

Frank Crüsemann

«Ihr kennt die Seele des Fremden.» (Ex 23,9)

Eine Erinnerung an die Tora
angesichts von neuem
Nationalismus und Fremdenhaß

I.

Steinwürfe auf Heime von Asylsuchenden, Mordversuche an ausländischen Kindern, haßsprühende Jugendliche, beifallklatschende Bürger und Bürgerinnen, eine Polizei, die manchmal die Neigung hat, daneben zu stehen wie beim Synagogenbrand von 1938 — schlimmste deutsche Traditionen sind plötzlich wieder lebendig. Daß dazu auch antisemitische Töne gehören, paßt ins Bild. Die Weltlage aber, in der heute solches geschieht, wirft noch ein düsteres Licht, als es die Erinnerung an die schlimmste Vergangenheit tut. Denn die heutige Asylanten-«Flut», wie der rassistische Ausdruck lautet, dürfte eher zu den ersten, noch kleinen Wellen gehören. Die immer tiefer und immer unüberwindlicher scheinende Spaltung des Globus in Reiche und Arme, Wohlstandsbürger und Ausgeplünderte, wobei ganze Kontinente im Elend versinken, macht die Dimensionen deutlich, um die es geht. Günter Grass hat schon vor Jahren die Vision einer weltweiten, hochtechnisierten Mauer gehabt, die die Wohlhabenden der Welt vor dem Anbränden der verarmten Massen schützen muß¹.

Die erschreckenden Auswüchse des neuen und uralten Nationalismus zeigen wieder einmal unübersehbar, wie dünn der Firnis humaner und christlicher Ethik im sogenannten christlichen Europa ist. Die viele Jahrhunderte währende christliche Erziehung hat so wenig bewirkt wie die kurze sozialistische. Die quälende deutsche Debatte um die Veränderung des bisherigen Asylrechts wirft ein bezeichnendes Schlaglicht: Nach den Schrecken des Dritten

Reiches erwuchs aus den eigensten Erfahrungen und Erinnerungen der Menschen, die den neuen Staat und sein Grundgesetz schufen, die uneingeschränkte Garantie von Schutz für alle politisch, rassistisch und religiös Verfolgten. Denn man kannte ihr Geschick. Was hier geschah, entsprach in seiner Logik der wichtigsten Begründung für die Gesetze der Tora, die die Fremden unter den absoluten Schutz Gottes stellen: «Ihr kennt die Seele des Fremden, wart ihr doch selber Fremde in Ägypten» (Ex 23,9). Es ist nicht gelungen, solche Erinnerung zum dauerhaften Moment deutscher und christlicher Identität zu machen; das zeigt die erschreckend breite Zustimmung zur Anpassung der Gesetze an die Volksstimmung.

Wie eigentlich muß eine Ethik aussehen, die Fremde und Fremdes nicht als Bedrohung erlebt? Wie ein nationales und religiöses Selbstverständnis, das seine eigene Identität nicht in Verachtung und Vertreibung, sondern umgekehrt durch den Schutz der anderen gewinnt? Das Alte Testament enthält das Modell einer solchen Ethik. Die Bibel ist ja vom Auszug Abrahams an — und im Grunde wohl schon seit Kain — bis zum Krippenkind in ihrer Hauptlinie eine Geschichte von aufbrechenden, ausziehenden, Brot, Land und Schutz suchenden, umherirrenden, zurückkehrenden Menschen. Und unter den vielen Geboten Gottes gibt es nur sehr wenige, die dem Recht der Fremden und Flüchtlinge an Gewicht und Eindeutigkeit gleichkommen (vgl. u. II).

Die christliche Rezeption dieser Tradition aber hat den inneren Zusammenhang, die innere Logik dieser Themen zerrissen und sie dadurch unwirksam gemacht. Rezipiert wurde auf der einen Seite der Exodus, der mit Recht immer neu zur Grundlage jeder Befreiungstheologie wird² und für so viele Menschen Ausdruck der Hoffnung ist. Die Befreiung von allen unterdrückenden Kräften und das Versprechen eines eigenen Landes und von gesicherter Freiheit ist Inhalt der wichtigsten Selbstdefinition des biblischen Gottes: «Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus herausgeführt hat» (Ex 20,2 u. v. a.). Doch der Fortgang, das Murren in der Wüste, die Gabe der Tora, die Eroberung des Landes mit ihren auch brutalen Zügen, die Verwandlung der neuen befreiten Gesellschaft des Gottesvolkes in einen eigenen Staat und der Widerstand dagegen spielen längst

nicht die gleiche Rolle. Das Scheitern so vieler Bewegungen, die antraten, Freiheit und Gerechtigkeit zu schaffen und doch das Gegenteil bewirkten, hat seine theologische Entsprechung in der Trennung der zusammenhängenden biblischen Themen. Die Erwählung des einen Volkes durch Gott und die Gabe des Landes hat auch erschreckende Rezeptionen erfahren, etwa durch die Siedler in Nordamerika oder die südafrikanischen Buren. Und bis heute löst das theologische Beharren auf der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes, wie es die Kirchen gegenwärtig mühsam und schrittweise wieder lernen, bei so manchen deutschen Jugendlichen antijüdische, ja antisemitische Denk- und Gefühlsmuster aus.

