

Christoph Niemand

Von fremden Göttern und Menschen ...

Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel

Die Bibel, Altes und Neues Testament, spricht immer wieder von Erfahrungen mit dem Fremdsein: vom eigenen Fremdsein in einer Welt, in der sich alle eingerichtet haben; von fremden Menschen bei uns, die in prekärer Lage Schutz und Anschluss suchen; von fremden Mächten und Systemen, denen wir uns unterwerfen müssten. Die Bibel spricht von einem Gott, der uns gleichzeitig vertraut und doch unerhört befremdlich sei. Und von Jesus wird erzählt, dass er ganz einer von uns und doch zutiefst anders als wir wäre: gekommen aus einer anderen Welt; und davon, dass jene Menschen, die sich von Jesus berühren lassen, neu und anders werden bis zu einem Punkt, dass sie ihren Mitbürgern als Fremde erscheinen.

Der Vortrag wird versuchen, diese unterschiedlichen Erfahrungen von Fremdheit nachzuzeichnen und dabei vor allem auf die damit verbundenen Weisen des Umgehens mit dem Fremden achtgeben. Dies geschieht in der Erwartung, dass dadurch auch für heutige Herausforderungen überraschende Einsichten möglich sind. Es wird sich zeigen: Wie wir mit dem Fremden und den Fremden umgehen, ist ein Spiegel, in dem deutlich wird, wie wir mit dem Eigenen und uns selbst umgehen. Theologisch gesprochen: Fremde sind eine Zumutung Gottes.

1. Allgemeine Vorbemerkungen

a. Fremdheit ist ein *duales* oder *binäres* Phänomen, weil sein Gegenüber – „Vertrautheit“, „Gewohntheit“, „Beheimatung“ – irgendwie auch immer mit von der Partie ist, wenn von den bzw. von dem Fremden die Rede ist.

b. Fremdheit ist deshalb ein *perspektivisches* Phänomen: Es lassen sich immer zwei gegenläufige Wahrnehmungsperspektiven aufzeigen, wer oder was eigentlich der bzw. das Fremde ist. Migranten gehen in eine Gesellschaft, die ihnen fremd ist, und sie werden dort ihrerseits als Fremde wahrgenommen.

c. Weil das Binom „Fremdheit versus Vertrautheit“ somit eine Sache des ordnenden, sinnstiftenden Bewusstseins ist, – weil es sozusagen im Kopf entsteht –, geschehen in seinem Umfeld ständig und massiv *Symbolisierungen*. Damit ist gemeint: Wenn wir Fremden begegnen, ordnen wir sie unweigerlich kulturell voreingestellten Wertungen zu, die sich als Symbole artikulieren. Das primitive „Alle Afrikaner sind Drogendealer“ der populistischen Boulevardmedien gehört ebenso zu solchen Symbolisierungen wie am anderen Ende des Spektrums die alten – ebenso biblisch wie heidnisch vertrauten – Vorstellungen, dass Fremde durch ein heiliges Tabu geschützt sind: homerische Götter (wie etwa Zeus Xenios) oder biblische Engel kommen in der unerkannten Gestalt hilfsbedürftiger Fremder und prüfen, wie es um Gastlichkeit und Asylgewährungspflicht steht.

d. Von daher ist klar: „Fremdheit versus Vertrautheit“ und wie man damit umgeht, sind Erfahrungsbereiche, die auch und ganz besonders im Feld von *Religion* verhandelt werden. In der Religion geht es um Vertrautes und Fremdes, darum, wie Fremdes vertraut wird und wie im scheinbar Vertrauten plötzlich abgründig Fremdes aufbricht. Und Religion spiegelt soziale Befindlichkeiten wider, projiziert unsere Erfahrungswelt sozusagen auf die große Leinwand des Himmels und macht sie so der Betrachtung zugänglich.

Aber gleichzeitig gilt: Religionen – ich spreche hier einmal von den biblischen Religionen – bilden nicht nur das Vorfindliche symbolisch ab, sie erweisen sich auch als überraschend produktiv und kreativ: Immer wieder finden wir darin Erzählungen und Gebete, Visionen und Orakel, die nicht einfach nur die je altbekannten Verhaltensmuster tradieren, sondern voll sind von erregenden Ahnungen und Verstörungen, Zumutungen und Verheißungen.

Biblische Texte, so das Zeugnis der Kirche und auch meine eigene Erfahrung, schaffen es bis heute, als aktuelle Herausforderungen und Handlungsoptionen gehört zu werden.

2. Themenaufriß: Fremde, Fremdes und Fremdsein in der Bibel¹

Dass in den biblischen Religionen die „Erfahrung mit Fremden“ und die „Erfahrungen des Fremdseins“ zum innersten Bewegungszentrum gehören, hängt wohl damit zusammen, dass sich die Religion des alten Israel kulturhistorisch im Übergang von einer *nomadischen* Hirtengesellschaft zu einer sesshaften Bauernkultur konstituierte. Interessanterweise sind dabei viele Einstellungen und Erfahrungsweisen von Nomaden erhalten geblieben. Die zentralen Erfahrungsbereiche, die im religiösen Diskurs der frühen biblischen Traditionsschichten verhandelt werden, sind nämlich *nicht die bäuerlichen* Themen vom Werden und Vergehen in der Natur, nicht die Vegetationszyklen der Fruchtbarkeit, sind nicht Zeugung, Geburt und Tod. Wir lesen vielmehr vom *Aufbrechen und Ankommen*, vom Suchen, Finden und womöglich wieder Verlieren eines guten Platzes zum Leben. Und dann geht es immer wieder um das Erkämpfen oder Aushandeln von Akzeptanz bei denen, die schon länger vor Ort sind, und um die Herausforderung, gegenüber diesen oft überlegenen Umgebungsgesellschaften die eigene Identität zu wahren ohne die kulturellen und technischen Errungenschaften der anderen zu missachten.

