

Jürgen van Oorschot

Individuality versus Collectivity in the Old Testament – Schwache und starke Individualität in alttestamentlichen Schriften

Abstract: Der Beitrag dekonstruiert eine bipolare Gegenüberstellung von „antik-mediterran-nahöstliche(m)“ und „westlich-neuzeitlichem, individualisiertem und fortschrittsorientiertem K[ulturraum]“ (Neumann 2015, 35) oder Scham- versus Schuldkultur als unangemessen zur Erfassung der alttestamentlichen Phänomene von Individualität und Kollektivität. Alternativ schlägt er die Unterscheidung zwischen einer starken und schwachen Individualität vor und führt deren Erschließungskraft an vier Fallbeispielen vor.

The article deconstructs the bipolar juxtaposition between “ancient Mediterranean and Middle Eastern” and “Western, modern, individualized, and progress-oriented cultural space” (Neumann 2015, 35), or shame versus guilt culture, as inadequate for understanding the Old Testament phenomena of individuality and collectivity. Alternatively, it suggests that there is a distinction between strong and weak individuality and demonstrates its revealing power by looking at four case studies.

1 Die bipolare Zuordnung der Kulturen

Gibt es im vorderasiatischen und ägyptischen Kulturraum ein vom westlichen Mittelmeerraum unterscheidbares Denken? Auf diese leitende Frage dieses Tagungsbandes antwortet der kulturwissenschaftliche Modernitätsdiskurs genauso wie der kulturvergleichende Interkulturalitätsdiskurs mit großer Entschiedenheit. Erst die neuzeitlich-moderne Kultur prägte, so Charles Taylor (1996, 539–40), drei deutliche Kennzeichen des Individualistischen aus: „Sie schützt die Autonomie; sie räumt der Selbsterkundung – namentlich der Erkundung der eigenen Gefühle – eine wichtige Stellung ein; und ihre Anschauungen vom guten Leben beinhalten generell eine Bindung durch persönliche Entscheidung.“

Hall (1976) und Hofstede bilden im Gefolge ihrer Erhebungen in über 70 Ländern eine Kulturdimension des Individualismus und Kollektivismus aus, die eine an unterschiedlichen Parametern messbar Einordnung der jeweiligen modernen

Gesellschaften weltweit erlaube. Der Kollektivismus beschreibt Gesellschaften, in denen der Mensch von Geburt an in starke, geschlossene Wir-Gruppen integriert ist, die ihn ein Leben lang schützen und dafür bedingungslose Loyalität verlangen. Der Individualismus beschreibt Gesellschaften, in denen die Bindung zwischen den Individuen locker sind: Von jedem wird erwartet, dass er für sich selbst und seine unmittelbare Familie sorgt. So lauten die Eckbestimmungen von Geert Hofstede (2001, 209). Kollektivistische Gesellschaften seien in unserer Welt die Regel, der Individualismus die Ausnahme.

Schon vor diesen Diskursen, dann auch bestärkt durch sie, wird die Welt des alten Israel und der biblischen Texte auch fachwissenschaftlich als kollektivistisch gekennzeichnet. Der Einzelne sei vor allem als Glied der Gemeinschaft gedacht. Im Rahmen des Konzepts einer corporate personality markiert Henry Wheeler Robinson 1911 diese Nachordnung des Individuellen (Robinson 1911).¹ Daher bestehe kein Interesse an der Ausprägung einer Individualität in Abgrenzung von den Mitmenschen. So äußert sich Hempel (1938, 32–44). Bruce Malina fasst den (neutestamentlichen) Menschen als dyadische Persönlichkeit, die in ihrer Identität von den Bewertungen und Erwartungen der Mitmenschen abhängen (Malina 1993, 84). Und Robert di Vito bestimmt die personale Identität im Alten Testament in einer Weise, welche die Grenzen zu einem modernen Individuum eindeutig zieht (di Vito 2009). (1) Das Subjekt sei im AT zutiefst eingebettet in seine soziale Identität. (2) Es lebe dezentriert und undefiniert bezüglich der Grenzen der Person. (3) Es sei relativ transparent, ins gesellschaftliche Leben eingebunden und darin verkörpert. (4) Authentisch sei es gerade in seiner Heteronomie, in seinem Gehorsam anderen gegenüber, in seiner Abhängigkeit von anderen.

2 Jenseits der Bipolarität – Kritik und Aufgabe

Neuere Forschungsbeiträge zur alttestamentlichen Anthropologie haben in den letzten Jahren begründete Zweifel an diesen klaren Zuordnungen aufkommen lassen. So haben Frevel (2015, 89) und Schaper (2017, 146) 2015 und 2017 als Ergebnis zweier Einzelstudien festgehalten, dass Phänomene, die mit den modernen Kategorien von Identität, Person und Selbst verbunden werden, durchaus in den alttestamentlichen Texten zu Tage treten. Somit sind Entwicklungskonzepte, die In-

¹ Siehe auch Robinson (1936, 25): „The whole group, including its past, present and future members might function as a single individual through any one of those members conceives as representative of it.“ (25) Zur nachfolgenden Debatte vgl. Porter (1965); Rogerson (1970).

dividualität und Individuum in den Kulturen der südlichen Levante des 1. Jahrtausends vor Christus rundum verneinen, zu verabschieden.

Auch die Debatte um di Vito hat dessen Thesen wiederholt als überzogen und der sachlichen bzw. historischen Differenzierung bedürftig herausgestellt.² Grundlegend weist Frevel 2017 darauf hin, dass die Radikalität, mit der di Vito den Menschen in den alttestamentlichen Texten die inneren Tiefen und damit sowohl ein Selbst als auch eine Identität abspricht, Konsequenz des diametralen Kontrastes zwischen einem Menschen der Vormoderne und jenen der Frühmoderne und Moderne sei. Dem gängigen und breit rezipierten Masternarrativ zufolge entwickelt sich dabei auch Individualität und Individualisierung auf dem Hintergrund der griechischen Traditionen erst in der westeuropäischen Geistesgeschichte von Augustinus bis Hume und realisiert sich erstmals vollumfänglich in der Moderne. Dieses Narrativ schließt den Weg hin zur Säkularisierung mit ein, die wegführe von gemeinschaftsbezogenen Gesellschaften und Religionen unter dem Prinzip der konsekutiven Gerechtigkeit und eine Entwicklung hin zu aufgeklärter Religiosität als Privatsache in säkularen Gesellschaften erkennen lasse. Erst dort, so die These, entfalte sich der Mensch zum Individuum. In dieser Entwicklungslinie, wie sie sich fulminant im 19. Jahrhundert ausbildete, bleibt kein Raum für die Wahrnehmung des Einzelnen in vorhellenistischen oder gar altorientalischen Kulturen. Damit wird – wie Frevel treffend festhält – „die Antike nicht nur unterschätzt, sondern von ihren levantinischen Wurzeln abgekoppelt“ (Frevel 2017, 23 [Anmerkung 32]; 24). Vor dem Hintergrund dieser kritischen Analyse liegt es nahe, die Neujustierung des Verhältnisses von Individualität und Gemeinschaft als eine der gegenwärtigen Aufgaben des anthropologischen Diskurses zu markieren.

