

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: <https://doi.org/10.5771/0257-9774>

Original publication:

Lang, Bernhard

Israels Religionsgeschichte aus ethnologischer Sicht

in: Anthropos Vol. 101 (2006), pp. 99–109

Academia Verlag 2006

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Nomos: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Your IxTheo team

**Publiziert in: Anthropos 101 (2006) 99–109.**

### **Israels Religionsgeschichte aus ethnologischer Sicht**

Bernhard Lang, Universität Paderborn und University of St. Andrews

**Abstract:** The shift from the essentially polytheistic Israelite worldview to the basically monolatric and monotheistic religion of biblical orthodoxy is still seen as a major problem of the history of religions, for there is no generally accepted explanation to account for the change. As the present paper argues, this shift can be elucidated with the help of anthropological research about „millenarian“ or „nativistic“ movements. Like some of these movements, the Hebrew Yahweh-alone movement invented a tradition to redefine Israel’s true nature in a situation of political crisis brought about by colonial domination. The invented monotheistic tradition could rely on, and draw upon, two traditional institutions: (1) the temporary monolatric worship of a warrior deity in times of war, and (2) repentance as „turning“ to God, or „returning“ to proper morality, ritually staged as a response to a severe social crisis. Thus biblical Judaism received the two pillars upon which it rests: monotheism and morality. [Bible, Old Testament, monotheism, nativistic movements]

Bernhard Lang, born 1946 in Stuttgart, Germany, studied theology and anthropology in Tübingen, London, Paris, and Jerusalem. He holds degrees in theology (Dr. theol. habil.) and biblical studies (Elève titulaire de l’Ecole biblique). He teaches Old Testament and Religious Studies at the University of Paderborn, Germany, and is honorary professor of divinity at the University of St. Andrews, Scotland. His publications include: Heaven: A History (with Colleen McDannell); Anthropological Approaches to the Old Testament; The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity.

\*\*\*\*\*

Ist das 19. Jahrhundert die große Zeit der kolonialistischen Beherrschung vieler außereuropäischer Länder durch europäische Mächte, so ist das 20. Jahrhundert das Zeitalter des Antikolonialismus und der aus antikolonialen Bewegungen hervorgegangenen Staaten. Im Jahr 1949 verzichteten die Niederlande auf ihre Besitzansprüche über Indonesien. Indien wird 1949/50 von einer britischen Kolonie zu einer Republik, 1958 erreicht Madagaskar die Unabhängigkeit von Frankreich, 1960 erlangt ein Teil des Kongo die Selbständigkeit gegenüber Frankreich, ein anderer Teil gegenüber der belgischen Kolonialmacht. Im Jahr 1962 ist die britische Herrschaft in Uganda zu Ende – um nur einige Beispiele zu nennen. Kein Wunder, dass sich die Wissenschaft der ehemaligen Kolonialmächte mit der weltweiten antikolonialen Bewegung beschäftigte und deren oft rätselhaftes Wesen zu verstehen suchte, schienen sich hier doch politische, religiöse und kulturelle Motive fast unentwerrbar miteinander zu verknüpfen. Der Antikolonialismus schuf neue Religionsgemeinschaften und Sekten, führte zur Bildung neuer Staaten und brachte neue Kulturen hervor.

In der Forschung lassen sich drei Phasen der Auseinandersetzung mit diesen Vorgängen unterscheiden. In einer ersten Phase, die um 1960 ihren Höhepunkt fand, galt die Aufmerksamkeit vor allem den antikolonialen Bewegungen selbst, wobei deren religiöse Seite besondere Aufmerksamkeit erhielt; diese Forschung ist mit Stichworten wie

„Nativismus“ und „Chiliasmus“ hervorgetreten – beide auch vereinigt im Titel eines prominenten deutschen Buchs (Mühlmann 1961). Eine zweite Phase galt mehr der politischen Seite des Vorgangs: der Bildung neuer Staaten und dem Entstehen neuer Nationalismen in außereuropäischen Ländern. In den frühen 1980er Jahren kulminierte diese politologische Forschung in Werken wie Nations and Nationalism (Gellner 1983) und Imagined Communities (Anderson 1983) von Benedict Anderson. Eine dritte, noch heute anhaltende Phase ist von sogenannten postkolonialen Studien beherrscht, deren Aufmerksamkeit der kulturellen Seite des Wirkens und Nachwirkens des Kolonialismus gilt; oft genannte Arbeiten stammen von zwei Literaturwissenschaftlern: Orientalism (Said 1978) und The Location of Culture (Bhabha 1994). Angesichts der schnellen politischen und kulturellen Entwicklung und der nicht minder raschen Abfolge wissenschaftlicher Trends ist es kein Wunder, dass die Stichworte der 1960er Jahre – Nativismus und Chiliasmus – heute kaum mehr zu hören sind. Nativistische „Umsturzbewegungen“ sind in den vier letzten Jahrzehnten im selben Maße seltener geworden wie die Entkolonialisierung Afrikas und Asiens fortgeschritten ist. Dementsprechend ist auch ein Abnehmen des Interesses der Forschung zu verzeichnen. Dennoch – wie Brigitte Luchesi in einer rückschauenden Beurteilung der einschlägigen Forschung feststellen kann – haben die entsprechenden ethnologischen Theorien nichts an Wert und Aktualität verloren.<sup>1</sup>

Mühlmann und andere Erforscher der nativistischen Bewegungen hegten ein umfassendes theoretisches Interesse, wollten sie doch eine auf ethnologischem Erfahrungsmaterial beruhende Theorie des sozialen Wandels entwickeln (Guariglia 1959; Mühlmann 1961; Lanternari [1960] 1968; zur ersten Orientierung: Mühlmann 1969). Hatte besonders die britische Sozialanthropologie kleine, in ihrem Wesen angeblich unveränderliche Gesellschaften untersucht, so fand sich nun plötzlich reiches Anschauungsmaterial über ethnische Gesellschaften in Veränderung – eine Herausforderung sowohl für die Kolonialpolitik als auch für die ethnologische Theoriebildung. Mit einem Mal war die Arbeitsteilung von Soziologie und Ethnologie aufgehoben – jene Arbeitsteilung, die der Soziologie die Untersuchung der sich wandelnden, komplexen westlichen Industriegesellschaften zuwies, während die Ethnologie es mit einfachen statischen Sozialgebilden zu tun hatte. Besonders Mühlmann und der Italiener Vittorio Lanternari hofften, nicht nur zur Theorie des sozialen Wandels beitragen zu können. Sie glaubten, auch grundlegende Einblicke in die Entstehung religiöser Gemeinschaften gewinnen zu können. In seinem Buch Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker formulierte Lanternari: „Sieht man genauer zu, so ist jede der großen Religionen von heute als prophetische Erneuerungsbewegung entstanden. Dies gilt in gleicher Weise für das Judentum, das Christentum, den Islam, den Buddhismus, den Taoismus usw., das heißt für die sogenannten ‚gegründeten‘ Religionen.“ Lanternari meinte, man könne „recht wohl sagen, dass jede der heutigen großen Religionen aus dem Keim einer kulturellen und sozialen Krisensituation herausgewachsen ist“ (Lanternari 1968:27). Leider lässt es Lanternari bei diesem plakativen Hinweis, und in Mühlmanns Kasuistik der Umsturzbewegungen ist zwar viel Anregendes über utopische Zukunftsbilder und über Praktiken umstürzlerischer Tätigkeit zu lesen, aber nur Weniges, was die Entstehung historischer Religionen unmittelbar erhellt.

