

Otto Kaiser

Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten

Der Umgang mit den Fremden im Alten Testament

◆ Palästina ist ein Durchgangsland. Diese Gegebenheit spiegelt sich in den vielen Texten des AT, in denen von der Begegnung der ansässigen Bevölkerung mit Fremden die Rede ist. Umsichtig, einfühlsam und getragen von einer umfassenden Kenntnis der wechselvollen Zeiten und Geschicke in diesem Landstrich erläutert Otto Kaiser, der Altmeister der deutschen alttestamentlichen Bibelwissenschaft, die einschlägigen Texte. Er entwirft dabei einen spannenden Überblick zur heiklen Frage, wie mit Fremden umzugehen ist, ohne die eigene Identität aufzugeben oder die am Leib leidvoll erfahrene Not zu vergessen. (Redaktion)

1. Vom „Verweilenden“ und „Beisassen“

Fragt man nach dem Status und Schicksal der Fremden im Alten Testament, so geht man am besten von der Unterscheidung zwischen den Einheimischen, den „Andersartige(n)“ oder „Fremden“ und den „Ausländern“ aus. Eine schillernde Stellung nehmen die als „Verweilende“ oder „Fremdlinge“ bezeichneten ein. Denn bei ihnen kann es sich ebenso um ortsfremde Israeliten bzw. Juden wie in nachexilischer Zeit um Ausländer handeln, die sich vorübergehend oder dauernd in der persischen Provinz Jehud aufgehalten haben. Anders verhält es sich in der Königszeit. Solange das Land zusammenhängend von Einheimischen bewohnt war, wird es sich bei den „Verweilenden“¹ in der Regel um zum eigenen Volk gehörende Ortsfremde gehandelt

haben, die aus diesem oder jenem Grund ihren Heimatort verlassen haben und in der Fremde ihr Auskommen finden mussten.

Nach den biblischen Erzählungen handelt es sich bei ihnen vor allem um Menschen, die wegen einer bevorstehenden oder eingetretenen Hungersnot in die Fremde zogen, um dort ihr Leben zu fristen. So soll der Erzvater Abraham nach Gen 12,10 wegen einer solchen nach Ägypten und sein Sohn Isaak nach Gen 26,1 in die Philisterstadt Gerar ausgewichen sein. Die Josefsnovelle in Gen 37–49 lebt ebenso von diesem Motiv. Dem Motiv der Hungersnot wohnte in einem von Dürren, Missernten und Heuschreckenplagen heimgesuchten Land² offenbar eine besondere Plausibilität inne. Denn auch die Elisa- und Elischa-Erzählungen bedienen sich ihrer. Auch das Buch Rut hat dieses Motiv zur Grundlage

¹ Das Wort bezeichnete in der Königszeit einen sozialen Typus mit Rückverweis auf seine Herkunft; Christoph Bultmann, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und zum Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992, 93.

² Vgl. z.B. Am 7,1–4; Jes 15,6; Jer 23,10; Joel 1,9–12.17–20; 2,3–9.

seiner Lehrerzählung von der Leviratsehe einer Moabiterin mit einem Betlehemiten gewählt (Rut 1,1). Das Alte Testament weiß aber ebenso davon zu berichten, dass kriegerische Ereignisse Menschen zur Flucht in ein anderes Land zwangen, wo sie als Fremdlinge lebten (2 Sam 4,3; Jes 16,3–4). Gewährte ihnen die Ortsgemeinde Aufenthalt, so waren sie nicht länger Fremdlinge, sondern „Beisassen“.

2. Die Versorgung der Fremdlinge, Witwen und Waisen

Natürlich stellt sich die Frage, wovon Fremdlinge und Beisassen lebten. Am einfachsten dürfte sich diese Frage beantwortet haben, wenn sie über handwerkliche Kenntnisse verfügten, die für die Ortsgemeinschaft unentbehrlich waren. Damit dürfte ihr Aufenthaltsrecht unbestritten und ihr Lebensunterhalt grundsätzlich gesichert gewesen sein.³ Weniger gesichert war er, wenn sie ihren Unterhalt als Tagelöhner verdienten, weil sie damit auf in der landwirtschaftlichen Saison anfallende Arbeitsmöglichkeiten bzw. auf eine Beschäftigung als Hilfsarbeiter (bei Bauarbeiten?) angewiesen waren. Da der Tagelöher von der Hand in den Mund lebte, sollte ihm sein Lohn nach Lev 19,13 am Abend jedes Arbeitstages ausgezahlt werden (vgl. Mt 20,1–15). Grundsätzlich jedoch sollte nach dem deuteronomischen Rechtsbuch allen, die keine Äcker, Obst- oder Weinärden besaßen – als solche werden in

Dtn 24,19–21 die drei klassischen als *personae miserae* des Altertums dargestellten Personenkreise der Fremdlinge, Witwen und Waisen benannt –, das Recht auf die Nachlese zustehen.⁴ Um ihr Überleben zu sichern, sollten die Bauern weder die auf ihrem abgeernteten Feld vergessene Garbe einfahren, noch den bereits geschüttelten Ölbaum ein zweites Mal rütteln, noch in ihrem Weingarten eine Nachlese halten, da das Verbliebene den *personae miserae* gehören sollte (Dtn 24,19–21). Dass etwas Nennenswertes übrig blieb, ist Anliegen der eben genannten Bestimmungen. Nach dem deuteronomischen Rechtsbuch wurde der Fremdling insofern in die kultische Gemeinde integriert, als er in die Ruheforderung des dekalogischen Sabbatgebots eingeschlossen war (Dtn 5,12–15)⁵ und samt den Witwen und Waisen an den Festmahlzeiten der drei Erntefeste teilnehmen durfte (Dtn 16,9–15).⁶

Das perserzeitliche „Heiligkeitgesetz“ (Lev 17–26) enthält in Lev 25 eine weitere Anordnung über ein zyklisch alle sieben Jahre zu begehendes Sabbatjahr. Alles, was in diesem Jahr von selbst gewachsen ist, darf von den Besitzern, ihren Knechten und Mägden, den Tagelöhnern, den Beisassen, den Fremdingen und dem Vieh verzehrt werden (V. 6–7). Einfacher dürfte die Bestimmung in Dtn 26,12 zu handhaben gewesen sein, nach der in jedem dritten Jahr der Zehnte des Ertrags den Leuten, dem Fremdling, der Waise und der Witwe gegeben werden sollte.⁷ In Zeiten, in denen es noch keine staatlichen Beihilfen

³ Vgl. dazu Ernst Axel Knauf, Die Umwelt des Alten Testaments (NSK.AT 29), Stuttgart 1994, 59.

⁴ Vgl. dazu ausführlich Christoph Bultmann, Der Fremde (s. Anm. 1), 35–45 bzw. knapp Markus Zehnder, Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des Fremden im Licht antiker Quellen (BWANT 168), Stuttgart 2005, 361–362.

⁵ Vgl. dazu Christoph Bultmann, Der Fremde (s. Anm. 1), 60–74. Vgl. auch Dtn 5,15 sowie unten.

⁶ Vgl. ebd., 55–60; zur Teilnahme am Passamahl vgl. unten.

⁷ Vgl. ebd., 53–54.

für Arbeitslose, Arme, Witwen und Waisen gab, waren sie auf den guten Willen ihrer Umwelt angewiesen. Einklagbar dürften die hier vorgestellten Hilfsmaßnahmen zunächst kaum gewesen sein. Sie appellierten vielmehr an eine Solidarität, die über die eigene Gruppe hinausging und (wie wir sogleich sehen werden) durch ihre religiöse Sanktion Wirksamkeit erhielt.