Es ist der Eklektizismus in der christlichen Rezeption des Alten Testaments, der die schlimmsten Möglichkeiten der Verwendung eröffnet hat. Erwählung ohne Tora und ohne menschheitsumgreifende Verheißung ist ein solches Muster. Noch wirksamer war die so harmlos erscheinende christliche Isolierung des Dekalogs von der übrigen Tora: Was bis heute den Katechismus bestimmt, enthält eben nicht die Gebote des Fremdenrechts. Angesichts des in diesem Jahrhundert wiederholt unübersehbar gewordenen Versagens des bisherigen Christentums in Europa bleibt nur der Weg einer Rückkehr zu dem, was die Grundlage unseres Glaubens ausmacht: die Bibel und ihr Fundament in der Tora. Dafür soll im folgenden an die einschlägigen Züge des Umgangs mit Fremden und die Probleme ihrer Rezeption erinnert werden.

II.

Das Recht der Fremden durchzieht alle drei großen Rechtssammlungen des Alten Testaments³. Und jede von ihnen bietet zur argumentativen Begründung alles auf, was ihr an theologischem Gewicht zur Verfügung steht, und rückt so die Fremden in das Zentrum ihres Denkens.

Im ältesten Rechtsbuch der Bibel, dem Bundesbuch Ex 22,20–23,33, erscheint das Thema zweimal:

Ex 22,20 *Einen Fremden sollst du nicht bedrücken und sollst ihn nicht bedrängen, denn ihr seid (selbst) im Land Ägypten Fremde gewesen.*

23,9 *Einen Fremden sollst du nicht bedrängen, weil ihr die Seele des Fremden kennt, denn ihr seid (selbst) im Land Ägypten Fremde gewesen.*

Stellung wie Stil lassen die große Bedeutung des Themas erkennen. Hier spricht Gott — wie weithin im Bundesbuch — selbst. Daß damit die Sozialgebote unter die Autorität Gottes treten, ist neu — und grundlegend geworden für das biblische Denken. Die Inhalte entstammen weitgehend einer älteren Primär-Gruppenethik. Daß man nicht tötet, stiehlt oder Fremde unterdrückt, wurde, so wird mit Recht vermutet, in der Erziehung der Sippen weitergegeben und gehörte zu den evidenten und weitgehend nicht explizierten Normen. Durchreisenden Fremden wird Gastfreundschaft gewährt; solche Sitte bildet ein Gegengewicht gegen die begründete Furcht vor dem Fremden und bedarf im Normalfall keiner religiösen Autorität oder Begründung. Was Abraham in Gen 18 tut, hat Vorbildfunktion und — einschließlich des Dankes des Gastes — Parallelen bei anderen Völkern.

In der Konstitution des Bundesbuches treten solche Normen unter die höchste Autorität und erhalten damit gleiches Gewicht wie andere religiöse und kultische Grundnormen: Sie gehören zur Gottesbeziehung selbst. Der Anlaß muß eine aktuelle Krise der traditionellen Normen gewesen sein, und sie ist historisch recht genau einzuordnen. Die große Bedeutung des Fremdenthemas ist bei den Propheten des 8. Jhs. noch nicht zu beobachten. Sie nennen die Fremden nicht unter den bedrängten Gruppen. Es war erst das unaufhaltsame Vorrücken der Assyrer und das Ende so vieler ehemals selbständiger Völker und Kleinstaaten in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr., das große Flüchtlingsströme auslöste. Besonders das Ende des israelitischen Nordreichs 722 v. Chr. hat dabei eine Rolle gespielt und etwa in Jerusalem zu raschem Wachstum und neuen slumartigen Stadtvierteln geführt. Hier entsteht ein großes und für Israel neues Flüchtlingsproblem, das dann im Deuteronomium und bei den Propheten Jeremia und Ezechiel verarbeitet wird — grundlegend aber und zuerst im Bundesbuch.

Die beiden Rechtssätze umrahmen den Block, in dem alle wichtigen Sozialgebote stehen. Was bei sozialen Problemgruppen wie Witwe und Waise (Ex 22,21ff) und den Armen (22,24) oder

bei der Perversion des Rechts (23,1-7) auf dem Spiel steht, potenziert sich bei den Fremden noch einmal. Dabei wird in 22,26 der hinter einem solchen Recht stehende theologische Grundsatz formuliert: «denn ich bin gnädig». Es ist die Güte Gottes, der solches Recht entspringt. Und so ist es auch der Schrei der Unterdrückten, der Gott selbst zum Einschreiten veranlassen wird (22,23f).

Von besonderem Gewicht und prägend für die ganze weitere innerbiblische Geschichte des Fremdenrechts ist der begründende Verweis auf die eigene Erfahrung und die eigene Geschichte. Im literarischen Kontext des Exodusbuches wird damit die Generation des Auszugs angesprochen. In der Zeit aber, der diese Formulierung entstammt, liegt der Exodus viele Jahrhunderte zurück. Doch die Befreiungstat und die vorausgehende Unterdrückung prägen das nationale Selbstverständnis wie das der angeredeten einzelnen. Das Gebot ist die andere Seite der Freiheit. Aus diesem Selbstverständnis heraus kennt man die *naefæš*, die Seele, man kann auch sagen das «Leben» der Fremden. Niemand kann sich auf diese Tradition der Freiheit berufen, ohne sich auch psychisch auf die einzulassen, die solche Freiheit noch vor sich haben. Wer sich durch Freiheit definiert, kann sich nicht wie die Ägypter benehmen.

