wagner (Hrsg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, S. 57–67

Berlin/New York: de Gruyter 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 364)

<https://doi.org/10.1515/9783110899009.57>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter Brill publiziert:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/fuer-autoren/autoren-richtlinien/repository-richtlinie-buecher>

Ihr IxTheo-Team

# Differenz und Integration: Reaktionen auf die soziale Krise des 8. Jahrhunderts

## 1. Die Fragestellung

Die Kategorien von „primärer“ und „sekundärer Religion“ sind Kategorien der Religionsgeschichte. Ich halte es für evident, dass man über sie nicht verhandeln kann ohne Berücksichtigung der Sozialgeschichte. Sundermeier selbst verweist darauf, primäre Religionserfahrung sei „uns in den Stammesreligionen noch zugänglich“. Des Weiteren verwendet er Ausdrücke wie „Kleingesellschaft“, „Stammesverband“ oder „naturale Gruppe“.<sup>1</sup> Im Kontrast dazu spricht er „von der sekundären Religionserfahrung der Weltreligionen“<sup>2</sup>. Das ist soziologisch sehr viel unbestimmter. Mir scheint, dass diese Unbestimmtheit dann kein Problem ist, wenn man die Verhältnisse im Afrika der letzten Jahrhunderte betrachtet. Da treffen Stammesreligionen und eindeutige Weltreligionen wie das Christentum und der Islam unmittelbar aufeinander, und um diesen Vorgang und die durch ihn ausgelösten Prozesse zu beschreiben, sind die beiden Idealtypen von primärer und sekundärer Religion von großem heuristischen Wert.

Vor einem Problem aber stehen wir, wenn wir die Verhältnisse in der Antike und hier speziell im alten Israel untersuchen. Hier geht es nicht um die Frage, was geschieht, wenn Stammes- und Weltreligionen aufeinandertreffen, sondern darum, wie sich eine primäre zu einer sekundären Religion entwickelt. Wenn es zutrifft, dass sich die Religionsgeschichte nicht ohne Sozialgeschichte behandeln lässt, dann muss die Frage dahin gehen, welche sozialen Wandlungen nötig sind, um aus einer primären eine sekundäre Religion werden zu lassen.

Ich kann die Frage nicht für das antike Israel im Ganzen behandeln, ohne noch gröbere Vereinfachungen vornehmen zu müssen, als ich sie ohnehin schon vornehme. Deshalb konzentriere ich mich auf den Anfang dieses Prozesses. 58 Ich frage: *Was geschieht, wenn sich die „Kleingesellschaft“ oder „naturale Gruppe“ so ausdifferenziert, dass sich über quantitative Unterschiede zwischen den Angehörigen der Gruppe hinaus qualitative Differenzen ausbilden, für die ich die Kategorie der Klassen mit antagonistischen Interessen verwende. In welchem Sinn können die religionswissenschaftlichen Kategorien von primärer und sekundärer Religion in der Beschreibung dieses Vorgangs sinnvoll verwendet werden?*

---

<sup>1</sup> TH. SUNDERMEIER, Art. *Religion, Religionen*, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin (1987) 411-422, Zitate 417f.

<sup>2</sup> AaO 417.

## 2. Die soziale Entwicklung

Das frühe Israel seit den weitgehend im Dunkel liegenden Anfängen am Ende des 13. Jhs. v. Chr. bezeichne ich als „verwandtschaftsbasierte Gesellschaft“, könnte aber auch von Stammesgesellschaft, Kleingesellschaft oder naturalen Gruppen sprechen. Dass wir von seiner Religion so gut wie keine Zeugnisse haben, liegt nicht nur an der fehlenden Schriftkultur, sondern entspricht dem Wesen der dieser Gesellschaftsform zugeordneten primären Religion. Was in mündlicher Überlieferung, Brauch und Ritus gepflegt wird, muss nicht verschriftlicht werden. Daran ändert sich mit der Entstehung früher Staaten in Israel und Juda um die Wende vom 2. zum 1. Jt. herum wenig. Zwar gibt es nun eine kleine Schicht von politischen Funktionsträgern, die nicht mehr unmittelbar an der materiellen Produktion teilnehmen, und mit den Staatsheiligümern in Jerusalem, Bethel und Dan kommt auch ein neues Element in die Religion hinein. Aber für etwa 98% der Bevölkerung bilden nach wie vor Familie und Ortsgemeinde, also die hauptsächlich verwandtschaftlich organisierte Kleingesellschaft, die soziale und religiöse Lebenswelt.

