



AARHUS UNIVERSITY



Coversheet

This is the publisher's PDF (Version of Record) of the article.

This is the final published version of the article.

How to cite this publication:

Dietrich, J. (2015). Sozialanthropologie des Alten Testaments: Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel. *Zeitschrift fuer die Alttestamentliche Wissenschaft*, 127(2), 224-243. doi:10.1515/zaw-2015-0013

Publication metadata

Title:	Sozialanthropologie des Alten Testaments: Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel
Author(s):	Jan Dietrich
Journal:	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
DOI/Link:	10.1515/zaw-2015-0013
Document version:	Publisher's PDF (Version of Record)

General Rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognize and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

If the document is published under a Creative Commons license, this applies instead of the general rights.

Jan Dietrich

Sozialanthropologie des Alten Testaments

Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel

DOI 10.1515/zaw-2015-0013

Hinführung: Der Mensch in seiner Bezogenheit

Die Beziehungsfähigkeit ist nach dem Alten Testament kein *differentium specificum*, das den Menschen vom Tier und von Gott unterscheidet, sondern ein Merkmal, das den Menschen als *homo mundanus*¹ in die Welt einbindet, und zwar so grundlegend, dass sie überall explizit oder implizit in den Texten zu greifen ist. Die Relationalität und Sozialität des Menschen sind nichts dem Menschen akzidentell Hinzukommendes, sondern etwas ihm Wesentliches: Der Mensch ist gerade auch im Alten Testament ein immer schon auf andere bezogenes Lebewesen und nur aus dieser Bezogenheit und ihren besonderen Relationsformen zu verstehen. »Was Menschen ihr Menschsein verleiht, ist ihre in Erzählungen und Metaphern reflektierte Bezogenheit und Beziehungsfähigkeit, sei es zu Gott, zu sich selbst, zum Mitmenschen oder zu Tieren.«² Der Mensch des Alten Testaments ist nicht einfach Teil einer Kollektivpersönlichkeit, wie es die alttestamentliche Forschung lange Zeit postuliert hat, auch kein individuelles Wesen im modernen Sinne, das seine jeweilige Einzigartigkeit pflegen und hervorkeh-

¹ Vgl. W. Welsch, *Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, 2012.

² S. Schroer / R. Zimmermann, *Mensch/Menschsein*, SWB (2009), 368–376, 368. Auf das Verhältnis der Geschlechter wird im Folgenden nicht spezifisch eingegangen; vgl. dazu etwa die Beiträge von Imtraud Fischer, Angelika Berlejung und Dorothea Erbele-Küster in: B. Janowski / K. Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, HBS 59, 2009, 265–361 sowie C. Maier, *Körper und Geschlecht im Alten Testament. Überlegungen zur Geschlechterdifferenz*, in: A. Berlejung / J. Dietrich / J. F. Quack (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, ORA 9, 2012, 183–207. Zu homoerotischen Beziehungen vgl. etwa M. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: a historical perspective*, 1998; S. Ackerman, *When Heroes Love: the ambiguity of eros in the stories of Gilgamesh and David*, 2005.

Jan Dietrich: Aarhus University. Email: jan.dietrich@cas.au.dk

ren müsste, sondern ein relationales Wesen, das aus seiner Bezogenheit und ihren unterschiedlichen historischen und kulturellen Ausprägungen verstanden werden will und muss. Die Sozialanthropologie des Alten Testaments untersucht entsprechend den alttestamentlichen Menschen als Beziehungswesen und in seinen Beziehungsgefügen. Der folgende Beitrag möchte hierzu den Versuch einer Grundlegung unternehmen.

»Die Sozialität des Menschen, d. h. seine Einbindung in soziale Zusammenhänge und Rollen, ist ein Grundkennzeichen alttestamentlicher Anthropologie.«³ Deshalb wird schon in den Schöpfungstexten des Alten Testaments Bezogenheit als eine Wesensbestimmung des Menschen reflektiert. Hier wird deutlich, dass der Mensch nicht nur ein relationales Wesen ist, das Beziehungen zu anderen Menschen knüpft. Die Relationalität ist im Alten Testament tiefer verankert, indem die Gottesbeziehung und die Weltbeziehung das Menschsein wesenhaft ausmachen und bestimmen. Der Mensch wird im ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4 a) als zwar letzter und ausgezeichneter Teil der Welt erschaffen, aber eben doch »nur« als Teil der Welt am sechsten Tag zusammen mit den Landtieren. Die Gottesebenbildlichkeit (Gen 1,26–28) und die nahezu gottgleiche Ehrenstellung (Ps 8) sind relationale Vorstellungen und Teil der Sozialanthropologie insofern, als sie etwas über den Menschen in seiner Beziehung zu Gott und zur Welt aussagen. Schon die erste biblische Aussage über den Menschen macht eine Aussage über den Menschen in der für ihn spezifischen Bezogenheit, weil »es hier weniger darum geht, was für einer der Mensch ist, sondern mehr darum, als was für einen Gott den Menschen erachtet.«⁴ Zudem erhält der Mensch als Abbild und Statue Gottes⁵ den Herrschaftsauftrag über die Welt.⁶ Wie sehr er damit als *homo mundanus* in die Welt eingebunden ist, zeigt der Schöpfungspsalm 104, denn hier existiert der Mensch in der Schöpfungswelt mit und neben den Tieren einzig und allein *coram deo*, in und durch seine Beziehung zu Gott.

3 B. Janowski, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, ThLZ 139 (2014), 535–554, 544.

4 A. Schellenberg, Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, ATThANT 101, 2011, 126–127.

5 Vgl. zu *šælaem* und *d^emût* die Selbstbezeichnungen des Königs Hadad-Yiši auf seiner Statue vom Tell Fecheriye, die ganz ähnlich (wenn auch ohne die entsprechenden Präpositionen) von der Statue des Königs als altaramäisch *šlm* und *dmwt* sprechen (vgl. A. Abou-Assaf / P. Bordreuil / A. R. Millard, La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne, ERC 10, 1982, 23).

6 Entsprechend erscheint bei H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von B. Janowski, 2010, 229–237, das Kapitel »Gottes Bild – der Weltverwalter« als erstes Kapitel des dritten Buchteils »Des Menschen Welt – Soziologische Anthropologie«.

In der zweiten Schöpfungserzählung (Gen 2,4b–3,22) sind sowohl die Beziehung des Menschen zu Gott als auch diejenige zu den Tieren der zwischenmenschlichen Beziehung schöpfungsmäßig vorangestellt. »Indem der Mensch dem Tier einen Namen gibt, tritt er in Beziehung zu ihm und erkennt es so als ein weiteres Lebewesen an. [...] Diese Feststellung ist umso wichtiger, als unsere Erzählung nirgends die Benennung von Dingen (Flüssen und Bäumen z. B.) berichtet. In Gen 2,19 handelt es sich also nicht um die Bemächtigung der Welt durch Sprache, sondern um Aufnahme der Beziehung zwischen zwei Partnern.«⁷ Auch realiter lebten die meisten Menschen des alten Israel zusammen mit ihren Nutztieren im selben Haus.⁸ Es herrscht die Einsicht über die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier sowie die Erkenntnis von den Tieren zukommenden eigenen Rechten vor,⁹ und entsprechend hofft der Mensch nicht nur auf den Frieden mit Gott und seinen Mitmenschen, sondern auch mit den Tieren (Jes 11,1–9).¹⁰

Die Sozialanthropologie des Alten Testaments sieht deshalb in der Bezogenheit des Menschen eine grundlegende und mehrdimensionale Bezogenheit. Während die traditionelle Sozialanthropologie der Neuzeit zunächst und zumeist die Beziehungsformen des Menschen zum Mitmenschen untersucht, kann eine solche Beschränkung auf das Zwischenmenschliche aus der Sicht des Alttestamentlers nicht genügen: Die zwischenmenschliche Beziehung stellt nur eine sozialanthropologische Grundform der Bezogenheit neben anderen dar.