3. Die Rechtsstellung der Fremdlinge, Witwen und Waisen

Besonders gefährdet war die Rechtsstellung der *personae miserae*, der Fremdlinge, Witwen und Waisen.⁸ Um das zu verstehen, müssen wir einen kurzen Blick auf die Organisation der Rechtpflege werfen, die sich von der uns gewohnten dadurch unterschied, dass sich eine das Land abdeckende staatliche Gerichtsorganisation (entgegen der biblischen Darstellung in 1 Kön 4–5, nach der sie bereits Salomo eingeführt hätte), erst spät entwickelt hat.

Eine durchorganisierte staatliche Verwaltung setzt eine entsprechend verbreitete Schriftkultur voraus. Eine solche hat es ausweislich der Schriftfunde im Nordreich Israel nicht vor der Mitte des 9. und im

Südreich Juda nicht vor der Wende vom 9. zum 8. Jh. v. Chr. gegeben.⁹

Von einer königlichen, das ganze Reich überziehenden Gerichtsorganisation konnte trotzdem noch lange nicht die Rede sein. Die königliche Rechtsprechung war prinzipiell auf die eigene Familie, die Hofbeamten und den Heerbann beschränkt.¹⁰ In den Städten und Dörfern bestand die herkömmliche Art der Rechtpflege durch das Gericht der Ältesten im Tor weiterhin fort.¹¹ Rechtfähig und damit zum Vortrag bzw. zur Verhandlung einer Streitsache berechtigt waren nur die grundbesitzenden freien und wehrfähigen Männer. Sie gehörten zu den „Sprösslingen“ oder Autochthonen. Ihnen standen die Witwen und unmündigen Waisen gegenüber, die nach dem Tod ihres Gatten bzw. Vaters auf die Vertretung ihres Rechts durch dessen Bruder oder Vetter angewiesen waren. Ähnlich ging es den Ortsfremden, die ohne Berücksichtigung ihres etwaigen besonderen Rechtsstatus als „Andersartige“ oder ihrer sozialen Sonderstellung gemäß als „Verweilende“, „Fremdlinge“ bezeichnet wurden, und schließlich den „Ausländern“. Ein utopisches Gegenmodell dazu stellt das Richtergesetz in Dtn 16,18–20 vor:¹² In der Folge der Zentralisation des Opferkultes

⁸ Vgl. dazu F. Charles Fensham, Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near East Legal and Wisdom Literature, JNES 21 (1962), 129–139; Pnina Galpaz-Feller, The Widow in the Bible and in Ancient Egypt, ZAW 120 (2008), 231–253.

⁹ Vgl. dazu David W. Jamieson-Drake, Scribes and Schools in Monarchic Judah (JSOTS 109), Sheffield 1991, 136–151 mit den Tafeln und Diagrammen 160–216 und Hermann M. Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993, 257–268, 273–275.

¹⁰ Herbert Niehr, Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament (SBS 130), Stuttgart 1987, 66–80.

¹¹ Vgl. z. B. Dtn 21,19; 25,7 Am 5,15; Spr 22,22; Jjob 5,4; 30; 21, Klgl 5,14; Sach 8,16 und dazu H. N. Rösel, Tor (NBL III), Düsseldorf–Zürich 2001, 897–899.

¹² Zum utopischen Charakter des Deuteronomiums als Preisgabe des Staats zugunsten der Idee eines heiligen Volkes Lothar Perlitt, „Der Staatsgedanke im Deuteronomium“, in: Ders., Allein mit dem Wort. Theologische Studien. Zum 65. Geburtstag hg. v. Hermann Spieckermann, Göttingen 1995, 236–248, bes. 248.

auf Jerusalem (Dtn 12) musste die vorher an den Lokalheiligtümern ausgeübte kultische Gerichtsbarkeit komplizierter Mord-, Eigentums- und Körperdelikte an ein prästerliches Obergericht in Jerusalem übergeben werden, das aus einem (bzw. dem Hohen) Priester und einem Richter bestehen sollte und sich als solches im Laufe der Perserzeit durchgesetzt hatte (vgl. Ex 22,6–10 mit Dtn 17,8–13).¹³ In der vorausgehenden Zeit handelt es sich also normaler Weise um die Familiengerichtsbarkeit des *pater familias* und das Gericht der Ältesten im Tor, das in der nachexilischen Zeit auf die „Häupter der Vater-Häuser“ übergegangen ist (Esr 10,16).

Der Ablauf einer solchen Rechtsversammlung im Tor lässt sich an der Erzählung in Rut 4 von der Auslösung des Ackers des Elimelek durch Boas und der damit verbundenen Pflicht, dessen Schwieger-tochter Rut zu ehelichen, ablesen:¹⁴ Aktiv rechtsfähig waren nur die Grund und Boden besitzenden männlichen, keiner Vormundschaft unterstehenden Vollbürger, die das Recht zur Ehe, zum Kult, zum Krieg und zur Rechtfertigung besaßen. Mithin waren die *personae miserae* darauf angewiesen, ihr Recht von einem Anderen verteidigen zu lassen. Der Fremdling musste dagegen zusehen, ob sich jemand fand, der bereit war, sich seiner Sache anzunehmen. Es bedarf keiner großen Fantasie, um zu erkennen, welche Konflikte sich in den genannten Fällen zwischen den Interessen des Rechtsvertreters und denen seines „Mandanten“ ergeben konnten, und

wie verlockend es erscheinen konnte, eine zweifelhafte Sache zu einer im eigenen Interesse liegenden Lösung zu bringen, sofern man das „Begrüßungsgeschenk“ in die richtigen Hände legte. An einschlägigen Klagen, Ermahnungen, und Wahrsprüchen, auf Bestechung zu verzichten, fehlt es weder im Deuteronomium noch in den Prophetenbüchern, den Psalmen oder im Spruchbuch.¹⁵

Die wirksamste Hemmung, sich im Verfahren gegen einen Elenden durch Rechtsbruch zu bereichern, lag in der Überzeugung, dass die Gottheit Rechtswahrer ist und das Schreien im Himmel hört, so dass sein Zorn den Bedrücker der Elenden vernichtet (Ex 22,22). Weil der Gott Israels ein Gott ist, der das Recht liebt (Ps 37,28; Jes 61,8), ist er der oberste Rechtswahrer derer, die sich ihr Recht nicht selbst verschaffen können.

Unter der Voraussetzung, dass es sich beim Fluch wie beim Segen um wirkmächtige Worte handelt,¹⁶ werden die zwölf Selbstverfluchungen im Fluchritual Dtn 27,15–26 verständlich, mit dem sich die Gemeinde von unerkannten Übeltätern in ihrer Mitte trennt. In ihm lautet der 5. Fluch (V. 19): „*Verflucht ist, wer das Recht des Fremdlings, der Waise oder Witwe beugt. Und alles Volk soll sagen: Amen.*“

Die konkreten Bestimmungen zum Rechtsschutz der *personae miserae* in Dtn 24,17–18 appellieren dagegen an die zwischen den Elenden und den Besitzenden bestehende fundamentale Solidarität: Sie verbieten es, weder das Recht eines Orts-

¹³ Jan Christian Gertz, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz (FRLANT 165), Göttingen 1994, 72–81.96 und Georg Braulik, Deuteronomium II: Dtn 16,18–34,12 (NEB), Würzburg 1992, 126–127.

¹⁴ Ludwig Köhler, Rechtsgemeinde, in: *Ders.*, Der Hebräische Mensch. Eine Skizze. Mit einem Anhang: Die Hebräische Rechtsgemeinde, Tübingen 1953, 143–169, bes.147.

¹⁵ Vgl. Jes 1,23; 5,23; Ez 22,12; Mich 3,11; Ps 15,5; 26,10; Spr 15,27; 17,23; 18,16; 19,6; 21,14.