---

<sup>1</sup> „Im Prozess der Entkolonialisierung und zunehmenden Globalisierung der vergangenen vier Jahrzehnte sind nativistische Bewegungen von der Art, wie sie im ersten Teil des Werks [Mühlmann, Chiliasmus und Nativismus, wie oben, Anm. 1] verzeichnet sind, seltener geworden; entsprechend hat das Interesse an ihnen abgenommen. Ungeachtet dessen haben Mühlmanns Ausführungen zum Verlauf religiöser Bewegungen [...] nichts von ihrer Aktualität verloren.“ Luchesi 2001:325.

Meines Wissens ist weder das Gedankengut von Mühlmann noch der Ansatz von Lanternari innerhalb der Religionswissenschaft ernsthaft aufgegriffen worden.<sup>2</sup> Ich möchte dieses Versäumnis wettmachen, wenn auch in sehr bescheidenem Ausmaß; bescheiden deshalb, weil ich mich ausschließlich auf das Alte Testament beziehe.

### Israels Religionswandel als nativistisches Phänomen

Die dem Alten Testament zugrunde liegende Geschichte Israels lässt sich für einen Zeitraum von etwa 365 Jahren hinreichend überblicken. Dieser Zeitraum beginnt im Jahre 926 v. Chr. und endet 561 v. Chr. Beide Daten gehören zur Geschichte des vorderasiatischen Imperialismus. Im Jahr 926 v. Chr. hat Pharao Schischak (Scheschonq) einen Feldzug nach Palästina unternommen und Jerusalem geplündert. Damals gab es zwei hebräische Königreiche: ein kleines Südreich (mit der Hauptstadt Jerusalem) und ein größeres, militärisch stärkeres Nordreich, das von Schischak unbehelligt blieb. Das zweite Jahr – 561 – blickt auf die Geschichte der beiden hebräischen Königreiche bereits zurück. Nachdem es den Ägyptern nicht gelungen war, die palästinischen Kleinstaaten zu Kolonien (mit Selbstverwaltung) zu machen, gelang dies den Assyrern und Babyloniern. Als es zu Rebellionen gegen die Kolonialmacht kam, wurde zuerst das hebräische Nordreich liquidiert (ca. 722 v. Chr.), später das hebräische Südreich (586 v. Chr.). Im Jahr 561 sehen wir den letzten Jerusalemer König als Staatsgefangenen in der Stadt Babylon, der zu bescheidener Würde am babylonischen Hof gekommen ist. Auch religionsgeschichtlich lassen die beiden genannten Jahreszahlen eine Deutung zu. Der von Schischak verschonte Jerusalemer Tempel hat einen deutlich polytheistischen Kult. Dagegen liegt der Jerusalemer Tempel im Jahr 561 in Trümmern und der hebräische Staatsgefangene und sein Kreis träumen davon, dieses Heiligtum einmal wieder aufzubauen – und zwar als eines, dessen Kult nur noch einer einzigen Gottheit gilt. Aufstände gegen imperialistische Großmächte, Verlust staatlicher Selbständigkeit, Wandel der Religion vom Polytheismus zur Monolatrie und schließlich zum Monotheismus kennzeichnen das Schicksal des biblischen Volkes in jenen bewegten 365 Jahren und laden zum Vergleich mit der Geschichte von Völkern ein, in denen nativistische Bewegungen neue Religionen hervorgebracht haben.

Die zentrale Frage der religionsgeschichtlichen Erforschung des Alten Testaments lautet: Wer hat die monolatrische Idee hervorgebracht und durchgesetzt? Aus ethnologischer Sicht ist an eine „Bewegung“ zu denken. Bereits 1943 nennt Ralph Linton seinen Aufsatz „Nativistic Movements“ (Linton [1943] 1965), und für Mühlmann hat es nichts Besonderes, wenn er im Untertitel seines Buches von nativistischen „Umsturzbewegungen“ spricht – nämlich von Bewegungen, die auf den Umsturz kolonialer Beherrschung zielen (Mühlmann 1961). Tatsächlich hat Morton Smith für jene Gruppe, die in Israel die Forderung nach der Alleinverehrung des einen Gottes erhob, die Bezeichnung „Yahweh-alone movement“ vorgeschlagen (Smith 1971:29). Was aber ist eine „Bewegung“?

Geht man von den modernen Bewegungen aus, lassen sich sechs typische Merkmale herausstellen (Frese 1971; Schoeck 1969; Tarrow 1996):

1. Eine Bewegung wird von einem Anliegen getragen; sie hat eine ganz bestimmte Botschaft, der große kulturelle, religiöse oder politische Bedeutung beigemessen wird.

---

<sup>2</sup> Eine Ausnahme bildet die Erforschung des frühen Christentums. Hier ist seit 1975 mehrfach, besonders durch John G. Gager, auf „millennaristische Bewegungen“ als erhellende Parallele hingewiesen worden. Vgl. Gager 1975; Holmberg 1990:78-86 (Forschungsbericht).

2. Bewegungen entstehen nicht im politischen Zentrum, sondern an der Peripherie einer Gesellschaft, also fern von der Konzentration politischer und gesellschaftlicher Macht.
3. Mitgliedschaft und Führung sind eher diffus als deutlich, denn eine straffe Organisation fehlt.
4. Die Aktivisten sind bereit, für ihr Anliegen einzutreten, z.B. durch Änderung des persönlichen Lebens, durch zivilen Ungehorsam, gelegentlich durch Gewalt. „Elan und Charakter der sozialen Bewegungen ergibt sich aus dem Gefühl der Mitglieder, [...] als Retter der Gesellschaft gegen eine Unzahl von Feinden wirken zu müssen“ (Schoeck 1969:55).
5. Mitglieder und Sympathisanten kommen typischerweise aus verschiedenen sozialen Schichten oder Klassen, und es ist gerade diese Mischung, die ihr Erfolg zu geben vermag (Beispiele bei Landsberger 1973:57-60).
6. In Abwesenheit einer Führung kommt in Bewegungen bestimmten Schriftdokumenten, die ihr Gedankengut aussprechen, eine besondere Bedeutung zu; Bewegungen sind daher oft Lesergemeinden.<sup>3</sup>

Was den breitgestreuten sozialen Hintergrund der von uns postulierten „Jahwe-allein-Bewegung“ angeht, so haben sich dazu Spezialisten alttestamentlicher Forschung mehrfach geäußert. Morton Smith meint, der Glaube an den einen Gott „seems to have been held by a number of groups who sometimes cooperated, but who differed in social make-up and motivation. For convenience’ sake, however, we may speak of them together as the ‚Yahweh-alone party’ (or ‚movement’, if party suggest too strongly an organization)“ (Smith 1971:29). Rainer Albertz pflichtet ihm ausdrücklich bei; getragen wird die hebräische „Reformbewegung“ von einer „Koalition unterschiedlicher Gruppen“, nämlich von Hofbeamten, Priestern und Angehörigen der Mittelschicht grundbesitzender Bauern (Albertz 1992:313 Anm. 32, 314). War die Jahwe-allein-Idee einmal als Forderung erhoben, bildete sich eine latente Anhängergruppe, aus der immer wieder Bewegungen hervorgehen konnten, die das Anliegen offen artikulierten und es gegen gesellschaftliche und staatliche Widerstände durchzusetzen versuchten.

