

Bernhard Lang

## Die Fremden in der Sicht des Alten Testaments

Wenn ich in eine andere Stadt reise, bin ich dort fremd. Auch in meiner Heimatstadt leben Fremde: Ausländer. Fremdheit hat viele Gesichter – auch feindselige. Wenn wir diese im Alten Testament aufsuchen, haben wir es mit einer antiken Kultur zu tun, die in ihre Umwelt vielfältig verstrickt ist. Wo sich Kulturen und Völker begegnen, entsteht eine Reibungsfläche, und man beginnt, einander zu beurteilen und besondere Regeln für den Umgang miteinander – mit Fremden – zu entwickeln. Im Laufe seiner Geschichte hat sich das alte Israel zum Judentum entwickelt und ist in seiner Spätzeit monotheistisch geworden. Gleichzeitig hat es sich immer mehr von seiner Umwelt bewußt abgesetzt, so daß sich schließlich „Juden“ und „Heiden“ gegenüberstehen, beide einander fremd.

Wollte man das Verhältnis der Israeliten und Juden zu anderen Völkern umfassend beschreiben, dann müßte man eine umfassende alttestamentliche Kultur- und Sozialgeschichte entwerfen. Ein bescheideneres Ziel hat dieser Vortrag. Er beschreibt drei Fälle von Fremdsein. Vorläufig lassen sich diese wie folgt charakterisieren. Der *erste Fall* stellt die Israeliten ihren politischen Feinden gegenüber. Der Erzfeind sind die Babylonier, denn diese haben im Jahre 586 v. Chr. Jerusalem zerstört und damit die politische Selbständigkeit Israels für immer vernichtet. Der *zweite Fall* ergibt sich aus der demographischen Situation, die

sich offenbar in der gesamten biblischen Zeit kaum veränderte: in Palästina lebten niemals nur Israeliten bzw. Juden, sondern immer auch Angehörige anderer Völker, eben „Fremde“. Ein Beispiel ist die Moabiterin Rut, die in Betlehem lebt und dort von einem Israeliten geheiratet wird. Oder der Hetiter Urija, der in Jerusalem wohnt und der auch im Heer König Davids kämpft (bis er im Kampf fällt, worauf seine Frau in den königlichen Harem kommt). Der *dritte Fall* kehrt den zweiten um: viele Juden leben als Fremde außerhalb Palästinas, sie bilden dort sogar ganze Volksgruppen. Ein Beispiel dafür ist Josef. Dieser Israelit wird zuerst als Sklave nach Ägypten verkauft, später folgt ihm seine ganze Familie und erhält in Ägypten Weideland zugewiesen. In allen drei Fällen geht es um Fremdheit und Fremdsein.

### *I Vom Haß zur Freundschaft: Die Haltung der Israeliten zu den Fremdvölkern*

Ein Volk, das meist unter Fremdherrschaft lebt und den antiken Großmächten als Spielball dient, hat mehr Kontakt mit Ausländern, als ihm lieb ist. Vor allem sind es auswärtige Mächte, die Tribut und Abgaben erheben oder auch einmal die Reichtümer Palästinas plündern: die Assyrer, die Ägypter, die Babylonier, die Perser, griechische Fürstentümer oder die Römer. Das sind die Großreiche, die über Palästina herrschen. Dazu kommen noch die kleineren Nachbarn Israels, mit denen man in nachbarliche Streitigkeiten verwickelt zu sein pflegt: das aramäische Reich von Damaskus, die Edomiter, die Moabiter, die Philister, die Phönizier der Städte Tyrus und Sidon. Das sind die typischen Fremdvölker, mit denen die Israeliten zu tun haben.

Welche Haltung nehmen nun die Israeliten zu den fremden Völkern ein? Die am breitesten dokumentierte Haltung ist die Ablehnung, der kompromißlose Haß, der Wunsch nach Rache und Vernichtung. Das Ideal wäre ein Volk Israel, dessen König die Weltherrschaft besitzt und dem alle Völker untertan sind.

Ich greife einige Belege heraus, um diese Haltung kurz vorzustellen.

In einer Art Kombination von psychologischer und magischer Kriegsführung haben die Propheten des Alten Testaments Flüche und Gottesworte über die Fremdvölker ausgesprochen: Durch die Propheten läßt Jahwe, der Gott Israels, den Untergang der Feinde ankündigen. Besonders gerne malten die Propheten den Untergang Ägyptens aus. So heißt es bei Jesaja, Kap. 19: „Das Wasser im Meer versiegt, der Fluß trocknet aus. Die Kanäle Ägyptens verbreiten üble Gerüche, seicht und trocken sind die Arme des Nil, Binsen und Schilfrohr verwelken. Das Riedgras am Nil, an der Mündung des Nil, alle Saaten am Nil sind vertrocknet, sie sind verweht und dahin. Die Fischer klagen und trauern, alle, die ihre Angel auswerfen im Nil. Wer sein Netz im Wasser auslegen will, ist bekümmert. Wer Flachs anbaut, erntet Enttäuschung. Die Hechlerinnen und die Weber erblassen; die Seiler sind niedergeschlagen; alle Arbeiter verlieren den Mut ... Wo sind denn deine weisen Berater? Sie sollen dir sagen und erklären, was Jahwe der Heere beschlossen hat über Ägypten.“ (Jes 19,5-10.12) Das sind schöne, wunderschöne hebräische Verse; wie alle haßerfüllten Fremdvölkerworte gehören sie zum besten, was die Bibel an Lyrik zu bieten hat. Ist es nicht sonderbar: in Israel schafft nicht die Religion, sondern der Haß auf die Fremden die ästhetisch vollendete Literatur. Von den Plagen, die über Ägypten kommen sollen, wird von Jesaja so gesprochen, als seien sie schon Wirklichkeit. Erinnerung wir uns auch an die alte Sage von den Plagen Ägyptens: In der Generation des Mose bringen die hebräischen Zauberer allerlei – insgesamt zehn – Plagen über Ägypten. Ein Beispiel: „Da sprach Jahwe zu Mose und Aaron: Holt euch eine Handvoll Ofenruß, und Mose soll ihn vor den Augen des Pharao in die Höhe werfen. Er wird als Staub niedergehen und an Mensch und Vieh Geschwüre mit aufplatzen den Blasen hervorrufen, in ganz Ägypten. Sie holten den Ofenruß, traten vor den Pharao, und Mose warf ihn in die Höhe. Da bildeten sich an Mensch und Vieh Geschwüre mit aufplatzen den Blasen.“ (Ex 9,8ff)

Ein besonders eindrückliches, will sagen unerquickliches Beispiel für den Haß Israels gegen seine Feinde steht Jesaja Kap. 25. Dort geht es einmal nicht um die Ägypter, sondern um die Moabiter, ein Volk, das, im Ostjordanland lebend, dem biblischen Volk verhaßt ist: „Moab wird an Ort und Stelle zerstampft, wie Stroh in der Jauche zerstampft wird. Wenn Moab darin auch mit Händen rudert, so drückt er (Jahwe) den Stolzen doch nieder, auch wenn seine Hände sich wehren“ (Jes 25,10f). Mit anderen Worten: in die Jauche mit den Moabitern!

Hier darf eine besondere Theorie nicht unerwähnt bleiben, auf die im Alten Testament des öfteren Bezug genommen wird. Man sagte, bevor das Volk ins Land kam, habe es dort mancherlei Völker gegeben. Diese fremden Völker solle man restlos ausrotten, besonders deshalb, weil es sich um Völker mit einer anderen Religion handele. Der ausführlichste Text zu diesem Thema steht im Buch Deuteronomium Kap. 7, und hat folgenden Wortlaut:

„Wenn Jahwe, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girgaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du –, wenn Jahwe, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen. Du sollst mit ihnen keinen Vertrag schließen, sie nicht verschonen und dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn, und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn! Wenn er [d.h., der Nichtisraelit] deinen Sohn verleitet, mir nicht mehr nachzufolgen, und sie dann anderen Göttern dienen, wird der Zorn Jahwes entbrennen und wird dich unverzüglich vernichten. So sollt ihr gegen sie vorgehen: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen.“ (Dtn 7,1-5)

Der Text ist auf den ersten Blick von größter Bedeutung für unser Thema, denn hier wird Genozid befohlen: sieben Völker sollen vollständig ausgerottet werden, damit Israel sein Land in

Besitz nehmen kann. Bei etwas näherer Betrachtung fällt das Urteil allerdings etwas milder aus: Zur Zeit, aus der das deuteronomische Gesetz stammt, also wohl das 6. Jahrhundert, gibt es diese sieben Völker – die Hetiter, Girgaschiter usw. – nicht mehr als Bewohner im Land; auch gilt es als historisch unwahrscheinlich, daß Israel früher einmal einen Völkermord durchgeführt hat, um das Land Palästina zu besiedeln. Was der Text will, ist etwas ganz anderes: er will offenbar nur in recht dramatischer Weise betonen, daß Israel sich aus religiösen Gründen von allen Völkern fernhalten soll.<sup>1</sup> Man soll keine Frauen mit ihnen tauschen, d.h. keine Mischehen zwischen Juden und Nichtjuden eingehen. Was schließlich über die Zerstörung nichtjahwistischer Heiligtümer gesagt wird, ist nicht wörtlich zu nehmen; es handelt sich um Rhetorik und Propagandasprache. Nur einmal wurden in Israel Tempel zerstört – und zwar nicht solche von Ausländern, sondern die eigenen, jahwistischen Tempel im Rahmen der Religionsreform des Königs Joschija von Jerusalem. Das war im Jahre 623 v. Chr., einem Schlüsseldatum der Geschichte Israels.

