

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

37. Jahrgang

1986

Heft 4

Fremdsein in und für Israel

Von Manfred Görg

»Wer das Recht des Fremden leugnet,
hat gleichsam das Recht Gottes gelehnet«
(Babylonischer Talmud)

Der jüdische Dichter André Schwarz-Bart läßt in seinem Werk »Der Letzte der Gerechten« dem KZ-Häftling Erni Levy kurz vor dem Gastod eine Legende des Rabbi Chanina ben Teradion ins erlöschende Bewußtsein dringen: »Als der mildherzige Rabbi von den Römern in die Thorarolle eingehüllt auf den Scheiterhaufen geworfen worden war, weil er den Talmud gelehrt hatte, und man die Reisigbündel anzündete, deren Äste noch grün waren, damit die Marter länger dauere, fragten die Schüler ihn: ‚Meister, was siehst du?‘ Und Rabbi Chanina antwortete: ‚Ich sehe, wie das Pergament brennt, aber die Buchstaben fliegen davon ...‘¹

Bis in den Tod von der Idee des ungebundenen und unbindbaren, zugleich aber verbindlichen und bindenden »Buchstabens« Gottes beherrscht zu sein, von der Vorstellung also, daß dieser »Buchstabe« nicht tötet, sondern Leben in Freiheit und Unzerstörbarkeit ausdrückt, mag für den Nicht-Juden das eigentlich Rätselhafte, Unfaßbare und so auch das Befremdlichste am gläubigen Judentum ausmachen. Möchte doch der Christ vor allem allzu gern den vielbeschworenen »Geist« gegen den »Buchstaben« setzen, über die aufdringliche Handgreiflichkeit des Schriftworts hinweghüpfen und gegen den möglicherweise provozierenden Wortsinn des »Gesetzes« das eigenwillige Geschäft mit der »Liebe« machen. Der distanzierte Umgang des Christen mit dem nicht vertrauten »Buchstaben« weist sich nur zu häufig dadurch aus, daß er den wohlmeinenden Appell zu »Nächstenliebe«, »Versöhnung« etc. auf Kosten konsequent postulierter »Gerechtigkeit« ertönen läßt, als könne das nicht zuletzt in den kirchlichen Dokumenten immer wieder artikulierte hochherzige Ideal unbefangen und »unverkürzt« in ein Haus getragen werden, das von Ungerechtigkeit besetzt ist. Hat das Christentum vergessen, daß »Gerechtigkeit« der

¹ A. Schwarz-Bart, Der Letzte der Gerechten (Fischer Taschenbuch 2200), Frankfurt am Main 1979, 375.

Sockel Seines Thrones ist? Warum ist »Liebe« ein Schlagwort und »Gerechtigkeit« ein Fremdwort?

Der »ewige Fremde«?

Seit seinem Eintritt in die Geschichte wird der Jude als Botschafter des »gerechten« Gottes in einem wahnwitzigen Zirkel immer wieder gejagt, gefangen und befreit. Dem Christen steht es nicht zu, darüber Urteile zu fällen. Vor allem kann er »Israel« nach Auschwitz nicht mehr zum »Thema« erklären, über das er theologisch disputieren möchte. »Israel« kann nicht mehr objektiver Inhalt einer Reflexion sein, die eine abgrenzende Charakteristik des Judentums und zugleich eine ausgrenzende Positionsbestimmung des Christentums betreibt. Das alle Dimensionen der Vorstellungskraft sprengende Vergehen an »Israel« entlarvt das Bemühen um Neutralität und kritische Distanz in religionsgeschichtlicher Forschung als Verlegenheit der vermeintlich Nicht-Betroffenen, läßt die Fassade christlichen Selbstbewußtseins und anspruchsvollen Erwählungsglaubens zerbröckeln. Nach Auschwitz kann der Christ nicht »Nur-Christ« sein wollen, da das Christsein sich selbst bloßgestellt und auf die Anklagebank gesetzt hat. Auf erdrückende Weise muß er den Verlust seiner Identität begreifen, die Zwielfichtigkeit seines Bekenntnisses offenbaren, da er den Ast abgesägt hat, der ihn tragen sollte. In selbstvergötzender Manier ist ein Schnitt vollzogen worden, der alle Beteiligten nicht mehr unbeteiligt zurückschauen läßt und die Nichtbeteiligten zur Parteinahme mit den Opfern nötigt. Denn nicht nur der Christ kann nicht mehr der Gleiche sein wie vorher, sondern auch der Jude nicht, dessen Präsenz in dieser gezeichneten Welt im Gefolge der unvergleichlichen Attacke auf seine Existenz vom Überlebenshunger gekennzeichnet ist. Auschwitz hat die Entfremdung zwischen Christen und Juden auf die Spitze getrieben, so daß der Versuch einer Wiederfindung am Nullpunkt beginnen muß, eher noch: im Wurzelbereich des alten Israel, das Judentum und Christentum vorausgeht und in den frühen Schichten des Alten Testaments seine literarische Manifestation findet. Denn nicht nur für den Christen und den Moslem als den religionsgeschichtlichen Epigonen des Juden gilt, was J. B. Metz noch kürzlich formuliert hat, daß »Auschwitz« »ein Attentat auf die Wurzeln unserer gemeinsamen Religionsgeschichte« sei und bliebe,² sondern auch für den Juden selbst, dessen Verwurzelung im Glauben Israels verkannt und mißachtet worden ist. Der Versuch zur Zerstörung des Judentums hat von der unlösbaren Verankerung dieser Religion im alttestamentlichen Israel mit dessen in der Geschichte gewachsenen und geschichtsprägenden Erfahrungswelt keine Notiz nehmen und so auch die Basis der drei Weltreligionen, die Grundlage des gemeinsamen Gottesglaubens unterminieren wollen. Fanatischer Rassismus und pseudoreligiöser Faschismus hatten die von Christen und Moslems häufig genug verfemte Religion zunehmend ins Abseits gedrängt und das selbstgewählte Ghetto

² J. B. Metz, Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz, in: Concilium 20 (1984) 382—389, hier: 389.

der Gesetzestreuen zum Zwangsaufenthalt erklärt, von den Progromen ganz zu schweigen, ohne für jedermann offenbar zu machen, daß eigentlich der geprägte und genuine Gottesglaube an den Pranger gestellt werden sollte. Da nunmehr die Auslöschung des Judentums beschlossene Sache war, sollte auch und zutiefst die Anhänglichkeit an den Gott Israels getroffen und zerschlagen werden. Der Jude ist so zum Musterfall des treuen Religionsdieners, ja des an den allein maßgebenden Gott gebundenen Glaubenden geworden, dessen Nichtexistenz zugleich die Treue Gottes radikal in Frage stellen lassen konnte. Der Jude ist als Religiöser schlechthin abgestempelt und in eine Bodenlosigkeit geworfen worden, die letztlich auch die Heimatlosigkeit des Christen und jedes anderen Glaubenden zur Schau zu stellen suchte. Mit der Verfremdung des Juden bis zur physischen Vernichtung ist der bereits im Vorraum der Juden, Christen und Moslems wirksame Gott Israels zum fremden Gott erklärt worden, dessen vermeintliche Nichtigkeit die Nichtexistenz der Glaubenden im Gefolge haben sollte. Ohne dies im vollen Ausmaß zu bedenken und transparent zu machen, haben so auch Christen über sich selbst zu Gericht gesessen und sich in den Teufelskreis eigener Verblendung und Verfremdung treiben lassen. Indem sie den Juden distanzierten, haben sie sich selbst um ihr Heimatrecht im Volke Gottes gebracht. Indem sie töteten, haben sie sich selbst getötet.