Dies ändert sich kategorial erst, soweit wir das erkennen können, im 8. Jh. Zwar gibt es bis dahin auch innergesellschaftliche Differenzen, zwischen Männern und Frauen, zwischen Alten und Jungen, zwischen stärkeren und schwächeren Familien und Sippen, usw. Es gibt auch schon Verschuldung innerhalb von Sippen oder zwischen Familien. Jetzt aber wird, um es schlagwortartig zu sagen, aus der Verschuldung die Überschuldung. Das heißt, es bildet sich auf der einen Seite eine Klasse von ökonomisch potenten Grundbesitzern heraus, die in der Lage sind, Kredit zu geben und die Kreditnehmer in Abhängigkeit von sich zu halten. Auf der andern Seite verarmen immer mehr Bauernfamilien. Aufgrund der Personal- und Sachhaftung für gewährte Kredite geraten einzelne Personen oder ganze Familien in Schuldklaverei. Der angestammte Besitz kann verloren gehen. Die Familie kann aber auch in Dauerabhängigkeit auf dem ihr nach wie vor gehörenden Besitz an der nie erreichbaren Tilgung ihres Kredites arbeiten. 59

Wir haben von diesen Vorgängen neben einigen archäologischen Hinweisen<sup>3</sup> vor allem indirekte Zeugnisse in zwei Textbereichen der Hebräischen Bibel. Der eine sind die Schriften, die auf Propheten des 8. und 7. Jhs. zurückgeführt werden, der andere die Gesetzeskodizes von Bundesbuch (Ex 20,22 – 23,33) und Deutero-

---

<sup>3</sup> Vgl. WOLFGANG ZWICKEL, *Wirtschaftliche Grundlagen in Zentraljuda gegen Ende des 8. Jhs. aus archäologischer Sicht. Mit einem Ausblick auf die wirtschaftliche Situation im 7. Jh.*, in: UF 26 (1994) 557-592; ders., *Die Wirtschaftsreform des Hiskia und die Sozialkritik der Propheten des 8. Jahrhunderts*, in: EvTh 59 (1999) 356-377.

nomium (Dtn 12-26). Ich spreche von indirekten Zeugnissen, weil beide Textkomplexe die Vorgänge nicht unmittelbar widerspiegeln, sondern selbst bereits in den Prozess ihrer Verarbeitung hineingehören. Doch davon später noch mehr!

Was wir den Texten entnehmen können, ist, dass die quasi natürliche Einheit der Gesellschaft – ich erinnere an Sundermeiers Rede von der „naturalen Gruppe“ – zerbricht. Die Völkersprüche in Am 1-2 wenden sich als letztes Israel zu (2,6-16), einer Einheit wie die zuvor apostrophierten Völker auch. Aber diese Einheit ist in sich zerbrochen. Da gibt es welche – in diesem Text werden sie mit keiner Gruppenbezeichnung belegt –, die ihrerseits Unschuldige, Arme, Elende und Geringe ökonomisch ausplündern und ihrer Rechte berauben (2,6-8). In Jes 5,8 wird die prophetische Totenklage über Menschen erhoben, von denen es heißt, sie reihten Haus an Haus und rückten Feld an Feld, so dass sie perspektivisch als alleinige Grundbesitzer im Land übrigbleiben würden. Und Jeremia – um noch einen dritten einschlägigen Text aus der prophetischen Sozialkritik zu zitieren – beschreibt, wie Menschen, die er als „Gewalttäter“ denunziert (*rēša'im*), dadurch groß und reich werden, dass sie andere in Schuldklaverei bringen und sich ihren Besitz aneignen, was sie wiederum in die Lage versetzt, deren Rechtsansprüche niederzuhalten (Jer 5,26-28).

Die älteren Gesetzessammlungen im Bundesbuch und Deuteronomium setzen dieselben gesellschaftlichen Verhältnisse voraus. Sie handeln vom Kreditwesen mit seinen beiden Hauptmitteln zur Herstellung von Abhängigkeit, nämlich dem Zins (Ex 22,24; Dtn 23,20f) und dem Pfand (Ex 22,25f; Dtn 24,10-13.17). Über das Bundesbuch hinaus sieht das Deuteronomium einen regelmäßigen Schuldenerlass vor (Dtn 15,1-11). Beide Gesetzeskorpora regeln die Dauer der Schuldklaverei und legen dabei zugleich fest, wie ein Mann oder eine Familie aus dem eigenen Volk in Dauersklaverei eintreten kann (Ex 21,2-6; Dtn 15,12-18). Das Bundesbuch definiert dabei in brutaler Deutlichkeit das Verhältnis zwischen dem Herrn und seiner Sklavin oder seinem Sklaven: Sie sind „sein Geld“ (Ex 21,21). Das Deuteronomium, darin gegenüber dem Bundesbuch fortgeschrittene Verhältnisse voraussetzend, erwähnt zum ersten Mal auch Tagelöhner, also Menschen, die keinen eigenen Grundbesitz mehr haben und täglich ihre Arbeitskraft anbieten müssen (Dtn 24,14f). 60

