
Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament^{*}

Kim Strübind

1. *Israels Geschichtsschreibung als »kulturelles Gedächtnis«*

Das kulturelle Erbe jeder Nation schlägt sich in seiner Geschichte nieder und in der Art, wie die eigene Vergangenheit überliefert und bewahrt wird. Man mag diese Art der Vergangenheitsbewältigung auch als Selbstverständnis eines Volkes oder als dessen kollektives Bewusstsein bezeichnen. Im Rahmen des Alten Orients brachte Israel eine einzigartige Form der Geschichtsschreibung hervor, die nicht nur ein eigenes Profil aufweist, sondern zudem den Mut besaß, das eigene kulturelle Erbe in bemerkenswert offener und selbstkritischer Weise zu artikulieren. Wenn wir nachfolgend einen Blick auf diese Kultur werfen und die Texte des Alten Testaments behutsam betrachten, die in späterer Zeit auch ein Bestandteil der christlichen Glaubensüberlieferung wurden, stoßen wir auf eine von Gottes Gegenwart erfüllte Welt, in der nicht nur der Himmel für uns geöffnet wird, sondern uns zugleich Einblicke in die Größe wie auch die Tragödie des menschlichen Lebens vermittelt werden. Dieser innerbiblische Kosmos erschließt eine Welt, die – zumindest partiell – immer auch *unsere* Lebensgeschichte erzählt, die nach alttestamentlicher Vorstellung in eine von der Schöpfung bis zum Weltende reichende Universalgeschichte eingebunden ist. Das ist es, was die alttestamentliche Geschichte auszeichnet: Sie bringt Licht in unser gegenwärtiges Leben, indem sie uns über Vergangenes berichtet und uns an die weit zurück liegende Kultur des Alten Israel erinnert, das sie auch das »Volk Gottes (oder Jahwes)« nennt.

Die Erforschung der Bibel hat dabei in den letzten 150 Jahren gezeigt, dass die in ihr tradierte Geschichtsschreibung von unserer zeitgenössischen Auffassung von ›Geschichte‹ recht weit entfernt ist. Die Entwicklung analytischer Methoden in den historischen Wissenschaften ist überwiegend europäischen Gelehrten des 18. und 19. Jahrhunderts zu verdanken. Nach einem Bonmot des im 19. Jahrhundert lebenden Historikers Leopold v. Ranke – dem Ahnherren des später so genannten »Historismus« – hat jeder Historiker gegenüber den Aussagen seiner Quellen eine

^{*} Ins Deutsche übersetzter und erweiterter Vortrag, der anlässlich des Symposions der Baptist World Alliance unter der Fragestellung »Baptist Identity and National Culture« auf Englisch verfasst und am 26. Mai 2001 in Berlin gehalten wurde. Der englische Originaltitel des Vortrags lautete: »Ethnos, Culture and Citizenship in the Old Testament.«

prinzipiell kritische Haltung einzunehmen, um herauszufinden, »was eigentlich gewesen« ist.

Wenn wir die Methoden und die Erkenntnisse zeitgenössischer historischer Forschung auf die Bibel anwenden,¹ müssen wir rasch eingestehen, dass sich nicht alles in der Weise zugetragen hat, wie es die Bibel berichtet. Auffällig ist auch, dass zahlreiche historische Ereignisse im Alten Testament mit keinem Wort erwähnt werden. So ist es mehr als nur wahrscheinlich, dass die Erde viel älter als die in der Bibel überlieferten 5000 Jahre ist. Wir stellen auch erstaunt fest, dass die asiatischen Hochkulturen (wie China) in der auf den Nahen Osten fixierten Darstellung des Alten Testaments in der biblischen Weltgeschichte überhaupt nicht zu existieren scheinen. Wir können ferner zur Kenntnis nehmen, dass in der Zeit, als Israel auf der Weltbühne erschien, die berühmten ägyptischen Pyramiden von Giseh (bei Kairo) schon über 2000 Jahre alt waren; dass die erste uns bekannte Hochkultur Mesopotamiens der Sumerer schon längst untergegangen war und durch das Reich von Akkad ersetzt wurde. Die Sumerer hatten die Keilschrift erfunden und Akkadisch wurde für mehr als ein Jahrtausend zur vorherrschenden Sprache (*lingua franca*) im ganzen Alten Orient. Diese kulturellen Errungenschaften – und nicht etwa die spätere hebräische Bibel – bildeten gemeinsam mit der ägyptischen Hochkultur die überragende kulturelle Grundlage des so genannten »Fruchtbaren Halbmonds«.

Dies alles war bereits Vergangenheit, bevor man den Namen Israel² gehört hatte oder auch nur die geringste Notiz von jener kleinen Gruppe Aufständischer genommen hatte, die den Namen »Hebräer« trugen. Es ist in der Forschung immer noch umstritten, ob die Hebräer mit den »Hapiru-Leuten« identisch sind, die im Palästina des 15. Jahrhundert v. Chr. in Erscheinung traten und in der berühmten ägyptischen El-Amarna Korrespondenz erwähnt werden.³ Wenn »Hapiru« und »Hebräer« dieselbe Personengruppe meinen, dann hat dies fundamentale Auswirkungen auf das Verständnis der Geschichte Israels. Ist doch in der Amarna-Korrespondenz die Bezeichnung »Hapiru« ein Sammelbegriff für aufständische Gruppen, die sich weigerten, trotz bestehender Verträge Steuern oder Tribute zu entrichten. Hapiru-Gangs wurden als nichtsesshafte und nichtautochthone Gruppen angesehen, denen das Odium gewaltsamen Aufruhrs und sozialer Instabilität anhaftete. Sie scheinen wesentlich für den Untergang der Stadt-Staaten in der Späten Bronzezeit verantwortlich zu sein. Es gibt indes keine Hinweise in den Quellen, dass die Hapiru von außerhalb (d. h.

¹ Dieser methodologische Zugang wurde von vielen Theologen und Theologinnen übernommen. Weite Verbreitung fand die Typologie von E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (ThB 43), München 1971, 105-127.

² Außerhalb der Bibel wird Israel erstmals in einer ägyptischen Tempelinschrift erwähnt, die Pharao Mer-en-Ptah zugeschrieben wird (1219-1208 v. Chr.) Vgl. W. M. Flinders Petrie, *Six Temples at Thebes* (1896), London 1897.

³ Texte in deutscher Übersetzung, in: TUAT I/6, 551f.; TGP², 39f.

aus der Wüste) nach Palästina eingedrungen waren, wie wir das von früheren Wellen semitischer Einwanderer wissen, die im 19. Jahrhundert v. Chr. in Mesopotamien nachweisbar sind, als sich das Altbabylonische Reich und die syrischen Stadt-Staaten als Regionalmächte etablierten.

Sollte die Hapiru-Hebräer-Interpretation im Wesentlichen zutreffend sein, bedeutet dies, dass Israel die Weltbühne nicht als primär religiöse, sondern als politische Größe betrat.⁴ Nach dem Alten Testament ist es dagegen genau umgekehrt: Dort begegnet uns Israel als das von Gott erwählte und geleitete Volk, das seine Identität einem mysteriösen Willen Jahwes und einer himmlischen Berufung verdankt.

Bei der Fortsetzung unseres Gangs durch Israels Anfänge und seine Folgegeschichte können wir der Folgerung Gerhard v. Rads beipflichten, der zwischen der (tatsächlich) »geschehenen« und der (innerbiblisch) »geglaubten« Geschichte unterschied. Wenn wir die Frage nach einer nationalen Kultur im Alten Israel in den Blick nehmen, die sich in der geschichtlichen Überlieferung niedergeschlagen hat, müssen wir berücksichtigen, dass dieser Unterschied tatsächlich besteht und unser Verständnis des gesamten Alten Testaments bzw. der Bibel insgesamt bestimmt. Die Hauptfrage alttestamentlicher Forschung während der vergangenen 200 Jahre bestand darin, die tatsächlich »geschehene« zur »geglaubten« Geschichte in eine sinnvolle Beziehung zu setzen. Dieser hermeneutische Prozess ist noch nicht in allen Bereichen erschlossen, aber die Forschungsergebnisse der traditionsgeschichtlich ausgerichteten Biblischen Theologie haben wichtige Entdeckungen zutage gefördert, die weit über den bloßen Positivismus und die Frage des 19. Jahrhunderts hinausgehen, »was eigentlich gewesen« ist.

Die wichtige Unterscheidung dieser beiden Seiten der Geschichte – der Geschichte der Tatsachen und der Geschichte des Glaubens – hat im Grunde eine lange theologische Tradition, etwa durch die im deutschen Sprachraum bekannte Unterscheidung der »Profangeschichte« (Allgemeingeschichte) von der spezifischen »Heilsgeschichte«.⁵ Cum grano salis kann man sagen, dass es eben darum auch in der alttestamentlichen Theologie geht: Die Reinterpretation oder Auslegung der »geschehenen« durch die »geglaubte« Geschichte, die von Gottes Setzungen und seinem Willen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft inmitten der geschehenen und noch geschehenden Geschichte handelt.

Moderne historische Forschungsansätze haben freilich auch deutlich gemacht, dass eine definitive Unterscheidung zwischen historischen Fakten und geschichtlicher Fiktion nicht in aller Strenge möglich ist, zumal

⁴ Vgl. C. Levin, Das vorstaatliche Israel, in: ZThK 97 (2000), 396f.

⁵ Nürlich erhebt sich bei solchen Unterscheidungen sofort die Frage nach dem Verhältnis beider zueinander: Heilsgeschichte wurde in der theologischen Tradition meist als ein höheres Stadium des Geschichtsverlaufs verstanden, die nur im Glauben (*sub specie aeternitatis*) erfasst werden könne.

jede Form der Geschichtsschreibung immer auch fiktiv und kreativ ist. Bereits der Begriff ›Geschichte‹ ist eine Erfindung des menschlichen Verstandes, die auf einer in der Realität nicht vorhandenen Zusammenfassung voneinander sehr verschiedener Tatsachen und Geschehnisse beruht, die dabei stets von einem ganz bestimmten Gesichtspunkt oder Blickwinkel des Betrachtenden heraus vereinheitlicht und interpretiert werden.⁶ Jede Art der Geschichtsdarstellung basiert notwendigerweise auf dem Vorhandensein, der Auswahl und der individuellen Auslegung historischer Hinterlassenschaften wie etwa schriftlichen Quellen und anderen kulturellen Überresten der Vergangenheit. Die Art und Weise, in der wir die Vergangenheit befragen, gibt uns die Antworten bereits vor, die damit alles andere als ›objektiv‹ sind: Wir können historische Prozesse etwa als den Streit sozialer Interessen auffassen; wir können sie auch als Einzelgeschichten großer Männer und Frauen betrachten oder als die Entwicklung großer Ideen und Mentalitäten; man mag den gesamten Geschichtsprozess – mit einigem Grund! – sogar als Ergebnis des Weltklimas ansehen. Wie auch immer: Jede Geschichtsschreibung wird hinsichtlich der wichtigsten und einflussreichsten Faktoren historischer Prozesse zu jeweils anderen Schlussfolgerungen kommen.⁷ Warum also sollte nicht auch das Alte Testament dies aus seinem religiösen Blickwinkel heraus tun dürfen?⁸

Alttestamentliche Geschichte als Bestandteil der altisraelitischen Kultur zeigt dabei den Gesichtspunkt von Jahwes Entscheidungen, Setzungen und Urteilen auf. Unter dieser Perspektive wird die innerbiblische Geschichte zu einer »Veranstaltung Gottes«, wie der Schweizer Alttestamentler Friedrich Köhler einmal treffend formulierte.⁹ Die Historiographien des Alten Orients hatten kein Interesse an der Frage, was »eigentlich« geschehen war, sondern war von der Frage umgetrieben, welche Bedeutung vergan-

⁶ Vgl. dazu etwa R. Kosellek, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen, Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1979, 130-143; J. Mehlhausen, *Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie*. VII/2: 19.-20. Jahrhundert, TRE 12, 643-658; C. Uhlig, *Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin*, Frankfurt a.M. u.a. 1985, 157-254; K. Strübind, *Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft. Anmerkungen zu einem Methodologieproblem*, in: ThGespr 18 (1994), 2-14.

⁷ Geschichte als Teil menschlicher Kultur zerfällt immer in kleine Einzelgeschichten oder »stories«, die kraft menschlicher Fiktion oder Ideologie zu einem größeren Ganzen, der »Geschichte« (engl. »history«), komponiert werden. Bei diesem Vorgang findet notwendigerweise eine Reduktion der Komplexität geschehener Ereignisse statt.

⁸ Vgl. R. Smend, *Überlieferung und Geschichte*, in: *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament* (hg. v. O.H. Steck), Neukirchen-Vluyn 1978; R. Liwak, *Der Prophet und die Geschichte* (BWANT 121), Stuttgart u.a. 1987, 3-14.25-57; K. Strübind, *Geschichtliches Denken*, a. a. O.