Die offenbar stärkste Anhängergruppe der Jahwe-allein-Idee bediente sich einer eigenen Sprach- und Stilform, die, stets lebhaft und wortreich die Alleinverehrung Jahwes fordernd, in den Schriften des Alten Testaments deutlich erkennbar ist. Der Ton ist vielfältig und reicht von der rohen Androhung härtester Strafen für Abfall von der Monolatrie bis zur sanften Beschwörung, „als wolle der Hirte Israels ernste und zugleich liebliche Töne auf seiner Flöte spielen, um die verirrtten Schafe in seinen Pferch zu locken“ (Frazer 1909:465 über Dtn 30,11-14).<sup>4</sup> Da sich diese Sprache im Buch Deuteronomium konzentriert, pflegt die Forschung alle von derselben Sprache geprägten Schriften als deuteronomistische Literatur zu bezeichnen. Daher kann Albertz einen Teil der Jahwe-allein-Bewegung nach der von ihr gepflegten und überlieferten Literatur geradezu als „deuteronomische Reformbewegung“ bezeichnen (Albertz 1992:304-360).

Biblisch und außerbiblisch lässt sich beobachten, dass Heilsbewegungen einen religiösen Wandel mit sich bringen, der durch ein komplexes Miteinander von Tradition und Innovation gekennzeichnet ist. Diese Beobachtung bezieht sich auf die geistigen und kulturellen Ressourcen der angezielten Erneuerung. Typisch für die von der Ethnologie erforschten

---

<sup>3</sup> Christliche Bewegungen der frühen Neuzeit, die ohne Institutionen bleiben, betreiben massive Traditionsbildung mittels erbaulicher Literatur, z.B. Biographien ihrer Helden.

<sup>4</sup> Als unbarmherzigen Text wird man demgegenüber Dtn 13,1-6; 17,2-7 bezeichnen, vgl. Lang 1984:21-35.

prophetischen Bewegungen ist, dass sie die fremde Kultur ablehnen und die überkommene eigene wertschätzen. In diesem Sinne hat Ralph Linton den von ihm geprägten Begriff „nativism“ verstanden. Nativismus ist jeder bewusste und organisierte Versuch von Seiten der Angehörigen einer Gesellschaft, einige ausgewählte Aspekte der eigenen Kultur neu zu beleben oder zu bewahren; Linton wörtlich: „We may define a nativistic movement as Any conscious, organized attempt on the part of a society’s members to revive or perpetuate selected aspects of its culture“ (Linton 1965:499). Solche „organized efforts“ treten auf, „when a society becomes conscious that there are other cultures than its own and that the existence of its own culture is threatened“ (Linton 1965:499). Linton geht noch einen Schritt weiter und meint, beim nativistischen Prozess spielten jene Kulturelemente die größte Rolle, die einer Gesellschaft als besonders distinktiv erscheinen: „The more distinct such elements are with respect to other cultures with which the society is in contact, the greater their potential value as symbols of the society’s unique character“ (Linton 1965:499). Etwas genauer unterrichtet uns der Ethnologe Anthony Wallace über den Vorgang: „Die Funktion von Erneuerungsbewegungen besteht darin, dass sie ein reichhaltiges, jedoch unordentliches kulturelles Feld neu organisieren, indem sie einige der Bestandteile ausscheiden (und so das kulturelle Repertoire auf einen leichter handhabbaren Umfang reduzieren) und dem, was übrigbleibt, größere Kohärenz verleihen“ (Wallace 1966:211). Eine uneinheitliche, heterogene Kultur wird durch Ausscheidung bestimmter Elemente und die Neuordnung seiner geistigen Basis gleichsam erneuert, revitalisiert, auf eine neue Grundlage gestellt. Auf diese Weise bewältigt die Gesellschaft das Dilemma, das durch Akkulturation und innere Zersplitterung in verschiedene Gruppen entstanden ist. Die Revitalisierungsbewegung definiert die Verhältnisse neu.

Das von Linton beobachtete Zusammenspiel von Überlieferung und Erneuerung hat für das Verständnis des Alten Testaments, insbesondere seiner Propheten, große Bedeutung. Linton und andere, die ihm folgten, z.B. Guglielmo Guariglia und Anthony Wallace, widersprechen dem von Max Weber popularisierten Begriff des Propheten als des charismatischen Neuerers, der sich über die Tradition hinwegsetzt und autonom, aus sich selbst oder neuer göttlicher Offenbarung schöpfend, Neues hervorbringt. Die an modernen prophetischen und Heilsbewegungen gemachten Beobachtungen dämpfen die an einen Propheten geknüpften Erwartungen, indem sie den Propheten nicht als Agenten des Neuen, sondern eher als Anwalt der Tradition auffassen.

Doch mit den genannten Arbeiten ist das Thema „Tradition und Innovation“ keineswegs ausdiskutiert. Lintons im Jahre 1943 veröffentlichte Beschreibung des Nativismus ist in der Folgezeit kritisiert, weitergeführt und verändert worden. Lanternari und Worsley haben gesehen, dass die nativistische Bewegungen nicht ausschließlich regressiven, rückwärtsgewandten Charakter aufweisen. Zwar werden aus der eigenen kulturellen und religiösen Tradition stammende Elemente wiederbelebt und erneuert, aber es ist verfehlt, von einem reinen Nativismus zu sprechen. Immer spielt auch Neues herein, das oft der Kultur der Kolonialmacht entstammt oder dieser nachgebildet ist, einen Umstand, den Lanternari stark betont (Lanternari 1968:208,486 u. ö.). Über Lanternari hinausgehend will Worsley sogar von einer Neigung zur Synthese verschiedener Kulturen sprechen, die in den Heilsbewegungen zustande kommen (Worsley 1973:381). Diesem komplexen Befund trägt am ehesten eine Beurteilung Rechnung, die mit verschiedenen Entwicklungsphasen einer Heilsbewegung rechnet. Was Linton beobachtet hat, entspricht mehr dem Anfangsstadium einer Heilsbewegung; dieses trägt pointiert nativistischen Charakter. Die neue Bewegung verhält sich der fremden Kultur gegenüber stark ablehnend und ruft die Gesellschaft zu ihrer eigenen, angestammten, doch gefährdeten Kultur zurück und sucht diese zu stärken. Das ist der

„polemische und feindselige Irredentismus, der dazu neigt, auf traditionelle Werte als die einzig annehmbaren zurückzugreifen“ (Lanternari 1968:486). Zwar mögen bereits in dieser Phase die traditionellen Werte in neuer Form erscheinen (Lanternari 1968:486), doch sind Öffnung zu neuen kulturellen Elementen und Schaffung einer Synthese eher für eine spätere Phase typisch.

