Heimat im Plural
Biblische Stimmen zum babylonischen Exil

Ilse Müllner

1 Literatur zwischen den Welten

> Augustinus hat in seinem Werk De Civitate Dei – ein Buch, das ich früher einmal gelesen und niemals vergessen habe – beschrieben, daß jeder Mensch wieder und wieder Babel verläßt, wenn auch manche Menschen es mit ihren Knöcheln, ihren Schuhen, ihren Füßen verlassen, andere mit dem Herzen und der Seele.[1]

Wenn politische Kräfte das westliche Europa als politischen und kulturellen Raum mit dem Stichwort „christlich" verbinden, dann tun sie das immer wieder in einem exklusiven, einem ausschließenden Sinn. Irritiert von den Migrationsbewegungen, die im letzten Jahrhundert begonnen haben und die Bevölkerung Deutschlands nachhaltig verändern, und als Gegenüber zu einer islamischen Welt, der einflussreiche Strömungen ebenfalls den Anstrich der Einheitlichkeit zu verleihen suchen, wird ein homogenes „christliches" Europa imaginiert, ein „christliches" Abendland. Einige sprechen auch von einem „jüdisch-christlichen" Abendland und setzen den Bindestrich an eine sensible Stelle. Einerseits signalisiert das Einbeziehen des Jüdischen in die Rede vom Abendland einen Abschied vom hegemonialen Diskurs, der ausschließlich die kulturprägende Kraft des Christentums betont. Das Judentum wird historisch angemessen in seiner Bedeutung für Europa gewürdigt. Andererseits insinuiert der Bindestrich eine Einheit, die vor der europäischen Aufklärung nicht gegeben war und nach ihr gewaltsam geleugnet wurde.[2]

In der Imagination einer Einheitlichkeit beruft sich die „westliche Welt"[3] auf ein Grundlagendokument, das selbst die Vielfalt, oft auch Zerrissenheit

1 *Libeskind, D.*, trauma/void, 24.

2 Vgl. Jean-Francois Lyotard in *Lyotard, J.-F./Gruber, E.*, Ein Bindestrich, 27: „Ich spreche hier wie ein Novize. Wage mich einer Pein in Leib *(chair)* und Lebenshauch *(souffle)* insgemein zu nähern, die zweifellos der undurchdringlichste Abgrund ist, den das abendländische Denken in sich verhehlt. Ich spreche von einer Lücke, die der einigende Bindestrich zwischen Jüdischem und Christlichem im Ausdruck ‚jüdisch-christlich' streicht."

an der Oberfläche trägt. In vielerlei Hinsicht ist die Bibel ein Raum der Pluralität[4]: Sie verleiht einer großen Zahl von theologischen Strömungen und Positionen ihre Stimme, sie ist über einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrtausenden gewachsen, in ihr spricht eine nicht mehr nachvollziehbare Menge von Alten und Jungen, von Männern und Frauen ihre Verletzungen, ihre Sehnsucht, ihr Glück in Verbundenheit mit Gott aus. Biblische Pluralität kann selbst wieder unter verschiedenen Perspektiven wahrgenommen werden: die theologische Position, das Geschlecht, die sozioökonomische Stellung sind nur einige der relevanten Kategorien, die Vielfalt markieren und auch produzieren. Das Thema Migration berührt die Frage nach der Pluralität biblischer Stimmen und fokussiert diese unter der Kategorie des Raums.

In dieser Perspektive wird schnell deutlich, dass die angedeutete Zerrissenheit zwar an der Oberfläche liegt, aber keine oberflächliche ist, sondern an die Wurzeln jüdischer und christlicher Identität reicht. Die biblischen Schriften stellen ihre Protagonistinnen und Protagonisten zwischen die Welten. Der urgeschichtliche *Kain*, dessen Heimat im Land „Ruhelos" (so die Bedeutung von Nod Gen 4,16) auf die zwiespältige Existenz jenseits von Eden hinweist. Die *Erzeltern*, die mit ihren Wanderungsbewegungen den gesamten Orient vom südöstlichen Mesopotamien bis nach Ägypten durchmessen. Der verkaufte *Josef*, dessen Familie in Ägypten zum Volk Israel heranwächst. Das Volk *Israel*, das unter Mose ins Land der Verheißung zieht, wobei die Generation des Exodus und auch Mose selbst das Land nicht betreten. Bis zum Seher *Johannes* auf der Insel Patmos kann die Bibel unter der Fragestellung der räumlichen Verortung gelesen werden und zeigt Einzelne, Gruppen und ganze Völker in Bewegungen, in denen sie die gesamte damals bekannte Welt durchschreiten.

Die biblischen Texte – ob Erzählungen, Prophetie, Psalmen oder Briefe – stiften Identität. Sie eröffnen einen Blick auf die (Selbst-)Entwürfe der Autorinnen und Autoren ebenso wie derjenigen, die über Jahrhunderte hinweg die Texte fortgeschrieben, ausgelegt und sie so immer wieder aktualisiert zum Ausdruck ihres jeweiligen Selbstentwurfs gemacht haben. Die Bibel eröffnet einen Blick auf Menschen, die sich immer in einem gebrochenen Verhältnis zu dem Land beschreiben, in dem sie leben. Das Verhältnis vom Volk

3 Zur Kritik an der Konstruktion eines Gegenübers von westlicher und östlicher Welt, von Orient und Okzident s. *Said, E.*, Orientalism, pass.

4 Das betonen sowohl kanonisch als auch historisch ausgerichtete Zugänge zur Bibel. Vgl. *Müllner, I.*, Der eine Kanon und die vielen Stimmen, pass.

Israel zum Land Israel ist fundamental von fehlender Selbstverständlichkeit gekennzeichnet. Literarisch im Sinn der konstruierten Erinnerung ist die Figur des Exodus aus Ägypten der Kulminations- und Bezugspunkt aller Wanderungsbewegungen. Historisch ist das babylonische Exil die Wasserscheide, die das Leben in seiner physischen Wirklichkeit ebenso wie die Selbstbeschreibung des biblischen Israel prägt. Literarhistorisch lässt sich das Verhältnis zwischen dem Exil und den dargestellten Ereignissen wie etwa den Wanderungen der Erzeltern oder dem Exodus als Verhältnis zwischen der Welt des Erzählens und der Welt des Erzählten beschreiben. Da ein guter Teil der Literaturproduktion in der exilischen Zeit stattgefunden hat und wesentliche Teile der hebräischen Bibel – allen voran die Tora – in der durch die Erfahrungen des Exils geprägten Perserzeit ihre Endgestalt gefunden haben,[5] werden Abraham und Sara, Josef und seine Brüder, Mose, Mirjam und das wandernde Gottesvolk in den Farben des Exils gezeichnet.

Das Exil stellt historisch ein Höchstmaß an Bedrohung für Israel dar. Kulturgeschichtlich bringt es eine „Verfestigung von Überlieferung und Identität"[6] hervor, die dazu führt, dass der israelitische Strom der Tradition den Untergang seiner ursprünglichen Lebenswelt überdauert hat und bis heute identitätsbildend geblieben ist. Jan Assmann stellt in dieser Hinsicht Israel und Griechenland einander an die Seite. Ägypten und Babylonien, deren Traditionsströme abgerissen sind, stehen in seiner Sicht diesen beiden gegenüber. Assmann führt die Bewahrung der griechischen und der jüdischen Tradition darauf zurück, dass beide einen massiven Bruch in ihrer Geschichte tragen und diesen mittels kanonisierter Erinnerungsfiguren immer wieder neu rückblickend überbrücken. „Das Judentum des ‚Zweiten Tempels' und der Diaspora blickt zurück auf Israel, die hellenistische Welt (inklusive Rom und aller nachfolgenden Klassizismen und Humanismen) auf das homerische und klassische Hellas."[7] Mit dem kanonisierten Rückblick erschaffen Israel und Griechenland eine Figur der Bewahrung. Israel gibt dem Bruch eine stabilisierende Funktion, indem es ihn ritualisiert und in Fest und Text stets wiederholt. Bis heute versteht sich jede Generation als eine, die selbst aus Ägypten ausgezogen ist, wie die Pessach-Haggada formuliert. Paradoxerweise ermög-

5 Auch wenn die biblischen Wissenschaften in Fragen der Datierung biblischer Texte im Einzelnen oftmals keinen breiten Konsens erzielt, so kristallisiert sich doch die nachexilische Epoche als zentral in der Schriftwerdung und auch der Redaktion älterer Textbestände heraus.