⁹ Vgl. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1937, 77: »Geschichte ist eine Veranstaltung Gottes. Er bringt mit seiner Verheißung die Bewegung in Gang. Er steckt ihr nach seinem Willen das Ziel [...]. Er greift ein, wann er es für angebracht hält. Alle Geschichte rührt von Gott her und begibt sich für Gott.«

gene Ereignisse für Gegenwart und Zukunft haben. Israels Geschichtsschreibung interessierte sich also vorwiegend deshalb für die Vergangenheit, um Gegenwart zu verstehen und nun die richtigen Entscheidungen treffen zu können. Für Israels kulturelles Selbstverständnis war die Vergangenheit kein Zeitraum, der »vergangen« war. Die Vergangenheit war vielmehr stets sehr real und lebendig, weil sie – im Unterschied zur unbekannteren Zukunft – den Zeitraum widerspiegelte, der von der Gegenwart aus überblickt werden konnte, um den zeitgenössischen Herausforderungen zu begegnen. Daher hatte die alttestamentliche Geschichtsschreibung immer eine pädagogische Absicht. Das Erzählen von Geschichten, die in ihrer Kombination zu einer zusammenhängenden Veranstaltung Gottes verdichtet wurden, blieb darum ein Akt ständiger und lebendiger Auslegung der eigenen Tradition. Leben bedeutete nicht »learning by doing«. Das kulturelle Selbstverständnis tendierte in die entgegengesetzte Richtung und propagierte ein »doing« (in der Gegenwart) »by learning« (aus der Vergangenheit). Es klingt beinahe modern, wenn man sich vor Augen führt, wie die Geschichte göttlicher Setzungen durch das Aneinanderfügen von Einzelgeschehnissen zu einem Ganzen wuchs, das wir in den Quellen der alttestamentlichen Geschichtsschreibung wiederentdecken. Schließlich entstand so ein beeindruckendes Werk, durch das die großen alttestamentlichen Theologen Israels Kultur und Selbstverständnis schufen und immer weiter entwickelten und fortschrieben.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Kultur Altisraels aus einer zunächst mündlichen (und später schriftlichen) Tradition erwuchs, die man unter dem Gesichtspunkt strenger Objektivität als höchst fiktiv beschreiben könnte und die doch unter theologischen Gesichtspunkten voller Wahrheit ist. Die mündlichen und schriftlichen Geschichtsüberlieferungen schufen aus Israel die Nation, die es am Anfang der eigenen Geschichte noch nicht war. Mit Aleida und Jan Assmann mag man Israels Geschichtsschreibung als dessen »kulturelles Gedächtnis« bezeichnen.¹⁰ Dieses hatte kein romantisches Interesse aufzuzeigen, was Israel *einst* gewesen war, sondern vielmehr deutlich zu machen, was Israel *schon immer* gewesen ist, welchem Zweck es seine Existenz verdankte und was es als Gottes berufenes Volk¹¹ zu bewahren hatte. Jahwes Wille, seine Anordnungen und seine Macht über die Geschichte waren das Grundgerüst, auf dem Israels Geschichte sowie sein Selbstverständnis und Bewusstsein als erwähltes Volk entworfen wurde, das in einer Welt lebte, die ein persönliches Eigentum seines Bundesgottes Jahwe war und die sich Israels wach-

¹⁰ A. Assmann (Hg.), *Schrift und Gedächtnis*, München 1983; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999; *ders.*, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.

¹¹ So der Titel eines bekannten Werkes von P.D. Hanson, *Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel*, Neukirchen-Vluyn 1993 (Originaltitel: *The People Called. The Growth of Community in the Bible*, San Francisco 1986).

sender Identität gegenüber entweder freundlich oder feindlich verhielt. Die biblische Darstellung der Geschichte Israels ist als »gegläubte« (G. v. Rad) oder »bezeugte« (C. Levin) Geschichte daher nicht einfach identisch mit vorfindlichen historischen Tatsachen. »Die historische Kritik [...] lehrt, dass die bezeugte Geschichte Israels nicht Geschichte als solche ist. Geschichte als solche ist nicht normativ. Die Gottesgeschichte des Alten Testaments aber ist es – auch heute noch.«¹²

2. Der Fremde als Bruder

Wie bereits erwähnt, begann Israels Geschichte inmitten der allgemeinen Geschichte und blieb immer auf sie bezogen. Trotz aller Unterschiede in den Einzelheiten bestätigen die alttestamentlichen Quellen vorbehaltlos die Tatsache, dass Israel von einer Völkerfamilie abstammt, die wesentlich älter ist als das spätere Gottesvolk. Einer der ältesten kollektiven Schlüsselbegriffe, mit denen Israels Frühzeit beschrieben wird, ist das hebräische Wort אַמ (am), das gewöhnlich mit »Volk« übersetzt wird. Das אַמ יְהוָה (am Jahwe) wird demgemäß als »Volk Jahwes« wiedergegeben. Es ist allerdings wichtig festzuhalten, dass die semantische Grundbedeutung von אַמ zunächst keinerlei politische oder ethnische Konnotation aufweist, die wir automatisch mit dem Begriff »Volk« assoziieren. Die Grundbedeutung des hebräischen אַמ meint vielmehr »Verwandter«.¹³ Israel betritt also die Bühne der Geschichte als eine Gemeinschaft, die untereinander und mit ihrem Gott Jahwe eng *verwandt* ist. Diese Verwandtschaftsbeziehung erstreckt sich auch auf die umliegenden »Völker«, mit denen sich Israel durch gemeinsame Vorfahren verbunden wusste. Das Buch Genesis berichtet, dass Abraham und Lot sowie Jakob und Esau und deren Nachkommen sich zu Stämmen zusammenschlossen, die nach einem sakralen Zahlensystem als Sechser- und Zwölferverbände organisiert waren.¹⁴ Von Gen 1 über die Genealogie in Gen 5 (und 11,27ff) bis hin zur Völkertafel in Gen 10 stoßen wir auf einen breiten Strom an Zeugnissen, dass Israel weder eine besondere Herkunft oder irgend eine anderes Merkmal aufweist, von der her sich eine kulturelle Einzigartigkeit ableiten ließe.

So eigenartig es klingt: Israels Einzigartigkeit besteht in der innerbiblisch bezeugten Tatsache, dass es als Volk keinerlei Besonderheit aufweist, die es für irgend eine prominente Rolle oder Mission im Kanon der übrigen Völker prädestiniert oder zumindest disponiert hätte. Im Rahmen späterer Reflexionen innerhalb des Alten Testaments erschien die Erwählung Israels zum heiligen Eigentumsvolk Gottes daher als Wunder der

¹² Levin, Israel, 402.

¹³ Vgl. A. R. Hulst, Art. אַמ/יְהוָה am/goj, THAT II, München 1984, 290-325.

¹⁴ Vgl. Gen 22,20-24 (12 Söhne Nahors); Gen 25,2 (sechs Ketura-Söhne) Gen 25,13-16 (12 Söhne Ismaels); 36,10-14 (12 Stämme der Edomiter); Gen 35,22-36,40.

unbegreiflichen Liebe Gottes (Dtn 7). Richten wir unsere Aufmerksamkeit noch einmal auf die Tatsache, dass diese Beobachtung nicht etwa das Ergebnis moderner Tatsachenforschung der »geschehenen« Geschichte darstellt, sondern ganz offensichtlich auch in der biblisch »geglauten« Geschichtsdarstellung bezeugt ist: Israel ist im Rahmen bestehender Völker in keiner Hinsicht etwas Besonderes. Ganz anders verfährt hier etwa die ägyptische Schöpfungsideologie. Das Wort ›Mensch‹ oder ›Menschheit‹ ist im Ägyptischen mit dem Lexem ›Ägypter‹ identisch. Dies impliziert natürlich, dass der ägyptische Mensch zugleich das Paradigma und der Exponent der menschlichen Spezies ist und attestiert jedem Ausländer oder Fremden einen grundlegenden ontologischen Mangel, solange er kein Ägypter ist. Tatsächlich verdammen ägyptische Inschriften gerne die auf die Ägypter fremd wirkenden Semiten als »elende Asiaten«, über deren Migrationsfreudigkeit man sich mokiert, indem man sie auch verächtlich »Sandläufer« nennt, die sich wie Wüsteninsekten vorwärts bewegen. Dies geschieht in klarer Unterscheidung vom wahrhaft königlichen Verhalten der ägyptischen Menschheit. Diese anthropologische Überlegenheit wurde zusätzlich durch ein eindrucksvolles hierokratisches Staatswesen und gigantische Standbilder der Pharaonen demonstriert, die sich an den Grenzen des Landes erhoben.

Israels Glaubensgeschichte gesteht dagegen jedem Volk eine eigene Würde zu, indem es Völker und Individuen als Kinder Noahs zueinander in Beziehung setzt. Da jedes Volk ein אֱלֹהִים darstellt, besteht eine grundlegende verwandtschaftliche Beziehung zwischen allen Völkern und Nationen. In den ersten elf Kapiteln der Genesis, der so genannten Urgeschichte, fehlt jeder Hinweis auf eine Diskriminierung anderer Völker oder Abstammungslinien. Alle Völker, ja alle Menschen sind ontologisch gleichberechtigt (Gen 1,27 ff.). Im Anschluss an die Urgeschichte setzt der Abrahamzyklus am Ende des 11. Kapitels mit der Erwählung eines einzelnen Menschen und seiner Familie ein, der zu »einem großen Volk« heranwachsen soll und dazu bestimmt ist, den göttlichen Segen zu empfangen. Aber gleich im Anschluss daran fährt der Text mit der Verheißung Gottes fort. »Ich will deinen Namen groß machen und du wirst ein Segen sein [...] und *durch dich sollen alle Völker der Erde gesegnet werden*« (Gen 12,2-4). Die Berufung Abrahams und seiner Nachfolger wird so zu einem Segensakt zugunsten der ganzen Welt, solange eben diese Welt Abraham ihrerseits segnet (und nicht verflucht, vgl. Num 22-24).

Im Gegensatz zur chauvinistischen Ideologie der Ägypter ist der Mensch nach alttestamentlicher Überlieferung nicht der schwächere Abglanz des israelitischen Originals, sondern ist wie dieser aus dem »Staub der Erde« geschaffen (Gen 2,7). Adam bedeutet wörtlich »der Rote«, was sich wohl auf das in seinen Adern fließende Blut als Grundsubstanz des Lebens bezieht. Adam das meint jeden Menschen auf dieser Erde und jeder Mensch ist Adam. Nichts in seinem Erscheinungsbild oder Habitus verrät, das es sich bei Adam um den späteren Israeliten handelt. Aus Er-

denstaub ist er geschaffen und zu diesem wird er am Ende seines Lebens wieder zurückkehren, weil er – bis heute – sein Leben durch die Übertretung der Gebote seines Schöpfers missachtet und damit verliert. Adam, das ist der Mensch und zugleich die Menschheit.

Ein weiterer ontologischer Text im Buch Genesis nennt Mann und Frau das »Ebenbild Gottes« (Gen 1,27; 5,1). Sorgfältige Studien¹⁵ haben deutlich gemacht, dass sich dieses Prädikat auf Männer und Frauen in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander und zu ihrem Schöpfer bezieht. Beide sind damit gemeinsam Stellvertreter Gottes auf Erden (Gen 1,26). Diese sakrale Prädikation des Menschen war bis dahin das Privileg der ägyptischen und mesopotamischen Könige. Die bekannten antimonarchischen Texte in den Büchern Richter und Samuel¹⁶ betonen in großer Deutlichkeit, dass Königtum und Feudalismus keine vorgegebene soziale Grundordnung des Menschen oder gar des Volkes Israel darstellen. Vielmehr unterstreicht das erste Kapitel des Alten Testaments: *Jeder* Mensch und *jede* Frau ist ein königliches Wesen, weil sie in ihrem Miteinander das Ebenbild Gottes sind.

Auch wenn die Erzählung von Kain und Abel ursprünglich aus einer anderen Quelle als Gen 1 stammt, so ist doch die Absicht der Herausgeber der Urgeschichte deutlich zu erkennen, als sie diese Erzählung im Anschluss an die Schöpfung und den »Fall« des Menschen einordneten: Die Ermordung Abels durch seinen Bruder Kain markiert jeden Mord als Brudermord. Derartiges soll zwischen den Menschen nicht geschehen (Gen 4,6f.). Ein Mensch mag sich von einem anderen durch seine Kultur und sein Verhalten unterscheiden – auch die Unterschiede zwischen Kain und Abel werden in aller Deutlichkeit benannt – aber der Mitmensch wird immer der Bruder sein, mit dem man durch Blutsverwandtschaft verbunden ist. Gott ist willens und in der Lage, den »Anderen« zu segnen, wann immer er es für angemessen hält.¹⁷

Von Anfang an weiß das Alte Testament also um die Unterschiede in Kultur, Sprache und Verhalten der Menschen, deren Vielfalt von Gott gewollt und dazu eingerichtet ist, die Menschheit in ihrer Menschlichkeit zu erhalten und zu bewahren (Gen 11,1-9). Trotz aller Unterschiede stehen alle Nationen in einem wechselseitigen Verhältnis verwandtschaftlichen Ursprungs zueinander. Aufgrund ihres grundlegend verwandtschaftlichen Verhältnisses werden auch sie im Hebräischen als **אֶבְרָתָא** (Volk/Verwandte) genannt. Als die Exodus-Gemeinschaft das verheißene Land erreichte, verweist der Erzähler darauf, dass es Israel nicht erlaubt war,

¹⁵ Vgl. den Forschungsüberblick bei C. Westermann, Genesis 1-11 (EdF 7), Darmstadt 1976, 24-26.

¹⁶ Vgl. z. B. Ri 9; 1Sam 8. Zur Auslegung vgl. F. Stolz, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981, 57ff.

¹⁷ Es verdient Beachtung, dass der scheinbar persönliche Konflikt zwischen Kain, dem Bauern, und Abel, dem Viehzüchter, im Rahmen einer altorientalischen Sozialordnung zugleich den Konflikt zweier Kulturen darstellt.

das Gebiet der ethnisch mit ihnen verwandten Edomiter gegen deren Widerstand zu durchqueren. Nachdem ihre Bitte um Transit zurückgewiesen worden war, war Israel daher genötigt, das Gebiet ihrer edomitischen Blutsverwandten von Osten her zu umgehen (Num 20,14-21). Die verwandtschaftlichen Seinsbestimmungen gelten dabei für alle Zeit und jede noch kommende Generation der Menschheit.¹⁸

3. Der Fremde als Feind

Es ist freilich auch bekannt, dass dies nur die halbe Wahrheit ist. Im Alten Testament machen wir ja (etwa im Buch Josua) auch die äußerst abschreckende Beobachtung, dass die »Landnahme« Kanaans ein gewaltsames und mit militärischer Präzision vorgetragenes Unternehmen darstellte. Nach dieser historisch reichlich übertriebenen Darstellung wurden die kanaanäischen Städte in einer konzertierten Militäraktion im Sturm erobert und die meisten Bewohner umgebracht, wobei deren Abschichtung als heiliges Opfer für den siegreichen Bundesgott Jahwe interpretiert wird.