¹⁶ Vgl. dazu Willy Schottroff, Fluch (NBL I), Düsseldorf-Zürich 1991, 683–685 und D. Vetter, Sege (NBL III), Düsseldorf-Zürich 2001, 552–555.

fremden noch das einer Waise zu beugen und das Gewand einer Witwe zu pfänden.¹⁷ Zur Begründung erinnert V. 18 daran, dass Israel einst selbst Sklave in Ägypten gewesen ist, aus dem es Jahwe, sein Gott, erlöst: „*Und erinnere dich daran, dass du ein Sklave in Ägypten gewesen bist und dich Jahwe dein Gott von dort befreit hat. Daher befehle ich dir, entsprechend zu handeln.*“ Wer selbst durch seinen Gott aus Not und Gefahr erlöst ist, der ist dazu verpflichtet, denen beizustehen, die sich in ihr befinden (vgl. auch Mt 6,12). Hier zeichnet sich eine heilsgeschichtliche Spielart der „Goldenene Regel“ ab,¹⁸ die in ihrer negativen Fassung: „*Was du nicht willst, was man dir tu, das füg auch keinem andern zu!*“ in Tob 4,16 als Rat des Vaters an seinen Sohn begegnet und in ihrer positiven in Mt 7,12 die konkreten Lehren der Bergpredigt mit einem „*Alles, was ihr nun wollt, dass es euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun!*“ beschließt. Dieser Satz fasst nach Mt 7,13 das Gesetz und die Propheten zusammen.¹⁹

4. Die Lehren der Katastrophe des Reiches Juda, die Isolationsparänese, das Banngebot und die Forderung der Endogamie

Doch ehe wir die sich hier abzeichnende Humanisierung des Verhältnisses zu den

Fremden weiterverfolgen, müssen wir einen Blick auf eine Bestimmung richten, die das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden grundsätzlich verändert hat.

In den letzten Jahrzehnten der assyrischen Vorherrschaft entwickelten judäische Hofbeamte in Auseinandersetzung mit der assyrischen Königs- und Vertragsideologie eine sog. Jahwe-Allein-Bewegung, die im Gegensatz zum Anspruch der assyrischen Könige und damit des Gottes Assur die Alleinverehrung des eigenen Gottes Jahwe zum Programm erhab und schließlich in eine auch von den Priestern aufgenommene Bundestheologie umgesetzt wurde.²⁰ Das Deuteronomium und das vielschichtige deuteronomistische Geschichtswerk mit der Deutung des Exilgeschicks als einer Folge des Abfalls von Jahwe und der Verheißung einer künftigen Blütezeit Israels als Antwort auf seinen vollkommenen Gehorsam gegen die Gebote seines Gottes sind die geschichtsmächtigen Früchte dieser Bewegung. In ihren Kreisen dürfte vermutlich bereits in einem längeren zeitlichen Abstand zum 587 erfolgten Untergang des Reiches Juda die sog. Isolationsparänese in Dtn 7,1–26 verfasst worden sein, die das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in der Form einer rückwärtsgewandten Utopie zu regeln sucht, während sie die Gegenwart meint.

Als das persönliche Eigentum Jahwes sei Israel ein geheiligtes Volk, das ihm al-

¹⁷ Vgl. Ex 22,25–26, dazu *Markus Zehnder*, Umgang mit Fremden (s. Anm. 4), 395–360.

¹⁸ Vgl. hier umfassend *Albrecht Dihle*, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik, Göttingen 1962.

¹⁹ Zum religiösen Aspekt vgl. unten.

²⁰ Zur Geschichte der atl. Bundestheologie vgl. zuletzt *Christoph Koch*, Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament (BZAW 383), Berlin–New York 2008, bes. 314–323 und zur Ausgestaltung des Bundesgedankens *Walter Groß*, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte über den Neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998 bzw. knapp *Otto Kaiser*, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments III: Jahwes Gerechtigkeit (UTB 2392), Göttingen 2003, 11–38.

lein von allen Völkern angehöre (V. 6). Der im ganzen Buch vorausgesetzten Situation der Abschiedsrede Moses am Ostufer des Jordans vor dem Einmarsch in das gelobte Land gemäß wird Israel aufgefordert, an den ihm von seinem Gott ausgelieferten, im Westjordanland ansässigen Völkern den Bann zu vollziehen, d.h. sie auszurotten.²¹ Es liegt in der Logik der hier geforderten vollständigen Abgrenzung, im gleichen Atemzuge mit ihnen Verträge zu schließen oder sich mit ihnen zu verschwägern (V. 2–3). Nur als ein Volk, das sich von seinem Gott als dem Herrn der Geschichte erwählt und auf seine Gebote zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet weiß, konnte es die Zeiten überleben und sich nicht in seinen Gastvölkern auflösen. Das in Dtn 7,3 ausgesprochene Verbot, sich mit anderen Völkern zu verschwägern, wird in V. 4 mit dem negativen religiösen Einfluss begründet, den eine einem anderen Volk gehörende Frau auf die Kinder ausüben würde: Da die Mütter in der Regel die entscheidende Rolle in der religiösen Erziehung der Kinder spielen, würden nichtjüdische Mütter ihre Kinder nicht im Geistes der israelitischen, sondern in dem der eigenen Religion erziehen und dadurch ihren Abfall von Jahwe bewirken.

Ein geschichtlicher Rückblick zeigt, dass diese Forderung in ihrer Programmatik eine Neuerung darstellt. Denn nach der Überlieferung besaßen Könige wie Salomo und Ahab fremde Frauen: Darum wird 1 Kön 11,1–13 (Salomo besitzt siebenhundert Frauen und dreihundert Konkubinen) zu einem abschreckenden Beispiel für die

Übertretung von Dtn 7,3 ausgestaltet. Auf sichererem Boden steht die Überlieferung, dass König Ahab von Israel mit Isebel, einer Tochter des Königs Ittobaal von Sidon verheiratet war (1 Kön 16,31). Die Deuteronomisten haben in der Folge alles getan, um die Überlieferung von Ahab und Isebel ihrer Ideologie gemäß zu übermalen.²² Glücklicherweise besitzen wir in Ps 45 ein Lied auf die Hochzeit eines Königs mit einer Prinzessin aus Tyros, das belegt, dass man in vorexilischen höfischen Kreisen keine religiösen Gründe kannte, die eine solche Verbindung verboten hätten. Ja, wir dürfen wohl verallgemeinernd sagen, dass in vorexilischer Zeit die Ehe zwischen einem Israeliten und einer Frau fremder Herkunft nicht als religiöses Vergehen gegolten hat. Der „kleine Mann“ wird freilich zu allen Zeiten in den durch eine ganze Reihe von Tabubestimmungen abgesicherten Bahnen eine Braut aus seiner Sippe gewählt haben.

In der frühperserzeitlichen Priesterschrift gilt es als selbstverständlich, dass bereits die Erzväter Frauen aus der eigenen Sippe geheiratet und mithin Anhänger der Endogamie gewesen sind. So wird in Gen 27,46–28,9 berichtet, dass sich die Erzmutter Rebekka durch die Ehe ihres Ältesten Esau mit einer „Tochter Heths“ so im Herzen verletzt fühlte, dass Isaak in der Folge Jakob nach Mesopotamien schickte, damit er dort eine Tochter seines Onkels mütterlicherseits Laban zur Frau gewinne (Gen 27,46–28,9). In einer vorwiegend bäuerlichen Gesellschaft lag der greifbare Nutzen einer endogamen Ehe in

²¹ Vgl. die Beispiel- bzw. Lehrerzählung in Jos 7 (Achans Diebstahl von gebanntem Gut) sowie dazu Volkmar Fritz, Das Buch Josua (HAT I/7), Tübingen 1994, 78.