Eine Textgruppe wurde bislang noch nicht genannt: die sogenannten Fluch- und Rachepsalmen. Ihr Wortlaut ist so unerfreulich, daß man sie jüngst aus dem Repertoire der katholischen Liturgie ausgeschieden hat. Hier ist ein Beispiel eines solchen Psalmworts:

„Jahwe, vergiß den Söhnen Edoms nicht den Tag von Jerusalem; sie sagten: Reiß nieder [die Stadt Jerusalem], bis auf den Grund reißt sie nieder! Tochter Babel, du Zerstörerin! Wohl dem, der dir heimzahlt, was du uns getan hast! Wohl dem, der deine Kinder packt und am Felsen zerschmettert!“ (Ps 137, 7f)

Die Kommentare haben ihre Not mit den Fluch- und Rachepsalmen. „Aus manchen Psalmen schlägt uns der Geist des Hasses wie die Hitze aus der Feuertür eines Schmelzofens ins Gesicht“, schreibt C. S. Lewis.<sup>2</sup> Kommentatoren sind gerne bereit, den Haß aus der Stelle wegzudeuten oder die Angelegenheit ein wenig zu beschönigen. So der Katholik Friedrich Nötscher in seinem Psalmenkommentar. Er meint, man dürfe das Zerschmet-

tern der Kinder am Felsen nicht so wörtlich nehmen, da es im Zweistromland ja gar keine Felsen gebe ...<sup>3</sup> Ob ein Kritiker der Rachepsalmen wie Voltaire mit Nötschers Erklärung zufrieden gewesen wäre? In seinem *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* nimmt Voltaire den Wortlaut des Psalmes ernst und meint: „Hätte Gott alle Gebete seines Volkes erhört, so gäbe es heute nur noch Juden auf der Welt, denn sie haßten alle Völker und wurden von allen gehaßt; wenn sie ohne Unterlaß um die Vernichtung ihrer Hasser bitten, so scheinen sie nichts anderes zu verlangen als den Untergang der ganzen Welt.“<sup>4</sup>

Tatsächlich sind die Psalmen von der von Voltaire angeprangerten Stimmung durchzogen – man lese neben dem angeführten Ps 137 zum Beispiel noch die Psalmen 58; 69; 83 und 139. Die Verwünschungen der Feinde durchziehen den Psalter nicht nur; sie rahmen ihn auch wirkungsvoll ein. Die Verwünschungen bilden ein Leitmotiv des ganzen Buches. Um den bewußt angelegten Rahmen zu erkennen, muß man nur den ersten und den letzten Psalm abstreifen (Ps 1 und Ps 150). Es bleiben Ps 2 und Ps 149, die mit Rache- und Verwünschungsmotiven den Ton angeben.

Eröffnung des Psalters: „Laßt uns ihre Fesseln zerreißen und von uns werfen ihre Stricke! ... Du wirst sie zerschlagen mit eiserner Keule, wie Krüge aus Ton wirst du sie zertrümmern. Nun denn, ihr Könige, kommt zur Einsicht, laßt euch warnen, ihr Gebieter der Erde ... denn wenig nur, und sein Zorn ist entbrannt“ (Ps 2,3.9.10.12). Ende des Psalters: „Jahwe hat an seinem Volk Gefallen, die Gebeugten krönt er mit Sieg... Loblieder auf Gott in ihrem Mund, ein zweischneidiges Schwert in der Hand, um die Vergeltung zu vollziehen an den Völkern, an den Nationen das Strafgericht, um ihre Könige mit Fesseln zu binden, um Gericht zu halten, so wie geschrieben steht. Herrlich ist das für seine Frommen. Halleluja!“ (Ps 149,4.6-9)

Es ist verständlich, daß in einer Zeit politischer Unterdrückung der Sinn nach Verwünschung steht und den in Wirklichkeit völlig machtlosen Frommen die Weltherrschaft als – niemals erreichbares – Ziel vorschwebt. Am erfolgreichsten war der Auf-

stand der Makkabäer im 2. Jahrhundert v. Chr., der die Syrer zwar nicht aus dem Land verdrängte, aber diese zu großen Zugeständnissen an die neu errichtete jüdische Selbstverwaltung bewog. So haben wahrscheinlich auch nur extrem kämpferische Kreise die Verwünschungen des Psalters als Aufforderung zum bewaffneten Vorgehen gegen die fremden Machthaber verstanden. Im 1. Makkabäerbuch findet sich das Testament des Stammvaters der Makkabäerdynastie; es klingt, als sei es den Rachepsalmen entliehen: „Nehmt Rache für euer Volk! Zahlt es den fremden Völkern heim“ (1 Makk 2,67f). In den Psalmen ist die Aufforderung zur Rache allerdings anders zu lesen. Offenbar galt das verwünschende Wort selbst als mächtig und auf lange Sicht gleichsam magisch wirksam. Anders gesagt: man erhoffte sich durch das Singen der Psalmen eine Veränderung des Laufs der Geschichte zugunsten des geknechteten Volkes. Im Zeitalter des magischen Judentums ist uns eine solche Hoffnung verständlich: denken wir nur an Tobit, der mit Hilfe von Fischgalle Geister bannt und Krankheiten heilt, denken wir auch an die Heilungen Jesu und dessen Austreibung böser Geister. (Bitte erschrecken Sie nicht, wenn ich den Ausdruck „magisch“ unbefangen gebrauche. Gewöhnlich sind Theologen der Ansicht, die Bibel habe die Zauberpraktiken der Magie überwunden. Tatsächlich richtet sich die biblische Kritik nur auf bestimmte einzelne Praktiken, nicht aber auf das magische Prinzip als solches. Der biblischen Welt wie der Bibel selbst ist wirksames religiöses Handeln stets vertraut geblieben – und der Kirche mit ihren Sakramenten natürlich auch.)

Die Feindverwünschungen des Psalters müssen wir uns im Munde von Menschen vorstellen, die sie als wirksames Wort aussprachen. Wir wissen, daß sich die Kultsänger des nachexilischen Jerusalemer Tempels als Erben der Propheten verstanden. „Singen“ und „prophezeien“ (im Sinne von: Gottesworte sprechen) sind gleichbedeutend. Wenn wir bedenken, daß der Psalter vermutlich aus den Händen der Jerusalemer Tempelsängerschaft hervorgegangen ist und dieser als Gesangbuch diente, dann verstehen wir auch die Entsprechung von prophetischer

Verwünschung und Verwünschung der Feinde im Psalter. Beide sind mit Vollmacht ausgesprochenes Wort, dessen Wirkung erhofft wird.

Lange noch haben die Juden an die Macht des verwünschenden Wortes geglaubt. Als Jesus einen Feigenbaum verwünschte, soll er auf der Stelle verdorrt sein (Mt 21,19). Altes Pascha-Brauchtum bezeugt denselben Glauben. Wenn man die Nacht der Verschonung Israels von den ägyptischen Plagen und die Bestrafung der Feinde beging, dann wurde nicht nur der in biblischer Zeit Mose und seiner Generation gewährten göttlichen Hilfe gedacht. Bei geöffneter Tür, damit alle Welt davon berührt werde, wird ein in biblische Worte gefaßter Fluchpsalm über alle Feinde Israels gesprochen: „Gieß über sie deinen Zorn aus, dein glühender Zorn soll sie treffen! Gieß deinen Zorn aus über die Heiden, die dich nicht kennen, über jedes Reich, das deinen Namen nicht anruft ... Du wirst sie im Zorn verfolgen und vernichten unter deinem Himmel, o Herr.“<sup>5</sup>

Damit zunächst einmal genug über Israels Stellung zu den Nichtisraeliten als ganze Völker. Das Fazit ist eindeutig: Haß und Vergeltungssucht herrschen vor.