Trotz dieser hochdramatisch wirkenden Darstellung hat sich herausgestellt, dass wahrscheinlich keiner dieser Gewaltorgien, die die »geglaubte Geschichte« tradierte, einen Anhaltspunkt in der tatsächlich »geschehenen Geschichte« faktischer Ereignisse hat: Die archäologischen Untersuchungen lassen es als sehr wahrscheinlich erscheinen, dass z. B. die scheinbar gewaltsam eroberten Städte Jericho, Bethel, Ai, Hazor längst zerstört waren, bevor die Exodus-Gruppe das Land Kanaan betreten hatte. Die Zerstörung der Stadt Ai (Jos 8,14-23) ist in dieser Hinsicht besonders verräterisch, da der Name dieser Stadt im Hebräischen »Ruine« bedeutet: Die Eroberung von Ai war also eine Eroberung von Ruinen! Ihre Zerstörung muss daher bei der Landnahme bereits längere Zeit zurückgelegen haben, zumal sich die Israeliten nicht einmal mehr an den ursprünglichen Namen des Stadt erinnerten, deren Ruinen sie in Besitz nahmen.¹⁹ Gottlob war die berichtete Eroberung nur eine Eroberung in Gedanken!

In gleicher Weise haben auch viele andere Geschichten des Buches Josua, die von der gewaltsamen Einnahme kanaanäischer Städte berichteten, in Wirklichkeit nie stattgefunden. Im Richterbuch liest man weitere zueinander im Widerspruch stehende Anmerkungen. So heißt es in Ri

¹⁸ Traditionsgeschichtlich wurde diese grundlegende Verwandtschaft *aller* (und nicht nur einiger) Völker wohl erst in der Zeit des Babylonischen Exils durch die Priesterschrift (P) auf alle menschlichen Wesen und Nationen ausgedehnt (Gen 1; 5; 10). Zuvor galt das Verwandtschaftsprivileg nur für wenige um Kanaan/Palästina herum gruppierte Nachbarvölker.

¹⁹ Vgl. im Unterschied dazu die Eroberung Jerusalems durch die Männer Davids, die durchaus noch den ursprünglichen Namen der Stadt (Jebus) und ihrer Bewohner kannten (Ri 19,10; 2Sam 5,6).

1,8: »Die Männer Judas griffen auch Jerusalem an und nahmen es ein. Sie schlugen die Stadt mit der Schärfe des Schwertes und setzten sie in Brand«. Dies kann schwerlich stimmen, wie bereits aus V. 21 desselben Kapitels deutlich wird: »Den Benjaminern gelang es nicht, die Jebusiter zu vertreiben, die in Jerusalem lebten. Bis auf den heutigen Tag leben die Jebusiter dort mit den Benjaminern.« Wir wissen, dass die letztgenannte Notiz stimmen muss, da König David der erste Israelit war, der die stark befestigte Stadt Jerusalem einnehmen konnte, die zuvor als uneinnehmbar galt (2Sam 5,1-16). Albrecht Alt nannte den Abschnitt in Ri 1 mit der Namensliste jener Städte, die die Israeliten nicht erobern konnten, das »negative Besitzverzeichnis«,²⁰ das historisch betrachtet mehr Glaubwürdigkeit verdient als die Theorie der angeblich glorreichen Eroberungen, die im Josuabuch berichtet werden.

Warum aber hat die »gegläubte Geschichte« die Landnahme Palästinas als eine Geschichte gewaltsamer Zerstörung und Feindschaft der Israeliten gegenüber der kanaanäischen Bevölkerung beschrieben? Hierbei muss beachtet werden, dass die Erzählungen des Buches Josua symbolische und paradigmatische Geschichten darstellen, die in einem beträchtlichen Abstand zu den Geschehnissen verfasst wurden. Israels Anfänge wurde in einer Zeit neu erzählt, als das Volk Jahwes schlimme Erfahrungen mit seinen gewalttätigen Nachbarn – vor allem den Aramäern, Assyriern und Babyloniern – gesammelt hatte. Im Gefolge der Erfahrungen, in fremden Ländern als Exilierte leben zu müssen, war man auf der Suche nach den Ursachen für diese schrecklichen Erfahrungen, die zugleich die eigene religiöse Kultur und Tradition in Frage stellten und bedrohten. Man fand die Schwere der Schuld darin, dass man sich vom Bundesherrn Jahwe abgewandt, mit »fremden Göttern« eingelassen und kultische Praktiken ausgeübt hatte, die zuvor von den Unheil kündenden Propheten als »heidnisch« gebrandmarkt worden waren. In einer historischen Rückschau blickte Israel im Josuabuch aber zugleich auch nach vorne. Obwohl die Geschehnisse als Ereignisse der Vergangenheit dargestellt werden, sucht und verheißt das Josuabuch letztgültige und schlussendliche Gerechtigkeit als Ziel der Geschichte, indem auf die guten und heilvollen Anfänge Israels verwiesen wird, die sich in einem erneuerten Gottesvolk noch einmal erfüllen sollten. In dieser Perspektive erschien der kulturell-religiöse Einfluss der Nachbar- und Fremdvölker als Bedrohung der eigenen Identität. Indem die Geschichten von der Zerstörung der kanaanäischen Städte nacherzählt wurden, wurden innerhalb des Gottesvolkes vor allem Hoffnungen auf eine neue Zukunft der eigenen Nation geweckt. Um dieser eschatologischen Hoffnung willen wurde das Buch Josua vermutlich verfasst. Die deuteronomistisch bearbeiteten Erzählungen wandten sich daher wohl an ein durch fremde Völker unter-

²⁰ Vgl. Ri 1,18-21.27-36.

drücktes Israel, das ein finales Gericht und letztendliche Gerechtigkeit herbeisehnte: Eines Tages würde ihr Bundesgott den anfänglichen Idealzustand der Gerechtigkeit wiederherstellen und die grausamen Völker Assurs und Babylons vernichten, so wie er es (vermeintlich) bereits in früheren Zeiten durch Josua mit den Wohnstätten der Kanaanäer getan hatte. Die spätere apokalyptische Bewegung wird gerade dieses drängende Verlangen angesichts neuer Bedrohungen von außen aufgreifen und verstärken.

Indem man Geschichten von der Zerstörung ›heidnischer‹ Städte und Stadtstaaten tradierte, reflektierte Israel seine ambivalenten Erfahrungen im Umgang mit den ›Fremden‹. Diese Begegnung konnte sich als Geschichte wechselseitiger Segnung ereignen (Gen 12,1-3), aber auch als Geschichte der Unterdrückung und des Verlusts der eigenen, religiös geprägten kulturellen Identität. Der Umgang mit Fremden im Rahmen des eigenen politischen Einflussbereichs war für die Israeliten unvermeidlich, sollte sich aber unter den Prämissen der eigenen religiösen Tradition vollziehen: Jahwes Setzungen, Bundesschlüsse und Anordnungen hatten in der Begegnung mit dem Fremden den Vorrang, denen das Gottesvolk uneingeschränkt Folge zu leisten hatte.

Aus diesen Gründen haben die Erzählungen von der Zerstörung kanaänischer Städte einen in hohem Maße fiktiven Charakter. Die Lebendigkeit der heidnischen (d. h. nichtautochthonen) kulturellen Elemente in Israels Mitte, die erst zu einem recht späten Zeitpunkt als fremd oder ausländisch angesehen wurden,²¹ kann durch das ganze Alte Testament hindurch nachgewiesen werden: Der Kampf der unterschiedlichen Kulturen innerhalb Israels präsentiert sich in Wahrheit überwiegend als Geschichte wechselseitiger Adaptionen. Palästina ist in seiner Geschichte immer ein Schmelztiegel der Kulturen, Völker und Religionen gewesen, und es war ein langer religionsgeschichtlicher Weg vom (in der Bibel keineswegs verschwiegenen) frühen Synkretismus des Gottesvolkes über die Monolatrie²² bis hin zum Monotheismus Deuterocesajas (Jes 45). Vor nicht allzu langer Zeit hat man zwei – wohl aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. stammende – Inschriften in Israel gefunden, in der »Jahwe und seine Aschera« angerufen werden.²³ Die israelitische Religionsgeschichte ist voller ›heidnischer‹ Spuren, Überschneidungen und synkretistischer Verschmelzungen von Überlieferungen, in denen sich eine Verbindung der

²¹ Dies zeigen nicht zuletzt die – wenn auch später theologisch überarbeiteten – und altes Kolorit tradierenden Väter- und Richterzählungen, die oft ein unbefangenes Verhältnis zu bzw. eine friedliche Konvivenz mit den umliegenden Völkern attestieren.

²² D. h. der Verehrung eines einzigen Gottes bei gleichzeitiger Akzeptanz der Existenz anderer Götter und deren Zuständigkeit für andere Völker.

²³ Texte in: TUAT II/4, 1988, 556-558.561-564. Weiterführende Literatur bei H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: JHWHs erwehlendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991, 123 (mit Anm. 500).

ansässigen Bevölkerung mit den ethnischen Neuankömmlingen zeigt, die sich Israel nannten.²⁴

Die »gegläubte« Geschichte der Bibel hat diese heidnischen Verbindungen und Ursprünge innerhalb Israels keineswegs geleugnet, die aus der tatsächlich »geschehenen« Geschichte abgeleitet werden können (z. B. mittels archäologischer Funde). Das durch eine Studie Gerhard v. Rads so genannte »Kleine geschichtliche Credo« – ein nach Dtn 26,5-10 von den Pilgern beim »Fest der Erstlingsfrüchte« zu sprechendes liturgisches Bekenntnis²⁵ – verlangte, dass jeder männliche Wallfahrer an dem Ort, den Jahwe erwähnt hatte, bei diesem Anlass folgende Erklärung abgab: »Mein Vater war ein umherziehender Aramäer (!). Er ging hinab nach Ägypten und lebte dort als Fremdling mit nur wenigen Leuten; aber wurde dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk« (V. 5). Analog heißt es in Ez 16,3 im Blick auf Israel: »Dein Vater war ein Amoriter, deine Mutter Hethiterin«. Nach diesen Zeugnissen verweisen Israels ethnische Wurzeln auf den großen Strom der aramäischen Wanderungen, die im ausgehenden 2. Jahrtausend v. Chr. den Fruchtbaren Halbmond überfluteten und sich mit den einheimischen Bevölkerungen vermischten.²⁶ Die aus der arabischen Wüste bzw. dem Steppenland stammenden nomadischen Völkerschaften und Stämme der Aramäer, deren Population stark angewachsen war, eroberten die hoch entwickelten Kulturen der Stadtstaaten, deren Bevölkerungen durch den in Küstennähe möglichen Regenfeldbau begünstigt war und diesen ein ortsansässiges Leben ermöglichte.²⁷ Als es den Stadtstaaten nicht gelang, dem Ansturm standzuhalten bzw. ihn militärisch zurückzuschlagen, versuchte

²⁴ Das es solche Amalgamierungsprozesse innerhalb der Traditionsgeschichte gegeben hat, lässt sich schwerlich bestreiten. So muss von einer parallelen Existenz des westsemitischen Gottes »El« (der im Namen Israel sowie im Gottesnamen »Elohim« erhalten geblieben ist) und des aus dem Süden (Sinai?) stammenden »Jahwe« ausgegangen werden, bevor beide in einem Prozess kulturellen Transfers miteinander identifiziert wurden. – Vgl. *H. D. Preuß*, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2: *Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart u. a. 1992, 238f.; *K. Koch*, *Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus*, in: *B. Janowski / M. Krause* (Hgg.), *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze I*, Neukirchen-Vluyn 1991, 25-64; *O. Keel / B. Hartmann*, *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt* (Biblische Beiträge 14), Fribourg (CH) 1980; *F. Stolz*, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; *R. K. Gnuse*, *No other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (JSOT 241), Sheffield 1997; *M. S. Smith*, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001.

²⁵ Vgl. *L. Rost*, *Das kleine geschichtliche Credo*, in: *ders.*, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 11-25. Zur aktuellen Forschungslage vgl. *W. H. Schmidts* Zusammenfassung: »Das sog. kleine geschichtliche Credo und der altisraelitische Kultus,« in: *W. H. Schmidt / W. Thiel / R. Hanhart* (Hgg.), *Altes Testament*, Stuttgart u. a. 1989, 26-30 (mit weiterführender Literatur zur Fragestellung).

²⁶ Vgl. *V. Fritz*, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, *Biblische Enzyklopädie*, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1996, 113-117.

²⁷ *S. Herrmann*, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München ²1980, 33-41; *J. A. Soggin*, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas*, Darmstadt, 1991, 8-13.

man der Herausforderung durch den Abschluss von Verträgen mit den gewalttätigen nomadischen Fremden zu begeben. Einen Versuch dieser Art kann man neben Jos 9,3-27 auch in Gen 34 finden. Dort waren der König und die Bevölkerung von Sichem darum bemüht, ein durch Verschwägerung gesichertes Abkommen mit den Halbnomaden der Söhne Jakobs zu schließen. Der Plan misslang, als Diana, die Tochter Jakobs, vergewaltigt wurde und die Söhne Jakobs daraufhin nur zum Schein auf das Angebot einer friedlichen Koexistenz mit den Sichemiten eingingen und dabei die Stadt dem Erdboden gleichmachten, während die männliche Bevölkerung durch die geforderte Beschneidung geschwächt war (V. 25-31).