All diese Phänomene weisen auf eine tiefe Differenzerfahrung hin. Zwischen den Angehörigen der Gesamtgruppe bestehen nicht mehr nur gleichsam natürliche Differenzen, durch Geschlecht und Alter bedingt, oder graduelle Unterschiede in Wohlstand und Macht. Sondern der Reichtum und die Macht der einen beruht auf der Verarmung und politischen, gesellschaftlichen und rechtlichen Schwäche der anderen. Wenn Jeremia in diesem Zusammenhang vom „Bruch

durch mein Volk“ spricht (*šæbær 'ammî*, 6,14), entspricht das m.E. recht genau dem modernen soziologischen Terminus der „Klassenspaltung“.<sup>4</sup>

### 3. Reaktionen auf die neue Differenzerfahrung

Welche Reaktion zeigen nun die Texte auf diese Differenzerfahrung? Die erste Reaktion ist, dass in der prophetischen Sozialkritik diejenigen, deren Verhalten die Kritiker als verwerflich ansehen, mit den Folgen ihres Tuns konfrontiert werden. Im Sinne der Entsprechung von Tun und Ergehen soll das Schicksal, das sie anderen bereiten, sie selbst treffen. Wer also Haus an Haus und Feld an Feld reiht, dessen Häuser sollen veröden und dessen Felder unfruchtbar sein (Jes 5,8-10). Der Zusammenhang zwischen Tat und Tatfolge kann auch weniger offensichtlich sein, wenn etwa die reichen Frauen von Samaria, die der Ausplünderung der Armen beschuldigt werden, mit gewaltsamer Verschleppung nach Eroberung der Stadt bedroht werden (Am 4,1-3). Entscheidend ist, dass die Täter selbst die Folgen ihres Tuns tragen müssen. Wir werden sehen, dass hier ein Ansatz für die Ausbildung von Phänomenen sekundärer Religion liegt, auch wenn es bis dahin noch ein weiter Weg ist. Nur am Rande sei erwähnt, weil es eigentlich selbstverständlich ist, dass auch in den Rechtskodizes der Täter selbst für die Folgen seiner Tat verantwortlich ist. Wer einem Sklaven oder einer Sklavin ein Auge oder einen Zahn ausschlägt, muss sie dafür freilassen (Ex 21,26f).

Obwohl der Ausgangspunkt der prophetischen Kritik wie der Rechtskodifizierung die Erfahrung gesellschaftlicher Differenz ist, ist nach meinem Dafürhalten die Reaktion auf die Differenzerfahrung im Ganzen jedoch von dem Bemühen um die Integration der Gesellschaft geprägt. Ich erwähnte schon den Israelspruch in Am 2. Obwohl deutlich ist, dass es im Volk einander schroff entgegenstehende Interessen und Handlungsweisen gibt, ist er an Israel als Ganzes gerichtet. In den Visionen, die im Aufbau des Amosbuches den Völkersprüchen entsprechen, wird wiederum Israel als Kollektiv angesprochen. An zentraler Stelle heißt es: „Gekommen ist das Ende zu meinem Volk Israel“ (Am 8,2). 61

Die Auslegung dieser Worte ist von einer scharfen Kontroverse geprägt. Für Hans Walter Wolff enthalten sie „die Botschaft vom Lebensende Israels“<sup>5</sup>. Sie sind für ihn geradezu der Schlüssel zur Botschaft des Amos. „Amos hat“, so Wolff, „...

---

<sup>4</sup> GEORG FISCHER, *Jeremia 1-25*: HThKAT, Freiburg u.a. (2005) 112 weist darauf hin, dass die Wurzel *šbr* (zusammenbrechen, Zusammenbruch) „in Jer überdurchschnittlich belegt“ ist.