Natürlich ist das nicht die ganze Wahrheit. Es gibt noch eine andere Linie in der Bibel: Israeliten haben auch Völkerfreundschaft gepflegt oder konnten sich jedenfalls eine Welt vorstellen, in der es Völkerverständigung gibt. Dreimal findet sich diese positive Sicht fremder Völker in der Bibel: Erstens ist die Rede von einem internationalen Völkerbund gleichberechtigter Staaten, zweitens von einer positiven Bewertung der Perser und drittens von einem Bündnis mit dem Volk der Spartaner. Gehen wir die drei Schriftstellen der Reihe nach durch!

Der erste Beleg steht im Jesajabuch, Kap. 19, und ist in der Einheitsübersetzung mit „Ägyptens Bekehrung“ überschrieben. Der Text suggeriert nach Auffassung der Einheitsübersetzung eine Völkerverständigung auf der Grundlage einer Bekehrung der Ägypter zur Jahweverehrung. Das scheint mir problematisch. Sehen wir uns den Text an! „An jenem Tag werden die Ägypter wie die Weiber sein: sie erschrecken und zittern, wenn Jahwe

der Heere seine Faust gegen sie schwingt. Das Land Juda wird für Ägypten zum Schrecken werden. Sooft man Judas Namen erwähnt, erschrickt Ägypten vor dem Plan, den Jahwe der Heere gegen Ägypten gefaßt hat“ (Jes 19,16f). Soweit handelt es sich um ein Prophetenwort, das die alte, uns bereits vertraute Haltung des Hasses gegen ein fremdes Volk zeigt: im Ausland erschrickt man, wenn der Name Juda ausgesprochen wird. Die Juden werden als eine von ihrem Gott unterstützte Großmacht gesehen. Dann ändert sich der Ton des Prophetenwortes. Es wird noch einmal zu einer Bedrängnis der Israeliten durch die Ägypter kommen, aber dann wird sich alles ändern, und das Zeitalter der Völkerverständigung bricht an. Das klingt im Munde des Propheten wie folgt:

„Jahwe wird sich den Ägyptern offenbaren, und die Ägypter werden an jenem Tag Jahwe erkennen: sie werden ihm Schlachtopfer und Speiseopfer darbringen, sie werden Jahwe Gelübde ablegen und sie auch erfüllen. Jahwe wird die Ägypter zwar schlagen, er wird sie aber auch heilen: Wenn sie zu Jahwe umkehren, läßt er sich durch ihre Bitte erweichen und heilt sie.“ (Jes 19, 21f)

Ich scheue mich, hier von einer Bekehrung zu sprechen, wie es die Einheitsübersetzung tut. Die Ägypter anerkennen Jahwe und bringen ihm Opfer dar; aber von einem ausschließlichen Jahwekult und einer Befolgung der jüdischen Speiseordnung, der Sabbatgesetze usw. ist keine Spur zu finden. Die Ägypter werden keine Juden, sondern Jahwe wird ein ägyptischer Gott! Jahwe wird von den Ägyptern verehrt, und so können wir uns das vorstellen: er erhält eine anerkannte Stellung in der polytheistischen Kultpraxis der Ägypter. Wir haben in der Fortsetzung dieses ägyptenfreundlichen Prophetenspruchs einen Hinweis darauf, daß es tatsächlich um internationale Völkerverständigung geht. Denn da heißt es: „An jenem Tag wird eine Straße von Ägypten nach Assur führen, so daß die Assyrer nach Ägypten und die Ägypter nach Assur ziehen können. Und Ägypten wird zusammen mit Assur [Jahwe] dienen. An jenem Tag wird Israel als drittes dem Bund von Ägypten und Assur beitreten,

zum Segen für die ganze Erde. Dann wird Jahwe der Heere sagen: Gesegnet ist Ägypten, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbesitz.“ (Jes 19, 23-25) Es wird einen Völkerbund geben und dieser wird einen gemeinsamen Schutzgott haben: den Gott Israels. Ohne einen solchen religiösen „Überbau“ kann es nach Vorstellung des Propheten keine Völkerverständigung geben.

Der zweite Beleg zum Thema Völkerverständigung handelt von den Persern und ist aus der Sicht jüdischer Propheten im Zweistromland, also ebenfalls in der Diaspora, formuliert. Im Jahre 539 v.Chr. haben die Perser das babylonische Reich erobert und König Kyros hat die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft entlassen. Die jüdischen Propheten jubeln. „Steig herab, Tochter Babel, [von deinem Thron], Jungfrau, setz dich in den Staub! Setz dich auf die Erde; es gibt keinen Thron mehr für dich, Tochter Chaldäas... Unerbittlich nehme ich Rache, spricht unser Erlöser; Jahwe der Heere heißt er und der Heilige Israels.“ (Jes 47, 1.3f) Der Erlöser ist natürlich der Gott Israels, der diese Wende heraufführt und der babylonischen Herrschaft ein Ende bereitet. In Babylonien haben jüdische Propheten den Perserkönig als Befreier begrüßt. Ein Prophet gibt ihm den Namen, der eigentlich dem König von Jerusalem vorbehalten war: er nennt ihn den „Gesalbten“, auf hebräisch: den Messias. Ein jüdisches Orakel über Kyros lautet:

„So spricht Jahwe zu Kyros, seinem Gesalbten, den er an der rechten Hand gefaßt hat, um ihm die Völker zu unterwerfen, um die Könige zu entwaffnen, um ihm die Türen zu öffnen ... Um Israels, meines Erwählten willen, habe ich dich bei deinem Namen gerufen; ich habe dir einen Ehrennamen gegeben, ohne daß du mich kanntest.“ (Jes 45, 1ff)

Das will besagen: Israel verzichtet auf ein eigenes, israelitisches Königtum und anerkennt den Perserkönig als seinen rechtmäßigen, von Gott berufenen König! Bei dieser Anerkennung könnte eine Rolle gespielt haben, daß Kyros selbst einen monotheistischen Gott verehrte: Ahura Mazda, den großen Gott des Propheten Zarathustra. Freilich ist dies in der Forschung um-

stritten. Da ein antikes Volk sich sozusagen in seinem Herrscher konzentriert, kann man sagen, daß die jüdischen Propheten von einer Legitimität der persischen Herrschaft ausgehen. Es gibt nun allerlei Traditionen über Juden im Dienst des persischen Hofes. Nur in einem einzigen Fall scheinen sie jedoch einen historischen Hintergrund zu haben: im Falle des Nehemia. Im 5. Jahrhundert lebend, war Nehemia Mundschenk des Perserkönigs Artaxerxes I. und hatte also eines der höchsten Hofämter inne. (Daß es einmal eine jüdische Hauptgemahlin des Perserkönigs gegeben habe, ist freie Erfindung der Esthernovelle, die in die Bibel aufgenommen wurde.)

So können wir im 6. und 5. Jahrhundert von einem guten Einvernehmen zwischen Juden und Persern ausgehen. Dementsprechend gibt es auch keine einzige Verwünschung des persischen Volkes durch Psalmen oder Propheten.

Später, im 2. vorchristlichen Jahrhundert, hört man von einer regelrechten Freundschaft und einem politischen Bündnis zwischen Juden und Spartanern: das ist unser dritter biblischer Hinweis auf Völkerverständigung. Das 1. Makkabäerbuch bringt Auszüge aus einem angeblichen Briefwechsel zwischen den Jerusalemer Juden und den Spartanern. Darin heißt es, Juden und Spartaner seien miteinander verwandt und also Brüder: sie beide stammten ja von Abraham ab (1 Makk 12,21). Das wirkt sich religiös so aus, daß die Juden für die Spartaner beten. Wörtlich: „Wir haben seit [Abschluß des Bundes] an allen Festen und an allen Tagen, die dafür vorgesehen sind, bei unseren Opfern und Gebeten ständig an euch gedacht. Denn so gehört es sich, und es entspricht ja auch der Sitte, an die Brüder zu denken“ (1 Makk 12,11). Allerdings wird die Historizität dieses Bündnisses bezweifelt: vermutlich gab es einen solchen Bund nur in der Phantasie des Erzählers und spiegelt in Wirklichkeit das gute Einvernehmen der in Sparta lebenden Diasporajuden wieder.<sup>6</sup> Wie auch immer: bemerkenswert bleibt, das ein jüdischer Schriftsteller aus der Zeit um 100 v.Chr. sich solche Kooperation vorstellen konnte. So können wir diesen Teil unseres Referats nach so viel Haß und Verwünschung fremder Völker

ein wenig versöhnlich ausklingen lassen: die jüdische Anerkennung der Ägypter, Perser und der Spartaner als Freunde belehrt uns über die prinzipielle Fähigkeit der alten Juden, auch einmal anders als nur haßerfüllt und rachedurstig über ein fremdes Volk zu sprechen.