Die Relationalität des Menschen ist nach dem Alten Testament so grundlegend, dass sie in den sogenannten Körperbegriffen selbst verwurzelt ist. Zahlreiche Körperbegriffe des Alten Testaments weisen nicht auf monadische, in sich geschlossene und sich selbst genügsame leibliche Phänomene eines *Corpus incurvatum in se ipso*, sondern sind von vornherein relational angelegt und stehen in und drängen nach Bezogenheit: Die »Körperbegriffe« sind in vielen Fällen relational konnotierte Begriffe, wie im anschließenden ersten Abschnitt aufgezeigt werden soll.

7 A. de Pury, Gemeinschaft und Differenz. Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel, in: B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke / U. Gleßner (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, 1993, 112–149, 132.

8 Vgl. L. E. Stager, The Archaeology of the Family in Ancient Israel, BASOR 260 (1985), 1–35, 12–15.

9 Vgl. P. Riede, Tier, wibilex.de, November 2010.

10 Vgl. B. Janowski, Auch die Tiere gehören zum Gottesbund. Gott, Mensch und Tier im alten Israel, in: Ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, 1993, 3–32, 17–21.

Körperbegriffe sind relational konnotierte Begriffe

Es ist der alttestamentlichen Forschung deutlich geworden, dass die sogenannten anthropologischen Grundbegriffe »zusammen kein geschlossenes System, keine Dichotomie, Trichotomie bilden, keinem Dualismus unterliegen, wie er für den griechischen Bereich lange angenommen wurde, u. ä.«.¹¹ Wenn diese Versuche einer Kennzeichnung nicht passen, was aber dann? Ein wesentlicher, wenn auch nicht der einzige Aspekt, soll in diesem Abschnitt behandelt werden: Viele Körperbegriffe des Alten Testaments sind sozialanthropologisch konnotierte Begriffe, und die Relationalität zeigt sich auch in der Leiblichkeit: »Der Mensch ist ein durchaus relationales Wesen. Ausdrucksrahmen dieser Relationalität ist seine Leiblichkeit.«¹²

Der Begriff *nəpəš* ist nicht nur dann falsch verstanden, wenn man ihn im dualistischen Sinne mit »Seele« gleichsetzt, die eine vom Körper getrennte Größe darstellt, sondern auch dann, wenn man die in der heutigen Forschung hervorgehobene Bedeutung »Vitalität« als die »Lebenskraft« eines *conatus essendi* auffassen würde. Tatsächlich gründet die Lebenskraft oder Vitalität der *nəpəš* nicht allein in sich. Lebenskraft entsteht relational durch Beziehungen und ist nur bedingt eine Lebenskraft-Entität in sich selbst.¹³ *nəpəš* ist eine nach Bezogenheit drängende Vitalität, die ihre Lebenskraft gerade auch aus den Beziehungen gewinnt, in denen sie steht. *nəpəš* bezeichnet deshalb nicht nur den bedürftigen Menschen,¹⁴ der begehrend sich etwas einzuverleiben bestrebt ist, sondern auch den nach Beziehung verlangenden Menschen. »Diese *nəfəš*-Artigkeit des Menschen bedeutet, daß wir ganz und gar, von allem Anfang an, auf Beziehung angelegt sind.«¹⁵ Es ist die *nəpəš*, die nach körperlicher Vereinigung mit einem geliebten Menschen strebt, um an diesem zu »kleben« (Gen 34,2 f).¹⁶ Es ist deshalb auch

¹¹ A. Wagner, Wider die Reduktion des Lebendigen. Über das Verhältnis der sog. anthropologischen Grundbegriffe und die Unmöglichkeit, mit ihnen die alttestamentliche Menschenvorstellung zu fassen, in: Ders., Aufbrüche, 183–199, 187.

¹² M. Krieg, Leiblichkeit im Alten Testament, in: Ders. / H. Weder, Leiblichkeit, ThSt 128, 1983, 7–29, 9.

¹³ *nəpəš* scheint immerhin an einigen wenigen, priesterschriftlich beeinflussten Stellen als eine Entität verstanden worden zu sein, die sich vom toten Körper lösen kann, vgl. D. Michel, *nəpəš* als Leichnam?, ZAH 7 (1994), 81–84. Vgl. jetzt auch neben KAI 214,17.21 f. die altaramäische KTMW-Stele aus Zincirli, auf der der verstorbene KTMW in Zeile 5 davon berichtet, dass sich seine *nbš* in seiner Stele befinde und Opfer empfangen, vgl. D. Pardee, A New Aramaic Inscription from Zincirli, BASOR 356 (2009), 51–71, 52 f. 62 f.

¹⁴ Vgl. Wolff, Anthropologie, 33 ff.

¹⁵ S. Schroer / T. Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, 1998, 62.

¹⁶ Vgl. Wolff, Anthropologie, 42.

die *nəpəš*, mit der der Mensch Mitmenschen und Gott liebt (Gen 44,30 f; Dtn 6,5; I Sam 18,1; Cant 1,7 u. a.), hasst (II Sam 5,8; Jes 1,14) und voller Sehnsucht danach verlangt, Gott zu schauen (Ps 42; 63,2; 84,3; vgl. Jes 26,9).¹⁷ »The *נפש* is that part of a human being that enables him or her to connect with the cultic sphere as the place of divine presence.«¹⁸ Die *nəpəš* bezeichnet weder die Lebendigkeit einer fensterlosen Monade noch ist sie allein ein *conatus essendi*, der sich selbst zu erhalten bestrebt ist, sondern mit *nəpəš* ist »das Lebendige am Menschen«¹⁹ im Sinne der lebendigen menschlichen Beziehungsfähigkeit angesprochen. Nicht nur die eigene *nəpəš* drängt nach Beziehung, sondern der Mensch steht auch in (mitleidvoller) Beziehung zur *nəpəš* des Anderen: »Und einen Fremden sollst du nicht unterdrücken, denn ihr kennt selbst die *nəpəš* des Fremden, weil ihr Fremde im Land Ägypten ward.« lautet entsprechend ein Gebot im Bundesbuch (Ex 23,9).

Ähnliches gilt für den Begriff *rūḥ*, der nicht nur den »Wind« oder den »Geist«, sondern sowohl eher situationsabhängige, zumeist kurzfristige Einstellungen (Gen 26,35; Num 5,14.30; Dtn 2,30; Ri 8,3; I Reg 21,5; Hi 15,13) als auch, ähnlich wie *ʾap* (Spr 14,17.29 u. a.), andauernde Charakterhaltungen gegenüber der Mitwelt und Gott bezeichnen kann (Spr 14,29; 16,18; 18,14; Koh 7,8; vgl. Jes 26,9).²⁰ Auch das Antlitz (*pānîm*), mit dem man sich dem Anderen zuwendet (*pānāh*) und das Wolff leider nur kurz erwähnt,²¹ ist ein Körperbegriff, mit dem »wirkliche persönliche Gegenwart, Beziehung und Begegnung (oder Verweigerung derselben) bezeichnet« werden,²² weil der hebräische Sprachgebrauch »in zahlreichen Wendungen, die die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Beziehungen des Menschen zu Gott betrafen, den terminus *pānîm* als Ausgangspunkt genommen hat.«²³ Darüber hinaus können sowohl *raḥamîm* als Plural von *rəḥəem* (»Mutterleib«) als auch *meʿîm* (»Eingeweide«) Gefühle aus dem zwischenmenschlichen Bereich zum Ausdruck bringen (Gen 43,30; Cant 5,4).²⁴ Selbst der

17 Vgl. ebd., 42f. sowie A. Schüle, The Notion of Life: *נפש* and *רוח* in the Anthropological Discourse of the Primeval History, HeBAI 1 (2012), 483–501, 486 f.

18 Schüle, Notion, 487. Hervorhebung J. D.

19 Wagner, Reduktion, 191.

20 Vgl. Wolff, Anthropologie, 71 f.

21 Vgl. ebd., 122.

22 H. Simian-Yofre, *pānîm*, ThWAT 6 (1989), 629–659, 650.

23 ebd., 649.