6 *Assmann, J.*, Das kulturelle Gedächtnis, 200.

7 Ebd. 163.

licht nicht die Überwindung des Bruchs Identität von Generation zu Generation, sondern dessen immer wieder neu zu agierende Präsenz. Für Israel und das nachexilische Judentum wird der Exodus zur Grunderinnerungsfigur:

„Die *Herausführung* des Volkes aus Ägypten ist der Gründungsakt schlechthin, der nicht nur die Identität des Volkes, sondern vor allem auch des Gottes begründet. Überall wo er als Gehorsam heischender Bundesherr (d.h. Vertragsgeber) auftritt, heißt er ‚Der dich (Israel) aus Ägypten herausgeführt hat'. Das heißt: Von allem Anfang her wird das Volk durch die Auswanderung und Ausgrenzung bestimmt."[8]

2 Exil und Exodus

> Ich setzte eine Photographie des Davidsterns an den Ausgangspunkt aller Überlegungen, weil ich sah, daß Berlin sich um eine ‚Abwesenheit' herum organisierte, die ein Licht ausstrahlte, das keine Leuchtkraft mehr hatte; einen Stern, der ohne Licht leuchtete. Das ist der Stern der Assimilation, der vollständigen Integration der Berliner Juden.[9]

Der Exodus als zentrale Figur der Erinnerung legt das Fundament für eine Identität, in der die Brechung zwischen Volk und Land eingeschrieben ist. Zwischen der Erinnerungsfigur und der jeweils neuen historischen Situation, die es mit ihrer Hilfe zu deuten gilt, gibt es ein zweiseitiges Verhältnis. Einerseits steht der Exodus in Form seiner textuellen und anderen rituellen Modi der Vergegenwärtigung im Licht der jeweiligen Situation und erhält immer neue Farben in der je neuen Lektüre. Andererseits präfiguriert die Erinnerungsfigur die Interpretation der jeweiligen Gegenwart dahingehend, dass die zentralen Züge des Exodus auch im Exil, in der Perserzeit, in der hellenistischen und schließlich in der römischen Bedrohung wieder aufscheinen. Die Figur des Exodus hilft dem jüdischen Volk, alle weiteren Erfahrungen von Fremdheit, von imperialer Unterdrückung, von Exil und Diaspora als Teil der eigenen Identität zu begreifen und zu deuten, indem er die jüdische Identität als eine von Anfang an zum Land Israel extraterritoriale und gleichzeitig auf das Leben in diesem Land bezogene entwirft. Die Figur des Exodus zeichnet das Verstehen der jeweiligen Gegenwart dahingehend vor, dass gerade die Elemente des Bruchs als identitätsstiftend begriffen werden und nicht etwa jene Züge der politischen Situation, die zu einem Aufgehen des Judentums in der es umgebenden nichtjüdischen Lebenswelt führen würden. Nicht das

8 Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis, 202.

9 *Libeskind, D.*, trauma/void, 15.

Ägyptenbild des Josef, sondern das des Mose prägt die biblische Erinnerung und dient als Deutungsmuster für imperiale Herrschaft.

Israel beschreibt sich selbst in seinem eigenen Land als nicht-autochthon und legt damit den Grundstein für eine Diaspora-Identität, in der die eigene nationale Identität nicht an die räumliche Präsenz im Land gebunden ist. Der Untergang des Nordreichs 722 v. u. Z. bildete wahrscheinlich den Anstoß für eine Denkbewegung, „Israel als Volk Gottes – und nicht als durch sein Land determiniertes Volk – zu konzipieren."[10] Diese Denkfigur stand dann im Horizont des babylonischen Exils bereits zur Verfügung und war Teil einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, die ein Überleben der Religion Judas auch nach den politischen Katastrophen von 722 und 586 ermöglichte.[11] Der Herausforderung des Landverlusts kann mit Konzepten von Raum begegnet werden, die in ihrer Offenheit sowohl die Bindung an das Land Israel als auch die Orientierung an anderen Orten möglich machen. Die Extraterritorialität bezieht sich nicht nur auf die Herkunft des Volkes Israel, sondern auch auf die Verortung seiner Gottesbeziehung. Im Deuteronomium etwa befinden sich „die konstituierenden Raumkonzepte Horeb, Ägypten und Wüste außerhalb des versprochenen Landes [...]; die Gottesbeziehung gründet zeitlich vor Israels Landbesitz und räumlich außerhalb des Landes und kann darum sogar den Verlust des Landes überdauern."[12]

Selbst da, wo Israel sein Verhältnis zum Land positiv beschreibt, leuchtet die fehlende Selbstverständlichkeit durch. Das Land gilt dem Volk als Geschenk seines Gottes, als Erbteil, als Lehen. In all diesen Vorstellungen verknüpft sich das durch die Exils- und Diasporasituation fundierte Fehlen von Selbstverständlichkeit mit einem ethischen Impuls. Das Land als Gabe Gottes ist gebunden an das Halten der Tora – eine Denkfigur, die im Deuteronomium ihren deutlichsten Ausdruck findet.[13] Gott ist der Eigentümer des Landes: „Das Land gehört mir, und ihr seid nur Fremde und Halbbürger bei mir." (Lev 25,23) Dementsprechend gehen Israelitinnen und Israeliten mit dem bewirtschafteten Land so um, dass die ökologischen Ressourcen geschont und die sozialen Verpflichtungen gehalten werden.

Vom babylonischen Exil im 6. Jahrhundert v. u. Z. an haben Jüdinnen und Juden nicht mehr nur im Land Israel selbst, sondern zunächst in Babylon und

10 *Schmid, K.*, Literaturgeschichte des alten Testaments, 111.

11 Vgl. ebd. 111.

12 *Geiger, M.*, Gottesräume, 346.

13 Vgl. *Noort, E.*, Denn das Land gehört mir, Ihr seid Fremde und Beisassen bei mir, 30-31.

Ägypten und dann in sehr unterschiedlichen Regionen und Ländern dieser Welt gelebt. Das babylonische Exil endet nicht mit Kyros, die Diasporaexistenz bleibt von da an eine, nach 70 n.u.Z. sogar die vorherrschende jüdische Lebensweise. Das Wort, mit dem die hebräische Bibel im zweiten Buch der Chronik endet – ויעל er ziehe hinauf – benennt eine Verheißung, die gültig bleibt, auch wenn sich die Möglichkeiten der Rückkehr ins Verheißungsland, die das Kyrosedikt eröffnet, schon längst erfüllt haben. Doch bleibt die Existenz in der Diaspora immer auf das Land bezogen, und sei es durch die unerfüllten Gebote der Tora, die sich auf das Land beziehen. Auch wenn der umfangreichere der beiden Talmudim sich dem jüdischen Leben in Babylon verdankt, so nehmen doch die (hypothetischen) Reflexionen über die Ordnung des Lebens im Land einen beachtlichen Raum im Talmud ein. Die Weisen des Talmud entwerfen gerade nicht eine Land-Ordnung für das Leben in der Diaspora, sondern eine u-topische Ordnung für das Verheißungsland.

