Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 1-2

Artikel: Anstösse aus Dtn 23,2-9 zur Frage nach dem Umgang mit Fremden

Autor: Zehnder, Markus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760653

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MARKUS ZEHNDER

Anstösse aus Dtn 23,2–9 zur Frage nach dem Umgang mit Fremden

1. Einführung

Die Probleme, die sich in der Schweiz ebenso wie in weiten Teilen Europas im Blick auf die Migration und das Zusammenleben zwischen „Einheimischen" und „Fremden" ergeben, gehören zu den drängendsten Fragen, vor denen unsere Gesellschaft gegenwärtig steht.

Die Dringlichkeit und Komplexität des Themas wird schon allein an der Vielzahl von Massnahmen deutlich, mit denen von staatlicher Seite aus versucht wird, Problemlösungen in den Bereichen Migration und Asyl in die Wege zu leiten (z.B. Einsetzung von Migrations- bzw. Integrationsbeauftragten, Einrichtung von Sprachkursen, ständige Anpassungen in der Asylgesetzgebung, Kampagnen gegen Fremdenfeindlichkeit usw.).

Trotz der genannten Aktivitäten ist deutlich, dass die Probleme alles andere als gelöst sind.

Nicht nur staatliche Organe, sondern auch die Kirchen beschäftigen sich mit den Fragen im Zusammenhang von Migration und Asyl intensiv. Dabei lässt sich feststellen, dass die Komplexität der Problematik nicht selten vereinfacht wird, indem in kirchlichen Stellungnahmen einzelne Bibelverse ohne eingehendere Berücksichtigung des textlichen und des gesamten soziokulturellen Kontextes zitiert werden; z.B., besonders beliebt, Ex 22,20: „Einen Fremdling sollst du nicht bedrücken", oder Num 15,16: „Einerlei Gesetz und einerlei Recht soll gelten für euch und für den Fremden, der bei euch wohnt". Verbreitet sind auch Berufungen auf abstrakte Grundsätze, die als handlungsleitende Massstäbe dienen sollen, wie „Christus ruft uns auf zur Solidarität", so nachzulesen im Jahresbericht 1996 des Departements Migration des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes.

Angesichts der in aller Kürze skizzierten aktuellen Situation mag es sich lohnen, einen Schritt zurückzutreten und zu fragen, welchen Beitrag eine umfassende und ergebnisoffene Untersuchung biblischer Texte, die sich auf den vorgestellten Themenkomplex beziehen, abwerfen kann.

Wer in der Frage nach dem Umgang mit Fremden Orientierung im Alten Testament sucht, kommt am sog. Gemeindegesetz von Dtn 23,2–9 nicht vorbei. Dieser Text zeigt in manchem recht exemplarisch, was im

Kanon der hebräischen Bibel zum Thema „Umgang mit Fremden" für den Leser an Überraschendem, auch Anstössigem, und m.E. in verschiedener Hinsicht Klärendem bereitliegt. Einschränkend sei aber gleich angemerkt, dass im Rahmen der vorliegenden Untersuchung[1] nicht näher entfaltet werden kann, inwiefern dieser Text aus dem Buch Deuteronomium und das Alte Testament insgesamt konkrete handlungsleitende Orientierung bieten können bei den aktuellen Fragen nach dem Umgang mit Fremden; aber einige Grundlinien ergeben sich aus den Ausführungen von selber.

2. Der Kontext

Zunächst soll der gleich näher zu behandelnde Text aus dem Buch Deuteronomium in den breiteren Kontext einer Gesamtschau des Umgangs mit Fremden in den Rechtstexten des Alten Testament gestellt werden. Da wird der eine Pol abgedeckt durch die Forderung an Israel in Dtn 10,19: „Ihr sollt den Fremdling lieben!". Das ist aber nur eine Seite. Wenn wir auf den nächsten Text verwiesen werden, wiederum aus dem Buch Deuteronomium, sehen wir, dass uns da selbst innerhalb derselben literarischen Makro-Einheit eine ganz andere Tendenz entgegenkommt, und also ein wesentlich komplexeres Bild vor unseren Augen entsteht, als man es gemeinhin in der Diskussion um aktuelle Migrations- und Asylfragen wahrnimmt. In den ersten drei Versen aus Dtn 7 heisst es:

> „Wenn der Herr, dein Gott, dich [d.h. die Israeliten] in das Land bringt, dahin du nun ziehst, es zu besetzen, und viele Völker vor dir her vertreibt, die Hethiter, Girgasiter, Amoriter, Kanaaniter, Pheresiter, Hewiter und Jebusiter, sieben Völker, die grösser und stärker sind als du, und sie der Herr, dein Gott, in deine Hand gibt und du sie schlägst, so sollst du an ihnen den Bann vollstrecken: du sollst keinen Vertrag mit ihnen schliessen und sie nicht verschonen; und du sollst dich mit ihnen nicht verschwägern [...]".

3. Der Umgang mit Fremden in Dtn 23,2–9: Eine Auslegung

Nun wenden wir uns dem Gesetz über den Eintritt in die Gemeinde zu, Dtn 23,2–9:[2]

> „Kein Entmannter oder Verschnittener soll in die Gemeinde des HERRN kommen.

[1] Es handelt sich hierbei um eine leicht gekürzte Fassung der öffentlichen Habilitationsvorlesung vom 3. Mai 2004 an der Universität Basel. Ich danke Prof. Dr. R. Bernhardt und Pfr. Dr. E. Kellenberger für hilfreiche Anmerkungen.

[2] Übersetzung nach der revidierten Luther-Bibel.