24 Vgl. D. Erbele-Küster, Gender trouble in the Old Testament: three models of the relation between sex and gender, SJOT 13 (1999), 131–141, 136–139. Auch das Reich der Emotionen enthält körperbezogene und sozialanthropologische Aspekte, vgl. S. Gillmayr-Bucher, Emotion und Kommunikation, in: C. Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, QD 237, 2010, 279–290; C. Janssen / R. Kessler, Emotionen, SWB (2009), 107–112.

Begriff *bāšār*, von dem man sozialanthropologische Konnotationen vielleicht am wenigsten erwarten würde, kann Verwandtschaftsverhältnisse aller Art bezeichnen: Der Mensch »klebt« nicht nur mit seiner *næpæš* (Gen 34,2 f.), sondern auch mit seinem *bāšār* am geliebten Gegenüber (Gen 2,24).²⁵

Die Kennzeichnung von Körperbegriffen als relational konnotierte Begriffe ließe sich noch beliebig fortsetzen. So findet nicht nur das Herz als Beziehungsbegriff,²⁶ sondern finden auch Augen, Ohren und Mund als Kommunikations- und Rechtsbegriffe Verwendung,²⁷ während Arm, Hand und Fuß sowie auch der Kopf neben ihren kommunikativen und rechtsanthropologischen Aspekten²⁸ auch als Machtsymbole im sozialen Bereich erscheinen.²⁹ Anstatt diese Gedankenführung anhand weiterer Körperbegriffe erschöpfend auszuführen, wenden wir uns im Folgenden der Bedeutung der Sozialidentität für die Sozialanthropologie des Alten Testaments zu.

Mutuelle Sozialidentität als sozialanthropologisches Grundphänomen

Das obige Kapitel über die Relationalität des Leibes dürfte schon etwas deutlich gemacht haben, was im Folgenden noch weiter vertieft werden muss: dass es im Alten Testament weder einen sich selbst genügsamen Individualismus und Solipsismus gibt noch dass die Einsamkeit als erstrebenswertes Ziel, sondern als soziale Bedrohung gilt. Vielmehr ist der Einzelne immer schon hineingeboren in eine Gemeinschaft und bleibt auf so intensive Weise in diese eingebunden, dass

²⁵ Vgl. Wolff, *Anthropologie*, 60 f.

²⁶ Vgl. ebd., 92–96. Vgl. etwa auch T. Krüger, Das »Herz« in der alttestamentlichen Anthropologie, in: Wagner, *Aufbrüche*, 103–118, bes. 114–117.

²⁷ Vgl. neben Wolff, *Anthropologie*, 122–127 vor allem Schroer / Staubli, *Körpersymbolik*, bes. 118 und 132–133 zur kommunikativen Bedeutung der Augen, bes. 138.140–142.145.150 zur kommunikativen Bedeutung der Ohren und 152.154.167 f. zur kommunikativen Bedeutung des Mundes.

²⁸ Vgl. zur kommunikativen und rechtsanthropologischen Bedeutung der Hand Schroer / Staubli, *Körpersymbolik*, bes. 171–173 und 177 f.; zur rechtsanthropologischen Bedeutung des Fußes ebd., 220–222.

²⁹ Vgl. Schroer / Staubli, *Körpersymbolik*, bes. 185 f. 208–216. Dazu auch Wolff, *Anthropologie*, 113 f. sowie zur sozialen Funktion des Kopfes ebd., 115. Zur »Kopfjagd« als Trophäenjagd im neuassyrischen Reich und im Alten Testament vgl. D. Bonatz, *Ashurbanipal's Headhunt: an anthropological perspective*, *Iraq* 66 (2004), 93–101; R. Hunziker-Rodewald, *Wo nur ist Sauls Kopf geblieben? Überlegungen zu I Sam 31*, in: W. Dietrich (Hg.), *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des Samuelbuches*, *OBO* 206, 2004, 280–300.

für die Entwicklung individueller Freiräume wenig Platz ist und Einsamkeit³⁰ nur negativ als Vereinsamung und Isolation angesehen werden kann.³¹

»Im alten Israel sind Leben und Rolle eines Individuums im Wesentlichen von der Position im familiären Kontext bestimmt.«³² Im Rahmen der »verwandtschaftsbasierten Gesellschaft«³³ des alten Israel ist der Einzelne immer Teil seines Familienverbandes, seiner Sippe, seines Clans bzw. Stammes und schließlich des Volkes Israel – unabhängig davon, dass die konkrete Zuordnung der entsprechenden hebräischen Termini zu diesen Institutionen umstritten ist³⁴ und insbesondere der »Stamm« (*šebəʾt*) in der anthropologischen Forschung eine äußerst vage Kategorie darstellt sowie im Alten Testament eine soziale Konstruktion zu sein scheint.³⁵ Entscheidend ist, dass der Einzelne tatsächlich zumindest in Familie und Sippe sozial eingebunden ist und dass in Form von patrilinearen Abstammungsgruppen (*lineages*) gedacht und sozial konstruiert wird. Dieses Phänomen zieht sich bei allen historischen Veränderungen der Sozialstruktur durch die Geschichte des alten Israel wie ein roter Faden hindurch und gehört trotz aller Gefährdungen in der persischen und hellenistischen Zeit³⁶ zur sozialanthropologischen *longue durée* des alten Israel. Ihr gegenüber spielen die soziologisch relevanten transfamiliären gesellschaftlichen Machtverhältnisse und Hierarchien, angefangen von den aus Sicht der Texte eher egalitären Sozialstrukturen der Frühzeit zu den hierarchischen Macht- und Klassenverhältnissen der Königszeit,

30 Vgl. H. Seidel, Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament. Eine Untersuchung zum Menschenbild des Alten Testaments, ThA 29, 1969.

31 Siehe dazu ausführlicher unten im Text.

32 C. Maier / K. Lehmeier, Familie, SWB (2009), 131–136, 133.

33 Vgl. R. Kessler, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, 2006, 49–72; C. Maier / K. Lehmeier, Verwandtschaft, SWB (2009), 615–618. Zum Einfluss soziologischer und sozialanthropologischer Forschung auf die alttestamentliche Wissenschaft vgl. J. W. Rogerson, Anthropology and the Old Testament, 1978; Ders., Expansion of the Anthropological, Sociological and Mythological Context of the Hebrew Bible/Old Testament, in: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament: the history of its interpretation 3: From Modernism to Post-Modernism 1: The Nineteenth Century: a century of modernism and historicism, 2013, 119–133; R. R. Wilson, Social Theory and the Study of Israelite Religion: a retrospective on the past forty years of research, in: S. M. Olyan (Hg.), Social Theory and the Study of Israelite Religion: essays in retrospect and prospect, SBL.RBS 71, 2012, 7–17. Für einen Reader klassischer Beiträge vgl. B. Lang, Anthropological Approaches to the Old Testament, IRT 8, 1985.

34 Vgl. Rogerson, Anthropology, 86–101; N. P. Lemche, Early Israel: anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy, VT.S 37, 1985, 245–290.

35 Vgl. neben der zuvor genannten Literatur R. Kessler / H. Omerzu, Stamm, SWB (2009), 560–561.

36 Vgl. Kessler, Sozialgeschichte, 142f.175–177; T. Zimmer, Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets, BZAW 286, 1999, 113–120.

den Gemeindestrukturen der persischen Provinzgesellschaft bis hin zu den hierokratischen Verhältnissen der hellenistischen Zeit eine sozialanthropologisch betrachtet wichtige, aber veränderliche Rolle. Der Mensch des alten Israel wie der alttestamentlichen Texte ist deshalb zusammen mit den Institutionen, die Kultur sozial produzieren und rezipieren, historischen Wandlungsprozessen unterworfen. Entsprechend sollte eine umfassende Sozialanthropologie des Alten Testaments (wie die Sozialgeschichte) auch diachron angelegt sein³⁷ und ihre Ergebnisse anhand der Untersuchung unterschiedlicher sozialer Gruppen und Quellen nicht nur als Ergebnisse der Literatur- und Redaktionsgeschichte, sondern auch der Anthropologie sowie Ideen- und Mentalitätsgeschichte präsentieren.