Der von Eric Hobsbawm ins Spiel gebrachten Begriff der „Erfindung von Tradition“ erleichtert uns, den Vorgang zu verstehen. Nativistische Bewegungen neigen dazu, ein idealisiertes, romantisches Bild von der eigenen, angestammten Kultur zu entwerfen. Dabei gehen sie oft so weit, dass sie die Tradition – die unverfälschte, seit alters bestehende Kultur – „erfinden“. Die „Erfindung von Tradition“ lässt sich tatsächlich vielerorts beobachten – auch in heutigen westlichen Gesellschaften (Hobsbawm und Ranger 1983; van Henten und Houtepen 2001). Angeblich alte und seit unvordenklicher Zeit unveränderte keltische Überlieferungen, Bräuche und Trachten bestimmen das Nationalbewusstsein der heutigen schottischen Bevölkerung, und im 19. und frühen 20. Jahrhundert beriefen sich deutsche Patrioten gerne auf die Schätze uralter germanischer Mythologie – um nur zwei Beispiele aus neuerer Zeit anzuführen. Immer wieder gelingt es der kritischen Forschung, solche angeblich alten Traditionen als junge Konstruktionen – als „erfundene Tradition“ – zu erweisen. So ist der buntkarierte, von Männern getragene kurze Schottenrock – der „kilt“ – keineswegs eine traditionelle keltische Volkstracht, sondern nicht älter als das 18. Jahrhundert; wir kennen sogar den Namen seines Erfinders – Thomas Rawlinson (Trevor-Roper 1983). Aus der Zeit der Romantik stammend, sind manche Volkstrachten und -bräuche eher Erzeugnisse produktiver Phantasie als echtes nationales Erbe, und dasselbe gilt für die politischen und religiösen Einrichtungen vieler Völker (James 1999; Hartwich 2000). Wie die genannten Beispiele zeigen ist das Erfinden von Traditionen nicht so schwierig, wie es uns zunächst scheinen mag, denn mündliche Überlieferungen lassen sich leicht manipulieren, die Vergangenheit lässt sich in ein romantisches Licht rücken und traditionelles Kulturgut steht neuen Deutungen offen. Allerdings lässt sich Neues stets nur unter der Maske des Alten einführen. Wird etwas Neues in das kulturelle Leben gebracht, so verdient es nur dann Beachtung und Gefolgschaft, wenn es sich als das gute Alte auszuweisen vermag und, indem es Vergessenes wiederherstellt, Altbewährtes erneut zu Ehren bringt. Für Neues ist stets ein legitimierender „Altersbeweis“ vorzulegen (Pilhofer 1990), denn das wirklich Neue gilt als störend, verdächtig und sittenwidrig, man denke nur an den lateinischen Ausdruck *res novae*, „Neues“ im Sinne von „Umsturz, Revolution“. Die ersten großen Erneuerungsbewegungen der europäischen Kultur – Renaissance und Reformation – sahen ihr Anliegen als Rückkehr zu alten, vergessenen Lebensformen. Der uns heute geläufige Fortschrittsgedanke, der Innovation begrüßt und als nützlich fördert, findet sich kaum vor dem 17. Jahrhundert; programmatisch hat ihn zuerst der englische Philosoph Francis Bacon (1561-1626) vertreten. Auch heute noch sprechen wir von „Reformen“, wenn wir Neuerungen meinen; so steht auch unsere Sprache noch unter dem Bann der alten Mentalität.

In der Zeit der Bedrängnis durch Kolonialmächte kam die Kultur des alten Israel in eine nativistische Phase: eine Phase der Verteidigung der eigenen, wenn auch von Erfindungen nicht freier Tradition. Der Jahwe-allein-Bewegung gelang es, die traditionelle Religion in ihrem Sinn neu zu definieren und mit Erfolg zu behaupten, der Nationalgott Jahwe habe schon immer ausschließliche Verehrung verlangt. Die heutige Forschung weist diese Behauptung als unbegründet zurück, doch machte sie in biblischer Zeit einen ungeheuren Eindruck und bereitete dem Monotheismus den Weg.

Die nativistische Umwandlung traditioneller Rituale

Eine besondere Eigenart erfundener Tradition besteht darin, dass sie an vorhandenes Kulturgut anknüpft – etwa nach der Art eines Thomas Rawlinson, der den von der einfachen schottischen Bevölkerung getragenen langen Rock kürzt; der kurze Schottenrock diente als bequeme Arbeitskleidung in Rawlinsons eigener Fabrik. Der Jahwe-allein-Bewegung dienten bestimmte religiöse Bräuche und Einrichtungen als Anknüpfungspunkt für den von ihr geschaffenen monolatrischen Kult. Die umgeformten, aber noch in ihrer ursprünglichen Gestalt erkennbaren Institutionen bezeichne ich als „temporäre Monolatrie“ und „Umkehrritual“. Auf beide Institutionen konnte zurückgegriffen werden, als die hebräische Gesellschaft von einer gewaltigen nativistischen Bewegung erfasst wurde.

Unter „temporärer Monolatrie“ ist jener Brauch zu verstehen, nach welchem eine Kultgemeinschaft während einer bestimmten Zeit nur einer einzigen Gottheit kultischen Dienst leistet; während dieser Zeit wird darauf verzichtet, andere Götter zu verehren. In Israel scheint dieser Brauch kultischer Enthaltensamkeit bei kriegerischen Unternehmungen gepflegt worden zu sein. Die Überlieferungen über die Frühzeit des Volkes lassen erkennen, dass die Hebräer während ihrer Kriege die sonst verehrten Götter vernachlässigten, um nur ihrem Kriegsgott Jahwe zu huldigen. Als Gott des informellen Stämmebundes war Jahwe der göttliche Krieger des Bundesheeres. Allein verehrt, verhieß der Kriegsgott den Sieg. Tatsächlich wird uns einmal mitgeteilt, dass die Israeliten sich in einem Kriegsfall ihrer Götter entledigten: „Sie entfernten die fremden Götter aus ihrer Mitte und dienten Jahwe. Da konnte er das Elend Israels nicht länger ertragen“ (Ri 10,16). Doch nach dem Sieg, nach Ende des Krieges, durfte man wieder zur Verehrung der Ortsgötter, der Familiengötter und welcher Gottheiten auch immer zurückkehren. Die Pflicht der Alleinverehrung galt nur für die Wochen oder Monate des Kriegs.

Diese Institution der „zeitweisen Monolatrie“ ist keineswegs auf Israel beschränkt, sondern lässt sich zumindest in einer der alten semitischen Kulturen nachweisen – der des Zweistromlandes. Ein besonders gutes Beispiel ist im babylonischen Atramchasis-Epos enthalten (von Soden 1994:627-630; dazu van Selms 1973). Um 1700 v. Chr. entstanden und keilschriftlich überliefert, erzählt dieses Epos von den Anfängen der Menschheit. Die Götter haben die Menschen erschaffen, damit sie von ihnen bedient werden; schließlich werden die Menschen aber so zahlreich, dass sich einige Götter durch den Lärm im Schlaf gestört fühlen. Daher beschließen sie, die Menschen aussterben zu lassen, und zwar soll der Regen ausbleiben, so dass keine Vegetation und damit keine Nahrung mehr entstehen kann. Einer der Götter – Enki, der schlaue Gott der Weisheit – ist jedoch anderer Meinung. Er wendet sich an den Menschen Atramchasis und verrät ihm die rettende List: Die Menschen sollen aufhören, die Götter zu verehren; nur bei Adad, dem Regengott, sollen sie eine Ausnahme machen. Und so geschieht es auch. Adad erhält einen neuen Tempel und wird durch reichlich dargebrachte Opfer geehrt. Durch so viel Ehre geschmeichelt, sendet Adad Tau in der Nacht, so dass das Getreide wachsen kann. Damit aber ist die Krise überstanden. Die Menschheit kann weiterleben, und man kehrt zur gewohnten Verehrung aller Götter zurück.

Die Heerführer des frühen Israel mögen eine vergleichbare Strategie verfolgt haben. Indem sie die ausschließliche Verehrung des göttlichen Kriegers ausriefen, hofften sie, Jahwes Beistand zu sichern.

