

### III. GRUNDLAGEN EINER MIGRATIONSETHIK IM HORIZONT CHRISTLICHER SOZIALETHIK

GEORG STEINS

»Fremde sind *wir*...«.

#### Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive

##### I. VORÜBERLEGUNGEN

Die *theologische* Reflexion auf das Thema dieses Jahrbuches kann, wie schon auf den ersten Blick deutlich wird, auch aus der Hl. Schrift Alten und Neuen Testaments Anstöße erhalten, denn das Thema »Fremde, Flüchtlinge, Asylanten...« wird vielfach und auf vielerlei Weise in beiden Teilen der Schrift aufgegriffen. Diese Annahme wird durch die Beobachtung gestützt, daß eine ganze Reihe neuerer Anthologien zu dem eben stichwortartig umrissenen Problembereich ebenfalls aus der Erinnerung an die Problemlösungen in den normativen Texten des Juden- und des Christentums Orientierungshilfe für die Gegenwart zu gewinnen sucht.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Beispielhaft seien (in chronologischer Reihenfolge) genannt: *Johann Jakob Stamm*, Fremde, Flüchtlinge und ihr Schutz im alten Israel und seiner Umwelt, in: *A. Mercier* (Hg.), *Der Flüchtling in der Weltgeschichte. Ein ungelöstes Problem der Menschheit*, Bern/Frankfurt/M. 1974, 31–66; *Lothar Ruppert*, Der Umgang mit dem Volksangehörigen und mit dem Fremden im alttestamentlichen Israel und *Alexander Sand*, Mein Nächster, Mein Bruder, Mein Feind. Die Liebesgebote Jesu in neutestamentlicher Sicht, in: *Johannes Horstmann* (Hg.), *Und wer ist mein Nächster? Reflektionen über Nächsten-, und Bruder- und Feindesliebe*, Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte 1982, 1–36 bzw. 37–61; *Paul-E. Dion*, Israël et l'Étranger dans le Deutéronome, in: *M. Gourgues/G.-D. Mailhot* (Hg.); *L'Altérité. Vivre ensemble différents. Approches Pluridisciplinaires*, Montréal/Paris 1986, 211–233; *Manfred Görg*, Fremdsein in und für Israel und *Rainer Kampling*, Fremde und Fremdsein in den Aussagen des Neuen Testaments, in: *Ottmar Fuchs* (Hg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, 194–214 bzw. 215–239; *Josef Schreiner*, Muß ich in der Fremde leben? Eine Frage des alten Israel und *Alexander Sand*, Fremde und Feinde in der Verkündigung Jesu, BiKi

Wenn im folgenden der Blick auf das Alte Testament beschränkt wird, hat dies seinen Grund darin, daß im Alten Testament in der Reflexion auf die Problematik des Fremden eine Entwicklung nachgezeichnet werden kann, die hinsichtlich der aktuellen ethischen Herausforderung einen Wert in sich hat und mit der anders gelagerten neutestamentlichen Sicht des Fremdenproblems nicht auf eine Linie gebracht werden kann.<sup>2</sup>

Das schlagwortartig mit »Fremder« und »Fremdsein« bezeichnete Thema findet sich nicht nur in allen drei großen alttestamentlichen Rechtskorpora (Bundesbuch Ex 21–23, Dtn 12–26 und Heiligkeitgesetz Lev 17–26) und weiteren Gesetzestexten, auf die sich die sozialetische Aufmerksamkeit meistens zuerst richtet. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß das Thema in anderen Gattungen der Bibel wie Erzählungen, Novellen, weisheitlichen Texten und Psalmen ebenso begegnet, auch wenn darin Bestimmungen im Sprachspiel von Recht und Ethik zurücktreten.<sup>3</sup> Die breite Streuung des Themas hinsichtlich der Gattungen und der literarischen Schichten zeigt dessen große Bedeutung in der Theologie (und Ethik) Israels. Eine Konzentration allein auf die Rechtskorpora wird folglich nicht nur der Bandbreite des Themas nicht gerecht, sondern blendet Dimensionen der biblischen Behandlung des Themas aus, die für eine spezifisch theologische Bewältigung der Problematik unverzichtbar sind.<sup>4</sup>

Im Kontext dieser Vorüberlegungen muß ebenfalls darauf hingewiesen werden, daß uns im Schriftzeugnis die Lebenswirklichkeit Israels nur ausschnitthaft vermittelt wird; in einer theologisch-ethischen Untersuchung verliert diese den Historiker stark belastetende Einschränkung allerdings dadurch an Gewicht, daß sie die Überlieferungen des Alten und Neuen Testaments als besonders qualifizierte Zeugnisse befragt, nämlich als *Hl. Schrift*, und damit von vorneherein den normativen, die Haltung des Rezipienten prägen wollenden

---

42 (1987) 50–59 bzw. 60–65 (Themenheft: Fremde Flüchtlinge Feinde?); Jörg Alt, »Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten...« (Lev 19,34), in: BiLi 61 (1988) 171–175 (Themenheft: Gettos – wider die Ausgrenzung); Klaus Berger, Fremdheit als Kategorie Biblischer Theologie, in: Theo Sundermeier (Hg.), Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie, Gütersloh 1992, 205–211; Herbert Haag, Denk daran: Auch du warst ein Fremder und Luise Schottroff, Wo Menschen geschützt werden, wächst Heiligkeit, in: Johanna Jäger-Sommer (Hg.), Asyl. Fremde in der Festung Europa, Zürich 1993 23–34.

<sup>2</sup> Für das Neue Testament liegt mit Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen 1992 eine neue Monographie mit umfangreichen Literaturangaben vor.

<sup>3</sup> Auf Einzelbelege kann an dieser Stelle verzichtet werden, die Konkordanz vermitteln eine schnelle Übersicht.

<sup>4</sup> Unter sozialgeschichtlichen Gesichtspunkten sind z.B. erzählende Texte oft sogar aussagekräftiger als Gesetzestexte, da in ihnen das utopische Element, das jeder Vorschrift eignet, eine geringere Rolle spielt und sie ihre sozialgeschichtliche »Botschaft« gewissermaßen nebenbei preisgeben.

Anspruch des Zeugnisses zu ermitteln sucht; mit dieser Akzentuierung des systematischen Interesses setzt sich die Untersuchung von einer rein historischen Rekonstruktion ab, ohne daß eine solche *als Methode* verzichtbar würde.

Eine primär systematisch-theologische Reflexion darf die zeitliche Differenz, d.h. die Divergenzen zwischen den sich in den Bezugstexten spiegelnden Gesellschaftsordnungen, Rechtssystemen und Ethosformen und der Gegenwart, nicht überspringen, es sei denn auf Kosten hermeneutischer Ernsthaftigkeit; aber einer solchen Reflexion stellen sich die Anschlußprobleme nicht erst auf der höheren Ebene der Begegnung zwischen den »Systemen«; die Anschlußprobleme treten schon auf der »niederer« Ebene der exegetischen Detailarbeit auf. Als erstes Indiz für diese Schwierigkeiten können Übersetzungsprobleme gelten: z. B. wird der hebräische Ausdruck *ger*<sup>6</sup> in deutschen Bibelübersetzungen mit »Fremder«, »Fremdling«, »Schutzbürger« oder »Ausländer« wiedergegeben, im Englischen findet sich mit »alien«, »stranger« oder »sojourner« ein ähnlich weites terminologisches Spektrum, das die Frage nach der genauen sozialen Identität der mit *ger* bezeichneten Personengruppe unvermeidlich macht. Ein vollends verwirrendes Bild ergibt sich, wenn man dazu noch berücksichtigt, daß die LXX *ger* häufig mit *proselytes* wiedergibt, was dem religionshistorischen Terminus »Proselyt« entspricht, aber offensichtlich mit dem sozialrechtlichen Problem der Stellung des Fremden, Flüchtlings und Ausländers nur noch entfernt zu tun hat.

