

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 1 (1945)

Artikel: Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdling- und Beisassenschaft
Autor: Schmidt, Karl Ludwig
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960663>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdling- und Beisassenschaft

Von Prof. Dr. KARL LUDWIG SCHMIDT, Basel

Die komplizierte Überschrift dieses Aufsatzes entspricht einem komplexen Sachverhalt. Schon das alte Israel hat nicht nur wie andere Völker des Altertums und der nachfolgenden Zeiten bis heute, wo es Flüchtlinge und Fremdlinge ohne Zahl gibt, bestimmte Regeln und Gesetze darüber aufgestellt, wie die vorübergehend anwesenden Fremden als Emigranten und Asylanten und die dauernd anwesenden Fremden als Metöken, Beisassen, zu behandeln seien. Israel hat vielmehr darüber hinaus für seine Gesetzgebung eine besondere Begründung darin gesehen, daß es seine Existenz als ein Leben in der Fremdling- und Beisassenschaft verstanden hat.

Israel hat seine Volkwerdung in der ägyptischen Fremdling- und Beisassenschaft begonnen und hat sich dieses Vorganges immer auch nach der Landnahme Kanaans erinnern müssen und sollen. Eine ebenso einfache wie aber nun dringliche Verpflichtung ist im Bewußtsein Israels damit gegeben, daß Gott die ägyptische Sklavenexistenz seines Volkes als ein dauerndes Beispiel und Zeichen hingestellt habe. Die vordergründigen menschlichen Verhältnisse werden für das Volk und den Einzelnen vor einem göttlichen Hintergrund gesehen. Der Glaube an Gott besteht im Gehorsam zu dem Gott, von dem es am Anfang der zehn Gebote heißt: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt habe“ (Ex. 20, 2; Dt. 5, 6). Der verpflichtende Anspruch Gottes kommt „von Ägypten her“ (Hos. 13, 4; auch Hos. 11, 1; Ps. 81, 11). Das ist der einhellige Ton in „Gesetz“, „Propheten“ und „Schriften“. Dieses Evangelium als Kundgebung von Gnade und Gericht läßt den Gott hervortreten, der einmal selbst sozusagen in der Fremde gewesen ist und immer wieder als der Fremde dasteht, wenn die von ihm aus der Fremdlingschaft Befreiten sich ihm entfremden. In solcher Weise ist die ganze Geschichte des Gottesvolkes Israel eine Heils- und Un-

heilsgeschichte bis hin zum Kommen des abgelehnten Messias Jesus von Nazareth: „Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh. 1, 11). Dieser Vorgang betrifft keine isolierte Messias-Dogmatik, sondern eine beziehungsvolle Fremden-Ethik, weil dieser Messias in seiner Gnaden- und Gerichtspredigt die guten Schafe und die bösen Böcke so scheidet: „... ich war fremd, und ihr habt mich beherbergt... ich war fremd, und ihr habt mich nicht beherbergt“ (Matth. 25, 35. 43). Wenn der fremde Christus den Menschen, Israeliten und Nichtisraeliten, Christen und Nichtchristen, im Nächsten als dem Fremdling begegnet, begegnen soll, so muß bedacht werden, daß nun gerade der Fremdling im Verein mit allen Armen und Bedrängten, vorab den Witwen und Waisen (Dt. 10, 18; 14, 29; 24, 19; 27, 19; Jer. 7, 6; Sach. 7, 10), beispiel- und zeichenhaft den Menschen in seiner Armut und Bedrängnis überhaupt darstellt. Der darin und damit zu Gott und seinem Messias gehörende Mensch steht eigentümlich fremd in der Welt da, die füglich nicht seine wirkliche Heimat ist. Für diese eschatologische Sicht der eigentlichen Polis sei hier nur an die Begründung und Verdeutlichung des markantesten Poliswortes durch ein ebenso markantes Fremdlingswort im Neuen Testament erinnert: „Unser Bürgertum ist in den Himmeln“ (Phil. 3, 20) ist nicht der Ausdruck einer skeptischen Jenseitsflucht, sondern gründet als Bekenntnis in der Erkenntnis der alttestamentlichen Patriarchen Israels: „... sie bekannten, daß sie Fremdlinge und Beisassen auf Erden seien“ (Hebr. 11, 13).