3 Begriffe und Konzeptionen von Individualität

In zahlreichen Untersuchungen und Projekten hat sich Jörg Rüpke mit Individuum und Individualität in antik-spätantiken Kulturen und Religionen beschäftigt (vgl. u.a. Rüpke 2013a, 2013b, Rüpke und Spickermann 2012; Rüpke und Rebillard 2015, Rüpke und Fuchs 2015). Dabei plädiert er analog zu unseren bisherigen Überlegungen dafür, Analyse und Beschreibung von Individualität in vormoderner Zeit aus der Engführung eines Individualitätsbegriffs herauszuführen, der auf der Abgrenzung von der Vormoderne und der Etablierung eines Spezifikums der Moderne beruht. Es gelte vielmehr, die Vielfalt von Individualität

2 Zur Debatte vgl. die Zusammenschau bei Frevel 2017.

wahrzunehmen. Sein Versuch, einen analytischen Begriff von Individualität zu etablieren, beschreibt damit als objektives Moment die Unterschiedenheit eines Menschen von einem anderen und seine Unterschiedenheit zur Gesellschaft hin. Die subjektive Seite definiert er als Übereinstimmung oder Unterschiedenheit zu sich selbst, also als Thematisierung von Identität bzw. Nicht-Identität (Rüpke 2012). Ergänzend zu dieser Differenzierung fasst er die Vielfalt der Phänomene in fünf Typen, nämlich als praktische, moralische, kompetitive, repräsentative und reflexive Individualität.³ Inwieweit diese Typisierung hilfreich ist, wäre an anderer Stelle für die alttestamentlichen Literaturen und die damit berührten Kulturbereiche zu diskutieren. In jedem Fall belegt die Typisierung eindrucklich, dass wir es in den Kulturen der Vormoderne in der Tat mit einer großen Vielfalt an Phänomenen zu tun haben, die heutzutage mit den Begriffen „Individuum“ und „Individualität“ benannt werden. Für den Bereich des Alten Testaments scheint es mir beim gegenwärtigen Forschungsstand angemessener, die Vielgestaltigkeit der Phänomene zunächst nicht durch eine ausdifferenzierte Typisierung schon wieder einzugrenzen, sondern diese vorerst einmal in weiteren Einzeluntersuchungen aufzunehmen. Deshalb will ich es hier bei einer schlichten Differenzierung belassen, die Gestalten schwacher und starker Individualität voneinander unterscheidet.⁴

4 Individualität als schwacher und starker Differenzbegriff

Schwache Individualität bezeichnet dabei einen deskriptiven und pragmatischen Differenzbegriff.⁵ Er dient dazu, die Unterschiedenheit zwischen einzelnen Menschen, also Individuen (wie wir formulieren), auszusagen oder die Differenz zwi-

³ Vgl. 1. Praktische Individualität: Menschen müssen selbst handeln und können nicht nur vorgegebenen Traditionen folgen, so etwa in Situationen von Traditionsunterbrechung oder -abbruch (Migration; Reisen; Arbeitsteiligkeit). Dies muss nicht reflektiert werden. 2. Moralische Individualität: Voraussetzung für die Zumessung von Verantwortung für einzelnes Tun; 3. Kompetitive, konkurrierende Individualität: sich unterscheiden und absetzen von anderen; sich hervortun; 4. Repräsentative Individualität: Verbindung von 2.+ 3. mit dem Ziel, eine Rolle, eine soziale oder religiöse Norm auszufüllen; 5. Reflexive Individualität: Reflexion und Diskurs über Individualität mit dem Ziel/Ergebnis der Entwicklung eines normativen Konzepts.

⁴ Vgl. J. Dietrich und U. Schmidt in diesem Band.

⁵ Die Debatte auf der Tagung brachte als Alternativvorschlag die Bezeichnung von inhärenter Individualität bzw. reziproker Individualität.

schen Individuen und Gruppen oder Gesellschaften zu markieren.⁶ Dabei kann es um die Beschreibung faktischen Handelns gehen oder um die Kennzeichnung von Verantwortung auf Grund differenten Tuns oder Lassens, etwa im weisheitlichen oder rechtlichen Kontext. Bei dieser Art von Individualität haben wir es damit zu tun, dass Menschen handeln und/oder ein Handeln reflektieren.⁷ Dabei entsteht zugleich ein Selbstverhältnis des Ich, indem es sich von Anderen, von Traditionen o.ä. abgrenzt und als solches abgegrenztes Ich reflektiert und zur Sprache bringt.⁸

Starke Individualität bezeichnet die Unvertretbarkeit und Unvergleichbarkeit des einzelnen Menschen, des Individuums, innerhalb seiner Primärgruppe(n) (soziale Dimension) oder die Unvertretbarkeit und Unvergleichbarkeit des Einzelnen, sei es ein Mensch oder Gott, als konzeptionelles Element. Dieses konzeptionelle Moment der Unvertretbarkeit und Unvergleichbarkeit eines Einzelnen kann dabei als implizites oder explizites Ziel oder als Wert begegnen, oder es findet sich als Gegenstand der Reflexion über Individualität. Ob man dann von einem Second Order Thinking sprechen sollte, wäre zu diskutieren.⁹ Unausgesprochen oder ausgesprochen bringen die Formen starker Individualität ein konzeptionelles Moment zum Ausdruck. Diese konzeptionelle Seite ist damit auch Teil der Konstruktion von Identität.¹⁰

6 Die Entdeckung, Konstitution oder Markierung von Individualität durch Differenz ist zeit- und kulturübergreifend grundlegend. Die jeweiligen Bedingungen, Freiräume und Optionen sowie die Formen ihrer Realisierung und Darstellungen wechseln.

7 Die faktischen Möglichkeiten, sprich: Freiräume für solch differentes Handeln und Denken sind unter anderem in der sozialgeschichtlichen und ökonomischen Erfassung der Lebenswelten zu umreißen. Hier bedarf es ergänzender archäologischer und sozialgeschichtlicher Zugriffe.

8 Der Einwurf, dass schwache Individualität sich für den Menschen als handelndes und reflexives Wesen von selbst verstehe, trifft das Gemeinte. Es geht bei diesen Formen von Individualität in der Tat um die Wahrnehmung elementar menschlicher Lebensäußerung, die wissenschaftlich etwa durch Archäologie oder Sozialgeschichte zu beschreiben ist. Diese Deskriptionen sind anthropologisch als individuelle Lebensäußerungen wahrzunehmen. Damit wird zugleich deutlich, dass menschliches Handeln und Reflektieren in diesem basalen Sinn auch immer individuelles Handeln ist.

9 Als Vorläufer dazu vgl. Frankfort 1946, 5: „Second Mode of Cognition“. Das Denken zweiter Ordnung bezeichnet Aristoteles in seiner Metaphysik als eine „göttliche“ Fähigkeit, über die der Mensch nur selten verfüge (Metaphysik 1072b18ff; 1074b28ff). Sie setzt eine Form der Selbstreflexion voraus, die es ermöglicht, über das eigene Denken zu reflektieren, und so das Gegebene zu kritisieren und zu transzendieren. Zur Debatte vgl. Dietrich 2017.