Die identitätskonstituierende Erzählung jener dann sesshaft und staatsbildend gewordenen Gruppe von Stämmen handelt vom *Exodus*, einer Massenflucht aus der Situation unerträglicher Unterdrückung in Ägypten, jenem Land, in das man zuvor geflohen war, um der Hungersnot im Land Kanaan zu entgehen.

¹ Allgemeine Literaturhinweise: *Josef Schreiner, Rainer Kampling*, Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel – Themen, 3), Würzburg 2000; *Rainer Dillmann*, Zukunft – auch für Fremde. Biblische Aspekte eines aktuellen Themas, Stuttgart 1980; *Frank Crüsemann u.a.* (Hrsg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, bes. 158-162; *Ernst Jenni, Claus Westermann* (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 Bde., Darmstadt 2004, hier: Bd. I, 409-412 (*gūr*: als Fremdling weilen); Bd. I, 520-522 (*zār*: fremd); Bd. II, 66-68 (*nēkār*: Fremde); *Horst Balz, Gerhard Schneider* (Hrsg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart ³2011, hier: Bd. II, 1187-1191 (*xenia* Gastlichkeit; *xenizō* als Gast aufnehmen; *xenodocheō* Gastfreundschaft erweisen; *xenos* fremd, unpassend).

Dementsprechend ist im Gottesbild des alten Israel weniger die Vorstellung vom Schöpfungs- und Fruchtbarkeitsgott prägend, sondern die eines *Schutzherrn*: Er, der wie sein Partnervolk keinen fixen Kultort hat – sein Heiligtum ist eine transportable Kiste, die „Bundeslade“! –, ist Wegbegleiter, Führer und Beschützer auf der Wanderung. Eine zentrale Gottesmetapher ist die des ‚Hirten‘. Dieser Gott gibt Hoffnung auf eine dauernde Heimat. Er wird als einer geglaubt, der seinem Volk ein gutes Land zuweisen und verleihen wird. Dort angekommen, sind sie aber zunächst einmal wieder Fremde, die sich einleben, anpassen und durchsetzen müssen.

Insgesamt gilt: Die biblische Religion ist an ihrer Wurzel eine *Migranten-Religion*. Sie weiß also, wovon sie spricht, wenn vom „Fremdsein“ die Rede ist, und zwar vor allem aus der Perspektive der ankommenden Fremden, nicht jener der „Alteingesessenen“, die sich vor Eindringlingen fürchten. Aber nicht nur in der identitätskonstitutiven Frühzeit der biblischen Religion ist das Thema „Fremdheit“ virulent. Es wird die Geschichte des biblischen Israel, des Judentums bis heute, und in gewisser Weise auch die des Christentums begleiten.

So ist in der Erfahrung des „Exils“ eine weitere identitäts- und erinnerungsprägende Station biblischer Geschichte zu sehen: Nach der Eroberung durch das neubabylonische Imperium im Jahr 586 v.u.Z wurden breite Schichten der jüdischen Bevölkerung, insbesondere Intellektuelle und Techniker, deportiert und im Zweistromland als kriegsgefangene Kolonisten neu angesiedelt. In Reaktion auf diese Exilerfahrung (und wie sie bewältigt wurde) gestaltete sich das, was wir heute als das sogenannte „Frühjudentum“ bezeichnen: Nach dem Ende der babylonischen Herrschaft kehrten viele Juden heim in das Land der Vorväter, wo sie in der Folge aber nur eine Ethnie unter anderen waren und die Frage der eigenen Identität gegenüber den Fremden zum zentralen Thema wurde. Viele blieben aber auch in jener Fremde, die ihnen doch auch Heimat geworden war, und begründeten das, was man bis heute die jüdische Diaspora nennt: eine verwirrend vielgestaltige Zivilisation, in der es völlig abgeschlossene Sonderwelten ebenso gibt wie weitgehend angepasste, ja assimilierte Gruppen, und natürlich dazwischen jede Menge an interessanten Lebensentwürfen, die beides schafften: eigene Identität *und* offenes Mitleben in einer großen, vielstimmigen Mehrheitsgesellschaft.

Und in den langen Epochen vom 1. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung an bis heute hatten Juden bekanntlich immer wieder Anlass, ihre

Identitätskonstruktionen rund um die Erfahrung von ‚Fremdsein‘ zu formulieren.

Jesus von Nazaret hatte die Bühne der Geschichte in einer Phase betreten, als – nach einer Phase, da es wieder einen jüdischen Nationalstaat gegeben hatte, nunmehr unter der römischen Militärverwaltung – eine Phase instabiler Ruhe herrschte. Der Kaiser, ein fremder Herr mit quasi göttlichem Anspruch und gestützt auf die Waffen von Soldaten aus aller Herren Länder, beanspruchte das Land. Viele fragten: Wie kann man da, als Fremder im eigenen Land, selbstbestimmt und gemäß der eigenen Überlieferungen leben? Was sagte Jesus in dieser Situation, welche Optionen bot er an? Und was blieb davon in der Gemeinde Jesu, im Christentum, übrig?