Das Verhalten des Familienmitgliedes hat stets Bedeutung für den gesamten Familienverband. Das gilt im ökonomischen Sinne, wenn die einzelnen Mitglieder die ihnen entsprechende Rolle im *bayit* zu erfüllen haben,³⁸ im rechtlichen Sinne, wenn der *pater familias* die Verfügungsgewalt über die Hausgemeinschaft besitzt, diese rechtsverantwortlich vertritt und der gesamte Familienverband für Vergehen des Familienvaters kollektiv verantwortlich gemacht werden kann, aber auch im soziokulturellen Sinne, wenn die Ehrung oder Beschämung eines Einzelnen auf den jeweiligen sozialen Verband positiv oder negativ zurückfällt. Ehre ist ein sozialer Wert, der jeder Person gemäß ihrem Status in der Gemeinschaft zukommt, sofern diese Person »die kollektiven Verhaltenserwartungen habituell erfüllen kann, die ›ethisch‹ mit ihrem sozialen Status verknüpft sind.«³⁹ Mutuelle Sozialidentität bedeutet dabei, dass der Einzelne für seine eigene Identitätsbildung von der Anerkennung des Anderen abhängig ist. Robert di Vito hat dieses Phänomen differenziert in Hinsicht auf vier Ebenen beschrieben: »Das Subjekt ist (1) zutiefst eingebettet in seine soziale Identität bzw. eng damit verbunden. Es ist (2) vergleichsweise dezentriert und undefiniert im Blick auf die Grenzen seiner Person. Es ist (3) relativ transparent, ins gesellschaftliche Leben eingebunden und darin verkörpert (mit anderen Worten: Es ermangelt all dessen, was mit ›inneren Tiefen‹ bezeichnet ist). Und schließlich ist es (4) ›authentisch‹ gerade in seiner Heteronomie, in seinem Gehorsam anderen gegenüber und in seiner Abhängigkeit von anderen.«⁴⁰

³⁷ Vgl. J. van Oorschot, Zur Grundlegung der alttestamentlichen Anthropologie – Orientierung und Zwischenruf, in: Ders. / M. Iff (Hg.), Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive, BThSt 111, 2010, 1–41.

³⁸ Vgl. etwa C. Maier / K. Lehmeier, Familie, SWB (2009), 131–136.

³⁹ A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, 1992, 199. Zu Ehre und Scham/Schande siehe ausführlicher unten.

⁴⁰ R. di Vito, Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität, in: Janowski / Liess, Mensch, 213–241, 217 f.

Anders als der Begriff der kollektiven Identität bezeichnet mutuelle Sozialidentität die Ausbildung der »personalen« Identität durch die Augen der Mitmenschen, also durch die Art und Weise, wie die Mitmenschen den Einzelnen betrachten, achten und mit ihm umgehen.⁴¹ Gelingt es nicht, die Verhaltenserwartungen der Gemeinschaft zu erfüllen, dann lauert der »soziale Tod«⁴² als soziokultureller Ausschluss aus der Gemeinschaft durch Untersagung der sozial lebensnotwendigen Anerkennung. Vor allem die Klagepsalmen machen deutlich, dass Beziehungsabbruch den sozialen Tod bedeutet und das Gebetsziel in der Wiederherstellung von Beziehungen zu Gott und den Mitmenschen liegt. Die Bedeutung der Sozialanthropologie für das Verständnis des Menschen im Alten Testament zeigt sich hier beispielsweise darin, dass sich Körperbild und Sozialstruktur, physische Krankheit und sozialer Konflikt, Krankheitsbeschreibungen und Feindschilderungen überschneiden.⁴³ Die Einbettung des Einzelnen in ein funktionierendes und gelingendes Beziehungsgefüge macht den relationalen Charakter der mutualen Sozialidentität der alttestamentlichen Schriften aus. Sie bildet die sozialanthropologische Basis für die alttestamentlichen Formen der kollektiven Identität, auf die im Folgenden einzugehen ist.

Kollektive Identität statt korporative Persönlichkeit

Während mit mutuellem Sozialidentität die Abhängigkeit der personalen Identität von den Augen der Mitmenschen im Blick ist, bezeichnet kollektive oder soziale Identität eine Form der Identität, die ihre soziale Rolle in der Gemeinschaft oder Gruppe internalisiert und aufgrund von Gemeinsamkeiten mit anderen Mitgliedern ein Gemeinschaftsgefühl ausbildet, das den Einzelnen in seine Gemeinschaft bzw. Gruppe integriert und von anderen Gemeinschaften/Gruppen abgrenzt.

41 J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 1997, 133f., bezeichnet diese Identitätsform als »personale Identität«. Ich bevorzuge den Begriff der mutualen Sozialidentität, weil dem Personenbegriff eine moderne Unschärfe eignet und die Bedeutung der gegenseitigen Anerkennung deutlicher herausgestellt werden soll. Zur Anerkennung als einem sozialanthropologischen Grundphänomen vgl. Honneth, Anerkennung; zum Alten Testament B. Janowski, Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in: Ders. / Liess, Mensch, 181–211, 192–200.

42 Vgl. H.-P. Hasenfratz, Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Strafpfertheorie, BZRG 24, 1982; Ders., Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften, Saec 34 (1983), 126–137.

43 Vgl. B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, 4. Aufl. 2013, 174–203.

zen lässt.⁴⁴ Kollektive Identität ist dabei weder ein essentialistisches noch ein statisches Phänomen, sondern neueren kulturwissenschaftlichen und sozialpsychologischen Forschungen zufolge eine Form dynamischer, multidimensionaler sowie diskursiver und sozialkonstruktivistischer Prozesse und somit immer als kollektive *Identitätsbildung* zu beschreiben.⁴⁵ In der neueren alttestamentlichen Forschung werden die Fragen der Identitätsbildung nicht nur,⁴⁶ aber verstärkt in den Forschungen über »Israel in der Perserzeit« intensiv diskutiert.⁴⁷ Neben der mutuellen Sozialidentität ist auch die kollektive Identität ein für die Sozialanthropologie des Alten Testaments fundamentales Phänomen, während eine von der kollektiven Identität zu unterscheidende individuelle Identität⁴⁸ zwar vorhanden ist, ihr aber gegenüber der kollektiven Identität eine deutlich geringere Bedeutung zukommt.⁴⁹ Weder mutuelle Sozialidentität noch kollektive Identität sind mit der »korporativen Persönlichkeit« zu verwechseln, einem Terminus

44 Für einen Überblick vgl. etwa J. Straub, Identität, in: F. Jaeger / B. Liebsch (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, 2004, 277–303, bes. 290–300.

45 Vgl. A. de Fina, Discourse and Identity, in: T. A. van Dijk (Hg.), Discourse Studies: a multidisciplinary introduction, 2. Aufl. 2011, 263–282. Zum Alten Testament L. Jonker, Textual Identities in the Books of Chronicles: the case of Jehoram's history, in: G. N. Knoppers / K. A. Ristau (Hg.), Community Identity in Judean Historiography: biblical and comparative perspectives, 2009, 197–218.

46 Zum vorexilischen Israel K. L. Sparks, Ethnicity and Identity in Ancient Israel: prolegomena to the study of ethnic sentiments and their expression in the Hebrew Bible, 1998; M. Zehnder, Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des »Fremden« im Licht antiker Quellen, BWANT 168, 2005.

47 Vgl. etwa F. V. Greifenhagen, Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: constructing biblical Israel's identity, JSOT.S 361, 2002; J. L. Berquist, Constructions of Identity in Postcolonial Yehud, in: O. Lipschits / M. Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Persian Period, 2006, 53–66; D. P. Moffat, Ezra's Social Drama: identity formation, marriage and social conflict in Ezra 9 and 10, JSOT.S 579, 2013 sowie die Sammelbände Knoppers / Ristau, Community Identity; O. Lipschits / G. N. Knoppers / M. Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: negotiating identity in an international context, 2011; R. Albertz / J. Wöhrle (Hg.), Between Cooperation and Hostility: multiple identities in ancient Judaism and the interaction with foreign powers, JAJ.S 11, 2013.