Diese Beobachtung stellt eine wichtige Vorgabe für den in der folgenden Untersuchung zu wählenden Zugang dar; es empfiehlt sich daher, mit terminologischen Klärungen zu beginnen, um in einem ersten Schritt sowohl die Gefahr semantischer Mißverständnisse zu verringern als auch überblickshaft die Breite der biblischen Wahrnehmung »des Fremden« einzuholen. Die nachfolgenden Abschnitte dienen dann der vertieften Behandlung einzelner Aspekte. Abschließend soll kurz das Verhältnis von theologischer Anthropologie und ethischer Orientierung beleuchtet werden, da ein wesentlicher (und oft übersehener) Beitrag der Bibel zur Frage nach dem Umgang mit dem Fremden in der Klärung der theologischen Identität desjenigen besteht, dessen sozialetisches Engagement in dieser Frage herausgefordert ist.

In dem vorgegebenen Rahmen kann der in der Exegese unter dem Etikett »Israel und die Völker« oder der Überschrift »Partikularismus und Universalismus« bearbeitete thematische Aspekt nicht eigens behandelt wird. Gerade im Zusammenhang der Frage nach dem

---

<sup>6</sup> Die hebräischen und griechischen Ausdrücke werden aus technischen Gründen (auch in Zitaten) in einer stark vereinfachten Umschrift wiedergegeben.

Beitrag des theologischen Selbstverständnisses für die »Ethik des Fremden« verdiente dieses Teilthema besondere Aufmerksamkeit; allerdings erweist sich dieser Problemkomplex als so weitgespannt und vielschichtig<sup>7</sup>, daß auf ihn an dieser Stelle nur hingewiesen werden kann.<sup>8</sup> Ebensowenig kann das Gastrecht behandelt werden.<sup>9</sup>

## II. TERMINOLOGISCHE KLÄRUNGEN

Die hebräische Bibel kennt drei Ausdrücke, *ger*, *nochri* und *zar* die häufig unterschiedslos mit »Fremder« wiedergegeben werden<sup>10</sup>. Während die soziale Identität des *ger* schwierig zu ermitteln ist (s.u.), läßt sich demgegenüber der *nochri* präzise bestimmen: Der *nochri* ist einer, der nicht aus dem Volk Israel stammt, sondern aus einem »entlegenen Land« kommt (vgl. 1 Kön 8,41); als Übersetzung bietet sich also der Ausdruck »Ausländer« an. Ähnlich wird der Begriff *zar* gebraucht, der ebenfalls den Nichtisraeliten, also den Fremden im ethnischen und politischen Sinn bezeichnet; der Ausdruck scheint aber stärker den bedrohlichen Aspekt zu konnotieren, so daß er in die Nähe von *sar* (»Feind«, »Agressor«) rückt.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. nur die facettenreiche Entfaltung dieses Themas in dem traditions- und theologiegeschichtlichen »Riesenwerk« des Jesajabuches, das eine mehr als 500jährige Auseinandersetzung mit der Problematik widerspiegelt, oder das kanonische Nebeneinander eines »Abgrenzungskonzeptes« in Esra/Nehemia und eines »Öffnungskonzeptes« im Jonabuch.

<sup>8</sup> Vgl. den instruktiven Überblick in *Horst Dietrich Preuß*, *Theologie des Alten Testaments* 2, Stuttgart 1992, 305–327 bes. 307–316 (mit. Lit.); ferner *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, *Zion – Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4,1–3*, in: *Ferdinand Hahn* u.a. (Hg.), *Zion – Ort der Begegnung*. FS Laurentius Klein (BBB 90); Bodenheim 1993, 107–125 mit anregenden Beobachtungen zur Rolle der (häufig als exklusivierend verstandenen) Toraförmigkeit in jungen Fortschreibungen der Prophetenbücher; *Karlheinz Müller*, *Theologie der frühjüdischen Überlieferungen*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 5, Stuttgart 1993. – Zu einem Teilaspekt dieses Themas, der »Vernichtungsweihe« (Bann) der vorisraelitischen Bevölkerung, deren Schilderung vor allem im Deuteronomistischen Geschichtswerk »den modernen Leser so beeindruckt und so bedrückt«, vgl. die literaturwissenschaftlich wie religions- und theologiegeschichtlich fundierte Interpretation von *Norbert Lohfink*, *ThWAT* III, 209–212 (Zitat 209) und *NBL* I 237f, an der deutlich wird, daß dieses Thema für die Frage nach der Stellung des Fremden in Israel nicht direkt sozialgeschichtlich auswertbar ist. Die theologisch-systematische Indienstnahme der Bann-Theorie wird z.B. nicht beachtet, wenn sie pauschal als Beispiel für eine negative Einstellung gegenüber dem Fremden in Israel dient (vgl. *Reclams Bibellexikon*, 5.Aufl. 1992, 152f).

<sup>9</sup> Vgl. *J. Schreiner*, *Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel*, *TThZ* 89 (1980) 50–60; *ders.*, *NBL* I 730; *Hans-W. Jüngling*, *Richter 19 – ein Plädoyer für das Königtum* (*AnBibl* 84) Rom 1981 pass.

<sup>10</sup> Bedauerlicherweise auch in der Einheitsübersetzung.

<sup>11</sup> *THAT* I 522.

»Im großen und ganzen verhält sich Israel gegenüber dem, was als *zar* qualifiziert ist, sehr reserviert. Der Fremde bedeutet fast immer eine Bedrohung, etwas, das seine Existenz in Frage stellt... Der *zar* ist irgendwie unvereinbar mit Jahwe.«<sup>11</sup> An der Verwendung der Termini *zar* und *nochri* läßt sich ablesen, daß das Verhältnis Israels zum Fremden und Ausländischen »für gewöhnlich von einer zurückhaltenden bis abwehrenden Haltung geprägt (war). Dies zeigen namentlich die Texte deuteronomistischer Richtung, welche die verderbliche Rolle der »fremden Götter« hervorheben, die tritojesajanischen Stellen, die den Nichtjuden für die Zeit der Wiederherstellung des Tempels eine untergeordnete, dienende Rolle zuweisen (vgl. jedoch den positiveren Ton in Jes 56,3.6), oder die priesterlichen Texte, welche die Stellung des *ben-nechar* innerhalb bzw. eher außerhalb der Kultgemeinschaft fixieren.«<sup>12</sup>

Unter die Kategorie »Ausländer« scheint nun auch zumindest ein Teil der Personen zu fallen, die als *gerim* bezeichnet werden. Im Gegensatz zum *nochri* und *zar* gelten dem *ger* eine große Zahl von sozialrechtlichen Regelungen, die sämtlich auf den sozialen und wirtschaftlichen Schutz und (in jüngeren Texten zunehmend) die religiöse Integration abzielen. Die offensichtlich doppelgesichtige Haltung Israels gegenüber Personen in der gleichen Situation (»Ausländer«) führt zur Frage nach dem Grund der Ungleichbehandlung des *nochri* und des *ger*.

Als vorrangiges Unterscheidungsmerkmal zwischen dem *ger* und dem *nochri* wird häufig die Dauer des Aufenthaltes genannt, die nach der Logik dieser Definition eine unterschiedliche Behandlung zu erfordern scheint: Der *nochri* hält sich nur *zeitweilig* in Israel auf, während der *ger* *unbefristet oder für längere Zeit* dort weilt.<sup>13</sup> Eine Definition über dieses Differenzmerkmal ist jedoch unzureichend, da sie dem aequivoken Gebrauch des Terminus *ger* in keiner Weise gerecht wird und die soziale Identität des *ger* nicht in dem Maße erfaßt, wie es zum Verständnis der detaillierten Regelung der Stellung des *ger* nötig und aufgrund des alttestamentlichen Befundes möglich ist.