„Fremdheit“ wurde jedenfalls eine der leitenden Kategorien für die Formulierung von *Christologie* und *Ekklesiologie*: Jesus wird als der aus Gottes Welt und Wesen zu uns Gesandte verstanden. Er kam (zwar) „in sein Eigenes“, aber „die Seinen nahmen ihn nicht auf“, betrachteten ihn vielmehr als Fremden. „Denen aber, die ihn aufnahmen, gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden“ (Joh 1,11-12), sodass sie sich ihrerseits in dieser Welt als „Fremde und Beisassen“ (1 Petr 1,17; 2,11) empfanden.

Ich breche diesen raschen Aufriss hier ab. Im Folgenden soll die Auswahl einiger besonderer Überlieferungsbereiche etwas näher aufzeigen, wie biblische Texte die Erfahrung von Fremdheit besprechen.

3. Streiflichter aus dem Alten Testament

a. *Abraham und die Folgen*

Die Erzählungen von den nomadischen Ureltern Israels liegen uns im Buch Genesis in einer Fassung vor, die in einer späteren Epoche formuliert wurde. Sie wurden gelesen von Menschen, die sesshaft in einem Land und Staat lebten, den sie als ihren eigenen betrachteten. Und gerade ihnen werden als ihre legendären Ahnengestalten, in denen sie sich symbolisch wiederfinden können, Nomaden vorgestellt. Sie sollen es als ihre Geschichte erleben und innerlich mitgehen, wenn sie ab Gen 12 lesen: Aus seiner Heimat und sesshaften Existenz heraus ruft Gott den Abraham zu einem Leben als Migrant und Fremder. Als Heimatloser hält er sich in einem Land auf, das – so die Verheißung – erst seinen fernen Nachkommen als Eigenbesitz gehören würde.

Die Worte, welche die hebräische Bibel dafür verwendet, sind eindeutig besetzt: Das vom Verb *gūr* abgeleitete Substantiv *gēr*, das seinen sozialen Status benennt, bedeutet: einer, der sich hier als Fremder aufhält; einer, der seit kurzem und vielleicht (oder hoffentlich) nur vorübergehend da ist; ein Schutzsuchender, der im aktuellen Aufenthaltsgebiet keinen gesicherten Status hat und deshalb auf den guten Willen der Eingesessenen angewiesen ist. Daneben steht oft das Nomen *tōšāb*: ganz wörtlich „einer, der Aufenthalt nimmt“; oft wird es als „Beisasse“ übersetzt. (Im Jargon heutiger fremdenrechtlicher Administration könnte man sagen: Aufenthaltsnehmer ohne geklärten bzw. anerkannten Rechtstitel.)

Nun hat man beim Lesen der Genesis den Eindruck, dass die Erzählung diesen *prekären* Status des symbolischen Urvaters keineswegs schamhaft versteckt, sondern durchaus drastisch vorführt: Im unmittelbaren Anschluss an die „göttliche Berufung zum Asylanten“ begegnet z.B. jene befremdliche Erzählung, die in Varianten dann noch zwei weitere Male vorkommt (Gen 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11): Abraham gibt seine Frau Sara gegenüber den mächtigen Eingesessenen als seine Schwester aus. Ihr König nimmt sie zu sich und schläft mit ihr. Wenn sie – die sagenhafte Schönheit – nämlich als Frau Abrahams bekannt würde, wäre erwartbar, dass Abraham und seine Sippe angegriffen und ermordet würden, sodass Sara als Kriegsbeute den Landesherren zufiele. Ich kann hier nicht aufzeigen, wie diese peinlichen Geschichten durch Gottes Hilfe dann doch gut ausgehen, und ich gehe auch nicht auf jene Fragen nach Moral und Geschlechterverhältnis ein, die ein modernes Publikum stellen mag. Für antike Leser und Leserinnen illustrierte das Verhalten von Abraham und Sara aufs Schärfste die absolute Verzweiflung, in die Fremde und Beisassen kommen konnten, allein deshalb weil der Mann eine Frau hat und weil die Frau begehrenswert schön ist. Und man beachte: Wir befinden uns dabei in einer Zivilisation, in der die unverletzte Ehre das höchste Gut überhaupt ist. Abraham nun *entehrt* sich – seine Frau wird von anderen „besessen“ – und er entehrt seine geliebte Frau – sie wird von anderen „genommen“. Die beiden geben ihre jeweilige Ehre dran, weil sie meinen, nur so in der gegebenen Situation mit ihrer Sippe überleben zu können! Die Bibel weiß also: Migranten müssen gelegentlich ihre Ehre und sogar ihren Leib verkaufen, wenn sie überleben wollen.

Und die Bibel schreibt den Lesern und Leserinnen dieser Geschichte ins symbolische Tagebuch: *Wir sind Migranten* wie Abraham und Sara, aber Gott geht mit!

Der berühmte Text *Dtn 26,1-15* zeigt, wie das Gottesvolk Israel seine Erfahrung von Migration auf Dauer einerseits in die eigene Identitätskonstruktion hinein „spiritualisiert“ und sich andererseits in der Pflicht weiß, durch Solidarität mit jenen, die jetzt in prekärer Lage sind, diese Identität zu „praktizieren“:

Nach dem Einzug werden die ersten Früchte des Landes vor Gott gebracht. Das begleitende Bekenntnis-Gebet („Mein Vater war ein wandernder Aramäer ...“, VV. 5-10) verbindet den Rückblick auf die nomadischen Ahnen, die Erinnerung an die Ausbeutung in und den Auszug aus Ägypten mit der Freude über die nunmehrige Lebensmöglichkeit in einem eigenen Land. Und just aus diesem „Fest der ersten Früchte“ erwächst die Verpflichtung, „alle Zehntanteile von deiner Ernte ... für die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen“ abzugeben, damit „sie davon in deinen Stadtbereichen essen und satt werden“ (V. 12).