<sup>5</sup> HANS WALTER WOLFF, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*: BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn (1969) 368.

mit schärfster und immer wiederholter Eindeutigkeit das seinen Zeitgenossen bevorstehende Ende Israels angekündigt“<sup>6</sup>. Dagegen ist heftiger Einspruch erhoben worden. Für Erich Zenger ist Amos keineswegs „Bote des absoluten Endes“; er kündige das Gericht vielmehr nur über die an, „die ruhigen Gewissens die zunehmende Verelendung der Kleinbauern und die strukturelle Verhinderung der Menschlichkeit hinnehmen, ja betreiben“.<sup>7</sup> Der brasilianische Theologe Haroldo Reimer hat dem Thema eine ganze Studie gewidmet und kommt zu dem Schluss, „daß Amos kein totales Ende undifferenziert für das ganze Volk angekündigt hat“, sondern „vielmehr ein ‚Gericht‘ Gottes in der Geschichte ..., das den für [die] sozialen Mißstände Verantwortlichen und den dazu dienenden Strukturen ein Ende herbeiführt“.<sup>8</sup>

Meines Erachtens werden in dieser Kontroverse falsche Gegensätze verabsolutiert. Es ist richtig – und das gilt für Amos wie für die anderen Propheten –, dass sie zunächst den für die soziale Fehlentwicklung Verantwortlichen Unheil androhen. Aber sie wissen auch, dass das zerstörerische Verhalten einer wirtschaftlich starken und politisch mächtigen Oberschicht ein ganzes Volk in den Abgrund reißen kann, auch wenn die Opfer dieser Oberschicht dadurch gewissermaßen doppelt gestraft sind: Erst werden sie wirtschaftlich ausgeplündert und politisch unterdrückt und dann haben sie auch noch unter den Folgen der dadurch heraufbeschworenen Katastrophe zu leiden.<sup>9</sup> Der Prophet Micha fasst das in präzise Worte. Nachdem er die gesamte judäische Oberschicht, die Häupter und Führer, Priester und Propheten und indirekt wohl auch den König, beschuldigt hat, kündigt er an: „*Um euretwillen* wird Zion als Feld gepflügt“ 62 (Mi 3,9-12).<sup>10</sup> Jeremia fasst diesen Gedanken in ein starkes Bild. Er betrachtet die Jerusalemer oder judäische Gesellschaft unter dem Bild eines Silberschmelzvorgangs. In der

---

<sup>6</sup> AaO 125.

<sup>7</sup> ERICH ZENGER, *Die eigentliche Botschaft des Amos. Von der Relevanz der Politischen Theologie in einer exegetischen Kontroverse*, in: E. Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, FS J.B. Metz, Mainz (1988) 394-406, Zitate 405.

<sup>8</sup> HAROLDO REIMER, *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*: SBS 149, Stuttgart (1992), Zitate 233f. Vgl. auch GUNTHER FLEISCHER, *Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive*: BBB 74, Frankfurt am Main (1989), dessen Fazit lautet: „Amos kündigt unabwendbares Unheil an, das aber, soweit erkennbar, nur den Adressaten seiner Schuld aufweise gilt, nicht dem ganzen Volk“ (416).

<sup>9</sup> Die hier nicht zu diskutierende Theodizeefrage einbringend fragt E. ZENGER, *Botschaft des Amos*, s. Anm. 7, 397 prägnant, was das für ein Gott wäre, „der die Opfer samt den Henkern vernichtete?“

<sup>10</sup> Zu meinem Verständnis des Textes vgl. RAINER KESSLER, *Micha*: HThKAT, Freiburg u.a. (2000), bes. 160-170.

gemischten Masse aus Dreck, unedlen Metallen und Silber befinden sich „Verderber“ (*mašh ʿitīm*). Doch so sehr das Feuer brennt und der Blasebalg schnaubt: „die Übeltäter (*raʿīm*) lassen sich nicht ausscheiden“. Deshalb kommt das Unheil über Jerusalem als Ganzes, auch wenn nicht alle dafür als Täter verantwortlich sind (Jer 6,27-30). Nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus und den Folgen im zweiten Weltkrieg, die nicht nur die Täter, sondern auch deren Opfer treffen konnten, müssten wir in Deutschland eigentlich einen leichten Zugang zu dieser Denkfigur haben.