²² Vgl. dazu Ernst Würthwein, Die Bücher der Könige II. 1. Könige 1–16 (ATD 11/1), Göttingen 1985, 201–204 und zur sekundären drt Ausgestaltung der altisraelitischen Erzählung von der Revolte Jehus und der Ermordung der Königin in 2 Kön 8,28–10,17 ebd., 324–340 sowie Ders., Die Revolution Jehus. Die Jehu-Erzählung in altisraelitischer und deuteronomistischer Sicht, ZAW 120 (2008), 28–48.

der Sicherung des Grundbesitzes der Sippe (Num 36,6–10).²³

Die in der vorliegenden Form legendär ausgestalteten Berichte darüber, dass sowohl Esra, der Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes, wie der Statthalter Nehemia in der 2. Hälfte des 5. Jh. in Jerusalem nicht nur auf die Einhaltung des Verbots der Ehe mit einer Ausländerin, sondern auch auf die anderer kultischer Gebote dringen mussten, zeigen, dass es seine Zeit brauchte, bis sich die Tora in ihrem ganzen Umfang in der persischen Provinz Jehud als geltendes Recht durchsetzte. Die Esralegende unterstellt, dass die Tora ihre verbindliche Gestalt in den Kreisen der Nachkommen der nach der Zerstörung Jerusalems 587 deportierten Schreiber erhalten hat und erst durch sie in der alten Heimat als verbindliche Rechtsurkunde bekannt gemacht worden ist (Esr 6–8). Dabei fällt auf, welch große Rolle das Thema der Trennung der Judäer von ihren fremden Frauen in den legendären Erzählungen Esra 9–10 und Neh 9–10 spielt. Nach Esr 9–10 hätten sich die Männer der Gemeinde nach Esras öffentlichem Bußgebet wegen ihrer Übertretung des Verbotes, fremde Frauen zu heiraten, eidlich

dazu verpflichtet, diese zu entlassen (Esr 9–10).²⁴ Nach der Bundesschlusserzählung in Neh 9–10 hätten sich die Vertragschließenden nicht nur zur Endogamie, sondern auch zur Sabbatheiligung und Versorgung der Priester und Leviten verpflichtet.²⁵ Es ist jedenfalls deutlich, dass das Thema des Verbots der Eheschließung mit einer fremden Frau, einer Ausländerin zwischen dem ausgehenden 5. und 2. Jh. v. Chr. seine Aktualität nicht verloren hat.

Auf eine freundliche Weise illustriert und unterstreicht diese These das im östlichen Diasporajudentum spielende Tobitbuch, das zwischen dem späten 3. und allenfalls dem späten 2. Jh. v. Chr. entstanden ist. In ihm wird erzählt, dass der aus seiner Heimat Thisbe in Obergaliläa nach Ninive deportierte fromme Tobit seinem Sohn Tobias, den er wegen der Einforderung ausgeliehenen Geldes nach Medien schickt, vor der Abreise den Rat erteilt, sich wie die Patriarchen eine Frau in der eigenen Verwandtschaft zu suchen (Tob 4,12 GI).²⁶

„Hüte dich, Kind, vor jeder Unzucht und nimm dir vor allem eine Frau aus dem Samen deiner Väter, aber nimm keine fremde Frau, die nicht aus dem Stamme deines Vaters stammt, weil wir Söhne von Propheten sind.

²³ Auf dem Hintergrund dieses Prinzips wird auch die Bestimmung über die sog. Leviratsehe in Dtn 25,5–10 verständlich, nach welcher der Schwager einer kinderlose Witwe heiraten sollte und der erste aus dieser Ehe hervorgehende Sohn als der des verstorbenen Bruders bzw. Gatten gelten sollte; vgl. M. Staszak, Leviratsehe (NBL II), Düsseldorf–Zürich 1995, 626–627.

²⁴ Nach der Analyse von Juha Pakkala, Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7–10 and Nehemia 8 (BZAW 347), Berlin–New York 2004, 302 (vgl. 82–135), stammt nur eine schmale Grundschicht der Esra-Erzählung aus der 2. Hälfte des 5. Jh.

²⁵ Zum Charakter der beiden Kapitel als später Fortschreibung vgl. Juha Pakkala, Ezra (s. Anm. 24), 180–211. Kompliziert wird die Sache, wenn es darum geht, in Neh 13 zwischen Tradition und Redaktion zu unterscheiden und die Frage zu beantworten, ob das Thema primär in Esr 10 oder in Neh 13 verankert ist. Nach dem in Neh 13 vorliegenden, jedenfalls redaktionell erweiterten Bericht hätte der Statthalter Nehemia (433–428 v. Chr.) nach seiner Ankunft in Jerusalem festgestellt, dass eine ganze Reihe von Gesetzesbestimmungen, darunter auch das Verbot der Verheiratung der Söhne mit fremden Frauen, nicht eingehalten worden sei (Neh 13,23–31).

²⁶ Vgl. dazu Merten Rabenau, Studien zum Buch Tobit (BZAW 220), Berlin–New York 1994, 46–48 bzw. knapp Heinrich Groß, Tobit. Judit (NEB), Würzburg 1987, 26–27 oder Joseph A. Fitzmyer, Tobit (CEJL), Berlin–New York 2004, 48.

Noa, Abraham, Isaak, Jakob, unsere Väter von Ewigkeit an bedenke, mein Kind, dass sie alle Frauen von ihren Brüdern nahmen und durch sie ihre Kinder gesegnet wurden, und dass ihr Same das Land erben wird.“

Und so sollte es auf wunderbare Weise geschehen: In seiner Base Sara sollte er dank Gottes Vorsehung und Führung auf abenteuerliche Weise die ihm bestimmte Braut finden (vgl. Tob 3,7–17; 7,1–8,21) und mit ihr glücklich zu seinen Eltern zurückkehren (Tob 11,15b–18).²⁷

5. Das Gemeindegesetz und die Folgen der Abgrenzung von den Völkern

Seinen deutlichsten Ausdruck hat die dtr Isolationsforderung in dem jedenfalls in seiner vorliegenden Gestalt nachexilischen Gemeindegesetz in Dtn 23,2–9 gefunden.²⁸

Es lautet:

² Keiner, dessen Hoden zerquetscht oder dessen Harnröhre abgeschnitten ist, darf in die Gemeinde Jahwes eintreten. ³ Kein Bastard darf in die Gemeinde Jahwes eintreten, auch in der zehnten Generation darf er nicht in die Gemeinde Jahwes eintreten.

⁴ Kein Moabiter und Ammoniter darf in die Gemeinde Jahwes eintreten, auch in der zehnten Generation darf er in die Gemeinde Jahwes eintreten, niemals, ⁵ weil sie euch nicht mit Brot und Wasser begegnet sind auf dem Wege eures Auszuges aus Ägypten (vgl. aber Dtn 2,26–27) und er²⁹ gegen dich Bileam, des Sohn Beors aus Pitor in Aram Naharajim gedingt hat, um dich zu verfluchen. ⁶ Aber Jahwe, dein Gott, beschloss, Bileam nicht zu erhören, sondern Jahwe, dein Gott, verwandelte dir den Fluch in einen Segen, weil Jahwe, dein Gott dich liebte. ⁷ Du sollst ihr Heil und ihr Glück all deine Tage lang niemals suchen. ⁸ Du sollst den Edomiter nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder. Du sollst den Ägypter nicht verabscheuen, denn du bist ein Fremdling in seinem Lande gewesen. ⁹ Was die Kinder betrifft, die ihnen geboren werden, so darf die dritte Generation in die Gemeinde Jahwes eintreten.