Auch in den Psalmen begegnet eine Formulierung, die zeigt, wie sehr den biblischen Menschen die nomadische Existenz zu einer spirituellen Metapher geworden ist. Am Schluss von Ps 39 heißt es nämlich, Gott möge den verzweiferten Hilfeschrei des Beters hören, denn: „Ich bin nur ein Gast (*gēr*) bei dir, ein Fremdling (*tōšāb*) wie all meine Väter“ (Ps 39, 13b). Menschen brauchen jemand, der sich für sie stark macht. Und sie rufen Gott als ihren Patron und Lobbyisten an: Er kann ihr Lebensrecht durchsetzen und bei ihm wollen sie Heimatrecht finden.

b. „*Verständnis für die Lage des Fremden*“

als Kategorie des altbiblischen Fremdenrechts

In der Rechtskultur des alten Israel, als es längst sesshaft und staatsbildend geworden war, gab es – da das Phänomen Migration ja ein ständiger Begleiter der Menschheitsgeschichte ist – durchaus schon Ansätze zu einem Fremdenrecht. Ich kann hier nicht jenen Bestimmungen nachgehen, welche die Rechte und Pflichten von Neuzuzüglern und vorübergehend Anwesenden in einzelnen Lebensbereichen beschreiben bzw. die umgekehrt die Rechte und Pflichten der Eingewohnten ihnen gegenüber formulieren. Ich beschränke mich vielmehr auf jene markanten Sätze, welche die Grundlage für alles Umgehen mit Fremden bilden sollen. Immer wieder ist dabei als Motivation für das geforderte faire Verhalten die *Erinnerung an die eigene Existenz als gefährdete Fremde* zu lesen. Ich zitiere zwei Stellen aus dem sogenannten Bundesbuch:

„Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen“ (Ex 22,20). Und:

„Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen“ (Ex 23,9).

Im Buch Deuteronomium wird darüber hinaus Gott zum Schutzherrn und Rechtsgaranten jener sozialen Schicht, die man heute Prekariat nennt, aufgerufen. Die Fremden gehören dazu. Nur wer Gottes Gericht nicht fürchtet, behandelt sie – die Lieblinge Gottes! – abschätzig.

„Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren. Er ist der große Gott, der Held und der Furchterregende. Er lässt kein Ansehen der Person gelten und nimmt keine Bestechung an. Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – und auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen. Du sollst den Herrn, deinen Gott, fürchten ...“ (Dtn 10,17-20).

Im sogenannten ‚Heiligkeitsgesetz‘ des Buches Levitikus wird das Gebot der Verwandten- und Nächstenliebe vielsagend auch auf die Fremden angewandt:

„Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott“ (Lev 19, 33-34). Und im Kontext einiger straf- und zivilrechtlicher Bestimmungen steht dann: „Gleiches Recht soll bei euch für den Fremden wie für den Einheimischen gelten; denn ich bin der Herr, euer Gott“ (Lev 24,22).

Ich will hier keine historischen Spekulationen darüber anstellen, wie solche Sätze in der gelebten Rechtspflege des alten Israel „administriert“ wurden, vielmehr schlage ich ein *Gedankenexperiment* vor: Wie wäre es wohl, wenn etwa im heutigen Österreich jemand einen Gesetzesantrag lanciert, in dem zur Durchführung fremdenpolizeilicher Bestimmungen Folgendes formuliert wird: „Die staatlichen Rechtspfleger sind im Umgang mit Aufenthaltswerbern verpflichtet, sich nach bestem Wissen und Gewissen *in die menschlich prekäre Lage der Migranten hineinzuversetzen*“. Und weiters: „Sie dienen der Gerechtigkeit umso besser, wenn sie sich in der Bearbeitung der Aufenthaltsansuchen vor Augen füh-

ren, in welcher einer perspektivenlosen Lage sich die österreichische Gesellschaft im Verlauf des 20. Jahrhunderts mehrfach befand“. – Dass in der entsprechenden Parlamentsdebatte die obligate Verspottung eines angeblichen „Gutmenschentums“ zu hören wäre, kann man voraussetzen – und auch gleich wieder vergessen. Ernstzunehmender wäre da schon der ebenso erwartbare Hinweis, dass „Mitgefühl“ keine juristische Kategorie sei und dass so etwas bürokratisch gar nicht administrierbar wäre. Aber da würde ich zurückfragen: Was ist das für ein Recht, das diese Perspektive nicht zulässt? Hilft uns eine „Justitia mit Augenbinde“ wirklich weiter? Und ist das, was wir derzeit haben, wirklich administrierbar?

c. Nationale Abgrenzung oder Offene Tore ?