Die enge Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament in der hier zur Rede stehenden Sache ist schon damit gegeben, daß entweder eine alttestamentliche Stelle ausdrücklich zitiert oder doch auf eine solche angespielt wird. Hebr. 11, 9 wird unter den großen Glaubensvorbildern des Alten Testaments Abraham deshalb genannt, weil von ihm im Anschluß an Gen. 23, 4 und 26, 3 gesagt werden kann: „Aus Glaube wurde er Beisasse im Lande der Verheißung als einem fremden und wohnte mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, in Zelten.“ Dem folgt gleich Hebr. 11, 10 die Begründung: „Denn er wartete auf die Stadt, welche die festen Fundamente hat, deren Erbauer und Schöpfer Gott ist.“ Derjenige, der einmal Bürger der himmlischen Stadt

Gottes sein wird, ist auf Erden ein Beisasse. In seiner Rede über die besondere Geschichte Israels Apgsch. 7 kommt Stephanus zweimal auf diese Vorgänge zu sprechen; in Vers 6 wird Gen. 15, 13 zitiert: „Sein (Abrahams) Same wird Beisasse sein in einem fremden Lande (Ägypten); in Vers 29 Ex. 2, 15. 22: Moses „wurde Beisasse im Lande Midian“. Paulus erinnert Apgsch. 13, 17 an Israels „Beisassenschaft im Lande Ägypten“. Die Glieder der Kirche Gottes in Jesus Christus werden demgemäß von ihrem Apostel als „Fremdlinge und Beisassen“ angeredet, die das aber eigentlich jetzt schon nicht mehr sind, weil sie im letzten schon „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ sind, Eph. 2, 19. Die Christen müssen sich so mahnen lassen: „Wandelt in Furcht während der Zeiteurer Beisassenschaft!“, 1. Petr. 1, 17. Der hier sprechende Apostel mahnt dann noch einmal: „Ihr Geliebten, ich mahne euch als Beisassen und Gäste“, 1. Petr. 2, 11. Diese Zusammenstellung erinnert an Ps. 39, 13, welche Stelle auch Hebr. 11, 13 eine Rolle spielt. Dort wird zitatenmäßig etwas ungeklärt vor allem an das Bekenntnis des Psalmisten angeknüpft: „Ich bin ein Fremdling bei dir und ein Beisasse wie alle meine Väter“ (Ps. 39, 13) und wohl auch an das vom Chronisten dem König David in den Mund gelegte Bekenntnis: „Denn wir sind Fremdlinge und Beisassen vor dir wie alle unsere Väter; wie ein Schatten sind unsere Tage auf Erden, ohne Hoffnung“ (1. Chron. 29, 15).

Die Kirche des Neuen Testaments ist *ἐκκλησία* und *παροιμία*, richtiger: als *ἐκκλησία* zugleich *παροιμία*¹. Damit bezieht die Kirche zwei an sich gegensätzliche staatsrechtliche termini technici auf sich, je nach dem der Blick auf Gott oder die Welt gerichtet ist. Wenn es Hebr. 13, 14 heißt: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“, so wird der Charakter der Kirche als Beisassenschaft besonders deutlich. Die Kirche mit all ihren erhabenen alttestamentlichen Würdetiteln (vgl. vor allem 1. Petr. 2, 9) hat eine Bürde auferlegt bekommen: einerseits versteht sie sich als „Tempel, Haus, Hausgenossen, Bau Gottes“

¹ Von *meinen* ekklesiologischen Studien nenne ich hier *mein* Basler Rektoratsprogramm 1939 „Die Polis in Kirche und Welt 1940“ und *meinen* Artikel *διασπορά* im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“ Bd. 2 1935 S. 98 ff.