Es war ein Leichtes, die alte Forderung nach ausschließlicher Verehrung umzudeuten – oder misszuverstehen – und aus der zeitlich begrenzten Alleinverehrung eine dauerhafte Monolatrie zu schaffen. Die zeitweilige Alleinverehrung in Kriegszeiten scheint das Vorbild



der späteren Jahwe-allein-Idee gewesen sein. Jedenfalls macht die ausschließliche Verehrung Jahwes als Maßnahme einer Krisensituation im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Sinn, wuchs doch damals der Druck des assyrischen Oberherrn auf Palästina und bestimmte zunehmend das politische Leben. Da sich die Krise als dauernd herausstellte, sollten sich alle Israeliten und Judäer ausschließlich und dauernd an den einen Gott binden, der Rettung verhieß. So lässt sich der beginnende Monotheismus am besten als rituelle Antwort auf eine politische Krise verstehen.

Für den Erfolg der dauernden Alleinverehrung Jahwes besonders wichtig war, dass sich die Priesterschaft diesem Programm verschrieb und von der Verehrung anderer Götter lossagte. Dieser Vorgang des Lossagens ist zumindest durch ein eindrucksvolles Zeugnis belegt – den 16. Psalm. Dieses Lied gibt uns eine Art Formular der Hinwendung des bisher vielen Göttern opfernden Priesters zum einen Gott:

Behüte mich, Gott, denn ich flüchte zu dir.  
Ich sage zum Herrn: „Mein Herr bist du,  
mein ganzes Glück bist du allein.“  
Über die ‚Heiligen‘ [d.h. die Götter], die im Lande sind, sage ich,  
und über die ‚Herrlichen‘, die mir so gefielen:  
„Wer einem anderen Gott nachläuft,  
dessen Schmerzen mehren sich.  
Nie mehr will ich ihnen Opferblut spenden,  
und nie mehr nehme ich ihren Namen auf die Lippen.“  
Herr, du bist mein Anteil und Becher,  
du selber hältst mein Los in der Hand.  
Die Messschnur fiel mir auf liebliches Land:  
Ja, mein Erbe gefällt mir. (Ps 16,1-6; nach Braulik u. a. 2003)

Auf die Zufluchtnahme zum einen Gott, der dem Priester zugleich persönlicher Schutzgott ist („mein Gott“ oder „mein Herr“), folgt das Abschwören gegenüber den anderen Göttern. Das Ende des angeführten Abschnitts nimmt darauf Bezug, dass der Priester von Kultdienst lebt – das „liebliche Land“, das „Erbe“ oder „Erbland“, von dem der Priester lebt, ist nichts anderes als der Einkommen erwirtschaftende Kultdienst am Tempel.

Eine ähnliche Umwandlung wie die der temporären Monolatrie können wir an der Institution des Umkehrrituals beobachten.<sup>5</sup> Auch hier ist zunächst das traditionelle Umkehrritual zu betrachten – seine alte Gestalt, die der Umwandlung vorausliegt.

---

<sup>5</sup> Unerlässlich ist eine Bemerkung zum heute in theologischer Sprache geläufigen Wort „Umkehr“. Als Wiedergabe des in alttestamentlichen Texten oft belegten Verbs shûb („umkehren“) ist es ein junges Fachwort. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgekommen, hat es sich erst in den 1960er Jahren durchgesetzt. Einer der ersten, der das Wort in die theologische Sprache eingebracht hat, ist Adolf von Harnack: „Es ist die höchste Zeit, es ist die letzte Zeit – in diesen Ruf hat sich daher bei allen Völkern und in allen Epochen die energische Mahnung zur Umkehr gekleidet, wenn ihnen wieder einmal ein Prophet geschenkt war“ (Harnack [1899] 2005:32). Früher sprach man – missverständlich – von „Buße“ und „Mahnung zur Buße“. Indem wir von einem alten Umkehrritual (statt von einem solchen der Buße) sprechen, folgen wir den heute üblichen und sachgemäßen Sprachgebrauch. Zur Geschichte des Wortes „Umkehr“ in der deutschen theologischen Sprache vgl. Lang, 2005:393-394.

Wie bekannt sind nicht alle religiösen Rituale des alten Israel aufgezeichnet und in die Gesetzessammlungen des Pentateuchs eingegangen. Riten ohne Kodifizierung bilden einen festen Bestandteil des religiösen, auch priesterlichen Brauchtums, wenn sie uns auch nur indirekt – durch Andeutungen in der biblischen Literatur – überliefert sind. Ein solches, nur durch Rekonstruktion zugängliches Ritual ist jenes, das als Umkehrritual bezeichnet werden mag. Anlass, ein solches durchzuführen, ist die Notlage, in die eine Gruppe, vielleicht sogar das ganze Volk, geraten ist. Diese Notlage wird durch kultische Versammlung der Gemeinde in einem Tempel beantwortet. Die im Tempel vollzogene Handlung lässt sich nur umrisshaft erkennen. Als Bestandteile sind zu vermuten: ein Auszerreißen der Kleidung (2 Kön 22,11 – der dort geschilderte König gilt als Vorbild von Umkehrbereitschaft), Weinen und Klagen (Jak 4,9) bestehender Ritus der Selbstdemütigung; das Darbringen eines Schlachtopfers (Hos 5,6); das Ablegen eines Schuldbekenntnisses; das Vorbringen eines Bittgebets, wofür wir ein – vermutlich gekürztes – Beispiel besitzen: „Nimm alle Schuld von uns, und lass uns Gutes erfahren! Wir danken es dir mit der Frucht unserer Lippen“ (Hos 14,3); der den Abschluss bildende, durch Priester oder Prophet vermittelte göttliche Zuspruch: „Ich [Jahwe] will ihre Untreue heilen und sie aus lauter Großmut wieder lieben. Denn mein Zorn hat sich von Israel abgewandt. Ich werde für Israel da sein wie der Tau, damit es aufblüht wie eine Lilie“ (Hos 14,5-6).

Das Wort „umkehren“ begegnet in diesem Zusammenhang mehrfach. Wenn im Israel des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur „Umkehr“ aufgerufen wird – „Kommt, wir kehren um zu Jahwe, denn er hat Wunden gerissen, er wird uns auch heilen“; „kehr um, Israel, zu Jahwe, deinem Gott“ (Hos 6,1; 14,2) – wird mit einem Wort priesterlicher Sprache dazu aufgefordert, sich zum Tempel zu begeben und dort das von uns versuchsweise rekonstruierte Ritual zu vollziehen. Das mit „umkehren“ wiedergegebene hebräische shûb meint als Verb der Bewegung nichts anderes als „(gemeinschaftlich zum Tempel) hingehen“, doch schwingt – ähnlich wie bei dem biblischen Ausdruck „Gott suchen“ = den Tempel aufsuchen – eine zweite Bedeutung mit: sich an Gott wenden. Anlass für die Wallfahrt zum Tempel ist die Erfahrung von Unheil, und von Jahwe wird die Wiederherstellung des Heilszustandes erfleht. Noch in der Spätzeit ist dieser Bedeutungszusammenhang bekannt: „Israeliten, kehrt um zu Jahwe! [...] Reicht Jahwe die Hand und kommt in sein Heiligtum! [...] Dient Jahwe, eurem Gott, damit sein Zorn von euch ablässt!“ (2 Chr 30,6.8)