Es wäre unredlich, nicht darauf hinzuweisen, dass das biblische Gottesvolk im Lauf seiner Geschichte nicht auch die andere Option im Umgang mit Fremden gekannt und manchmal auch ergriffen hätte: „Ausgrenzung der anderen“ und „Selbstabschottung“ zur vermeintlichen Sicherung der eigenen Identität. Gleich ein besonders drastisches Beispiel dazu:

Ich hatte oben schon erwähnt, dass die Rückkehrer aus dem Exil in der nunmehr persischen Satrapie Judäa keineswegs das Paradies einer ungestörten Heimat vorfanden, wie sie es sich „an den Flüssen von Babylon“ (Ps 137) vielleicht erträumt haben mögen. Sie kamen – irgendwie wieder als Fremde – in eine bunt gemischte Gesellschaft, zu der jetzt auch die vielen Nachfahren jener Fremdvölker gehörten, die im Gegenzug zur Deportation von Juden angesiedelt worden waren. (Das gezielte Verschieben von Bevölkerungen gehört ja oftmals zu den Mitteln imperialer Politik.) Das Mittel der Wahl für eine nicht unbedeutende Gruppe war in dieser Situation: schroffe Abgrenzung von allem, was fremd-ethnisch ist; nationale Separation zum Schutz der als bedroht angesehenen eigenen Identität; und wo es möglich ist: Maßnahmen zur Zurückdrängung und Ausweisung von Menschen mit fremdländischer Herkunft. Wir finden diese Position in den biblischen Büchern *Esra* und *Nehemia* propagiert. Ein besonders eindrückliches Beispiel daraus ist die Polemik, die gegen jene Juden betrieben wird, die Frauen „mit Migrationshintergrund“ geheiratet hatten, was bei den im Land verbliebenen Bevölkerungsteilen nicht selten vorgekommen war. Auch wenn man die Erzählungen von Esr 9-10 und Neh 13,23-31 weniger als Tatsachenbericht, sondern eher als ein ideologisches Manifest lesen muss: Es wird durchaus zu Fällen einer – mehr oder

weniger erzwungenen – Auflösung von „Mischehen“ und zur Spaltung von Familien entlang ihrer ethnischen Zugehörigkeit gekommen sein. Das hebräische Wort für Ausländer bzw. Angehöriger einer anderen Ethnie – *bēn nēkār* – wird in diesem Zusammenhang nun zum Schimpfwort. Und in Neh 13,30 hält sich Nehemia in einer Art Rechenschaftsbericht zugute: „So habe ich das Volk von allem gereinigt, was fremd(ländisch: *nēkār*) war“.

Ich verhehle nicht, dass ich solche Sätze in der Bibel nur ungern lese. Umso lieber aber weise ich darauf hin, dass wir in derselben Bibel zeitgleich auch den Einspruch gegenüber solchen Maßnahmen und Ideologemen hören können, und zwar in der *prophetischen Tradition* von der „endzeitlichen Wallfahrt der (Heiden-)Völker zum Berg Zion“.

Nicht wenige Propheten hatten schon seit längerem auf einen großen „Tag des Herrn“ gehofft, an dem er selbst sein Königtum ausgehend von Jerusalem über die ganze Welt aufrichten werde. Die mächtigen Reiche und ihre Großkönige, die Israel jetzt fürchten muss, werden dann die Herrlichkeit und Güte dieses Königtums erkennen. Und sie werden nicht mehr als Eroberer und Fremdherrscher anrücken, sondern als Wallfahrer aus allen Weltgegenden zum Zionsberg pilgern. Sie werden sich hier dem königlichen Friedensrecht Gottes unterstellen, ihre Schwerter zu Pflügen umschmieden und Schulter an Schulter mit Israel Gott dienen. Der wohl bekannteste aus einer ganzen Reihe von entsprechenden Texten ist Jes 2,1-5 (par Mi 4,1-5).²

Man kann wohl davon ausgehen, dass es damals durchaus auch Leute gab, die diese universale Hoffnungsrede national-chauvinistisch lasen: Am Ende werden doch alle Fremden bei uns zu Kreuze kriechen müssen. Und in der Zwischenzeit gilt: möglichste Separation und „Israeliten zuerst“! – Umso erregender ist es aber zu sehen, wie Propheten der nachexilischen Zeit gegen eine solche Position Einspruch erheben und das Thema von der „endzeitlichen Völkerwallfahrt“ noch einmal neu aktualisierten, so unter anderem in *Jesaja 60*.³ Dieser Text ist ein eindrucksvolles Gedicht eines Propheten aus der Jesaja-Schule, der damit wahrscheinlich unmittelbar auf zeitgenössische Abschottungsideologien und nationale Überlegenheits-

² Vgl. weiters zum Beispiel: Jes 25,6-8; 66,18-21; Sach 2,14-16; 8,20-23; 14,9, 16f; Ps 22,28-32; 47,10; Tob 13, bes. 10-13.

³ Die christliche Liturgie liest Jes 60 am Epiphaniefest, weil sie in den „Weisen aus dem Osten“, die Jesus nach Mt 2 huldigen, den Anfang der heidnischen Völkerwallfahrt erkennt!

phantasien reagiert. Ich kann den langen Text hier nicht im Ganzen vortragen, nur auszugsweise und in zusammenfassender Paraphrase:

„Auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht“ (1), ruft der Prophet der Stadt Jerusalem zu. „Die Völker wandern zu deinem Licht und Könige zu deinem strahlenden Glanz. Blick auf und schau umher: Sie alle versammeln sich und kommen zu dir“ (3-4). Das ist nicht jene gefährliche Drohung, als die es die Proponenten der Abschottung reflexartig hören mögen, nein: „Du wirst es sehen und strahlen. Dein Herz wird beben und sich weit öffnen“ (5a). Und dann bedient der Prophet raffinierter Weise genau jene Phantasien, die an der Völkerwallfahrt auch hängen können: Die Schätze der Welt werden als Huldigungsgaben zu uns gebracht (5b-9) und die Ausländer werden unsere Diener sein (10a). Ja, sagt er, und da wollt ihr den Fremden die Einreise verweigern und die Grenzen dicht machen? Endlose Karawanen kommen aus dem Osten, ganze Flotten über das Meer, sie bringen Menschen, die bei euch Häuser und Straßen bauen und das Land entwickeln. Darum wird gelten: „Deine Tore bleiben immer geöffnet, sie werden bei Tag und bei Nacht nicht geschlossen“ (11; keine Drohung, wie gesagt!), ... denn anders kann doch der Reichtum der Völker nicht hereinkommen! All dies werde geschehen „zum Ruhm des Herrn“ – aber an der Rückseite dieses göttlichen Ruhmes bleibt noch genug Ehre für dich, „weil er dich herrlich gemacht hat“ (9).

Es ist schon auffällig: In einer Zeit der Ab- und Ausgrenzung stellt der Prophet das Bild einer internationalen Wallfahrtsstadt hin, in der die Tore offen sind und der Konjunkturmotor brummt. Und er sagt: So wird Gott verherrlicht – und für euch ist das auch sehr gut. Die Bewohner einer solchen Stadt haben für den Propheten nicht verkniifene, sondern offene, leuchtende Gesichter und sie haben weite Herzen ohne Ressentiment.

Man mag jetzt sagen, das sei angesichts heutiger Migrationsproblematik doch ein *jenseitiger* Text; ein Text, der nicht von der real vorfindlichen Welt spricht. Das stimmt natürlich. Aber es macht schon einen Unterschied, mit welchen Bildern wir uns umgeben und umgeben lassen. Ich behaupte, dass ein Text wie dieser wirken kann, wenn man ihn lässt. Bleibt man in der Metapher: Gottes Stadt ist keine belagerte Festung, sondern eine offene, vielbesuchte, bunte und brummende Wallfahrer- und Touristenmetropole! (Und die Alteingesessenen leben gut davon!)

d. *Ein einfaches Zwischenfazit*

Menschen, die die Bibel Israels lesen und in sich einsickern lassen, werden möglicherweise zwei habituelle Verhaltensweisen entwickeln. Die

erste: Wenn Fremde bei ihnen auftauchen, werden sie versuchen, sich selbst in deren prekäre Lage zu versetzen. Und die zweite: Wenn Fremdenangst und Separation, Ausgrenzung und Abschiebung gesellschaftlich mächtig werden und mehrheitsfähig erscheinen, dann werden sie die Phantasie haben, *andere* Bilder und Symbole in den gesellschaftlichen Diskurs einzuwerfen; solche nämlich, die Lust und Neugierde darauf machen, wie man mit Migration vielleicht auch noch umgehen könnte.

4. Streiflichter aus dem Neuen Testament

Im Alten Testament lesen wir von der bunten Welt der tausendjährigen Geschichte des alten Israel und wie es unter der Verheißung und dem Anspruch seiner Gottespartnerschaft in den vielgestaltigen Wirklichkeiten sozialen, familiären, politischen und ökonomischen Lebens seinen Weg sucht. Wenn wir ins Neue Testament weiterblättern, verlassen wir diese Welt nicht, aber die Perspektive wird anders, sie fokussiert jetzt auf *eine* Gestalt: Jesus von Nazaret, und was von ihm zu halten sei!

a. *Der befremdliche Jesus und sein befremdlicher Gott*⁴

Mitten in einer Gesellschaft, in der die Rede von Gott allgegenwärtig war, trat Jesus auf – und auch er spricht von Gott. Genau betrachtet sagte er eigentlich kaum etwas, was nicht so oder so ähnlich auch schon vor ihm in Israel gesagt wurde. Dennoch wurde er von seinen Zeitgenossen nicht als Tradent und Lehrer der heiligen Überlieferung wahrgenommen. Vielmehr: Jesus regte die Leute auf. Für die einen war es, als ob sie die alten Worte jetzt ganz nah und neu, wie zum ersten Mal, hörten; dass sie sich betroffen wussten wie nie zuvor. Und sie sagten: Jetzt erst, da er uns von Gott spricht, ist unsere Religion ganz bei sich selbst angekommen. Andere wandten sich schockiert ab und sagten: So darf man nicht von Gott sprechen, das ist Narretei, und schlimmer: es sei Blasphemie. Alle aber fragten sich (ich paraphrasiere Mk 6,2): Woher hat er das alles? Er ist doch der Zimmermannssohn von nebenan! Wie kommt er dazu? – Jesus befremdete: jene, die seine Jünger wurden, und jene, die ihn ablehnten.

⁴ Vgl. zum Folgenden mein „Jesus-Buch“: Christoph Niemand, Jesus und sein Weg ans Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007. Dort ist in zum Teil breiten Durchgängen diskutiert und begründet, was hier einfach behauptet wird.