Schaut man sich diese „freundlichen“ Fremdvölkerworte genau an, so stellt man eine grundlegende Gemeinsamkeit fest. Sie stammen alle aus einer Zeit, in der die Juden in alle Welt zerstreut leben. Es gibt Juden in Ägypten, im persischen Reich, in Griechenland. Die Juden beginnen, sich mit ihrer Umgebung auszusöhnen. Sie beginnen, mit Ägyptern, Griechen und Persern Freundschaft zu schließen.

Damit kommen wir zum zweiten Fall:

## *II Toleranz oder Integration? Die Haltung der Israeliten zu den in ihren Städten und Dörfern lebenden Fremden*

Es ist eine Sache, von fremden Völkern zu reden, und eine andere Sache, von einzelnen Fremden zu reden, die mitten unter den Israeliten wohnen. Das Volk Israel begegnet fremden Völkern eigentlich nur während kriegerischen Auseinandersetzungen und, in der Spätzeit des Alten Testaments, in der jüdischen Diaspora. Ortsansässige Nichtisraeliten aber gehören zum täglichen Leben. Die meisten der antiken Völker bildeten ein Gemisch aus Einheimischen und Fremden, deren Verhältnis durch Konvention und Recht geregelt war. Ein besonders häufig zu beobachtendes Verhältnis ist das der Sklaverei: Sklaven kauft man im Ausland; Sklaven sind offenbar in der Regel Nichtisraeliten. So heißt es Lev 25: „Die Sklaven und Sklavinnen, die euch gehören sollen, kauft von den Völkern, die rings um euch wohnen... Auch von den Kindern der Halbbürger (*toschabim*), die bei euch leben, aus ihren Sippen, die mit euch leben, könnt ihr Sklaven erwerben ... Aber was eure Brüder, die Israeliten angeht, so soll keiner über den anderen mit Gewalt herrschen“ (Lev 25,44-46).

Wenn die Einheitsübersetzung von „Halbbürgern“ spricht, so

ist dabei offenbar an Ausländer gedacht, die in Israel leben. Man vergleicht sie gerne mit den sog. Metöken der Griechen. Die alten Griechen unterscheiden nämlich den Bürger vom Fremden, den *politês* vom *metoikos*. *Metoikos* ist der „Mitbewohner“, der aus der Fremde stammt, der Einwanderer oder Zuwanderer. Der *Metoikos* gilt als ortsansässiger minderen Rechts: er kann keine Bürgerstochter heiraten, keinen Grundbesitz erwerben, kein öffentliches Amt wahrnehmen; lediglich das Recht auf Teilnahme am öffentlichen Staatskult steht ihm zu.

Auch im biblischen Israel unterscheidet man den Einheimischen vom Ortsfremden (hebräisch: den *aezrah* vom *ger* oder *toschab*). In einigen biblischen Erzählungen begegnen wir ortsfremden Personen. Dazu gehört Ruth, die verwitwete Moabiterin, die mit ihrer israelitischen Schwiegermutter in Betlehem lebt. Dazu gehört auch Urija, der Hetiter, der in Jerusalem ansässig ist, in Davids Heer mitkämpft, und mit der Israelitin Batseba verheiratet ist (2 Sam 11). Dazu gehört auch Ittai aus der Philisterstadt Gat mit seinen 600 Gefolgsleuten, offenbar ein mit David befreundeter philistäischer Haudegen, der sich David angeschlossen hatte und mit seinen Leuten nun in Jerusalem lebt. Ruth und Ittai werden als Menschen präsentiert, die ihren israelitischen Freunden auch in schweren Stunden treu verbunden bleiben und bereit sind, deren Schicksal zu teilen, obwohl das von der Sitte nicht verlangt wird. Zu Ittai sagt David: „Kehr um und bleib beim [neuen] König! Denn du bist ein Ausländer und aus deinem (Heimat)ort verbannt. Erst gestern bist du gekommen – und schon heute sollte ich dich aufjagen, um mit uns zu gehen?“ (2 Sam 15,19f) Jeder der genannten drei Personen hat ein eigenes, besonderes Schicksal, das erklärt, warum er nicht in seiner Heimat, sondern in Israel lebt. Nur im Falle von Urija erfahren wir nichts über dieses Schicksal.

Unsere Frage ist nun: Wie wurden in Israel die Ortsfremden (*gerim*) behandelt?

Das soziale Profil des Ortsfremden läßt sich dem Buch Deuteronomium ohne weiteres entnehmen. Wir erkennen drei Eigenschaften:

1. Der Ortsfremde hat keinen Landbesitz und verfügt daher über keine Ernte.

2. Der Ortsfremde arbeitet bei den Bauern als Tagelöhner.

3. Der Ortsfremde hat keine über Grundbesitz verfügende Verwandtschaft am Ort seines dauernden Aufenthalts und fällt daher aus dem sozialen Netz der Verwandtschaftshilfe. (Der Hinweis auf die fehlende Verwandtschaft findet sich ausdrücklich Dtn 24,17 – „Fremde, die Waisen sind“, so die Einheitsübersetzung.)

Der Ortsfremde befindet sich also in einer prekären wirtschaftlichen Lage. Er wird jedoch nicht einfach seinem Schicksal überlassen, sondern genießt gewisse Schutzrechte und Privilegien, die ihm zumindest das Überleben ermöglichen:

1. Dem Ortsfremden soll sein Lohn am Arbeitstag selbst ausbezahlt werden (Dtn 24,14).

2. Der Ortsfremde darf bei der Ernte Reste von Getreide und Oliven aufsammeln; auch verendete Tiere überläßt man ihm zum Verzehr (Dtn 24,19-21; 14,21). Ein Rechtstext sieht sogar eine regelmäßige Armensteuer vor, die die landbesitzenden Bauern zu entrichten haben, und diese Steuer soll den Ortsfremden und ähnlichen Personen ohne Verwandtschaft (Witwen, Waisen) zukommen (Dtn 26,12).

3. Der Ortsfremde darf an den religiösen Festen teilnehmen und das heißt natürlich: man lädt ihn zum Verzehr der Opfertiere ein. Auch wird ihm die Sabbatruhe gewährt (Dtn 5,14; 16,11.14).

Es handelt sich also um familien- und besitzlose Personen, die als einzelne in den Dörfern und Städten Israels auftreten. Gewöhnlich wird angenommen, daß es sich um landesfremde Menschen handelt, also etwa um Moabiter oder Edomiter oder Philister.<sup>7</sup> Das wird allerdings in den Quellen nicht eigens gesagt. Es heißt nur: Der *ger* ist kein „Bruder“ (Dtn 24,14) und gehört nicht zum „heiligen Volk“ (Dtn 14,21a). Das beste Beispiel für einen *ger* ist eine Frau, die bereits erwähnte Moabiterin Ruth. Die Ruthnovelle erzählt, wie sie nach Betlehem kommt, sich zunächst durch Sammeln von Getreideresten bei der Ernte

durchschlägt, aber schließlich von einem ortsansässigen, richtigen Israeliten geheiratet wird. Die anderen genannten Personen (Urija der Hetiter und Ittai aus Gat) passen nicht recht in diese Gruppe der armen ortsfremden Personen. Urija besitzt ein Haus in der Nähe des Königspalastes und ist mit einer attraktiven israelitischen Frau verheiratet, und Ittai besitzt eine Gefolgschaft von 600 Mann.

Wir finden im Deuteronomium eine Haltung zu den Ortsfremden, die einerseits deren Außenseiterrolle festhält, andererseits aber manches unternimmt, um ihm – oder ihr – das Überleben zu ermöglichen. Der Gott des Buches Deuteronomium „liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung“; daher sollen auch die Israeliten „die Fremden lieben“ (Dtn 10,18). Es wird daher gerne von der „Humanität“ dieses biblischen Buches gesprochen, von seinem Willen, die wirtschaftlich und sozial schwachen Menschen zu schützen. Will man die Haltung des Deuteronomiums zu den im Land lebenden Fremden charakterisieren, dann kann man vielleicht von einer „partiellen Integration“ sprechen, einer Verbindung von Integration und Segregation, von Einbeziehung und Trennung. Die Tendenz zur Integration zeigt sich an der Zulassung zu den Festen und an der Sabbatruhe; die Tendenz zur Trennung zeigt sich an dem Bestehen darauf, daß die Fremden eben keine Brüder sind und nicht zum „heiligen Volk“ gehören. Sie sind und bleiben – Fremde!