10 Dietrich 2015 diskutiert das Spannungsverhältnis von „kollektiv“ und „individuell“ mit Blick auf die Identitätsbildung und legt dabei den Schwerpunkt auf die Relationalität des Menschen. Kollektives Selbstbild (Kollektive Identität) und individuelles Selbstbild (individuelle Identität) werden dabei in ihrer sozialen Konstruktion beschrieben (u. a. 233, Anm. 48 und 49).

Bei Rüpke begegnet die schwache Individualität als objektive Seite der Individualität. Der Begriff des Objektiven scheint mir jedoch unpassend, da es hier nicht um die Art der Wahrnehmung geht, sondern um die faktischen, sprich: beschreibbaren Differenzen (Deskription) und um die im Handeln vollzogenen oder sich als Ergebnis von Handlungen ergebenden Unterschiede. Aus der Sicht des einzelnen Menschen selbst gehören beide Aspekte zu seiner Identität, seiner Selbigkeit, mithin zu seiner subjektiven Individualität. Die deskriptive, schwache Individualität schließt dabei zugleich mit ein, was Rüpke die praktische und moralische Individualität nennt.

Jan Dietrich (2012) schlägt eine dreifache Unterscheidung vor: „Individualität durch Differenz“¹¹, expliziert an der Suche nach Ruhm, „Individualität durch Innerlichkeit“, die Dietrich auch im Alten Testament als gegeben, jedoch als kaum reflektiert annimmt (Dietrich 2012, 81–86)¹², und „Individualität durch Originalität“, die sowohl als äußere Abgrenzung als auch als im eigenen Inneren zu finden ist (Dietrich 2012, 87–92). Diese Ausdifferenzierung von Individualitätstypen orientiert sich einerseits an den historischen Textphänomenen und andererseits an den gegenwärtigen Modernitätsdebatten. In allen drei Varianten ist das Phänomen der Differenz grundlegend. Die Unterscheidung nach von außen geleiteter oder von innen gesteuerter Differenz dürfte ein schwer zu handhabendes Kriterium sein, wie schon das Beispiel der Ruhmsucht zeigt. Und in der Beschreibung der Individualität durch Originalität sieht Dietrich sowohl eine Individualität der Differenz als auch der Innerlichkeit (Dietrich 2012, 87). Im Sinne einer unterscheidenden Klassifizierung scheinen mir diese Typen daher nicht geeignet.

4.1 Die schwache Individualität im Spiegel weisheitlicher Typisierung

Menschen handeln und reden unterschiedlich und darin beeinflusst sie ihr historisch, sozial- und ökonomisch bestimmter Lebensraum genauso wie die je eigene Ausprägung ihrer Person. Erziehung und Ausbildung versuchen gezielt darauf Einfluss zu nehmen. Und wie in allen Kulturen des Alten Orients spiegelt sich in der Überlieferung der frühen Weisheitsliteratur die grundlegende Aufgabe jeder Gemeinschaft, junge und heranwachsende Männer und Frauen anzuleiten und

¹¹ „Individualität durch Differenz bezeichnet eine Individualität, der sich der Einzelne zwar bewusst ist, die aber nicht in den inneren Tiefen der eigenen Persönlichkeit, sondern in den äußeren Merkmalen verankert ist, mit denen sich der Einzelne von anderen abgrenzt und unterscheidet.“ (Dietrich 2012, 79–80).

¹² Vgl. dazu breiter Wagner und van Oorschot 2017, darin insbesondere: Frevel 2017.

sie in die bestehenden Gemeinschaften und Lebenszusammenhänge zu integrieren. Die Weisheit setzt also differentes Handeln voraus und bemüht sich um Einfluss auf das faktische Tun des Einzelnen und dessen Motivation.¹³ Er oder sie soll von Vater, Mutter oder dem kundigen Spezialisten die grundlegenden Fertigkeiten und Verhaltensweisen hören und durch Mittun erlernen, um so in Harmonie mit der Gemeinschaft selbst ein erfolgreiches Leben führen zu können. Dass solcher Erfolg und die Regeln, die zu beachten sind, will man ihn erlangen, zugleich mit den Ordnungen gleichzusetzen sind, die der Welt als Schöpfung Gottes eingestiftet sind, gehört zu den Selbstverständlichkeiten der altorientalischen Kulturen. Spätere Reflexionen machen dies etwa in der Rede von der Frau Weisheit und ihrem Verhältnis zur Schöpfung und zu Gott explizit (Prv 8,22–31).

Die Texte zeigen nun mit Blick auf unsere Thematik ein markantes Doppelbild. Zum einen sprechen sie über weite Strecken hinweg das Individuum an. Dies geschieht in direkter Weise, wenn „der Sohn“ zu richtigem Verhalten aufgefordert oder vor falschem gewarnt wird (etwa Prv 4,10–19; 5,1–19; 27,11). Auch die Typisierungen des Weisen und des Toren, des Faulen und des Fleißigen oder des Frevlers und des Gerechten haben jeweils den Einzelnen im Blick. Er soll sich auf dieses Vorbild hin ausrichten und so eine Grundorientierung für das individuelle Handeln finden. Zum anderen lassen die Sprüche gerade in dieser Arbeit am Verhalten des Einzelnen die Nahkontexte des Individuums erkennen. Dies kann die Familie sein, wenn es um Eltern und Kinder (Prv 10,1; 29,15.17) oder um Mann und Frau (Prv 12,4; 14,1; 18,22) geht. In den positiven oder negativen Auswirkungen des Verhaltens des Einzelnen wird die Verwobenheit des Individuums mit der Gemeinschaft deutlich. Auch das weitere soziale Umfeld wird angesprochen, auch wenn dies eher allgemein und ohne nähere Konkretisierung erfolgt. So ist wiederholt von der „Stadt“ (*‘ir, qæræt, qiryāh*) die Rede, in der sich das Wirken des Weisen und Redlichen positiv auswirkt (Prv 11,10–11; 21,22). Auch das „Land“ (*‘æraæs*) und das „Volk“ (*‘ām*) hängen vom weisen Planen und Tun des Einzelnen ab (Prv 28,2; 11,14; 29,4.18). Am augenfälligsten ist dies bei den einzelnen Herrschern.

„Auf Grund der Verbrechen des Landes gibt es viele Herrscher, durch einen verständigen und vernünftigen Mann hat es Bestand“ (Prv 28,2).

Trotz der eher allgemein gehaltenen Erwähnung der Gemeinschaften betonen die Texte durchgehend, dass die Gemeinschaft durch das Verhalten und die Einstellung der Einzelnen beeinflusst wird, so wie umgekehrt auch der Einzelne vom Tun und Lassen anderer in den Bezugsgruppen abhängig ist (Prv 10,21; 22,2;

¹³ Dies gilt in gleicher Weise auch für den Bereich des Rechts. Rechtliche Regelungen erwachsen aus differentem Verhalten und zeigen eine Art der Gemeinschaft, mit dieser sichtbar gewordenen individuellen Differenz als Rechtsgemeinschaft umzugehen. Weitere Implikation der Rechtstradition und ihrer Entwicklung zu diesem Thema wären an anderer Stelle zu entfalten.