Das Eigenartige an Jesu Botschaft und Handeln liegt wohl darin: Jene alte Hoffnung Israels, dass dieses Land und die ganze Welt einstmals wirklich und ernstlich unter Gottes guter und menschengerechter Königsherrschaft stehe, dass sie sein bunter Garten sei, in dem alle gut leben und gedeihen können, *beanspruchte* er in verblüffend ungeschützter Weise für das aktuelle *Hier und Jetzt*. Nicht bloß Jenseitshoffnung sei das, sondern gleichermaßen frohmachende Einladung wie riskanter Anspruch für heute: Gott habe seine gute Ordnung und Logik jetzt schon lebbar gemacht. Und die dämonische Ordnung des Stärkeren, die Logik der Geld- und der Sklavenmärkte hat er jetzt schon überwindbar gemacht. Wo Menschen an der Hand Jesu Gott zu trauen beginnen, dort lösen sie sich aus den alten Herrschaftsverhältnissen und werden ‚Königskinder Gottes‘. Und dort geschehen wunderbare Aufrichtungen, die zeigen, wie es unter Gottes Herrschaft zugeht: Kranke erfahren Heilung, Arme entdecken Lebenschancen und entwickeln Zukunftspläne, Ausgegrenzte und Fremde kommen in die Mitte, Verbissene werden vernünftig und Besessene lernen soziale Kompetenz. Aber Jesus sieht auch: Die Eliten wollen davon nichts hören, sie wollen unter sich bleiben, und sie wollen, dass alles so bleibt wie es ist.

Eine befremdliche Sache: Jesus verkündet und präsentiert einen unerhört nahen Gott, so nahe, dass alles neu aufgemischt wird: Erste werden Letzte und Letzte Erste; Sünder werden Gottesfreunde und Fromme beginnen zu fluchen; einfache Menschen erklären die Welt und die Gottesgelehrten verstehen gar nichts mehr. Seltsam: Je näher Jesus Gott den Menschen bringt, umso fremder, ferner und verborgener wird dieser Gott irgendwie auch. Aber nicht nur für die, die Jesu Botschaft ablehnen. Auch seine Jünger und Jüngerinnen werden sich immer neu auf Unerhörtes gefasst machen müssen. Gott, wenn es denn wirklich Gott ist und nicht unsere jeweilige Projektion, könne man nicht ‚haben‘ und verwenden – schon gar nicht als Waffe gegen die anderen –, sondern immer nur stauend erwarten und empfangen. Auch Jesus selbst wird die dunkle Erfahrung machen: verhaftet, verurteilt, hingerichtet. Und Gott, den er seinen Vater genannt hatte, schweigt zurückgezogen als *Deus absconditus* in einem fernen, fremden Himmel?

Man mag fragen: Hat das alles etwas mit dem Tagungsthema zu tun? Doch! Denn Jesus meint seine befremdlichen Zumutungen sehr konkret: In unserem Umgehen mit den uns begegnenden fremden Menschen sieht er zwei Dinge gleichzeitig: das Angebot einer möglichen Gottesbegegnung *und* die entscheidende Nagelprobe dafür, ob wir sie annehmen.

Ich denke dabei an sein Gleichnis vom sogenannten „barmherzigen Samariter“ nach Lk 10,25-37: Einem Gesetzeslehrer, der mit ihm über Fragen der Reichweite des Gebots zur Nächstenliebe diskutieren will, erzählt Jesus diese Geschichte, in der irgendwie alles andersherum ist. Die Frage „Muss ich als Frommer auch einem ganz Fremden helfen?“ beantwortet Jesus nicht, er erzählt vielmehr von einem Fremden, einem verachteten Samariter, der – anders als Priester und Levit – einem anonymen Hilflosen hilft. Und das war’s schon!

Oder an jenes Jesuswort: Viele werden von Osten und Westen, Norden und Sünden kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob in Gottes vollendetem Reich zu Tisch liegen. Ihr aber, für die dieses Reich doch zuallererst aufgerichtet ist, wo werdet ihr dann sein? Draußen vor verschlossenen Türen heulend, weil ihr zuvor die Einladung nicht annehmen wolltet (vgl. Mt 8,11f par Lk 13,28-29 und meine Paraphrase)? Jesus nimmt hier die prophetischen Visionen von der endzeitlichen Völkerwallfahrt (s. oben) und vom endzeitlichen Gastmahl für alle Völker (vgl. Jes 25,6-8) auf und fordert seine Zuhörer damit heraus. Er sagt: Fremde aus aller Welt werden zum Großen Freudenfest am Schluss kommen, und die ersten Fremden kommen jetzt schon zum Fest, das ja schon angefangen hat: der heidnische Hauptmann, die syrophönizische Frau, der Besessene von Gerasa. Wollt ihr, die Nahen, da wirklich draußen bleiben, wo doch so viele Ferne kommen?

Ganz ähnlich ist es im Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt 22,1-10; Lk 14,15-24): Der Gastgeber dieser drastischen Geschichte hat, da die eingeladenen Nachbarn und Bekannten nicht kommen wollen oder können, scheinbar überhaupt kein Problem damit, mit wildfremden Menschen zu feiern. Und irgendwie so ist es auch mit Gott und seinem Reich!

Für Jesus gilt: *Gott kommt so nahe, dass die Distanzen in der Welt flüssig werden.* Fremdes ist gar nicht so fremd und Gewohntes kann plötzlich sehr weit weg rücken. Aber wenn Gott nahe kommt, dann wird auch seine heilige, fremde Unfasslichkeit virulent.

b. „Weltfremde“ Jesus-Gemeinde ?