Dem deuteronomischen Modell der partiellen Integration der Fremden steht in mehreren biblischen Schriften ein anderes Modell gegenüber: das der „vollständigen Integration“. Nach diesem alternativen Modell sind die Fremden den Israeliten vollständig gleichgestellt. In diesem Sinne fordert das Buch Levitikus: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.“ (Lev 19,33f) Das Modell der Gleichstellung enthält mehrere Forderungen an den Fremden:

1. Der Fremde darf keinen religiösen Kult nach eigener Tra-

dition pflegen; er muß sich an die jüdischen Kultregeln halten: Opferdarbringung am Jerusalemer Tempel (Lev 17,8f).

2. Der Fremde muß sich an die jüdischen Speisegesetze halten und darf z.B. kein Blut verzehren (Lev 17,10-12).

3. Der Fremde macht sich ebenso wie der Israelit unrein, wenn er ein verendetes oder zerrissenes Tier verzehrt (Lev 17,15f).

4. Der Fremde soll Pascha feiern wie die Israeliten, aber er muß zuvor beschnitten werden. Das ist der Sinn des literarisch gewachsenen, komplizierten Paschagesetzes (Ex 12,43-49).

Mit anderen Worten: das Modell der Gleichstellung öffnet das Judentum für die Fremden; aber es wird erwartet, daß alle dauernd unter den Israeliten lebenden Nichtisraeliten sich beschneiden lassen, Juden werden und alle für Juden geltenden Regeln befolgen. In der Formulierung von Ex 12,43 heißt das: „Für Einheimische und für Fremde, die dauernd bei euch leben, gilt das gleiche Gesetz.“

Dieses Modell der vollständigen Integration der Fremden will den deuteronomischen Klassenunterschied von Bürgerschicht und Fremdensicht abschaffen. Aber die Fremden müssen einen Preis dafür bezahlen: sie müssen Juden werden!

Für das priesterschriftliche Modell der vollständigen Integration bietet uns das Buch Judit ein Beispiel. Dort lesen wir von einem Ammoniter, also einem Ausländer, der sich zum Judentum bekehrt. Darüber wird wie folgt berichtet: „Achior aber, der begriff, daß der Gott Israels diese Tat vollbracht hatte, glaubte aus ganzem Herzen an Gott. Er ließ sich beschneiden und wurde von da an dem Haus Israel zugerechnet“ (Judit 14,10). Das ist ganz im Sinne der Priesterschrift. Im Buch Deuteronomium dagegen sind die Ammoniter nicht einmal in das Zwei-Klassen-System aufzunehmen: „In die Versammlung Jahwes darf kein Ammoniter oder Moabiter aufgenommen werden, auch nicht in der zehnten Generation.“ (Dtn 23,4) Die Ammoniter sind eben die Feinde Israels. Eine solche Sicht ist der priesterschriftlichen Konzeption fremd: allen steht der Zugang zum Judentum offen. Man muß sich nur beschneiden lassen.

Tatsächlich haben sich den Juden in der Antike Fremde ange-

geschlossen, wenn auch von einer planmäßigen Missionstätigkeit nichts überliefert ist.<sup>8</sup> Es gibt ein besonders eindrucksvolles prophetisches Gotteswort, das die Gleichstellung der konvertierten Fremden mit den Juden deutlich ausspricht und offenbar gegen Einwände verteidigt:

„Der Fremde, der sich Jahwe angeschlossen hat, soll nicht sagen: Sicher wird Jahwe mich ausschließen aus seinem Volk ... Die Fremden, die sich Jahwe angeschlossen haben, die ihm dienen und seinen Namen lieben, um seine Knechte zu sein, alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen, die an meinem Bund festhalten, sie bringe ich zu meinem heiligen Berg und erfülle sie in meinem Bethaus mit Freude. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer finden Gefallen auf meinem Altar, denn mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker genannt.“ (Jes 56, 3.6-7)

Die Fremden des Gotteswortes sind zum Judentum übergetretene Nichtisraeliten. Sie bleiben natürlich Fremde, aber als Juden haben sie die Rechte aller anderen Juden. Sie haben freien Zugang zum Jerusalemer Tempel und können dort opfern und beten.

Faktisch hat sich in Israel das Integrationsmodell nicht durchgesetzt. In neutestamentlicher Zeit haben viele Fremde, die weder beschnitten waren noch sich als Juden betrachteten, ihre Opfer zum Jerusalemer Tempel gebracht. Die ritualgesetzliche Grundlage dafür steht im Buch Numeri: „Wenn ein Fremder, der bei euch lebt, oder einer, dessen Familie schon seit Generationen unter euch lebt, ein Feueropfer als beruhigenden Duft für den Herrn darbringen will, dann soll er es ebenso machen wie ihr“ (Num 15,14). Der dieser Regel noch hinzugefügte Satz wird in der heutigen Ausländer- und Asylantendiskussion gelegentlich zitiert: „Gleiches Gesetz und gleiches Recht gilt für euch und für die Fremden, die bei euch leben“ (V. 16). Den Satz sollte man jedoch nicht aus dem Zusammenhang herauslösen: im Buch Numeri besagt er lediglich, Ausländer sind denselben rituellen Gesetzen und Regeln unterworfen wie die Juden. Tatsächlich wurden die rituellen Befugnisse der Nichtjuden eingeschränkt. Nichtjuden durften ihre Opfer zwar durch jüdische Priester dar-

bringen lassen, aber es blieb ihnen verwehrt, den innersten Teil des Tempels zu betreten. „So spricht der Gott Jahwe: Kein Fremder, der unbeschnitten ist am Herzen und am Körper, darf mein Heiligtum betreten, keiner von all den Fremden, die bei den Israeliten leben“, heißt es beim Propheten Ezechiel (Ez 44,9). An der Schranke brachte man folgende, durch einen archäologischen Zufallsfund bekannt gewordene griechische Inschrift an: „Kein Fremder darf die Schranke und Umzäunung des Tempels überschreiten. Wer dabei angetroffen wird, verwirkt sein Leben, weil darauf die Todesstrafe steht.“<sup>9</sup> Außerdem wird festgehalten, daß ein Nichtjude keinen priesterlichen Dienst tun kann.<sup>10</sup>

In ihrem zentralen und einzigen Heiligtum, dem Jerusalemer Tempel, kam eine Integration von Nichtjuden und Juden nicht in Frage. Beide Gruppen können sich sehr nahe kommen, bleiben aber doch geschieden. Demselben Thema von Nähe und Trennung begegnen wir auch, wenn wir das Thema Juden und Nichtjuden nicht in Palästina, sondern im Ausland, in der Diaspora, betrachten.

### *III Ist die Fremde freundlich oder feindlich? Jüdische Existenz in der Diaspora*

Vermutlich haben einzelne Israeliten immer schon auch außerhalb ihrer palästinischen Heimat gelebt. Die biblischen Berichte lassen jedoch erkennen, daß das Leben im Ausland jeweils durch besondere Umstände bedingt war und keineswegs erstrebenswert erschien. Ein erster Fall wird am Rande der Geschichte von König David erwähnt. Während der Freibeuterzeit des jungen David konnte dieser seine betagten Eltern am befreundeten Königshof von Moab unterbringen (1 Sam 22,3f). Vermutlich waren sie dort gut versorgt – aber wahrscheinlich hätten sie es vorgezogen, vom eigenen Sohn versorgt zu werden. Der im Jeremiabuch kurz erwähnte Prophet Urija hielt sich eine Zeitlang in Ägypten auf. Dorthin war er vor den Schergen des ihm nicht wohlgesonnenen Königs Zidjika geflohen (Jer 26,21). Frei-

lich erfreute er sich seines Exils nur kurze Zeit, denn er wurde aufgespürt, in die Heimat zurückgeschleppt und hingerichtet. Ein ähnlich unruhiges Schicksal hatte der jüdische Hohepriester Jason. Im 2. Jh. v. Chr. lebend, gehörte er zur hellenisierenden Partei. Von den Makkabäern und ihren Anhängern verdrängt, wurde er heimatlos, „von allen gehetzt, als Verräter der Gesetze verhaßt, verwünscht als Henker des Vaterlandes und seiner Mitbürger“. Er fand jedoch in der Diaspora Unterschlupf, wo es stets Juden gab, die seine Aufgeschlossenheit gegenüber der griechischen Kultur teilten. Zuerst verschlug es ihn nach Ägypten, dann nach Griechenland. Schließlich starb er „bei den Spartanern, zu denen er übers Meer gefahren war, um bei ihnen Schutz zu finden; die Spartaner waren ja mit den Juden verwandt“ (2 Makk 5,8f). Ein solches Leben voll Unrast muß von Heimweh nach der palästinischen Heimat geprägt gewesen sein.