Was ist aus dem Juden, dem der Erinnerung und dem Überlebenden, geworden? Er ist in die Ferne gerückt, wohl nur noch den Klagenden nahe, den meisten aber fremd geblieben, wohl noch fremder geworden. An diesem Eindruck vermag weder das Geflecht der Beziehungen zum nationalen Israel von heute noch das Gesamt der sogenannten Wiedergutmachung etwas Entscheidendes zu ändern: der Jude scheint zum Fremdsein verurteilt zu sein. Daß aus dem Fremden kein Vertrauter wurde, mag in der Aporie des Schrecklichen begründet sein. Da zum Schuldbewußtsein die Berührungsangst hinzutritt, kann ein Brückenschlag am Ende nur von dem versucht werden, der sich konsequent auf die Seite jenes »ewigen Fremden« schlägt und damit sein eigenes Fremdsein nicht nur in Kauf nimmt, sondern sich bewußt und öffentlich dazu bekennt. Ist und bleibt der Jude ein Fremder, dann selbstverständlich auch der Israelit, dessen Fremdheit um so nachhaltiger vor Augen tritt, als das »wahre Israel« gegen das Judesein ins Feld geführt wird. Denn ein Christentum, das nur ein stilisiertes »Israel« für sich reklamiert, weil es angeblich Zuträgerdienste leistet, verkennt das geschichtliche Israel, das den Charakter der Fremdheit bewahrt, weil es nicht zum Vertrautwerden geboren ist. Wer die elementare Heterogenität, den genuinen Ursprung und das Unumgreifbare der Botschaft dieses »Israel« nicht reflektiert, kann sich seiner »Fremdheit« nicht öffnen. »Israel« zu verstehen, bedeutet das Risiko des Austritts aus der etablierten Religionsgemeinschaft und das Wagnis des Eintritts in eine Bewegung, die sich dem Zeugnis des absoluten Fremdseins in dieser Welt verschreibt. Wer sich auf das bleibend fremde »Israel« einläßt, um zugleich die Partei der ganz Anderen zu ergreifen, kann sich nicht bloßer Deskription und Analyse jener Dokumente begnügen, die das Alte Testament zum »Thema« des »Fremden« und des »Fremdseins« bereithält. Die Erhebung eines biblischen »Befundes«, statistisches Abfragen nach Informationen und Details der realienkundlichen Interessensphäre können nur dann ihr Recht haben, wenn sie als Wegweiser

zum existentiell-verbindlichen Hinhören auf das Besondere in Dienst genommen werden. Bei aller Eigengewichtigkeit und Legitimation des korrekten und verantworteten methodischen Zugangs muß sich der Interpret vor Überschätzung seiner Deutungsqualitäten hüten, um sich der Andersartigkeit der Texte nicht von vornherein zu verschließen, selbst dann, wenn er mit begreiflicher Akribie der Ausdrucksseite die Präzedenz vor der Inhaltsseite einräumt. Das Handhaben eines methodischen Instrumentariums kann nämlich ein Verfügenwollen suggerieren, das nicht minder verwerflich ist als jener nahezu spielerische Umgang mit den Texten, der sich in manch einer Theorie und Praxis Anhänger verschafft hat und immer noch verschafft. Der Interpret muß sich der Fremdheit der Texte, der Gestalt, der Autoren und der Inhalte, stellen und sie wahrhaben wollen. Er muß sich die Relativität seines Bemühens bewußt machen, um zugleich die Vorläufigkeit des Erkennens als Wesensmerkmal der Begegnung mit dem Fremden auszumachen. Das »Israel« der alttestamentlichen Zeit drängt sich nur scheinbar auf und andere Kulturnationen in den Hintergrund. In der Menschheits- und Religionsgeschichte ist es eine späte Stimme, die — eben wie ein Fremdling — um Gehör ersucht hat und ersucht.

Das »fremde« Volk

Der nachstehende Versuch einer »Außenschau« der Provenienz und Orientierung »Israels« will nicht aus der Distanz über »Israel« informieren, wie es die bekannten Bemühungen um die Rekonstruktion der »Anfänge« und die »Zeitgeschichte« Israels probieren, sondern parteiisch Daten zur Hintergrundanalyse namhaft machen, die das Selbstzeugnis Israels über sein Verhältnis zum Fremdsein überhaupt und sein eigenes Fremdsein in ein konzentriertes Licht stellen und einschlägig profilieren.

In der Konstellation der nationalen Kräfte des Vorderen Orients und Ägyptens ist die Formation »Israel« von allem Anfang an als Fremdkörper empfunden worden. Das reale »Phänomen« wagt seine Existenz inmitten mehr oder weniger etablierter Kulturnationen, hat freilich darin eine der Bedingungen seiner Möglichkeit, daß eine Schwächeperiode Ägyptens die Emanzipation von Randprovinzen gestattet und der asiatische Raum im Norden und Osten Palästinas noch zu sehr mit sich selbst beschäftigt ist, um nach Westen ausgreifen zu können. Das Kernland Palästinas ist mit einem formierten System von Stadtstaaten besetzt, deren Stabilität langsam aber sicher ins Wanken gerät. Es ist eine Ansammlung von qualifizierbaren Gruppen innerhalb und außerhalb des Kulturlandes Palästinas, die im Grunde gegen die urbane Monopolstellung operieren und dazu den südwestlichen Überfremdungsmanipulationen zu widerstehen suchen. Im einzelnen lassen sich hier vor allem zwei in außerbiblischem Textmaterial und Illustrationen, besonders aus Ägypten, bezeugte Bevölkerungselemente nennen: die im Spannungsfeld zwischen den Stadtstaaten agierenden und sich wohl aus Stadtflüchtigen rekrutierenden »Apiru«-Gruppen und die sich im Randbereich des Kulturlandes bewegenden, z. T. mit Agrarwirtschaft und Viehzucht befaßten »Schasu«-Gruppen. Ersteren verdankt sie nicht nur die Bezeichnung des heranwachsenden Israel als »Hebräer«, sondern auch eine eingefleischte Antipathie gegen die Dominanz urbaner Strukturen mit deren Tendenz, die mono-