24,15; 29,7). Ganz entsprechend der Logik des Tat-Folge-Zusammenhangs führen die Texte an den weisheitlich naheliegenden Themen vor Augen, wie angewiesen und aufeinander bezogen der Einzelne und die Gemeinschaft sind. Diese wechselseitige Abhängigkeit wird nun gerade in den weisheitlichen Textwelten nicht einseitig im Sinne einer Dominanz des Kollektivums über das Individuum verstanden. Ganz im Gegenteil! Sowohl die konstatierenden Wahrsprüche als auch die ethisch postulierenden Mahnungen und Forderungen rücken den selbstverantwortlichen Einzelnen ins Zentrum. Differentes Verhalten ist bedeutsam und es wird eingefordert. Der erkenntnisfähige und verantwortliche Mensch soll sich durch Weisheit und Unterscheidungsvermögen (*hochma* und *bin*) konkret positionieren, zum eigenen Wohl und dem Wohl von Familie, Ort und Land. Dieses Menschenbild steht in direktem Zusammenhang mit der sozialen Funktion und Verwurzelung der Weisheit. Zugleich spiegelt sich darin auch die verwandtschafts- und ortsbezogene Lebenswirklichkeit einer agrarischen Gesellschaft wider.

Die bäuerliche Welt der Levante des 1. vorchristlichen Jahrtausends steckt einen engen und in Vielem lange gleichbleibenden Rahmen ab. Das subtropische Klima gibt den Jahresablauf vor. Angewiesen auf die Niederschläge und nur in Teilen des Kulturlands mit fruchtbaren Böden ausgestattet, in den Steppenregionen der Gebirge und in der Wüste des Südlands ganz ohne sesshafte Bauernkultur, gilt es, Jahr um Jahr die Grundlage des Lebens zu sichern. In dieser kargen und nur wenig arbeitsteiligen Welt gibt es ein enges Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Einzelnen, der Familie und den Bewohner der Ortschaft. Übergeordnete Strukturen eines Staates oder Territorialreiches spielen dabei nur am Rand eine Rolle. Auch wenn sich mit den Königreichen in Juda und Israel zwischen dem 10. und 7. Jahrhundert vor Christus regionale Staatsgebilde ausprägen, verringert sich deren Einfluss auf diese verwandtschafts- und ortsbasierte Gesellschaft spätestens mit dem Untergang des Nord- und Südreiches (722 und 587 vor Christus) wieder. „Durch den Wegfall des eigenen Königshauses und die gemischten Siedlungsstrukturen der [persischen – JvOo] Zeit gewinnt die verwandtschaftliche Organisation sogar noch an Bedeutung“ (Kessler 2006, 143). Im Ergebnis etablieren sich in der Perserzeit im verbliebenen Rest der beiden Reiche, der persischen Provinz Jehud, ethnisch gemischte Ortschaften und Städte sowie ein namhafter jüdischer Anteil an den Bevölkerungen des Zweistromlandes und Ägyptens. Die Faktoren „Familie“ und „Sippe“ haben durchgehend und verstärkt in der Perserzeit im sozialen und religiösen Leben genauso wie in der entstehenden alttestamentlichen Literatur eine starke Bedeutung. Ablesbar ist dies daran, dass in grundlegenden Texten und vermutlich auch in den Gemeinschaften des sich unter der Perserherrschaft etablierenden Judentums die Abstammung aus Vaterhäusern und somit den (real oder ideal) konstruierten Familienbünden das Grundprinzip darstellt. Genealogisch geordnet, mit Ältesten an der Spitze (Esr 2;

Neh 7,5–72) sieht man in ihnen die „Familienhäupter des ganzen Volkes“ (Neh 8,13), die zugleich das Volksganze repräsentieren (Neh 8,1.3.5.8.11f.). Dass sich nun gerade aus diesem Milieu eine weisheitliche Anthropologie mit entsprechender Thematisierung von Handlungs- und Verantwortungsdifferenz des Einzelnen herausbildet, gilt es als Phänomen im Rahmen unseres Themas wahrzunehmen.

4.2 Die narrative Formung von Individuen als Wechselspiel zwischen Individuum und Kollektiv

Vielfach wurde in den Literaturen des Alten Testaments beobachtet, dass die Texte zwischen Einzelgestalt und Kollektivum oszillieren. So zeichnet insbesondere die Pentateuchforschung den Grenzgang zwischen einer kollektiven Dimension der Erzelterngeschichten als „Volksgeschichte als Familienerzählung“ (Gertz 2010, 278) und den individuellen Sinndimensionen insbesondere der Abrahams- und Jakobserzählungen nach. Entsprechend lernen Israel und Juda, Entstehen und Erhalt ihres Volkes als Geschichte der Verheißungen eines Gottes zu verstehen, der mit den Vätern und Müttern unterwegs war und es so auch mit der gegenwärtigen und den zukünftigen Generationen wieder sein wird. Da diese großen theologischen Themen der Erzelternerzählungen in Gestalt von Familiengeschichten daherkommen, werden sie polyvalent für Sinnzusammenhänge auf der Ebene familiärer Religion und individuellen Erlebens durchsichtig. Nachkommenschaft, Bewahrung in Gefahrensituationen, innerfamiliärer Streit um Lebenschancen, sprich: Segen – dies sind wesentliche Themen, die mittels der narrativen Formung von Einzelgestalten wie Jakob, Esau und Laban oder Abraham und Sara entwickelt werden. Die Plastizität der Einzelfiguren, im Jakobzyklus weiträumig vorgeführt, gröber und straffer in den Abrahamsgeschichten, laden auf dieser familiären und individuellen Ebene zur Identifikation ein. Dass dabei insbesondere die Frauengestalten eine individuell-differente und sich von den Rechtsverhältnissen teilweise deutlich abhebende Zeichnung erfahren, wurde mit der Arbeit von Irmtraud Fischer zu den Erzeltern Israels im Jahr 1994 erstmals deutlicher gesehen. Wenn Fischer 2001 zu einer gender-fairen Lektüre der Erzelternerzählungen auffordert (Fischer 2001), die endlich eine zweigeteilte Rezeption verabschiedet, nach der wir die Erzvätergeschichten als politische und theologische Volksgeschichte lesen und die Erzmüttergeschichten als idyllische Familiengeschichtlein wahrnehmen, dann fordert sie damit zugleich, dass wir auch mit Blick auf Individualität und Kollektivität immer beides zugleich tun: Die erzählerische Entwicklung der individuellen Frauen und Männer soll zugleich als Entwicklung der Kollektiva von Familie und Volk gelesen und rezipiert werden. Diese faktische Verknüpfung zeigt mit Blick auf unser Thema eine polyvalente Verwen-

dung narrativ geformter Individuen in diesen Erzählungen, die in ihrer teilweise subtilen Zeichnung sowohl für kollektive als auch für individuelle Sinndimensionen durchsichtig gemacht werden.