48 Neben dem kollektiven Selbstbild, das die Mitglieder einer Gemeinschaft miteinander teilen (kollektive Identität), entwirft jedes Mitglied ein eigenes individuelles Selbstbild (individuelle Identität), das dieses Individuum von den anderen Mitgliedern des Kollektivs unterscheidet (vgl. Assmann, Gedächtnis, 131).

49 Kollektive und individuelle Identität bezeichnen Identitätsstrukturen, die den Mitgliedern einer Kultur zu allen Zeiten zukommen, deren historische Ausprägungen und Gewichtungen jedoch je verschieden ausfallen. Zur Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen von Individualität im Alten Testament und Alten Orient vgl. J. Dietrich, Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, in: Berlejung / Dietrich / Quack, Menschenbilder, 77–96.

der älteren Forschung, bei dem davon ausgegangen wird, dass das Individuum nur als Glied einer Gruppe aufgefasst wird⁵⁰ und die Gruppe selbst als Subjekt auftritt und behandelt wird.⁵¹

Kollektive Identität entsteht mit Hilfe von im Folgenden zu besprechenden, häufig zusammenhängenden gesellschaftlichen Identifikationsprozessen, die helfen, dass die Mitglieder des Kollektivs ein Bild von sich als Gemeinschaft entwerfen, welches das Gemeinschaftsgefühl und die Gruppenidentität stärkt.⁵² Die Identifikationsprozesse können erstens über das kulturelle Gedächtnis und somit über die überindividuellen Erfahrungen, Erlebnisse und Erinnerungen laufen, welche den Mitgliedern der Gemeinschaft gemeinsam sind und die sie durch Kommunikation und Tradierung gemeinsam erhalten (*mnemonische Gemeinschaftlichkeit, kulturelles Gedächtnis*). Sie können zweitens durch gemeinsame Einstellungen und Überzeugungen zusammengehalten werden, die die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft miteinander teilen (*rationale und emotionale Gemeinschaftlichkeit, Gesellschaftscharakter*). Die kollektiven Identifikationsprozesse können drittens durch gemeinsame rituelle Praktiken ermöglicht, hervorgebracht und gekittet werden, die den Zusammenhalt der gesamten Gruppe stärken (*rituelle Gemeinschaftlichkeit, societas ritualis*), und sie können viertens durch korporatives Rechtsdenken hervorgebracht und gestärkt werden, das die Gemeinschaft rechtlich verpflichtet, dem Notleidenden beizustehen und für Untaten ihrer Mitglieder aufzukommen (*rechtliche Gemeinschaftlichkeit, kollektive Verantwortlichkeit*). Weil die beiden zuletzt genannten Aspekte auch in jeweils eigenständiger Gestalt als Ritual- und Rechtsanthropologie behandelt werden können, werden im Folgenden das kulturelle und soziale Gedächtnis sowie der Gesellschafts- bzw. Sozialcharakter im Alten Testament ausführlicher behandelt.

⁵⁰ Vgl. neben Johannes Pedersen vor allem die Arbeiten von Wheeler Robinson. In der deutschsprachigen Forschung vgl. J. de Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der »Korporativen Persönlichkeit« in der Heiligen Schrift, 1962; K. Koch, Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen, masch. Habil. 1956, etwa 92f.

⁵¹ »The whole group, including its past, present, and future members might function as a single individual [...].« (H. W. Robinson, The Hebrew Conception of Corporate Personality, in: Ders., Corporate Personality in Ancient Israel, 3rd ed. 1992, 25–44, 25). Zur Kritik an dieser Sicht J. R. Porter, The Legal Aspects of the Concept of »Corporate Personality« in the Old Testament, VT 15 (1965), 361–380; J. W. Rogerson, The Hebrew Conception of Corporate Personality: a re-examination, JThS.NS 21 (1970), 1–16; J. Dietrich, Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten, ORA 4, 2010, 8–11.21f. Vgl. hingegen die gegenüber Robinson und Nachfolgern differenziertere Sicht bei di Vito, Anthropologie, sowie Ders., Anthropologie. II. Hebrew Bible/Old Testament, EBR 2 (2009), 117–126.

⁵² Vgl. dazu etwa Assmann, Gedächtnis, 132.

Mnemonische Gemeinschaftlichkeit: Kulturelles und soziales Gedächtnis im Alten Testament

Grundsätzlich ist das kollektive oder kulturelle Gedächtnis⁵³ im Alten Testament ein narratives, mündlich-schriftliches Gedächtnis.⁵⁴ Während es im Alten Ägypten und Alten Orient zu einem erheblichen Anteil ein steinernes Gedächtnis ist, das kollektive Identitätsbildung über Großbauprojekte ermöglicht,⁵⁵ so wurde die mündlich tradierte und Schrift gewordene narrative Erinnerung, die sich im Alten Testament niederschlägt, zu einem »portativen Vaterland« (Heinrich Heine),⁵⁶ das kollektive Identität über kulturelle Erinnerung auch in der Diaspora ermöglicht.⁵⁷ Im Alten Testament ist das kollektive Gedächtnis allerdings nicht nur ein »kulturelles« Phänomen, das gemeinsame Identität über gemeinsame Herkunft und die Vergegenwärtigung überindividueller Biographien schafft, wie dies etwa am Auszug aus Ägypten,⁵⁸ an der Gola-Orientierung⁵⁹ oder am Sabbat mit seiner »Vergegenwärtigung fundierender Vergangenheit« abzulesen

53 Für einen Überblick vgl. etwa H. Cancik / H. Mohr, *Erinnerung/Gedächtnis*, HrWg 2 (1990), 299–323; W. Kantsteiner, *Postmoderner Historismus – Das kollektive Gedächtnis als neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, in: F. Jaeger / J. Straub (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften 2. Paradigmen und Disziplinen*, 2004, 119–139.

54 Zur mündlich-schriftlichen Dimension der alttestamentlichen Texte, die nicht nur gelesen, sondern vorgelesen und repetiert werden, vgl. D. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: origins of Scripture and literature*, 2005; T. Pola, »Wer nicht auswendig lernt, ist des Todes schuldig« (mAv 1,13). Der bleibende Vorrang des mündlichen vor dem schriftlichen Wort – Indizien aus dem Alten Testament, *ThB* 45 (2014), 16–31.

55 Vgl. J. Assmann, *Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägyptischen Kultur*, in: Ders. / T. Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, 1988, 87–114; Ders., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, 3. Aufl. 2003.

56 Vgl. F. Crüsemann, *Das »portative Vaterland«. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons*, in: A. Assmann / J. Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur*, *ALK* 2, 1987, 63–79.

57 Vgl. R. Lux, *Erinnerungskultur und Zensur im alten Israel*, *BThZ* 15 (1998), 190–205.

58 Vgl. schon klassisch Assmann, *Gedächtnis*, 196–228.

59 Vgl. M. Häusl, *Andere, Fremde, Feinde im Buch Esra/Nehemia*, in: N. C. Baumgart / M. Nitsche (Hg.), *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte*, *ETHS* 43, 2012, 97–122. Häusl verwendet den Begriff *Ethnie* und wendet die Kategorien von Zehnder, *Umgang, auf die Bücher Esra/Nehe-mia an*: »gemeinsame Herkunft, ein eigenes soziales Feld von Kommunikation und Interaktion und gemeinsame kulturelle Elemente.« Dabei spielen gerade bei der Ausbildung einer jüdischen »Ethnie« in Esra/Nehemia die gemeinsame geschichtliche Erfahrung, geographische Herkunft und genealogische Abstammung eine wesentliche Rolle (Häusl, *Andere*, 106.117 ff). Ist der Begriff *Ethnie* eher neutral und auslegungsoffen, so spricht Mary Douglas von der Ausbildung einer jüdischen »Enklavekultur« der Perserzeit (M. Douglas, *In the Wilderness: the doctrine of defilement in the book of Numbers*, 2. Aufl. 2001) und Othmar Keel von einer »Tendenz zur Ghettoisierung« (O. Keel, *Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte*, 2011, 104).