> Die in der Thora vorgegebenen Landwirtschaftsgesetze hätten die Rabbinen der Formulierung nach („wenn du in das Land kommst, das der Herr, dein Gott, dir geben wird ...") ja auch einfach als Sesshaftwerdung im allgemeinen auslegen und damit ebenso für jüdischen Landbesitz in der Diaspora geltend machen können. Die talmudischen Weisen wählen aber nicht diesen praktischen Weg eines realen Diaspora-Landgesetzes, sondern bevorzugen den utopischen Entwurf eines Land-Israel-Landgesetzes [...]. Damit befasst sich ein Drittel der 63 Traktate der Mischna (und großteils auch der Gemara) mit Konstellationen des Landes Israel und des Jerusalemer Tempels, die in ihrer Zeit rein hypothetischer Natur sind. Die talmudischen Rabbinen überbrücken den Abgrund, den der Verlust des Landes Israel aufgerissen hat, mit einer Vision von diesem Land und retten es damit für die Zukunft.[14]

Diese Orientierung am Land führt aber nicht zum faktischen Leben dort. „Nächstes Jahr in Jerusalem!" wird nächstes Jahr wieder gesprochen, die Koffer bleiben auf dem Dachboden verstaut. Jerusalem ist die ewige Heimat des Judentums. Sie steht metonymisch für Orte, an denen jüdische Gemeinden Heimat finden. Die metaphorische Aufladung, die den Landbegriff mit Inhalten besonderer Gottesnähe verbindet, findet sich schon innerbiblisch etwa in den Psalmen[15] und geht im Judentum weiter. So legt im Talmud-Traktat Makkot 10 Rabbi Jehoschua ben Levi Ps 122,2 aus:

---

14 Oberhuemer-Widmer, G., Bindung ans Land – Lösung von der Eigenstaatlichkeit, 164f.

15 Vgl. *Liess, K.*, Die auf JHWH hoffen, werden das Land besitzen, 66-71.

> Was bedeuten die Worte des Psalmisten: ‚Unsere Füße stehen in deinen Toren, o Jerusalem'?; Das heißt: Was hat uns geholfen im Krieg standzuhalten? Die Tore Jerusalems – der Ort, an dem die Schüler eifrig die Tora studieren.[16]

Bis heute bleibt jüdisches Leben ausgerichtet auf das Land Israel und gleichzeitig verwurzelt am Ort des gelebten Lebens. „Jüdisches Leben bindet sich nicht an einen fest umrissenen Ort. Religion, Kultur oder Sprache dieses Volkes beschränken sich nicht auf geographisch vorgegebene Koordinaten, vielmehr erwächst über die Jahrhunderte jüdisches Leben aus seinen, über den gesamten Erdball verteilten Gemeinden und Strömungen."[17] Die Ausrichtung auf das Land Israel sammelt die Zerstreuten – sei es durch die physische Präsenz von der Wallfahrt bis zum Zionismus, sei es durch die realpolitische Verwirklichung eines jüdischen Staates, sei es in Form eines geistigen Zentrums, das der unaufgebbaren Orientierung dient.

3 Wanderungsbewegungen im Alten Orient

> Betritt man jedoch tatsächlich den Raum der Stadt, den Raum des Geschehens, dann kann dieses Trauma nicht einfach weginterpretiert werden. Und ich denke auch, daß es ein Unterschied ist, ob man darüber spricht oder ob man tatsächlich dort ist.[18]

Wer das Stichwort *Wanderung* mit den altorientalischen Verhältnissen verknüpft, denkt wahrscheinlich zunächst an die Lebensform des Nomadentums. Israel stellt in den Erzelternerzählungen seine sozialgeschichtlichen Wurzeln als nomadische dar und bewertet gerade in diesen Erzählungen der Genesis das Nomadentum positiv.

Das Nomadentum ist eine Wirtschaftsform, die – im Gegensatz zum sesshaften Bauern, der Getreide, Wein und Öl produziert – vor allem auf die Herstellung von tierischen Produkten ausgerichtet ist. In dieser ökonomischen Ausrichtung leben Nomaden in Symbiose mit sesshaften und auch städtischen Bevölkerungsgruppen.[19]

Davon sind Wanderungsbewegungen zu unterscheiden, die der imperialen Politik altorientalischer Großmächte geschuldet sind. Sowohl das assyrische

16 Aus dem Traktat Makkot 10 in der Übersetzung zitiert nach *Bergman, E.*, Zufluchtsstätte, 305.

17 *Fritzlar, L.*, Lümpchen aber lebt noch!, 25.

18 *Libeskind, D.*, trauma/void, 6.

19 Diese Erkenntnis setzt sich gegen das Missverständnis eines evolutionären Nacheinanders der Lebensformen durch. Vgl. *Kessler/Omerzu*, Nomadentum, 425.

als auch das neubabylonische Großreich, deren Einfluss auf das biblische Israel enorm groß war, hatten ausgefeilte Methoden der Herrschaftssicherung. Denn der militärische Erfolg konnte ja nur der Beginn eines Herrschaftsverhältnisses sein, die Vasallität musste hergestellt, geregelt und auch durchgesetzt werden. Sowohl für die Assyrer als auch für die Babylonier waren vor allem ökonomische Interessen handlungsleitend, die sich an der Perpetuierung von politischen Verhältnissen ausrichteten. Die Ziele waren strategischer Art, die Expansion war aber auch ökonomisch motiviert. Die unterworfenen Länder sollten der jeweils vorherrschenden Macht den größtmöglichen Gewinn in Form von Tributzahlungen einbringen. Zu den Mitteln der Herrschaftsstabilisierung gehörte die gezielte Umsiedlung von Bevölkerungsgruppen. Wo andere Maßnahmen, wie etwa die Besetzung hoher politischer Ämter mit loyalen Persönlichkeiten, nicht mehr griffen, da wurde ein Vorgehen gewählt, das sich aus der Perspektive der unterlegenen Israeliten und Judäer als „Exilierung" beschreiben lässt. Umsiedlungsbewegungen sind im Alten Orient seit dem dritten Jahrtausend v.u.Z. belegt. Erst mit den Assyrern wurden sie allerdings zum integralen Bestandteil imperialer Politik. Ziel der Massenumsiedlungen war die Stabilisierung assyrischer Herrschaft, wozu neben im engeren Sinn politischen Anliegen wie der Schwächung potenzieller Widerstandszentren auch ökonomische Ziele gehörten. Menschen wurden gezielt in Gebiete gebracht, wo ihre Arbeitskraft wirtschaftliches Wachstum versprach. Durch die Ansiedlung von Arbeitskräften konnten bewirtschaftete Gebiete ausgedehnt werden.[20]

Diese beiden Grundformen von Migration im Alten Orient – das Nomadentum und die imperialen Massenumsiedlungen – kommen in den biblischen Schriften zusammen. Das Nomadentum wird in der exilischen Relecture offen für die Erfahrungen von Exil und Diaspora. Es ist auffällig, „dass Erscheinungen des Kulturlandes archaisierend als nomadische Phänomene symbolisiert werden."[21] Der Entwurf des Jerusalemer Heiligtums als Zelt (s.u.) gehört ebenso zu den Verarbeitungsstrategien exilischer Identität wie die Darstellung der eigenen Ursprünge als nomadische Familie in den Erzelternerzählungen und der zur Exilszeit erstmals gehäuft auftretende Rückgriff auf die Erzeltern in der prophetischen Literatur (Jes 41,8f; 51,1f; 63,16 u.a.).[22] Das Nomadentum repräsentiert eine Identität, die nicht physisch an das Land gebunden ist. Da-

20 Vgl. *Wagner, T.*, Art.: Exil, 2.2, im Anschluss an M. Zehnder.

21 *Kessler/Omerzu*, Nomadentum, 425-426.

22 Vgl. *Albertz, R.*, Die Exilszeit, 192.

mit bildet das Nomadische einen Zerrspiegel der Exilssituation, indem das gebrochene Verhältnis zum Land einen möglichen Ausdruck findet. Das bewirtschaftete Land war unter babylonischer Herrschaft auch in Juda selbst wohl kein freier Grundbesitz mehr, die Bauern hatten eher den Status von Pächtern.[23] In der Diaspora des neubabylonischen Reichs wurden ethnische Minoritäten in geschlossenen Gruppen angesiedelt, auch hier waren die Bauern „in ihrer überwiegenden Mehrzahl halbfreie Pächter von Staatsland".[24] Die Darstellung der politischen Geschichte in Form der Familienerzählung[25] entspricht der gestärkten, wenngleich veränderten, sozialen Funktion von Familie nach dem Untergang des judäischen Staates.[26] In dieser Modellierung können die fernen Erzeltern als Identifikationsfiguren exilischer Identität gelesen werden.