lithische Administration an die Stelle des Beziehungsgeflechts in der Familie, Großfamilie, Sippe, Stammesformation zu setzen. In noch deutlicherem Maße stellen sich die »Schasu«-Leute quer zum Kontrollanspruch einer auswärtigen Vormacht und deren Vasallenfürstentümer. Sie mobilisieren und koordinieren den Widerstand vor allem gegen die Bemühungen Ägyptens um wirtschaftliche Ausbeutung Syrien-Palästinas und des Sinai, werden bevorzugtes Zielobjekt eigener Expeditionen und können z. T. nur durch die bei imperialistischen Befriedungsaktionen alter Zeit üblichen Deportationen ausgeschaltet werden. Ob die Mobilisation der »Schasu«-Leute, die von den Ägyptern als regelrechte Landplage empfunden worden sein müssen, ihrerseits von großräumigen Bewegungen aus der syrisch-arabischen Wüste ausgelöst und gesteuert wurde, ist noch weithin ungeklärt. Sicher ist aber, daß die Vorgänge um den sogenannten Exodus aus Ägypten nicht ohne Beziehung auf die »Schasu«-Konzentrationen vor allem während der Regierungszeit Ramses' II. in der 2. Hälfte des 13. Jh. v. Chr. nachvollziehbar sind. Zu den Gruppen, die sich durch Flucht der Zwangsverpflichtung durch den Pharao entzogen haben mögen, werden u. a. diejenigen Hinzugetretenen sein, die sich durch Assimilation an die Lebensverhältnisse im Ostdeltagebiet bereits in einem solchen Grad emanzipiert hatten, daß sie der ägyptischen Administration zu gefährlich wurden und deswegen des Landes verwiesen werden mußten.³ Gegenüber den in Palästina-Syrien verbliebenen »Schasu«-Organisationen und gewiß auch gegenüber den »Apiru«-Formationen im Zentralbereich des Kulturlandes stellen die semitischen Einheiten, die mit Ägypten in Berührung gekommen sind, den eigentlichen Motor des Prozesses dar, der zur Konsolidierung der Stammesorganisationen mit dem Namen »Israel« führt. Zur Bildung der neuen Bevölkerungsstruktur in Palästina tragen freilich alle genannten Formationen in unterschiedlichem Ausmaß bei. Wenn demnach Opposition zu bestehenden Herrschaftsverhältnissen und mehr oder weniger militante Migration zu den tragenden Pfeilern Altisraels gehören, ist wohl auch einsichtig, daß sich damit eine für die bis dahin gültige und dominante Gesellschaftsordnung fast gänzlich »fremde« Bevölkerungseinheit konstituierte, die vor allem in den Augen der Ägypter traditionellen Maßstäben zufolge als chaotisches Konglomerat erscheinen mußte. Wenn es demgemäß in der sogenannten Israelstele des Nachfolgers des großen Ramses, Merenptah, heißt, daß Israel »keinen Samen mehr« habe, ist damit lediglich der utopischen Konzeption Rechnung getragen, daß nach ägyptischer Vorstellung das Chaos vor dem Pharao keine bleibende Zukunft haben könne, wie auch immer die Größe »Is-

³ Vgl. dazu die früheren Erwägungen zu einer »Mehrzügigkeit« des Exodus, etwa bei *G. J. Botterweck*, Israels Errettung im Wunder am Meer. Glaube und Geschichte in den Auszugstraditionen von Ex 13, 17–14, 31, in: *Bibel und Leben* 8 (1967) 8–33. *Botterweck* denkt an eine »Zusammenschau der Hyksosvertreibung und des Exodus« (24) bzw. an »Auswanderungen früherer Zeit im Gefolge der Vertreibung der Hyksos und der folgenden Expeditionen« (25). *R. de Vaux*, *Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan (Études Bibliques)*, Paris 1971, 358, redet von einer früheren »exode-expulsion« und der »exode-fuite« unter Mose. Wir möchten für die Annahme einer größeren zeitlichen Nähe und die Möglichkeit eines Nebeneinanders von Flucht- und Vertreibungsprozesses plädieren, vgl. dazu vorläufig *M. Görg*, Ausweisung oder Befreiung? Neue Perspektiven zum sogenannten Exodus, in: *Kairos* 20 (1978) 272–280; *P. Weimar*, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13, 17–14, 31 (Ägypten und Altes Testament 9), Wiesbaden 1985, 266.

rael« zu jenem Zeitpunkt zu definieren sein mag. Für Ägypten ist besonders das aus dem asiatischen Raum Kommende meist Inbegriff des zerstörerischen Fremden gewesen, das zur kosmischen Sinnordnung (»Maat«) in diametralem Gegensatz steht.⁴ In dieser Perspektive stand die Existenz »Israels« für Ägypten zur Weltordnung im Widerspruch, was für den dornenreichen Weg der neuerdings unter dem Begriff einer »segmentierten Gesellschaft« firmierenden vorstaatlichen Stammesformationen ohne Zentralinstanz⁵ zum Großbereich Davids und Salomos mit dem Mittelpunkt Jerusalem einer permanenten Bedrohung gleichkam, die in den Attacken der von den Ägyptern als Bollwerk genutzten Philister Gestalt annahm.

Mit der Errichtung der Königsherrschaft schien Israel in den Kreis der Kulturnationen Einzug halten zu wollen, ein fortgesetztes Bemühen, das bis zur Katastrophe der Exilszeit ausreichend Befürworter, aber auch — aus begreiflichen Gründen — entschiedenen Widerstand und bittere Kritik gezeitigt hat. Der Opposition fiel vor allem die Rolle anheim, den in wechselnder Intensität immer wirksamen Kräften zur Bewahrung der elementaren Flexibilität, zur Dissimilation mit allen Tendenzen zur Verstärkung den nötigen politischen Druck zu verschaffen. Zu den profilierten Sprechern der Widerstandsbewegung müssen die Prophetenfiguren ebenso gezählt werden wie die namenlosen Literaten, die im Alten Testament in zeitkritischer Aufbereitung altüberlieferter Vorstellungen »Überfremdungen« jedweder Art Paroli zu bieten suchen. Wenn Salomo die Öffnung zum Westen (Ägypten und Phönikien) solcher Art auf die Spitze treibt und manifestiert, daß er die Tochter des zeitgenössischen Pharaos heimführt, mag dies den einen als Signal für internationale Anerkennung Israels, den anderen als Zeichen des Verrats und als Vorzeichen des Gerichts gegolten haben.⁶ Daß gerade hier eine Gefahr fundamentaler Entfremdung in Gestalt der Auflösung stammesethischer Maßstäbe und vor allem einer Infragestellung des überlieferten Gottesglaubens entdeckt wurde, offenbart das Erzählwerk des Jahwisten, das in den zeitkritischen Erweiterungen durch jüngere Autoren, vor allem aus der Zeit des Hiskija, gleichgerichtete Nachfolger gefunden hat. Am massivsten hat sich jedoch die sogenannte deuteronomische Bewegung einer Urbanisierung im Sinne einer verzweigten Verstärkung des Gemeinwesens mit einer Vielzahl von Tempeln und Palästen entgegengestemmt, wenn sie auch schließlich mit dem nicht von vornherein geliebten Jerusalem und seiner Tempeltradition vorlieb nehmen und mit der allmählichen Fixierung auf diese Stadt aus der Not eine Tugend machen mußte. Der deuteronomischen Bewegung bedeutete am Ende das Exil das Gericht

⁴ Vgl. u. a. *H. te Velde*, Seth, God of Confusion. A Study of his role in Egyptian Mythology and Religion (Probleme der Ägyptologie 6), Leiden 1977, 109—151; *M. Görg*, Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus, in: *Biblische Notizen* 33 (1986) 10—16.

⁵ Näheres dazu bei *F. Crüsemann*, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978, 201—208; *H. Donner*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (Grundrisse zum Alten Testament, ATD Ergänzungsreihe 4/1), Göttingen 1984, 154.