ist,⁶⁰ sondern auch eine sozialanthropologisch und sozialetisch relevante Größe.⁶¹ Das kulturelle Gedächtnis erweist sich deshalb auch als *soziales Gedächtnis*, weil »Gedenken« nicht nur an den kulturell erinnerten Pool des Vergangenen anknüpft, sondern dem Ausbau gegenwärtiger Sozialbeziehungen und sozialer Netze dient.⁶² »Das Gedenken in diesem relationalen Sinne ist gerade für besonders auf andere Angewiesene – Kinder, Kranke, sozial Schwache – im wörtlichen Sinne lebensnotwendig. Soziales Gedächtnis im Sinne des Aneinander-Denkens stiftet Beziehungen und befestigt das Leben der Gemeinschaft.«⁶³ Vor allem im Deuteronomium dient die Gedenk- und Gedächtniskultur Israels der sozialkaritativen Ermahnung.⁶⁴ Das paränetische »Und denke daran, dass du ein Sklave warst in Ägypten/im Land Ägypten.« (Dtn 5,15; 15,15; 16,12; 24,18.22) dient der kollektiven biographischen Einholung und Vergegenwärtigung überindividueller Erfahrungen der Knechtschaft (und nicht primär der Befreiung), um eine emphatische Einstellung gegenüber den Schwachen der Gesellschaft zu aktualisieren. Diese Einstellung wiederum soll dann selbst als hermeneutische Grundlage zur Legitimation und Durchsetzung der Schutzgebote gegenüber den *personae miserae* dienen.⁶⁵

Nicht nur als Kitt des gesellschaftlichen Zusammenlebens angesichts der sozial Schwachen ist das soziale Gedächtnis relevant. Es soll auch als »soziale Memoria«⁶⁶ ein soziales Netz des Gedenkens stiften, das über den Tod des Ein-

60 A. Grund, Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur, FAT 75, 2011, 185.

61 Vgl. C. Hardmeier, Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerens in der hebräischen Bibel, in: F. Crüsemann / C. Hardmeier / R. Kessler (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, 1992, 133–152; A. Grund, »Des Gerechten gedenkt man zum Segen« (Prov 10,7). Motive der Erinnerungsarbeit in Israel vom sozialen bis zum kulturellen Gedächtnis, JBTh 22 (2008), 41–62.

62 Zum personalen Bezug von hebräisch *zkr* vgl. schon W. Schottroff, »Gedenken« im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 15, 2. Aufl. 1967, 160 ff.

63 Grund, Erinnerungsarbeit, 47.

64 Vgl. Hardmeier, Erinnerung. Zur Gedenkkultur im Dtn vgl. noch G. Braulik, Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels, in: Ders., Studien zum Buch Deuteronomium, 1997, 119–146; K. Finsterbusch, Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld, FAT 44, 2005.

65 Auch das kleine geschichtliche Credo ist hier einzuordnen, denn hier liegt der Akzent »auf der Aussage, dass sich Israel aus Ausländern, Fremden und sozial Deklassierten herleitet und so ein aus Not und Unterdrückung entstandener Verband ist, der sich nun seinerseits solidarisch gegenüber Marginalisierten zeigen soll.« (A. Michel, Credo, kleines geschichtliches, wibilex.de, März 2011).

66 Zu diesem Begriff O. G. Oexle, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: K. Schmid (Hg.), Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, 1985, 74–107.

zelen hinaus Bestand hat, um »Abwesende und Tote an eine soziale Gruppe der Lebenden wie z. B. der Familie zu binden«⁶⁷ und so dem Einzelnen über dessen Tod hinaus Anteil am sozialen Netz des Aneinander-Denkens zu gewähren. Die Orte und Modi der Erinnerungsarbeit waren deshalb im alten Israel vor allem Erzählungen, aber auch die räumliche Repräsentation der Toten durch Gräber und Grabdenkmäler sowie das rituelle Handeln an den Toten in Form des Totengedenkens.⁶⁸

Rationale und emotionale Gemeinschaftlichkeit: Der Gesellschaftscharakter im Alten Testament

Grundlegend für die Sozialanthropologie ist nicht nur die soziale Identitätsbildung durch gemeinsame Erfahrungen und kulturelle Gedächtnisformen. Gemeinschaft wird genauso durch gemeinsame Einstellungen und Überzeugungen zusammengehalten, die die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft miteinander teilen. In der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung können für dieses Phänomen unterschiedliche Begriffe mit jeweils unterschiedlichen Konnotationen wie beispielsweise Mentalitäten,⁶⁹ Habitus,⁷⁰ Gesellschafts- oder Sozialcharakter⁷¹ verwendet werden. Diese Begriffe und ihre dahinter stehenden und jeweils – mit Unterschieden⁷² – ähnlichen Modelle dienen heuristisch dazu,

67 D. Kühn, Totengedenken im Alten Testament, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, FAT 64, 2009, 481–499, 481.

68 Vgl. Kühn, Totengedenken.

69 Zur Mentalitätengeschichte im Anschluss an Lucien Febvre und Marc Bloch vgl. etwa M. Kessel, Mentalitätengeschichte, in: C. Cornelißen (Hg.), Geschichtswissenschaften. Eine Einführung, 2. Aufl. 2000, 235–246.

70 So der Begriff bei Pierre Bourdieu. Für einen Überblick vgl. etwa B. Rehbein / G. Saalmann, Habitus, in: G. Fröhlich / B. Rehbein (Hg.), Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, 2009, 110–118.

71 So das Konzept bei Erich Fromm. Für einen Überblick vgl. R. Funk, Psychoanalyse der Gesellschaft. Der Ansatz Erich Fromms und seine Bedeutung für die Gegenwart, in: Ders. / H. Johach / G. Meyer (Hg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, 2000, 20–45.

72 Meines Erachtens ist unter den psychoanalytischen Theorien insbesondere das sozialpsychoanalytische Konzept des Gesellschafts-Charakters bei Erich Fromm anschlussfähig, weil es nicht auf überholten und kaum anschlussfähigen orthodoxen psychoanalytischen Vorstellungen aufbaut, sondern einerseits ähnlich wie die Mentalitätsgeschichte und das Habitus-Konzept an den gesellschaftlich vorherrschenden Einstellungen und Haltungen interessiert ist und dabei andererseits psychodynamische Aspekte in den Blick nimmt, die weder durch die Mentalitätsgeschichte noch das Habituskonzept erfasst werden können. Vgl. J. Dietrich, Religion und

die einer Gruppe oder Gesellschaft gemeinsamen Einstellungen und Haltungen zu eruieren und angemessen darzustellen. Dies ist deshalb wichtig, weil gerade im Alten Testament der Blick nicht allein auf äußeres Verhalten, sondern auf die hinter diesem Verhalten stehenden Einstellungen und Haltungen gerichtet wird, die sich stets in einem konkreten Verhalten äußern.

Für die Anthropologie im Buch Kohelet beispielsweise konnte dies Rüdiger Bartelmus plausibel machen.⁷³ Kohelet präsentiert nach Bartelmus nicht eine widersprüchliche Bewertung ähnlicher Verhaltensweisen, sondern ähnlich wie Erich Fromm⁷⁴ zwei unterschiedliche Einstellungsweisen, die sich hinter dem Verhalten auftun: Der Mensch kann sich angesichts seines Todesbewusstseins sorgend am Haben und »Machen« orientieren, um sich an Dingen, Arbeit, Übereifer usw. als einem Streben nach Wind festzuhalten, oder er kann seine Grenzen anerkennen, um sich lebensbejahend an seinem »Anteil« zu erfreuen, den Gott ihm in dieser Welt gegeben hat.

In Bezug auf die Typenbildung Frevler – Gerechter der älteren Spruchweisheit betont auch Hans Heinrich Schmid die hinter dem Verhalten stehende Haltung, während Jutta Hausmann den Zusammenhang zwischen Einstellung und Verhalten hervorhebt.⁷⁵ Auch hinter der differenzierten Sichtweise auf die Arbeit dürfte meines Erachtens die Bewertung unterschiedlicher Haltungen stehen: Des Menschen Arbeit wird in den Sprüchen positiv gesehen, wenn eine verantwortungsvolle Einstellung zur Arbeit deutlich gemacht werden soll und der Gegensatz Strebsamer – Fauler im Vordergrund steht (vgl. Spr 10,4; 12,24; 13,4 u. a.). Des Menschen Arbeit wird negativ betrachtet, wenn allein Ertrag und Produkt der Arbeit sowie der daraus folgende eigene Reichtum im Fokus stehen und die entsprechende verantwortungsvolle Einstellung des Gerechten und Gottesfürchtigen fehlt (vgl. Spr 10,22; 11,4.28; 15,16 f. u. a.). Auch in Dtn 19,4–6 (vgl. Num 35,20) zeigt sich eine Differenzierung in Bezug auf die hinter dem Verhalten stehenden emotionalen Einstellungen, ebenso wie die alttestamentliche Würdigung der Demut und die Kritik an der Habgier Einstellungen wie Verhalten im Blick haben.