*Christoph Bultmann* hat jüngst die soziale Identität des *ger* in den verschiedenen Schichten des Alten Testaments ausführlich untersucht mit

<sup>12</sup> THAT II 68. – Zu den Belegen und zum Problem der Haltung Israels gegenüber dem »Ausländer« im einzelnen vgl. die Überblicksartikel in THAT I 520–522; THAT II 66–68; ThWAT II 556–564; ThWAT V 454–462; NBL I 701f; dort sowie in den in Abschnitt 3 genannten Monographien auch weiterführende Literatur. – *Preuß*, 316 (Anm. 8) faßt treffend zusammen: »Vom Ausländer wird innerhalb des atl. Schrifttums selten etwas Positives ausgesagt.«

<sup>13</sup> So in der zum Klassiker avancierten Studie von *Alfred Bertholet*, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Leipzig 1896 2; zu ihrer Rezeption vgl. z. B. THAT I 410; NBL I, 701 und *Christoph Bultmann*, *Der Fremde in antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ger und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Göttingen 1992, 9–16. Der Einfluß der Studie *Bertholets* bis in die jüngste Forschung kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden; die neueren Untersuchungen zeigen aber, daß vieles differenzierter gesehen bzw. korrigiert werden muß.

Ergebnissen, die z.T. der gängigen Auffassung, wie sie sich in Handbüchern spiegelt, widersprechen. Im Anschluß an *Bultmann* ist festzuhalten,

(a) daß die semantischen Aspekte der volksbezogenen Verschiedenheit und der längeren Aufenthaltsdauer dem Terminus *ger/gur* nicht inhärent sind.<sup>14</sup> »Es ist... nur eine Möglichkeit, daß ein mit *gur* bezeichneter Aufenthalt bzw. der Status als *ger* durch die Emigration aus dem territorialen Bereich des eigenen Volkes verursacht ist... Wenn die Suche nach einem besseren Wohnsitz in den Bereich eines fremden Volkes führt, ist dies jedoch im Kontext oder in weiteren Näherbestimmungen ausgedrückt und liegt nicht in der Bezeichnung *ger* selber.«<sup>15</sup>

(b) daß der *ger* in den ältesten Textschichten<sup>16</sup> nicht als Fremder in Israel, sondern »als Fremder im lokalen Milieu, als fremd im Verhältnis zum einzelnen jeweiligen Ort seines Aufenthalts«<sup>17</sup> verstanden wird. In den ältesten Texten erscheint der *ger* »als Vertreter einer Unterschicht im lokalen Milieu der Landschaft der jüdischen Monarchie«<sup>18</sup>. Der Schicht grundbesitzender Bauern, die in familiäre und dörfliche Strukturen eingebunden sind, steht eine Schicht »von einzelnen, freien, besitzlosen Personen (gegenüber), die darauf angewiesen ist, daß diese Bauern ihre Arbeitskraft beanspruchen oder, dem Religionsgesetz gehorchend, ihnen in ihrer Notlage gewisse Begünstigungen bei der Beschaffung ihres Lebensunterhaltes gewähren«<sup>19</sup>.

Zwei beliebte Ansätze zur Identifikation des *ger* werden von *Bultmann* in Frage gestellt, nämlich

(a) daß das *gerim*-Problem zurückgeht auf die Flüchtlingsbewegung in das Südreich nach der Okkupation Israels durch die Assyrer 722 v. Chr.; dafür finde sich kein Hinweis in den Quellen.<sup>20</sup>

(b) die seit *Max Weber*<sup>21</sup> beliebte Parallelisierung, nach der der israelitische *ger* dem »Metöken« der griechischen Stadtstaaten zu vergleichen sei<sup>22</sup>. »Der Begriff des Metöken ist jedoch an die entsprechenden griechischen Stadtverfassungen und das nach ihnen geltende Bürgerrecht gebunden, zu dem aus dem antiken Israel und Juda nichts Vergleichbares bekannt ist. Auch die soziale Lage des *ger*, wie sie in den dtn und dtr Quellentexten greifbar

---

<sup>14</sup> Vgl. *Bultmann* (Anm. 13) 18f.22.

<sup>15</sup> Ebd. 19.

<sup>16</sup> Für *Bultmann* liegen die ältesten Belege für eine Profilierung des sozialen Typs *ger* im dtn Gesetz vor; anders *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, *Das Bundesbuch* (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, Berlin/New York 1990, der in Ex 22,20–23 eine vordtn Textstufe herauslöst (s.u.).

<sup>17</sup> *Bultmann* (Anm. 13) 22.

<sup>18</sup> Ebd. 213.

<sup>19</sup> Ebd. 214 – Stärker in traditionellen Bahnen der Interpretation verbleibt *Christiana van Houten*, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield 1991.

<sup>20</sup> Vgl. *Bultmann* (Anm. 13) 213f. Aus dem extrem jungen Text 2 Chr 30,25 läßt sich eine solche Flüchtlingsbewegung nicht ableiten, vgl. auch meine Analyse der chronistischen Hiskijaperikope in: *Georg Steins*, *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen*, Studien zur Entstehung und Theologie der Chronikbücher, Bodenheim 1994 (BBB 93).

<sup>21</sup> Vgl. *Max Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. 3, Tübingen 7. Aufl. 1983 pass.

<sup>22</sup> Vgl. THAT I 410; ThWAT I 983f.

ist, verbietet eine Beschreibung der Position des *ger* in Analogie zu derjenigen des Metöken in den griechischen Städten. Die Metöken sind überwiegend Handwerker oder Kaufleute, die für das Recht der Ausübung ihres Handwerks oder des Handels ein Schutzgeld bezahlen. Ihr wirtschaftlicher und sozialer Rang kann bedeutend sein.«<sup>23</sup> Ein besseres Analogon aus Griechenland stellt der *thes* dar, der Typ des zu keinem *oikos* gehörenden besitzlosen Arbeiters, der sich als Tagelöhner verdingt oder seinen Unterhalt bettelnd erwirbt. Er kann sowohl in seiner Herkunftsregion als auch in der Fremde leben.<sup>24</sup>

Von dem *sozialen Typ* des *ger*, der in deuteronomisch-deuteronomistischen (dtn-dtr) Gesetzesbestimmungen greifbar wird, ist der *sakralrechtliche Begriff* des *ger* zu unterscheiden, der sich erst mit dem Exil in der Diaspora herauszubilden beginnt, als sich das Problem stellt, die primär religiös konzipierte Gemeinschaft mit dem zu vermitteln, der von außerhalb der Gemeinschaft als Religionsfremder kommend, ihr angehören will.

In Texten der priesterlichen Pentateuchschicht und in jüngeren Belegen erscheint vielfach der Doppelausdruck *ger w<sup>t</sup>toschab*, der oft mit »Fremder und Beisasse« übersetzt wird und wahrscheinlich als Hendiadyoin aufzufassen ist, da sich eine Differenz zwischen beiden Termini nicht feststellen läßt<sup>25</sup>, es sei denn, der Ausdruck hebt neben dem durch *ger* bezeichneten Aspekt der Ortsfremdheit eigens den Aspekt der Unterprivilegierung besonders hervor.<sup>26</sup>

Vor diesem Hintergrund ist eine unterschiedliche Beurteilung des Ausländers (*nochri*) und des Fremden (*ger*) im Alten Testament leichter zu verstehen; während gegenüber dem Ausländer in älteren Texten eine Geringschätzung zu erkennen ist und vor allem in nachexilischen Texten (vgl. Rut 2,10 und Esra 9f) eine ablehnende Haltung gegenüber einer engeren Verbindung mit ihm deutlich wird, lassen die Bestimmungen über den Umgang mit dem Fremden in jeweils unterschiedlichen Ausprägungen und im Rahmen verschiedener Ethos-Konzeptionen das Bemühen um Integration erkennen; dem ist nun näher nachzugehen.