Mit Jason stehen wir schon mitten im Zeitalter der Diaspora. Einem bereits antiken Sprachgebrauch folgend, bezeichnet die moderne Geschichtsschreibung mit dem griechischen Wort Diaspora („Zerstreuung“) die außerhalb Palästinas lebende Judentheit. In neutestamentlicher Zeit dürfte die Mehrzahl der Juden in der Diaspora gelebt haben. Das Diasporajudentum wird auf 5 bis 6 Millionen Menschen geschätzt, die jeweils 10 bis 15% der Einwohner einer durchschnittlichen Stadt des Römischen Reiches ausmachten. In der Zeit des Babylonischen Exils, also im 6. Jahrhundert v.Chr., beginnt die Diaspora, und bald blühte das Judentum sowohl im Zweistromland als auch in Ägypten. Das Judentum hat zur Diasporaexistenz eine ausgesprochen ambivalente Haltung entwickelt (die übrigens bis heute andauert). Die einen Juden verstehen sich als Weltbürger, die anderen haben Heimweh nach Jerusalem, und manchmal vermischen sich beide Gefühle miteinander. Ein besonders eindrückliches Zeugnis für diese Ambivalenz bietet uns die Bibel selbst, indem sie das Buch Genesis neben das Buch Exodus stellt und beide Bücher miteinander erzählerisch verknüpft. Die Genesis ist ein ausgesprochen diasporafreundliches Buch. Schon in der Paradiesgeschichte ist die Hochschätzung der Diaspora ausgesprochen,

wenngleich gut versteckt (Gen 2, 10-14). Dort bekommen die reichlich Wasser führenden Paradiesflüsse die Namen der großen Diasporaflüsse: Nil, Euphrat und Tigris; wenn daneben noch als vierter Fluß der Gihon in Jerusalem genannt wird, dann weiß jeder Ortskundige, daß es sich hierbei um eine winzige Quelle handelt, die höchstens einen kleinen Ort, aber niemals wie Nil und Euphrat ein ganzes Land versorgen kann. Mit anderen Worten: die Fremde ist ebenso paradiesisch wie die Heimat, wenn nicht sogar in noch höherem Maße! (In unserer Generation hat der jüdische Gelehrte Jacob Neusner in ähnlicher Weise gesagt, nicht Palästina, sondern Nordamerika sei das eigentliche „Gelobte Land“ der Juden.) Was die Paradiesgeschichte nur eben andeutet, wird in der Josefserzählung breit ausgeführt. In Ägypten kommt der Israelit Josef nicht nur zu großen Ehren und einem hohen Staatsamt, sondern rettet durch seine kluge Vorratswirtschaft zwei Völker: die Ägypter und die Israeliten. Auf diese Weise wird die Verheißung erfüllt: „Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12,3; vgl. 28,14). Als im Vorderen Orient eine große Dürre und in deren Gefolge eine allgemeine Hungersnot ausbricht, hat Josef bereits vorgesorgt. Die von ihm angelegten Getreidesilos vermögen die Ägypter und auch die ins Nildelta geholten Brüder Josefs zu ernähren. Die Ägypter erscheinen als die freundlichen Nachbarn der Israeliten. Von Pharao höchstpersönlich ergeht die Einladung: „Holt euren Vater und eure Familien, und kommt zu mir! Ich will euch das Beste geben, was Ägypten bietet; von den besten Erzeugnissen des Landes dürft ihr essen“ (Gen 45,18). Das ist eine Einladung zur Existenz in einem reichen, von freundlichen Gastgebern bewohnten Land.<sup>11</sup>

Es läßt sich kaum ein härterer Gegensatz denken als der zwischen den Büchern Genesis und Exodus. Erzählerisch wird der Klimawandel mit der Herrschaft eines anderen Pharao begründet, einem, der nichts mehr von Josef wußte. Er ist alles andere als ein freundlich einladender Gastgeber. Er wird zum Unterdrücker. Die Israeliten werden zum Arbeitsdienst herangezogen. Außerdem wird versucht, ihre Geburtenzahl und damit ihr Be-

völkerungswachstum zu beschränken. (Ähnlich haben die Deutschen die Arbeitskraft, aber nicht die hohen Kinderzahlen ihrer Gastarbeiter geschätzt.) Der neue Diasporaheld ist von ganz anderer Art als Josef. Zwar hat Mose ebenso wie Josef lange in Ägypten gelebt und ist dort sogar aufgewachsen; aber er kann sich dort nicht heimisch fühlen. Er wird zum Anführer eines Volkes, das er aus der Fremde in die palästinische Heimat führt. Auch der Gott des Mose ist von ganz anderer Art als der Gott Josefs. Für Josef ist Gott die sich im Hintergrund haltende geheime Macht, die ihren Schützling zu großem persönlichem Erfolg führt. Der Gott des Mose ist ein Volksgott, der mit hoch erhobenem Arm, unter Zeichen und Wundern die Israeliten aus Ägypten herausführt. Die Israeliten werden als kampfeslustig und rachedurstig dargestellt: sie bringen schreckliche Plagen (z.B. die Pest) über Ägypten und fordern noch Tribut, bevor sie das Land verlassen. „Jede Frau kann von ihrer [ägyptischen] Nachbarin oder Hausgenossin silberne und goldene Geräte und Kleider verlangen ... Plündert so die Ägypter aus!“ (Ex 3,22) Der Exodus macht nicht nur der Ausbeutung ein Ende, sondern ermöglicht auch die sachgemäße, in Ägypten nicht mögliche Durchführung des jüdischen Kults. Als der Pharao den Israeliten ausrichten läßt: „Bringt eurem Gott hier im Land Schlachtopfer dar!“ da kann die Antwort nur lauten: „Das können wir nicht. Denn wir müssen Jahwe, unserem Gott, Schlachtopfer darbringen, die bei den Ägyptern Anstoß erregen“ (Ex 8,21f). Ein ordnungsgemäßer jüdischer Kult ist ja nur in Jerusalem möglich.

Das Buch Exodus ist nicht nur den Ägyptern gegenüber feindlich gesonnen, sondern auch den Fremden in Palästina. Der Kult der Kanaaniter soll nach der mosaischen Gesetzgebung des Exodusbuches radikal bekämpft werden. „Du sollst dich vor ihren Göttern nicht niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Du sollst keine Kultgegenstände herstellen wie sie, sondern sie zerstören und ihre Steinmale zerschlagen“ (Ex 23,24). Im Buch Genesis liest man es anders: dort wird dem Erzvater Jakob (Israel) selbst das Aufstellen eines heiligen Steinmals

zugeschrieben und so alter kanaanitischer Kultbrauch übernommen und als legitimer Brauch Israels aufgefaßt (Gen 28,18; 35,14).<sup>12</sup>

Viele Juden lernten die Vorzüge der Diaspora schätzen, schon allein des fruchtbaren Ackerlandes wegen, welches das südliche Palästina als dürres Land erscheinen lassen mußte. Daher schien ihnen das Modell der Genesis das richtige zu sein. Nur ausgesprochene Enthusiasten sind aus dem Babylonischen Exil nach Palästina zurückgekehrt und ließen sich von der fremdenfeindlichen Exodus-Propaganda überzeugen. Die meisten hielten es aber nicht mit Mose, sondern mit Josef. Die Existenz im Exil wurde daher zum Normalfall des Judentums.

Vorschriften über die jüdische Existenz in der Fremde schlagen sich weniger in gesetzlichen Regelungen als vielmehr in Erzählungen nieder. Das Gesetz bezieht sich in erster Linie auf das Land Israel. Viel Erzählgut dagegen handelt vom Leben in der Diaspora. Zwischen dem 6. und 2. vorchristlichen Jahrhundert blüht die Gattung der Diasporanovelle. Auf die bereits betrachtete Geschichte von Josef und seinen Brüdern folgen die Novellen von Esther, Tobias und Daniel. Wie die Josefsnovelle, so erzählen auch diese frei erfundenen Geschichten von einem Helden oder einer Heldin, der in der Diaspora lebt oder leben muß, sich dort bewährt und seinen Volksgenossen sogar nützlich sein darf. Jede dieser Erzählungen bringt einen bestimmten Aspekt der Existenz in der Fremde zu Gesicht.