Wie sich das Umkehrritual nur in Grundzügen erkennen lässt, so können wir auch über seine Praxis nur Vermutungen anstellen. Eine alte Anweisung führt folgende Anlässe für Gebetsversammlungen an: wenn ein Feind eine israelitische Stadt belagert; wenn das Heer in den Krieg auszieht; wenn Regen ausbleibt; wenn Hungersnot im Lande herrscht oder dieses von Pest, Getreidebrand, Heuschrecken und Ungeziefer heimgesucht wird; wenn das Heer eine Niederlage einstecken musste; wenn Gott das Volk bestraft hat und dessen Feinden erlaubte, es in ein fremdes Land zu verschleppen (1 Kön 8,33-53). Anlass des Rituals ist offenbar nicht eine Frevelhandlung, derer sich die Gemeinschaft schuldig weiß und die nun aus Furcht vor göttlicher Strafe ein Bittritual vollzieht; vielmehr wird eine Notlage zum Anlass der Selbstbesinnung – wenn Not herrscht, muss ein diese Not verursachender Frevel vorhergegangen sein. Da Sünde das menschliche Leben wie ein Schatten stets begleitet, kann es nicht schwer fallen, sich ihrer anzuklagen.

Wie im Falle der temporären Monolatrie ist die große politische Krise auch Ausgangspunkt der Umgestaltung des Rufs zur Umkehr. Aus dem mit einmaligen, kurzfristigen Krisen

verbundenen Ruf zur Umkehr wird, in Parallelität zu einer mehrere Jahrhunderte andauernden und nicht endenden Krise, ein ständiger Ruf zur Umkehr.

Tatsächlich erfolgt der Ruf zur Umkehr, der das spätalttestamentliche und frühchristliche Schrifttum der Zeit von ca. 623 v. Chr. bis 100 n. Chr. in mehreren Wellen beherrscht, mit solcher Häufigkeit und solchem Nachdruck, dass die Forschung von einer großen „Umkehrbewegung“ spricht (Steck 1967:212). Ihr Ausgangspunkt ist die politische Krise, die mit der Bedrängnis des jüdischen Staates durch die Babylonier im ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr. beginnt und die sich durch den Verlust politischer Autonomie (Zerstörung Jerusalems und seiner Monarchie 586 v. Chr.) und die Diasporaexistenz vieler Juden verschärft. Erhoben wird die Forderung, dass das Volk insgesamt und jeder Einzelne sich erneut auf das religiöse und sittliche Gebot Gottes besinnt und in einem Akt der Umkehr diesem Gesetz unterstellt; erwartet wird, dass die von einer großen Zahl von Menschen geleistete Umkehr zum Ende politischer Unterdrückung und sogar zur Heraufführung eines universalen endzeitlichen Heilszustandes führt (Jubiläenbuch 23,26-30 bei Berger 1999:445-446). Umkehr, der vom jüdischen Menschen verlangte erste Akt der endzeitlichen Geschehnisse, wird als prinzipielle Abkehr von sündhafter Existenz und eine die Lebensführung prägende Verpflichtung auf ein sittliches, der göttlichen Ordnung entsprechendes Verhalten verstanden. Umkehr wird dabei oft als Entscheidung für die Alleinverehrung des einen Gottes gefordert. Im Zusammenhang mit der auf Alleinverehrung Jahwes zielenden religiösen Reform von König Joschija von Juda (ca. 623 v. Chr.) und dem babylonischen Exil (seit der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier 597 und 586 v. Chr.) wird „Umkehr“ zu einem prägnanten religionspolitischen Stichwort, steht es doch für die Forderung, zur (angeblich in älterer Zeit bestehenden) alleinigen Verehrung Jahwes zurückzukehren. Umkehr meint Abkehr von der einzigen, in diesem Zusammenhang genannten Sünde: dem Götzendienst. König Joschija von Juda, „der mit ganzer Seele und mit all seinen Kräften zu Jahwe umkehrte und so getreu das Gesetz des Mose befolgte“, gilt als Repräsentant des frommen, sich vom Götzendienst abwendenden, des sich bekehrenden Israel (2 Kön 23,25). Der Bericht über Joschija zeigt, was Umkehr im Einzelnen bedeutet: die Kenntnisnahme des göttlichen Gesetzes durch Lesen oder Hören; die Unterwerfung unter das Gottesgesetz in einem Akt der Buße (Zerreißen der Kleidung); die Anerkennung der eigenen Schuld im Zuwiderhandeln gegen göttliches Gebot; die erneute, feierliche Selbstverpflichtung auf das göttliche Gesetz; die Durchführung von Reformen, die das göttliche Gebot verwirklichen.

Allem Volk wird vom Propheten Umkehr gepredigt: „Kehrt um, ein jeder von seinem bösen Weg. [...] Lauft nicht anderen Göttern nach, um ihnen zu dienen und sie anzubeten“ (Jer 25,5-6). Das Volk wird nicht nur aufgefordert, zu Gott zurückzukehren; Jahwe lädt dazu ein und bietet seine Gnade an: „Kehre zurück [oder: kehre um], Israel, du Abtrünnige. [...] Ich schaue dich nicht mehr zornig an, denn ich bin gütig“, ruft der für Gott selbst sprechende Prophet (Jer 3,12). An anderer Stelle wird das Gnadengebot durch eine Ankündigung göttlicher Heilsinitiative noch übertroffen: „So spricht Jahwe, der Gott Israels: [...] Ich [d.h. Jahwe] richte meine Augen liebevoll auf sie und lasse sie in dieses Land [d.h. Palästina] heimkehren. Ich will sie aufbauen, nicht niederreißen, einpflanzen, nicht ausreißen. Ich gebe ihnen ein Herz, damit sie erkennen, dass ich Jahwe bin. Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein, denn sie werden mit ganzem Herzen zu mir umkehren“ (Jer 24,5-7). Hier ist die Umkehr, verstanden als Rückkehr zu einem Vertrauensverhältnis von Gott und Volk, die Folge eines göttlichen Heilsaktes. Gott führt die Verschleppten in die Heimat zurück und schenkt ihnen gleichzeitig ein neues Herz, also eine neue, auf Gott ausgerichtete und mit Liebeskraft ausgestattete Lebensmitte (so auch Ez 11,19; 36,26). Umkehr wird religiös als

Verlassen von Götzendienst und Hinwendung zum wahren Gott gedacht; sie ist jedoch nicht Leistung des Menschen, sondern, in göttlicher Initiative wurzelnd, ein Geschenk Gottes.