Was im Bundesbuch beginnt, findet im deuteronomischen Gesetz seine volle Ausprägung. Für die landbesitzlosen Problemgruppen Witwen, Waisen, Fremde und — für das Deuteronomium besonders typisch — die Leviten wird geradezu so etwas wie ein soziales Netz entworfen. Die Forderung, sie nicht zu unterdrücken und ihr Recht zu beugen, wird positiv entfaltet: Sie sollen in die großen Kultfeste mit ihren reichen Mahlzeiten einbezogen werden (Dtn 16,11.14), Ernte- und Nachleseregeln sichern ihren Lebensunterhalt (24,19.21), vor Pfändungen sind sie zu schützen (24,17). Von besonderem Gewicht ist der Schritt zur ersten Sozialsteuer der Weltgeschichte, die die Fremden miteinbezieht. Nach Dtn 14,28f (vgl. 26,12f) soll den landlosen Gruppen in jedem dritten Jahr der gesamte Zehnte zufließen, also ein Teil der traditionellen Königs- und Tempelsteuer, die im übrigen vom Deuteronomium für abgeschafft erklärt wird (14,22ff). Die soziale Ausgestaltung der Freiheit ohne ein Abgaben forderndes Königtum (vgl. 17,14ff) bringt zugleich die Bindung an die

Menschen, die die Realisierung des Exodus in Freiheit und Landbesitz nicht selbst erfahren.

In den Begründungssätzen der deuteronomischen Schutzbestimmungen wird immer wieder auf den Exodus verwiesen: «Du sollst daran denken, daß du Sklave in Ägypten gewesen bist und dich JHWH, dein Gott, von dort freigekauft hat. Deshalb gebiete ich dir, diesem Wort Folge zu leisten» (24,18). Nicht mehr allein die Parallelität des Aufenthalts in Ägypten als Fremde, sondern die Befreiungstat Gottes selbst ist der Grund zu solchem Handeln. Exodus und Landgabe werden im realen Status der freien Bauern der späten Königszeit sichtbar, deren Schutz das gesamte deuteronomische Gesetz gilt.

Die theologisch gewichtigsten Sätze aber stehen in Dtn 10,17ff. Hier erwächst aus einer Gottesprädikation — «der Gott der Götter und der Herr der Herren . . .» — und aus hymnischen Partizipialaussagen — «der Recht schafft der Waise und der Witwe» — eine einzigartige Wendung: «der den Fremden liebt, so daß er ihm Brot und Kleidung gibt». Und solcher Lobpreis Gottes ist dann die Basis für die Forderung: «und ihr sollt den Fremden lieben, denn ihr seid auch Fremde gewesen in Ägypten» (v. 19). Israels eigenes Geschick, wie es in seiner jetzigen Lage als befreite Landbesitzer sichtbar wird, entstammt derselben Liebe Gottes wie die Hilfe an den derzeit Fremden. Gottes Tun und menschliches Tun liegen hier unvermischt und ungetrennt ineinander. Israel ist gerade in seinem materiellen Besitz durch die Liebe Gottes bestimmt und kann daher auch materiell den Flüchtlingen Heimat geben, wie es solches selbst von Gott erfahren hat. Die Liebe Gottes, der an beiden handelt, an Israel wie den Fremden, schlägt zugleich eine Brücke zwischen Israel und den Fremden. Wo überhaupt von Gottes Liebe die Rede ist, die als Befreiung erfahren wird, können Fremde nicht ungeliebt bleiben.

Die deutlichsten Formulierungen zur rechtlichen Stellung der Fremden aber finden sich in den priesterlich geprägten Passagen des Pentateuch. Auch hier wird die Begründung mit dem Verweis auf die eigene, geschichtlich begründete Identität fortgeführt. Das gilt besonders für *Fremdenliebe* in Lev 19,33f:

Und wenn ein Fremder bei dir weilt, in eurem Land, sollt ihr ihn nicht bedrücken. Wie ein Einheimischer von euch soll euch der Fremde gelten, der bei euch weilt. Und du sollst ihn lie-

ben wie dich selbst, denn ihr wart Fremde im Land Ägypten. Ich bin JHWH, euer Gott.

Wie das Gebot der Nächstenliebe in 19,18 — man kann es im Grunde als Gebot der Liebe zu den Feinden der Alltagswelt bezeichnen⁴ — Summe und Ziel der in Lev 19,11–18 zusammengestellten Normen für den Umgang mit anderen Menschen ist, von der Vermeidung grober Vergehen (v. 11f) über den Schutz der Schwächsten (v. 13f) und gerechtes Gericht (v. 15f) bis hin zu Vorgängen im Innern des Menschen (v. 17f), so tritt ihm hier in v. 33f die Liebe zum Fremden an die Seite. Was christliche Ausleger an der alttestamentlichen Nächstenliebe oft gerügt haben als Beschränkung der Nächstenliebe auf das eigene Volk, wird hier nachgetragen. Es wäre wohl schon viel gewonnen, wenn *dieser Satz* aus Lev 19,33f in der Kirche, ihrer Lehre wie ihrer Ethik denselben Rang und Bekanntheitsgrad hätte, wie der Satz von der Nächstenliebe.

Das eigentlich Neue der priesterlichen Texte tritt in der Formulierung der Fremdenliebe noch versteckt auf. «Wie ein Einheimischer» heißt es da und als Begründung: «Ich bin JHWH». Letzteres ist ein impliziter Verweis auf die Heiligkeit des redenden Gottes. In ganzer Klarheit steht das Gemeinte am Anfang des Kapitels: «Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, JHWH euer Gott» (19,2). Wie überall im priesterlichen Denken so geht es auch in den ethischen und rechtlichen Grundfragen um die Heiligkeit des in seinem Volk präsenten Gottes. Sie bestimmt alles. Nach Formulierungen wie in Lev 11,44f, 20,24ff, 22,31ff hat Gott sein Volk im Exodus durch Aussonderung aus den anderen Völkern geheiligt, indem er es sich selbst zuordnete. Die Heiligkeit des Gottesvolkes ist eine der Heiligkeit Gottes entsprechende Gabe, der Israel dann aber auch im Verhalten entsprechen soll. Und solche Entsprechung prägt nicht nur den sakralen und kultischen Bereich, sie ist auch und gerade im Bereich von Recht und Ethik entscheidend.