Unter den Gelehrten ist seit einiger Zeit ein offener Streit darüber ausgebrochen, ob die Stämme Israels überhaupt ›von außen‹, d.h. aus der Wüste kamen und von dort in das Kulturland eindrangten oder ob es sich bei der so genannten »Landnahme« um eine bereits ortsansässige (residente) Bevölkerung aus den Unterschichten des feudalen kanaanäischen Stadtstaaten-Systems gehandelt habe.²⁸ Eine ganze Reihe von Forschern plädiert heute für ein gemischtes Modell einer sowohl exogenen als auch endogenen Landnahme.²⁹ Nach diesem Verständnis haben lediglich die später in Mittelpalästina ansässigen »Josephsstämme«³⁰ die Erfahrung des ägyptischen Exils gemacht und die Exodusereignisse und (vielleicht) auch die – wohl eher den Südstämmen zuzuschreibenden³¹ – Sinai-Erfahrungen nach Palästina mit- und in das werdende Zwölfstämme-Volk eingebracht, das sich diese Erfahrungen in einem kollektiven Adaptionsprozess kulturell aneignete. Durch den Zusammenschluss der Stämme, dessen literarischen Reflex manche Forscher in Jos 24 vermuten (»Landtag zu Sichem«), vereinigten sich demgemäß die autochthonen und die nichtautochthonen Stämme zu einer religiös und ethnisch begründeten Kulturgemeinschaft. Das sakrale Zwölfer-System beruhte auf einer eher künstlichen Anzahl von Stämmen, wie auch die Abweichungen innerhalb der Stammeslisten im Alten Testament belegen.³² Jedenfalls verlief der Prozess der Stämmeeinigung auf dem Weg zu einer gemeinsamen Nation weitaus komplexer, als es die Texte auf den ersten Blick nahe legen. Allerdings kann aufgrund der Überlieferungslage nicht jedes Rätsel der Vor- und Frühgeschichte Israels befriedigend gelöst werden.

²⁸ Vgl. W. Thiel, *Geschichte Israels*, in: W.H. Schmidt / W. Thiel / R. Hanhart, *Altes Testament*, 96-104; A.J.H. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart u.a. 1984, 36-54; V. Fritsch, *Entstehung*, 63-136 (bes. 104ff.).

²⁹ »Es dürfte der Komplexiertheit der wirklichen Vorgänge entsprechen, wenn man die Entstehung der Amphiktyonie Israels [i.e. dem sakralen Zwölfstämmebund] als einen Aspekt jener zwiefachen Bewegung der Unterwanderung von der Steppe her und der sozialen Umschichtung aus dem Gefüge des kanaanäischen Feudalsystems heraus versteht« (Gunneweg, *Geschichte*, 50). Vgl. auch die Literaturangaben in der vorangehenden Fußnote sowie meine Ausführungen über die »Hapiru« im ersten Abschnitt.

³⁰ D.h. Ephraim und Manasse, vgl. Gunneweg, *Geschichte*, 22-28; Herrmann, *Geschichte*, 82-96.

³¹ Vgl. Herrmann, *Geschichte*, 97-115.

³² Vgl. Gunneweg, *Geschichte*, 45-54 (bes. 48ff.).

4. Die Erfahrung des Exodus

Welche Gruppen von Familien oder Stämmen auch immer hinter der Exodus-Erfahrung stehen mag (s.o.), sie brachten eine wichtige Erkenntnis in das im Entstehen begriffene Israel ein: Hatten sie doch die Sklaverei und das Schicksal des Fremdseins in Ägypten kennen gelernt. Sie implantierten diese Erfahrung in die mit ihnen in Kanaan zum Volk Israel zusammengeschlossenen Stämme und Gruppen, die sich einige Zeit vor der Exodus-Gruppe niedergelassen hatten. Die Erfahrung als unterdrückte Fremdlinge im Ausland gelebt zu haben wurde zu einem Bestandteil der kulturellen Identität und des kollektiven Selbstbewusstseins des in Stämmen vereinten neuen Gottesvolkes, das sich den Namen Israel gab. Die spätere Tora appellierte daher immer wieder daran, Fremden und Beisassen in Israel respektvoll zu begegnen, die inmitten des Gottesvolkes lebten: »Darum sollt ihr auch die Fremdlinge lieben; denn ihr seid ebenfalls Fremdlinge in Ägypten gewesen« (Dtn 10,18f.).

So wurde es zu einem festen Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses Israels, dass der niedergelassene Fremde (גֵּר, sprich: *ger*)³³ und der ohne Bürgerrecht lebende »Beisasse« (תּוֹשָׁב sprich: *toshav*) für alle Zeiten zu achten sei, ist Israel doch nicht nur selbst »Fremdling in Ägypten gewesen«, sondern auch im Lande Jahwes nur »Fremdling und Beisasse« (Lev 25,23).³⁴ Nach Ps 146,9 steht der Fremde unter dem besonderen Schutz Jahwes und hat Rechte, die ihn vor Verarmung oder Verfolgung schützen und den Israeliten gleichstellen.³⁵ Im Heiligkeitgesetz, dem theologischen Herzstück der Tora, heißt es analog zum Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) nur wenige Verse später: »Wenn ein Fremdling bei euch in eurem Land wohnt, dann dürft ihr ihn nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer in eurer Mitte, und *du sollst ihn lieben wie dich selbst*; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägypten. Ich bin Jahwe, euer Gott.« Sogar der Tempel stand als »Gebetshaus aller Völker« den Fremden offen (1Kön 8,41-43; Jes 56,6f.).

Die bleibende Erinnerung an die eigene Fremdlingsschaft (1Chr 19,25)³⁶ verband sich nicht nur mit der Abrahamsgeschichte, sondern fand ihren Niederschlag auch in der Prophetie (Ez 16) sowie den Fassungen des Dekalogs, besonders in der deuteronomischen Fassung: »Ich bin der Herr, der Gott, der dich aus Ägypten – *dem Sklavenhaus* – herausgeführt hat. Darum sollst du keine anderen Götter vor (neben) mir haben« (Dtn 5,6f.). Das unzweideutige theologische Postulat, Fremde und Aus-

³³ Vgl. R. Martin-Achard, Art. גֵּר *gur*, THAT I, München 1984, 409-412. Die Grundbedeutung des Wortes ist »Gast«, »Schützling« oder »Klient« und meint überwiegend den Fremdling oder Schutzbürger.

³⁴ Vgl. auch Lev 23,35f.; Gen 23,4; Ex 2,22; 22,20-23; 23,9; Lev 19,34.

³⁵ Vgl. Lev 19,10; 23,22; 25,6; Num 35,15; Dtn 14,29; 24,19-21; Mal 3,5.

³⁶ Vgl. F. Sedlmeier, »Fremdlinge sind wir, wie alle unsere Väter (1Chr 29,15). »Fremdsein« im Alten Testament, in: *das prisma* 9, H. 1 (1997), 6-13.

länder wie Einheimische zu behandeln, ist innerhalb des Alten Orients wohl ohne Beispiel. Im Deuteronomium stoßen wir im Dekalog auf die Aussage, dass die Sabbathruhe keineswegs nur ein Privileg der Israeliten war. Es sollte auch den Fremden, den Sklaven und sogar das Vieh betreffen (Dtn 5,12-15). So stellt das Sabbathgebot geradezu ein frühes Bürger- und Menschenrecht dar, das von jedermann in Anspruch genommen werden durfte, bevor es im späteren Judentum zu einer »Mizwa« und damit einerseits zu einer Verpflichtung des Toragehorsams und andererseits zum ausschließlichen Privileg der Juden wurde. Der Fremde und der Sklave sollten ebenso am Ruheprivileg partizipieren, ihnen war *erlaubt* und nicht nur geboten, am siebten Tage zu ruhen, waren sie doch wie Israel auch Teil der Schöpfung Jahwes.

Diese Hochachtung vor Fremden und Ausländern war keineswegs allgemein anerkannt oder selbstverständlich. Stoßen wir doch im Alten Testament auch auf Erzählungen über den eklatanten Bruch des Gastrechts wie der versuchten sexuellen Belästigung der Familie Lots, als sie sich als Fremdlinge in Sodom aufhielten (Gen 19), ferner auf Abrahams Flucht nach Ägypten und seine Angst, als rechtloser Fremdling getötet zu werden, um seiner Ehefrau habhaft zu werden (Gen 12,10-20) sowie auf die furchtbare Geschichte von der Vergewaltigung der Nebenfrau eines Fremden durch die Einwohner von Gibeon (Ri 19). Diese Erzählungen belegen, dass das Leben eines nicht ansässigen Fremden elementar bedroht war, sobald man die eigene familiäre Umgebung und den schützenden Einflussbereich der Sippe verließ. Von daher wird noch einmal deutlich, welches Risiko Abraham einging, als er Gottes Ruf folgte: »Gehe aus deinem Vaterland, und von deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters weg in ein Land, das ich dir zeigen werde« (Gen 12,1).

5. Israels Stämmeverbund als »regulierte Anarchie«

Wie oben dargelegt, kann aufgrund alttestamentlicher und anderer altorientalischer Quellen angenommen werden, dass die Vorfahren des späteren Volkes Israel, die »Hapiru-Hebräer«, die kanaanäischen Stadtstaaten zerstörten, die dort herrschenden feudalen Strukturen abschafften und durch ein soziales System ersetzten, das auf der Grundlage von Familien- und Clan-Strukturen und damit auf verwandtschaftlichen Beziehungen basierte.³⁷ Christian Sigrist und Rainer Neu haben dieses soziale System mit Hilfe der Ethnosoziologie mit tribalen Strukturen afrikani-

³⁷ Vgl. W. Thiel, Verwandtschaftsgruppe und Stamm in der halbnomadischen Frühgeschichte Israels, in: P. Mommer / S. Pottmann (Hgg.), *Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels*, Neukirchen-Vluyn 2000, 1-15 (Erstveröffentlichung 1976); *ders.*, *Soziale Wandlungen in der frühen Königszeit*, a. a. O., 44-57 (Erstveröffentlichung 1982).

scher Kulturen verglichen, die sie »akephale« oder »segmentäre Gesellschaften« nannten.³⁸ Indem sie zugleich Max Webers Terminologie aufgriffen, beschrieben sie deren soziale Lebensweise als »regulierte Anarchie«, da ein solcher Stämmeverbund nur über marginale zentrale Ordnungsinstanzen verfügte, die das alltägliche Leben und die daraus resultierenden Konflikte regelten. Ein solches System baute sich von der Familie her auf und hatte einen Hausvater (*pater familias*) an der Spitze. Die Großfamilien, deren Anliegen durch Älteste untereinander kommuniziert wurden, war die wichtigste soziale Institution, um sozialen Frieden und Wohlfahrt zu sichern.³⁹

Diese religions- und ethnozoologisch bemerkenswerte Perspektive auf Israels tribale Wurzeln könnte eine Erklärung dafür bieten, weshalb die einzelnen Stämme des Gottesvolkes in der vorstaatlichen Zeit meist spontan und ohne Abstimmung mit anderen Stämmen agierten. Das Phänomen von Kriegen innerhalb der Stammesgemeinschaft belegt, dass es anfänglich keine oder nur sehr marginale zentrale Ordnungsinstanzen und institutionalisierte Regulierungsmechanismen – wie etwa die im Familienrecht gründende Blutrache (Num 34,10ff.) – für soziale Konflikte gab, die erst durch das spätere Königtum hervorgebracht wurden. Am Ende des Richterbuches stößt man zwei Mal auf die resümierende Aussage: »In diesen Tagen (d. h. der sozial anarchischen Verhältnisse) gab es noch keinen König in Israel. Jeder tat, was ihm gefiel« (Ri 17,6; 21,25).

Wenn die Annahme zutreffend ist, dass die Bezeichnung »Hebräer« ursprünglich keine primär ethnische Größe ist, sondern die Zugehörigkeit zu einer sozialen Randgruppe von Aufständischen meinte, dann hat dies gravierende Folgen für unser Verständnis der neuen Gesellschaft, die am Ausgang der Späten Bronzezeit in Israel entstand. Man kann daher nicht selbstverständlich davon ausgehen, dass Israels Anfänge in einer nationalen Selbstbestimmung lagen oder dass diese Vorstellung prägend oder für Israels Existenz und Entstehung maßgeblich war. Die überschaubare »nationale« Entität in Israels Frühzeit war nicht der Staat, sondern die (Groß-)Familie, der Clan sowie der Stamm, wobei jede dieser Größen verschiedene Grade an wechselseitiger Loyalität und Verpflichtung zwischen dem Individuum und der Gruppe sowie zwischen den verwandtschaftlich organisierten Gruppen beinhalteten. Die Stämme-Koalition als höhere – jedoch keineswegs übergeordnete – Stufe ethnischer Einheit verstand sich eher funktional als national und diente eng begrenzten gemeinsamen Zielen und Absichten, die vor der Gründung des Königreichs mit seinem Jerusalemer Zentralheiligtum auch eher politisch als religiös motiviert waren. Zu diesen Anliegen gehört vor allem die Kriegsführung und die

³⁸ Vgl. R. Neu, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie, Neukirchen-Vluyn 1992, 21–64.

³⁹ Vgl. W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1985 (bes. 10–87).

Verteidigung gegen gemeinsame Feinde, mit deren Abwehr ein einzelner Stamm überfordert war. Die Solidarität zwischen den Stämmen hatte auch Grenzen und war keineswegs so stabil, wie oft angenommen wird. Sobald schwere Konflikte entstanden, waren die Stämme ohne Zögern bereit, auch gegeneinander Krieg zu führen, selbst wenn die darauf folgenden Vergeltungsmaßnahmen die Existenz eines ganzen Stammes bedrohten.⁴⁰ Die Kohäsion einer »regulierten Anarchie« in Israel kann daher als Prinzip strenger Subsidiarität verstanden werden.