Es soll auch kein Mischling in die Gemeinde des HERRN kommen; auch seine Nachkommenschaft bis ins zehnte Glied soll nicht in die Gemeinde des HERRN kommen.
Die Ammoniter und Moabiter sollen nicht in die Gemeinde des HERRN kommen, auch nicht ihre Nachkommen bis ins zehnte Glied; sie sollen nie hineinkommen, weil sie euch nicht entgegenkamen mit Brot und Wasser auf dem Wege, als ihr aus Ägypten zogt, vielmehr gegen euch den Bileam dingten, den Sohn Beors aus Petor in Mesopotamien, dass er dich verfluchen sollte. Aber der HERR, dein Gott, wollte Bileam nicht hören und wandelte dir den Fluch in Segen um, weil dich der HERR, dein Gott, liebhatte. Du sollst nie ihren Frieden noch ihr Bestes suchen dein Leben lang.
Den Edomiter sollst du nicht verabscheuen; er ist dein Bruder.
Den Ägypter sollst du auch nicht verabscheuen; denn du bist ein Fremdling in seinem Lande gewesen. Die Kinder, die sie im dritten Glied zeugen, dürfen in die Gemeinde des HERRN kommen."

a) Historische Situierung

In seiner Grundgestalt muss das sog. Gemeindegesetz auf die vorexilische Zeit zurückgehen, d.h. auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems durch die Neu-Babylonier 587 v.Chr. Vieles spricht für eine Datierung des Grundbestandes in der Zeit vor der Einführung des Königtums unter Saul.[3] Kellermann führt zugunsten dieser Sicht die Beobachtung an, dass die Gebotsreihe „den Horizont jener Völker" abschreitet, „mit denen Stämme Israels beim Exodus, bei der Landnahme und der Sesshaftwerdung geschichtlichen Kontakt bekamen", jedenfalls dann, wenn unter den ersten beiden Gruppen Kanaanäer verstanden werden.[4] Bei dieser Datierung liesse sich zudem auch das Fehlen der Philister gut verstehen. Ein allfälliger Prozess von Erweiterungen des Grundbestandes müsste aller Wahrscheinlichkeit nach vor 587 v. Chr. seinen Abschluss gefunden haben, da „die positive Überbietung des Edomitergesetzes V. 8 in V. 9 [...] nach dem Untergang Jerusalems 587 v. Chr.

[3] Siehe z.B. die Ausführungen bei VON RAD, Gerhard: *Das fünfte Buch Mose* (= ATD). Göttingen 1964, und TIGAY, Jeffrey H: *Deuteronomy* (= JPS Torah Commentary). Philadelphia/Jerusalem 1996 zur Stelle; ebenso KELLERMANN, Ulrich: *„Erwägungen zum deuteronomischen Gemeindegesetz"*. In: BN 2 (1977) 33–47. Von Rad stellt fest, dass im Gemeindegesetz von Dtn 23,2–9 „ein prächtiges Stück altjahwistischen Sakralrechtes erhalten" sei, das in seiner ältesten Gestalt „sicher in die vorstaatliche Zeit Israels" zurückreiche. Als spätere Weiterungen der ursprünglichen Gebotsreihe werden v.a. die historischen bzw. heilsgeschichtlichen Motivierungen angesehen; siehe z.B. von Rads Kommentar und die Ausführungen bei GALLING, Kurt: *„Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23"*. In: BAUMGARTNER, Walter et al. (Hgg.): *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*. Tübingen 1950, 176f.

[4] KELLERMANN: *Erwägungen* 37f. (vgl. Anm. 3).

und dem damit verbundenen feindlichen Verhalten der Edomiter undenkbar" erscheint.[5]

[5] KELLERMANN: *Erwägungen* 41. (vgl. Anm. 3).

Galling geht von einer sukzessiven Entstehung des Gemeindegesetzes in drei primär örtlich getrennten Phasen aus, „dergestalt, dass das gemeinisraelitische, im Westjordanland beheimatete Bastardgesetz mit dem ostjordanischen Ammon-Moab-Gesetz und einem südpalästinischen Edom-Ägypten-Gesetz zusammenkamen" (*Das Gemeindegesetz*, 189; vgl. Anm. 3). Den Sitz im Leben der Ordnung sieht er in den Grenzheiligtümern, bei denen die genannten ausländischen Gruppen auftauchen und bei den Israeliten um Aufnahme nachsuchen (*Das Gemeindegesetz*, 181).

Mit einer Herkunft des Grundbestandes des Gesetzes im Nordreich rechnen u.a. NIELSEN, Eduard: *Deuteronomium* (= HAT I/6). Tübingen 1995, und MILGROM, Jacob: *„Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel"*. In: JBL 101 (1982) 169–176. Nielsen nimmt an, dass die Verse 2–4.7–9 „aus der früh-dt, d.h. nord-israelitischen, Gesetzgebung herrühren", lässt aber auch die Möglichkeit einer Herkunft aus der Zeit Manasses offen; die Schlussredaktion des Gemeindegesetzes weist er der „Zeit der josianischen Expansionspolitik" zu (Kommentar zu Dtn 23,7). Nach Milgrom lässt sich die relativ positive Bewertung von Edomitern und Ägyptern am besten mit einem Nordreichbezug erklären, da das Nordreich keine gemeinsamen Grenzen mit Edom und Ägypten hatte; andererseits weise die negative Hervorhebung von Ammonitern und Moabitern nicht nur auf Spannungen zu diesen direkten Nachbarn des Nordreichs, sondern sie enthalte auch eine Polemik gegen das davidische Königshaus, das ja über Ruth und Naʿamah mit eben diesen beiden Nachbarn verschwägert war (siehe *Religious Conversion*, 174).

Wiederum eine andere Sicht findet sich bei SPARKS, Kenton L.: *Ethnicity and Identity in Ancient Israel*. Winona Lake 1998. Sparks bestimmt eine ältere, möglicherweise noch vorexilische Schicht, in der es allein um den Ausschluss von als *mamzerim* bezeichneten Individuen ging, die sich in fremde Kulte einliessen; ein erster Zusatz in der frühnachexilischen Zeit habe dann aus aktuellem Anlass die Ammoniter und Moabiter prinzipiell von der Gemeinde JHWHs ausgeschlossen; in einer dritten Stufe, die zeitlich etwa mit der Wirksamkeit Nehemias zu verbinden ist, sei diese Bestimmung generell auf alle nicht-jahwistischen Fremden ausgedehnt worden; noch später seien dann unter dem Druck der grossen Diasporagemeinde in Ägypten Edomiter und Ägypter explizit von dieser Bestimmung ausgenommen worden (siehe *Ethnicity*, 254–257).