Die Anhängerinnen und Anhänger Jesu waren bald nach seinem Tod zum Glauben gekommen, dass Gott seinen gekreuzigten Knecht auferweckt und rehabilitiert habe. Bei Gott sei er erhöht und zum Inbegriff und Pionier eines wahrhaft gelingenden Lebens gemacht worden. Gott werde die-

sen seinen Sohn auch aller Welt offenbaren, so dass alle Welt die Maßstäbe Gottes erkennen und annehmen wird. Dann würden sie, die jetzt schon für wahr annehmen, was schließlich offensichtliche Realität sein wird, bei ihm und mit ihm sein. Fremde und verlorene Straßenkinder, die sie waren, haben sie jetzt Heimatrecht in seiner Familie, sodass er nunmehr der Erstgeborene, der ältere Bruder, unter vielen Geschwistern ist (vgl. Röm 8,29).

Die ersten Christengenerationen erwarteten den Tag der Ankunft Jesu, des auferweckten Gekreuzigten, seinen *adventus*, als chronologisch nahe. Spätere Generationen machten aus dieser Erwartung sozusagen eine Lebenshaltung. Die einschlägigen Stichworte aus dem Neuen Testament sind bekannt: „in der Welt, nicht von der Welt“ (vgl. Joh 17,14-16); „wir haben hier keine Stadt, die bleibt, sondern suchen die künftige“ (Hebr 13,14); „unser eigentliches Leben ist mit Christus verborgen in Gott“ (Kol 3,1-4); „unser Bürgerrecht ist im Himmel, von woher wir Jesus Christus erwarten“ (Phil 3,20f). Hier sind wir nur „Beisassen“, vorübergehende Aufenthaltsnehmer, Nomaden wie unser Vater Abraham (1 Petr 1,1.17; 2,11).

Sind die Christen also weltfremd, Fremde in dieser Welt? – Ein wenig wohl schon. Aber man kann auch zurückfragen: Ist es denn wirklich weltfremd in einem schlechten Sinn, wenn man in dieser Welt lebt mit der Ahnung von einer Welt, die anders funktioniert. Christen experimentieren ja auch in vielen kleinen Schritten mit den Gesetzmäßigkeiten der „Welt Gottes“, denn ohne (je und je) erste Erfahrungen, dass Gottes Logik funktioniert, könnten sie auf Dauer ihren Glauben gar nicht durchhalten. Ich persönlich halte eine solche „doppelte Staatsbürgerschaft“ für einen durchaus spannenden Lebensentwurf, der keineswegs bedeuten muss, dass man am Ende gar nirgends mehr hingehört.

Christen sind – idealtypisch gesprochen (!) – Menschen, die sich entschieden haben, die Zumutungen Jesu zu ergreifen. Deshalb sehen sie die Welt (und zwar an jedem denkbaren Punkt) als einen Ort, an dem Gottes menschenfreundliche Königsordnung je und je überraschend erlebbar werden kann. Und sie versuchen, die Welt ansatzweise so „einzurichten“ bzw. „herzurichten“, wie sie glauben, dass es im Himmel ist: Überall wo Menschen nach Verletzung heil werden, nach Ausgrenzung in die Mitte kommen, nach Fremdsein Aufnahme finden, sehen sie eine Erfahrung, die sie mit dem „Reich der Himmel“ in Verbindung bringen. Das haben sie bei Jesus gelernt.

c. Zum Schluss: Fremde als Gericht und als Sakrament

Die biblischen Religionen sind, so habe ich eingangs gesagt, in gewisser Weise Migranten-Religionen. Und die Christen verstehen sich bis heute als „Wanderer zwischen den Welten“. Von daher sollten sie auch Experten sein, die wissen, wie man sich als Fremder fühlt.

Ich schließe mit dem Hinweis auf die große *Gerichtsparabel* aus dem Matthäusevangelium (Mt 25,31-46)⁵: Ob menschliches Leben letztlich gelingt oder nicht, wird dort nach einem verblüffend (manche mögen sagen: haarsträubend) einfachen Kriterium beurteilt: Menschen in Not beistehen! Eigens genannt, viermal – damit es keiner vergisst! –, ist dabei: „einen obdachlosen Fremden aufnehmen“ (Vv. 35.38.43.44). Das Evangelium versteht dies tatsächlich als *Gerichtskriterium*, es versteht es darüber hinaus auch als *Verheißung* und (gleichsam) als Sakrament: Wer einen Fremden aufnimmt, begegnet Jesus, er kommt Gott ganz nahe!

⁵ Vgl. dazu ausführlich *Christoph Niemand*, Matthäus 25,31-46 universal oder exklusiv? Rekonstruktion der ursprünglichen Textintention im Spannungsfeld moderner Wertaxiome, in: *Marinella Perroni, Elmar Salmann* (Hrsg.), *Patrimonium fidei*. Festschrift Magnus Löhrer und Pius R. Tragan, (Studia Anselmiana 124), Rom 1997, 287-326, und zuletzt: *Martin Ebner*, Plädoyer für die sozial Geringsten als „Brüder“ in Mt 25,40. Eine exegetisch-hermeneutische Zwischenbemerkung, in: *Ulrich Busse, Michael Reichardt, Michael Theobald* (Hrsg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*. Festschrift Rudolf Hoppe, (Bonner Biblische Beiträge 166), Göttingen 2011, 215–229.

Aus: Severin J. Lederhilger (Hrsg.),
Auch Gott ist ein Fremder.
Fremdsein – Toleranz – Solidarität,
LPTB (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge)
Band 24, Frankfurt: Peter Lang 2012, S. 23-38.