Das Gesetz ist nicht aus einem Guss: Seine ältesten Bestimmungen könnten in V. 2 und V. 3 vorliegen: Sie machen die Zeugungsfähigkeit eines Mannes zur Voraussetzung der Zulassung zur Gemeindeversammlung, während die folgenden die Abkömmlinge eines jüdischen Vaters und einer heidnischen Mutter für zehn Gene-

²⁷ Die Söhne sollen also nur innerhalb ihrer Verwandtschaft heiraten. Wie aber steht es mit den Töchtern? Ist die schöne Jüdin Ester, die der persische König zu seiner Gemahlin erkürt (Est 2), so dass sie den Mordbefehl Hamans gegen alle Juden im Reich rückgängig zu machen vermag (Est 8), wirklich nichts als die Gestalt einer Dichtung, in der sich die Sehnsüchte und das Wissen der Diasporajuden um ihre bedrohte Existenz spiegelt (James A. Loader, Ester (ATD 16/2), 1992, 209) oder verbirgt sich in ihr auch eine Erinnerung daran, dass schöne jüdische Mädchen von prominenten Nichtjuden geheiratet wurden? Zum Verhältnis der herodianischen Prinzessin Berenike, der Schwester König Agrippa II. mit Titus: *Edith Mary Smallwood, The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian* (Studies in Judaism in late antiquity 20), 385–388.

²⁸ Grundsätzlich gilt noch immer das Urteil von Hossfeld / Kindl (ThWAT VI/1987), 1211–1212, dieser Text sei stufenweise entstanden. Die Ansichten über die zeitliche Ausdehnung des Wachstumsprozesses sind jedoch strittig. Der Begriff des *qāhāl* scheint nach dem Befund in der prieslerlichen Sprache beheimatet zu sein. Im Dtn Gesetz spielt er nur noch in der Erzählung in Dtn 9,1–10,11 in 9,10 und 11,4 eine Rolle. Mithin verdient die von Horst Dietrich Preuß, Das Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982, 142–143 vertretene Ansicht, das Gemeindegesetz spiegle in seiner vorliegenden Gestalt nachexilische ideologische Verhältnisse, noch immer Beachtung.

²⁹ Balak, der König der Moabiter; vgl. Num 22,4–21, weiters 22,22–18 sowie 23,1–24,25.

rationen – und das heißt de facto für immer – ausschließen. Jude ist nur, wer eine jüdische Mutter hat. Die Rede von der Gemeinde statt vom Volk Israel zeigt, dass beide Anordnungen in der vorliegenden Form erst aus exilischer, wenn nicht nachexilischer Zeit stammen. Auf der nächsten Redaktionsstufe wurde festgelegt, Angehörige welcher Nachbarvölker aus dem Qahal ausgeschlossen bleiben und welche in ihn aufgenommen werden dürften: Vom Ausschluss der östlichen Nachbarn in V. 4 wurden nach V. 8 nur die Edomiter als Angehörige eines Brudervolks (vgl. Gen 25,21–26) und von den südwestlichen die Ägypter als solche des einstiges Gastvolkes ausgenommen. Dabei bezieht sich die Bestimmung in V. 9, nach der ihre Nachkommen erst in der dritten Generation aufgenommen werden dürfen, auf beide Völker. Die Moabiter und Ammoniter wurden zunächst nur durch V. 4 apodiktisch (wegen ihres angeblichen inzestuösen Ursprungs, Gen 19,30–38?) ausgeschlossen und nach V. 7 jede ihnen geleistete Begünstigung untersagt. Spätere Leser gaben sich damit nicht zufrieden und verlangten nach einer ausdrücklichen Erklärung für diese Verbote. Daher fügte einer von ihnen eine heils geschichtliche Begründung in V. 5a ein. Ein weiterer erkannte, dass diese Dtn 2,26–27 widersprach. Daher fügte er V. 5b–6 hinzu, ohne sich daran zu stören, dass die Bileamgeschichte keinerlei Beziehung zu den Ammonitern besitzt. Wenn die nördlichen und nordöstlichen Nachbarn Israels uner wähnt bleiben, so verweist das ver-

mutlich auf den jüdischen Horizont des Ganzen. Eine wirksame Kontrolle der hier vorliegenden Bestimmungen setzte, wenn sie keine Utopie bleiben sollte, eine flächendeckende und zugleich zentralisierte religiöse Rechtsprechung voraus, die in Juda kaum vor der späten Perserzeit verwirklicht sein dürfte.

Dass diese Ausgrenzungen nicht nur Beifall, sondern auch Widerspruch erfahren haben, zeigt hinsichtlich der Moabiter die Ruterzählung. Denn in ihr wird eine Moabiterin, die Schwiegertochter der Witwe des Elimelech aus Bethlehem, nicht nur in einem Akt der Leviratsehe von dem Jüdäer Boas geheiratet, sondern auch zur Ur großmutter des Königs David. Die historische Novelle hinterfragt die Notwendigkeit des Verbots, eine Moabiterin zu heiraten und lässt das dritte Glied aus dieser Verbindung zum König von Juda aufsteigen.³⁰ Wenn man Fremde genauer kennenlernt, bleibt einem nicht verborgen, dass es auch unter ihnen anständige, treue und fromme Menschen gibt, mehr noch, dass sie gottes fürchtiger als die eigenen Frommen³¹ und zur Umkehr bereiter als das eigene Volk sein können.³²

6. Neue Blicke auf die Fremden in der Perserzeit und ihre Folgen

In der Königszeit hatten es die Bewohner der beiden israelitischen Reiche abgesehen von fremden Königsboten in ihrem Alltag mit Ausländern nur in Gestalt von

³⁰ Vgl. dazu Irmtraud Fischer, *Rut* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, 61–65, die 65 auf die bewusste Antithese zur Erzählung von der Brautschau Isaaks in Gen 24 hinweist.

³¹ Beispiel: Der Philisterkönig von Gerar in Gen 20; die Matrosen in Jon 1,4–16.

³² Beispiel: Die Gerichtsprädigt des Propheten Jona in Ninive Jon 3; vgl. dazu Otto Kaiser, Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona, in: *Ders.*, Des Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit. Studien zur biblischen Überlieferung im Kontext hellenistischer Philosophie (Tria Corda 1), Tübingen 2007, 41–53.

Händlern³³ und vermutlich auch einzelnen Fremden, die sich als „Fremdlinge“ oder „Beisassen“ dem Schutz einer Ortsgemeinde unterstelltten, zu tun. Dagegen verbreiteten die immer wieder in das Land einfahlenden Heere fremder Eroberer „Schrecken ringsum“ (vgl. Jer 6,25; 20,3; 46,4; 49,25), weil sie Städte niederbrannten,³⁴ Frauen und Jungfrauen schändeten, die Heiligkeit ihres Tempels (587 v. Chr.) missachteten (Klgl 1,10; 2, 6–7) und die Gefangenen nackt in die Fremde verschleppten.³⁵ Das änderte sich in der Perserzeit (532–332) als einer Epoche, in der die Bewohner der Provinz Jehud am Frieden sowie am das Reich umspannenden Handeln teilhatten und in der Folge davon auch einen anderen Eindruck von den Ausländern als Menschen bekamen.³⁶ Wie sehr man die Sicherheit zu schätzen wusste, welche das Judentum unter der Oberherrschaft der persischen Großkönige besaß, zeigt sich daran, dass – anders als im Fall der Ägypter, Assyrer und

Babylonier, von den Nachbarvölkern ganz zu schweigen – kein einziges Orakel gegen die Perser in den Prophetenbüchern überliefert ist. Auch nur der Gedanke an eine grundsätzliche Ausrottung der Fremden in der Provinz Jehud lag den für die Überlieferung des religiösen Schrifttums ihres Volkes verantwortlichen priesterlichen und levitischen Schreibern fern: Sie konnten vor der Notwendigkeit, mit Fremden Handel zu treiben, kaum die Augen verschließen, sondern höchstens veranlassen, dass es am Sabbat unterblieb.³⁷

Daher verlangte das dem Deuteronomium vorgesetzte und damit seine andersartigen Bestimmungen aufhebende Heiligkeitgesetz in Lev 19,33–34 ausdrücklich, einen ausländischen Fremdling nicht zu bedrücken und auszunutzen (vgl. Ex 22,20), sondern ihn wie einen im Lande Geborenen zu behandeln und ihn zu lieben wie sich selbst,³⁸ weil auch die eigenen Vorfahren einst Fremdlinge in Ägypten ge-

³³ In dieser Beziehung darf man den Rückschluss von perserzeitlichen Gegebenheiten auf Verhältnisse der Königszeit wagen, vgl. Neh 13,15–19 mit 10,32.