Worauf es mir im Zusammenhang unserer Frage nach dem Übergang von Erfahrungen primärer zu denen sekundärer Religion ankommt, ist das Folgende: Obwohl am Anfang der prophetischen Kritik die Erfahrung von Differenz steht, zielt sie nicht auf Auflösung des Ganzen und Neukonstituierung einer dann gereinigten neuen Gemeinschaft, gar einer, zu der man sich durch Bekenntnis zugehörig erklären könnte. Zwar gibt es den Wunsch, dass die Übeltäter direkt zur Verantwortung gezogen werden, sogar die Vorstellung, dass sie wie bei einem Schmelzvorgang „ausgeschieden“ werden könnten. Aber zum einen konstatieren alle Propheten, dass die Erwartung einer solchen säuberlichen Trennung zwischen Tätern und Opfern in der bevorstehenden Katastrophe eine Illusion wäre. Zum andern sprechen sie gerade im Zusammenhang mit dem nahenden Unheil auffällig oft von „meinem Volk“, im Kontext der Gottesrede von Gottes Volk (Jes 3,12.15; 10,2; Jer 5,26; 6,14.27; Am 7,8; 8,2; Mi 2,8.9; 3,3.5). Sie verwenden damit einen letztlich verwandtschaftlich konnotierten Begriff<sup>11</sup> und betonen die Einheit des Ganzen.

Bestätigt wird dies durch Beobachtungen an den Gesetzeskorpora. Sie differenzieren ihrem Wesen nach deutlich zwischen eventuellen Tätern und ihren Opfern. Aber sie tun dies auf dem Hintergrund einer Vorstellung vom Ganzen als einer Einheit. Besonders ausgeprägt wird dies im Deuteronomium im Bild einer großen Verwandtschaftsgruppe ausgedrückt, in der alle Brüder und Schwestern sind. Es fängt an bei den Sklavinnen und Sklaven: „Wenn sich dein Bruder – der Hebräer oder die Hebräerin – dir verkauft ...“, so beginnt Dtn 15,12-18. Und es endet beim König, der „aus der Mitte deiner Brüder“ genommen werden und dessen Herz sich nicht über seine Brüder erheben soll (Dtn 17,15.20).<sup>12</sup> 63

All dies kann so gedeutet werden, dass trotz der Erfahrung einer Differenzierung innerhalb der Gesellschaft die soziale Basis für primäre Religion, näm-

---

<sup>11</sup> E. LIPINSKI, Art. *אָמ* *ʿam*, in: ThWAT VI, Stuttgart u.a. (1989) 177-194, 180: „Es handelt sich um ein Nomen der Verwandtschaft zum Ausdruck eines agnatischen Verhältnisses.“

<sup>12</sup> Ich differenziere hier nicht zwischen deuteronomischen und deuteronomistischen Partien in Dtn 12-26. Zur Brüderlichkeitsideologie des Deuteronomiums vgl. LOTHAR PERLITT, „*Ein einzig Volk von Brüdern*“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder“, in: ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen (1994) 50-73.

lich die ideale, in Kategorien der Verwandtschaft vorgestellte Einheit der Gesellschaft noch nicht verlassen wird.

#### 4. Kristallisationskerne für sekundäre Religionserfahrung

Wenn zu den „typischen Kennzeichen“ der Zugehörigkeit zu einer sekundären Religion mit Assmann „Konversion, Apostasie, Anachorese und Märtyrertum“ gehören,<sup>13</sup> dann sind wir im Israel des 8. bis 6. Jhs. noch weit davon entfernt. Es ist eigentlich erst die hellenistische Epoche, in der wir derartiges beobachten können. Allenfalls reichen einzelne Erscheinungen in die Perserzeit zurück. Dennoch bin ich der Ansicht, dass die ab dem 8. Jh. zu beobachtende Klassenspaltung und ihre Verarbeitung in prophetischen Schriften und Gesetzeskodizes erste Kristallisationskerne freisetzt, an denen sich im Lauf der Entwicklung weitere Kristalle ansetzen können, bis wir schließlich tatsächlich so etwas wie sekundäre Religion im antiken Israel vor uns haben. Ich sehe zwei solcher Kerne.

Den ersten Kern sehe ich darin, dass vor allem in der Fortschreibung der frühen Verschriftlichungen prophetischer Texte die Differenzierung in der Gesellschaft immer stärker akzentuiert wird. Dabei kommt mit der Kritik an der gesellschaftlichen Differenzierung eine Terminologie auf, die zwar zunächst noch soziale Phänomene meint, später dann aber auch im Sinn religiös geprägter Grenzziehungen verwendet werden kann. Ich will versuchen, an drei Beispielen klarzumachen, was ich damit meine.