In der keineswegs vollständigen Auswahl an historischen Rekonstruktionsversuchen sei zuletzt derjenige von GLUECK, Nelson: *„Deuteronomy 23:8, 9"*. In: *Mordechai M. Kaplan. Jubilee Volume*. English Section. New York 1953, 261f. erwähnt. Glueck weist den ganzen Abschnitt der nachexilischen Zeit zu, allerdings verschiedenen Epochen: V. 2–7 widerspiegle „the rigorous exclusiveness of the early post-exilic period", während die offene Haltung und der universalistische Geist von V. 8f. der Zeit Trito-Jesajas zuzurechnen und zeitlich später als die Ehereformen Esras und Nehemias anzusetzen seien. Die in Dtn 23,8f. erwähnten Edomiter und Ägypter sind nach Glueck mit den judaisierten Idumäern einerseits und den ägyptischen Juden andererseits zu identifizieren (siehe *Deuteronomy* 23:8, 9 261f.).

Zutreffend ist die Bemerkung von Tigay: „There are many occasions when the attitudes reflected in these regulations could have been natural, probably including occasions of which historians are unaware" (Kommentar zu Dtn 478 [Exkurs 21]; vgl. Anm. 3).

b) Inhalt

In seiner jetzt vorliegenden Form regelt das Gesetz die Zulassung von sechs Personengruppen zur „Gemeinde des Herrn" (*qᵉhal JHWH*): der Verschnittenen, der unter dem Stichwort *mamzer* bezeichneten Gruppe, der Ammoniter, der Moabiter, der Edomiter und der Ägypter.[6]

Sowohl bei den Verschnittenen wie auch beim *mamzer*, in der Lutherbibel als „Mischling" bezeichnet, dürfte es sich aus Gründen, die hier nicht näher auszuführen sind, um ethnisch Fremde handeln,[7] analog zu den Ammonitern, Moabitern, Edomitern und Ägyptern, aber geographisch nicht gleichermassen präzis wie diese zu lokalisieren.

Um den Text verstehen zu können, gilt es zunächst, die Bedeutung des hebräischen Wortes *qahal*, das allgemein mit „Gemeinde" übersetzt wird, näher zu bestimmen.

Die übrigen Belege des Terminus lassen erkennen, dass innerhalb des Deuteronomiums mit *qahal* die vor Gott versammelte Gesamtgemeinde Israels bezeichnet wird. Da der *qahal* auch für die Ausführung der im Auftrag JHWHs zu vollziehenden militärischen Unternehmungen verantwortlich ist, bezeichnet der Terminus offenbar zugleich auch die für den politischen Bereich massgebliche Instanz. In den Worten Kurt Gallings: „Unter dem *qehal jahweh* ist die Gesamtheit der männlichen Vollbürger im Heeresaufgebot sowie in der kultischen und politischen Versammlung zu verstehen".[8]

Aus dieser Bestimmung des *qahal* ergibt sich, dass es bei den Regelungen von Dtn 23 nicht darum geht, wer sich überhaupt im Lande Israel aufhalten darf oder wer als Partner einer Mischehe mit IsraelitInnen in Frage kommt;[9] diesbezüglich sind offenbar keine Restriktionen im Blick. Sondern es geht darum, wer Zutritt zum inneren Kern der Religionsgemeinschaft Israels und damit auch – je nachdem erst zu einem späteren Zeitpunkt – zu den politisch bestimmenden Gremien bekommen kann, mit anderen Worten: um die Regelung der Frage, wer „Bürger" Israels im vollen Sinne und damit zugleich Glied des Bundes zwischen JHWH und seinem Volk Israel werden kann. Das Gesetz unterscheidet damit zwischen Aufenthalts- auf der einen und „Bürgerrecht" bzw. Mitbestimmungsrecht auf der anderen Seite.

[6] Je nach Deutung der doppelgliedrigen Subjektphrase in V. 2 ist von insgesamt sieben Personengruppen die Rede.

[7] Siehe zum Näheren die Ausführungen in meiner Habilitationsschrift *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien* (= BWANT 168). Stuttgart 2005.

[8] GALLING: *Das Gemeindegesetz*, 178 (vgl. Anm. 3).

[9] So jüngst wieder KAMINSKY, Joel S.: *„Did Election Imply the Mistreatment of Non-Israelites?"*. In: HTR 96 (2003) 414f.

Nun werden die sechs genannten Personengruppen in zwei Kategorien eingeteilt:

Auf der einen Seite stehen die Verschnittenen, der *mamzer*, die Ammoniter und die Moabiter. Für sie ist ein Eintritt in den *qᵉhal JHWH* bis ins zehnte Geschlecht unmöglich. Die Beifügung von *ʿad-ʿolam*, „bis in die fernste Zeit", am Ende von V. 4 mit Bezug auf Ammoniter und Moabiter macht deutlich, dass die Wendung *gam dor ʿᵃśiri*, „auch in der zehnten Generation", gleichbedeutend ist mit „niemals". Bei allen – ausser natürlich aus praktischen Gründen bei den Verschnittenen – ist dabei vorausgesetzt, dass die Nachkommen der entsprechenden Personengruppen trotz ihrer Nicht-Zulassung in den *qahal* im Lande Israel wohnen können.