### III. DER FREMDE (*ger*) IN ISRAEL

Im folgenden soll nicht das breite Spektrum der sozialrechtlichen Bestimmungen dargelegt werden, mit denen Israel auf das Problem des Fremden (*ger*) reagiert; vielmehr soll die Interferenz von rechtlicher Bestimmung und theologisch(-ethischer) Geschichtskonzeption exemplarisch erläutert werden. Das grundlegende literarische Bauprinzip der Tora/des

<sup>23</sup> Bultmann (Anm. 13) 29.

<sup>24</sup> Vgl. Ebd. 34.

<sup>25</sup> Vgl. Karl Ludwig Schmidt, Israels Stellung zu den Fremden und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdling- und Beisassenschaft, Jud 1 (1945) 269–296, hier 279 Anm. 15: »Der sorgsamsten Spezialforschung ist es bis heute nicht gelungen, einen bestimmt faßbaren Unterschied zwischen *ger* und *toschab* festzustellen.« Vgl. ferner THAT I 410; ThWAT I 989f.

<sup>26</sup> Nach Roland de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen 1, Freiburg 1960, 126f scheint der *toschab* »sozial und religiös weniger eingegliedert, Ex 12,45; vgl. Lv 22,10, weniger ans Land gebunden, aber auch weniger unabhängig; er hat kein eigenes Dach, er ist »Beisasse« eines anderen, Lv 22,10; 25,6.«

Pentateuch, die enge Verklammerung von Geschichtserzählung und Gesetzen<sup>27</sup>, läßt sich am Beispiel dieses rechtlichen Spezialthemas nachvollziehen und verdient als hermeneutisches Prinzip für die Rezeption der gesetzlichen Bestimmungen Beachtung.<sup>28</sup>

Die älteste Bestimmung zum Schutz des Fremden im Alten Testament liegt in der Grundschrift eines komplex aufgebauten Abschnitts des sog. Bundesbuches<sup>29</sup> vor, in Ex 22,20aα. 22b:<sup>30</sup>

Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten,  
denn falls er zu mir schreit, ja schreit,  
werde ich seinen Schrei hören, ja hören.

Das Verbot zielt nicht auf jede Art von Unterdrückung, sondern meint speziell die *wirtschaftliche* Ausbeutung, die für den *ger* »bedrückend« werdende Ausnutzung des Abhängigkeitsverhältnisses durch den Patron. Literarhistorisch gehört es einer Bearbeitung an, die ein älteres profanes Rechtsbuch theologisiert, d.h. als Gottesrecht mit JHWH als Sprecher neugestaltet; traditions-geschichtlich ist diese Bearbeitung als proto-dtn zu charakterisieren, d.h. sie liegt ideologisch-konzeptionell und zeitlich zwischen dem Auftreten der prophetischen Sozialkritik des 8. Jh. und der Entstehung des Deuteronomiums (Dtn) im (späten?) 7. Jh.

»Das Verbot wird begründet mit dem Hinweis auf den Rechtsbeistand der Gottheit. Jahwe selbst gibt sich als der zum Fremden im Fall der Nichtbeachtung des Verbotes beistehend und zum Recht verhilft. Beim Klagegeschrei in V. 22b ist die Rechtsinstitution des alttestamentlichen Zetergeschreis<sup>31</sup> vorausgesetzt. Dieses richtet sich an die

<sup>27</sup> Im Pentateuch gehören Geschichte(n) und Gesetz(e) untrennbar zusammen; das eine gibt es – auch für Christen – nicht ohne das andere.

<sup>28</sup> Die Rezeption des Pentateuch (bes. in der Liturgie) konzentriert sich vor allem auf die erzählenden Teile (und hier noch einmal auf Gen und den Anfang von Ex) und verfehlt damit eigentlich den Sinn dieses grundlegenden Teils innerhalb der dreigeteilten Bibel Israels; zum programmatischen Aufbau der Bibel Israels vgl. *Erich Zenger*, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991; zur sich abzeichnenden Trendwende in der Pentateuchrezeption, die sich aus der durch eine unangemessene literarische Applikation der *theologischen* Dichotomie »Gesetz und Evangelium« hervorgerufene Engführung befreit, vgl. *Steins*, *Pentateuchforschung am Runden Tisch*, BZ 1994 (im Druck). Zur Differenz zwischen »Gesetz und Evangelium« als literarischer und als theologischer Kategorie vgl. *Gerhard Sauter*, *Die Kunst des Bibellesens*, EvTh 52 (1992) 347–379 bes 357f.

<sup>29</sup> Zur Analyse des Bundesbuches vgl. neben *Schwienhorst-Schönberger* (Anm. 16) *Eckart Otto*, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des »Bundesbuches« Ex XX 22 – XXIII 13*, Leiden 1988; *Y. Osumi*, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Ex 20,22b–23,33* (OBO 105), Fribourg/Göttingen 1991; *Frank Crüsemann*, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

<sup>30</sup> Zur Analyse und Interpretation vgl. *Schwienhorst-Schönberger* (Anm. 16) 331–357.

<sup>31</sup> Die Abfolge »Schreien – Hören« läßt sich nicht allein aufgrund einer lebendigen Institution des Zetergeschreis verstehen, sondern kann durchaus auch eine Kurzform für das Einreichen einer Klage und die Anerkennung eines Rechtsanspruchs sein (vgl. *Schwienhorst-Schönberger* 34)



jeweils nächsthöhere Instanz, in der Regel an den König. In V. 22b übernimmt Jahwe diese Rolle des guten Königs, der dem Fremden zu seinem Recht verhilft<sup>32</sup>. Damit springt Jahwe gleichsam in die Bresche des nicht vorhandenen verwandtschaftlichen Schutzsystems.«<sup>33</sup>

Die Begründung der Forderung zum Schutz des Fremden geschieht also auf dieser frühen Stufe noch nicht im Rückbezug auf eigene Fremdheitserfahrungen Israels; diese Wendung zur Geschichte ist erst eine genuine Leistung der dtr Weiterentwicklung der Schutzbestimmung. Daß der König stellvertretend für die Gottheit das Recht der *personae miserabiles* durchsetzt, ist altorientalisches Gemeingut. In die einschlägigen Bestimmungen der altorientalischen Gesetzbücher ist der Fremde aber nicht mit einbezogen; dies geschieht, so weit sich das aufgrund der ausschnitthaften Quellenlage behaupten läßt, erst im Horizont des JHWH-Glaubens.<sup>34</sup> Jan Assmann beschreibt dieses Verfahren der gottesrechtlichen Fassung ethischer Forderungen unter Zurückweisung der gängigen Rationalisierungsthese (»Ethisierung der Religion«) zutreffend als »Sakralisierung der Ethik«<sup>35</sup>, als »Umbuchung«, mit der die soziale und politische Gerechtigkeit dem direkten Gotteswillen unterstellt wird. »Durch diese entscheidende Umbuchung wird Gerechtigkeit zu einer heilsrelevanten Handlungsnorm, die Gottesnähe vermittelt.«<sup>36</sup>

Die Ursachen für den Schritt vom Profanrecht zum Gottesrecht und die mit diesem Übergang ausgelöste Dynamik hat Eckart Otto eindringlich beschrieben. Er geht davon aus, daß ursprünglich, auf einer vorreflexiven Stufe, die Rechte in ihrer Integrationsfunktion für die Gesellschaft eine zureichende Begründung erfuhren. Diese funktionelle Begründung vermag »immer weniger zu tragen, wenn die staatliche Gesellschaft im sozialen Differenzierungsprozeß immer heterogener wird und die Solidarität mit den Schwächsten in der Gesellschaft immer weniger mit sozialer Identität begründet werden kann. An den sozialen Bruchlinien israelitischer Gesellschaft, die eine Begründung von Recht aus dem empirisch Gegebenen der Gesellschaft nicht mehr leisten kann, setzt eine zunächst dezidiert armen-theologisch intendierte Theologisierung der sozialen Schutzrechte ein, die aber, ist einmal

<sup>32</sup> Zur religiösen Einstufung des *ger* vgl. die Beobachtung von Bultmann 169 Anm. 185: »Daß die Anrufung Jahwes durch den bedrückten *ger* ganz selbstverständlich gedacht ist, erweist diesen unproblematisch als ein Mitglied der religiösen Gemeinschaft.«

<sup>33</sup> Schwienhorst-Schönberger, «... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten», BiLi 63 (1990) 111.