³⁴ Vgl. 2 Kön 25,9 par Jer 39,7, weiters Jer 21,10; 32,29; 38,23. Zur Verschonung der Städte nördlich von Jerusalem durch den babylonischen König Nebukadnezar Helga Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie: Vorderasien II/1), München 1988, 698.

³⁵ Vgl. z. B. den Bericht des assyrischen Großkönigs Sanherib über seinen 3. Feldzug nach Syrien in Kurt Galling, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen 1979, 67–69 bzw. Rykle Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien (TUAT I/4), Gütersloh 1984, 388–390. Zu den Deportationen im Zusammenhang mit der Eroberung Jerusalems vgl. Jer 52,28–28,30 und zur Zuverlässigkeit der Angaben William McKane, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah II: Commentary on Jeremiah XXVI–LII (ICC), Edinburgh 1996, 52.

³⁶ Vgl. dazu z. B. die Überblicke von Angelika Berlejung, Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: Jan Christian Gertz, Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttlingen 2004, 144–172; Erhard S. Gerstenberger, Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert (Bib. Enz. 8), Stuttgart 2005, 36–115 und Hugh G. M. Williamson, Studies in Persian Period History and Historiography (FAT 38), Tübingen 2004, 3–92 und speziell zu den Statthaltern, Hohenpriestern und Schreibern Reinhard R. Kratz, Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels (FAT 42), Tübingen 2006, 93–119.

³⁷ Dafür sind die tyrischen Händler in Neh 13,16–20 ein kleines, aber gewiss signifikantes Beispiel.

³⁸ Vgl. das sich auf den zum Volk gehörenden Nachbarn beziehende Liebesgebot in Ex 22,18. Umfassend dazu Hans-Peter Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (OBO 71), Göttingen 1990.

wesen seien.³⁹ Unter „Lieben“ ist hier nicht der bloße Gefühlsakt, sondern eine sich in entsprechenden Handlungen äußernde Zuwendung gemeint, die den anderen als Menschen sich gleich stellt und daher im Handel mit ihm gleiche Maße und Gewichte verwendet (Lev 19,35–37; 24,22). Der Fremde erscheint hier als jemand, zu dem man in Geschäftsverbindung als Händler und Handwerker steht. Als Gegenleistung wird von ihm erwartet, dass er Rücksicht auf die von allen Bewohnern des Landes geforderte Heiligkeit nimmt, die als Bedingung für ein heilvolles Leben galt (Lev 19,2; 26,1–13), also alle Handlungen unterlässt, die das Land verunreinigen (Lev 17,10.13.15; 20,2; 24,16) und die heilvolle Zuwendung Jahwes zu ihm und seinen Bewohnern gefährden (Lev 26,14–38).

Angesichts dieser Forderungen könnte sich der Schluss nahe legen, dass es sich beim „Fremdling“ im Heiligkeitgesetz bereits um einen Proselyten handelt. Dass das ein Kurzschluss wäre, belegt die Novellierung des Gesetzes über den Schuldsklaven in Lev 25,39–44.⁴⁰ Denn es unterscheidet deutlich zwischen zweierlei Sklaven, dem (israelitischen) Schuldsklaven, der nun wie ein Tagelöhner oder Beisasse behandelt werden soll (V. 40), und dem leibeigenen Sklaven, den man sich entweder bei den Nachbarvölkern oder unter den Kindern

und Nachkommen der fremden Beisassen kaufen soll (V. 44–46). Handelte es sich bei ihnen bereits um Proselyten, so wären sie Glieder des Bundesvolkes gewesen und hätten damit auch der Schutzbestimmung unterstanden, dass kein Israelit Sklave eines Menschen sein darf, weil alle Israeliten Sklaven Gottes sind (V. 42).

Daher hat Ramírez Kidd mit Recht darauf bestanden, dass das Heiligkeitgesetz von den Fremden im Lande die Respektierung der Gesetze verlangt, welche die Verunreinigung verbieten, ohne sie damit als Proselyten zu betrachten, so dass in dieser Beziehung gleiches Recht für Juden wie Fremde im Lande gilt. Damit besaßen sie aber weder in ihrer bürgerlichen noch in ihrer religiösen Stellung die gleichen Rechte wie die Landeskinder.⁴¹

Erst wenn aus dem Fremdling ein Proselyt geworden war, durfte er am Paschamahl teilnehmen und erst als solchem galten auch ihm die Schutzbestimmungen gegen den Verkauf in die Sklaverei.⁴²

Bei dem Fremden, der nach 1 Kön 8,41.42b–43 aus der Ferne nach Jerusalem kommt, um zum Tempel hin zu beten, handelt es sich um einen Heiden, der nur den speziellen äußeren Vorhof betreten durfte.⁴³ Um ihn an dem todeswürdigen Verbrechen zu hindern, den inneren Vorhof zu betreten, der ausschließlich den Ju-

³⁹ Vgl. dazu auch Klaus Gründwaldt, Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26 (BZAW 271), Berlin–New York 1999, 248.

⁴⁰ Zu Lev 25,39–55 als Novellierung der älteren Bestimmungen über den Schuldsklaven in Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18 vgl. Gregory C. Chirichigno, Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East (JOST.S 141), Sheffield 1993, 302–343.

⁴¹ José E. Ramírez-Kidd, Alterity and Identity in Israel (BZAW 283), Berlin–New York 1999, 48–71, bes. 68–71 und zur Sache Eberhard S. Gerstenberger, Israel (s. Anm. 36), 378–380.

⁴² Vgl. dazu Otto Kaiser, Freiheit im Alten Testament, in: Oswald Loretz / Kai A. Metzler / Hans-peter Schaudig (Hg.), Ex Mesopotamia et ex Syria Lux. FS Manfried Dietrich (AOAT 281), Münster 2002, 177–190 und Ders., Politische und religiöse Freiheit im jüdisch-hellenistischen Schrifttum des 2. Jh. v. Chr, in: Hermann Lichtenberger / Gerbern S. Oegema, Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (JSHRZ.St.1), Gütersloh 2002, 43–58.

⁴³ Vgl. dazu Georg Hentschel, 1 Könige (NEB), Würzburg 1984, 61.

den vorbehalten war, befand sich im Herodianischen Tempel an der entsprechenden Schranke eine Verbotstafel.⁴⁴ In der späteren Terminologie⁴⁵ handelt es sich bei einem solchen Ausländer um einen „Gottesfürchtigen“⁴⁶. –Das gibt uns Anlass, daran zu erinnern, dass sich um den Kreis der um die Proselyten erweiterten Gemeinde zunehmend ein weiterer derer legte, die zwar den Herrn fürchteten und seine Gebote hielten, aber dennoch vom offiziellen Übertritt zum Judentum absahen, der die Beschneidung alles Männlichen in ihrem Hause zur Folge gehabt hätte.