In Am 2,6-8 finden wir zwar eine scharfe Anklage von Leuten, die Arme für Geld verkaufen, das Recht der Geringen beugen und ihren Luxus mit gepfändeten Gütern treiben. Aber die Angeklagten werden mit keiner Gruppenbezeichnung belegt. Dem Wortlaut des Textes nach ist es sogar Israel als kollektive Größe, das derartiger Verbrechen beschuldigt wird. „Wegen der drei Verbrechen von Israel und wegen der vier kann ich es nicht zurücknehmen“, so fängt der Text an. Das ändert sich aber am Schluss der Amosschrift. Sie erhält in der Fortschreibung den heilvollen Ausblick auf eine Zeit, in der die Bauern nicht mehr ausgeplündert werden, sondern ihre üppigen Ernten in Frieden genießen können (Am 9,11-17). Angeschlossen wird dieser Ausblick durch einen Vers, der ankündigt, dass „alle

---

<sup>13</sup> JAN ASSMANN, *Ma`at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München (21995) 20.

Sünder meines Volkes durch das 64 Schwert sterben sollen“ (9,10).<sup>14</sup> Hier wird die Gruppe der in den älteren Amostexten Angegriffenen mit einem auch religiös zu verstehenden Kollektivbegriff belegt, und ihre Eliminierung wird zur Voraussetzung einer heilvollen Zukunft gemacht.

Das zweite Beispiel stammt aus Micha. Es ist weniger martialisch, verrät aber dieselbe Struktur. Zunächst wird im älteren Michatext in Mi 2,1-3 der Weheruf der Totenklage über Menschen ausgerufen, die den freien Mann um Feld und Haus, also um seinen Erbesitz, bringen. Denen, die das tun, wird unentrinnbares Unheil angekündigt. Daran werden in V.4-5 in der Fortschreibung zwei Verse angehängt.<sup>15</sup> In ihnen wird angekündigt, dass diese Leute in der Zukunft – „an jenem Tag“ – keinen Ackerlosanteil „in der Gemeinde JHWHs“ haben werden. Wieder also geht es, wie im Amosschluss, um Exklusion einer bestimmten Gruppe. Und wie der Terminus „Sünder“ in Am 9,10 ist der Terminus „Gemeinde JHWHs“ zwar nicht ausschließlich, aber eben auch religiös konnotiert.

Bewegen wir uns mit den bisherigen zwei Beispielen auf der Seite der Täter, so kommen wir mit dem dritten auf die Seite ihrer Opfer. In Zef 1 wird den Angehörigen der Jerusalemer Oberschicht von den Priestern über die Mitglieder des Königshofes und die Händler bis zu den reichen Grundbesitzern der *dies irae* Gottes angekündigt. In 2,1-3 schließt daran ein Text an, der den „Elenden des Landes (*'anwê ha'aræs*), die sein Recht getan haben“, die Möglichkeit der Rettung aus dem Zorngericht eröffnet.<sup>16</sup> „Elende des Landes“ dürfte zunächst einfach eine Analogiebildung zu dem bekannten Terminus „Volk des Landes“ (*'am ha'aræs*) sein, weil dieser Terminus im Zuge der Klassenspaltung ab dem 8. Jh. zunehmend nicht mehr die gesamte Bevölkerung umfasst, sondern nur noch die zahlenmäßig immer kleiner werdende Oberschicht, den „Landadel“.<sup>17</sup> Insofern ist „Elende des Landes“ zunächst ein sozialer Terminus. Wenn aber die Zürcher Bibel die Worte mit „ihr Demütigen alle im Lande“ wiedergibt, dann ist auch das keine falsche Übersetzung. Wenn nämlich in Ps 22 die Bezeichnung als *'anawîm* („Elende“) (V.27) mit Begriffen wie „die JHWH fürchten“ (V.24) oder „die ihn suchen“ (V.27) parallelisiert wird, dann geht merklich die soziale Komponente des Begriffs in eine religiöse über, die man dann mit „demütig“ wiedergeben kann. Ähnlich ist es in Ps 34. Hier werden die „Elenden“ (V.3, vgl. V.7) mit denen, „die JHWH fürchten“ (V.8), mit „seinen Heiligen“ (V.10), mit „denen, die JHWH

---

<sup>14</sup> Zum Charakter von Am 9,1-17 als Fortschreibung vgl. JÖRG JEREMIAS, *Der Prophet Amos*: ATD 24/2, Göttingen (1995) 128-137.

<sup>15</sup> Zur Begründung dieser Sicht vgl. R. KESSLER, *Micha*, s. Anm. 10, 119-123.