<sup>34</sup> Vgl. Winfried Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1980; Thomas Krapf, Traditionsgeschichtliches zum dtn Fremdling-Waise-Witwe-Gebot, VT 34 (1984) 87–90. – Warum das Fremdenproblem in »protodeuteronomischer« Zeit in dieser Form aufgenommen wird, läßt sich nicht erkennen; zur häufig geäußerten Vermutung, die große Zahl der wegen der Eroberung des Nordreiches 722 v. Chr. im Süden Zuflucht Suchenden hätten diese Art der rechtlichen Regelung erfordert s. o.

<sup>35</sup> Vgl. Max Weber (Anm. 21) 81, der im Blick auf die Entwicklung der alttestamentlichen Rechtskorpora eine »steigende Theologisierung des Rechts« konstatiert.

<sup>36</sup> Vgl. Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, Carl Friedrich von Siemens Stiftung Themen LII, Bonn 1992, 64–70, 69.

eine Verbindung zwischen nichtsakralem Recht und Gottesbegriff hergestellt, sehr schnell darüber hinausgreift. Die Theologisierung von Recht entwickelt eine die Rechtsgeschichte Israels zunehmend gestaltende Dynamik, die sich aus der Universalität des Herrschaftsanspruches JHWHs auf die Gesamtheit der Lebenswelt Israels speist. Die profanen Rechte werden insgesamt theologisch begründet und auf JHWH als einzige Rechtsquelle zurückgeführt. Das Sakralrecht greift über seine soziale Interpretation auf die Alltagswelt Israels aus. Nichttheologisches Recht differenziert sich also nicht in einem Säkularisierungsprozeß aus einem sakralen Recht aus. Vielmehr wird JHWH als der erkennbar, der zunehmend die gesamte Lebenswelt Israels der pragmatischen Gestaltung nach seinem Willen unterwirft... Darin leuchtet der Zusammenhang von Transzendenz dieses Gottes und seiner Kraft zur Integration alltäglich-empirischer Lebenswelt auf.<sup>37</sup>

Das Ex 22,20–22 belegte Verbot erfährt dtr eine grundlegende Neuinterpretation (dtr Zusätze kursiv):

Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten,  
 und du sollst ihn nicht unterdrücken  
 denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten.  
 Eine jede Witwe und eine Waise  
 sollt ihr nicht bedrängen,  
 denn falls er/sie zu mir schreit, ja schreit,  
 werde ich seinen/ihren Schrei hören, ja hören,  
 und mein Zorn wird entbrennen,  
 und ich werde euch töten mit dem Schwert  
 und eure Frauen werden Witwen und eure Söhne Waise.

In der Fassung der dtr Redaktion schließt das Verbot jede Art von Unterdrückung des Fremden ein, nicht mehr nur seine wirtschaftliche Ausnutzung; die Ausweitung des Verbotes zeigt ein Phänomen an, daß man im Anschluß an Assmann als die »Semiotisierung der Geschichte«<sup>38</sup> zur Ausgestaltung und Begründung des Verbotes bezeichnen kann. Das überlieferte Verbot wird in den Horizont der Exodustheologie gerückt, explizit durch die Nennung der Ägypten-Erfahrung und implizit schon in der Verbotsformulierung durch den Rückbezug auf die Unterdrückungserfahrung mit Hilfe des Signalwortes *lachs* (»unterdrücken«; vgl. Ex 3,9). Diese Art der Begründung ist deutlich von einer anderen Form des Rückbezugs auf die Ägyptenerfahrung zu unterscheiden, dem Bezug auf die den Sklavenstatus (*aebaed*) in Ägypten. Schwienhorst-Schönberger bezeichnet die erste Form der Begründung als »Ägypten-ger-Motivation«, die zweite Form als »Ägypten-*aebaed*-Motivation«<sup>39</sup>; die erste Form begründet mit der Argumentationsfigur der Goldenen Regel die Schutzbestimmungen für den Fremden inhaltlich, die zweite erinnert mit dem Motiv der Befreiung aus der Sklaverei durch die Rettungstat JHWHs an den Ermöglichungs- und den Verpflichtungsgrund des Gebotes.<sup>40</sup>

Im Horizont der dtr Bearbeitung liegt auch die weitere Bestimmung zum Schutz des Fremden innerhalb des Bundesbuches in Ex 23,9:

Einen Fremden sollst du nicht unterdrücken,  
 kennt ihr doch die Seele (*naefaesh*) des Fremden,  
 denn Fremde seid ihr gewesen im Land Ägypten.

<sup>37</sup> Otto (Anm. 29) 2f; vgl. aaO. 38–40; Otto, Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie. Ein Beitrag zur theologischen Begründung der Ethik im Alten Testament, ZAW 98 (1986) 161–179.

<sup>38</sup> Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 297.

<sup>39</sup> Weitere Belege für die erste Form sind Ex 23,9, Dtn 10,19 und Lev 19,34, für die zweite Dtn 5,12–15; 15,12–15; 16,9–12; 24,17f.21f.

<sup>40</sup> Vgl. Schwienhorst-Schönberger (Anm. 16) 347–350.

Zu beachten ist, daß diese Schutzbestimmung im Kontext des Abschnitts 23,1–9 steht, der insgesamt dem Thema der Gerechtigkeit in der Rechtsprechung gewidmet ist und damit ein bezeichnendes dtn Anliegen aufnimmt.<sup>41</sup>

An der Bestimmung zum Schutz des Fremden in Ex 22,20ff konnte bereits in einem punktuellen Vorgriff eine längere Entwicklung nachgezeichnet werden. Mit der Gottesrechtsredaktion des Bundesbuches setzt ein Prozeß ein, in dessen Verlauf das Fremdenrecht immer weiter ausgestaltet und ihm in den Rechtskorpora ein größeres Gewicht verliehen wird, so daß man sich cum grano salis *Frank Crüsemanns* Feststellung anschließen kann: »Der Schutz der Fremden wird in den späteren Rechtstexten immer stärker hervorgehoben und immer umfassender formuliert. In der theologischen Bedeutung steht dieses Thema keinem anderen nach, es ist durchaus mit der Alleinverehrung Gottes und dem Sabbat vergleichbar.«<sup>42</sup>

Die den Fremden betreffenden Regelungen in den älteren Schichten des Dtn sind mehr als Schutzrechte, die neuralgische Punkte der gesellschaftlichen Desintegration im Auge haben; sie sind zu verstehen als Ausdruck eines Reformprogramms, mit dem nicht nur Einzelprobleme bewältigt werden sollen, sondern eine grundsätzliche und dauerhafte Regelung für den *ger* angestrebt wird. Alle Bestimmungen zielen ab auf die stabile, rechtlich gesicherte Integration des *ger* in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Subsystemen wie soziale Beziehungen (Gemeinschaft des Dorfes), Wirtschaft und Kult, ohne daß allerdings die marginalisierte Stellung des Fremden grundsätzlich überwunden wird (vgl. Dtn 14,28f; 16,9–15; 24,19–22)<sup>43</sup>. Der *ger* erscheint als festes Element in der »Sozialtrias«<sup>44</sup> »Fremder, Witwe, Waise«.