In Dtn 10,14–20, dem Einsatz einer der jüngeren Einfügung,⁴⁷ wird die Liebe und damit dem Kontext nach auch die Versorgung des aus dem Ausland stammenden Fremdlings zu einer zentralen religiösen Verpflichtung, die dem Gebot, Jahwe als dem Gott aller Götter allein zu dienen, an die Seite gestellt wird. Auf die feierliche Erinnerung an die Erwähnung in den V. 14 und 15 folgt in V. 16 die Ermahnung, die Israeliten sollten die Vorhaut ihres Herzens beschneiden und ihren Nacken nicht länger verhärteten. Ihr schließt sich in den V. 17–18 eine Begründung an, die Jahwe als den Gott vorstellt, der allmächtig und unbestechlich ist und für die Elenden sorgt: „*Denn Jahwe, euer Gott, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große Gott, der große, starke und furchtbare Gott, der keine Person ansieht und keine Bestechung annimmt, der der Waise und der Witwe Recht verschafft und den Fremden liebt, um ihn zu ernäh-*

ren und bekleiden.“ Als dem einen Gott liegen Jahwe nicht nur die Israeliten, sondern alle Notleidenden am Herzen: Er will, dass ihnen allen ihr Recht gewährt werde.⁴⁸ Daher sollten es die Israeliten nach V. 19 ihrem Gott gleich tun und den Fremdling ebenfalls lieben, d. h. ihn mit dem, was er für sein Leben braucht, versorgen, da Israel selbst Fremdling in Ägypten gewesen sei. An diese Mahnung schließt sich abrundend in V. 20 die andere an, Jahwe zu fürchten, ihm zu dienen, ihm anzuhängen und bei seinem Namen zu schwören. So wird hier das Gebot der Liebe zu den schwächsten Gliedern der Gesellschaft mit dem ersten Gebot verbunden, wie es auch für Jesus selbstverständlich war (Mk 12,29–31).

7. Die Reaktion der Völker auf die Sonderstellung Israels und sein Überleben als Bundesvolk Jahwes

Auch wenn die Forderung nach einer endogamen Ehe im Laufe der weiteren Jahrhunderte im Sinne von Dtn 7,3 dahin abgemildert wurde, dass ein Jude nur eine Jüdin heiraten darf und nur der zur Gemeinde gehört, der einer jüdischen Mutter entstammt, blieb der Grundsatz unangestastet, dass zwar Handel mit Nichtjuden, aber kein Zusammenleben und keine verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden erlaubt sind. Das führte zusammen mit der Verpflichtung

⁴⁴ Text bei Kurt Galling, TGI³ (s. Anm. 35), 91; vgl. bMid. II.iii fol. 35 und vor allem Josephus, Ant., XV.417.

⁴⁵ Erstmals in der griechischen Übersetzung des Danielbuches in der Version des Theodot in Dan 8,33 belegt.

⁴⁶ σεβόμενοι τὸν κύριον τὸν Θεόν – „Gott den Herrn Fürchtende.“

⁴⁷ Zu dem Einschub in Dtn 10,14–11,1 vgl. Timo Veijola, Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17 (ATD 8/1), Göttingen 2004, 255–258.

⁴⁸ Vgl. dazu ebd., 257.

auf die Reinheits- und Speisegebote in der Diaspora unausweichlich zu einer gesellschaftlichen Isolation der Juden, die ein ambivalentes, aber aufs Ganze gesehen vorwiegend negatives Echo bei den Gebildeten der hellenistisch-römischen Zeit provozierte. Dagegen war und ist der Pöbel zu allen Zeiten bereit, wenn ihn Fanatiker aufstacheln, Menschen fremder Herkunft zu verachten, ihnen den Lohn ihres Fleißes zu missgönnen und den eigenen Minderwertigkeitsgefühlen durch Misshandlungen, Raub, Mord und Totschlag Erleichterung zu verschaffen.⁴⁹ Halten wir uns an die Gebildeten der hellenistisch-römischen Welt, so konnten sie die Juden wegen ihres strengen Haltens der Sabbatruhe⁵⁰ und ihrer Beachtung komplizierter Speisevorschriften als abergläubisch, wegen ihrer Beschneidung als verstümmelt verachten und ihre freiwillig akzeptierte Isolation von allen Völkern als Ausdruck eines allgemeinen Menschenhasses missdeuten. Darüber hinaus liefen über die Art ihrer Gottesverehrung, die sich so grundlegend von der ihren unterschied, die wildesten Gerüchte um.⁵¹ Andererseits konnten sie die Juden wegen der Bildlosigkeit ihrer Verehrung eines einzigen Gottes, ihrer Gerechtigkeit,

ihrer Weisheit und ihrer Hilfsbereitschaft bewundern.⁵²

Insgesamt aber gehörten für die Gebildeten der Antike auch die Juden zu den als Barbaren bezeichneten Fremden,⁵³ eine Bezeichnung, mit der sich noch die Bürger des Imperium Romanum in der Kaiserzeit zur Verdeutlichung des Gegensatzes zwischen ihrer eigenen zivilisierten und der übrigen Welt bedienten.⁵⁴ Blicken wir auf die Juden, so haben sie anders als die griechisch-hellenistische Welt in der biblischen Zeit keinen Begriff wie den der Barbaren als Bezeichnung aller Fremden entwickelt; denn für sie waren nicht Bildung und zivilisatorische Güter, sondern die Kenntnis und Befolgung der Tora als Ausdruck des angemessenen Verhaltens zu dem einzigen wahren Gott das entscheidende Kriterium für die Beurteilung von Menschen und Völkern. Erst im nachbiblischen Judentum bildete die Rede vom *gōj*, vom Heiden ein religiöses Äquivalent zu jenem für die griechisch-hellenistische vom Barbaren.⁵⁵

Als sich in der hellenistischen Zeit die kulturellen Kontakte zwischen Judentum und Hellenismus dank der Einbeziehung des jüdischen Tempelstaates als eines *ēθvoç* (ethnos), erst in den Verband des ptolemäi-

⁴⁹ Als eindrückliches Beispiel kann die systematische Judenverfolgung dienen, die 38 n. Chr. mit Billigung des römischen Statthalters Avillius Flaccus in Alexandrien stattfand; Philo, *Flacc.* 62–70 und Josephus, *Ant.* XVIII. 257–260; dazu *Edith Mary Smallwood*, *The Jews* (s. Anm. 27), 233–346.

⁵⁰ Vgl. dazu insgesamt *Nicholas R. M. de Lange / Clemens Thomas*, *Antisemitismus I*. (TRE III/1987), 119–121 und die Belege bei *Louis H. Feldman / Meyer Reinhold*, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans. Primary Readings*, Edinburgh 1996, 366–373.

⁵¹ Belege bei *Louis H. Feldman / Meyer Reinhold*, *Jewish Life* (s. Anm. 50), 361–365. 373–377. 377–381. 384–387.

⁵² Belege ebd., 108–113. 113f. 119f. 120.

⁵³ Zur Geschichte des Begriffs vgl. *Volker Losemann*, *Barbaren* (DNP 2/1997), 439–444.

⁵⁴ *Albrecht Dihle*, *Die Begegnung mit Fremden im Alten Griechenland*, in: *Jürgen Dummer / Meinolf Vielberg* (Hg.), *Der Fremde – Freund oder Feind? Überlegungen zu dem Bild des Fremden als Leitbild* (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 12), Stuttgart 2004, 39.