Dabei kann nun, dem im priesterlichen Denken objektiven Charakter der Heiligkeit Gottes entsprechend, das Verhalten in der Nähe dieses Gottes nur uneingeschränkt für alle gleich sein. In Gottes Nähe gibt es keine Unterschiede zwischen Menschen. Gott hat zwar Abraham und seine Nachkommen sich als Volk erwählt, um selbst in dessen Mitte zu wohnen. Aber Menschen, die sich in Israel aufhalten, die Gott also

so nahe wie sein Volk sind, unterstehen in jeder Hinsicht den gleichen Regeln und Gesetzen. Sexualgesetze (Lev 18,26) wie Opfergesetze (17,8; 22,18), kultische (20,2) wie soziale (19,10; 23,22) Regeln sind auf alle gleich anzuwenden. Und so entspringen priesterlichem Denken Sätze, die jeden Rangunterschied zwischen Einheimischen und Fremden grundsätzlich untersagen, da es vor Gott unter den Menschen keinerlei Differenz im Recht geben kann:

Einerlei Recht gelte für euch. Für den Fremden gilt es genau wie für die Einheimischen. Denn ich bin JHWH, euer Gott (Lev 24,22; vgl. Num 15,15f).

Es muß hier darauf verzichtet werden, die bisher genannten Gebote der Tora durch prophetische Texte zu ergänzen, wo zusätzlich die Zukunft Israels, des Tempels und des Staates am Verhalten zu den Fremden hängt (Jer 7,6; 22,3; Sach 7,10; Mal 3,5), wo eine neue Begründung mit der kommenden eschatologischen Heilstat Gottes die der Rechtstexte ergänzt (Jes 56,1,2–8) und wo schließlich für die Zukunft den Fremden ein Anteil am Land verheißen wird wie jedem Israeliten (Ez 47,22f).

Der theologische Rang dieser Schutzbestimmungen ist kaum zu übertreffen. Die Liebe Gottes, die Erwählungstat im Exodus, die Landgabe an Israel, die Präsenz des heiligen Gottes in seinem Volk, die Identität des Gottesvolkes selbst — all dies wird als Grund zum Schutz der Fremden aufgeboten. Eine Nähe zu diesem Gott und eine Benachteiligung der Fremden ist unvereinbar. Bruch des Rechts der Fremden trennt von Gott. Diese Gesetze sind in ihrer Radikalität und Eindeutigkeit christlich nicht rezipiert worden. Weder die Kirchen noch erst recht sogenannte christliche Parteien, die geradezu dem Gegenteil verpflichtet scheinen, haben sie übernommen. In der Theologie haben sie, wenn ich recht sehe, bisher nicht einmal wie die radikalen Forderungen der Bergpredigt als Stachel im Fleisch gewirkt. Man hat sie höchst erfolgreich verdrängt und vergessen.

III.

Wer aber sind «Fremde»? Ich habe bisher vorausgesetzt, was auch weitgehend wissenschaftlicher Konsens ist, daß mit dem verwendeten hebräischen Wort *gērîm* Menschen gemeint sind, die dort, wo sie sich aufhalten, weder Fa-

milie noch Grundbesitz haben, die als Schutzsuchende in der Fremde leben. Das können Angehörige fremder Völker sein. Aber auch im Siedlungsgebiet des eigenen Volkes ist man dort fremd, wo man nicht zu Hause und sozial verwurzelt ist. Damit sind die *gērîm* klar von Ausländern (*ben hanekar*) unterschieden, die nur auf der Durchreise sind, als Händler z.B., und erst recht von Angehörigen fremder Völker, soweit sie nicht Schutz und Daueraufenthalt suchen. In Dtn 15,3 etwa ist Außenhandel gemeint.

Zwei abweichende Interpretationen sollen im folgenden kurz besprochen werden. Die traditionelle jüdische Deutung, die den «Fremden» als Proselyten versteht, und der neueste wissenschaftliche Versuch, den theologischen und ethischen Folgen dadurch zu entgehen, daß man in den *gērîm* der Sozialgesetze lediglich eine israelitische Unterschicht sieht.

Die griechische Übersetzung des Pentateuch, die Septuaginta, die etwa im 3. Jahrhundert v. Chr. in Ägypten entstand, gibt den Begriff *gērîm*/Fremde überwiegend mit »Proselyt« wieder. Das ist eine spezifische Wortbildung der jüdischen Diaspora und bezeichnet Nichtisraeliten, die sich — aus zumeist religiösen Gründen — an das Gottesvolk anschließen. Dem folgt weitgehend die spätere rabbinische Deutung der Texte etwa im Talmud. Hier wird dann zwischen dem *gēr toschāb* und dem *gēr sédaq* unterschieden. Während der erstere nicht wirklich zum Judentum übertritt und sich lediglich an die noachidischen Gebote hält (bes. bAboda Zara 64b), ist mit letzterem ein wirklicher Vollproselyt gemeint, der sich ganz in das jüdische Volk integriert (z.B. bYeb 47a).