4.3 Die starke Individualität in theologischen Konzeptionen – Unvergleichbarkeitsaussagen und Ausschließlichkeitsaussagen JHWHs

Zu den Grundeinsichten alttestamentlicher Wissenschaft gehört der enge Zusammenhang zwischen Gottesbild und Menschenbild. Schon der Befund zum Anthropomorphismus macht dies deutlich. Das Alte Testament redet von Gott in menschlicher Gestalt, also von Gottes Körper, identifiziert ihn und sein Handeln mit Rollen aus dem menschlichen Sozialleben und vergleicht ihn mit Vorgängen im Erfahrungsumfeld der Adressaten. Die anthropomorphen Redeformen werden dabei weder in einem Widerspruch zur monolatrischen oder monotheistischen Verehrung und Denkweise gesehen noch stehen sie in Spannung zur menschen- und weltüberlegenen Andersartigkeit Gottes. Sie finden sich breit gestreut über die Literaturen, Gattungen und Zeiten. Aus einer polytheistischen Glaubensweise heraus entwickelt sich im Alten Testament die Rede von dem einen und dann einzigen Gott, die durch Nutzung anthropomorpher Analogiebildungen die Gottesvorstellungen anschaulich und verknüpft mit menschlicher Erfahrung erhält.

Wenn in dieser Weise Menschen- und Gottesbild aufeinander bezogen sind, liegt es nahe, sich bei unserem Thema das Individualitätskonzept der monolatrischen und monotheistischen Rede von Gott anzusehen. Denn soviel lässt sich schon vorab feststellen: Die theologischen Redeformen, welche die Unvergleichbarkeit und Ausschließlichkeit des personal vorgestellten Gottes festhalten, entwerfen eine starke Form von Individualität, die damit im Prinzip auch auf den Menschen übertragbar ist. Wer Gott als unvergleichlichen oder gar singulären, unvertretbaren Einzelnen denkt, der kann sich auch den Menschen ebenso vorstellen.

Ein prägnanter Text, der die Individualität JHWHs markiert, ist das sogenannte Schēma Jisrael in Dtn 6,4–6. Der Abschnitt beginnt in V. 4 mit einem kurzen Aufruf und einem Bekenntnis:

שמע ישראל יהוה אחד יהוה אחד

Höre Israel, JHWH ist unser Gott, JHWH ist einzig.

Der eigene Gott wird in den zwei parallelen Nominalsätzen als der einzige benannt. Man hat dies immer wieder als Bekenntnis zur wesenhaften Einheit

JHWHs verstanden. Philosophisch wollte ein Maimonides damit jede Pluralität innerhalb Gottes ausschließen. Religionsgeschichtlich wird auf die Rede von JHWH von Teman und Samaria hingewiesen. Monojahwistisch schreite Dtn 6,4 gegen die Vielheit der Erscheinungsformen JHWHs in den Lokalkulten ein. Kratz gab zu bedenken, ob mit dieser Sinnggebung nicht ein frühes, dtn Verständnis von Dtn 6,4–5 greifbar werde.¹⁴ Dass diese Sicht ohne Entsprechung in der biblischen Literatur bleibt, hänge demnach mit einer Neuinterpretation der Stelle durch die späteren Ergänzter zusammen, die mit der Einfügung des Dekalogs in Dtn 5,1–6,3 und der weiteren Paränese in Dtn 6,6–9; 7–11 eine Sinnverschiebung hin zu dem einzigartigen Gottesverhältnis Israels zu JHWH vornähmen. Mit dieser Interpretation eines älteren Sch^ema wäre dann eine Stimme hörbar, die ohne weiteren Wiederhall geblieben ist. Auch wenn diese Deutung nicht auszuschließen ist, so verwundert es doch, dass das Dtn im Zusammenhang der Zentralisation des Kultes in Jerusalem und damit in Partien des älteren dtn Gesetzes nie auf die Gefahr eines Polyjahwismus hinweist. Auch die weitere, innerbiblische Wirkungsgeschichte von Dtn 6,4 weiß von dieser Bedrohung des Jahwismus nichts mehr. So liegt die alternative Deutung wohl auch für die dtn Fassung des Sch^ema näher.

Interpretiert man nun die prädikative Zuordnung von Gottesname und Zahlwort innerhalb dieses synonymen Parallelismus, so ist das Zahlwort an dieser Stelle im Sinn eines emphatischen „einzig“ zu verstehen. Vor dem Hintergrund der vorangehenden Aussage wird „unser Gott“ als „unser einziger Gott“ verstanden. In einer exklusiven Weise wird damit JHWH an Israel und Israel an JHWH gebunden. Dass wir es noch nicht mit einem universalen Anspruch zu tun haben, macht die spätere Wiederaufnahme der Bekenntnisformel in Sach 14,9 deutlich: „Dann wird JHWH zum König werden über die ganze Erde. An jenem Tag wird gelten: JHWH ist einzig und sein Name ist einzig.“

Welche Art von Individualität kommt hier nun zum Ausdruck? Wenn JHWH als der Einzige herausgehoben wird, dann greift dies auf eine polytheistische Redeweise von der Unvergleichbarkeit von Göttern zurück, wie sie sich in Ägypten und in Mesopotamien findet.¹⁵ Unter mehreren Einzelnen in einer Stadt oder einem Gebiet wird der Unübertroffene, der alle Überragende herausgehoben. In einer relativen Abstufung wird JHWH als ein Gott von anderen unterschieden, ohne dass hier ein kategorialer Unterschied markiert würde. Einzigkeit wird hier als partielle, funktionale Überlegenheit einer Gottheit verstanden und strukturiert die

14 Zur Diskussion vgl. R. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11*, Frankfurt u. a. 1991, 84.

15 Textbeispiele finden sich bei Loretz 1997, 143–152.

polytheistische Götterwelt.¹⁶ Die Individualität der Gottheit kann dabei über bestimmte Funktionen oder durch eine geographische Anbindung bzw. Zuständigkeit bestimmt werden. Oder sie wird – wie in Dtn 6,4 – durch die Zuordnung zu einer Menschengruppe vorgenommen. Als „unser Gott“ ist er der „Einzig“ (vgl. Dtn 32,8–9). Solche Formen von Individualität als Unvertretbarkeit und Unvergleichbarkeit können wie hier in einem theologischen Konzept von einer Gottheit, jedoch genauso in anderen Zusammenhängen zur Charakterisierung eines Menschen verwendet werden.