6. Die Bestrebungen eines wachsenden Nationalbewusstseins in der Königszeit

Die Einführung des Königtums⁴¹ war eine Folge politischer Herausforderungen, die von außen an die Stammegemeinschaft herangetragen wurden. Diese Wandlung vollzog sich, als die lockere Koalition einer akephalen – d. h. ohne politische Zentralinstanz auskommenden – Stammegesellschaft mit der Bedrohung der straff organisierten und gut ausgerüsteten Staatsmacht der Philister aus dem Westen (»Seevölker«) konfrontiert wurde, deren Landnahme vom Meer her etwa zeitgleich mit der Ausbreitung Israels in Kanaan erfolgte. Hinzu kam die Bedrohung aus dem Osten durch räuberische Kamelnomaden wie die Midianiter.⁴² Die politische Interimslösung zwischen der »regulierten Anarchie« der Stammegesellschaft und der Königsperiode war die Zeit der Richter, die im Falle einer Bedrohung von außen ein per Akklamation erteiltes zentrales Verwaltungs- und Schlichtungsmandat auf Lebenszeit innehatten, allerdings bei abnehmender Kriegsgefahr eine eher untergeordnete Bedeutung besaßen. Ein früher Versuch Abimelechs, aus dem Richteramt ein dynastisches Königtum zu entwickeln, scheiterte (Ri 9). Allerdings konnte die soziale Zwischenlösung der Richter das latente Problem äußerer Bedrohung durch die militärisch und organisatorisch potenten Philister nicht lösen, die vor allem vom Mittelmeer her nach Osten drängten und die Siedlungsgebiete Israels gefährdeten.

Die gravierenden Folgen der sozialen Veränderungen durch die Einführung des Königtums und die bis dahin verhassten feudalen Strukturen, gegen die die Hapiru-Stämme revoltiert hatten, können kaum hoch genug veranschlagt werden. Wie spannungreich diese Geschichte verlief, belegen die Texte in den Königebüchern, die auch deutlich machen, dass das Königtum – vor allem im sozial konservativeren und mächtigeren Nordreich – immer umstritten blieb. Dynastien hielten sich dort meist nur kurze Zeit, anders als im Süden mit dem Jerusalemer Zentral-

⁴⁰ Vgl. Ri 12,1-6; 20-21.

⁴¹ Vgl. Thiel, Wandlungen, 44ff.

⁴² Vgl. Ri 6; 9; 13-16; 1Sam 4-8.

heiligtum und einem prophetisch designierten dynastischen Gottesgandentum (2Sam 7). Dem Norden fehlte dagegen die religiöse Tiefe dieser Legitimation der Davididen. Sein Königtum, dem von Anfang an der Geruch der Usurpation anhaftete (1Kön 12), war den schweren Spannungen und der latenten politischen und religiösen Inhomogenität der nördlichen Stämme ausgesetzt.

Trotz der unterschiedlich verlaufenden Geschichte des Königtums im Norden und im Süden führte gerade dessen Einführung dazu, dass sich eine staatliche Zentralgewalt in Israel etablieren konnte, die zur Schwächung bzw. Auflösung der Stammesstrukturen führte und Israel damit zum ›Staat‹ machte. Das Königtum gefährdete durch diesen Zentralismus die tradierte kulturelle und religiöse Identität des Gottesvolkes, was von der gleichzeitig aufkommenden (dies war alles andere als ein Zufall) prophetischen Bewegung auch in großer Klarheit erkannt und kritisch kommentiert wurde.

Das Königtum war daher nicht ganz unbekannt, wenn auch wenig geschätzt, wie nicht zuletzt das Spottgedicht der Jotam-Fabel zeigt (Ri 9,7-15). Für die ursprünglich (halb-)nomadischen und aus den Weiten der Steppenlandschaft kommenden Bevölkerungsteile des israelitischen Stämmebunds machte das Königtum keinen Sinn, es galt als unnütze Dummheit der Kulturlandbewohner, die zwangsläufig zu Zerwürfnissen führen musste (Ri 9,2 ff.). Auch die Unterschiede zwischen dem späteren Nord- und dem Südreich haben wohl wesentlich ältere Ursachen als die durch König Rehabeams Hybris entstandene Entzweiung (1Kön 12,8 ff.). Wahrscheinlich hatte der Stamm Juda bereits in der frühen vorstaatlichen Zeit gar nicht am Stämmeverbund Israels partizipiert, wie wichtige geographische und archäologische Indikatoren belegen⁴³ und auch das berühmte »Deborahlied« nahe legt (Ri 5), in dem Juda als Teil der Stämme-Koalition Israels nicht erwähnt wird. Die verbreitete Ansicht, derzufolge »ganz Israel« die zielstrebige Eroberung Kanaans betrieb, ist eine Fiktion, die die wesentlich jüngere staatliche Verfassung des Gottesvolkes in die Frühzeit zurückprojizierte. Eine solche Projektion ist durchaus verständlich, wenn wir uns in Erinnerung rufen, was ich am Anfang über das Geschichtsverständnis angemerkt habe: Israels Geschichtsschreibung reflektierte die Vergangenheit, nicht etwa um diese, sondern um die eigene Gegenwart zu verstehen und zu gestalten.

⁴³ Die Siedlungsgebiete der 12 Stämme waren durch zwei kanaanäische Querriegel von Städten unterbrochen, die sich im Norden vom Karmelgebirge bis zum Ostjordanland und im Süden von Gezer über Jerusalem bis zur judäischen Wüste erstreckten. Israel war dadurch bis zur Errichtung des davidischen Königtums geographisch und politisch in drei Teile gespalten. Vgl. die Skizze in: *H. Donner*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1 (ATD.E 4/1), Göttingen 1984, 144. Die Eroberung der Stadt Jerusalem durch König David brachte daher überhaupt erst die politische und soziale Öffnung des bis dahin isolierten Südens zum Norden mit sich.

Die Einrichtung des Königtums führte zu gravierenden Veränderungen des gesamten religiös-politischen Selbstverständnisses, das die Kultur Altisraels ausmachte. Der nun einsetzende extensive und auch expansive Kampf und die Verteidigung gegen die Nachbarvölker legte den verantwortlichen Königen nahe, nach internationalen Koalitionspartnern Ausschau zu halten, um eine einmal erreichte politische Position abzusichern oder gegen territoriale Ansprüche anderer Völker zu verteidigen. In der Logik der Stammegesellschaft blieb dabei die Loyalität subsidiär, d.h. sie war im Blick auf den jeweils engeren Verwandtschaftsgrad fester (Familie – Stamm – Volk). Der von den Königen geförderte zentralistische Nationalismus blieb das schwächste Bindeglied, wie auch der in Israel mehrfach tradierte antimonarchische Slogan »zu deinen Zelten, Israel!« belegt (2Sam 20,1; 1Kön 12,16). Um die Macht ihres Königtums gegenüber ihren Gegnern zu stärken, hielten die Könige Ausschau nach loyalen und potenten Verbündeten, die sie unter den um Israel und Juda angesiedelten Völkern suchten. Dies legt sich durch mehrere Erzählungen aus der Königszeit nahe, etwa durch den Bericht aus Jes 7 über den »Syrisch-Ephraimitischen Krieg«: Um den unwilligen judäischen König Ahas in eine antiassyrische Koalition zu zwingen, ging König Pekach aus Israel ein Bündnis mit Rezin, dem König von Damaskus ein, was wiederum dazu führte, dass der judäische König sich – gegen den Widerstand und Rat Jesajas – mit den Assyrern gegen das Nordreich verbündete. Durch diese anfangs erfolgreiche Bündnispolitik wurde Juda allerdings zu einem Vasallen der assyrischen Großmacht, von deren zunehmendem Einfluss sich das kleine Königreich nicht mehr aus eigener Kraft befreien konnte (Jes 7,18ff.; 2Kön 16-18).

Diese offene Haltung gegenüber den umliegenden Völkern, in denen Israel lange Zeit potentielle Verbündete sah,⁴⁴ lässt sich seit der davidisch-salomonischen Zeit bis zum Ende der Königszeit in Israel und Juda beobachten. Indem die mit Risiken behaftete Außenpolitik einen immer höheren Stellenwert erhielt und der kritische Einfluss der Nachbarstaaten zunahm, vollzog sich die kulturelle Kommunikation zwischen Israel/Juda und den Völkern in einer ambivalenten Weise. Der Prozess konnte einerseits zu weitgehender Adaption der fremden Gebräuche (vor allem im Kult) führen, auf der etwa die Assyrer bei ihren Vasallen bestanden. Solange diese fremden Elemente mit der eigenen Tradition verknüpft werden konnten oder zu diesen nicht in unmittelbarem Widerspruch standen, mochte man dies hinnehmen. Dies war insofern nicht ausgeschlossen, als die Wurzeln der eigenen religiösen Identität Israel daran erinnerten, dass alle Welt Teil der transnationalen Schöpfung Jahwes war. Die Schöpfung offenbarte eine Menschenwelt, in der die Völker zwar durchaus unterschiedlich aber gleichwohl miteinander verwandt

⁴⁴ Dies gilt auch für Ägypten, das man gegen den Einfluss der Assyrer um Hilfe ersuchte (Jes 30f.).

schiene, was seinen Niederschlag in Form von Genealogien fand (s. o.). Da Kanaan/Palästina schon seit jeher ein Transitland und Puffer zwischen den mächtigen Kulturen Ägyptens, Mesopotamiens (Assur und Babylon) und Kleinasien (Hethiter) war, war Israel gar nicht in der Lage, sich vom Bereich außenpolitischer Vorgänge und exogener kultureller Einflüsse vollständig fernzuhalten. Da Israel die weitaus längste Zeit seiner Geschichte politisch und militärisch nicht stark genug war, einen Isolationismus zu verwirklichen, war es gezwungen, sich mit fremden Einflüssen auseinanderzusetzen und auf außenpolitischen Druck zu reagieren. Solcher Druck wird der eigentliche Grund dafür gewesen sein, weshalb der jüdische König Ahas einen Altar für den Reichsgott Assur im Jerusalemer Tempel aufstellte (2Kön 16,5-18). Als neuer Vasall des assyrischen Königs und dessen religiöser Reichsideologie war er zu einer solchen Maßnahme verpflichtet. Auf diesem Hintergrund werden auch die prophetischen Warnungen und der Protest gegen die Vertrags- und Bündnispolitik der Könige Judas mit ausländischen Mächten wie Assyrien oder Babylon verständlich.⁴⁵

Eines der die Geschichte Israel kontinuierlich begleitenden Probleme blieb die Sorge, dass die überlieferten und ethnisch in der Familie verankerten kulturellen Besonderheiten und Identitätsmerkmale der Jahwe-Religion nicht im großen altorientalischen Schmelztiegel untergingen.⁴⁶ Nicht nur die Religionsgeschichte, sondern auch die archäologischen Funde bestätigen, in welchem Ausmaß das tagtägliche Leben in Israel durch religiöse, kulturelle und ökonomische Faktoren der benachbarten Staaten beeinflusst wurde. Nicht jeder Einfluss beruhte dabei auf freiwilliger Akzeptanz der Beeinflussten, wie wir sahen. Zwar hatte auch die alte tribale Stammesverfassung Koalitionen innerhalb und außerhalb der Stämmegemeinschaft ermöglicht. Dennoch war dieses pränationale Stämmesystem an einer Stelle von dem zentral verfassten Königtum unterschieden: Waren die Koalitionen einer »geregelten Anarchie« doch immer nur Bündnisse auf Zeit für einen einzelnen vorübergehenden Zweck gewesen (z. B. Kriegsführung und Verteidigungsfall). Solche Bündnisse endeten, sobald die Gefahr gebannt oder das Problem gelöst war. Indem man in dieser behutsamen Weise miteinander umging, verloren die Stämme bei Verträgen und Koalitionen niemals ihre Souveränität bzw. politische Autonomie und individuelle Handlungsfähigkeit. Dies wurde in der Königszeit anders, als Israel zum Alliierten der mächtigen Großreiche Assyriens, Ägyptens und Babylons wurde. Durch Verträge gesicherte

⁴⁵ Dies wird auch der Grund sein, weshalb der spätere König Manasse für seine proassyrische Politik von den Deuteronomisten scharf getadelt wird (2Kön 21). Realpolitisch betrachtet, bescherte ihm diese Haltung die wohl längste Regierungszeit aller Könige von Juda.

⁴⁶ Die Realität dieser Bedrohung der eigenen Identität bekam Israel besonders im Zeitalter des Hellenismus zu spüren, was schließlich zu den Makkabäerkriegen führte.

Partnerschaft bedeutete für diese mächtigen Nationen, dass Israel und Juda zu Satellitenstaaten des eigenen Großreichs wurden, deren Könige den Status von tributpflichtigen Vasallen hatten.

Wir müssen in diesem Zusammenhang auch verstehen, dass das Königtum in Ägypten und Assur eine andere Rolle spielte als in Israel und Juda. In Ägypten und Mesopotamien waren die Regenten (»Großkönige«) zugleich die Repräsentanten und Abbilder ihrer Reichsgötter. Bereits im dritten Jahrtausend v. Chr. beabsichtigte der sumerische König Lugalzaggisi die ganze Welt für seinen Nationalgott Enlil zu erobern.⁴⁷ Die so genannte »assyrische Königsideologie« ging davon aus, dass der assyrische (und später der babylonische) Großkönig die durch den Reichsgott Assur (bzw. Marduk) geschaffene und dem König als seinem Stellvertreter anvertraute Weltordnung durch dessen Herrschaft aufrecht erhielt und mittels seiner Kriegszüge auf die außerhalb der Herrschaft der Reichsgötter stehenden ›chaotischen‹ Länder ausdehnte. Diese Ideologie war der Hauptfaktor für die expansive und gewalttätige Außenpolitik der großen altorientalischen Reiche. Die grausame assyrische Kriegsführung war immer zugleich das Ritual eines heiligen Krieges, um die göttliche Ordnung in einer vom Chaos bedrohten und noch außerhalb des Einflussbereichs des Gottes Assur stehenden Welt zur Geltung zu bringen.⁴⁸

Diese Ideologie wurde nicht nur von den Babyloniern, sondern später auch von den Persern und den hellenistisch geprägten Königreichen übernommen. Als der für seine freundliche Haltung gegenüber den exilierten Juden bekannte Perserkönig Kyros das babylonische Reich eroberte und 539 v. Chr. in Babel einzog, übernahm er die babylonische Reichsideologie auch für seine Herrschaft. Eine berühmte Inschrift bezeugt, dass Kyros Babylon im Auftrag des babylonischen (und nicht etwa des persischen!) Gottes Marduk erobert habe, der dem ausländischen Eroberer dabei das göttliche Königtum über den gesamten Kosmos übertrug. Diese Ideologie war weit von dem entfernt, was die früheren Halbnomaden und Hapiru-Banden wollten. Ihr altes System kurzfristiger Koalitionen und prinzipieller Unabhängigkeit hatte in der Welt der Großkönige und Verträge mit fremden Mächten und zentralistischen Reichsverwaltungen keinen Raum mehr.