Gesellschafts-Charakter, in: Funk / Johach / Meyer, Erich Fromm, 187–202 sowie Ders., Cultural Traumata in the Ancient Near East, in: E.-M. Becker / J. Doehorn / E. K. Holt (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: insights from biblical studies and beyond, SANt 2, 2014, 145–161.

73 Vgl. R. Bartelmus, Haben oder Sein? Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet, BN 53 (1990), 38–67.

74 E. Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, GA II, 269–414.

75 Vgl. H. H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, 1966, 156–164; J. Hausmann, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit, FAT 7, 1995, 38.97.103.

In den Schriften des Alten Testaments sind vor allem das Streben nach Ehre und das Vermeiden von Schande grundlegende, gesellschaftlich relevante und allgemein geteilte Charaktereigenschaften, die sich durch zahlreiche, auch historisch unterschiedlich zu datierende Texte ziehen: Obgleich es im Alten Testament historisch unterschiedliche Formen von Ehre gibt,⁷⁶ stellen Ehre und Schande für die historischen Mentalitäten im alten Israel sozialanthropologische Grundbegriffe und »core values«⁷⁷ dar, nach denen es zu streben bzw. die es zu vermeiden gilt.⁷⁸ Weil die Themen Sünde und Schuld ebenfalls eine eminente Rolle spielen, ist zwar nicht streng zwischen sogenannten Scham- und Schuldkulturen⁷⁹ zu trennen, doch kann von einer Kultur gesprochen werden, die sich durch gemeinsame Fokussierung auf die Vermeidung schuldbasierter Schande auszeichnet⁸⁰ und dadurch unterschiedliche Ansichten, Normen, Einstellungs- und Verhaltensmuster ihrer Mitglieder ausbildet und kontrolliert: »Die spezifische Leistung der Ehre ist die Internalisierung der Gruppennormen.«⁸¹

So gehört es zum Tugendkatalog eines ehrenhaften Mannes, dass er zu seinem Wort steht und über die Charakterhaltung und Macht verfügt, auch durchzuführen, was er zugesagt hat. Beziehungen sind gemeinschaftsfördernde Loyalitätsbeziehungen. Nicht die chamäleonartige Veränderung eines postmodernen Selbst, sondern Wahrhaftigkeit und Treue sind Kennzeichen des ehrenhaften Mannes in den verschiedensten Loyalitätsbeziehungen, weil »hier Ethos in der Form von Solidarität geschieht.«⁸² Deshalb spielen Termini wie *'æmæt/'æmûnāh* und *ḥæsæd* zusammen mit *mišpāṭ* und *ṣædæq/ṣedāqāh* eine für die Sozialanthropologie des

76 Vgl. J. Dietrich, Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament, in: Janowski / Liess, Mensch, 419–452; Ders., Formen der Ehre im Alten Israel, BIKI 67 (2012), 16–20.

77 J. Plevnik, Honor/Shame, in: J. J. Pilch / B. Malina (Hg.), Handbook of Biblical Social Values, 2. Aufl. 1998, 106–115, 106.

78 Zu Scham und Schande vgl. M. A. Klopfenstein, Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bôš*, *klm* und *hpr*, ATHANT 62, 1972; A. Grund, Scham, WAM (2013), 347–350 (Lit.).

79 Vgl. dazu in Bezug auf die japanische Kultur R. Benedict, Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur, 2006; in Bezug auf die altgriechische Kultur E. R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale, 1970; in Bezug auf den mediterranen Kulturraum J. G. Peristiany / J. Pitt-Rivers (Hg.), Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society, 1966; in Bezug auf das Neue Testament B. J. Malina, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, 1993.

80 Vgl. den Ausdruck »guilt-based shame« nach T. S. Laniak, Shame and Honor in the Book of Esther, 1998, 8 f.

81 L. Vogt / A. Zingerle, Einleitung: Zur Aktualität des Themas Ehre und zu seinem Stellenwert in der Theorie, in: Dies. (Hg.), Ehre. Archaische Momente in der Moderne, 1994, 9–33, 23.

82 H. D. Preuß, Theologie des Alten Testaments 2. Israels Weg mit JHWH, 1992, 208 im Anschluss an J. Hempel, Das Ethos des Alten Testaments, 2. Aufl. 1964, 32–67.

gesamten Alten Testaments entscheidende Rolle: »Treue ist dabei auch ein Relationsbegriff. Sie zeigt und realisiert sich in einem Verhältnis, einer Beziehung.«⁸³

Grundsätzlich gilt es, ein »standfester« Mensch zu sein, auf den man sich verlassen kann, weshalb die »Standfestigkeit« (*'æmûnāh*) einen sozialanthropologisch wichtigen Begriff darstellt. Ob ein guter Aufseher (Neh 13,13), Bote (Spr 25,13), Freund (Spr 27,6), Gefolgsmann (I Sam 22,14) oder Zeuge (Jes 8,2) – sie alle sind zuverlässig (*næ^{ae}mān*). Ein zuverlässiger Mensch (*'yš 'æmæt* Neh 7,2; vgl. Ex 18,21) zeichnet sich durch eine charakterfeste und gemeinschaftstreue Haltung aus, indem er auf dem Weg der »Wahrhaftigkeit« geht (*dæxæk 'æmûnāh* Ps 119,30) und als ein »Mann der Treue« agiert (*'yš 'æmûnîm* Spr 20,6).⁸⁴ Wahrheit und Lüge sind deshalb keine rein erkenntnisorientierten, sondern vor allem gemeinschaftsorientierte Größen, indem Wahrheit als Wahrhaftigkeit einen gemeinschaftsfördernden und Lüge als Lügenhaftigkeit einen gemeinschaftswidrigen Habitus darstellt: »Lüge ist gemeinschaftswidrig.«⁸⁵

Ähnliches wie für die Wahrhaftigkeit gilt auch für die Vorstellung vom respondierenden und dabei gemeinschaftsfördernden Verhalten. Dieses wird vor allem mit dem Terminus *hæsæd* bezeichnet, der »im Miteinander der Menschen am ehesten greifbar wird« und »im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen zu Hause ist.«⁸⁶ Denn ebenso wie im Alten Ägypten das »Tun der *Ma'at*« die »konnektive Gerechtigkeit« begründet und als der soziale Kitt der Gesellschaft fungiert, so bildet im Alten Testament das »Tun der *hæsæd*« das Fundament einer Gesellschaft, die auf den Prinzipien der Gegenseitigkeit und Solidarität beruht und auf Recht (*mišpāt*) und Gerechtigkeit (*šedāqāh*) ausgerichtet ist.⁸⁷ Das

⁸³ W. Urbanz, *Treue (AT)*, wiblex.de, August 2012. Neben den drei oben angeführten Begriffen wären noch *kûn*; *tāmîm*; *jāšār* und *ml'* zu erwähnen (vgl. ebd.).

⁸⁴ Diese und weitere Beispiele bei Jepsen, 341–343. Zur Freundschaft als einer Form der *'æmûnāh* vgl. J. Dietrich, *Von der Freundschaft im Alten Testament und Alten Orient*, WdO 44 (2014), 37–56.

⁸⁵ M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung*, 1964, 353.