⁶ Vgl. dazu zuletzt *M. Görg*, Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: *Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium* (Fs für Alterzbischof DDr. Josef Schneider), Bamberg 1986, 19—34, bes. 22.

über den in der Rückschau verurteilten Willen israelitischer und jüdischer Könige zur zeitgemäßen Assimilation von Kult und Kultur. Auch die Linie des prophetischen Engagements eines Amos, Jesaja, Jeremia, Ezechiel führt schließlich zur Rezeption des Exils als der umfassenden Antwort Gottes auf den Tatbestand der Fremdenhörigkeit und zugleich als der Chance zur katalysierenden Selbstfindung eines alternativen »Israel«.

Ist das Exil von außen gesehen als eine Zeit zu werten, in der »Israel« sozusagen auf sich selbst, sein »angeborenes« Fremdsein zurückgeworfen und verwiesen wird, kann auch das beginnende Judentum im Zusammenhang mit den eschatologisch, dann apokalyptisch orientierten Aufbruchsbewegungen innerhalb und außerhalb Palästinas letztlich nicht bloß im Sinne eines Umschlags von einer dynamisch gefaßten »Geschichte« zum starr bindenden »Gesetz« verstanden werden,⁷ sondern als Zeit der Neuentdeckung einer bleibend verbindlichen Intentionalität, des utopischen Hangs zur Ruhe im Fremdsein, zur dialektischen Existenz einer Kontinuität in der Diskontinuität. Das einmal aufgegebene Fremdsein hat das Volk eingeholt.

Der »Fremde« in Israel«

Mit der parteiischen »Außenschau« ist »Israel« selbst noch nicht zu Gehör gebracht worden. Der Blick auf die Fremdexistenz des Volkes könnte zu dem Schluß verführen, daß es sich selbst ausschließlich in einer Art Verteidigungsposition gesehen habe, ringsum von feindlichen Mächten bedroht und als »Fremdkörper« verdammt. Sind für Altisrael die nicht zum Volk Gehörigen durchweg solche, die den Neuankömmling feindselig betrachten und am liebsten »ins Meer werfen« möchten? Ist Israel etwa ein Paradebeispiel dafür, daß der »vorchristliche Mensch« sich »im Kriegszustand dem Fremden gegenüber« befunden habe,⁸ grundsätzlich dem von außerhalb Kommenden und besonders dem Ausländer mißtrauend? Hat womöglich das (gern zitierte, aber ebenso häufig mißverständene) Erwählungsbewußtsein Israel zur Vorstellung verleiten können, daß es allein zur Andersartigkeit berufen sei und sein genuines Fremdsein als Legitimitätsausweis verbrieft bekommen habe, den anderen Völkern dagegen keinerlei dynamische Originalität zuzugestehen sei? Der genauere Blick in die Dokumente des Alten Testaments kann hier gewiß differenzieren helfen.

Der erste Eindruck ist freilich ernüchternd und scheinbar widersprüchlich. Schaut man etwa auf die Begegnung Abrahams mit den fremden Gästen in Gen 18, möchte man mit diesem Beispiel in das Lob der vielgerühmten orientalischen Gastfreundschaft einstimmen. Hält man dagegen z. B. Samsons Begegnung mit den Philistern (Ri 15), spürt man die Begeisterung des Verfassers über die radikale Vernichtungstat des Helden. Gegenüber der Auslöschungsstrategie in einigen Landnahmeerzählun-

⁷ Vgl. dazu vor allem *W. Dietrich*, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108)*, Göttingen 1972, 139–148.

⁸ *A. Bertholet*, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg i. Br. / Leipzig 1896, 9.

gen des Buches Josua mit der dort propagierten Aversion gegen alles Nichtisraelitische führt das Buch Ruth sozusagen in eine heile Welt des humanen Miteinanders von Ausländern und Bodenständigen. In der von der deuteronomischen Bewegung getragenen bzw. inspirierten Literatur scheint ein Auseinanderklaffen zwischen der Behandlung des Fremden hier und dort am deutlichsten spürbar und kaum überbrückbar zu sein, wenn einerseits einer »Vernichtungsweihe« des Nichtisraeliten das Wort geredet wird, andererseits eigene Schutzbestimmungen für den Fremden artikuliert werden.⁹ Das Problemfeld des »Fremden« durchbricht auf jeden Fall ein allzu starres Freund-Feind-Schema und fordert Israel offenbar zu Auseinandersetzungen heraus, die allem Anschein nach auch in begrifflichen Differenzierungen ihren Niederschlag finden. Um einer voreiligen Klassifikation der Beobachtungen zu entgehen und eine falsche Mixtur von Urteilen zu vermeiden, ist nicht nur nach der spezifischen Terminologie, sondern auch nach formalen und inhaltlichen Tendenzen jener prosaischen und poetischen Texte zu fragen, die sich des Themas des »Fremden« annehmen.

Die begriffliche Scheidung zwischen dem *Nokri* als dem »Ausländer« ohne permanente Beziehung zum Land seines Aufenthalts und dem *Ger* als dem Gast, der sich im Stammesbereich, Volk und Nation auf relative Dauer hin einfindet, kann aufs erste weiterhelfen. Während in bezug auf den *Nokri* im wesentlichen Perspektiven greifbar werden, die jenen offensiven Vorstellungen ähnlich sind, die aus der Umwelt Israels belegt werden können, gilt anscheinend die eigentliche kritische Aufmerksamkeit dem *Ger* und dessen Rolle in der israelitischen Gesellschaft.

Die der deuteronomischen Bewegung entstammende Literatur hat die terminologische Abgrenzung des dem *Nokri* gegenüber überprivilegierten *Ger* mit besonderer Intensität betrieben. Möglicherweise ist dafür sowohl die gezielte Auseinandersetzung mit Umwelteinflüssen auf Israel/Juda wie auch der Zuzug von Angehörigen des Nordreichs im Südreich nach dem Fall Samarias (722) verantwortlich zu machen. Vielfach steht der *Ger* neben den »Witwen und Waisen« als Versorgungsempfänger da (Dtn 24, 19–21), dem gerechte Behandlung gebührt (Dtn 1, 16), der an der Sabbatfeier (5, 14) und an Festtagen (16, 11. 14) partizipieren darf. Der Deuteronomiker hält auch eine gewichtige Begründung bereit, die sich in zwei Aspekten entfaltet: Israels Gott selbst liebt den *Ger* und versorgt ihn mit Nahrung und Kleidung (Dtn 10, 19), folglich soll Israel den *Ger* »lieben«, da es selbst das *Ger*-Sein erfahren hat.