Esther ist ein jüdisches Mädchen, das zur Lieblingsfrau des Perserkönigs aufsteigt, dabei aber ihre Herkunft nicht vergißt. Als Königin kann sie die ihre Volksgenossen hassenden Judenfeinde ausschalten. Nach dem Vorbild der Josefserzählung wird auch hier das Hohelied jüdischer Solidarität gesungen. Diasporalexistenz ist möglich, weil die Juden zusammenhalten. Gleichwohl steht die Esthernovelle in ihrer Beurteilung der nichtjüdischen Welt in scharfem Gegensatz zur Josefserzählung. Josefs Ägypter sind judenfreundliche Menschen; von antijüdischen Gefühlen kann hier keine Rede sein. Anders bei Esther. In dieser Novelle wird der Gegensatz zwischen Juden und Nichtjuden so

scharf als nur möglich herausgearbeitet. Alle Nichtjuden wissen, daß Juden „anders“ sind. Der Judenfeind Haman versäumt es nicht, den König vor den Juden zu warnen: „Es gibt ein Volk, das über alle Provinzen deines Reiches verstreut lebt, aber sich von den anderen Völkern absondert. Seine Gesetze sind von denen aller anderen Völker verschieden; auch die Gesetze des Königs befolgen sie nicht. Es ist nicht richtig, daß der König ihnen das durchgehen läßt.“ (Est 3,8) Entfremdung, ja Feindschaft ist der Preis, den Esthers Volk für sein Anderssein bezahlt. Esthers Volk lebt in einer feindlichen Umgebung. Haman schlägt dem Perserkönig die Ausrottung aller Juden vor. Esther kann die Vernichtung ihres Volkes verhindern, und sie erreicht sogar noch viel mehr: die Hinrichtung Hamans und die Tötung aller Judenfeinde im ganzen Land. Hier weht der Geist des Buches Exodus, in dem die Juden allerlei Plagen über die Ägypter bringen und schließlich das ägyptische Heer im Schilfmeer ertrinkt.

Bedenkenswert ist der Vorschlag von Meinhold, das Estherbuch geradezu als bewußte Kritik an der Josefsnovelle zu verstehen. Den Unterschied beider Werke sieht er vor allem in der gegensätzlichen Beurteilung dessen, was die Juden für ihre Umwelt bedeuten. Die Esthergeschichte hat „polemischen Charakter, der sich gegen ein Diaporaverständnis richtet, das sich in einer von Jahwe gewirkten aktiven Zuwendung dem Fremdvolk gegenüber entfaltet, wie es in der Josefsgeschichte gestaltet ist.“ Während Josef als der große Wohltäter eines heidnischen Staates auftritt und diesem Wohlstand und Segen bringt, sind die Juden des Estherbuches nur noch mit sich selber beschäftigt. Die Judenschaft „konnte und wollte sich nicht mehr zu einer freundlich positiven Hinwendung zum Fremdvolk bereitfinden, sondern nur noch zu einem zwar positiven, aber fast nur den eigenen Gewinn beabsichtigenden Verhältnis.“ Meinholds Hinweis auf das grundsätzlich positive Verhältnis des Estherbuches zu den Fremden bezieht sich auf die in der Novelle fehlende Kritik am persischen Staat, mit dem sich die Geschichte aussöhnt. Jedoch weiß Meinhold um den grundsätzlichen Unterschied, der zwischen Estherbuch und Josefsgeschichte besteht. Der Esther-Verfasser

unterbindet für seine Novelle die universalistischen Tendenzen der Josefs Geschichte, „daß nämlich jüdische Diasporaexistenz im Plan und Auftrag Jahwes den Schalom [das Wohlergehen] des Fremdvölker verfolgen müßte.“<sup>13</sup>

Im Danielbuch lebt ein jüdischer Page – Daniel – am Fürstenhof. Er übertrifft nicht nur seine Mitpagen an Klugheit, sondern auch alle Weisen des ganzen Landes. So vermag er dem heidnischen Staat viele Dienste zu erweisen. Wichtig ist dem Erzähler nicht nur die an Josef erinnernde Stellung Daniels am Hof oder seine (ebenfalls an Josef erinnernde) überlegene Fähigkeit zur Traumdeutung. Entscheidend ist ihm auch Daniels zähes Festhalten an jüdischer Sitte. Um dem Genuß von Fleischspeisen auszuweichen, die bei Juden als unrein gelten, ernährt er sich vegetarisch.

Im Buch Tobit schließlich erhalten wir nahezu komplette Anweisungen für ein jüdisches Leben in der Diaspora. Juden beachten die Speisegesetze, geben hungernden Volksgenossen zu essen und begraben diese im Todesfall (Tob 1,10f.16ff). Sie gehen keine Mischehen mit Nichtjüdinnen ein (4,12ff). Kurz: „Befolge das Gesetz und die Gebote; sei immer barmherzig und gerecht, dann wird es dir gut gehen“ (14,9). Wiederholt schärft es der alte Tobit seinem Sohn Tobias ein, die jüdischen Volksgenossen materiell zu unterstützen. So erklingt auch hier, wie in der Josefsnovelle, noch einmal das Hohelied jüdischer Solidarität. Allerdings ist der Kontext der jüdischen Solidarität nun ein ganz anderer als in der Josefs Geschichte. Josef ist Ägypter und Israelit zugleich; die Barmherzigkeit, die er seinen Brüdern und seinem Vater erweist, wird vom Pharao mitgetragen. Bei Tobit gibt es eine solche Harmonie zwischen heidnischer Umwelt und Judentum nicht mehr. Die heidnische Welt ist verderbt und wird untergehen (14,8); ist ein Jude in Not, so ist mit Hilfe von heidnischer Seite nicht zu rechnen. In der Fremde können die Juden nur überleben, wenn sie untereinander Gemeinschaft pflegen und zusammenhalten.

## *Zusammenfassung*

Ich komme zum Schluß. Wir haben drei Themen behandelt: die Stellung der Israeliten zu Fremdvölkern und die Stellung der Israeliten zu unter ihnen lebenden Nichtisraeliten. Ich fasse das Vorgetragene in folgenden vier Thesen zusammen:

1. Die Israeliten des Alten Testaments stehen Fremdvölkern und unter ihnen lebenden Fremden zunächst einmal mit großer Distanz gegenüber. So erklären sich die Fremdvölkerworte der Propheten, die Fluch- und Rache psalmen sowie die selbstverständliche Praxis, sich Fremde als Sklaven zu halten.

2. Die Distanz zwischen Israeliten und Nichtisraeliten wird immer wieder gemildert: man kann sich eine gemeinsame Herkunft von Israeliten und Spartanern ebenso vorstellen wie einen durch Jahwe legitimierten messianischen König, der Perser ist. In Palästina selbst kann man den Ortsfremden allerlei Privilegien gewähren, z.B. räumt man ihnen die Möglichkeit ein, nach der Ernte der Israeliten noch Oliven und Getreide nachzulesen. Sind sie als Tagelöhner tätig, so schreibt das Gesetz tägliche Lohnauszahlung vor (gedacht ist an Naturalien). Das ist das deuteronomische Zwei-Klassen-System.

3. Eine vollständige Gleichstellung der Völker kommt nur einmal in den Blick, und zwar im Buch Jesaja, wo von einem Völkerbund zwischen Israel, Ägypten und Assyrien die Rede ist; dabei wird eine „Bekehrung“ der Nichtisraeliten zum Gott Israels vorausgesetzt, aber offenbar keine Annahme der jüdischen Lebensweise. Leben Fremde in Israel oder andernorts unter Juden, so ist eine völlige Gleichstellung allerdings nur vorstellbar, wenn sich die Fremden beschneiden lassen und alle Lebens- und Kultregeln der Juden befolgen. Es wird in diesem Falle erwartet, daß sie ihr Fremdsein aufgeben. Eine derart vollständige Integration wird von der priesterschriftlichen Tradition angestrebt. (Was der Bibel und vor allem der Priesterschrift offenbar noch ganz fern liegt, ist dies: den Fremden gerade als Fremden ernst zu nehmen und zu akzeptieren und vielleicht sogar zu schätzen. Diese Idee gehört einer anderen, nachbiblischen und tolerante-

ren Welt an, einer Welt, in der ein Westfälischer Religionsfrieden im Jahre 1648 geschlossen wird und in der später Aufklärung und Romantik über die Stellung des Fremden neu und anders nachdenken. Nichts wäre verkehrter, als unsere eigenen Ideale schon fertig formuliert in der Bibel finden zu wollen.)