Diese Interpretation ist wie jede an ihre Zeit und Situation gebunden. Es handelt sich um eine notwendige und sachlich unvermeidliche Übersetzung des Sinnes der biblischen Texte in die neue Lage eines weit verstreut lebenden Volkes. Handelt es sich bei den *gērîm* um Fremde in Israel und lebt das Gottesvolk in einer wirklichen Diasporalage, also selbst als kleine Gruppen Fremder in anderen Völkern und Ländern, so ist jeder, der sich unter solchen Umständen Israel anschließt und bei ihm Schutz und Recht sucht, eben genau das, was man einen Proselyten nennt. Die dauerhafte Exilsituation Israels bis in unsere Gegenwart verleiht solcher Deutung ihr Recht.

Doch kann sie nicht ohne weiteres für die Zeit der Entstehung der Texte gelten, als Israel noch — oder wieder — als Volk mindestens partiell in Palästina bzw. Juda lebte. Und das gilt auch für die späteren biblischen Schichten, insbesondere für die angeführten priesterlichen Texte. Hier wird in der Wissenschaft vielfach und bis heute an einen Bezug auf den Proselytismus gedacht. Aber historisch wie philologisch spricht alles dagegen. Gerade die massiven Konflikte um die Abgrenzung des jüdischen Volkes in den ersten nachexilischen Jahrhunderten durch eine strikte Einhaltung älterer Endogamiesetze zeigen das recht eindeutig. Bei der so umstrittenen Frage der fremden Frauen, wie sie etwa in Esra 10, Neh 13 und Mal 2 eine Rolle spielt, kommt nirgends auch nur ansatzweise der Gedanke auf, die damit verbundenen Befürchtungen durch Übertritte solcher Frauen zu beseitigen. So etwas wie Proselytismus gab es noch nicht. Zudem wäre ein Sonderbegriff wie «Proselyt» kaum geprägt worden, wenn man bereits auf das spätere Verständnis des Begriffs des *gēr* hätte zurückgreifen können.

Die in den Texten vorausgesetzte Situation — das zumindest weitgehend auf eigenem Boden siedelnde Volk Israel und die nichtlandbesitzenden Fremden als eine gewichtige Problemgruppe in seiner Mitte — entspricht so genau der Situation vieler christlicher Völker und Volkskirchen, daß ein Ausweichen auf die aus einer radikalen Diasporalage erwachsene rabbinische Interpretation theologisch purer *Eskapismus* wäre.

Die neueste deutschsprachige Arbeit zum Thema der Fremden im Alten Testament unternimmt den — nun wahrlich nicht unaktuellen — Versuch, nachzuweisen, daß mit den *gērîm* in den Gesetzen der Tora, insbesondere im Deuteronomium, nicht Angehörige anderer Völker gemeint seien, sondern eine neben den grundbesitzenden Bauern stehende «Schicht von einzelnen, freien, besitzlosen Personen, die darauf angewiesen sind, daß diese Bauern ihre Arbeitskraft beanspruchen». Es gehe um einen Menschentypus, der «hier und da als Ortsfremder auftauchen kann» und zu dem keine «rituelle Scheidung» bestehe⁵. Kurz, es gehe um eine soziale Unterschicht im Juda des 7. Jahrhunderts, mit den Fragen von Flüchtlingen, gar landfremden hätten die Texte nichts zu tun. Solches gelte auch noch für die deuteronomistischen Texte

der Exilszeit. Erst die priesterlichen Texte sähen im *gēr* den «Fremden, der von außerhalb der Religionsgemeinschaft kommend ihr zugehörig werden will». Dieser Bedeutungswandel habe sich «kaum vor der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts» vollzogen⁶.

Eine Detailauseinandersetzung kann hier nicht stattfinden. Um des Ranges des Themas willen sollen aber wenigstens einige Hinweise auf die der These m.E. zugrundeliegenden Fehlschlüsse gegeben werden. Es ist sicher richtig, daß «in dem Begriff *gēr* selber kein Aspekt von Fremdheit im Sinne ausländischer Herkunft liegt», es geht in der Tat wie beim zugrundeliegenden Verb *gūr* um ein «Ansässig-Sein . . . , das vom Ort des tatsächlichen Aufenthalts aus als das eines «Fremden» erscheint»⁷. Aber genau daraus folgt eben nicht, daß der Begriff auf Menschen anderer nationaler Herkunft nicht angewendet werden könnte oder faktisch nicht angewendet würde. So wie es Texte gibt, die Israeliten aus anderen Stämmen als *gērîm* bezeichnen (bes. Ri 17,7), so auch Texte, die von Angehörigen anderer Völker reden. Für einen Text wie Jes 16,1 — «Laß die Versprengten Moabs bei dir als Fremde weilen» (*gūr*) kann solches von Bultmann nur durch methodisch unzulässige Spekulationen (es sei nicht deutlich, ob von Seiten Judas «eine positive Antwort erfolgen wird») geleugnet werden⁸. Die Behauptung, wenn es sich um Landfremde handle, werde dies im Kontext ausgedrückt, und da solches im Deuteronomium nirgends geschehe, seien hier immer israelitische Gruppen gemeint, ist unlogisch und falsch. Zwar wird bei *gērîm* anderer nationaler Herkunft in der Tat oft das Land der Herkunft oder des Aufenthalts explizit genannt, aber der Begriff *gēr* selbst liegt gerade quer zur Frage der nationalen Herkunft. Die z.B. völlig außer acht gelassenen vielen Selbstbezeichnungen Israels oder aller seiner Stammväter als *gērîm* in Ägypten und anderen Ländern belegen dies. Für das deuteronomische Gesetz ist zudem darauf zu verweisen, daß die *gērîm*, wie Dtn 14,21 eindeutig zeigt, gerade nicht dem israelitischen Ritualgesetz unterstehen. Zudem zeigt 24,14 ebenfalls eindeutig, daß der Begriff des Tagelöhners nicht mit dem des *gēr* identisch ist, wie es nach Bultmanns Meinung eigentlich sein müßte. Methodisch ist es vor allem unzulässig, die «Bedeutung» eines Wortes allein nach den explizierten Bezügen in einem einzigen biblischen Buch vor-