Bei alledem ist der *Nokri* in den Augen des deuteronomischen Gesetzgebers keineswegs rechtlos. Signifikativ ist hier eine Vorschrift, die dem Israeliten verbietet, ein »gefallenes Tier« zu essen, zugleich aber erlaubt, es an den »Fremden« weiterzugeben: »Dem *Ger*, der in deinen Ortschaften verweilt, darfst du es lassen, daß er es

⁹ Zur Terminologie der Vernichtung von Nichtisraeliten in dtr. Texten vgl. besonders *N. Lohfink*, in: ThWAT III, 209–212; zum »humanen Gott des Deuteronomiums« vgl. *L. Ruppert*, Der Umgang mit dem Volksangehörigen und mit dem Fremden im alttestamentlichen Gottesvolk, in: Und wer ist mein Nächster? Reflektionen über Nächsten-, Bruder- und Feindesliebe (hrsg. von J. Horstmann), Schwerte 1982, 1–36, bes. 16–18.

esse, oder einem *Nokri* darfst du es verkaufen« (Dtn 14,21), freilich ohne daß dieser Konzession eine Begründung folgt, die nur entfernt der deuteronomischen Argumentation zugunsten des *Ger* zu vergleichen wäre. Die nachstehende Erklärung nämlich, Israel sei »ja ein Volk, das Jahwe, seinem Gott, heilig ist«, qualifiziert lediglich den Gesetzesempfänger, der auf keinen Fall mit dem *Nokri* auf eine Stufe gestellt werden kann.

Auch die Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes und der Priesterschrift haben der Funktion des *Ger* ihre Aufmerksamkeit gewidmet, während der »Ausländer« so gut wie kein Interesse findet. Doch wird auch dem *Ger* im Zuge der kultischen Orientierung mehr und mehr eine Rolle zugeteilt, die ihn zum bloßen Kandidaten zur Aufnahme in die Kultgemeinde macht, d. h. als Vorläufer des späteren Proselytentums erscheinen läßt. So stehen die Anweisungen in Lev 17 f. auch unter der Blickrichtung auf den kultfähigen *Ger*, der hier auch den Verpflichtungen der Einheimischen unterworfen wird. Das Gebot Dtn 14,21 findet in Lev 17,15 einen rigorosen Kontrast, da hier auch der *Ger* der Unreinheit anheimfallen kann. Dem auch für den *Ger* geltenden Gebot der Festesfreude am Laubhüttenfest (Dtn 16,14) steht in Lev 23,42 die Anweisung gegenüber, daß alle in Israel Befindlichen »in Laubhütten wohnen« sollen, eine Bestimmung, die mit dem Hinweis auf Israels Unterkunft in »Laubhütten« zur Zeit der Herausführung aus Ägypten begründet wird und damit auf besondere Weise der Erinnerung an die einstmalige Mobilität Rechnung trägt. Von bezeichnender Qualität sind die priesterlichen Verordnungen zum Vollzug der Passafest. Das Passagesetz Ex 12,43–49 verlangt den Ausschluß des »Ausländers«, läßt jedoch den kultwilligen *Ger* partizipieren, sofern dieser beschnitten wird. Einer solchen Einvernahme des *Ger* folgen auch die Bestimmungen, die das Halten des Versöhnungstages unter Fasten und Arbeitsruhe auf den Kreis der »Fremden« im Lande ausdehnen (Lev 16,29), wie in den jüngeren Schichten der priesterschriftlichen Gesetzgebung überhaupt der *Ger* als »der voll integrierte Proselyt« erscheint (Lev 22,17–33; Num 15 f.).¹⁰ Daß im Buche Ezechiel der *Ger* als jemand in den Blick tritt, der »sich in Babylonien der JHWH-Gemeinde angeschlossen hat und der als gleichberechtigt gelten soll« (47,22 f.),¹¹ kann bei der Nähe zu priesterlichen Interessen nicht verwundern. So mag sich der Eindruck bestätigen, daß die exilisch-nachexilische Zeit dem »Fremden« nur so weit entgegenzukommen vermag, wie dies für das eigene Überleben des kultorientierten Israel tragbar erscheint. Die Schulen der Deuteronomisten und der Priesterschrift sind so sehr um Identität und Stabilität des »neuen« Israel besorgt, daß »Fremdsein« letztlich nur noch im Lichte des neu entdeckten eigenen »Fremdsein« Israels betrachtet werden kann, der Nichtisraelit nicht um seiner selbst willen, sondern um Israels willen Anerkennung findet. Wenn auch nicht im hellsten Licht, so aber doch wegweisend leuchtend bleibt die Devise des Heiligkeitsgesetzes: »Wenn sich ein *Ger* bei euch in eurem Lande aufhält, so dürft ihr ihn nicht bedrücken! Wie ein Einheimischer von euch selbst sei euch der

¹⁰ D. Kellermann, in: ThWAT I, 988.

¹¹ Kellermann, (n. 10), 989.

Ger, der sich bei euch aufhält; du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn auch ihr seid Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten: ich bin Jahwe, euer Gott!« (Lev 19, 33 f.).

Die »fremde Frau«

Das Problem der Position des *Nokri* erhält für das alttestamentliche Israel in der Frage nach der Rolle der »fremden Frau« eine spezifische Dimension und zugleich eine charakteristische Zuspitzung. Auf den ersten Blick scheint die *Nokrijjah* ausschließlich eine negative profilierte Figur weisheitlicher Lehrreden zu sein (vgl. Spr 2, 16; 5, 20; 6, 24; 7, 5),¹² ohne daß definitiv zu klären ist, welcher gesellschaftlichen Position (Frau des Nächsten? — Ausländerin? — Ehebrecherin?) die Bezeichnung konkret zukommt. Für weisheitliches Denken scheint sich jedenfalls im Verhältnis zu dieser Gestalt am ehesten zu manifestieren, wie der Israelit in der Treue zu sich selbst und zu seinem Gott (»Gottesfurcht«) dasteht und sich zu bewähren vermag. Diese Perspektive wiederum ist nicht ohne weiteres in Zeit und Raum übergreifende Lehrinhalte eingebunden, sondern hat ihren Ursprung letztlich in geschichtlichen Erfahrungen und Auseinandersetzungen. Der Blick des Interpreten dieses Topos der »fremden Frau« muß darum in erster Linie jener reichlich umstrittenen Persönlichkeit gelten, die als »Ausländerin« an den Hof Salomos kam, der »Tochter Pharaos«. Sie spielt eine Ausnahmerolle unter den Frauen des Königs, von denen die »fremden Frauen« in 1 Kön 11 wohl nur deswegen eigens apostrophiert werden, um die Position der Ägypterin zu nivellieren und die Verwerflichkeit einer Fremdorientierung überhaupt zu demonstrieren.¹³

Wie im Nordreich Israel Isebel, die Frau Achabs, als Phönikierin und Anhängerin der Baalverehrung das entschiedene Mißfallen jahwetreuer und dabei vor allem dem Propheten Elia höriger Kreise erregt hat und so auf ihre Weise zu einer Exemplarfigur der »fremden Frau«, d. h. einer prominenten Verführerin werden konnte,¹⁴ ist zuvor das Südreich Juda allem Anschein nach der Faszination der Ägypterin ausgesetzt gewesen, und zwar in einem Ausmaß, daß die literarischen Traditionen in höchst differenzierter Weise von ihrem Eindruck Zeugnis geben.