Das Sozialprofil des *ger* der dtn Gesetzgebung des 7. Jh. läßt sich an der Erlaubnis zur Nachlese von Korn, Oliven und Trauben beispielhaft verdeutlichen. »Die Vorschriften haben nicht das Recht des für die Ernte angestellten Arbeiters zum Gegenstand, sondern ordnen außerhalb der Sphäre ökonomischer Rationalität die Zulassung eines Tuns von bedürftigen, marginalen Gliedern der Gesellschaft, oder konkreter: der Dorfgemeinschaft an, die zu dem Besitzer der landwirtschaftlichen Nutzflächen entweder überhaupt in keinem Vertrags- oder Dienstverhältnis stehen oder zumindest nicht in Hinsicht auf ein solches Verhältnis gemeint sind.«<sup>45</sup> Umrißhaft wird in diesen Bestimmungen eine soziale Differenzierung innerhalb der dörflichen Gemeinschaft, die sich als Horizont der Bestimmungen darstellt, erkennbar. Einer grundbesitzenden Schicht stehen freie Personen gegenüber, die

---

<sup>41</sup> Vgl. mit anderer Akzentuierung aufgrund einer differierenden kompositionskritischen Position *Crüsemann* (Anm. 29) 213f.

<sup>42</sup> *Crüsemann* 216.

<sup>43</sup> Zu den Einzelbestimmungen vgl. *Georg Braulik*, Deuteronomium NEB z.St. und ausführlich *Bultmann* (Anm. 13) pass.

<sup>44</sup> *Braulik* 184.

<sup>45</sup> *Bultmann* (Anm. 13) 36.

über keinen Grundbesitz verfügen und nicht in die verwandtschaftlichen Strukturen von Familie und Sippe, aber auch nicht wie die Sklaven einem »Haus« zugeordnet sind. »Der *ger* steht nicht weniger und nicht mehr außerhalb eines zwischen den Polen der sozialen Differenzierung vermittelnden Bezugssystems als die Waise und die Witwe. In seine soziale Randlage, in der ihm die Mittel für eine wirtschaftlich selbständige Existenz fehlen, kann er im Horizont einer im Prinzip nach Verwandtschaftssystemen geordneten agrarischen Gesellschaft, wie sie für das Juda des 7. Jahrhunderts erschlossen wird, geraten sein, wobei man an Verschuldungsprozesse, an das Problem der Erbteilung oder an das Problem einer die Betriebsgröße überfordernden Zahl von Familienangehörigen zu denken hat. Der Duktus der Erntevorschriften macht es wahrscheinlich, daß die Bedürftigen nur Randfiguren in sonst stabilen Sozialverhältnissen sind. Wie die Waise und die Witwe scheint der soziale Typ des *ger* zum regelmäßigen Bild der jüdischen Ortschaft zu gehören.«<sup>46</sup>

Das Integrationsbemühen, wie es in den Fremdenbestimmungen als Teilbereich der »Sozialgesetzgebung« zum Ausdruck kommt, verdankt sich einem Ideal der Brüderlichkeit, das in der historischen Fiktion<sup>47</sup> des Dtn Israel von Anfang, d. h. vom Sinai/Horeb an bestimmt hat und daher weiterhin bestimmen soll. Diesem Ideal korrespondieren die das Dtn kennzeichnenden Zentralisationsbestrebungen.<sup>48</sup>

Die dtn-dtr Theologie der exilischen Zeit nimmt die Vorgaben der angeführten älteren Texte auf und führt sie in markanter Weise theologisch weiter in der Spitzenaussage<sup>49</sup> Dtn 10,16–19:

Ihr sollt die Vorhaut eures Herzens beschneiden lassen  
und euren Nacken nicht länger versteifen.  
Fürwahr/Denn JHWH, euer Gott,  
ist der Gott der Götter  
und der Herr der Herren:  
der große Gott, der Mächtige und der Schreckliche,  
der Ansehen nicht gelten läßt und Bestechung nicht annimmt,  
der Recht verschafft der Waisen und der Witwe,  
und der den Fremden liebt, so daß er ihm Brot und Mantel gibt.  
Also sollt auch ihr den Fremden lieben,  
denn Fremde seid ihr gewesen im Land Ägypten.

Das Gewicht dieser Forderung erhellt daraus, daß (a) dieses Gebot seinen Platz in den Vorreden zum dtn Gesetz erhält, (b) der Schutz des Fremden in eine hymnisch-partizipiale Gottesprädikation aufgenommen wird und (c) Dtn 10,16–19 neben Lev 19,18.34 (s.u.) die einzigen Belege sind, in denen die *Liebe zu einer Menschengruppe* gefordert wird.<sup>50</sup> Die Liebe

<sup>46</sup> Ebd. 44.

<sup>47</sup> Zur Begründungsfunktion von Fiktionen vgl. *Manfred Oeming*, Bedeutung und Funktionen von »Fiktionen« in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung *EvTh* 44 (1984) 254–266.

<sup>48</sup> Zum Ethos des Dtn vgl. *Braulik* (Anm.43) 14–17 und *Bultmann* (Anm. 16) 40 und 45.

<sup>49</sup> Vgl. *Crüsemann* (Anm. 29) 216.

<sup>50</sup> Vgl. *Hans-Peter Mathys*, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18), Fribourg/Göttingen 1986, 12; *C. Auffarth*, Protecting Strangers. Establishing a Fundamental Value in the Religion of

zum Fremdling kommt darin zum Ausdruck, daß seine grundlegenden Rechte (das Gebot nennt Konkreta für die Grundbedürfnisse Kleidung und Nahrung) durchgesetzt werden.<sup>51</sup> Eine Veränderung im sozialen Typ des *ger* ist in den dtm Texten dieser Fortschreibungsebene nicht festzustellen, denn das Exil führt nicht zu einer grundlegenden Veränderung der Sozialstruktur in den dörflich-bäuerlichen Kreisen Judas.<sup>52</sup> Die neue Begründungsfigur durch den Rekurs auf den *gerim*-Status der Vorfahren in Ägypten (s.o.) bereichert den Sinn der Ägypten-/Exoduserfahrung und verdankt sich der Entdeckung einer Analogie zwischen dem Gründungsgeschehen des Volkes und der aktuellen Problematik sozialer Desintegration.

Auch wenn sich im dritten und jüngsten großen Rechtskorpus neben Bundesbuch und dtm Gesetz, dem Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26), in Lev 19,33f eine Bestimmung von ähnlicher »Grundsätzlichkeit« wie in Dtn 10 findet, darf dabei nicht übersehen werden, daß innerhalb dieses der priesterlichen Literatur<sup>53</sup> zuzurechnenden Werkes ein grundlegender Bedeutungswandel im Gebrauch des Ausdrucks *ger* ablesbar ist: aus einem *sozialen Typbegriff* wird ein *sakralrechtlicher Terminus*, d.h. das Problem des *ger* wird in den jüngeren Schichten der priesterlichen Gesetzgebung nicht mehr als Herausforderung zur sozialen und ökonomischen Integration marginaler gesellschaftlicher Gruppen wahrgenommen, sondern als religionsgesetzliches Problem der Bestimmung der Grenzen der religiösen Gemeinschaft. Lev 19,33f (Bearbeitung kursiv):

Wenn sich ein Fremder *bei dir* in eurem Land als Fremder aufhält,  
sollt ihr ihn nicht ausbeuten.

*Wie ein Einheimischer von euch soll der Fremde für euch sein, der sich bei euch als Fremder aufhält,*

*und du sollst ihn lieben wie dich selbst,*  
denn Fremde seid ihr gewesen im Land Ägypten. –  
Ich bin JHWH, euer Gott.

Der Übergang vom sozialen Typbegriff zum sakralrechtlichen Terminus *ger* wird deutlich in der Differenzierung zwischen dem älteren Bestand von Lev 19,33f und der Bearbeitung.<sup>54</sup> Die Grundschrift liegt ganz auf

---

the Ancient Near East and Ancient Greece, Numen 39 (1992) 193–216; R. E. Clements, Loving One's Neighbour. Old Testament Ethics in Context, London 1992 (The Ethel M. Wood Lecture 4. 3. 1992).

<sup>51</sup> Vgl. Mathys 13.

<sup>52</sup> Vgl. Bultmann (Anm. 13.) 129

<sup>53</sup> Angesichts der gegenwärtigen Umbruchsituation sollte der Ausdruck »Priesterschrift« im Sinne einer ursprünglich selbständigen Quellschrift des Pentateuch nicht mehr verwendet werden, vgl. Steins (Anm. 28).