zunehmen. Aus dem negativen Befund — nirgends im Deuteronomium gehe es eindeutig um Ausländer — folgt eben nicht, der Begriff umschließe solche nicht, er tut es vielmehr, wie häufiges Vorkommen im Alten Testament zeigt. Es ist durchaus möglich, daß im Deuteronomium die historisch gemeinten Personen vor allem aus geflüchteten Nordisraeliten bestehen. Der verwendete Begriff und damit die ethische Wirkung wie die rechtliche Bindung der Gesetze läßt sich gerade nicht auf solche Angehörigen des eigenen Volkes beschränken. Und historisch ist es unvorstellbar, daß vor den Grausamkeiten des assyrischen Heeres nicht auch andere Menschen in das noch relativ lange unabhängige Juda flohen. Genau wie der deutsche Begriff des «Flüchtlings» in der Zeit nach 1945 auch die deutschen Flüchtlinge umschloß — mit denen es übrigens kaum weniger Probleme gab als zu anderen Zeiten mit Ausländern —, aber nicht darauf beschränkt ist, liegt der des *gēr* quer zur Frage der nationalen oder gar religiösen Herkunft und Prägung. Alle Versuche der Exegese, die Radikalität der biblischen Texte zu bestreiten, um ihren möglichen theologischen Folgen zu entkommen, sollten mit äußerster Skepsis betrachtet werden.

IV.

In den wechselnden Begründungen der Tora für die Fremdengesetze ist der Verweis auf das eigene Geschick Israels und damit auf die Identität der Angesprochenen das Kontinuum. Alle Gesetze verbinden begründend diese Gesetze unmittelbar mit dem Zentrum ihrer Theologie: mit der Autorität und Gnade Gottes (Bundesbuch), mit der Liebe Gottes als Grund der Erwählung (Deuteronomium), mit der Heiligkeit des in seinem Volk präsenten Schöpfers (priesterliche Gesetze). Überall verbindet sich das so beschriebene theologische Zentrum mit der Herausführung aus Ägypten. Weil Israel solches erlebt hat, genauer, weil darin seine Identität als Volk dieses Gottes begründet ist und dauernd besteht, kann es gegenüber Menschen, die jetzt in vergleichbarer Lage sind, nur so handeln, wie Gott an ihm gehandelt hat.

Mit dem durchgängigen Verweis auf Geschichte kann nun nicht die unmittelbare Erfahrung der Menschen in den Entstehungszeiten der Texte bzw. des Pentateuchs im ganzen ge-

meint sein. Diese sind nicht selbst aus Ägypten ausgezogen. Allerdings ist keineswegs nur die Vergangenheit beschrieben, sondern etwas, das ihre Gegenwart bestimmt. Was in der Passnacht jedes Jahr wiederholt wird, daß jeder Mensch sich so ansehen soll, als wäre er selbst aus Ägypten ausgezogen, hat in den Geschichtserzählungen in der Tora seine Grundlage. Vor dem Exil sind mit Exodus und Landgabe immer auch die Freiheit und der Landbesitz der bäuerlichen Familien gemeint. In ihnen findet das große Thema der Gottesgeschichte seine reale Gestalt. Und als mit dem Exil solche Grundlage weitgehend in Frage gestellt ist, interpretieren die priesterlichen Texte die Herausführung als Vorgang der Aussonderung Israels aus den Völkern zum Leben in der Nähe des Schöpfergottes, eine Nähe, die eine sozialpolitische Realisierung der Freiheit verlangt, aber nicht mit solcher identisch ist.

Wird also in den Begründungen der Fremdenschutzgesetze auf die eigene Geschichte verwiesen, die ein anderes Verhalten nicht möglich erscheinen läßt, so zielt das indirekt auf die Gegenwart der Textadressaten, direkt aber auf die in den Texten dargestellte Geschichte. Und hier scheint mir nun für jedes Verständnis, erst recht für alle Fragen christlicher Rezeption, die folgende Differenz grundlegend zu sein: Die Gebote setzen ein seßhaftes Israel voraus, in dessen Mitte sich Fremde, nicht landbesitzende, heimatlose Menschen aufhalten. Das gilt nicht nur für die Königszeit, das gilt auch für die Situation im nachexilischen Juda. Es sind Weisungen an ein seßhaftes, landbesitzendes Volk. Die kanonische Erzählung und damit die durch solche Geschichte begründete Existenz kennt aber im Grunde kein seßhaftes Israel. Das Land ist Verheißung und bleibt weitgehend Verheißung. Die Texte des Alten Testaments enthalten keine religiöse Legitimierung dauerhaften Landbesitzes.