Die Begegnung mit diesen Großreichen hatte mehrere Konsequenzen. Was die späteren Deuteronomisten als unerlaubten Synkretismus und Anpassung an heidnische Bräuche und Verhaltensweisen anprangerten, war eine im Rückblick formulierte Schlussfolgerung, die aus der Tatsache des als Strafe empfundenen babylonischen Exils abgeleitet wurde. Die eher tolerante und maßvolle Politik der Könige Israels und Judas gegenüber ihrer eigenen multikulturellen und internationalen Gesellschaft, die

⁴⁷ Vgl. P. Sacci, Das Problem des »wahren Israel« im Lichte der universalistischen Auffassungen des Alten Testaments (JBTh 7), Neukirchen-Vluyn 1992, 78.

⁴⁸ Auf diesem Hintergrund werden auch die religiösen Töne des Feldzugs Sanheribs gegen Hiskia (um 700 v. Chr.) besser verständlich (vgl. Jes 36f.).

sich aus den expansiven Eroberungskriegen seit König David ergab,⁴⁹ unterstützte eine regionale Kulturpolitik und verhalf den Sippen und Clans, ihre eigenen alteingesessenen Traditionen zu pflegen, wie etwa das Beispiel der Rehabiter zeigt (Jer 35). Diese gegen jede Polarisierung ausgegerichtete Toleranz nach innen stabilisierte die ethisch und religiös heterogene Nation und war eine Voraussetzung für eine expansive und geschlossene Außenpolitik. Sie kam allerdings auch der alten kanaanäischen Bevölkerung und ihrer religiösen Kultur zugute. Diese moderate ›synkretistische‹ Innenpolitik gestattete der weit im Lande verbreiteten nichtisraelitischen Bevölkerung, sich als Teil der Gesellschaft zu verstehen und garantierte den herrschenden Königen deren Loyalität.⁵⁰ Es war nur ein kleiner Schritt von der Toleranz zur Assimilation, und eine klare Unterscheidung war ohnehin nicht immer möglich. Daher verschmolzen unter der Herrschaft der Könige Kulturen und Traditionen zu einer nationalen Herrschaftsideologie von Gottes Gnaden (Ps 2; 110), was für eine stabile Außenpolitik unumgänglich war.

Dieser Prozess einer kulturellen Amalgamierung war ebenfalls nicht neu. Durch seine ganze Geschichte hindurch befand sich Israel in einem kontinuierlichen Prozess permanenter Transformation und Entwicklung des eigenen Glaubens. Dieser Prozess verlief nie einseitig als bloße Rezeption fremder Vorstellungen, wie manchmal der Traditionsbildung fälschlich unterstellt wird, sondern als Vorgang der Rezeption *und* Negation exogener religiös-kultureller Elemente. Wenn man einen Blick auf die großen alttestamentlichen Überlieferungen wirft, wie etwa die Gesetzgebung, die Weisheit, den Kult und die Feste wie auch auf die liturgischen Überlieferungen der Psalmen, stoßen wir auf Hunderte von Querverbindungen zu kanaanäischen, ägyptischen, syrischen, mesopotamischen und anderen gemeinsemitischen Traditionen und Vorstellungen. Jedoch bildete keine dieser Querverbindungen, die auf wechselseitigem Einfluss aller beteiligten Gruppen basieren, eine bloße Kopie oder eine unkritische und vollständige Adaption neuer Gedanken und Gebräuche. Ganz gewiss hat Israel in seine eigenen Traditionen vieles an zunächst fremden Vorstellungen aufgenommen. Es formte diese Überlieferungen ebenso, wie es durch diese Traditionen selbst geformt wurde und rezipierte neues Gedankengut auf der Grundlage eigener theologischer oder religiöser Über-

⁴⁹ In der Königszeit waren Kriegszüge zur Erweiterung des eigenen Staatsgebietes ›normal‹ und durchaus legitim, wie aus der fast beiläufigen Notiz in 2Sam 11,1 hervorgeht: »Um die Jahreswende, zu der Zeit, in der die Könige (gewöhnlich) in den Krieg ziehen, schickte David Joab mit seinen Leuten und ganz Israel aus, und sie verwüsteten das Land der Ammoniter und belagerten (deren Hauptstadt) Rabba«.

⁵⁰ Bereits König David heuerte ausländische Truppen – die aus ehemaligen Philistern bestehenden »Kreter und Pleter« – als seine Leibgarde an (2Sam 8,18; 15,18). Urija, der Ehemann der Bathseba, war ein Hethiter (2Sam 11,6ff.) und lebte mitten in Jerusalem in der Nähe des Königspalastes, wie sich aus der Geschichte ergibt. König kSalomo war geradezu berühmt für seine internationalen Kontakte (1Kön 9,10-14; 10-11).

zeugungen. Gottes Volk integrierte an kulturellen und religiösen Überlieferungen, was auch immer dem eigenen Glauben entsprach und diesen sach- und zeitgemäß auslegte. Gleichzeitig wies es zurück und negierte, was im Widerspruch zu grundlegenden eigenen Überzeugungen stand oder mit ihnen nicht kompatibel war.⁵¹ Das Alte Testament ist ein deutliches Zeugnis dieses kulturellen Prozesses sowohl der Rezeption als auch der Negation in der Begegnung mit nichtautochthonen und exogenen Überlieferungen.

7. Der prophetische Einwand

Es war nicht unwesentlich das Verdienst der alttestamentlichen Propheten, dass der Prozess der Ausformung und Differenzierung der Traditionsbildung in Israel nicht in kultureller Assimilation und Diffusion endete. Die allzu nachgiebige Toleranzbereitschaft der Könige in den Belangen des Jahwe-Glaubens stieß bei den Propheten auf teilweise erbitterten Widerstand. Israel lernte von den großen Schriftpropheten, dass ihr Bundestgott Jahwe nicht nur der Schöpfer der Welt, sondern auch der Gott der Weltgeschichte ist und dass es für Israel ein Privileg darstellte, mit diesem Gott und seinem Willen von Anfang an in einer einzigartigen Verbindung zu stehen. Die vorexilischen Propheten veränderten – wenn auch nur posthum – Israels Bewusstsein, indem sie darauf hinwiesen, dass niemand anderes als Jahwe hinter den großen Umwälzungen, den globalen Veränderungen und Konstellationen der Welt- und Naturgeschichte stand. Dabei war es unerheblich, ob diese Ereignisse in Israel oder in Ägypten oder Mesopotamien geschahen: Jahwe wurde durch sie zum geschichtlichen Pantokrator. Das Konzept des »Bundes« mit Jahwe war ihnen zufolge keine Frage von politischen Bündnissen oder Verträgen mit den mächtigsten Nationen, sondern die Frage nach der Allianz und der Loyalität gegenüber der noch größeren Macht Jahwes, an der das Gottesvolk partizipierte, indem es seinem Bund und damit Jahwe die Treue hielt.

Indem die Propheten der Vorstellung einer eigenständigen politischen Macht der Völker neben und über dem allein souveränen Willen Jahwes und seiner freien Bestimmung widersprachen, beschränkten sie ihrerseits die scheinbar mächtigen assyrischen, babylonischen und ägyptischen Könige auf die Rolle von »Vasallen«, die im Dienst Jahwes standen, unabhängig davon ob sie sich dessen bewusst waren: Jahwe war es, nach dessen Melodie auch die mächtigen Nationen zu tanzen hatten. Auf seinen »Pfiff« hin, würden die Ägypter und Assyrer »wie Bienenschwärme« ins

⁵¹ Vgl. W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 430ff. Schmidt sieht vor allem im Ersten und Zweiten Gebot eine Art Sachkanon für die Beurteilung, Aneignung oder Ablehnung exogener religiöser Überlieferungen im Traditionsprozess Israels.

Land Israel einfliegen, um es zu besetzen (Jes 7,18). Als Nebudaknezar mit seiner gewaltigen Streitmacht am Scheideweg stand und das Orakel befragte, gegen welche Stadt er zu Felde ziehen sollte, da beeinflusste Jahwe das Orakel (und Nebukadnezars Entscheidung), damit sich der babylonische König – seinem göttlichen Willen gemäß – gegen Juda und Jerusalem wandte (Ez 21,23-32).

Israel wurde damit durch die Propheten vor Augen geführt, dass Jahwe nicht allein der Hirte seines von ihm erwählten Volkes, sondern zugleich ihr unabhängiger Richter und der allgewaltige Gott war, der für die Weltgeschichte verantwortlich zeichnete. In dieser Hinsicht waren die Propheten einerseits die Förderer der Besonderheit Israels, andererseits auch eine kritische Instanz gegenüber dem wachsenden kollektiven Selbstbewusstsein, indem sie auf Jahwes Verantwortung für den globalen historischen Prozess zu allen Zeiten und an allen Orten hinwiesen. Israels Sonderstellung gründete in der Erwählung des Volkes durch Jahwe und dem Versprechen (»Verheißung«), das dieser den Vorvätern Israels gegeben hatte. Israel war durch diese einzigartige Bindung gleichzeitig verantwortlicher Partner bei der Durchführung der »Pläne Jahwes«, denen der Vorrang vor allen eigenen Plänen zu geben war (Jes 30,1; 53,10).

Noch etwas ereignete sich durch die Propheten: Sie erschütterten Israels Selbstbewusstsein durch den kritischen Hinweis, dass gerade die Erwählung des Gottesvolkes kein Grund für irgendeine Art von Überlegenheitsgefühl oder das Aufkommen eines Superioritätsbewusstseins sein durfte. Die drei wichtigsten Säulen dieses illusorischen kollektiven Selbstbewusstseins wurden durch die Propheten vollständig erschüttert:

Die *erste Illusion* bestand darin, dass Israel aufgrund der Exodus-Erfahrung der wundersamen Hilfe Jahwes anlässlich der Rettung am Schilfmeer annahm, dass die Zukunft des Volkes damit für alle Zeiten gesichert sei. In Am 9,7 stoßen wir auf die überraschende Feststellung, dass Israel auf die Einzigartigkeit des Exodus nicht stolz sein konnte. Erinnert Gott doch sein verblüfftes Volk daran, dass er nicht allein Israel aus Ägypten, sondern auch die Philister aus Kaphtor (Kreta) nach Kanaan gebracht hätte. Deren militärische Invasion vom Mittelmeer her fand etwa zur selben Zeit wie der Vorstoß Israels aus dem Osten statt. Israel könne sich daher auf keinerlei Vorzugsbehandlung berufen, das es gegenüber anderen Völkern hervorhob. Hosea ging sogar noch weiter und kündigte an, dass Jahwe den Exodus regelrecht rückgängig machen würde und sein Volk in die Wüste und nach Ägypten zurückrufen würde, von wo es einst ausgezogen war.⁵²

Die *zweite Demütigung* bestand darin, dass Jahwe seine Verheißung des »ewigen davidischen Königtums« (2Sam 7) ebenso widerrief wie die Zusage seiner Residenzverpflichtung und ständigen Präsenz im Jerusale-

⁵² Vgl. Hos 8,13; 9,3; 11,5.

mer Tempel als dem Ort, an dem er »wohnen« wollte (2Kön 8,10-13). Vielmehr sah der Prophet Ezechiel in einer Vision, wie Gottes »Herrlichkeit« sich aus dem Tempel wegbewegte, um sich unter Abwendung von Jerusalem auf den Weg zu dem im babylonischen Exil befindlichen Teil des Volkes zu machen (Ez 11). Das Königtum in Israel hat sich von diesem Schlag nie mehr erholt. Es blieb, aufs Ganze gesehen, Episode. Der nationale Traum eines geeinten Königtums wandelte sich schließlich zur messianischen Hoffnung, die zunächst das göttliche Königtum auf Erden (Jes 2; 9; 11) und in der späteren apokalyptischen Epoche nur noch Gottes Königsherrschaft im Himmel erhoffte (Jes 65,17).

Drittens erklärten die Propheten den mit Israel geschlossenen Bund Jahwes als »gebrochen«. Der göttliche Ursprung des Opferdienstes wurde von ihnen ebenso in Frage gestellt wie nahezu die gesamte kultische und moralische Praxis. Ezechiel ging sogar noch einen Schritt weiter, als er den göttlichen Charakter der Tora (oder zumindest Teile derselben) bestritt und im Namen Gottes behauptete, dass Gott seinem Volk als Folge ihres Ungehorsams »Gesetze gab, die nicht gut waren und Rechtsvorschriften, die es ihnen unmöglich machten, am Leben zu bleiben. Ich machte sie unrein durch ihre Opfergaben, als sie ihre Erstgeborenen durch das Feuer gehen ließen. Ich wollte ihnen Entsetzen einjagen, denn sie sollten erkennen, dass ich Jahwe bin« (Ez 20,25).