⁸⁶ H.-J. Zobel, 707, ThWAT 3 (1982), 48–71, 51.57. Vgl. auch D. Michel, *hæsæd wæ^{ae}mæt*, in: A. Wagner (Hg.), *Studien zur hebräischen Grammatik*, OBO 156, 1997, 73–82, 77. Anders G. R. Clark, *The Word Heseḏ in the Hebrew Bible*, JSOT.S 157, 1993, 267: »The use of the word in the Hebrew Bible indicates that 707 is characteristic of God rather than human beings.«

⁸⁷ Zur Bedeutung von *mišpāt* und *šedāqāh* für die »Gemeinschaftstreue« vgl. K. Koch, *Wesen und Ursprung der »Gemeinschaftstreue« im Israel der Königszeit*, in: Ders., *Spuren des hebräischen Denkens*, 1991, 107–127. Zur konnektiven Gerechtigkeit in Ägypten vgl. J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 1990; zum Alten Testament B. Janowski, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«*, in: Ders., *Gerechtigkeit*, 167–191; G. Freuling, »Wer eine Grube gräbt ...«. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, WMAT 102, 2004.

reziproke »Tun der *ḥæsæd*« baut darauf, dass das gemeinschaftsermöglichende Handeln durch ein entsprechendes gemeinschaftsförderndes Verhalten des Mitmenschen erwidert wird (vgl. etwa Gen 21,23; Jos 2,12–14; II Sam 2,5 f.; 10,2; I Reg 2,7).⁸⁸

Der enge Zusammenhang zwischen der Standfestigkeit des habituellen Charakters (*ʾæmūnāh*) bzw. der »auf verlässliche personale Kommunikation ausgerichtet[en]«⁸⁹ Wahrheit (*ʾæmæt*) sowie dem auf Gegenseitigkeit und Solidarität beruhenden gemeinschaftsfördernden Verhalten (*ḥæsæd*)⁹⁰ kommt in dem »Hendiadyoin« *ḥæsæd wæʾæmæt* zum Ausdruck: Es geht um ein Wohlwollen des einen, auf das sich der andere verlassen können muss, etwa wenn der Knecht Isaaks darauf hofft, dass Laban Rebekka ziehen lässt (Gen 24,29), wenn Jakob darauf vertraut, dass sein Sohn ihn in der Heimat begräbt (Gen 47,29), oder wenn Rahab darauf vertrauen muss, dass die Israeliten ihr Versprechen später auch einhalten (Jos 2,14).⁹¹ Es ist deshalb entscheidend, dass der »beständige *ḥæsæd*«, das heißt das standfeste Wohlwollen, den Menschen nicht verlässt, sondern dauerhaft auf dessen »Tafel des Herzens« geschrieben bleibt (Spr 3,3). Des Menschen Eigenschaften dürfen entsprechend keine heimlichen oder gar verheimlichten, innerlichen, sein, sondern müssen offen zu Tage liegende Charaktereigenschaften darstellen, die einem Verwandten, Vertragspartner oder Freund vertrauenswürdige Sicherheit geben. Der verlässliche reziproke Austausch von »Gaben« aller Art im materiellen wie immateriellen Sinne kann nur auf dieser Grundlage gedeihen.⁹²

Zur Sozialanthropologie gehört deshalb auch die positive Wertung und Erziehung eines gemeinschaftsfördernden »Charakters«,⁹³ der das Ethos der Gemeinschaft als eine Form der Solidarität in Einstellung und Verhalten lebt. Entsprechend enthalten die alttestamentlichen Texte zum Thema sowohl deskriptive als auch präskriptive Aspekte,⁹⁴ sind dabei jedoch immer auf die Beziehung des

⁸⁸ Vgl. Zobel, חסד, 25. Wenn die empfangene »Huld« nicht erwidert wird, wird dies denn auch kritisch als gemeinschaftsschädigend und unrechtmäßig vermerkt (vgl. Ri 8,35; II Chr 24,22).

⁸⁹ K. Koch, Wahrheit. II. Altes Testament, RGG⁴ 8 (2005), 1246–1248, 1247.

⁹⁰ »אמת and אמונה have both been found as essential components of חסד.« Clark, Hesed, 259.

⁹¹ Vgl. Zobel, חסד, 53. Nach Michel, *ḥæsæd wæʾæmæt*, 80.82, bezeichnet *ḥæsæd wæʾæmæt* eine »Versprechenerfüllung.« Vgl. auch Ders., 'Ämät. Untersuchung über »Wahrheit« im Hebräischen, ABG 12 (1968), 30–57, 46–52.56.

⁹² Zum Gabentausch vgl. A. Grund, Homo donans. Kulturanthropologische und exegetische Erkundungen zur Gabe im alten Israel, in: Berlejung / Dietrich / Quack, Menschenbilder, 97–123 sowie den JBTh-Band 27 (2012) über Geben und Nehmen.

⁹³ »Religion ist vor allem Sache des Charakters; deshalb wendet sich die Bibel hauptsächlich an ihn.« L. Adler, Der Mensch in der Sicht der Bibel, 1965, 9.

⁹⁴ Vgl. W. P. Brown, Character in Crisis: a fresh approach to the wisdom literature of the Old Testament, 1996, 4–16.

Charakters zum Mitmenschen und zur Gemeinschaft bezogen: »Character in and of itself is necessarily character in relation.«⁹⁵ Ebenso wie das Leben und Denken in verwandtschaftsbasierten Beziehungen, so zieht sich auch diese grundlegend deskriptive wie präskriptive »Sozialcharakterlehre« von den klassischen hebräischen Texten bis zu den hellenistisch-griechischen Texten durch das Alte Testament hindurch, wie beispielsweise an dem »solidarischen Handeln« (ἐλεημοσύνας ποιεῖν und Äquivalente) zu Tage tritt, das wie ein roter Faden das Buch Tobit bestimmt und auf die Vorstellungen von 'æmæt/'æmûnāh, hææsæd und şædæq/şedāqāh zurückgreift.⁹⁶ Auch sie gehören zur sozialanthropologischen *longue durée* des alten Israel.

Zusammenfassung: Die alttestamentlichen Texte stellen bewusst den Menschen als einen *homo mundanus* vor, der mit seiner Relationalität und Sozialität in die Welt eingebunden ist. Körperbegriffe, mutuelle Sozialidentität und kollektive Identität zeigen ihn als ein immer schon auf andere bezogenes Wesen, das seine Identität aus den Beziehungsgefügen gewinnt, in denen es steht. Das Verhalten und die hinter diesem stehenden Einstellungen und Haltungen richten sich vor allem auf das Streben nach Ehre und die Vermeidung von Schande sowie auf Charaktertreue und ein gemeinschaftsförderndes Verhalten. Die Bedeutung der Sozialanthropologie für die Anthropologie des Alten Testaments und für ein Verständnis zahlreicher alttestamentlicher Texte kann kaum überschätzt werden.

Abstract: The texts of the Old Testament deliberately present the human person as *homo mundanus*, embedded in the world by a relational and social existence. Bodily terms, a reciprocal social identity and their collective identity show humans to be persons who are always related to others and who derive their identity from the relational connections which they have. Behaviour and the opinions and attitudes which underlie it are directed above all to the quest for honour and the avoidance of shame, as well as faithfulness of character and an approach to life which supports the community. The importance of social anthropology for the anthropology of the Old Testament and for the understanding of numerous Old Testament texts can scarcely be overestimated.

⁹⁵ Brown, *Character*, 151.

⁹⁶ Vgl. P. Deselaers, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, OBO 43, 1982, 348–358; H. Schüngel-Straumann, *Tobit*, HThK.AT, 2000, 48 f.

Résumé: Les textes vétérotestamentaires représentent consciemment l'être humain comme un *homo mundanus*, qui s'inscrit dans le monde par sa sociabilité et ses relations. Les concepts corporels, l'identité sociale et l'identité collective le désignent comme un être qui se définit par rapport aux autres, qui tire son identité des tissus relationnels dans lesquels il se trouve. Le comportement ainsi que les différentes attitudes et conceptions, qui en découlent, sont orientés par les aspirations à l'honneur et l'évitement de la honte, tout comme par la fidélité et un comportement qui favorise la communauté. La signification de l'anthropologie sociale pour l'anthropologie de l'Ancien Testament et pour une compréhension de nombreux textes vétérotestamentaires ne peut être sous-estimée.