Zur Begründung dieser These muß hier ein knapper Blick auf die Hauptlinien der Texte genügen. Die gesamte Tora umgreift, was Israel betrifft, den Zeitraum vom Aufbruch Abrahams (Gen 12) bis zum Tod des Mose vor dem Einzug in das zugesagte Land. Daß Mose es gerade noch erblicken darf, ist Abschluß und Höhepunkt (Dtn 34,1ff). Zwar leben die Väter Israels, leben Abraham, Isaak und Jakob mit ihren Frauen und Familien auf dem Grund und Boden, den

ihre Nachfahren in Besitz haben sollen — aber sie leben dort eben als «Fremde», neben den grundbesitzenden Kanaanäern. Selbst für den Kauf des unentbehrlichsten Landstückes — des Familiengrabes — sind lange Kaufverhandlungen nötig (Gen 23). Und immer wieder müssen sie vor Hunger nach Ägypten fliehen (Gen 12; 46). In Ägypten wächst die Familie zum Volk heran, erfährt Unterdrückung und Herausführung, ist dann Jahrzehnte in der Wüste unterwegs, und dort und nirgendwo anders gibt Gott ihm die Tora. Die Mosebücher zeichnen ein Bild des Volkes zwischen Verheißung und Erfüllung, mit einem kleinen «schon» und einem großen «noch nicht».

Als der Pentateuch historisch seine endgültige Gestalt gewann — das steht ganz unabhängig vom Alter der verwendeten Traditionen fest —, nämlich in der persischen Periode, lebte nur ein kleiner Teil des Volkes in einem kleinen Teil des Landes, der winzigen Provinz Juda. Die Zusagen Gottes waren längst wieder verspielt. Was die Flüche von Lev 26 und Dtn 27f androhten, war längst eingetroffen, und auch solche Katastrophe war im Begriff, überwunden zu werden. Nicht nur der landbesitzende Teil des Volkes, auch und gerade die große und vielfältige Diaspora fand so in der Tora sich und ihre Lage wieder. Der zweite Kanonteil — die vorderen Propheten, wie die jüdische Tradition die Bücher von Josua bis 2 Könige nennt, oder das deuteronomistische Geschichtswerk, wie die Wissenschaft heute sagt, — beginnt dann in der Tat mit dem Bericht über die Einnahme des Landes, über den Umgang mit der Vorbevölkerung sowie über die Aufteilung und Besiedlung des Landes: Alles ist eingetroffen (Jos 23,14). Aber hart neben solchen Sätzen wird das genaue Gegenteil gesagt (13,2ff u.ö.) und vor allem: Der Eroberungsbericht im Buch Josua gehört literarisch zu den Büchern, die von den Konflikten und Problemen der Zeit im Land berichten und der mit der Aufhebung des Anfangs endet. Am Ende des 2. Königsbuches heißt es ausdrücklich und betont, daß das ganze Volk, groß und klein, nach Ägypten zieht — von wo es einst ausgezogen ist (2 Kön 25,26). Die Zeit der Erzählung ist eine Zeit des Landverlustes, und sie handelt davon, wie die eingelöste Verheißung wieder verspielt wurde. Und am Ende des dritten Teils des hebräischen Kanons steht die Aufforderung des Perserkönigs Kyros, aus der Diaspora nach Jeru-

salem zu ziehen (2 Chr 36,22ff): Der Besitz des Landes steht wiederum erst bevor.

Liest man die Begründungen für das Recht der Fremden im Zusammenhang des so gestalteten Kanons, können sie nicht als bloße Erinnerung eines reichen und durch nichts in Frage gestellten Volkes an seine Vergangenheit verstanden werden — solches wäre, nach allem, was wir wissen, auch kaum wirksam. Vielleicht war das in der historischen Entstehungssituation des Bundesbuchs anders. Doch schon für das deuteronomische Gesetz ist mit dem Nordreich der allergrößte Teil des zugesagten Landes bereits verlorengegangen und der Rest extrem bedroht. Die Zukunft Israels im Land aber hängt gerade auch am Verhältnis zu den Fremden. Und die priesterlichen Texte wurden formuliert angesichts von Landverlust und einem bestenfalls partiellen Wiedergewinn. Der Kanon hat durch seine eigene Struktur ein Leben für das jüdische Volk auch nach völligem Landverlust ermöglicht: die Bewahrung seiner Identität ohne Land und ohne Staat. Das Schicksal der Fremden, deren Seele man kennt, ist also nicht nur das, was die Vorfahren einst erlebten. Es ist auch das, was einem durchaus real wieder droht. So begründet der Kanon eine Identität, die negativ wie positiv für die Probleme der Fremden offen ist. Israel kann ihnen kein anderes Recht gewähren als sich selbst, ohne sich selbst aufzugeben.

V.

Die Frage nach einer christlichen Aneignung einer solchen Verbindung von eigener Identität und Fremdenethik, die zugleich keine Enteignung Israels bedeuten würde, stößt rasch auf das Problem einer christlichen Bewertung der jeweiligen nationalen Identität. Der moderne Nationalismus hat sich zwar oft genug mit christlichen Legitimationen ausgestattet, trotzdem liegen hier theologisch ganz unausgelotete Tiefen. Die Reste biblischer Ethik, die in den Kirchen gelten, verblassen meist dann bis zur Unkenntlichkeit, wenn es um nationale Fragen geht. Und die mörderischen Aspekte davon füllen heute wieder Zeitungen und Gemüter. Beim Schlimmsten sind christliche Kreise vielfach voran. Es wird nicht genügen, wenn sich die Kirchen als «wanderndes Gottesvolk» verstehen. Selbst das taten sie ja nur höchst metaphorisch. Es kann um nichts Geringeres gehen als die Aus-

füllung des Amoswortes: «Habe ich nicht Israel aus Ägypten heraufgeführt (wie) die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?» (Am 9,7) Woher und wohin dann die Deutschen? Eine gewisse Analogie zur inneren Logik der biblischen Fremdengesetze wäre gegeben, wenn Freiheit wie Wohlstand als etwas verstanden werden, das nicht bewahrt werden kann in der Zukunft, wenn und soweit es nicht mit den Menschen geteilt wird, die daran bisher nicht partizipieren. Vermutlich ist das ein für den Globus realistischer Satz, und seine Alternative sind die große Mauer und der große Krieg. Könnte für einen wirklich biblisch begründeten Umgang mit den alten und neu aufbrechenden Fragen des Nationalismus hier ein Ansatz liegen?