Gleichzeitig kritisierten die Propheten auch die umliegenden Völker Israels wegen ihrer grausamen und unmenschlichen Politik. Von Amos bis zum Buch Jeremia stoßen wir auf lange Textpassagen mit Fremdvölkerworten, die belegen, dass Jahwes Gericht auch die Völkerwelt erreicht hatte.⁵³ Israel und die Nationen waren also nicht nur von ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung her gleich, sondern auch unter dem Gesichtspunkt von Recht, Strafe und Vergeltung.

Durch den Appell an die theologische und ethische Grundlage der religiösen Identität Israels und Judas schufen die Propheten ein ganz anderes nationales Bewusstsein, das einen gewaltigen Resonanzboden durch die deuteronomistische Bewegung in der exilischen und nachexilischen Zeit erhielt. Diese facettenreiche und sehr einflussreiche Bewegung schuf den vorliegenden Kanon der hebräischen Bibel, indem sie schriftliche Überlieferungen sammelte, diese im Sinne des Tora-Gehorsams und der Geschichtsdeutung überarbeitete und sie in die Anordnung brachte, die später »Tenach«⁵⁴ genannt wurde. Der neue, religiös begründete prophetische Nationalismus entstand aus den Ruinen der Zerstörung und der Umkehrbereitschaft des Volkes während und vor allem nach dem babylonischen Exil, indem der deuteronomistische Ruf das Volk zur Vermeidung der früheren Übertretungen der Gebote und Ordnungen Jahwes rief.

⁵³ Vgl. z. B. Am 1-2; Jes 13-24; Jer 46-61.

⁵⁴ Hebr. Abkürzung für »Tora, Propheten und Schriften«, wie die hebräische Bibel bis heute heißt.

Jahwes Wille, sein Volk zu retten und zu segnen erwachte wieder in der exilisch-nachexilischen Zeit, noch bevor die Apokalyptik den Himmel als zukünftigen Aufenthaltsort der Gerechten ausmachte. Propheten wie Haggai und der »Erste Sacharja« (Sach 1-9) scheiterten dabei in ihrem Bemühen um eine Reinstallation des davidischen Königtums⁵⁵ durch den Davididen Serubbabel. Der letzte Versuch einer nationalen Restauration wurde durch Esra und Nehemia in Angriff genommen, die ein »legitimes« und »illegitimes« Israel zu unterscheiden suchten und in der Mitte des 5. Jahrhunderts mit der Tora auch die Genealogien als ethnische Legitimationsurkunden aus Babylon mitbrachten. Mit diesem Versuch war die Erneuerung eines religiösen Nationalismus geboren, der vom Konzept strenger Tora-Observanz der »legitimen« Jahwe-Verehrer ausging und Mischehen ebenso ausschloss wie das prophetische Ideal einer unter Jahwes Führung geeinten Völkergemeinschaft am Ende der Tage. Die gegenüber Fremden eher liberale Haltung der Vertreter Jerusalems und der spätprophetischen Bewegung⁵⁶ wurde durch Esras und Nehemias Versuch einer nationalreligiösen Reform unterdrückt. Sie vertraten die Ansicht, dass jede ethnische Vermischung oder Mischehe Israels gerade erst wiedergewonnene Identität gefährde.

Man kann daher zwei Etappen im Entstehungsprozess des nationalen Bewusstseins in Israel unterscheiden: Den politischen Nationalismus, den die Könige inaugurierten und der aufgrund der wachsenden Abhängigkeit von fremden Völkern fehlschlug. Die zweite Etappe des Nationalismus war nicht soziologisch sondern theologisch bedingt, als die Propheten Israel daran erinnerten, dass sie das Volk Jahwes waren, das dazu berufen war, die göttlichen Setzungen, Ordnungen und ethischen Standards zu respektieren und zu verwirklichen oder schwer wiegende Sanktionen zu riskieren. Die Tora wurde im Gefolge der mit der spätprophetischen Bewegung vielfach verflochtenen deuteronomistischen Bewegung zum Abbild der vollkommenen Weltordnung und der Tempelkult zum Medium, um eine durch Chaos, Unordnung und Sünde bedrohte Welt von ihrem Stigma zu befreien.

Als die prophetischen Visionen und Hoffnungen auf eine glorreiche nationalistische Erneuerung im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. sich nicht erfüllten, begann die apokalyptische Bewegung damit, die frühen nachexilischen Visionen neu zu interpretieren und »fortzuschreiben« (O.H. Steck; W. Zimmerli). Die neue theologische Dimension, in die man dabei vorstieß, war weit mehr als die Entdeckung des Dualismus von Himmel und Erde (bzw. in späterer Zeit von Himmel und Hölle). Die neue apoka-

⁵⁵ Auch der utopische nachexilische Verfassungsentwurf Ezechiels (Ez 40-48) verwirklichte sich nicht.

⁵⁶ Vgl. etwa die gegenüber Esra völlig abweichende Ansicht in Jes 56, wonach jeder, der bereit war, den Sabbat zu respektieren und Gerechtigkeit zu leben als Mitglied des Gottesvolkes anzusehen sei, auch wenn es sich dabei um Fremde handelte. Vgl. *Sacci*, Problem, 89-94.

lyptische Unterscheidung des Gerechten und Ungerechten, des Bösen und des Guten war nicht länger eine Frage ethnischer Zugehörigkeit, die Juden vom Rest der Welt unterschied, sondern eine ethnisch eingeschränkte Frage des individuellen Verhaltens und der persönlichen Verantwortung vor Jahwe. Israels Bundestritt schickte sich endgültig an, seine Weltherrschaft auf alle Nationen auszudehnen und durchzusetzen. Insofern ist gerade die Apokalyptik eine der grundlegenden Voraussetzungen für das missionarische Konzept des späteren Christentums geworden.

8. Die Ambivalenz des Fremden – eine Zusammenfassung

Ebenso wie die »geglaubte« behauptet auch die »geschehene Geschichte«, dass Israel für sich betrachtet keine Sonderstellung im Gemisch der Völker beanspruchen kann. Auch die spätere und in hohem Maße reflektierte Bewegung der Deuteronomisten kam zu dem Ergebnis, dass Israels Besonderheit nicht in einer wie auch immer gearteten substantiellen ethnischen Qualität oder einem besonders überzeugenden Verhalten des Gottesvolkes zu finden sei. Die Sonderstellung Israels konnte nur als Jahwes geheimnisvolle und sich jeder eindeutigen Begründung entziehenden Erwählung eines unbedeutenden »halsstarrigen Volkes« (Ex 32,9) verstanden werden, das in politischer und ethischer Hinsicht völlig unbedeutend war. So gilt wohl auch im Rückblick der Satz des Apostels Paulus: »Was nichts ist vor der Welt, das hat Gott erwählt« (1Kor 1,28). Dieses Volk erfuhr die überwältigende Offenbarung Gottes und seinen Ruf, ihm zu folgen, wohin immer er es führen würde.

Von seinen Anfängen her gingen die Clans und Stämme, die das spätere Israel bildeten, aus einer sozial heterogenen Gesellschaft hervor, die in einer politischen und kulturellen Vielfalt mit nur geringfügigen normierenden Zentralinstanzen lebte, die man mit Max Weber eine »regulierte Anarchie« nennen kann. Das verbindende Selbstverständnis war die in wechselseitiger Solidarität gründende Verpflichtung, die sich durch Verwandtschaftsverhältnisse (hebr. אֵל) mit nur marginalen übergeordneten Regulativen ergab.

Israels erste Schritte, ein Volk zu werden, waren das Ergebnis des latenten Antagonismus zwischen den Königen und den Propheten, die je für sich widersprüchliche Antworten auf eine Welt fanden, die sich verändert hatte und die immer noch in Veränderung begriffen war. Israels Verhältnis zu den umliegenden Völkern blieb zwiespältig: Gottes Volk sollte einerseits ein »Segen für die Völker« sein, zumindest für jene Nationen, die bereit waren, auch Abraham und seine Nachkommen zu segnen (Gen 12,1-3). Diese Aussage, die im Alten Testament an der Schnittstelle zwischen der präisraelitischen Urgeschichte der Menschheit und der mit der Berufung Abrahams einsetzenden Heilsgeschichte des Gottesvolkes steht, ist programmatisch zu verstehen. Sie beschreibt einen Kompromiss

zwischen dem xenophoben Nationalismus der nachexilischen Zeit und der integrativen Einstellung gegenüber dem Fremden und Ausländer, auf die man in der Frühzeit der Geschichte Israels erstmals und im eschatologischen Horizont der (nach-)exilischen Heilsprophetie stößt.⁵⁷

Israel hat im Lauf der Zeit gute und schlechte Erfahrungen mit den anderen Völkern gemacht, es konnte sie einerseits als Verwandte erfahren und achten, zu anderen Zeiten erwiesen sie sich aber auch als indifferente oder gar teuflische Nachbarn.⁵⁸ Das Ringen zwischen dem Konzept wechselseitiger Toleranz und Konvivenz, das in der globalen Herrschaft Jahwes und der Erschaffung der Menschheit durch den Gott Israels begründet war, und den Alternativen der Assimilierung, des Protests bis hin zum entschlossenen Widerstand umfasst die unterschiedlichen Pole der schwierigen Ortsbestimmung Israels inmitten der Völker. Die Frage nach dem Umgang mit dem Fremden endet im Alten Testament nicht mit einer simplen Antwort, sondern bezieht das Verhältnis und das Verhalten beider Seiten in die Bewertung mit ein. M. a. W.: Loyalität und Freundschaft müssen beidseitig sein. Dem Freund und Verbündeten begegnete man auf der Ebene der Freundschaft, ebenso dem Gegner und Feind auf der von ihm offerierten polemischen Beziehungsebene (Gen 12,3). Israels Verhältnis zum Fremden wurde daher vom Fremden und seiner Haltung gegenüber dem Gottesvolk mitbestimmt und davon abhängig gemacht, weshalb man ein Konzept der Feindesliebe (oder zumindest -toleranz) im Alten Testament nur an wenigen Stellen findet.⁵⁹ Andererseits wies Israel die chauvinistische Ideologie nationaler Einzigartigkeit zurück, wie sie von den Ägyptern und Assyrern bekannt war. Im Unterschied zum Gott gleichen Pharaos, war jeder Mensch nach der Konzeption der Priesterschrift ein Abbild Gottes und damit ein königliches Wesen (Gen 1,26-28). Jahwe war der Gott aller Menschen und Völker⁶⁰ und Israel war als eines von ihnen zunächst in diesen Völkerkanon eingebettet und ging aus ihm hervor. Die Geschichte des Gottesvolkes beginnt daher nicht am Anfang der Schöpfung, sondern irgendwo inmitten der Zeit, als Jahwes Ruf Abraham erreichte.

Israel entwickelte – von Ausnahmen abgesehen⁶¹ – keine Vorstellung eines prinzipiellen göttlichen Königtums wie es in Ägypten und Mesopotamien zu finden ist. Eine weitere Ausnahme bildet die Messiashoff-

⁵⁷ Vgl. z. B. Jes 2,1-5; 42,6; 45,14-24; 49,6; 56,1-9.

⁵⁸ Vgl. Am 1,3-2,3; Jes 13-23; 47; Ob.

⁵⁹ Vgl. Ex 23,1-4; Lev 19,17f.; Spr 25,21f.

⁶⁰ Auch wenn es sich hier um einen theologiegeschichtlich längeren Prozess handelte (vgl. Ri 11,24; Mi 4,5). Insofern wäre es aus der Sicht einer historischen Genese richtiger zu sagen: Jahwe *wurde* (im Lauf der theologiegeschichtlichen Entwicklung) zum Gott aller Menschen und Völker.

⁶¹ Rudimente und Ansätze zu dieser Vorstellung finden sich z. B. in 2Sam 7 (Nathansweissagung).

nung,⁶² die freilich das göttliche Königtum spiritualisierte und – aufgrund einer gerechtfertigten Skepsis gegenüber irdischen Führern – als Ideal der Hoffnung zunehmend in das Eschaton verlagerte und damit auf das Ende der Zeiten verschob. Diese Skepsis gegenüber einem charismatischen Königtum von Gottes Gnaden beruhte nicht auf der Unfähigkeit, eine solche Ideologie zu entwickeln, sondern lag wohl schlicht an der Tatsache, dass das Königtum in Israel/Juda nicht lange genug Bestand hatte und das Vorhandensein einer zentralen Machtinstanz lange Zeit als ein fremdes kulturelles und soziales Element angesehen wurde. Nachdem das Königtum in Israel völlig gescheitert war, setzte die Priesterschrift den Menschen an dessen Stelle und machte ihn – als Mann und Frau und ohne nationale oder soziale Einschränkungen – zum eigentlichen Stellvertreter seines Gottes in der Schöpfung. Dies klingt erstaunlich modern und atmet jenen neutestamentlichen Geist, der in Gal 3,28 zu finden ist.

Das Ideal einer geeinten Nation, die ihrem Gott unter der weisen Herrschaft eines gehorsamen Königs freudig dient, wurde aufgrund der historischen Erfahrungen und der aus ihr hervorgehenden Skepsis dabei an das Ende der Zeit und der Geschichte verlagert. Die Hoffnung auf eine solche Herrschaft wurde nie aufgegeben, aber es wurde in keiner irdischen oder gar nationalen Instanz verankert, sondern zu einer realen Utopie der Hoffnung. Auch wenn sich die frühen messianischen Heilsweisungen in und nach dem babylonischen Exil nicht erfüllten, starb doch die Hoffnung auf den durch Jahwe herbeigeführten Wendepunkt für alle Völker am Ende der Zeiten nicht. Diese Hoffnungen wurden gesammelt, systematisiert und einer ständigen Auslegung und Reinterpretation unterworfen. Da sich die Unheilsansagen der vorexilischen Propheten erfüllt hatten, würden auch die Weissagungen zukünftiger Rettung eines Tages in Erfüllung gehen. So wurden die hoffnungsvollen prophetischen Worte zugunsten einer geeinten Menschheit immer neu gehört und verstanden. Ihre Visionen verstand man als auf eine Zukunft weisend, die nicht allzu weit entfernt sein konnte. Dann würde nicht nur Israels Heil durch die Geschichte hervorbrechen, vielmehr würde auch das Heil aller Völker nach dem finalen Gericht Jahwes aufleuchten.