<sup>16</sup> Nach der Analyse von HUBERT IRSIGLER, *Zefanja*: HThKAT, Freiburg u.a. (2002) 199 liegt in dem hier zitierten V.3a „Nachinterpretation“ vor.

<sup>17</sup> Vgl. zum *'am ha'aræs* RAINER KESSLER, *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil*: SVT 47, Leiden u.a. (1992) 199-202.

suchen“ (V.11), mit den 65 „Gerechten“ (V.16, vgl. V.20.22), mit denen, die „zerbrochenen Herzens“ sind und ein „zerschlagenes Gemüt“ haben (V.19), und schließlich mit „seinen Knechten“ (V.23) zu einer langen Reihe verbunden, bei der die sozialen Aspekte stark zugunsten religiöser Selbstbezeichnungen in den Hintergrund treten.<sup>18</sup> Wenn ihnen dann noch die „die Böses tun“ (V.17), bzw. der „Gewalttäter“ (V.22) in exklusiver Opposition gegenübergestellt werden, dann sind wir nahe bei den Phänomenen, die wir auch in den Fortschreibungen der Prophetentexte beobachten können.

Es ist noch einmal zu betonen: In den älteren Prophetentexten ist die Differenzierung innerhalb der Gesellschaft sozial zu verstehen, und den Texten geht es letztlich um das Schicksal der Gesellschaft als Ganzer, um Integration. Doch an die damit gegebenen Kristallisationspunkte lagern sich Elemente an, die dann in Richtung auf feste Gruppenbildung mit religiösen Konnotationen abzielen, wobei es nicht mehr um Integration der Gesellschaft als Ganzer, sondern um Exklusion der als abweichend beschriebenen Gruppe geht.

Der zweite Kristallisationskern, der schließlich nach einem langen Prozess zu dem Phänomen sekundärer Religion führt, liegt nicht in den Texten selbst, sondern in der Art ihrer Weitergabe, nämlich als schriftliche Texte. Die in nahezu allen Kulturen belegte Prophetie ist ihrem Wesen nach ein mündliches Phänomen. Was wir aus dem Orient an Verschriftung kennen, etwa in Mari oder in den neuassyrischen Prophetien, ist die Sammlung von Prophezeiungen durch die, an die sie gerichtet sind. Hier setzt nun in Israel und Juda ab dem 8. Jh. etwas grundlegend Neues ein. Die Prophetie beschränkt sich nicht mehr auf Einzelorakel, sondern nimmt das Schicksal des Ganzen in den Blick. Und aus mal heilvollen, mal unheilvollen Ankündigungen an Einzelne wird die Denun-ziation ganzer gesellschaftlicher Gruppen. Der Widerspruch, den das hervorruft, führt letztlich zur Sammlung und Verschriftung von Prophetenworten, wobei dahingestellt bleiben kann, inwieweit dies bereits durch die Propheten selbst geschieht oder erst durch deren Mitstreiter, Anhänger und Tradenten.<sup>19</sup> Dabei bleiben die Worte des Propheten auch in der weiteren Überlieferung immer an eine genaue historische Situation gebunden. Aber sie werden nicht auf sie eingeschränkt, sondern gewinnen an Bedeutung. Jörg Jeremias, der diesen Prozess analysiert, formuliert, „daß diese Worte stets beides zugleich sind: Worte einer ganz bestimmten

---

<sup>18</sup> JOHANNES UN-SOK RO, *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel*: BZAW 322, Berlin / New York (2002) macht auf derartige Texte aufmerksam. Der Fehler seiner Arbeit besteht darin, dass er den religiösen Gehalt der Bezeichnungen in einen starren Gegensatz zu den sozialen Konnotationen setzt, während in Wahrheit die Übergänge fließend sind.

<sup>19</sup> Im übrigen wird dieser Widerspruch in den Verschriftungen der Prophetie bereits reflektiert (vgl. Am 7,10-17; Mi 2,6-11; Jer 18,18-23 u.ö.).

einmaligen geschichtlichen Stunde ..., und zugleich Worte, die keineswegs in dieser einen Stunde aufgingen, sondern nach Meinung der Schüler Bedeutung weit über diese geschichtliche Stunde hinaus 66 besaßen für spätere Generationen.“ Und weil „das Wort des Propheten weit über diese Stunde hinausweist“, „wird es aufgeschrieben“<sup>20</sup>. Wenn Jeremias seine Analyse mit einem letzten Abschnitt abschließt, dem er die Überschrift „Auf dem Weg zum Kanon“ gibt,<sup>21</sup> dann ist darin das eingefangen, worauf es mir ankommt. Die erste Verschriftung von Prophetie ist noch nicht Kanon, aber sie ist auf dem Weg dahin. Sie ist, wie ich gesagt habe, ein Kristallisationskern, an den sich weitere Elemente anlagern, bis wir schließlich einen Prophetenkanon haben und damit ein eindeutiges Merkmal für sekundäre Religion.