Der — sicher lange — Weg zu einer biblisch begründeten wirksamen Fremdenethik kann sicher nur über ein realistisches Verständnis der eigenen Volks- und Nationalgeschichte im Lichte der Kategorien führen, die in der Bibel dazu bereit liegen. Konstitution wie Abgrenzung, Freiheit wie Wohlstand, Schuld wie Versagen des eigenen Volkes im Licht der Geschichte Gottes mit seinem eigensten Volk, darum hätte es zu gehen. Als ein Beispiel dafür, wie wenig dabei gerade auch die dunklen Seiten zu vergessen sind, sei ein Hinweis auf die Bedeutung der alttestamentlichen Landnahmetraditionen erlaubt bzw. gewagt. So wenig die Psalmen im Gebet zu Gott die negativen Gefühle, Rache und Haß gegen die Feinde etwa, tabuisieren und verdrängen (womit sie immer auch anderen Mächten überlassen werden), so wenig hat Israel die simple Tatsache verdrängt, daß das ihm zugesagte Land nicht leer war. Israel hat sich anders als seine antiken Nachbarn und anders als wohl die meisten Völker bis heute nicht als seit «ewig» auf seinem Land sitzend verstanden; es hat sich selbst und seinen Besitz nicht mit der Schöpfung oder unvordenklichen Zeiten verbunden. Wo es um Auszug aus Unterdrückung und Wanderung in ein neues Land der Freiheit geht, stellt sich meist rasch heraus, daß dort schon andere sind und waren. Zwar wird man annehmen können und müssen, daß die Erzählungen des Josuabuches nicht der historischen Realität entsprechen und daß die grausigen Gewaltphantasien erst einer Zeit entstammen, als insbesondere die Assyrer in der Tat auf analog grausige Weise Volk um Volk liquidierten. Zudem sind im biblischen

Text z.B. durch die stereotype Liste der sieben Völker, um die allein es geht, Sicherungen gegen eine Anwendung in anderen Zeiten eingebaut. Die Verdrängung entsprechender Vorgänge der eigenen Geschichte aus dem Bewußtsein der meisten Völker dürfte mit den Auswüchsen des Nationalismus zusammenhängen. Wo wir heute sind, waren früher andere — und können und werden wieder andere sein. Für die amerikanischen Völker oder die Australier ist das angesichts der Reste der Vorbewohner sehr offenkundig. Aber es gilt auch sonst, mag die Vertreibung, Unterdrückung und Aufsaugung auch lange her sein — kaum ist sie so lange her wie die Begegnung Israels mit Kanaan, die noch immer kräftig diskutiert wird. Und im kleineren kann jede Familie versuchen festzustellen, wie

lange sie denn bereits an dem Ort ist, wo sie lebt. Die Aufhebung der Verdrängung in diesem Bereich dürfte einer der Schritte sein, um auch den Völkern sagen zu können: «Ihr kennt die Seele des Fremden».

Angesichts der Größe der Probleme und Aufgaben, die sich auftun, sei als kleiner Trost darauf verwiesen, wie Israel die Ägypter später gesehen hat, das Volk, das sie zwar unterdrückt und ausgebeutet hat, ihnen aber auch in Zeiten des Hungers Aufnahme und Schutz gewährte. Im deuteronomischen Gemeindegesetz heißt es: «Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn als Fremder (*gēr*) konntest du in seinem Lande sein» (Dtn 23,8). Deshalb dürfen die Ägypter in dritter Generation in die Gemeinde Gottes eintreten.

¹ Kopfgeburten oder Die Deutschen sterben aus (Hamburg 1980) 114ff.

² Dazu bes. M. Walzer, Exodus und Revolution (Berlin 1988).

³ Für exegetische Einzelbegründungen sowie die Auseinandersetzung mit der Literatur muß verwiesen werden auf: F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes (München 1992).

⁴ Dazu H.-P. Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (OBO 71) (Fribourg-Göttingen 1989).

⁵ Chr. Bultmann, Der Fremde im antiken Judäa. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff «ger» und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, in: FRLANT 153 (1992) 214.

⁶ AaO. 216.

⁷ AaO. 22.

⁸ AaO. 19f.

FRANK CRÜSEMANN

1938 in Bremen geboren; Studium der evangelischen Theologie; Promotion in Mainz; Habilitation in Heidelberg für Altes Testament; Beteiligung an archäologischen Grabungen in Israel. Seit 1980 Professor für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel, Bielefeld; Veröffentlichungsschwerpunkte auf den Gebieten der Sozialgeschichte des alten Israel und seiner Rechtsgeschichte. Veröffentlichte u. a.: Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, (München 1983); Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. (München 1992). Anschrift: Deckertstr. 67, 33617 Bielefeld 13, BRD.