Die Pessimisten unter diesen Theologen, die die frühen Propheten studiert hatten, wandten sich der apokalyptischen Bewegung zu, die allen nationalen Hoffnungen gegenüber skeptisch blieb und sich von ihnen löste. Israel war weder gut noch böse, und jeder Mensch hatte sich auf der Grundlage des geoffenbarten Willens Gottes durch radikale Treue gegenüber Jahwe um seine eigene Rettung aus dem kommenden Gericht zu bemühen und trug für sich allein die Verantwortung. Die nationale oder soziale Einbindung des Individuums in das Gottesvolk war keine hinreichende Voraussetzung mehr für die von Jahwe kommende eschatologische

⁶² Zum Messianismus vgl. die Beiträge im Sammelband von *I. Baldermann u. a.* (Hgg.), *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993.

Rettung oder Strafe.⁶³ Ohne diese theologiegeschichtlich bedeutsame Transformation, die Jahwes Gerechtigkeit sowie seine Gnade und Fürsorge für alle Völker (und alle Unterprivilegierten) wach hielt, wären wohl weder das Judentum noch das Christentum zur Weltreligion geworden.⁶⁴

Auch verdient die Tatsache Beachtung, dass Israel den allergrößten Teil seiner alttestamentlichen Geschichte keine eigene nationale Unabhängigkeit besaß. Als Pufferstaat zwischen den Großmachtblöcken im Nordosten und Südwesten und Transitland großer Heere, die über die Küstenstraße (*via maris*) durch Israel hindurch zogen, war es die meiste Zeit von der Laune und Toleranz ausländischer Mächten abhängig. Die wenigen Jahrzehnte nationaler Souveränität unter den Königen David und Salomo darf unseren Blick hier nicht trüben. Deren Herrschaft festigte sich in einer vorübergehenden Schwächezeit der dominierenden Supermächte in Assyrien und Ägypten. In biblischer Zeit blieb Israel aus der Sicht der Großmächte ein Fremdling und Vasall Ägyptens, der Hethiter, Assyrer, Babylonier, Perser, der hellenistischen Reiche oder der Römer. In bestimmten Drangzeiten, so etwa unter König Hiskia, war der judäische Staat zeitweise auf das Stadtgebiet Jerusalems begrenzt, wie etwa eine assyrische Quelle über den auch im Alten Testament berichteten Feldzug Sanheribs (701 v. Chr.) belegt:⁶⁵

»Hiskia von Juda [...] schloss ich gleich einem Käfigvogel in seiner Residenz Jerusalem ein. Schanzen warf ich gegen ihn auf, das Hinausgehen aus seinem Stadttor verleidete ich ihm (oder: machte ich ihm unmöglich). Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Land ab [...] und verkleinerte so sein Land. Zu dem früheren Tribut, ihrer jährlichen Abgabe, fügte ich ein Geschenk als Gabe für meine Herrschaft zu und legte es ihnen auf.«⁶⁶

Darüber hinaus blieb Israel im alles andere als eigenen Land auch ein Gast Jahwes (Lev 25,23) und konnte dieses Privileg gewährter Gastfreundschaft seitens seines Bundesgottes verlieren, wie die Exilszeiten belegen.

Diese politischen und religiösen Faktoren erschwerten die Ausbildung einer unverwechselbaren nationalen Kultur, wie sie erst durch das deuteronomistische Konzept des Tora-Gehorsams während des Babylonischen Exils entstand. Es verdient Beachtung, dass gerade dieses Kultur bildende Element des Judentums sich in einer Zeit herausbildete und seinen Höhepunkt erreichte, als Israel alle nationalen Symbole – Land, Tempel und Gottesdienst – verloren hatte und außer messianischen Visionen keinen Anhalt für eine nationale Erneuerung besaß.

Der Messianismus Israels darf in diesem Zusammenhang keinesfalls überschätzt werden (wozu Christen im Blick auf das Judentum leicht nei-

⁶³ Vgl. Ez 18; Dtn 24,16.

⁶⁴ Das von der bedeutsamen Priesterschrift offerierte theologische Konzept (die Pentateuchquelle »P«) hätte Israel auf eine in sich geschlossene Gesellschaft reduziert, denn die nach P am Sinai geoffenbarte Weltordnung der Tora war das Privileg Israels, von dem die Völker mehr oder minder ausgeschlossen waren.

⁶⁵ Vgl. Jes 39; 2Kön 20,12-19.

⁶⁶ Text zitiert nach TGI³, 69.

gen).⁶⁷ Die jüdischen Messias Hoffnungen blieben eine Utopie und waren nicht der kulturell-religiöse Hauptfaktor, der Juden weltweit und über Jahrhunderte hinweg miteinander verband. Die Identität Altisraels und des daraus hervorgehenden Judentums gründete in weitaus größerem Maße im Gedanken des die Gemeinschaft verpflichtenden Gehorsams gegen die Tora und der Idee vom doppelten Ursprung der göttlichen Tora, die nach rabbinischer Überzeugung Israel am Sinai in einer »schriftlichen« und in einer »mündlichen« Variante überliefert worden war,⁶⁸ wobei Letztere Erstere interpretierend auslegte und im alltäglichen Leben anwandte. Das Konzept der Tora-Auslegung und ihre Anwendung wird durch die rabbinische Überlieferung gewährleistet, die in der Mischna und in der Gemara (dem »Talmud«) niedergelegt ist.⁶⁹ Dieses Konzept des Tora-Gehorsams hatte mindestens einen großen Vorteil: Es konnte von Juden weltweit an jedem Ort und zu jeder beliebigen Zeit verwirklicht werden, unabhängig davon, ob Israel sich als Nationalstaat etablierte oder ohne jede souveräne Staatlichkeit unter den Völkern lebte.

Der Nationalismus war daher alles andere als die zwingende oder auch nur überzeugende Konsequenz der Suche Israels nach seiner eigenen Identität. Einer der großen Philosophen zeitgenössischer jüdischer Orthodoxie, mein ehemaliger Lehrer Jeshajahu Leibowitz aus Jerusalem, betonte in seinen bemerkenswerten Vorlesungen immer wieder, dass jede Art von – jüdischem oder nichtjüdischem – Nationalismus nichts anderes als »Götzendienst« sei.⁷⁰ Israels Wesen und Existenz sei mitnichten von der staatlichen Autonomie abhängig, die für die Erfüllung der Tora völlig ohne Belang sei. Wenn die Tora verlange, dass bestimmte Gebote in »Eretz Israel« zu erfüllen seien, so bezieht sich diese Forderung auf das Land, nicht auf den Staat.

Israels Kultur wurde von sehr unterschiedlichen soziologischen und theologischen Faktoren geformt und entwickelt, die Hand in Hand gingen. Für die weitaus längste Zeitspanne der Geschichte Israels lag die Antwort auf die Frage nach der Identität Israels nicht in der Selbstverpflichtung auf einen chauvinistischen Traum nationaler Größe. Seine Kultur erwies sich als streng religiöses Phänomen; sein ethnisches Selbstbewusstsein gewann seine Gestalt, indem das alttestamentliche Gottesvolk inmitten der bekanntesten und mächtigsten Völker als lebendiges Zeugnis für seinen Gott lebte; sein Bürgerrecht wurde einzig durch Jahwe garantiert und die Welt entpuppte sich für Israel als Haus der Tora mit vielen Räumen. Unter welchen Umständen auch immer Israel lebte: Ihr Gott war bereit und willens, sein Volk überallhin zu begleiten: Von

⁶⁷ Vgl. G. Sholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a. M. 1970, 121-167.

⁶⁸ Zum theologischen Verständnis der »doppelten Tora« vgl. E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, 286-314; H.L. Strack / G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ⁷1982, 41-54.

⁶⁹ Vgl. Strack / Stemberger, *Einleitung*, 111-221.

⁷⁰ Vgl. J. Leibowitz, *Gespräche über Gott und die Welt*, Frankfurt a. M. 1990; *ders.*, *Vorträge über die Sprüche der Väter. Auf den Spuren des Maimonides*, Obertshausen 1984.

Chaldäa nach Kanaan, vom Sinai zum Zion, von Jerusalem ins Exil und vom Exil zurück in das verheißene Land Jahwes, wo sich eines Tages erfüllen sollte, was eine alte Weissagung verheißen hatte: »Die Tora wird vom Zion ausgehen und das Wort Gottes von Jerusalem« (Jes 2,3). Israels religiöse Identität beruhte nicht auf einer autochthonen Kultur und war alles andere als selbstbezogen. Sie hat ihren Grund und ihren Halt in Jahwes geheimnisvoller Erwählung, seinen Willen zu erfüllen und seine Einzigartigkeit der Welt zu offenbaren.

»Denn du bist für Jahwe, deinen Gott, ein heiliges Volk. Dich hat dein Gott Jahwe aus allen Völkern der Erde zum Volk seines Eigentums erwählt. Jahwe hat euch nicht deshalb angenommen und erwählt, weil ihr größer wäret als alle Völker – vielmehr bist du das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil er euch liebt und damit er seinen Eid hält, den er euren Vätern geschworen hat. Darum hat er euch herausgeführt mit mächtiger Hand und hat dich erlöst aus der Knechtschaft.« (Dtn 7,6-8)

Bibliographie

- Assmann, A. (Hg.), *Schrift und Gedächtnis*, München 1983.
- Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999.
- , *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.
- Baldermann, I. u. a. (Hgg.), *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993.
- Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1 (ATD.E 4/1), Göttingen 1984.
- Flinders Petrie, W.M., *Six Temples at Thebes* (1896), London 1897.
- Fritz, V., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, *Biblische Enzyklopädie*, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1996.
- Galling, K., *Textbuch zur Geschichte Israels* (TGI³), Tübingen 1979.
- Gnuse, R.K., *No other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (JSOT 241), Sheffield 1997.
- Gunneweg, A.J.H., *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart u. a. ⁵1984.
- Hanson, P.D., *Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel*, Neukirchen-Vluyn 1993 (Originaltitel: *The People Called. The Growth of Community in the Bible*, San Francisco 1986).
- Herrmann, S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München ²1980.
- Hulst, A.R., Art. *אִמְ/גוֹי am/goj*, THAT II, München 1984, 290-325.
- Keel, O. / Hartmann, B., *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt* (*Biblische Beiträge* 14), Fribourg (CH) 1980.
- Koch, K., *Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus*, in: B. Janowski / M. Krause (Hgg.), *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, *Gesammelte Aufsätze I*, Neukirchen-Vluyn 1991, 25-64.
- Köhler, L., *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1937.
- Kosellek, R., *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, in: *ders.*, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1979, 130-143.
- Leibowitz, J., *Gespräche über Gott und die Welt*, Frankfurt a.M. 1990.
- , *Vorträge über die Sprüche der Väter. Auf den Spuren des Maimonides*, Obertshausen 1984.

- Levin, C.*, Das vorstaatliche Israel, in: ZThK 97 (2000), 385-403.
- Livak, R.*, Der Prophet und die Geschichte (BWANT 121), Stuttgart u.a. 1987.
- Martin-Achard, R.*, Art. גור *gur*, THAT I, München 1984, 409-412.
- Mehlhausen, J.*, Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie. VII/ 2: 19.-20. Jahrhundert, TRE 12, 643-658.
- Neu, R.*, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Preuß, H.D.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u.a. 1991; Bd. 2: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart u.a. 1992.
- Rost, L.*, Das kleine geschichtliche Credo, in: *ders.*, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 11-25.
- Sacci, P.* Das Problem des »wahren Israel« im Lichte der universalistischen Auffassungen des Alten Testaments (JBTh 7), Neukirchen-Vluyn 1992, 77-100.
- Schmidt, W.H.*, Das sog. kleine geschichtliche Credo und der altisraelitische Kultus, in: *ders.* / *W. Thiel* / *R. Hanhart*, R. (Hgg.), Altes Testament, Stuttgart u.a. 1989, 26-30.
- , Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Sedlmeier, F.*, »Fremdlinge sind wir, wie alle unsere Väter« (1Chr 29,15). »Fremdsein« im Alten Testament, in: *das prisma* 9, H. 1 (1997), 6-13.
- Sholem, G.*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, 121-167.
- Smend, R.*, Überlieferung und Geschichte, in: *O.H. Steck* (Hg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Smith, M.S.*, The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford 2001.
- Soggin, J.A.*, Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas, Darmstadt 1991.
- Stolz, F.*, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981.
- Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.
- Strack, H.L.* / *Stemberger, G.*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1982.
- Strübind, K.*, Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft. Anmerkungen zu einem Methodologieproblem, in: *ThGespr* 18 (1994), 2-14.
- Thiel, W.*, Geschichte Israels, in: *W.H. Schmidt* / *W. Thiel* / *R. Hanhart*, Altes Testament, 96-104.
- , Verwandtschaftsgruppe und Stamm in der halbnomadischen Frühgeschichte Israels, in: *P. Mommer* / *S. Pottmann* (Hgg.), Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels, Neukirchen-Vluyn 2000, 1-15 (Erstveröffentlichung 1976).
- , Soziale Wandlungen in der frühen Königszeit, in: *P. Mommer* / *S. Pottmann* (Hgg.), Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels, Neukirchen-Vluyn 2000, 44-57 (Erstveröffentlichung 1982).
- , Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1985
- Troeltsch, E.*, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (ThB 43), 1971, München 1971, 105-127.
- Uhlig, C.*, Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin, Frankfurt a.M. u.a. 1985.
- Urbach, E.E.*, The Sages. Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1979.
- Westermann, C.*, Genesis 1-11 (EdF 7), Darmstadt 1976.