Im Auszugsbefehl an Abraham und Sara findet die (kanonisch gelesen) erste narrative Verhältnisbestimmung der biblischen Protagonisten zum Land der Verheißung statt.[27] Der in die Exilszeit zu datierende Auszugsbefehl an die Ureltern Israels (Gen 12,1-4)[28] stellt den Beginn einer sukzessiven Aneignung des Landes dar. Schritt für Schritt wird das Land den Erzeltern zur Heimat und damit auch durch JHWH in Besitz genommen.[29] Auch diese Landgeschichte ist in exilisch-nachexilischen Tönen gefärbt: „Die Erzähltaktik der Erzeltern-Erzählungen, ein weitgehend leeres Land zu präsentieren, in das Israel aus dem Osten ziehen soll, entspricht eher der nachexilischen Zeit, in der die immer noch im Exil Lebenden aufgefordert werden, in das zuvor verlassene Land zurückzukehren."[30]

23 Vgl. ebd. 83; *Kessler, R.*, Sozialgeschichte, 134.
24 *Albertz, R.*, Die Exilszeit, 89.
25 Vgl. *Fischer, I.*, Gottesstreiterinnen, pass.
26 Vgl. *Albertz, R.*, Die Exilszeit, 192; *Kessler, R.*, Sozialgeschichte, 134.
27 Vgl. *Fischer, I.*, Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung, 4f; *Liess, K.*, Die auf JHWH hoffen, 47.
28 Vgl. *Fischer, I.*, Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung, 15.
29 Vgl. *Neumann, K.*, Art.: Heimat, 245; s.a. *Fischer, I.*, Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung, 8.
30 *Fischer, I.*, Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung, 12.

4 Das janusköpfige Imperium

> Trauma impliziert Zerstörung. Ich meine nicht Zerstörung von Kultur im allgemeinen Sinne, sondern die tatsächliche Vernichtung derer, die Kultur erst lebendig werden lassen.[31]

Nebukadnezar, der König der Assyrer, hat einen Feldherrn, dessen Name, Holofernes, persisch klingt (Jdt 1,1; 2,3): Selbstverständlich wusste die Rezeptionsgemeinschaft des Buchs Judit ebenso gut wie seine Autorinnen und Autoren, dass Nebukadnezar dem neubabylonischen Reich und nicht dem assyrischen seine Vormachtstellung verschafft und dass Nebukadnezars Feldzug nicht *nach* der Rückkehr aus dem Exil und dem Wiederaufbau stattgefunden hat (gegen Jdt 4,3). Der Anachronismus ist gezielt gesetzt. Er eröffnet in der hellenistischen Epoche, als sich Juda weder Assur noch Babylon, sondern den Nachfahren von Alexander unterzuordnen hatte, einen Interpretationshorizont für die Erfahrung der Gegenwart. Die Retterinnengestalt Judit, eine Frau, die dem Gott Israels zum Sieg verhilft, vermittelt die Botschaft: „JHWH ist ein Gott, der den Kriegen ein Ende setzt." (Jdt 16,2) Er vernichtet die Feinde „durch die Hand einer Frau" (Jdt 16,5). Die Bühne dieser Erzählung aus dem 2. Jahrhundert v.u.Z. ist nicht einer einzelnen Epoche aus der Geschichte Israels zuzuweisen. Das Buch ist auf Griechisch überliefert,[32] sein Vokabular ist persisch koloriert,[33] der dargestellte König Babylons regiert die Assyrer, und Judits Schlag gegen die Assyrer beeindruckt Perser und Meder (Jdt 16,10). „Die Geschichte, die das Buch Judit erzählt, darf nicht als historisches Ereignis verstanden werden. Sie steht vielmehr allgemein für die Bedrohung des Volkes Israel durch heidnische Großmächte."[34] Die Weltbühne macht es möglich, Erfahrungen mit hellenistischem Imperialismus auf dem Hintergrund der gelebten Geschichte Israels zu deuten. Was als Opfergeschichte erzählt werden könnte – nämlich eine Reihe von Erfahrungen politischer Niederlage – wird zur Quelle der Widerstandskraft, weil sich Erzählerinnen und Erzähler in eine theologisch gedeutete Geschichte hineinstellen.

Nebukadnezar ist als Herrscher das biblische Gegenbild zum Perserkönig Kyros. Während Kyros als Heilsgestalt gefeiert wird,[35] ist Nebukadnezar der

31 *Libeskind, D.*, trauma/void, 9.

32 Zur Diskussion der Textvorlage vgl. *Engel, H.*, Das Buch Judit, 289-290.294.

33 Vgl. *Schmitz, B.*, Gedeutete Geschichte, 382.

34 *Rakel, C.*, Das Buch Judit, 410.

35 Besonders herausragend ist dessen Rolle im traditionell als Deuterojesaja bezeichneten Textkorpus Jes 40-55.

Inbegriff der feindlichen Macht. Der Darstellung beider in den biblischen Texten ist aber eines gemeinsam: Sie werden als Werkzeuge des Gottes Israels dargestellt. Das ist deshalb wirklich aufregend, weil es sich eben nicht um Könige Israels oder Judas handelt, sondern um Herrscher von Großmächten, die – so die Deutung der biblischen Schriften – im Namen JHWHs, des Gottes Israels handeln. In Bezug auf Kyros ist eine vergleichbare Figur aus babylonischer Sicht belegt. Auch im Kyros-Zylinder wird der persische Herrscher als Befreier *im Auftrag* des babylonischen Hochgotts *Marduk* gefeiert. Während die babylonische Darstellung des Persers Kyros als Befreier sich eher einer situativen Unzufriedenheit mit dem aktuellen Herrscher Nabonid und dessen Religionspolitik verdankt,[36] steht die Darstellung des Perserkönigs als Befreier aus dem babylonischen Exil und als Ermöglicher von Rückkehr und Tempelwiederaufbau in einem größeren geschichtstheologischen Horizont.

Vor dem Hintergrund der beiden historischen Katastrophen – dem Untergang des Nordreichs im ausgehenden achten Jahrhundert und der Eroberung Jerusalems im beginnenden sechsten Jahrhundert – stellt sich für das über drei Territorien (Juda, Babylon und Ägypten) zerstreute Israel nicht nur sozial, ökonomisch und politisch die Existenzfrage, sondern auch hinsichtlich seiner religiösen Identität. Was der Normalfall gewesen wäre, nämlich dass Juda in der Deportation aufgegangen wäre wie anderthalb Jahrhunderte zuvor die „zehn verlorenen Stämme" des Nordreichs und dass der Gott Israels als Nationalgott ebenso zur Seite der Verlierer gezählt worden wäre wie sein Volk Israel, ist eben nicht eingetreten. In einer ungeheuren konzertierten – gerade nicht univoken – Kraftanstrengung hat das exilische und nachexilische Juda Deutungsmuster hervorgebracht, die ihm ein Überleben in einem ethnischen und religiösen Zusammenhalt ermöglicht haben.

Zu den Mustern, die dabei halfen, die Katastrophe zu verarbeiten, zählt ein geschichtstheologischer Entwurf, der alles – auch die negativen Erfahrungen, denen Israel ausgesetzt war – auf JHWHs Handeln zurückführte. Dieses Denken, das im deuteronomistischen Geschichtswerk seine Systematisierung erfahren,[37] aber auch im Jeremiabuch seinen Niederschlag gefunden hat, vermag es, der Katastrophe Sinn abzuringen und sie damit in das Selbstbild Israels zu integrieren.