Die bekannte Erzählung von der Errettung des kleinen Mose aus dem Nilwasser (Ex 2, 1—10) hat seit jeher vor allem wegen der so außerordentlichen positiven Wertung der »Tochter Pharaos« Verwunderung ausgelöst; diese ist es, die dem in den Überlieferungen Israels so sehr geschätzten Mose die Rettung und Erziehung zuteil werden läßt. Freilich ist es eigentlich nicht die Tochter eines bestimmten Pharaos aus der Zeit der Präsenz »Israels« in Ägypten, sondern eben jene »fremde« Königin am

¹² Vgl. dazu B. Lang, Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1—7 (SBS 54), Stuttgart 1972, 87—99, bes. 88; Ders. in: ThWAT V 3/4, 459; Görg (n. 6), 22f.

¹³ Näheres dazu bei Görg (n. 6), 21. 25. 31, A. 27. Zur literarkritischen Analyse von 1 Kön 11 vgl. die exhaustive Arbeit von G. Vanoni, Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11—12 (ATS 21), St. Ottilien 1984.

¹⁴ Vgl. dazu die Erwägungen von J. A. Soggin, Jezabel oder die fremde Frau, in: A. Caquot — M. Delcor (éd.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles (AOAT 212), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981, 453—459.

Hof Salomos, die im Hintergrund der Erzählung steht und die hier eine einzigartige Legitimation erfährt. Allerdings gilt diese außerordentliche Hervorhebung der Ausländerin nur für die Frühphase unserer Erzählung, deren Ziel es zudem ist, im Bilde der negativ gezeichneten »Tochter Levis« als der Mutter des ausgesetzten Kindes jene (levitischen) Kritiker der »Westpolitik« Salomos zu treffen, die in ihrer »Orthopraxie« auf »die eigenen Söhne« keine Rücksicht nehmen (Dtn 33, 9). Eine jüngere, offenbar prolevitische Phase hingegen läßt der Mutter immerhin wieder die Rolle zukommen, die einer israelitischen Frau gebührt: sie darf ihr Kind aufziehen, von dessen wirklicher Abkunft die »Tochter Pharaos« ausdrücklich nichts erfährt.¹⁵ Das Modell einer Rettungserzählung mit besonderer Profilierung eines Nichtisraeliten mag man im übrigen auch in der Darstellung der Rettung des Propheten Jeremia aus der Schlammgrube durch den kuschitischen (ägyptischen?) Höfling Ebed-Melek (Jer 38, 7—12) und nicht zuletzt im Gleichnis vom barmherzigen Samariter wiederfinden.

Um der innerisraelitischen Auseinandersetzung hinlänglich gerecht zu werden, muß gleichwohl die Argumentation derer, die der »Tochter Pharaos« keinerlei Kredit zu geben gewillt waren, mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden, als dies bisher geschehen ist. Allem Anschein nach liefert die zur Genüge bekannte »Sündenfall-erzählung« aus der Feder des Jahwisten (Gen 3, 1—17) eine Perspektive, die aus der Rückschau auf die Ägyptenpolitik Salomos geboren sein dürfte und »die Frau« mit deren Verführung durch »die Schlange« als eine Art Spiegelbild der »Tochter Pharaos« am königlichen Hof in Verbindung mit der von besonders jahwetreuen Apologeten israelitischer Stammestradi-tionen gewiß als Provokation des Glaubens empfundenen Präsenz Ägyptens (die »Schlange« als Symbolwesen ägyptischer Lebensart und Religion) in Jerusalem erkennen lassen kann.¹⁶ Um die geheime Kraft und Faszination ägyptischer Weisheit wissend, wollte der Jahwist wohl in der fremdartigen Inspiration des höfischen Lebens die Wurzel menschlicher Verkehrung gegen den schöpferischen Willen Gottes transparent und in Salomos Verhalten letztlich die Probe eines radikalen Abbruchs der Glaubenstradi-tionen Israels offenbar werden lassen. Dabei geht es ihm keineswegs um eine indikative Verwerfung der Frau schlechthin, auch nicht um eine mehr oder weniger absolute Qualifikation der Frau als eines allzu willigen Primär-opfers des Bösen, sondern um eine zeitkritische, nach seinem Eindruck üble Erfahrungen mit dem »Import« aus Ägypten verarbeitende Interpretation und Bestätigung einer menschlichen Grunderfahrung, nämlich des Nicht-Wahrhabenwollens der eigenen Geschöpflichkeit, ja der ureigenen »Fremdheit« auf Erden. Der nachjahwistische Autor des vieldiskutierten »Fluchworts zur Schlange« (Gen 3, 14 f.) kann darüber hinaus mit Hilfe der ihm zu Gebote stehenden Symbolsprache deutlich machen, daß Generationen später der König Hiskija von Juda im Kräftespiel zwischen Ost (Assur) und West (Ägypten) zwar einer Überfremdung des Jahwekultes durch den sogenannten Serafenkult mit der Zerstörung des

¹⁵ Vgl. dazu bereits M. Görg, Die »Sünde« Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfall-erzählung, in: Biblische Notizen 16 (1981) 42—59, hier: 43 f.

¹⁶ Näheres bei Görg (n. 15), 50—53.

»Nehuschtan« (2 Kön 18,4) Einhalt gebietet, zu seinem eigenen Unglück aber der »Schlange« Ägypten hörig und politisch willfährig bleibt.¹⁷ In den Auseinandersetzungen jener Tage, die den Propheten Jesaja mitten in der Agitation gegen die fremde Vormacht Ägypten sehen lassen, wird allem Anschein nach auch das »Wort vom Glauben«, d. h. vom Sich-Festmachen in Jahwe, seinen realen Ursprung haben und damit als eine in konkreter Geschichte gewachsene Antwort auf die Provokation des »Fremden« gedeutet werden dürfen. »Glauben« zur Sicherung des »Bleibens« (vgl. Jes 7,9; 30,15) in radikaler Opposition zur Integration des »Fremden«?

Die Josefs-Novelle und die Rut-Novelle verfolgen eine andere Richtung. Die Verheiratung Josefs mit einer Ägypterin (Gen 41,45) wird ebensowenig als anstößig empfunden wie der Einzug der Moabiterin Rut in das jüdische Milieu. Für den Bestand der Josefserzählung ist die Einflußnahme proägyptischer Interessen unabweisbar, damit auch eine grundsätzliche Bejahung der positiven Qualitäten des nur scheinbar so fremden Auslands. Denn in Wirklichkeit kann Ägypten gemäß einer Sicht, die den Stammvater Josef in diesem Lande heimisch werden und zu Ehren kommen läßt, nicht »die Fremde« schlechthin sein. Es scheint aber auch, daß die Rut-Novelle, deren Tendenzen bislang nur vorläufig und unzulänglich definiert werden konnten, ihre literarische Gestalt der Diskussion des Problems verdankt, wie denn die Begegnung Israels mit seiner Umwelt *rechtmäßig* vonstatten gehen könnte, ohne daß Israel in Gefahr komme, sein Gesicht zu verlieren. Das Beispiel der Moabiterin, die ausdrücklich als eine *Nokrijjah* (Rut 2,10) bezeichnet wird, trotz ihrer »fremden« Abkunft aber im Zuge eines detaillierten Rechtsverfahrens in Juda heimisch wird und als Frau des Bethlehemiten Boas zur Ahnfrau Davids aufsteigt, kann geradezu als Kontrastmodell zur Heiratspolitik Salomos begriffen werden, die sich als solche vor israelitischem Rechtsverständnis scheinbar nicht bewähren kann. Wenn schon mit den »Fremden« ein Arrangement im Leben zu treffen ist, so könnte man den Autor interpretieren, dann sollte die Integration exakt auf den Richtlinien basieren, die das Rechtsleben »Israels« bereithält. Und wenn am Ende David, der König von Gottes Gnaden, seinen Stammbaum völlig legal auf eine Ausländerin zurückzuführen vermag, dann hätte doch auch jene Ausländerin aus Ägypten auf legale Weise an den Hof des Davidssohnes kommen können, wenn es Salomo nur richtig angefangen hätte ...¹⁸