<sup>54</sup> Vgl. Bultmann (Anm. 13) 176–179.

der Linie der vorgestellten Texte aus dem Bundesbuch und dem Dtn, aber auch auf der gleichen Ebene wie die Bestimmung zur Nachlese in Lev 19,9f, die als zweite Gruppe neben dem *ger* den Armen (<sup>c</sup>*ani*) nennt. Die Bearbeitung<sup>55</sup> verrät dagegen andere Interessen, wie vor allem durch die Berücksichtigung analoger Aussagen aus jüngeren priesterlichen Texten deutlich wird. In der Nachinterpretation der Pessachordnung Ex 12,43–49, den Inklusionsformeln Lev 17,8.10.13.15 u.ö. verliert der Ausdruck *ger* seinen früheren Sinn als Bezeichnung einer marginalen Personengruppe und zielt jetzt ab auf die Gruppe derer, die durch die Beschneidung (vgl. Ex 12) in die Religionsgemeinschaft Israels eingegliedert werden und dadurch als »Proselyten« (so die häufige Wiedergabe von *ger* in der Septuaginta) einen »zweiten Flügel« neben den genuinen Israeliten (<sup>a</sup>*aesrach*) bilden.<sup>57</sup> Der freundlichen Haltung gegenüber dem religiös assimilierten *ger* korrespondiert eine Abgrenzung gegenüber dem religionsfremden Ausländer, wie sie sich etwa in Esra 10 und Neh 10 und 13<sup>58</sup> äußert.

#### IV. FREMDSEIN IM SELBSTVERSTÄNDNIS ISRAELS

Ein Überblick über die Ethik des Fremden im AT wäre unvollständig, wenn diejenigen Texte außer acht blieben, in denen die Kategorie des »Fremden« auf Israel selbst übertragen wird, und zwar nicht wie in den dtm Motivsätzen im geschichtlichen Rückblick auf den *gerim*-Status seiner Vorfahren in Ägypten, sondern als zeitunabhängige Bestimmung. Die umfassendste Formulierung findet diese Bestimmung im Gebet Davids anlässlich der Spendenaktion für den in Jerusalem geplanten Tempel 1 Chr 29,10ff (bes. V 15):

<sup>55</sup> Diese Kombination von Ver- und Gebot stellt sich als Ergänzung des Gebotes der Nächstenliebe aus Lev 19,18 dar, vgl. *Mathys* (Anm. 50) pass. und *Erhard S. Gerstenberger*, Das 3. Buch Mose, Leviticus (ATD 6) 255.

<sup>56</sup> Vgl. *Bultmann* (Anm. 13) pass. bes. 201.

<sup>57</sup> Anders *Crüsemann*, NBL II 96 und *Ders.* (Anm. 29) 217 und 359f, für den die priesterlichen Bestimmungen die älteren sozialrechtlichen Regelungen weiterentwickeln und die volle Gleichberechtigung des *ger* etablieren; ähnlich auch *Gerstenberger* (Anm. 55) 255. Diese Interpretation berücksichtigt m. E. jedoch nicht, daß das »Image« des *ger* sich in den jüngeren Texten wandelt, insofern einerseits seine wirtschaftliche Situation nicht länger als problematisch erscheint und andererseits seine religiöse Eingliederung durch die Beschneidung gefordert wird.

<sup>58</sup> Zur redaktionsgeschichtlichen und zeitlichen Einordnung vgl. den einschlägigen Exkurs in *Steins* (Anm. 20).

Gepriesen bist du, JHWH, Gott Israels, unseres Vaters, von Ewigkeit zu Ewigkeit.  
 Dir, JHWH, gehören Größe und Macht und Herrlichkeit und Glanz und Hoheit.  
 Fürwahr, alles im Himmel und auf der Erde gehört dir, JHWH, ...  
 Und nun, unser Gott, wir danken dir  
 und lobsend dem Namen deiner Herrlichkeit.  
 Doch wer bin ich  
 und wer ist mein Volk,  
 daß wir die Kraft besaßen, in dieser Weise zu spenden?  
 Denn von dir kommt das alles,  
 und aus deiner Hand haben wir dir gegeben;  
 denn Fremde sind wir vor dir  
 und Beisassen wie alle unsere Väter;  
 wie ein Schatten sind unsere Tage auf der Erde,  
 und es gibt keine Hoffnung,  
 JHWH, unser Gott,  
 diese ganze Fülle, die wir bereitgestellt haben  
 um dir ein Haus zu bauen für den Namen deiner Heiligkeit,  
 aus deiner Hand stammt sie.

Für die Aussage über die Fremdlings- und Beisassenschaft greift der Chronist in der für ihn bezeichnenden schriftgelehrten Art<sup>59</sup> auf Ps 39,13 zurück und kombiniert diesen Text mit der ähnlichen pluralischen Formulierung im Kontext eines bodenrechtlichen Prinzips in Lev 25,23, das über Ps 39,13 hinaus den Gedanken anregt, in JHWH den alleinigen Eigentümer aller Güter zu sehen.

Das Fremdsein wird nicht mehr im Gegenüber zu einer sozialen Größe erfahren, sondern wird zu einer Metapher<sup>60</sup> für eine im strengen Sinne theologische Bestimmung, die den Status des Menschen vor Gott überhaupt kennzeichnet. Vorbereitet wird diese Metaphorisierung der Kategorie des Fremden durch deren Verwendung in den Erzeltern Erzählungen der priesterlichen Literatur. Bereits in der vorpriesterlichen Literatur ist mehrfach davon die Rede, daß die Erzeltern sich z.B. in Ägypten als Fremde aufhalten (vgl. Gen 12,10; 20,1 u.ö.); in diesen Texten begegnet aber nur das Verb *gur*, das keinen sozialen Typ bezeichnet.<sup>61</sup> Die priesterliche Bearbeitungsschicht greift diesen Sprachgebrauch auf (vgl.

<sup>59</sup> Zur Charakterisierung des schriftgelehrten Umgangs des Chronisten mit seinen Vorlagen vgl. *Steins* (Anm. 20).

<sup>60</sup> Vgl. *Daniel J. Estes*, *Metaphorical Sojourning in 1 Chronicles 29:15*, CBQ 53 (1991) 45–49.

<sup>61</sup> Daß sich in diesen Erzählungen nicht die Erinnerung an eine historische Fremdlingsexistenz der Patriarchen in Kanaan spiegelt, bedarf keiner Erläuterung. Hinsichtlich der Frage nach der Entstehung Israels läßt sich in der Forschung der letzten Jahre ein »Paradigmenwechsel« beobachten: Während man früher in unterschiedlichen Modellen die Entstehung Israels unter der Kategorie des kriegerischen (so in enger Anlehnung an das biblische Geschichtsbild) oder friedlichen *Eindringens* (v.a. die Position von *Albrecht Alt*) in Kanaan betrachtet hat, gewinnt heute eine Sicht zunehmend mehr Anhänger, die von einer *Entstehung Israels im Lande* ausgeht. Die neue Position, die

Gen 35,27), bevorzugt aber die junge Abstraktbildung *magur* (»Fremdlingschaft«), um die Existenz der Erzeltern zu kennzeichnen (vgl. Gen 17,8; 28,4; 36,7; 37,1; 47,9); in der priesterlichen Schlüsselstelle Ex 6,4 wird der Terminus eingesetzt, um die Zeit der Erzeltern insgesamt als Zeit der Fremdlingschaft zu beschreiben. Exemplarischen Charakter<sup>62</sup> erhält die Fremdlingsexistenz der Erzeltern erst auf dieser Stufe der Systematisierung durch die priesterliche Redaktion.<sup>63</sup>

Die Kategorie des »Fremden« wird in diesen späten Texten aus dem juristisch-sozialen Bereich in den theologisch-anthropologisch Bereich transponiert; für die Ethik des Fremden bedeutet dies keine Spiritualisierung im Sinne einer Aufweichung und Auflösung von Verbindlichkeit, sondern die Entdeckung eines wichtigen Begründungsaspektes, dem ein Zug zur Universalisierung eignet. Die Metapher der Fremdlingschaft klärt als (Selbst-)Bezeichnung Israels insgesamt die theologische Identität der sozialen Größe, die in den gesetzlichen Weisungen zur Integration des Fremden aufgerufen ist. Sie bezeichnet die Entdeckung, daß die Adressaten der Schutzbestimmungen für die Fremden selbst auf die Gewährung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit angewiesen sind. Mit dem Übergang zur Erkenntnis einer fundamentalen Gleichheit zwischen den Subjekten und den »Objekten« der ethischen Forderung ist gewissermaßen der Endpunkt einer Entwicklung erreicht, die die Integration des Fremden unter immer neuen Konstellationen der Gesellschaft und der theologischen Reflexion als ethische Herausforderung begriffen hat.