Auf der anderen Seite stehen die Edomiter und Ägypter. Bei diesen beiden Gruppen ist nach drei Generationen der Eintritt in den *qᵉhal JHWH* möglich. Auch wenn im vorliegenden Text selber nichts davon verlautet, wird man annehmen müssen, dass diese Aufnahme durch die Beschneidung und die Übernahme der (weiteren) für die Gemeinde JHWHs gültigen Bestimmungen erfolgt ist.[10]

Die Unterscheidung, die in Bezug auf die verschiedenen Gruppen von Fremden vorgenommen wird, ist von drei Gesichtspunkten geleitet:

Erster Gesichtspunkt, operativ in Bezug auf die ersten beiden Personengruppen, ist die Frage der physischen Integrität des Fremden. Hier lässt sich ein Zusammenhang mit dem Wesen des JHWH-Kultes feststellen, da die Teilnahme an diesem an gewisse äussere Reinheits- und Integritätsbedingungen geknüpft ist.[11]

Der zweite Gesichtspunkt ist ein historischer: Das Verhalten gegenüber Israel an entscheidenden Punkten der Vergangenheit gibt den Ausschlag dafür, welche Volksgruppen für die Aufnahme in den *qᵉhal JHWH* (nicht) in Frage kommen. Dieser Gesichtspunkt wird im Blick auf Ammoniter, Moabiter und Ägypter angewandt, also sowohl negativ wie positiv. Der Ausschluss der Ammoniter und Moabiter ist dabei kaum als Ausdruck nationaler Rachgier o.ä. zu deuten, da eine entsprechende, theoretisch ebenso zu erwartende Reaktion gegen Edomiter und Ägypter unterbleibt.

[10] Die Frage, ob damit impliziert ist, dass es bereits in vorexilischer Zeit eine Art „Übertritts-Möglichkeit" gab, kann hier offen bleiben. Im Gegensatz zum neueren Trend in der entsprechenden Diskussion gibt es m.E. aber keine zwingenden Gründe, eine solche Möglichkeit auszuschliessen, wenngleich zu berücksichtigen ist, dass im Blick auf die damaligen Verhältnisse „Religion" und „Ethnie" nicht in derselben Weise geschieden werden können wie das in der abendländisch-(nach)christlichen Kultur der Fall ist.

[11] Siehe z.B. Lev 21,16ff.; 22,17ff.

In Bezug auf die Moabiter lässt sich aufgrund des langen Begründungssatzes folgende Logik feststellen: Der Fluch, den sie über die Israeliten bei ihrer Wanderung durch die Wüste zu bringen gedachten, fällt auf sie zurück, indem sie nun selber – als verfluchtes Volk – von der Bundesgemeinschaft zwischen Gott und Israel auf immer ausgeschlossen werden.[12]

Das Verbot andererseits, die Ägypter zu verabscheuen, wird damit begründet, dass Israel bei ihnen *ger*, d.h. „Fremdling" oder „Beisasse", war. Die damit implizierte positive Bewertung des Aufenthaltes der Israeliten in Ägypten kann schwerlich daher herrühren, dass der Verfasser des betreffenden Verses von den Traditionen über die Bedrückung Israels in Ägypten nichts gewusst hat. Eher wird diese positive Bewertung darin ihren Grund haben, dass die Bedrückungszeit als blosse Teilepisode des Aufenthaltes angesehen oder nur der Regierung, im Gegensatz zur breiten Masse des ägyptischen Volkes, zugeschrieben wird. Diese Bewertung der Geschichte, soweit sie den Aufenthalt der Väter in Ägypten betrifft, ist auffällig, ebenso wie die Tatsache, dass die Erfahrung der Bedrückung nicht nur keinen Ägypten-Hass hervorgebracht hat, der psychologisch ohne Weiteres verständlich wäre, sondern im Gegenteil: Die eigene Erfahrung der notvollen Fremdlingsexistenz in Ägypten führt zur Einschärfung der Hochachtung gegenüber den *gerim*, den Schutzbürgern, im eigenen Land. Auf der anderen Seite ist vielleicht der Umstand, dass Ägypter erst ab der dritten Generation in den *qᵉhal JHWH* zugelassen werden, als Hinweis darauf zu werten, dass die negative Seite des Ägypten-Aufenthaltes nicht vergessen war und auch berücksichtigt wurde.[13]

Der dritte Gesichtspunkt ist ein genealogischer bzw. ethnischer: Wer herkunftsmässig in einer besonderen Nähe zu Israel steht, erfährt eine andere Behandlung als der, bei dem das nicht der Fall ist. Auffallend dabei ist, dass dieser Gesichtspunkt gewissermassen nur „strafmildernd", nicht negativ, in Erscheinung tritt: Er wird nur in Bezug auf die Edomiter angewandt, und zwar implizit im Sinne einer Entschuldigung: Auch die Edomiter haben sich beim Zug der Israeliten aus Ägypten ja nicht so verhalten, wie es zu erwarten gewesen wäre, aber weil sie als „Brüder" Israels gelten, wird deswegen nicht ihr vollständiger Ausschluss

[12] In diese Richtung gehen die Ausführungen im Kommentar von CRAIGIE, Peter C.: *The Book of Deuteronomy* (= NICOT). Grand Rapids 1976.

[13] So CARMICHAEL, Calum M.: *The Laws of Deuteronomy*. Ithaca/London 1974, 176. Analoges gilt auch mit Bezug auf die Edomiter.

aus dem *qᵉhal JHWH* gefordert. Immerhin wirkt der Hinweis auf eine ethnische Verwandtschaft nur „strafmildernd", nicht „straftilgend".[14]

Nicht extra erwähnt, aber auf alle Fälle vorauszusetzen ist, dass diejenigen Fremdstämmigen, deren Aufnahme in den *qᵉhal JHWH* geprüft werden soll, „Bekehrte" sind, d.h. sich von den Religionen ihrer Herkunftsgebiete ab- und dem JHWH-Glauben Israels zugewendet haben. Andernfalls wäre eine Aufnahme in die Gemeinde JHWHs nicht vorstellbar, und von den Fremdstämmigen selber wohl auch gar nicht gewünscht.