---

36 Vgl. *Albertz, R.*, Die Exilszeit, 58-65.

37 Zur Diskussion um das DtrG siehe *Witte, M.* u.a., Die deuteronomistischen Geschichtswerke, pass.

Darin spielt nun wieder Nebukadnezar eine Rolle. Er wird im Jeremiabuch zum Erben der Davidsdynastie. Gegen die historische Rekonstruktion prophezeit Jer 36,30, dass nach Jojakim kein Nachkomme Davids mehr auf dem Thron sitzen und dass Jojakim unbestattet bleiben würde. Beides widerspricht dem historisch wahrscheinlich zu machenden Befund. Formularisch stellt 2Kön 24,6 das Begräbnis Jojakims „bei seinen Vätern" fest und macht damit deutlich, dass es den Erzählenden keine Probleme bereitet hat, von einer regulären Bestattung auszugehen. Außerdem brachten die Neubabylonier zwar das Ende der davidischen Dynastie, aber erst mit Jojachin und Zidkija, nicht schon mit Jojakim. Eine historisch „echte" Prophetie – wer „würde in Kenntnis dessen, was Jojakim tatsächlich geschehen ist, ein falsches *vaticinium ex eventu* konzipieren?"[38] Wahrscheinlich handelt es sich nicht um die Bewahrung einer historisch authentischen, weil „falschen", prophetischen Aussage, sondern auch hier um Geschichtstheologie. Jer 36 entwirft das Ende der Davidsdynastie und bereitet so dem babylonischen Herrscher seinen Boden. Das geschieht durch eine historisch unwahrscheinliche, aber theologisch sinnvolle Datierung der Ereignisse um Herstellung und Verlesung der jeremianischen Buchrolle ins 4. und 5. Jahr Jojakims. Dieser Zeitraum markiert den Antritt der Weltherrschaft durch Nebukadnezar (605/4 v.u.Z.) und eine Zeit besonders starker militärischer Präsenz der Babylonier in Palästina. Mit dieser Datierung löst das Jeremiabuch die Bezeichnung Nebukadnezars als *Knecht JHWHs* (Jer 25,9) ein, die eine sonst auf den Dynastiegründer David bezogene Titulatur nun dem Zerstörer Jerusalems zukommen lässt.[39] Mit der theologisch konstruierten Gleichzeitigkeit von der Ankündigung des Endes der Davidsdynastie und dem Amtsantritt Nebukadnezars stellt das Jeremiabuch den babylonischen Herrscher in die dynastische Sukzession und dadurch als von Gott gewollten und erwählten König Judas dar.

> Mit dem gleichzeitigen Antritt der Weltherrschaft durch Nebukadnezar, der allgemein durch die Schlacht von Karkemisch und für Juda besonders in der Zerstörung von Askelon sichtbar ist, bricht die Davidsdynastie in *theologischer* Hinsicht ab, und zwar zu einem Zeitpunkt, der *vor* ihrem *historisch beobachtbaren* Ende liegt. In Jer 36,30 hat man also gewissermaßen eine der stärksten und pointiertesten Aussagen im Alten Testament vor sich, die die Fremdherrschaft einer Großmacht über Israel theologisch legitimieren.[40]

38 *Schmid, K.*, Nebukadnezars Antritt der Weltherrschaft, 155.

39 Vgl. *Thelle, R.*, Babylon in the Book of Jeremiah, 197-201, zu Jer 27-29.

40 *Schmid, K.*, Nebukadnezars Antritt der Weltherrschaft, 162f. Zur Rolle des Königs im Jeremiabuch s. *Thelle, R.*, Babylon in the Book of Jeremiah, 224-232.

Nebukadnezar als Knecht JHWHs – diese Botschaft ist skandalös. Das Jeremiabuch stellt immer wieder prophetische Auseinandersetzungen um die Akzeptanz der babylonischen Herrschaft dar, das Prophetenbuch bewahrt in seiner Vielstimmigkeit die konfligierenden Positionen. Jeremia wendet sich in diesem Konflikt gegen Propheten, die auf der Basis einer zu optimistischen Einschätzung der Situation den Widerstand gegen das babylonische Regime anraten (Jer 27). Ihm gegenüber stehen Propheten, deren Weissagungen in einer baldigen Rückkehr der Tempelgeräte aus der Verschleppung nach Babylon bestehen. Darauf basiert ihr Imperativ, Nebukadnezar den Dienst zu verweigern. Das würde aber – so die Einschätzung des Jeremia – den Druck der Babylonier erhöhen und die verbliebenen Geräte auch noch gefährden. Jeremia hingegen plädiert dafür, sich Babylon zu unterwerfen, das Verb „dienen" kommt in Jer 27 zwölf Mal vor und signalisiert das Thema des Kapitels.[41]

5 Heimat in der Fremde

> In einem tieferen Sinn sehe ich die Leere als eine Lebenslinie, die – gerade weil sie in der Vergangenheit begründet ist – in die Zukunft weist.[42]

Die Frage danach, wie weit sich Migrantinnen und Migranten auf die Bedingungen des neuen Heimatlandes einlassen, ist uralt. Realistisch geht der Jeremiabrief (Jer 29) auf die Situation der Exilierten ein:

> Baut Häuser, und wohnt darin, pflanzt Gärten, und esst ihre Früchte! Nehmt euch Frauen, und zeugt Söhne und Töchter, nehmt für eure Söhne Frauen, und gebt eure Töchter Männern, damit sie Söhne und Töchter gebären. Ihr sollt euch dort vermehren und nicht vermindern. Bemüht euch um das Wohl der Stadt, in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl. (Jer 29,5-7)

Nicht zufällig erinnert der Aufruf, sich zu mehren, an Aussagen im Kontext der Schöpfungserzählungen, und auch Erinnerungen an das Anwachsen der Familie Jakobs zum Volk Israel in Ex 1 werden wach. Das angeratene Handeln steht im Dienst des Erhalts der judäischen Gemeinschaft in der Fremde. Ob es sich bei den Eheschließungen um andernorts (Esra 9; Neh 13) abgelehnte Mischehen handelt oder nicht, lässt der Text offen.[43]

---

41 Vgl. *Fischer, G.*, Jeremia 26-52, 47.

42 *Libeskind, D.*, trauma/void, 7.

43 Vgl. *Fischer, G.*, Jeremia 26-52, 93f.

Ein „Ort der Schakale" (Ps 44,20) oder eine Stadt, um deren Wohl sich die Judäerinnen und Judäer sorgen sollen? Zerschmettern der Nachkommen am Fels (Ps 137,9) oder Integration in das ökonomische und gesellschaftliche Leben Babylons? Die Situation für die Exilierten und die Daheimgebliebenen ist hoch ambivalent und ihre Deutungen ebenso.

Von einem Ende des Exils kann auch mit Blick auf die „nachexilische" Perserzeit nur bedingt die Rede sein. Ökonomische und soziale Verflechtungen führen dazu, dass auch nach der Erlaubnis einer Rückkehr aus Babylon, wie sie durch die persische Regierung ausgesprochen wird, nicht alle Exilierten tatsächlich in die alte Heimat aufbrechen. Die Exilszeit erweist sich als weder nach vorne noch nach hinten so abgrenzbar, wie es chronologische Übersichten in Geschichtsbüchern nahe legen. Nicht alle, ja nicht einmal der Großteil der Exilierten kehren nach Juda zurück. Die Hinweise auf die materielle Unterstützung des Wiederaufbaus durch die babylonische Gola noch in der Perserzeit (Esra 1,6; 7,16 u.a.) gibt bei aller Berücksichtigung einer interessengeleiteten Darstellung doch einen Eindruck von nicht unbeträchtlichem materiellem Wohlstand.[44] Vergleichbares ist von der ägyptischen Diaspora auszusagen,[45] die ebenfalls ökonomisch und sozial integriert war, ohne aber jüdische Identität aufzugeben.

Jüdische Identität wird in dieser Zeit bleibend geprägt durch eine räumliche Entzerrung, die aber dennoch einen topographischen Fokus behält. „Es entsteht ein Judentum mit zwei Polen, wobei die Mittelpunktstellung des Landes und Jerusalems immer anerkannt bleibt."[46]

6 Virtueller Handlungsraum Jerusalem

> Welche Form hat Abwesenheit? Wie sieht sie aus?
> Wie begegnet man dieser Leere? Oder wie begegnet man ihr nicht?[47]

Die bleibende Orientierung am Land und an Jerusalem verbindet Menschen, die in der Galut, der Diaspora, zwar eine Heimat finden, einen Ort, an dem sie gut leben, die sich aber dennoch von allen Himmelsrichtungen aus auf Jerusalem beziehen. Gerade aus der Distanz wird Jerusalem symbolisch aufgeladen,

44 Vgl. *Kessler, R.*, Sozialgeschichte, 160f.

45 Zur Entstehung der ägyptischen Gola mit ihren vielfältigen Ursachen vgl. *Albertz, R.*, Die Exilszeit, 85f.

46 *Kessler, R.*, Sozialgeschichte, 161.