Nun entwickelt sich dieser theologische Individualismus im Alten Testament noch einen Schritt weiter zu dem hin, was wir in der religionsgeschichtlichen Tradition üblicherweise als Monotheismus ansprechen. Wir begegnen ihm im Alten Testament in zwei Spielarten. In der einen konstruiert sich die Einzigkeit dieses Gottes in der ausschließlichen Beziehung, die er zu Israel hat. Damit entwickelt sich im Grunde die Unvergleichbarkeit aus Dtn 6 nun in Dtn 4 weiter. Die andere Spielart bestimmt die Individualität darüber, dass nur diesem Einen das Prädikat „Gott“ inhaltlich zugesprochen werden kann, da nur er – wie es für einen Gott zu erwarten ist – die Geschichte bestimmt. Dabei wird die Existenz nur eines Gottes in einer polytheistischen Denk- und Sprachwelt ausgesagt. Dazu greift der prophetische Verfasser auf zeitliche Kategorien zurück, wie sie die Mythen von der Erschaffung der Götter kennen: „Ich bin der Erste und ich bin der Letzte und außer mir gibt es keinen Gott“ (Jes 44,6b). Das „Ich“ Gottes präsentiert sich als Solitär ohne Vorläufer oder Nachfolger. Noch deutlicher knüpft Jes 43,10 an die Traditionen der Theogonie an: „Vor mir wurde ein Gott nicht gebildet und nach mir wird keiner mehr sein.“

Gedacht und formuliert wird hier eine nicht mehr zu steigernde Singularität. Als einziger seiner Art existiert und wirkt hier einer und tritt so allen anderen gegenüber. Seine Unvergleichbarkeit steigert sich zur Einzigkeit und schlägt so in eine neue Qualität um. Was hier im Gottesbild gedacht und sprachlich suchend formuliert wird, überführt die priesterliche Theologie in Gen 1 in eine programmatische Anthropologie. Sie versteht den Menschen als Abbild dieses einen Gottes und ermöglicht so einen anthropologischen Individualismus,¹⁷ der allerdings in

16 Loretz 1997 hat wiederholt darauf hingewiesen, dass sich entsprechende Einzigkeitsaussagen auch im direkten nordwestsemitischen Umfeld Israels finden. So wird in den ugaritischen Texten El als der einzige Vater der Götter und Menschen verehrt. Baal ist davon unterschieden als der einzige Wettergott: „Einzig ich bin es, der herrscht über die Götter, der fett macht Götter und Menschen, der sättigt die Menge der Erde!“ (KTU 1.4 VII 49b–52a).

17 Die Entdeckungsgeschichte des einzelnen Menschen in der Übertragung dieses ehemals auf eine königliche Gestalt, dann auf das Genus „Menschen“ angewendete Denken können wir etwa

seiner ganzen Tragweite und Schärfe erst jenseits der antiken, altorientalischen Welt zum Programm wurde (vgl. Borsche 1976).

4.4 Die starke Individualität in theologischen Konzeptionen – die Individualität des Gottesvolkes und deren Widerspiegelung im „Du“ des Bruders

Im Dtn und den von ihm geprägten Literaturbereichen werden wir mit einer klaren theologischen Programmatik konfrontiert, die auch in der Frage von Gemeinschaft und Individuum eine eigene Konzeption entwirft. Gemeinschaft wird im 5. Mosebuch theologisch konstituiert und begründet. Dem einen Gottesvolk entspricht der eine Gott, der allein zu verehren und zu lieben ist (Dtn 6,4–9). In unterschiedlichen theologischen Begründungen kann zum Ausdruck gebracht werden, dass sich die Gemeinschaft als Gottesvolk dem Wirken des Gottes Israels verdankt. Er erwählt es aufgrund einer nicht ableitbaren Liebe (Dtn 7). Er verpflichtet sich ihm, indem er einen Bund mit ihm schließt (Dtn 28).

Die Gemeinschaft des Gottesvolkes soll sich als Gemeinschaft der Brüder verstehen und so einer eigenen Ethik folgen, oder wie Lothar Perliitt in einer subtilen Untersuchung zur Rede von Bruder und Brüdern festhält: „Die (Volks-) Gemeinschaft der Brüder ‚entsteht‘ im Anspruch an den einzelnen Israeliten, seinen Nächsten als Bruder zu sehen und zu behandeln.“ (Perliitt 1980, 37)¹⁸ Gemeinschaft realisiert sich also, indem sich der Einzelne zu dem mit ihm lebenden Anderen in einer bestimmten Weise verhält. Ethische Individuation und der Weg von theologisch konstituierter und postulierter Gemeinschaft hin zu sich vollziehenden Gemeinschaft gehören damit zusammen. Da Gemeinschaft nicht mehr das schlicht sozial Vorfindliche ist, bedarf es dieses Zusammenhangs.

Die Gebote zum Bruderethos knüpfen dabei an die Rechtstraditionen Israels an und formulieren zugleich in rechtlichen Sprachformen ihre eigene Ethik: „Wenn es bei dir einen Armen gibt, einen von deinen Brüdern ..., dann verhärtete dein Herz nicht und verschließe deine Hand nicht vor deinem armen Bruder“ (Dtn 15,7). Dabei werden die soziologischen Untergliederungen in Familien und Sippen¹⁹ genauso

in Koh und seiner Königstravestie, im Rollenangebot einer Davidsgestalt im Psalter und darüber hinaus verfolgen.

¹⁸ L. Perliitt, „Ein einzig Volk von Brüdern“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder“: Lührmann, Dieter / Strecker, Georg (Hg.), Kirche. FS Günter Bornkamm, Tübingen 1980, 27–52, 37.

¹⁹ Vgl. Dtn 13,9–11 mit dem auch in Jer 9,3 und Ex 32,27b zu findenden familialen Gebrauch des Begriffs „Bruder“.

vorausgesetzt wie die ethisch-religiöse Verantwortlichkeit des Einzelnen, wie sie die religiöse Individualethik der älteren (Rechts-) Tradition zeigt. An Dtn 15 etwa lässt sich sehr schön nachvollziehen, wie sich die Bruderethik als eine Vertiefung der Grundhaltung zum Nächsten und Nachbarn (r') versteht. Ist die Bezeichnung des Nachbarn oder Mitmenschen als Bruder in der Rechtssprache des älteren Bundesbuches noch völlig unbekannt, so führt sie das Dtn neu ein und schafft damit eine emotional wie religiös zentrale Redeweise. Ihren Grund und ihre Ursache hat diese Neuakzentuierung nicht in einer ethnischen oder kollektiv-nationalen Theorie, sondern einzig in einer „Theologie des göttlichen Individuums“, wie ich den Ein-Gott-Glauben des Dtns hier einmal nennen möchte. Aus ihr werden die Folgerungen für den Einzelnen gezogen. Die Gemeinschaft versteht sich demnach als Ergebnis der erwählenden und liebenden Zuwendung Gottes zu ihr. Im Geschehen der Befreiung aus Ägypten, dem Exodus, finden das in seinem Zusammenhalt erodierende Juda und ein sich neu als Judentum konstituierendes Gemeinwesen ihre Basis. In Reaktion darauf ehrt jeder Einzelne dieser Gemeinschaft den Gott des Exodus (Dtn 5,6), indem er in seinem Tun und Lassen mitmenschlich, besser gesagt: brüderlich handelt. Denn ihre Grenze hat diese Mitmenschlichkeit an den Grenzen der Gemeinschaft des erwählten Volkes. Individualität und Alterität bilden eine untrennbare Einheit. Wird aufgrund des Schuldenerlasses alle sieben Jahre der Nächste und Bruder von den Rückforderungen freigestellt, so heißt es nachfolgend ausdrücklich: „Den Ausländer darfst du drängen. Was du aber deinem Bruder geliehen hast, das sollst du ihm erlassen“ (Dtn 15,3).