4. Kritische Würdigung der sozialethischen Grundlinien des sog. Gemeindegesetzes

Die Bestimmungen des Gemeindegesetzes sind in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Die folgenden drei Punkte seien besonders hervorgehoben:

a) Begründung der Bestimmungen

Grundlage und Begründung des Rechts bilden im vorliegenden Text überraschenderweise nicht allgemeine philosophische Prinzipien, etwa das Prinzip der Humanität, des Altruismus o.ä., und auch im engeren Sinn des Wortes „theologische" Prinzipien tauchen höchstens implizit auf.

Bestimmend sind vielmehr ethnische Kriterien und in erster Linie konkrete historische Einzelerfahrungen, und zwar sowohl in positiver Richtung, mit Bezug auf Ägypten, wie auch in negativer, mit Bezug auf Ammon und Moab. Diese Ausrichtung auf geschichtliche Erfahrungen begegnet auch in anderen alttestamentlichen Rechtstexten, in denen es um Fremde geht, und zwar primär in der Gestalt der Erinnerung an den eigenen Aufenthalt der Israeliten als Fremdlinge, *gerim*, in Ägypten.[15] Diese Erinnerung an die eigene Fremdlingserfahrung soll zum einen zu einer Haltung der Dankbarkeit gegenüber JHWH führen, der die Väter aus den Nöten ihrer Fremdlingsexistenz befreit hat durch die Herausführung aus Ägypten; zum anderen soll diese Erinnerung dazu führen, Empathie mit den Fremdlingen zu entwickeln und in Nachahmung des

[14] Bartlett vermutet, dass die im Vergleich zu den Ammonitern und Moabitern milde Einstellung gegenüber den Edomitern mit der religiösen Verwandtschaft der beiden Völker zusammenhängt; siehe BARTLETT, John Raymond: *Edom and the Edomites* (= JSOT.S 77). Sheffield 1989, 184. In der Tat weisen Stellen wie Dtn 33,2; Jdc 5,4 und Hab 3,3 einerseits sowie 1 Sam 21,8 andererseits auf eine besondere Nähe JHWHs zu Edom bzw. der Edomiter zur JHWH-Religion. Möglicherweise liegt auch im Bruderverhältnis zwischen Israel / Jakob und Edom / Esau ein Hinweis auf eine besondere religiöse Nähe zwischen den beiden Völkern.

[15] Siehe z.B. Ex 22,20; 23,9; Lev 19,33f.; Dtn 10,19; 16,11f.; 23,8; 24,17f.19–22.

Erbarmens Gottes über die Fremdlingschaft der eigenen Väter sich selber erbarmungsvoll gegenüber den Fremdlingen im eigenen Land zu verhalten.

Infolge der Dominanz von ethnischen und historischen Gesichtspunkten rückt die in Dtn 23 sich manifestierende Konzeption in die Nähe dessen, was in der späteren Geschichte als „nationalistisch" bezeichnet wird. Da in der im sog. Gemeindegesetz sich spiegelnden Zeit grundsätzlich zwischen religiöser und politischer Ebene keine scharfe Trennung besteht und da wir oben festgestellt haben, dass bei den Kandidaten der Aufnahme in den *qᵉhal JHWH* mit einer bewussten Hinkehr zum JHWH-Glauben zu rechnen ist, muss allerdings das Attribut „nationalistisch" modifiziert und präziser als „national-religiös" bestimmt werden.

Ebenso deutlich ist aber, dass das Gesetz von nationalchauvinistischen oder gar rassistischen Zügen frei ist. Das zeigt sich schon daran, dass nach verschiedenen Stellen im Kontext dieses Gesetzes auch vollbürtige Israeliten vom *qᵉhal JHWH* ausgeschlossen werden können, nämlich auf geradezu drastische Weise durch die Androhung der Todesstrafe; das betrifft z.B. diejenigen Israeliten, die ihre Volksgenossen zum Abfall von JHWH verführen (Dtn 13), weiter falsche Zeugen in einem Kapitalgerichtsverfahren (Dtn 19,18f.), Ehebrecher (Dtn 22,22) oder Menschenräuber (Dtn 24,7).

b) Unterscheidung verschiedener Kategorien von „Fremden"

Im sog. Gemeindegesetz wird unterschieden zwischen verschiedenen Gruppen von ethnisch und religiös Fremden. Es gibt nicht einfach *eine* allgemein-gültige Bestimmung, die auf alle Fremden ohne Rücksicht auf ihre ethnische und religiöse Herkunft und Zugehörigkeit gleichermassen appliziert wird, sondern es wird differenziert zwischen verschiedenen Gruppen, aufgrund religiöser, historischer und ethnischer Kriterien.

Solche Differenzierungen sind für die alttestamentliche Rechtssetzung insgesamt konstitutiv, und Dtn 23,2–9 stellt in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar. Die durch die verschiedenen Gesetzeskorpora und auch weitere Texte des Alten Testaments sich hindurchziehende Hauptunterscheidung ist dabei diejenige zwischen dem *ger*, in den gängigen Übersetzungen als „Fremdling" bezeichnet, und dem *nokri* bzw. *ben-nekar*, dem in den Übersetzungen als „Ausländer" bezeichneten Fremden.[16]

[16] Die Dissertation Bultmanns hat derjenigen Auslegungsrichtung Auftrieb gegeben, die in der Bezeichnung *ger* einen sozialen Typenbegriff sieht, dem v.a. innerhalb des dtn Gesetzes das Element der ethnischen Fremdheit nicht zukomme; siehe BULTMANN, Christoph: *Der Fremde im antiken Juda* (= FRLANT 153). Göttingen 1992. Zu den

Der Hauptunterschied zwischen den beiden genannten Gruppen *ger* und *nokri* liegt, zusammenfassend gesagt, im Mass ihrer Integration in die israelitische Gesellschaft:

Der *ger* ist ein Fremdstämmiger, der in den Texten als ein in hohem Mass integriertes Glied der israelitischen Gesellschaft erscheint. Er ist eine Art Schutzbürger, entweder Teil des Haushaltes eines israelitischen Vollbürgers und Grundbesitzers, Klient eines Patrons; oder er gehört rechtlich in den Zuständigkeitsbereich einer lokalen Dorfgemeinschaft als ganzer.