⁵⁵ Vgl. die Belegstellen in *Marcus Jastrow*, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature I*, New York 1950, 220 sub voce.

schen und dann des seleukidischen Reiches verstärkten,⁵⁶ wuchs die Anziehungskraft der „modernen“ internationalen hellenistischen Kultur.⁵⁷ Von einem Kranz hellenistischer Städte umgeben, erschien es manchen Mitgliedern der Oberschicht und nicht zuletzt solchen aus dem hohepriesterlichen Geschlecht der Zadokiden angebracht, die Verfassung Jerusalems sowie die väterliche Religion zu modernisieren und dadurch die Schranke zur hellenistischen Umwelt aufzuheben. Entsprechendes ahnte schon der Jerusalemer Weise Jesus Sirach voraus, der ein deutliches Empfinden für die Unterscheidung zwischen solchen Elementen der fremden Kultur besaß, die ohne Schaden für das Judentum aufgenommen werden konnten,⁵⁸ und solchen, die auf keinen Fall übernommen werden durften. In politischer Hinsicht ermahnte er die Zadokiden, die Stellung des Hohepriesters keinesfalls zu gefährden,⁵⁹ und in religiö-

ser seine Schüler, an der Tora festzuhalten. Dabei konnte er die stoische Konzeption des Weltbürgers, die auf der Teilhabe aller Menschen an der göttlichen Vernunft, dem göttlichen λόγος (lógos) beruht, in angemessener Weise aufnehmen und zugleich begrenzen: Er leugnete nicht, dass Gott seine Weisheit über alle seine Werke ausgetragen und also auch allen Menschen an ihr teilgegeben hat, aber er unterstrich im gleichen Atemzug, dass der Herr den größten Anteil an ihr denen verliehen hat, die ihn lieben, und das sind nach Dtn 12,12–13 bekanntlich die, welche seine Gebote halten (Sir 1,1–10).⁶⁰ Entsprechend erklärte er die Tora zum Inbegriff aller Weisheit (Sir 24,1–23)⁶¹ und die Furcht des Herrn zu ihrer Wurzel und Krone (Sir 1,11–20).⁶² So gelang es ihm, die Sonderstellung Israels unter den Völkern als dem Volk, dem Gott das Gesetz des Lebens gegeben hat (Sir 17,11; 45,5), zu rechtfertigen,⁶³ wobei er im

⁵⁶ Vgl. die Überblicke über die Epoche bei *Ernst Haag*, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (Bib. Enz. 9), Stuttgart 2003, 33–111 bzw. knapp *Angelika Berlejung*, Geschichte (s. Anm. 36), 172–185.

⁵⁷ Dazu immer noch grundlegend *Martin Hengel*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr. (WUNT 10), Tübingen 1988.

⁵⁸ Vgl. dazu *Johannes Marböck*, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BZAW 272), Berlin–New York 1999, 160–173 und *Otto Kaiser*, Weisheit für das Leben. Das Buch Jesus Sirach übersetzt und eingeleitet, Stuttgart 2005, 140–143.

⁵⁹ Vgl. Sir 45,25e–26 und 50,1–24, bes. 50,24c–f.; dazu *Johannes Marböck*, Der Hohepriester Simon in Sir 50 – Ein Beitrag zur Bedeutung von Priestertum und Kult im Sirachbuch, in: *Ders.*, Weisheit und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit (Österreichische Biblische Studien 29), Frankfurt a. Main u. a. 2006, 155–168.

⁶⁰ Vgl. *Johannes Marböck*, Weisheit (s. Anm. 58), 17–34 und jetzt bes. *Ursel Wicke-Reuter*, Götliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa (BZAW 298), Berlin–New York 2000, 188–206.

⁶¹ Vgl. dazu *Johannes Marböck*, Weisheit (s. Anm. 58), 44–96; *Ders.*, Zum Verständnis der Weisheit bei Jesus Ben Sira, in: *Ders.*, Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. von *Irmtraud Fischer* (HBS 6), Freiburg–Basel–Wien 1995, 52–57; *Ders.* Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie, in: *ebd.*, 73–87; *Ursel Wicke-Reuter*, Götliche Providenz (s. Anm. 60), 206–223 und *Otto Kaiser*, Des Menschen Glück (s. Anm. 32), 30–49.

⁶² Zur Gottesfurcht als Kern der Religion Ben Siras vgl. *Oda Wischmeyer*, Die Kultur des Buches Jesus Sirach (BZNW 77), Berlin–New York 1995, 278–281.

⁶³ Vgl. dazu *Johannes Marböck*, Zum Verständnis (s. Anm. 61), 52–72; *Ursel Wicke-Reuter*, Götliche Providenz (s. Anm. 60), 188–223.

tiefsten Herzen darauf hoffte, dass Gott seine in der Tora und den Prophetenbüchern vorliegenden Verheißenungen erfüllen und Israel vor dem Übermut seiner Nachbarn erlösen würde (Sir 36,1–22).⁶⁴

Seinem politischen Rat blieb der Erfolg versagt; denn der Zadokide Jason erkauftet etwa zehn Jahre später das Amt des Hohepriesters vom Seleukiden Antiochos IV., um dann mit der Hellenisierung der Erziehung zu beginnen und die Umwandlung der Rechtsstellung Jerusalems in eine Polis vorzubereiten (2 Makk 4,7–15).⁶⁵ Er wurde jedoch durch den Bruder seines Schatzmeisters Menelaos verdrängt, der beim König die Einstellung des täglichen Opfers erwirkte und einen Altar für den Baal Schamen, den Herrn des Himmels, im Tempel aufstellte (vgl. 2 Makk 4,23–24 mit Dan 9,27; 11,31).⁶⁶ Es war das Verdienst der Makkabäer oder Hasmonäer, Judas' und seiner Brüder Jonatan und Simon, dass der Tempeldienst wiederhergestellt und mittels ihres geschickten Wechsels zwischen Partisanenkriegen, offenen Kriegen und diplomatischen Verhandlungen in den Jahren von 167–141 die staatliche Unabhängigkeit für ein größeres Israel zurückgewonnen wurde,⁶⁷ der erst Pompejus der Große mittels der Eroberung Jerusalems im Jahre 63 v. Chr. ein Ende bereitete.⁶⁸ Mochte das Reich der Hasmonäer wie das des Hero-

des und seiner Söhne untergehen, die Jüdischen Aufstände zwischen 65 und 135 n. Chr. mit katastrophalen Folgen für die betroffenen Juden zusammenbrechen, so blieb das über die Welt verteilte Judentum doch bis zum heutigen Tage das Volk, dessen Daseinsrecht sich auf den Gehorsam gegen die göttliche Weisung gründet und das sich als das von Gott erwählte Volk von den anderen Völkern geschieden weiß.⁶⁹

Der Autor: Univ.-Prof. Dr. Dr.h.c. mult. Otto Kaiser wurde 1924 in Prenzlau/Uckermark geboren. Er ist evangelischer Theologe, promovierte im Jahre 1956 an der Universität Tübingen und habilitierte sich dort im Jahre 1957 für das Fach Altes Testament. Von 1960 bis 1993 lehrte er als Universitätsprofessor in Marburg. Zur Fülle der in den vorliegenden Ausführungen angeführten Publikationen seien genannt: Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments (3 Bände), Göttingen 1993–2003; Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments (3 Bände), Gütersloh 1992–1994. Zahlreiche weitere Beiträge zu bibeltheologischen, exegetischen sowie hilfswissenschaftlichen Themen ergänzen sein Werk. Nicht unerwähnt darf seine Herausgeberschaft der renommierten Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW) bleiben.

⁶⁴ Zur Ursprünglichkeit von Sir 36,1–22 vgl. Johannes Marböck, Das Gebet um die Rettung Zions in Sir 36,1–22 (G 33,1–13a; 36,16b–22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras, in: Ders., Gottes Weisheit (s. Anm. 61), 149–166.

⁶⁵ Vgl. Martin Hengel, Judentum (s. Anm. 57), 503–511, 515–527; dazu Klaus Bringmann, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.) (AAWG III/132), Göttingen 1983, 66–69 bzw. Ders., Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 2005, 101–111.

⁶⁶ Zum geschichtlichen Verlauf vgl. Klaus Bringmann, Hellenistische Reform (s. Anm. 65), 66–96 bzw. Ders., Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 2005, 101–111. Zum „Greuel der Verwüstung“ bzw. Baal Schamem siehe Klaus Koch, Das Buch Daniel (EdF 144), Darmstadt 1980, 136–140.

⁶⁷ Vgl. dazu Klaus Bringmann, Geschichte der Juden (s. Anm. 66), 113–130.

⁶⁸ Ebd., 161–166.

⁶⁹ Ebd., 238–289.