Nach innen führt diese theologische und ethische Konzeption des Dtns zu einer Egalisierung und Humanisierung des gemeinschaftlichen Lebens. Der Umgang mit Schulden (Dtn 15,1–11) und Schuldklaverei (Dtn 15,12–18), das gemeinschaftliche Feiern dreimal im Jahr vor JHWH an der Stätte, die Gott erwählt hat (Dtn 16,1–17), das solidarische Miteinander zwischen Bruder und Bruder, in das selbst die Tiere einbezogen werden (Dtn 22,1–12*), die Einschränkung des Pfandrechtes (Dtn 24,6–25,4) – all das verändert die vorgefundenen Realitäten und proklamiert für den Einzelnen sowie für die Gemeinschaft eine Gegenwelt. An die Stelle der politisch wie wirtschaftlich seit dem 8. Jahrhundert vor Christus brüchig gewordenen Welt der gentilen Gemeinschaften und Ortschaften tritt die eine und reine Gemeinschaft des Volkes Gottes. In die mitmenschliche Solidarität sollen dabei neben den traditionellen *personae miserae* wie Witwe, Waise und Fremdling, die bislang unter dem besonderen Schutz des Königs standen, jeder einzelne Nächste und Bruder des Gottesvolkes einbezogen sein. Dabei verwischen teilweise die Grenzen zwischen diesen Gruppen (Dtn 24,14). Im Befreiungshandeln durch den Exodus aus Ägypten und in der Gabe des Landes konstituierte der Gott Israels diese Gemeinschaft, in welcher der einzelne Mensch dem Mitmensch „Bruder“ ist, ohne dass die Gemeinschaft Israels als Familie stilisiert wird. In dieser

Gemeinschaft hat nicht nur der Verwandte, sondern jeder, auch der Feind oder der Gegner, im Gerichtsverfahren Anspruch auf solidarische Hilfe.²⁰ Im Charakter einer Gegenwelt und Heterotopie (Foucault 1992, 39) steht hier auch eine ideale Spielart von Individualismus und Kollektivismus vor Augen, die jedenfalls erneut eines lehrt: Auf den schlichten Nenner einer kollektivistischen Kultur lassen sich die alttestamentlichen Textwelten nicht bringen.²¹

5 Zusammenfassung

Damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück. Dass eine bipolare Sicht auf die Welten des Alten Testaments den Blick auf die Vielfalt der Befunde eher verstellt, habe ich versucht anhand der vorgeführten vier Skizzen deutlich zu machen. Die Textwelten der hebräischen Bibel entstehen bis in die mittlere Königszeit des 8. Jahrhunderts vor Christus in einer Gesellschaft, die von der agrarischen, wenig arbeitsteiligen Lebensweise geprägt ist, in der die Familie und Großfamilie (Sippe) für den Einzelnen die bestimmende Gestalt von Gemeinschaft darstellt. Dem nachgeordnet ist die Bedeutung des örtlichen Lebenszusammenhangs von Ort oder Stadt und – noch einmal abgestuft – diejenige der politischen Großstruktur des Königreiches. Im Ergebnis spiegeln die materialen Hinterlassenschaften und die Geschichte genauso wie die selektive Auswahl der kanonisierten Literaturen der Hebräischen Bibel eine Vielfalt an Lebensformen und Vorstellungen. Vereinfachende Kontrastbildungen versperren eher den Blick darauf. Vor allem die beliebte Gegenüberstellung von „antik-mediterran-nah-östliche(m)“ und „westlich-neuzeitlichem, individualisiertem und fortschrittsorientiertem K[ulturraum]“ (Neumann 2015, 35), in welcher die antike Kultur als nichtindividualistisch, agonistisch, die Geschlechtergegensätze betonend, hierarchie- und autoritätsfixiert sowie konservativ erscheint, schafft Klarheiten, die es

20 Hintergrund der sukzessiven Entwicklung dieser theologischen Programmatik seit dem 8. Jahrhundert vor Christus sind die Umbrüche und Verwerfungen der neuassyrischen und der neubabylonischen Zeit, wie sie durch die Kriegszüge, durch die Eroberung einzelner Landesteile und durch die Verarmung ländlicher Bevölkerungsschichten in der Levante festzustellen sind. Auch wenn eine Grundschrift der dtn Bestimmungen noch in die Königszeit Judas zu datieren ist, eignet dem Entwurf von Beginn ein utopischer Grundzug. In seiner Heterotopie und Grundsätzlichkeit entfaltet er dann gerade nach dem Ende des jüdischen Königtums und in der Perserzeit seine Wirkung.

21 Dies könnte alttestamentlich auch an der individuellen Konzeption des Gottesvolkes als „Jakob“/„Israel“ in Jes 40 ff. oder an den unterschiedlichen Knechtsgestalten im selben Textbereich vorgeführt werden. Weiter liefert die Entwicklung von Psalmen und Psalter zahlreiche Beispiele für das komplexe In- und Miteinander von Individualität und Kollektivität.

angesichts des vielfältigen Materials nicht gibt. Ebenso wenig hilfreich ist die Gegenüberstellung einer außengeleiteten Schamkultur und einer innengeleiteten Schuldkultur. Auch wenn etwa Klaus Neumann und Angelika Berlejung letztere Klassifizierung modifizieren und im Blick auf das antike Israel und Judentum lieber von einer „dyadischen Persönlichkeit“ sprechen, bleibt dabei die binäre Kontrastbildung erhalten. Spätestens wenn man die Definition dieses Dyadismus²² und dessen Anwendung auf den Einzelnen in der Levante wahrnimmt,²³ stellt sich die Frage, ob diese Kennzeichnungen wirklich als fundamental different zur neuzeitlichen und gegenwärtigen Welt in Anschlag gebracht werden können. So weist der sogenannte neuzeitliche Mensch exakt diese Züge auch auf, genauso wie der sogenannte antike Mensch umgekehrt als Einzelner agiert, zur Verantwortung gerufen wird und Einblicke in sein inneres Erleben gibt. Ohne deutliche Differenzen – etwa in den faktischen Möglichkeiten zur Ausprägung individueller Einstellungen und Verhaltensweisen primär bei den Eliten und abhängig von Bildung und wirtschaftlichen Ressourcen – einebnen zu wollen, verstellt eine derart binäre Klassifizierung den Blick auf die Vielgestaltigkeit der antiken und so auch hebräischen Welt. Vor allem wird hier eine neuzeitliche Ausdrucksweise von Individualität, die diese subjektorientiert zur Sprache bringt, zum Maßstab der Existenz von Selbstreflexivität und Individualität gemacht (vgl. Frevel 2016, 80). Zugleich erschwert diese Klassifizierung eine Wahrnehmung von Kontinuitäten in der lebensweltlichen Orientierung und Pragmatik zwischen den (Text-) Welten der Hebräischen Bibel und der Gegenwart. Sowohl wissenschaftstheoretisch als auch von den biblischen Befunden her ist der Einschätzung von Christian Frevel zuzustimmen: „Die soziale Eingebundenheit der Individualität wird stärker betont und ist de facto durch gentile wie soziale Netze tatsächlich dichter, doch unterscheidet sie sich nicht prinzipiell oder im Vollzug von dem neuzeitlichen Individualismus“ (Frevel 2016, 81). Die zugespitzte Frage eines unterscheidbaren Denkens wäre im Sinne einer Archaeology of Mind damit wohl so zu beantworten: Kelle und Pinsel der Archäologie fördern in der Grabung eine mehrschichtige Stratigraphie zutage, bei der auch Bruchstellen in sich durchziehende Strata ein-