## V. THEOLOGISCHE IDENTITÄT UND ETHIK

Die Erinnerung, die sich im Kontext christlicher ethischer Reflexion vorrangig im Rekurs auf die Hl. Schrift vollzieht, konstituiert ethisches

---

nicht von vornherein von einem (gewissermaßen schon ins Land mitgebrachten) Eigenprofil der neuen Größe ausgehen kann, verschärft die Frage nach den Ursachen einer internen Ausdifferenzierung im Gebiet des späteren Israel am Ende des 2. Jt. v. Chr., die schließlich zur Formation einer ethnisch, religiös und politisch selbständigen Größe Israel führte. Weitgehend ungeklärt ist die Rolle, die der Jahwismus in diesem Zusammenhang spielte. Vgl. *Otto*, Israels Wurzeln in Kanaan. Auf dem Weg zu einer neuen Kultur- und Sozialgeschichte des antiken Israel, ThRev 85 (1989) 3–10; grundlegend: *J.J. Finkelstein*, The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988; *H. Rösel*, Israel in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels (BEATAJ 11) Frankfurt/M. 1992.

<sup>62</sup> Vgl. *Schmidt* (Anm. 25) 285.

<sup>63</sup> Vgl. *Berger* (Anm. 1) 207: »Nun aber hat der Gott Israels nicht nur eine besondere Vorliebe für Fremde, vielmehr spielt sich überhaupt das gesamte Verhältnis Israels zu seinem Gott immer wieder unter der Kategorie der Fremdheit ab.«



Bewußtsein und orientiert es zugleich, indem es hilft, Orte der sozialen Verantwortung zu erkennen und den Handlungsspielraum vorzuzeichnen. Die aktuelle Konkretisierung der Option übersteigt jedoch das erinnerte Modell, das sich darin nur als Vor-Bild zu erkennen gibt.

»Die historische Kritik ist der Einspruch dagegen, zu direkte Verbindungen zwischen geschichtlichen Vergangenheiten und den Zeitlagen neuer Gegenwarten herzustellen. Damit wird jedoch die fremde Erfahrung vergangener Zeiten keineswegs für die Gegenwart bedeutungslos, denn insoweit sie verstehbare Erfahrung ist, kann sie den je eigenen Erfahrungsraum mit konstituieren. Darüber hinaus stellt sich die Aufgabe, den ethischen Anspruch, der in den religionsgesetzlichen Forderungen der religiösen Überlieferung spezifischen Geltungsanspruch erhebt, im Gesamtgefüge der religiösen Orientierung der Gegenwart aufrechtzuerhalten.«<sup>64</sup>

Um diesen Anspruch in bezug auf die biblische Reflexion der Fremdenproblematik einzulösen, gilt es einige grundlegende Kennzeichen von Form und Inhalt der biblischen Lösungsvorschläge festzuhalten:

Im Alten Testament dominiert die Tendenz, die Fremdenproblematik im Kontext des Rechts anzugehen; »um Recht für die Rechtlosen, darum geht es bei der Fremdenthematik.«<sup>65</sup> Der Drang ins Recht ist Ausdruck einer die Beliebigkeit von Appellen und Gesinnung überschreitenden Neigung zur Konkretion, die eine christliche Ethik an eine vielfach »verlorene Dimension«<sup>66</sup> erinnern kann.

Die ständige Fortschreibung des Themas, wie sie an den großen Rechtskorpora des Alten Testaments ablesbar ist, verweist auf die Dynamik des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen gesellschaftlichen Erfahrungen und theologischen Einsichten. Gleichzeitig ist die Vielgestaltigkeit der Spiegel eines bereits innerbiblischen Prozesses von Rezeption und Aktualisierung, der die gegenwärtige Fortführung in einer »engagierten Hermeneutik« des überkommenen Wortes im Wechselspiel aktueller Welterfahrungen evoziert.<sup>67</sup>

Wenn im Alten Testament zu beobachten ist, daß neben dem Bemühen um die Integration des Fremden (*ger*) eine teils schroffe Ablehnung des ethnisch und religiös Fremden (*nochri* o.ä.) erfolgt, deutet sich eine Grenze der Modellhaftigkeit alttestamentlicher Ethik an. Die im Zusammenhang der Reflexion auf den Fremden vollzogene Wende zur Entdeckung des eigenen Fremdseins als bleibende Bestimmung markiert aber

---

<sup>64</sup> Bultmann (Anm. 13) 217f.

<sup>65</sup> Crüsemann (Anm. 29) 215.

<sup>66</sup> Vgl. Norbert Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg 1987.

<sup>67</sup> Zum Konzept einer »Engagierten Bibelhermeneutik« vgl. die Skizze bei Paul D. Hanson, *Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 526–552.

einen Ansatzpunkt, der über die genannte Grenze hinausweist. Das Bewußtsein, daß nicht nur der/die andere der/die Fremde ist, sondern daß *wir* Fremde sind (vgl. 1 Chr 29,15), das sich nur im erinnernden Rückbezug auf eine Geschichte der Fremdheitserfahrung ausbilden kann, wachzuhalten und seine Bedeutung für den Umgang mit den Fremden »vorzuleben« – darin besteht im Hinblick auf die Herausforderungen durch die aktuellen Migrationsprozesse und die Tendenzen zur gesellschaftlichen Desintegration der originäre Beitrag von Christinnen und Christen, für deren Handeln die Bibel eine paradigmatische Bedeutung<sup>68</sup> hat.

Georg Steins, Dr. theol., ist Dozent für Biblische Theologie am Priesterseminar der Diözese Hildesheim und Lehrbeauftragter für Hebräisch an der Universität Osnabrück.

CHRISTOPH LIENKAMP

## Der/die/das Andere bzw. Fremde im sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart – Eine Herausforderung der theologischen Sozialethik

Der philosophische und sozialwissenschaftliche Diskurs über den/die/das Andere hat Konjunktur. Schon 1965 stellte der Berliner Philosoph *Michael Theunissen* fest: »Zweifellos gibt es nur wenige Realitäten, die das philosophische Denken unseres Jahrhunderts so stark in ihren Bann gezogen haben wie ›der Andere‹.«<sup>1</sup> Keines hebe aber auch die Gegenwart stärker von der Tradition ab. Der Andere sei »tief in die Grundlagen des philosophischen Denkens eingedrungen.«(1) Ob man nun vom ›Du‹ oder vom ›Fremdich‹ rede, in den philosophischen Begriffen, in denen der Andere thematisiert wird, liege bereits die Entscheidung darüber, was dieser ursprünglich sei. Die Wahrheit liegt jedoch weder in der dialogischen noch in der transzendentalphilosophisch-phänomenologischen

---

<sup>68</sup> Zur *paradigmatischen* Bedeutung der Bibel vgl. ebd.

<sup>1</sup> *Michael Theunissen*, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 1 (im folgenden Seitenzahlen im Text).