47 *Libeskind, D.*, trauma/void, 4.

es entstehen die prägenden Bilder Zions. Das Bild der Mutter verleiblicht die Sehnsucht nach einem Raum der Geborgenheit. Als Mutter verkörpert Zion die Hoffnung auf Umfangen-Sein, auf Schutz und Nahrung. Die Vorstellungen von idealer Mütterlichkeit und einem Sehnsuchtsort, von Körperraum und Stadtraum überlagern sich und lassen eine vielschichtige Metapher entstehen, die als Textraum Platz gibt für die komplexe Beziehung, die sich im nachexilischen Judentum zu Jerusalem entwickelt.[48] Während die Mutter Zion vor allem die Beziehung zwischen der (virtuellen) Bevölkerung und der Stadt ins Bild bringt, stehen andere weibliche Personifikationen für die Verbindung Zions mit dem Gott Israels.

> As daughter, spouse, and queen, female Zion signifies a close bond to the Israelite deity. As adulterous wife and whore, female Zion is made responsible for her own decline and the violation of her body by foreign armies. As wailing mother and widow, female Zion portrays an intimate relationship of the surviving and exiled population of Jerusalem to their place of origin [...]. In sum, the female personification of Zion allows for construing the turbulent history of Jerusalem with a twofold lens that simultaneously views the divine-human relationship and the place relations of the populace of Jerusalem.[49]

Die Zerstörung der Stadt mit dem Tempel als zentralem Heiligtum und das Verlassen dieses Ortes hat im biblischen Judentum eine Verlagerung von körperlicher zu textueller Präsenz in dieser Stadt entstehen lassen. Der zerstörte Tempel, auf den hin sich das sakrale Handeln Judas seit den Bestrebungen kultischer Zentralisation im 7. Jahrhundert v.u.Z. ausrichtet, hinterlässt eine Leere. Die reale Dys-Topie wirft die Frage nach dem Verstehen auf, danach, wie „das Unfassbare fassbar und das Unsagbare sagbar"[50] gemacht werden kann.

> Doch wie können Texte Räume ersetzen? Wird, was keinen Ort hat, imaginiert? Findet der zerstörte Ort, der Nicht-Ort einen Raum in den Worten, zwischen den Worten, im Text? Die Fragen werden angesichts der Leere gestellt, sie kommen vom zerstörten Ort her und haben ›im Rücken‹ den kommenden Raum, den Raum einer Erwartung, dass Rettung sein möge, dass ein Entrinnen eine Heimat fände.[51]

Der zerstörte Tempel bleibt für die Gola wie für die in Jerusalem und der Umgebung Jerusalems verbliebene judäische Gemeinschaft der Bezugspunkt.

---

48 S. zur Entwicklung und Funktion der weiblichen Personifikationen Jerusalems v.a. *Maier, C.*, Daughter Zion, pass.

49 Ebd. 216.

50 *Berges, U.*, Klagelieder, 9.

51 *Bail, U.*, Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihrem Ort, 39.

In den Klageliedern findet die zerstörte Sprache wieder eine Form, eine sehr stark gebundene Form sogar. Das hebräische Alphabet gibt die Struktur vor, jeder Vers beginnt mit einem Buchstaben von Alef bis Taw. Die Vollständigkeit der Zerstörung findet im Akrostichon als Struktur der Totalität ihren Widerhall. Die strenge Form verhindert das Abgleiten und Zurückfallen in die Auflösung, das Grenzenlose wird begrenzt.[52] In der Gattung des Leichenlieds, der Qinah, drücken die Klagelieder den Schmerz über die Zerstörung Jerusalems aus. Die Personifikation Jerusalems als Witwe, mit der die Klagelieder beginnen, entwirft ein identifikatorisches Bild. Als Metonymie gelesen hält es die Erinnerung an konkrete Frauenschicksale im Kontext des imperialistischen Kriegsgeschehens wach. Diese Witwe ist und bleibt trostlos (1,16; 2,13). Ihr Gott hat sich gegen die Stadt gewandt und lässt sie im Sturm seines unbarmherzigen Zorns untergehen. Die Gnadenformel Ex 34,6 scheint vergessen, was nun handlungsleitend ist, ist die unbändige Wucht eines leitwortartig wiederholten Zorns (2,1.3.6.21.22).[53] Die Klagelieder halten gegen die in ihren Texten selbst nahegelegte Vorstellung eines nahezu leeren Landes, einer Nicht-Existenz Judas und Jerusalems in der Exilszeit, ein Leben in dieser zerstörten Landschaft in Erinnerung, ein Leben, das sogar literarisches Schaffen ermöglichte.[54]

Den anderen Pol jüdischer Existenz unter den Bedingungen neubabylonischer Herrschaft bildet das Judentum der Diaspora. Für die in der Zerstreuung lebenden Jüdinnen und Juden entsteht eine doppelte räumliche Existenz, in der neben dem Ort physischer Präsenz ein zweiter Ort als Orientierungspunkt maßgeblich wird. Jerusalem wird zum virtuellen Handlungsort, Texte werden Räume, in denen die Beziehung der Exilierten zu Jerusalem realisiert werden kann. Heines vielzitierte Rede von der Bibel als portativem Vaterland[55] hat hier ihren ersten historischen Bezugspunkt. Dem Judentum wird ein Text zum Zufluchtsort.[56] Lesen, hebräisch קרא *qārā* – rufen, also auch vorlesen, hören: Sämtliche Modi der Vergegenwärtigung von Texten geben die

52 Vgl. *Berges, U.*, Klagelieder, 75f.

53 Vgl. *ebd.*, 135.

54 Vgl. ebd. 72.

55 In der 1854 verfassten Schrift „Geständnisse" stellt Heine eine Verbindung zwischen dem Protestantismus und dem Judentum her, deren gemeinsamer Schatz die Bibel ist, welche die Juden „aus dem großen Brande des zweiten Tempels gerettet und [...] im Exile gleichsam wie ein portatives Vaterland mit sich herumschleppten".

56 Vgl. *Bergman, E.*, Zufluchtsstätte, 304.

Möglichkeit, an zwei Orten gleichzeitig zu sein. „Lesen bedeutet, woanders zu sein, dort, wo wir nicht sind, in einer anderen Welt"[57].

Die exilische Situation in- und außerhalb Jerusalems ist besonders dramatisch auf dem Hintergrund einer Zentralisierung des als angemessen definierten JHWH-Kults auf eben den nun zerstörten Tempel. So müssen Formen gefunden werden, die religiöses Leben ermöglichen, ohne auf ausschließlich in Jerusalem praktikable Formen zurückzugreifen. Dass die örtlich zu differenzierenden Exilsgemeinschaften mit der Herausforderung unterschiedlich umgegangen sind, zeigen Zeugnisse aus der ägyptischen Kolonie in Elephantine. Dort ist die Rede von einem Tempel JHWHs, und die Selbstzeugnisse der jüdischen Gemeinschaft Elephantines weisen nicht darauf hin, dass sie sich mit den vorexilischen Kultreformen Jerusalems identifiziert oder auch nur maßgeblich auseinander gesetzt hätten.[58]

Eine andere Entwicklung nahm die jüdische Gemeinschaft in Babylon. Zumindest die für die Entwicklung der weiteren jüdischen Identität maßgeblich gewordenen Gruppen orientieren sich an Jerusalem und dem Tempel, an dem Ort, den Ezechiel „die Lust eurer Augen und die Sehnsucht eurer Seele" nennt (Ez 24,21). Nur ein Teil der Energie der Diaspora richtet sich auf Rückkehr und Wiederaufbau. Eine andere Strategie im Umgang mit der Tempelzerstörung ist die Virtualisierung des Tempels.[59] Sowohl das Kulthandeln in physischer Präsenz als auch die textuell-sprachliche Vergegenwärtigung kultischen Handelns ist nachexilisch praktiziert worden und auch präsent geblieben. Dass auch der vollzogene Wiederaufbau die textualisierte Präsenz nicht wieder zurückgedrängt hat, mag ebenso an der Verstetigung jüdischer Diasporaexistenz liegen wie an der bleibend schockierenden Erfahrung der Zerstörung. In jedem Fall hat die religionsgeschichtliche Entwicklung der exilischen und der nachexilischen Zeit den Grundstein dafür gelegt, dass jüdische Existenz auch in der Diaspora überdauern und biblisch-jüdisches Leben und Denken zur Wurzel des Christentums werden konnte.