22 Nach Neumann (2015, 39), zielt die Bezeichnung darauf ab, „dass der einzelne Mensch zur Bildung und Aufrechterhaltung seiner Identität immer auf das Urteil der anderen (eines ‚Zweiten‘) angewiesen ist und nicht ‚aus sich selbst heraus‘ weiß und wissen kann, wer er ist. [...] Nicht die individuelle und unverwechselbare Persönlichkeit mit ihrer Biographie, sondern die sozialen Rollen konstituieren die Identität eines Menschen.“

23 „Eine dyadische Person nahm sich selber wahr und orientierte ihr Selbstbild wie Verhalten an dem, was *andere* in ihr sahen und von ihr erwarteten. [...] Motivationen, Eigenschaften und Einstellungen leiteten sich von Stereotypen ab, von Verallgemeinerungen, die man innerhalb der Kultur bestimmten Gruppen [...] zuschrieb“ (Berlejung und Merz 2015, 208–209).

gebunden bleiben. Der Umbruch und Wechsel bleibt jedenfalls in Fragen der Individualität und der Gemeinschaft aus. Vielmehr zeigen sich unterschiedliche Umbrüche, von denen etwa der mit dem Dtn und seiner Gegenwelt verbundene und der mit der Theologie des göttlichen Individuums verbundene Ein-Gott-Glaube zu den folgenreichsten zählen.

Literatur

- Berlejung, Angelika und Anette Merz. 2015⁴. „Art. ‚Gemeinschaft/Individuum‘.“ In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, 207–210. Darmstadt: WBG.
- Borsche, Thomas. 1976. „Art. ‚Individuum, Individualität‘.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Sp. 300–323. Basel: WBG.
- Dietrich, Jan. 2012. „Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient.“ In *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, hg. v. Angelika Berlejung, Jan Dietrich, Joachim Friedrich Quack, 77–96. ORA 9. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dietrich, Jan. 2015. „Sozialanthropologie des Alten Testaments.“ *ZAW* 127(2): 224–243.
- Dietrich, Jan. 2017. „Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot, 45–65. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Di Vito, Robert A. 2009. „Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität.“ In *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, hg. v. Bernd Janowski und Kathrin Liess, 213–241. HBS 59. Freiburg: Herder.
- Fischer, Irmtraud. 2001. „Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen.“ In *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, hg. v. André Wénin, 135–152. BETHL CLV. Leuven: Leuven University Press (u. a.).
- Foucault, Michel. [1967] 1992. „Andere Räume.“ In *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, hg. v. Karlheinz Barck u. a., 34–46. Leipzig: Reclam.
- Frankfort, Henri. 1946. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frevel, Christian. 2016. „Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive.“ In *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, hg. v. Jürgen van Oorschot und Andreas Wagner, 65–90. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Frevel, Christian. 2017. „Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner, Andreas und Jürgen van Oorschot, 13–43. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Fuchs, Martin und Jörg Rüpke. 2015. „Religious Individualisation in Historical Perspective.“ *Religion* 45: 323–329.
- Gertz, Jan Christian. 2010⁴. „Tora und Vordere Propheten.“ In *Grundinformation Altes Testament: eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, hg. v. Jan Christian Gertz, 193–311. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hall, Edward Twitchell. 1966. *The Hidden Dimension*. Garden City: Doubleday Anchor Book.

- Hall, Edward Twitchell. 1976. *Beyond Culture*. Garden City: Doubleday Anchor Book.
- Hempel, Johannes. 1938. *Das Ethos des Alten Testaments*. BZAW 67. Berlin: Töpelmann.
- Hofstede, Geert. 2001². *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks (u. a.): Sage Publications.
- Kessler, Rainer. 2006. *Sozialgeschichte des alten Israel*. Darmstadt: WBG.
- Loretz, Oswald. 1997. *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael“*. Darmstadt: WBG.
- Malina, Bruce John. 1993. *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Neumann, Klaus. 2015⁴. „Art. ‚Kultur und Mentalität‘.“ In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, 35–42. Darmstadt: WBG.
- van Oorschot, Jürgen und Andreas Wagner, Hg. 2017. *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Perlitt, Lothar. 1980. „Ein einzig Volk von Brüdern‘. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung ‚Bruder‘.“ In *Kirche. Festschrift für Günter Bornkamm zum 75. Geburtstag*, hg. v. Dieter Lührmann und Georg Strecker, 27–52. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Porter, Joshua Roy. 1965. „The Legal Aspects of the Concept of ‚Corporate Personality‘ in the Old Testament.“ *VT* 15: 361–380.
- Rebillard, Éric und Jörg Rüpke, Hg. 2015. *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Robinson, Henry Wheeler. 1911. *The Christian Doctrine of Man*. Edinburgh: T&T Clark.
- Robinson, Henry Wheeler. 1936. „The Hebrew Conception of Corporate Personality.“ In *Werden und Wesen des Alten Testaments*, hg. v. Friedrich Stummer und Paul Volz, 49–62, BZAW 66. Berlin: de Gruyter.
- Rogerson, John William. 1970. „The Hebrew Conception of Corporate Personality: a re-examination.“ *JThS.NS* 21: 1–16.
- Rüpke, Jörg. 2012. „Religion und Individuum.“ In: *Religionswissenschaft*, M. Stahlberg (Hg.), Berlin und New York 2012, 241–253.
- Rüpke, Jörg und Wolfgang Spickermann, Hg. 2012. *Reflections on Religious Individuality. Graeco-Roman and Judean-Christian Texts and Practices*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 62. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Rüpke, Jörg. 2013. „Religiöse Individualität.“ In *Die Religion des Individuums*, hg. v. Bärbel Kracke, Renée Roux und Jörg Rüpke, 13–30. Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 9. Münster: Aschendorff.
- Rüpke, Jörg. 2013. „Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research.“ In *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, hg. v. Jörg Rüpke, 3–38. Oxford: Oxford University Press.
- Schaper, Joachim. 2017. „Die Konstitution des (göttlichen und menschlichen) Subjekts in Exodus 3.“ In *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, hg. v. Andreas Wagner und Jürgen van Oorschot, 137–146. VWGTh 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Taylor, Charles. 1996⁹. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Berlin: Suhrkamp Verlag.