4. Abschließend haben wir die Lage der antiken Juden betrachtet, die in fremder, nichtjüdischer Umgebung leben. Diese Umgebung erscheint in einigen Überlieferungen als ausgesprochen freundlich und angenehm, besonders in der Josefserzählung der Genesis. Hier weht der liberale, optimistische Geist, den wir vielleicht als hebräischen Humanismus bezeichnen dürfen. Dagegen tritt uns in den Büchern Exodus und Esther eine andere Erfahrung entgegen: die der Entfremdung und Feindschaft zwischen Juden und Nichtjuden. Feindschaft wie Freundschaft haben die jüdische Geschichte bis in unsere Tage begleitet. Vermutlich wird man ihrem Wechselspiel nie ganz entkommen.

### *Anmerkungen*

- 1 Vgl. ein Wort des großen Berliner Althistorikers Eduard Meyer: „Das Gebot der Ausrottung der Amoriter ist ihm [dem Deuteronomisten] nur Einkleidung für die unbedingte Fernhaltung abweichender Anschauungen und die volle Verwirklichung des religiösen Ideals“ (Meyer, S. 281). Israels ständige Abgrenzung gegenüber den Fremdvölkern läßt sich einem bestimmten, in der Völkerbegegnung verbreiteten Muster zuordnen: als „normativer Gegensatz“ dient das Fremde „zur Konstitution der Eigenheit“; zu dieser Vorgehensweise vgl. die Überlegungen von Schäffter, S. 20. In einer interessanten Studie geht Norbert Lohfink (S. 249-255) der Frage nach, warum die Abgrenzung auf die physische Vernichtung der Fremdvölker hinausläuft. Seine Antwort: Die (vorgestellte) Vernichtung der Fremdvölker in der Vorzeit hat die Funktion dessen, was bestimmte anthropologische Theorien (Sigmund Freud, René Girard) als Gründungsoffer oder kulturbegründenden Mord bezeichnen. In Israel, meint Lohfink, sei die sonst übliche periodische Wiederholung eines solchen Opfers überflüssig: es genüge die Erinnerung daran.
- 2 Lewis, S. 31.
- 3 „Da es in dem babylonischen Schwemmland kaum Felsen gibt, ist das

Zerschmettern der Kinder nur ein, allerdings grausiges, Bild.“ Nötscher, S. 292 zu Ps 137,9.

4 Voltaire, S. 159f (Kap. 44).

5 Beer, S. 82. Es handelt sich um ein Mosaik aus Ps 69,25; 79,6; Jer 10,25 und Klgl 3,66.

6 Zur Diskussion vgl. Hurd. Die Echtheit des Jerusalemer Briefs an die Spartaner (1 Makk 12,6-18) verteidigt jedoch Semchenko.

7 Eine neuere Arbeit will nachweisen, daß der *ger* des Buches Deuteronomium lediglich ein Ortsfremder, nicht aber notwendigerweise auch ein Mensch ausländischer Herkunft, ein Nichtisraelit, sei. Demnach wäre der Autor dieser Zeilen in Berlin ein *ger*, fiel aber in Paris nicht unter diese Kategorie, denn dort ist er – als Deutscher – ein richtiger Ausländer. Christoph Bultmanns These läuft darauf hinaus, daß sich die Schutzrechte auf einen bestimmten sozialen Typus in Israel beziehen. Eine drei Jahre zuvor veröffentlichte amerikanische Dissertation ist hier allerdings zu ganz anderen Schlüssen gekommen. Nach Christina van Houten handelt es sich auch im Deuteronomium um richtige Nichtisraeliten. Für Bultmanns Deutung könnte eine etymologische Beobachtung sprechen, die Manfred Görg (S. 43-46) vorgetragen hat. Etymologisch scheint *ger* mit einem altägyptischen Wort verwandt zu sein, das „Neuling, Fremder, Besucher“ bedeutet und nicht „Ausländer“.

8 Hier ist ein Wort Jesu zu zitieren: „Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr zieht über Land und Meer, um einen einzigen Proselyten zu machen ...“ (Mt 23,15). Nach allgemeiner Auffassung darf man von diesem polemischen Wort nicht auf eine tatsächliche ausgedehnte jüdische Missionstätigkeit schließen; vgl. McKnight.

9 Barrett, S. 60.

10 Sir 45,13 heißt es vom hohenpriesterlichen Ornat: „Niemals wird (soll) ein Fremder ihn tragen.“ – Überhaupt ist es das schlimmste, wenn im Krieg der Tempel in die Hände von Fremden fällt, was ja mehrfach geschehen ist (Jer 51,51; 1 Makk 2,8).

11 Zur hier vorausgesetzten „Spätdatierung“ der Josefsgeschichte nicht ins 10. sondern ins 6. / 5. Jahrhundert v. Chr. und zur Deutung vgl. Römer.

12 Das Buch Exodus kennt auch die Errichtung heiliger Steinmale, aber ihnen kommt offenbar keine unmittelbare kultische Funktion zu; sie dienen lediglich als Denkmäler und werden nicht durch Salbung konsekriert (Ex 24,4). Das Buch Deuteronomium läßt die Steine übertünchen und „in schöner Schrift“ mit „den Worten des Gesetzes“ beschriften, so daß sie nichts Kanaanitisches und Fremdes mehr an sich haben (Dtn 27,2-8). Auf der Linie des Befehls, heilige Steine zu vernichten, liegt auch Jer 43,13: der Prophet kündigt an, der babylonische König werde „die spitzen Säulen des Sonnentempels in Ägypten [oder, nach dem Griechi-

schen: in Heliopolis] zertrümmern und die Tempel der Götter Ägyptens in Brand stecken“.

13 Meinhold, S. 92.

## *Literatur*

- Barrett, Charles K. (Hrsg.): *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*. 2. Aufl. besorgt von Claus-Jürgen Thornton (Tübingen 1991).
- Beer, Georg: Pesachim / Ostern („Gießener Mischna“ Bd. II/3; Gießen 1912).
- Bultmann, Christoph: *Der Fremde im antiken Juda* (Göttingen 1992).
- Görg, Manfred: *Aegyptiaca-Biblica* (Wiesbaden 1991).
- Houten, Christina van: *The Alien in Israelite Law* (Sheffield 1989).
- Hurd, Warren J.: Art. Sparta, in: *The Anchor Bible Dictionary*, hrsg. von David N. Freedman (New York 1992), Bd. 6, 176f.
- Lang, Bernhard: Segregation and Intolerance, in: *What the Bible Really Says*, hrsg. von Morton Smith u.a. (Buffalo 1989), 115-135.
- : Art. Fremder, in: *Neues Bibel-Lexikon*, hrsg. von Manfred Görg u.a. (Zürich 1991), Bd. 1, 701-703.
- : Das Loben Gottes und die Verwünschung der Feinde: Kleine Einführung in die Psalmen, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 36 (1993), 141-148.
- Lewis, C.S.: *Das Gespräch mit Gott: Bemerkungen zu den Psalmen* (Einsiedeln 1959).
- Lohfink, Norbert: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, III (Stuttgart 1995), 219-260: „Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie“.
- McKnight, Scot: *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second-temple Period* (Minneapolis 1991).
- Meinhold, Arndt: Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 306-324; 88 (1976), 72-93.
- Meyer, Eduard: *Ursprung und Anfänge des Christentums* (Stuttgart 1921), Bd. 2.
- Nötscher, Friedrich: *Die Psalmen*, 6. Aufl. (Würzburg 1962).
- Römer, Thomas: Joseph approche: sources du cycle, corpus, unité, in: *Le Livre de traverse*, hrsg. von Olivier Abel u.a. (Paris 1992), 73-85.
- Schäffter, Ortfried: Modi des Fremderlebens: Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, in: *Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, hrsg. von Ortfried Schäffter (Opladen 1991), 11-42.
- Semchenko, L.V.: *On a Document of Hellenistic Diplomacy: A Letter of High*

Priest Jonathan to Sparta, in: Vestnik Drevnej istorii 205 (1993), 105-111.

Voltaire: Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, hrsg. von René Pomeau (Paris 1963), Bd. 1.