Charakteristisch für die „Umkehrbewegung“ ist, dass nicht nur Umkehr zum einen Gott, sondern auch sittliche Erneuerung gefordert wird. Die eindringlichste biblische Ermahnung zu sittlicher Umkehr findet sich bei den Propheten Jeremia und Ezechiel im frühen 6. Jahrhundert v. Chr. Jeremia stellt wiederholt fest, dass eine Umkehr, verstanden als Ablassen von sündigem Tun, nicht erfolgt: Die Israeliten – und zwar sind jeweils einzelne Israeliten gemeint, nicht das Volk als ganzes – treiben Ehebruch, lügen und führen die vom König verfügte Entlassung von Schuldknechten nicht durch (Belege: Jer 5,2ff.; 23,14; 34,15-16). Das Neue ist hier der ethisch-rechtliche Begriff von Umkehr als Abkehr vom Bösen sowie die Individualisierung, soll doch der Einzelne vom sündigen Handeln lassen. Besonders deutlich wird die Individualisierung des sittlichen Aufrufs bei Ezechiel. In einer weit ausladenden Reflexion geht der Prophet von dem unter den Deportierten kursierenden Spruch aus, die Väter hätten gesündigt, doch die Söhne wurden bestraft. Diesem Spruch hält Ezechiel entgegen: Jeder Einzelne wird nur für seine eigenen Sünden bestraft; außerdem legt die in der Vergangenheit begangene moralische Verfehlung – aufgezählt werden primär sittliche Vergehen wie Ehebruch, Ausbeutung der Armen u. ä. – das Schicksal des Einzelnen nicht ein für allemal fest; durch Umkehr ist es möglich, eine Änderung sowohl des eigenen Herzens als auch des persönlichen Geschicks herbeizuführen (da aus rechtem Handeln ein positives Ergehen erwächst). „Wenn sich der Schuldige von dem Unrecht abwendet, das er begangen hat, und nach Recht und Gerechtigkeit handelt, wird er sein Leben bewahren. Wenn er alle Vergehen, deren er sich schuldig gemacht hat, einsieht und umkehrt, wird er bestimmt am Leben bleiben. Er wird nicht sterben“ (Ez 18,27-28). In diesem Zusammenhang fällt die Ermahnung: „Werft alle Vergehen von euch, die ihr verübt habt! Schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist! [...] Kehrt um, damit ihr am Leben bleibt“ (Ez 18,31-32). Umkehr besteht nach dem Ezechielwort in grundsätzlicher sittlicher Neuorientierung, zu welcher der Einzelne von sich aus fähig ist. Es wäre allerdings unangemessen, dabei von einem Heilsindividualismus zu sprechen, denn auch für Jeremia und Ezechiel bleibt die Umkehr des Einzelnen wie das durch Sinneswandel gewonnene Heil in das kollektive Geschick des Volkes eingebunden.

Im 1. Jahrhundert n. Chr. wird die Forderung nach sittlicher Umkehr mit unterschiedlicher Akzentsetzung von der Qumrangemeinde ebenso wie von Johannes dem Täufer und frühen Christen erhoben. Wer der Qumransekte beitrifft, verpflichtet sich feierlich auf die Thora; er schwört „umzukehren zum Gesetz des Mose gemäß allem, was er befohlen hat, von ganzem Herzen und von ganzer Seele, [...] sich abzusondern von allen Männern des Frevels, die auf gottlosem Wege wandeln“ (1 QS 5,8.10-11, nach Maier 1995:178-179). Johannes der Täufer ruft den einzelnen Juden zur Umkehr auf, d.h. zur Abkehr von sündhaftem sittlichem Verhalten. Bemerkenswert ist die Verknüpfung dieses Aufrufs mit einer rituellen Handlung. Ein zweiteiliges Ritual ist erkennbar. Zuerst verkündet Johannes die sittliche Forderungen: Allen sagt er, wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat, und wer zu essen hat, der handle ebenso; zu den Steuerbeamten sagt er: Verlangt nicht mehr, als festgesetzt ist; Soldaten werden aufgefordert, niemand zu misshandeln und zu erpressen und mit dem Sold zufrieden zu sein (Lk 3,10-14). Darauf folgt die Taufe; dieses rituelle Untertauchen in einem Fluss versinnbildlicht die Säuberung von vergangener Sünde und bekräftigt den Entschluss des Täuflings, ein neues, von Sittlichkeit bestimmtes Leben zu führen. Die ethische Botschaft des Täufers wird in dem Satz zusammengefasst: „Kehret um, denn nahe herbeigekommen ist das Königtum des Himmels“ (Mt 3,2). Das Verhältnis von Aufforderung zur Umkehr und Hinweis auf die nahe herbeigekommene Gottesherrschaft wird

nicht erläutert; die Verbindung von sittlicher Ermahnung und Ansage der Nähe des göttlichen Heilshandelns ist traditionell vorgegeben;<sup>6</sup> offenbar ist Gott jetzt willens, menschliche Umkehr durch sein Eingreifen zugunsten seines Volkes zu beantworten. Schließlich haben auch die Christen, zweifellos im engen Anschluss an Johannes den Täufer, zur Umkehr aufgerufen; so paradigmatisch Petrus in der Apostelgeschichte: „Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung der Sünden“ (Apg 2,38).

Nachdem wir uns – in groben Zügen – das Thema Umkehr vergegenwärtigt haben, können wir eine knappe ethnologische Analyse versuchen.

Es besteht kein Zweifel: das Denken der biblische Umkehrbewegung und das der ethnologisch erforschten Heilsbewegungen weisen dieselbe Struktur auf. Die in der Bibel erhobene Forderung nach Umkehr gehört zu einem umfassenden, von Autoren wie Mühlmann und Lanternari erhellten Vorgang. Den Ausgangspunkt bildet eine Notlage, in der sich eine größere soziale Gruppe vorfindet, etwa ein Stamm oder ein ganzes Volk. Die Krise wird mittels ganz bestimmter, kulturell und religiös spezifischer, doch dem Typ nach allgemein bekannter Handlungen bewältigt. Folgen wir den genannten Studien über nativistische und prophetische Heilsbewegungen der neueren Zeit, so lassen sich vier Elemente als für den Vorgang charakteristisch benennen: (1) Eine Krise; durch natürliche (z.B. Dürre, Ausbleiben der Ernte) oder (zumeist) geschichtliche Umstände (z.B. Beherrschung durch eine überlegene Kriegs- und Kolonialmacht) hervorgerufen, erschüttert sie eine ganze Gesellschaft, deren weitere Existenz gefährdet ist. (2) Eine prophetische Anklage; diese ist mit einem Aufruf zum Handeln verbunden; im einfachsten Fall wird das Sühnen begangener Sünde durch Bußriten gefordert, doch auch eine umfassende Neugestaltung der gesamten Kultur, z.B. durch Besinnung auf traditionelle Werte, kann Gegenstand prophetischer Forderung sein. (3) Die Umkehr: z.B. ein von der Gemeinschaft durchgeführtes Ritual oder eine von großen Teilen einer Gesellschaft getragene Veränderung, beispielsweise die Rückkehr zur Sittlichkeit und Lebensweise der Väter oder (alternativ) die Ablehnung der Irrwege der letzten Generation. (4) Das Ende der Krise; ein großer, die gesamte Gesellschaft betreffender und manchmal als überwältigendes Wunder erwarteter Umschwung wird als Folge der Umkehrhandlung erhofft.