In den beiden Gesetzeskorpora Bundesbuch und Deuteronomium finden sich eine Fülle von Schutz- und Förderungsbestimmungen für den *ger*. Die priesterlichen Gesetze als drittes Hauptkorpus neben Bundesbuch und Deuteronomium sprechen den *ger* als verantwortliches Subjekt verschiedener religiöser Verordnungen an und stellen ihn in den moralischen und bürgerlichen Bestimmungen weitgehend mit dem vollbürtigen Israeliten gleich.

Beim *nokri* auf der anderen Seite ist deutlich, dass er in einem Zustand der relativen Distanz zu Israel steht. Soweit es die Texte erkennen lassen, ist seine Beziehung zu Israel v.a. im ökonomischen Bereich anzusiedeln. Die wirtschaftliche Stellung des *nokri* wird dabei anders als die des *ger* als „stark" eingestuft; er hat „als [vollkommen] selbständige Person am Wirtschaftsverkehr Anteil".[17] Hinweise auf eine Übernahme der JHWH-Religion fehlen in aller Regel. Von den besonderen wirtschaftlichen Förderungs- und Schutzmassnahmen, die zugunsten der israelitischen Volksgenossen und der *gerim* erlassen werden, wird der *nokri* ausgenommen.

Die Unterscheidung der verschiedenen Gruppen von Fremden und die damit verbundene Ausdifferenzierung des Rechts lässt sich folgendermassen beschreiben:

Die alttestamentliche Rechtsbegründung mit dem Hinweis auf das besondere Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk hat ihre natürliche Entsprechung darin, dass besondere Förderungs- und Schutzmassnahmen ebenso wie besondere kultische Forderungen nur für das erwählte Volk Gültigkeit haben. Der in besonderem Ausmass in dieses Bundesvolk sich integrierende Fremde, der *ger*, profitiert in abgestuftem Mass von den Förderungs- und Schutzmassnahmen, die die Gesetze für die schwächeren Glieder der Gesellschaft vorsehen; und umgekehrt wird er auch selber religiös zu einem gewissen Teil in die Pflicht genommen.

Gründen, die gegen eine solche Auffassung sprechen, sei auf meine Habilitationsschrift *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien* verwiesen (vgl. Anm. 7).

[17] BULTMANN: *Der Fremde*, 99 (vgl. Anm. 16).

Dagegen ist der in grösserer innerer Distanz zum Bundesvolk verbleibende Fremde, der *nokri*, eben weil er in dieser Distanz verharrt, in die besonderen Schutz- und Förderungsbestimmungen nicht einbezogen und von der im engeren Sinne religiösen Gesetzgebung nur ganz am Rand berührt.

Es wäre unangemessen, diese Abstufungen als diskriminierend im negativen, auf Ungerechtigkeiten hindeutenden Sinne des Wortes zu bezeichnen; denn es geht nicht um eine willkürliche Ausgrenzung von Fremden, sondern um eine Entsprechung von Berechtigung und Integration – eine Entsprechung von Gewährung von Rechten durch die Rezeptionsgesellschaft und Anpassungs- bzw. Einfügungswilligkeit durch die Zuwanderer, wobei das Mass an Integration in die israelitische Gemeinschaft offensichtlich zu einem guten Teil dem Fremden selbst überlassen wird. So sind die scheinbar negativen Sonderbestimmungen für den *nokri* Ausdruck davon, dass seine Stellung respektiert und kein Druck zu einer weitergehenden Anpassung auf ihn ausgeübt wird. Nur wer bereit ist, sich stärker einzugliedern und anzupassen, empfängt auch mehr Rechte und wird gleichzeitig stärker in die Pflicht genommen.

c) Rechtliche Abstufungen in der Behandlung verschiedener Bevölkerungsgruppen

Wie bereits angetönt, wird zwischen dem Recht auf Aufenthalt im Land und dem Recht auf volle Partizipation im kultischen und damit auch im politischen Bereich unterschieden. Hier wird das Modell einer Gesellschaft entworfen, in der auch auf längere Sicht verschiedene Klassen von unterschiedlich integrierten Landesbewohnern nebeneinander leben. Die im vorangehenden Punkt erwähnten rechtlichen Unterschiede, die zwischen vollbürtigem Israeliten, *ger* und *nokri*, gemacht werden, weisen in die gleiche Richtung.

Nun haben wir uns aber der Frage zu stellen, ob in den sog. Inklusionsformeln nicht eine andere, der eben genannten widersprechende Konzeption zum Ausdruck kommt. Als Beispiel sei auf die in der Einführung erwähnte Bestimmung aus Num 15,16 verwiesen: „Einerlei Gesetz und einerlei Recht soll gelten für euch und für den Fremden, der bei euch wohnt".[18]

Sätze wie der eben zitierte werden meistens als Ausdruck für die vollständige rechtliche Gleichstellung der Fremden mit den vollbürtigen Israeliten in den priesterlichen Gesetzeskorpora – oder wenigstens in ihren späteren Schichten – gedeutet. Man versteht solche Wendungen als generell gültiges Prinzip, anwendbar auf alle Bestimmungen des

[18] Ähnliche Wendungen finden sich in Ex 12,49; Lev 24,22; Num 9,14; 15,29.

Gesetzes.[19] Damit wäre hier eine Gegenposition zum sog. Gemeindegesetz und anderen alttestamentlichen Rechtstexten formuliert.