Ein unmißverständliches Votum zugunsten einer befreienden Öffnung zum Fremden, personifiziert in einer »schwarzen Schönen«, liefert wohl das Hohelied, dessen zumindest partielle Verankerung in proägyptischen Kreisen mit verlebendigter Erinnerung an die »Musterbeziehung« Salomos konsequenter bedacht werden dürfte, als es noch weithin geschieht.¹⁹ Die gerade hier spürbare Faszination des Anderen,

¹⁷ Vgl. dazu Görg (n. 15), 54; Ders., Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f.). Gedanken zum sogenannten Protoevangelium, in: Biblische Notizen 19 (1982) 121–140.

¹⁸ Diese mehr als Anfrage gedachten Erwägungen sollen einer (noch ausstehenden) tendenzkritischen Untersuchung zur Rut-Erzählung nicht vorgreifen. Zum Forschungsstand vgl. die Informationen bei R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 1), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz³1984, 215f.

¹⁹ Dazu vorläufig M. Görg, Schriftwort und Bildkunst, oder: Hört der Sehende besser? in: Bibel und Kirche 40 (1985) 173–179, hier: 177f.

des geliebten »Fremden«, gehüllt in reizvoll-exotische Symbolsprache, ist das begeisterndste Loblied auf die »Fremde«, die die Weltliteratur kennt. Zugleich ist das Hohelied ein Plädoyer für den menschlichen, mit aller Sensibilität und Zärtlichkeit ausgestatteten Umgang mit dem Partner, wobei die sonst so geschmähte Fremdartigkeit zum Ausdruck unglaublichen Naheseins geworden ist.

Die »fremde Frau«, eine Gestalt, an der sich in Israel die Geister scheiden!

Die »fremden« Väter

Die literarische Rückschau Israels in die vorstaatliche Zeit kann nicht annähernd zutreffend gedeutet werden, wenn man den Tatbestand aktueller Erfahrungen der nationalen Zeit unbedacht beiseite läßt. Auch die Zeichnung der Vätergestalten ist weniger um des Interesses an deren realer Existenz willen zu befragen, als der ihr zugrundeliegenden Aspektgebundenheit wegen auszuleuchten. Wenn sowohl die älteren wie die jüngeren Traditionskomplexe des Pentateuch in wechselndem Textzusammenhang gerade den »Vätern« Israels ein »Fremdsein« zusprechen, das mit der Basis, der auch das Wort *Ger* zugehört, verbalen und nominalen Ausdruck findet, messen sie diesen allem Anschein nach eine geradezu exemplarische Existenzweise zu, die sowohl außerhalb Palästinas wie innerhalb des Landes realisiert werden kann. So wird »Abraham« in jahwistisch-nachjahwistischen Texten (Gen 12, 10; 20, 1) ebenso wie in priesterschriftlicher Literatur (Gen 17, 8; 23, 4; 35, 27) als jemand charakterisiert, der ein *Ger* ist, sein *Ger*-sein vollzieht bzw. das Land seines *Ger*-seins zugesprochen erhält. Nicht nur das Ausland, dem ohnehin nur ein *Ger*-sein des Israeliten zukommt, sondern auch das Inland läßt nach dieser Perspektive kein dauerhaftes »Wohnen« nach bürgerrechtlichem Maßstab zu. Der »Vater« Israels ist somit nicht einem Städtebewohner vergleichbar, der mit seiner Verhaftung an festgefügt Strukturen und Institutionen gewissermaßen das Negativprofil eines »Israeliten« darstellen würde, der sich und der ihm aufgegebenen Lebensweise und Identität untreu geworden wäre. Auf den gleichen Textebenen werden auch Isaak und Jakob mit einer »Verweildauer« innerhalb und außerhalb Palästinas ausgestattet, so erhält Isaak die ausdrückliche Anweisung: »Sei ein *Ger* in diesem Land« (Gen 26, 3), um zugleich das Mitsein und den Segen Jahwes empfangen zu können. Hier wie auch in der priesterschriftlichen Diktion von Gen 35, 27 (37, 1) kommt eine elementare Ungebundenheit als Qualitätsmerkmal zur Sprache, die allem Statusdenken abhold ist. Desgleichen zeigt sich bei Jakobs Aufenthalt ein *Ger*-sein, das zwar die Verfügung über Besitz (Vieh, Knechte und Mägde) kennt (Gen 32, 5; 47, 4), in priesterschriftlichem Kontext (Gen 36, 7) aber ausdrücklich übermäßiges Besitzen und Verweilenkönnen im Land als nicht mehr kompatibel ausweist. Die Priesterschrift erhebt namentlich auch den Segen Abrahams zur Voraussetzung für eine »Inbesitznahme« des Landes, in dem Jakob sein *Ger*-sein vollzieht (Gen 28, 4), läßt also das »Besitzen« des Landes keineswegs als notwendige Konsequenz des *Ger*-seins erscheinen und hüllt es in die Kontinuität der Verheißung: Die »Väter« versinnbildeln demnach unter der ihnen zugewiesenen Modalität ihres Aufenthalts die Trägerschaft von Zukunftsperspektiven, womit das *Ger*-sein auch zum Vorzeichen

des Kommenden wird. Das Fremdsein ist ein lebendiges Signal für ein Besitzvergaberecht, das allein Jahwe zusteht. Mit dem Blick auf die »Väter« kann Israel seine absolute Verwiesenheit auf den Existenz gewährenden Gott ins Bewußtsein rufen: »Ein umherziehender Aramäer war mein Vater ...« (Dtn 26, 5).

Die im wesentlichen ungebrochene Sicht des Fremdseins in den älteren und jüngeren Schichten der Väterüberlieferung des Pentateuch kann überdies deutlich machen, daß sich die kritische Beobachtung zeitgenössischer Tendenzen zur Institutionalisierung vor allem in Jerusalem als Begleiterscheinung, ja wohl sogar als Triebfeder literarischen Ausdrucksvermögens im Zuge der Vergangenheitsbewältigung durchgehalten hat. Im *Ger*-sein vor allem Abrahams, Isaaks und Jakobs dürfte demnach auch ein Kontrastbild zur etablierten Nationalität zum Vorschein kommen, eine Alternative zur Statussymbolik des zentralistisch geführten Systems, des selbstbewußten Herrscherhauses. In den »Vätern« ereignet sich das »andere« Israel, dessen Flexibilität unter der beweglichen und bewegenden Fürsorge Jahwes ein Garant seines Überlebens ist. Neben den Erzählungen zur Urgeschichte und zur Volkwerdung Israels (Exodus) wird darum auch der Komplex der Vätertraditionen in den Schichten mit je eigener Akzentsetzung zu einem Spiegelbild, das Israel sich selbst vorhält, um sein Fremdsein in der Gegenwart je neu zu entdecken.