Zu jedem der vier von uns hervorgehobenen Elemente des Umkehrgeschehens gibt es in der ethnologischen Literatur reiches Belegmaterial und weiterführend Erörterungen. Aus der ethnologischen Debatte möchte ich eine von Vittorio Lanternari und Peter Worsley gemachte Beobachtung zum Thema „sittliche Umkehr“ hervorheben: Die eine Heilsbewegung auslösende Krise wird von den Betroffenen oft als inneres, und weniger als von außen auf eine Gesellschaft treffendes Problem gesehen. Das trifft für die biblische Umkehrbewegung ebenso zu wie für die ethnologisch erforschten Heilsbewegungen. Die auslösende Krise enthält von Lanternari als exogen und endogen bezeichnete Momente; nicht nur der Kolonialismus spielt herein (als exogenes Moment), sondern auch innere Ursachen wie z.B. der Klassengegensatz zwischen arm und reich oder die Vorherrschaft bestimmter Gruppen innerhalb einer Gesellschaft werden von den Befreiungsbewegungen selbst geltend gemacht (Lanternari 1968:472-474). Auch Worsley beobachtet den Verweis auf innere Unstimmigkeiten innerhalb der ethnischen Gesellschaft, auf moralische Sünden und Vergehen des eigenen Volkes als Wurzel von allem Übel (Worsley 1973:321). Was das Alte Testament betrifft, so wird die Krise – sogar vornehmlich – auf endogene Ursachen

---

<sup>6</sup> Vgl. Jes 56,1: „So spricht Jahwe: Wahr ist das Recht, sorgt für Gerechtigkeit, denn bald kommt von mir das Heil, meine Gerechtigkeit [d.h. mein rechte Ordnung schaffendes Eingreifen] wird sich bald offenbaren.“

zurückgeführt: auf religiöses und moralisches Versagen, auf Schuld. Während wir heute die militärische Bedrängung und kolonialistische Ausbeutung, die Israel und Juda erfahren hat, auf den Imperialismus Assyriens und Babyloniens zurückführen, legen sich die biblischen Texte von dieser „exogenen“ Ursache kaum Rechenschaft ab. So entsteht ein nach unseren Begriffen recht einseitiges Bild, das die historische Forschung zu berichtigen sucht.

### Schluss

An dieser Stelle können wir abbrechen. Haben wir doch, wie ich hoffe, unser Ziel erreicht: mit Hilfe ethnologischer Theorie den Wandlungsprozess zu erhellen, der vom polytheistischen Israel zum monotheistischen Frühjudentum des Alten Testaments führt. Soweit sich aus Spuren in der biblischen Überlieferung erkennen lässt, ist die altisraelitische Religion von zwei Institutionen geprägt, die zur Bewältigung kurzfristiger Krisen eingesetzt werden: der „temporären Monolatrie“ und dem „Umkehrritual“. In Kriegszeiten erhält der Kriegsgott zur Sicherung des Sieges ausschließliche Verehrung. Mit „Umkehr“, der von der gesamten Gesellschaft rituell vollzogene Hinwendung zu Gott oder Rückkehr zur wahren Sittlichkeit, werden gesellschaftliche Krisen beantwortet. Unter kolonialem Druck von einer nativistischen Bewegung erfasst, gestaltet das werdende Judentum diese Institutionen in einer Zeit immerwährender Krise um. Durch eine gewaltige Erfindung von Tradition wird nun die temporäre Monolatrie zum Monotheismus, und der Akt der religiösen und sittlichen Umkehr zum Grundakt religiöser Existenz. Gott und Umkehr – oder, modern ausgedrückt: Monotheismus und Moral – werden zu den beiden tragenden Säulen des Judentums.

### Bibliographie

Albartz, Rainer

1992 Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Anderson, Benedict

1983 Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, London: Verso.

Berger, Klaus

1999 Das Buch der Jubiläen, in: Hermann Lichtenberger (Hg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2, Gütersloh: Mohn, 272-575.

Bhabha, Homi K.

1994 The Location of Culture, London: Routledge.

Braulik, Georg u. a.

2003 Münsterschwarzacher Psalter, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.

Frazer, James George

1909 Passages from the Bible, 2. Aufl., London: Black.

Frese, J.

1971 Bewegung, politische, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel: Schwabe, Bd. 1, 880-882.

Gager, John G.

1975 Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Gellner, Ernest

1983 Nations and Nationalism, Oxford: Blackwell.

Guariglia, G.

- 1959 Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem, Horn: Berger.
- Harnack, A. von  
2005 Das Wesen des Christentums [1899], hg. von Claus-Dieter Osthövener, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hartwich, Wolf-Daniel  
2000 „Deutsche Mythologie“. Die Erfindung einer nationalen Kunstreligion, Berlin: Philo.
- Henten, J. W. van und A. Houtepen (Hg.)  
2001 Religious Identity and the Invention of Tradition, Assen: Van Gorcum.
- Hobsbawm, E. und T. Ranger (Hg.)  
1983 The Invention of Tradition, Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmberg, Bengt  
1990 Sociology and the New Testament. An Appraisal, Minneapolis: Fortress Press.
- James, Simon  
1999 The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention? London: British Museum Press.
- Lang, Bernhard  
1984 George Orwell im gelobten Land. Das Buch Deuteronomium und der Geist kirchlicher Kontrolle, in: Ernst Walter Zeesen und Peter Th. Lang (Hg.), Kirche und Visitation, Stuttgart: Klett Cotta, 21-35.
- 2003 Die Jahwe-allein-Bewegung. Neue Erwägungen über den biblischen Monotheismus, in: Manfred Oeming und Konrad Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 97-110.
- 2005 Umkehr/Buße, religionswissenschaftlich, in: Peter Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Neuausgabe 2005, München: Kösel, Bd. 4, 382-395.
- Lanternari, Vittorio  
1968 Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, übers. von Friedrich Kollmann, Neuwied: Luchterhand.
- Landsberger, H.A.  
1973 Peasant Unrest: Themes and Variations, in: ders. (Hg.), Rural Protest: Peasant Movements and Social Change, New York: Barnes & Noble, 1-64.
- Linton, Ralph  
1965 „Nativistic Movements“, American Anthropologist 45 (1943) 230-240; abgedruckt in: William A. Lessa und Evon Z. Vogt (Hg.), Reader in Comparative Religion, 2. Aufl., New York: Harper & Row, 499-506.
- Luchesi, Brigitte  
2001 Wilhelm Emil Mühlmann – Chiliasmus und Nativismus, in: Christian F. Feest und Karl-Heinz Kohl (Hg.), Hauptwerke der Ethnologie, Stuttgart: Kröner, 321-326.
- Maier, Johann  
1995 Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Band 1, München: Reinhardt.
- Mühlmann, Wilhelm Emil  
1961 Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik von Umstürzbewegungen, Berlin: Reimer.
- 1969 Chiliasmus, in: Wilhelm Bernsdorf (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, 2. Aufl., Stuttgart: Enke, 156-158.
- Pilhofer, Peter  
1990 Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, Tübingen: Mohr.
- Said, Edward W.

- 1978 *Orientalism*, London: Routledge & Paul.
- Schoeck, Helmut  
 1969 *Bewegungen, soziale*, in: ders., *Kleines soziologische Wörterbuch*, Freiburg: Herder, 54-55.
- Selms, A. van  
 1973 *Temporary Henotheism*, in: M. A. Beek u. a. (Hg.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F.M.Th. de Liagre Böhl Dedicatae*, Leiden: Brill, 341-348.
- Soden, Wolfram von  
 1994 *Der altbabylonische Atramchasis-Mythos*, in: Otto Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Bd. 3, 612-645.
- Smith, Morton  
 1971 *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York: Columbia University Press.
- Steck, Odil Hannes  
 1967 *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Tarrow, S.  
 1996 *Social Movements*, in: Adam Kuper und Jessica Kuper (Hg.), *The Social Science Encyclopedia*, 2. Aufl., London: Routledge, 792-794.
- Trevor-Roper, Hugh  
 1983 *The Invention of Tradition: The Highlands Tradition of Scotland*, in: Erich Hobsbawm und Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 15-42.
- Wallace, A. F.C.  
 1966 *Religion. An Anthropological View*, New York: Random House.
- Worsley, Peter  
 1973 *Die Posaune wird erschallen. „Cargo“-Kulte in Melanesien*, übers. von M. Kind, Frankfurt: Suhrkamp.