Trotz der Häufigkeit entsprechender Auslegungen halten wir, zusammen mit einigen wenigen weiteren Exegeten,[20] daran fest, dass die sog. Inklusionsformeln nicht von ihrem jeweiligen Kontext abgelöst werden dürfen. Nimmt man aber diesen Kontext ernst, handelt es sich bei der Wendung „ein Gesetz und ein Recht für euch und den Fremden" nicht um eine allgemeine Gleichberechtigungsformel, sondern um einen Hinweis darauf, dass da, wo sich *gerim* auch religiös in das Gesamtgefüge Israels eingliedern, sie dies tun sollen auf der Basis derselben Verpflichtungen, die auch für die vollbürtigen Israeliten gelten; es soll also keine religiösen Sonderregeln für Konvertiten geben, durch die ihnen besondere Pflichten auferlegt werden oder durch die ihnen umgekehrt die Last des Gesetzes erleichtert wird.

Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass bei der Wendung „einerlei Recht für euch und für den Fremden" ohnehin nur von einer Gruppe von Fremdstämmigen die Rede ist, den *gerim*, dagegen nicht vom *nokri*, so dass auch von daher deutlich ist, dass nicht von einer durchgängigen rechtlichen Gleichbehandlung sämtlicher Landesbewohner ohne Rücksicht auf Herkunft und Integration gesprochen werden kann.

d) Dtn 23 und die Frage der „Diskriminierung"

Bei allen drei genannten Punkten müssen wir feststellen, dass das sowohl Dtn 23 wie auch den anderen alttestamentlichen Fremdenrechtsbestimmungen zugrunde liegende Ethos mit dem postmodernen Prinzip des strengen Diskriminierungsverbotes nicht übereinstimmt, soweit es bei letzterem nicht nur um die Ausräumung offensichtlicher Ungerechtigkeiten, sondern um das Verbot jedwelcher Unterscheidung aufgrund ethnischer und religiöser Kriterien geht.

Der hier zutage tretende Unterschied hat m.E. eine Entsprechung in der philosophisch-ethischen Alternative „Jedem das Gleiche" auf der einen Seite und „Jedem das Seine", d.h. das ihm Entsprechende (*suum cuique*) auf der anderen Seite. Die historischen Erfahrungen scheinen zur Genüge zu belegen, dass Versuche, Gesellschaften nach dem Prinzip der ersten Alternative zu gestalten, dem Prinzip „Jedem das Gleiche", nur

[19] Siehe z.B. BULTMANN: *Der Fremde*, 191; 201 (vgl. Anm. 16); CRÜSEMANN, Frank: *Die Tora*. 2. Aufl. Gütersloh 1997, 347; 359f.; VAN HOUTEN, Christiana: *The Alien in Israelite Law* (= JSOT.S 107). Sheffield 1991, 150.

[20] Z.B. MILGROM, Jacob: *Numbers* (= JPS Torah Commentary). Philadelphia/New York 1990; VOGELS, Walter: *„L'immigrant dans la maison d'Israël"*. In: PETIT, Jean-Claude: *Où demeures-tu*. Québec 1994, 239.

unheilvolle Ergebnisse hervorbringen können.[21] Zudem blendet ein im obigen Sinn definiertes, rigoroses Unterscheidungsverbot die Tatsache aus, dass in unserem Zusammenleben ständig und in manchen Fällen unausweichlich eben doch unterschieden und bevorzugt wird, aufgrund von Kriterien, die wenig oder nichts mit Gerechtigkeit und viel mit den gegebenen Machtverhältnissen zu tun haben. Schliesslich muss die prinzipielle Ablehnung jeder Unterscheidung nach Herkunft und Zugehörigkeit, die sich hinter einem strikten Diskriminierungsverbot verbergen kann, notwendigerweise da negative Folgen zeitigen, wo Anhänger *solcher* Ideologien zu Begünstigten dieses Prinzips werden, die auf die völlige Unterwerfung des nicht zur eigenen religiösen, sozialen, politischen oder ethnischen Gruppe Gehörenden abzielen.

5. Die Wiederaufnahme von Dtn 23,2–9 bei Nehemia

Das sog. Gemeindegesetz von Dtn 23,2–9 liegt nicht nur wegen seines in manchem für die alttestamentlichen Fremdenbestimmungen typischen Charakters unserer Betrachtung zugrunde, sondern auch deshalb, weil wir innerhalb des Alten Testaments an mehreren Stellen explizit etwas über die Aufnahme und Anwendung dieses Gesetzes in einer späteren Epoche erfahren.

Der wichtigste Text, der hier genannt werden muss, ist Neh 13,1–3. Er bezieht sich etwa auf die Mitte des 5. Jhs. vor der Zeitenwende, als die nach der Zerstörung des judäischen Königreichs 587 v.Chr. im Lande Verbliebenen und die aus dem babylonischen Exil Zurückgekehrten im Gebiet um die alte Hauptstadt Jerusalem sich als teilautonome jüdische Provinz Jehud etablieren konnten. Der betreffende Abschnitt im Nehemiabuch lautet folgendermassen:

> „Und in dieser Zeit las man aus dem Buch des Mose vor den Ohren des Volks und fand darin geschrieben, dass die Ammoniter und Moabiter niemals in die Gemeinde Gottes kommen dürften, weil sie den Israeliten nicht mit Brot und Wasser entgegenkamen, und gegen sie Bileam dingten, damit er sie verfluche; aber unser Gott wandte den Fluch in Segen. Als sie nun dies Gesetz hörten, schieden sie alles fremde Volk aus Israel aus.“[22]

Unser Text berichtet davon, dass in den Tagen Nehemias vor dem Volk aus dem „Buch Moses“ vorgelesen wurde; danach folgt ein Zitat aus dem Gemeindegesetz von Dtn 23, nämlich die Verse 4–6 in leicht

[21] Dass auch das Prinzip „Jedem das Seine“ zur Herstellung oder Rechtfertigung ungerechter Gesellschaftsstrukturen missbraucht werden kann, machen etwa die Beispiele der Apartheid in Südafrika oder der Dhimmis in islamischen Herrschaftsgebieten deutlich.

[22] Übersetzung nach der revidierten Luther-Bibel.

gekürzter Version, das Verbot des Eintritts der Ammoniter und Moabiter in den *qahal* betreffend. Am Schluss des 3. Verses von Neh 13 wird notiert, dass im Gefolge dieser Schriftlesung aus Dtn 23 *kol-ʿeraeb*, d.h. alles „Mischvolk", aus „Israel" ausgeschieden worden sei.