Entsprechendes gilt für die Gesetzeskorpora. Was in der „naturalen Gruppe“ Sitte und Brauch ist, wird nicht verschriftlicht. Eine Wendung wie „so etwas tut man nicht in Israel“ (2Sam 13,12; vgl. Gen 34,7) genügt, um den gesellschaftlichen Konsens abzurufen. Auch hier setzt mit der Kodifizierung von Recht etwas Neues ein. Auch sie ist wie die Verschriftung der Prophetenworte eine Reaktion auf die soziale Krise mit der Differenzierung innerhalb der Gesellschaft. Die damit gegebenen Konflikte und Interessengegensätze lassen sich nicht mehr allein mit Sitte und Brauchtum bewältigen, sie verlangen nach geschriebenem Recht. Und auch diese frühen Rechtskodifizierungen – das Bundesbuch vielleicht im späten 8. oder im 7. Jh., das deuteronomische Gesetz im späten 7. oder im 6. Jh. – sind noch nicht Kanon. Sie sind wohl noch nicht einmal positives Recht im modernen Sinn, sondern eher rechtsgelehrte Traktate. Aber auch sie sind ein Anfang „auf dem Weg zum Kanon“.

Ich bin am Ende und fasse zusammen. Jan Assmann notiert: „Sekundäre Religionen ... sind ihrem Kern nach Widerstandsbewegungen. Die Ausdifferenzierung des (im eigentlichen Sinne) Religiösen gegenüber dem Politischen und dem Moralischen ist überall aus politischen und sozialen Konflikten hervorgegangen“<sup>22</sup>. Dass am Anfang des Weges zur sekundären Religion in Israel der gesellschaftliche Konflikt steht, finde ich bestätigt. Insofern möchte ich die Liste ergänzen, die Theo Sundermeier aufstellt: „Kulturkontakt und -wandel, Handelsbeziehungen und Vergrößerung des Territoriums, aber auch Naturkatastrophen, Kriegsniederlagen, Epidemien haben oft dazu geführt, die Begrenztheit der traditionellen Religion zu begreifen ...“<sup>23</sup>. Ergänzen der Liste heißt nicht, sie infragestellen. Denn die Zeit der sozialen Krise in Israel und Juda ist auch die Zeit

---

<sup>20</sup> JÖRG JEREMIAS, *Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie*, in: ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten, FAT 13, Tübingen (1996) 20-33, Zitate 30.

<sup>21</sup> AaO 32.

<sup>22</sup> J. ASSMANN, *Ma`at*, s. Anm. 13, 281.

<sup>23</sup> TH. SUNDERMEIER, *Religion*, s. Anm. 1, 417.

des Kulturkontakts mit den Assyrem, von Kriegsniederlagen und Naturkatastrophen – die älteste Datierung der Amosworte ist „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ (Am 1,1) – und so weiter. Alle diese Faktoren hinterlassen ihre Spuren. 67

Zugleich hat sich für mich ergeben, dass die soziale Krise (und die anderen, hier nicht näher untersuchten Faktoren) keineswegs ein schnelles Herausbilden sekundärer Religion bewirken. Anfangs ist durchaus das Bestreben vorherrschend, im traditionellen Sinn die Einheit der Gesellschaft zu betonen. Was die alttestamentliche Prophetie angeht, trifft Sundermeier nach meinem Verständnis den Kern, wenn er schreibt: „... die prophetischen Religionen ... haben die Tendenz zu absoluter Geltung, wollen also die primäre Religionserfahrung mit ihrem ganzheitlichen Anspruch auf neuer Ebene restituieren“<sup>24</sup>. Aber es bilden sich Kristallisationskerne aus, an die sich weitere Elemente anlagern können, so dass sich schließlich eine sekundäre Religion entwickelt. Bis es so weit ist, vergehen freilich noch Jahrhunderte.

---

<sup>24</sup> THEO SUNDERMEIER, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*: ThB 96, Gütersloh (1999) 37.