Der »fremde« Gott?

Reflexionen zum Fremdsein Israels rufen zwangsläufig die Frage nach dem Fremdsein Gottes im Bewußtsein Israels in Erinnerung. Die mittlerweile womöglich etwas strapazierte Terminologie des »Fremden« in Gestalt des *Nokri* und des *Ger* findet auf Jahwe keine Anwendung. Dennoch kann Jahwe ausnahmsweise auch mit dem *Ger* verglichen werden, wenn seine vermeintliche vorübergehende Präsenz als Problem empfunden wird (Jer 14, 8). Das Fehlen einer unmittelbaren Titulatur der genannten Art mag denn auch ein Signal dafür sein, daß Israel es nicht hat wagen können, die ihm aufgegebene Existenzweise zu einer Prädikation Jahwes selbst zu erheben. Ist es aber nicht auch eine besonders bedrückende Erfahrung von »Fremdheit« Gottes, die Propheten, wie Jesaja oder Jeremia, oder »Weisheitslehrer«, wie Hiob oder Kohelet, herausfordert und überfordert? Die hier apostrophierte, zuweilen zum Thema einer Anklage vor Gott gewordene »Fremdheit« ist indessen mit der Begrifflichkeit nicht einzuholen, die Israel für das Phänomen der »Fremdheit« in Bereichen der geschaffenen Wirklichkeit entwickelt hat. Sie kann nur vorläufig anhand der Terminologie beschrieben werden, die im jeweiligen literarischen Zeugnis von jener rätselhaften Andersartigkeit Gottes Kunde gibt, die geschöpftlichem Vermögen und Erkennenwollen radikal zuwiderläuft. So gipfelt in der jesajanischen Konzeption von »Heiligkeit« Jahwes das Bemühen um Definition des ganz Anderen, des Faszinosum und Tremendum Gottes, das den Propheten zum Verstummen bringt und das Volk zur Verstockung (Jes 6), das nur den bestehen läßt, der sich von dieser »Heiligkeit« ganz in Beschlag nehmen läßt. Oder es ist die »Gottesfurcht«, die im Bekenntnis des Predigers und im Unterschied zur »Schulweisheit« die existentielle Betroffenheit und Verstörtheit des Wahrheitssuchenden und des das Gesicht

Gottes erforschenden Skeptikers impliziert und sich vergegenwärtigen muß, daß der derart »fremde« Gott doch seinerseits »das Flüchtige sucht« (Pred 3, 15). Das Ausdrucksvermögen zur Wiedergabe der Erfahrung des andersartigen Gottes ist aufs Ganze gesehen in seiner verwirrenden Differenziertheit zugleich ein Zeugnis für die bleibende Defizienz des Menschen vor dem unauslotbaren Geheimnis.

Das Mysterium Jahwes scheint bereits in der Namensgebung eingefangen zu sein. Wenn auch mittlerweile zugestanden werden muß, daß die sogenannte Offenbarung des Jahwenamens zusammen mit deren semantischer Explikation »Ich bin (werde sein), der ich bin (sein werde)« (Ex 3, 14) ein Bestandteil der gereiften Reflexion nachjahwistischer Theologie ist,²⁰ so ist doch schon in der Frühzeit der Religionsgeschichte Israels bewußt, daß Jahwe ein Gott ist, der seine Gegenwart selbst und autonom verfügt, als ein auf undurchdringliche Weise schützend Schlagender und schlagend Schützensender in Erscheinung tritt. Die Rückfrage nach der »Grundbedeutung« des Gottesnamens, der wohl von Haus aus das naturhaft-elementare »Herabfallen« von der Höhe signalisiert, vermag den ganz Anderen als den zu charakterisieren, der »vom Berge kommt«, der »in der Höhe thront« und zugleich geradezu aufdringlich präsent ist.

Und die »fremden Götter«? Nach deuteronomischer Theologie stehen sie in einer Art Negativfolie zur Einzigartigkeit des Gottes Israels da. Wenn für sie u. a. die Terminologie anwendbar erscheint, die Israel für den »Ausländer« entwickelt hat, drückt sich darin ein entschiedener Vorbehalt aus, den Israel sukzessiv gegenüber der Gefahr einer religiösen Überfremdung artikulieren zu müssen geglaubt hat. Die Ausgrenzung der »fremden Götter« ist keineswegs von vornherein ein Verdikt über das »Lebensrecht« des nichtisraelitischen Pantheons bzw. die Religiosität der Umwelt Israels, sondern in erster Linie der Versuch, die Konturen des »Einen« in und für Israel zu profilieren.

Jahwe, der Gott Israels, ist nach allem nicht bloß »fremd«, wie man in Israel menschliche »Fremdheit« erfährt, sondern einfach ganz anders, als es menschliche Verfassung überhaupt erfassen läßt. Scheinbar anthropomorphes Reden von Gott im Alten Testament ist von dialektischer, verfremdender Bildhaftigkeit durchsetzt. Kann der Mensch angesichts des ganz anderen Gottes, der jede Fremdheitsvorstellung transzendiert, sich und seinesgleichen überhaupt noch »fremd« sein? Ist er nicht vielmehr im eigentlichen Sinne nur »fremd« vor Gott, der allein Ferne in Nähe umzuwandeln versteht und menschliche Disparität befreiend aufhebt?

Die frühdeuteronomischer Geistigkeit nahestehende Diktion des Bundesbuches als jener Urkunde, die sich nunmehr als Kompendium des Votums Jahwes vom Sinai her gibt, hat die vom Gott Israels her kommende Initiative zur Überwindung jeglicher Distanz zum Fremden im Lande unzweideutig angezeigt: nur der kann dem »Fremden« gerecht werden, der sein eigenes Fremdsein realisiert und so versteht, »wie es dem Fremden zu Mute ist« (Ex 23, 9). Auch der »Fremde« muß vor Gott

²⁰ Dazu zuletzt *M. Görg*, Wege zu dem Einen. Perspektiven zu den Frühphasen der Religionsgeschichte Israels, in: *MThZ* 37 (1986) 97–115, hier: 98–101.

»Atem holen« dürfen (Ex 23, 12), wie der Israelit überhaupt vor Gott Atem holen soll.

Wer den Gott Israels nicht verleugnet und ihn in dem Gott des Jesus von Nazaret wiederzuerkennen bereit ist, wird ihn ebenfalls als den ganz Anderen im Glauben bekennen und zugleich zugestehen müssen, daß dieser Gott Differenzierungen der menschlichen Gesellschaft zur Farce disqualifiziert. Und doch haben sich Christen bis zur Stunde Fremden gegenüber immer wieder wie Wölfe aufgeführt. Konnte nicht jenes KZ-Opfer mit Recht sagen: »Ich war unter die Christen gefallen!«? Ein »Christentum«, das den Fremden in seinen Reihen nicht »Atem holen« läßt, aus welchem Lande, welcher Kultur und Religion er auch kommen mag, verdient nicht die Erbschaft Israels. Das Ja zum Anderen ist konstitutiver Bestandteil des Glaubens eines Menschen, der zu seinem eigenen Fremdsein bewußt ja gesagt hat.