Vor dem Hintergrund unserer vorher angeführten Auslegung von Dtn 23,2–9 bedeutet das, dass das alte Gemeindegesetz über seinen ursprünglichen Wortsinn hinaus ausgeweitet wird auf Menschen fremder Herkunft, die dort nicht direkt angesprochen sind.

Ob die Aussonderung des „Mischvolks" aus „Israel" auch ihre Ausweisung aus der unter persischer Oberherrschaft stehenden Provinz Jehud einschliesst, hängt v.a. von der Frage ab, inwieweit ein solcher Schritt rechtlich möglich war.[23] Auf jeden Fall aber geht es um den Ausschluss aus der religiösen Gemeinschaft einerseits und dem Familienverband andererseits. Es ist allerdings aufgrund der Gesamttendenz des Wirkens Nehemias damit zu rechnen, dass eigentliche Proselyten von der Massnahme nicht betroffen waren.[24] Damit hätten wir es also in der Aufnahme des alten Gesetzes in den Tagen Nehemias sowohl mit einer Verschärfung zu tun, indem nicht nur die in Dtn 23,2–9 genannten ethnischen Gruppen, sondern sämtliche Fremden unter das Aufnahmegebot fallen, als auch mit einer Erleichterung, da vermutlich zum JHWH-Glauben „bekehrte" Fremde jeglicher Herkunft in die jüdische Gemeinschaft Aufnahme finden können.

So stehen wir vor einem auffälligen Befund: Einerseits wird ein aus ganz anderen historischen Zusammenhängen stammendes Gesetz wegen seiner mosaischen Würde auch in viel späterer Zeit trotz der völlig veränderten Situation aufgenommen und angewendet. Andererseits erfolgt diese Anwendung eben wegen der weit reichenden Veränderung der äusseren Umstände in bemerkenswert grosser Freiheit. Denn wenn die oben angeführten Erwägungen zutreffen, bestehen zwischen der ursprünglichen Absicht des Gemeindegesetzes und seiner Anwendung in der nachexilischen Zeit tief greifende Unterschiede: Ging es dort noch um die Zulassung bestimmter ethnischer Gruppen zum inneren Kreis des JHWH-Volkes unter der Voraussetzung einer untrennbaren Einheit von religiöser und politischer Partizipation und unter selbstverständ-

[23] Da mit dem Wirken Nehemias auch wesentliche Schritte hinsichtlich der Erlangung der politischen Unabhängigkeit Jehuds von Samaria verbunden sind, kann die Möglichkeit, dass der Ausschluss auch den bürgerlichen Bereich betrifft, nicht ausgeschlossen werden. Dafür spricht auch, dass das Gesetz des Gottes Israels ja von den Behörden der persischen Regierung sanktioniert war und selber keine absolute Trennung zwischen kultischem und bürgerlichem Bereich kannte.

[24] Siehe v.a. Neh 10,29; ähnlich Esr 6,21. Siehe zum Näheren die Ausführungen in meiner Habilitationsschrift *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien* (vgl. Anm. 7).

licher Gewährung des Wohnrechts im Land, so geht es hier, bei Nehemia, um die prinzipielle Frage der Koexistenz von Juden und Nicht-Juden, die primär nicht mehr aufgrund ethnischer Zugehörigkeit und historischer Erfahrungen, sondern aufgrund der religiösen Integration oder Nicht-Integration entschieden wird. Das passt zur neuen historischen und politischen Lage, in der das Gottesvolk in Ermangelung eines eigenen Staates sich eben in aller erster Linie und fast ausschliesslich religiös definieren muss.

Gemeinsam ist beiden Texten – und im Kontext postmoderner Entwicklungen in westlichen Gesellschaften auffällig –, dass eine Anpassung der eigenen Normen an diejenigen der Fremden oder ein Verzicht auf eigene Traditionen und eine Aufweichung der eigenen Identität aus Rücksicht auf die Fremden in keiner Weise in den Blick tritt.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Zusammenfassend und ausblickend auf unsere eigene Situation stellen wir fest: Die Kombination von Traditions*bindung* einerseits und historisch sensitiver Flexibilität in der Traditions*applikation* andererseits, wie sie mit Bezug auf das sog. Gemeindegesetz von Dtn 23,2–9 (beispielsweise) in Neh 13 zutage tritt, darf wohl als vorbildhaft für den Umgang mit den Fremdenbestimmungen des Alten Testaments auch in den veränderten Umständen unserer Zeit und unseres Umfelds gelten.[25]

Abstract

One of the most fundamental – but often ignored – Old Testament texts pertaining to the question of how Biblical writers envisioned Israel's dealing with foreigners is Deuteronomy 23,2–9. This text regulates the access of different groups of non-Israelites to the qᵉhal YHWH, *an expression which probably refers to the congregation of Israel defined both politically and religiously. The principles based on which admission to the congregation is granted or withheld are not of a humanitarian or strictly theological order, but rather inspired by historical and ethnic considerations. The application of the deuteronomic law in Nehemiah 13 is characterized by a considerable deviation from the literal meaning of the text, a deviation which can be explained by the fact that the social, political and religious situation in the post-exilic province of Yehud was markedly different from the original context of the law.*

[25] Das Vorbildhafte liegt dabei ausdrücklich nicht in der konkreten inhaltlichen Ausgestaltung der Aufnahme des sog. Gemeindegesetzes in Neh 13, sondern nur in der formalen Struktur der Verbindung von Traditionsbindung und Freiheit in der Traditionsapplikation. Neh 13,1–3 ist genauso wenig wie Dtn 23,2–9 ein Vorbild, das in einer undifferenzierten Eins-zu-Eins-Übertragung auf gegenwärtige Verhältnisse ohne Rücksicht auf die Unterschiede der historischen Situation angewendet werden kann.