Die Textualisierung des Heiligtums zeigt sich besonders eindrücklich in der Schilderung der Herstellung des Wüstenheiligtums im Buch Exodus (Ex

57 *Certeau, M.*, Kunst des Handelns, 306.

58 Vgl. *Albertz, R.*, Die Exilszeit, 86.

59 Schon Marie-Louise Henry hat die Pentateuchquelle P mit dem Gedanken der „Vergegenwärtigung des Wanderheiligtums der Nähe seines Gottes auch fern der Heimat" in Verbindung gebracht. *Henry, M.-L.*, Jahwist und Priesterschrift, 29.

25-40).[60] Die Lektüre dieser Kapitel ruft seit den frühesten Rezeptionen Irritationen hervor, weil sich der Text gegen eine Visualisierung, wie sie Beschreibungen normalerweise auslösen, zu sperren scheint. Einerseits durch eine (zu) große Detailfülle überdeterminiert, andererseits aber visuell untercodiert entspricht die Darstellung des Wüstenheiligtums nicht den Normen beschreibender Texte und vermag als Bauplan gelesen nicht zu überzeugen. Das Wüstenheiligtum erschließt sich erst, wenn der Leser, die Leserin sich erstens auf die Kommunikationssituation und zweitens auf die Handlungsorientierung der Darstellung einlassen. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Herstellung und den damit verbundenen Tätigkeiten. Kommuniziert wird nicht von der Erzählstimme zu den Lesenden, sondern vermittelt über Gott und Mose. Es ist auch nur Mose, dem das Modell des Heiligtums gezeigt wird (Ex 25,9); die Israeliten erhalten aber die Anweisungen zur Herstellung vermittelt durch Mose und ohne visuelle Unterstützung.[61]

Das Hauptaugenmerk in der Darstellung des Heiligtums liegt also auf den Handlungen, die es als solches konstituieren. Im Buch Exodus bezieht sich das Handlungsfeld auf die Herstellungsprozesse des Wüstenheiligtums und seiner Ausstattung, im Buch Levitikus wird das Augenmerk auf die Kulthandlungen verlegt. Und selbst da, wo im Buch Ezechiel (Ez 40-48) die Maße des Heiligtums nominale Beschreibungen nahe legen könnten, ist die Handlung des Vermessens geschildert und lässt den heiligen Raum entstehen. *Im* Text sind es die Handlungen, die den Ort zum heiligen Raum machen, *im Kontakt mit dem* Text ist es die Lesehandlung, die das topographisch nicht festgelegte Heiligtum konstituiert.[62]

> Die Radikalität des biblischen Textes scheint darin zu liegen, dass er die Vision bzw. die Vorstellung vom Wüstenheiligtum nicht an die Imagination heftet, sondern, wie deutlich wurde, an die für seine Herstellung notwendigen Handlungsabfolgen und die (Lese-)Situation als solche: über die Teilnahme am Gespräch zwischen Moses und Gott, und die Situation der plangemäßen Erstellung des Wüstenheiligtums.[63]

---

60 Die folgenden Ausführungen verdanken sich größtenteils der beeindruckenden Arbeit von *Bark, F.*, Ein Heiligtum im Kopf der Leser.

61 Vgl. ebd. 12.

62 Gegenwärtige raumtheoretische Entwürfe, die das Konzept des Container-Raums zugunsten einer handlungstheoretischen Fundierung des Raums aufgeben, korrespondieren auf beeindruckende Weise mit den hier vorgestellten Raumkonzepten. S. dazu etwa *Löw, M.*, Raumsoziologie, pass.

63 Ebd. 83.

Die Verlagerung des Sakralen vom topographisch festgeschriebenen Ort in die Texte hinein, die Konzeption eines Heiligtums, das nicht an einen Ort gebunden ist, kann als extreme Gegenbewegung zur joschianischen Kultreform verstanden werden. Allerdings ist es kein Schritt zurück, sondern ein Sprung nach vorne, der, angestoßen von den Erfahrungen der babylonischen Eroberung Jerusalems, gemacht wird. Diese Entkoppelung von Kult und Ort teilt mit der Kultzentralisation ein gemeinsames Anliegen und führt es sogar noch weiter. Es ist die Verehrung des Einen Gottes, die nachexilisch nicht mehr in der ortsgebundenen, sondern in der handlungsraumorientierten Praxis vollzogen wird. So wie die Ver-Ortung des Kults in Jerusalem zum Ziel hatte, den einen Gott JHWH aus der Vielzahl der Gottheiten topografisch auszusondern und den JHWH-Kult unverwechselbar zu machen, so geht die Entkoppelung von Ort und Kult mit der Hinwendung zu JHWH als dem Einen Gott zusammen. Nicht die Vielzahl von Kultstätten ist die Konsequenz, sondern die Textualisierung des Kultorts.

7 Gott im Exil

> Ich plane nicht nur im Raum des Sichtbaren, sondern überlege mir, wie mit dem Unsichtbaren umzugehen ist.[64]

So wie das Exil die Einheit zwischen dem Volk Israel und dem Land Israel zerbricht, so muss auch die Bindung Gottes an das Land aufgegeben werden. Gott teilt mit seinem Volk das Exil, er kann nicht an Jerusalem gebunden bleiben. Gegen die Stimmen der Judäerinnen und Judäer, die den Exilierten ein Fern-Sein von JHWH zuschreiben, setzt die Stimme Gottes in der Prophetie Ezechiels: „Ich bin ihnen ein wenig zum Heiligtum geworden." (Ez 11,16) So greifen in den religionsgeschichtlichen Entwicklungen der exilischen und nachexilischen Zeit zwei Bewegungen ineinander: Eine Entwicklung hin zur Portabilität des Heiligen geht Hand in Hand mit der Entstehung eines theoretischen Monotheismus.

Der zwar bereits vorexilisch in der monolatrischen Konzentration auf JHWH als Gott Israels angelegte, aber erst im Exil ausformulierte Monotheismus beendet das Aushandeln zwischen den Handlungsräumen von Gottheiten. Die Übersetzbarkeit des Göttlichen, die altorientalische Religionen untereinander kompatibel macht, findet für Israel in der politischen Situation von Exil und Diaspora ein Ende. Nach den Maßstäben altorientalischer Religionen

64 *Libeskind, D.*, trauma/void, 9.

müsste JHWH als unterlegen angesehen werden. In dieser höchst bedrohlichen Situation beendet Israel die Übersetzbarkeit Gottes und formuliert einen Sprung vom einen Gott zum Einen Gott. „Ancient Israel developed a critique of translatability as an act of resistance against empire".[65]

Auch innerhalb der babylonischen Religion gibt es Bestrebungen, die Übersetzbarkeit zu reduzieren und sich auf Marduk als höchsten Gott zu verständigen. Diese Bewegung verbleibt aber ganz im polytheistischen System Babylons.[66] Anders die Entwicklung des biblischen Israel: Sie beinhaltet eine kategoriale Verschiebung, durch die JHWH zum einzigen Gott überhaupt wird.

> Unlike the context of Mesopotamian ‚one-god' expressions, Israelite monotheistic non-translatability emerged as an important cultural self-expression for Israel, one that was eventually so significant that it became a particular religious marker for the Judean people in the post-exilic period.[67]

Neben vielen anderen hat diese Veränderung auch politische Implikationen. Die Vorstellung, Fremdmächte würden in JHWHs Auftrag handeln, ein nicht-judäischer König wäre als Knecht JHWHs dazu gesandt, dessen eigenes Volk zu bestrafen, integriert die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier und später die Erlaubnis zu Rückkehr und Wiederaufbau durch die Perser in das eigene religiöse Weltbild. In dieser Frage geht es zentral um den Erhalt oder die Wiedergewinnung der Eigenmächtigkeit des Volkes JHWHs im imperialen Kontext des neubabylonischen Reichs.

Dieser Eine Gott kann nicht gebunden bleiben an den einen Ort. Seine Handlungsräume müssen über die Bindung an einzelne Orte hinausgehen. „Allein die Macht Jhwhs über Himmel und Erde ermöglicht es, dass Israel auch in dieser Situation, die durch das Fehlen fester Raumkonzepte gekennzeichnet ist, Handlungsmöglichkeiten besitzt."[68] Seine Einwohnung (*Schechinah*) bezieht sich zunächst auf JHWHs Wohnen auf dem Zion (Jes 8,18). Die exilische Schechinah-Theologie spricht von der Einwohnung Gottes unter den Israeliten (Ez 43,7.9). Die Theologie der Perserzeit orientiert sich wieder an Jerusalem (Joel 4,17.21), und die hellenistische Epoche bringt eine Verbindung

65 *Smith, M.*, God in Translation, 28.

66 Vgl. ebd. 149-180.

67 Ebd. 163.

68 *Geiger, M.*, Gottesräume, 345.

von Weisheit und Zion hervor (Sir 24,7-12), die sowohl in die jüdische als auch in die christliche Theologie hinein wirken wird.[69]

Räumliche Entgrenzung und Beschränkung, ja Beendigung der Übersetzbarkeit Gottes gehen Hand in Hand. Der Gott Israels bleibt kein Nationalgott, sondern sein Wirkungsbereich umfasst die ganze Welt. Als kosmischer Gott ist er schließlich räumlich so wenig gebunden, dass er selbst zum Raum wird. *Ha-Makom*, der Raum, ist eine der traditionellen Umschreibungen des Gottesnamens im Judentum. Gott selbst wird das Heiligtum, er umfasst den Raum des Heiligen:

> Rabbi Huna sagte im Namen des Rabbi Ami: Warum heißt Gott makom? Rabbi Jose ben Chalaphtha sagte: Wir würden nicht wissen, ob Gott der Ort seiner Welt, oder ob seine Welt sein Ort ist. Da es aber heißt (Ex 33,21): ‚Siehe der Ort ist bei mir.' So geht daraus hervor, dass Gott der Ort der Welt, aber nicht die Welt sein Ort ist. (GenR 68)[70]

69 Vgl. *Janowski, B./Scholtissek, K.*, Gottesvorstellungen, 26f.

70 *Völkening, H.*, Die Gottesbezeichnung HaMakom, 80.

Literaturverzeichnis

Albertz, R., Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (= Biblische Enzyklopädie 7) Stuttgart 2001.

Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

Bail, U., „Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort". Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament, Gütersloh 2004.

Bark, F., Ein Heiligtum im Kopf der Leser. Literaturanalytische Betrachtungen zu Ex 25 – 40 (= SBS 218) Stuttgart 2009.

Berges, U., Klagelieder (= HThKAT) Freiburg im Breisgau 2002.

Bergman, E., Zufluchtsstätte. Ein Gerechtigkeitskonzept der Talmudisten und bei Levinas, in: *Kümper, M. u. a. (Hg.)*, Makom. Orte und Räume im Judentum. Real - abstrakt – imaginär. Essays (= Haskala 35) Hildesheim 2007, 301-310.

Certeau, M., Kunst des Handelns (= Internationaler Merve-Diskurs 140) Berlin 1980.

Engel, H., Das Buch Judit, in: *Zenger, E. (Hg.)*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2004, 289–301.

Fischer, G., Jeremia 26 – 52 (= HThKAT) Freiburg im Breisgau 2005.

Fischer, I., Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 1995.

Fischer, I., Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung. Die Bedeutung des Landes in den Erzeltern-Erzählungen, in: JBTh 23 (2008) 3–24.

Fritzlar, L., Lümpchen aber lebt noch! Diaspora als Kennzeichen moderner jüdischer Existenz im Schreiben Heinrich Heines, in: *Kümper, M. u. a. (Hg.)*, Makom. Orte und Räume im Judentum. Real - abstrakt – imaginär. Essays (= Haskala 35) Hildesheim 2007, 25–32.

Geiger, M., Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium (= BWANT 183) Stuttgart 2010.

Henry, M.-L., Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments (= Arbeiten zur Theologie, 3) Stuttgart 1960.

Janowski, B.; Scholtissek, K., Art.: Gottesvorstellungen, in: *Berlejung, A./Frevel, C. (Hg.)*, Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 25–31.

Kessler, R., Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Wiesbaden 2006.

Kessler, R./Omerzu, H., Art.: Nomadentum, in: *Crüsemann, F. u. a. (Hg.)*, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 424–426.

Libeskind, D., trauma/void, in: *Bronfen, E. u.a. (Hg.)*, Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster, Köln 1999, 3-26.

Liess, K., „Die auf JHWH hoffen, werden das Land besitzen" (Psalm 37,9). Zur Landthematik in den Psalmen, in: JBTh 23 (2008) 47–73.

Löw, M., Raumsoziologie (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1506) Frankfurt a. M. 2001.

Lyotard, J.-F., Gruber, E., Ein Bindestrich. Zwischen ‚Jüdischem' und ‚Christlichem', Düsseldorf u.a. 1995.

Maier, C., Daughter Zion, mother Zion. Gender, space, and the sacred in ancient Israel, Minneapolis 2008.

Müllner, I., Der eine Kanon und die vielen Stimmen. Ein feministisch-theologischer Entwurf, in: *Bidwell-Steiner, M./ Wozonig, K. (Hg.)*, A Canon of Our Own? Kanonkritik und Kanonbildung in den Gender Studies, Wien 2006, 42-57.

Neumann, K., Art.: Heimat, in: *Berlejung, A./Frevel, C. (Hg.)*, Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 242–244.

Noort, E., „Denn das Land gehört mit, Ihr seid Fremde und Beisassen bei mir" (Lev25,23). Landgabe als eine kritische Theologie des Landes, in: JBTh 23 (2008) 25–45.

Oberhaensli-Widmer, G., Bindung ans Land - Lösung von der Eigenstaatlichkeit. Der Umgang der Rabbinen mit einer virtuellen Heimat, in: JBTh 23 (2008) 149–175.

Rakel, C., Das Buch Judit. Über eine Schönheit, die nicht ist, was sie zu sein vorgibt, in: *Schottroff, L./Wacker, M.-T. (Hg.)*, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1999, 410–421.

Said, E. W., Orientalism, Harmondsworth 1985.

Schmid, K., Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.

Schmid, K. Nebukadnezars Antritt der Weltherrschaft und der Abbruch der Davidsdynastie. Innerbiblische Schriftauslegung und universalgeschichtliche Konstruktion im Jeremiabuch, in: *Schaper, J. (Hg.),* Die Textualisierung der Religion (= FAT 62) Tübingen 2009, 150–166.

Schmitz, B., Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judith (= HBS 40) Freiburg im Breisgau 2004.

Smith, M. S., God in Translation. Deities in cross-cultural discourse in the biblical world (= FAT 57) Tübingen 2008.

Völkening, H., Die Gottesbezeichnung HaMakom. Topologie eines Topos oder ein Topos ohne Topologie?, in: *Kümper, M. u. a. (Hg.),* Makom. Orte und Räume im Judentum. Real - abstrakt – imaginär. Essays (= Haskala, 35) Hildesheim 2007, 75–86.

Wagner, T., Art.: Exil, in: WiBiLex 2007, www.wibilex.de/stichwort/exil (letzter Zugriff am 23.10. 2010).

Witte, M. u.a. (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus"- Diskussion in Tora und Vorderen Propheten. Unter Mitarbeit von Johannes F. Diehl (= BZAW 365) Berlin 2006.

Umschlagbild: Siegel der Fakultät Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-643-11051-0

© LIT VERLAG Dr. W. Hopf Berlin 2011
Verlagskontakt:
Fresnostr. 2 D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-620 320 Fax +49 (0) 2 51-922 60 99
e-Mail: lit@lit-verlag.de http://www.lit-verlag.de

Auslieferung:
Deutschland: LIT Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de
Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ, e-Mail: mlo@medien-logistik.at
Schweiz: B + M Buch- und Medienvertrieb, e-Mail: order@buch-medien.ch

Den Studierenden der katholischen Theologie in Bamberg
(2006 – 2011)

Bamberger Theologisches Forum

herausgegeben von

Klaus Bieberstein, Godehard Ruppert,
Heinz-Günther Schöttler, Peter Wünsche

Professoren für Katholische Theologie
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 13

LIT

Johanna Rahner, Mirjam Schambeck (Hg.)

Zwischen Integration und Ausgrenzung

Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert

LIT