(*ναός, οἶκος, οἰκεῖται, οἰκοδομή θεοῦ*), und anderseits auch als „Beisassenschaft“ (*παροικία*)². Zugleich wird dabei der Tatsache der „Zerstreuung“, der Diaspora Israels eine besondere Seite abgewonnen. Die Christen werden als die „auserwählten Gäste der Zerstreuung“, 1. Petr. 1, 1, und als die „zwölf Stämme in der Zerstreuung“, Jak. 1, 1, angesprochen. Der Ausdruck „Diaspora“, der nicht nur Judenchristen in ihrer jüdischen Zerstreuung, sondern auch und gerade Heidenchristen als Beisassen in der Welt bezeichnet³, ist ein besonders deutliches israelitisch-jüdisches Erbe

² Man beachte hier den schon in der sprachlichen Begriffsbildung zum Ausdruck kommenden dialektischen Gegensatz zwischen *οἶκος, οἰκεῖται, οἰκοδομή* einerseits und *παροικία* anderseits, demzufolge die Kirchengenossen „zu Hause“ (bei Gott) und doch „nicht zu Hause“ (in der Welt) sind. Das oben beschriebene Selbstverständnis der Kirche als einer Beisassenschaft ist über das Neue Testament hinaus in der alten Kirche festgehalten worden. Sehr schön und wohl etwas pathetisch heißt es Diogn. 5, 5: „Sie (die Christen) bewohnen jeder sein eigenes Vaterland, aber wie Beisassen; sie nehmen an allem gleich den Bürgern teil, und sie ertragen alles wie Fremde, jede Fremde ist ihr Vaterland, und jedes Vaterland ist Fremde.“ Wie 1. Petr. 1, 17 wird 2. Clem. 5, 1 *παροικία* gebraucht: „Daher, Brüder, lasset uns die Beisassenschaft dieser Welt preisgeben und den Willen dessen tun, der uns berufen hat, und laßt uns nicht fürchten, aus dieser Welt herauszugehen.“ Irenäus nennt die christlichen Gemeinden *παροικίαι*, worüber Eusebius, Hist. eccl. V, 24, 14, berichtet. Dasselbe ist ebd. V, 18, 9 als Aussage des Antimontanisten Apollonius gebucht; vgl. auch IV, 23, 5. Mart. Polyc. inscr. sendet seinen Segenswunsch „allen Beisassenschaften der heiligen und katholischen Kirche an jedem Orte“. Es ist denkwürdig, daß das Wort *παροικία*, das also eine Kirchgemeinde als eine Körperschaft von Beisassen bezeichnet, ins Lateinische in der Form „*paroecia*“ (so noch im Codex iuris canonici) oder „*parochia*“ und ins Deutsche als „*Parochie*“ übergegangen ist. Eine Parochie, eine Pfarrei, bezeichnet demnach die Beisassenschaft der Christen auf Erden, deren wahrer Staat, deren Bürgerrecht im Himmel ist. Der genannte Eingangsgruß des Mart. Polyc. erläutert ausdrücklich diesen Sprachgebrauch, indem er das Verb *παροικεῖν* verwendet: „Die Kirche (Gemeinde) Gottes, die als Beisassin in Smyrna lebt, der Kirche (Gemeinde) Gottes, die als Beisassin in Philomelium lebt.“ Ebenso redet Polycarp die Philipper in seinem an diese gerichteten Briefe an. Nicht anders wendet sich 1. Clem. inscr. die römische an die korinthische Gemeinde. Zum Schluß sei Diogn. 6, 8 mitgeteilt: „Christen wohnen als Beisassen im Vergänglichen, die Unvergänglichkeit erwartend.“

³ Wenn der erste Petrus- und der Jakobusbrief aus inneren Gründen vornehmlich, wenn nicht überhaupt an Heidenchristen gerichtet sind, so

von der babylonischen Gefangenschaft her, die ihre äußeren und inneren Aus- und Einwirkungen für alle Folgezeiten gehabt hat.⁴

Nach alledem ergibt sich die Schlußfolgerung: daß die Israeliten, Juden und Christen sich der Fremdlinge als ihrer Fremdlinge annehmen sollen, gründet nicht nur als eine allgemeine ethische Forderung im Gebot der Humanität, sondern darüber hinaus als eine besondere Glaubensforderung im Gebot, sich der eigenen Fremdlingschaft bewußt zu bleiben. Von dort her erhält die alte Forderung „Ihr sollt den Fremdling lieben“ (Dt. 10, 19) ihre dauernde Richtung und Kraft, und zwar mit der hier gleich folgenden Begründung „Denn ihr seid (auch) Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten“ (ebd.).

Es hat sich getroffen, daß in den „Judaica“ als „Beiträgen zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart“ durch die drei bis jetzt erschienenen Hefte hindurch *Paul Vogt* Nachkriegsfragen evangelischer Flüchtlingshilfe erörtert und über die Arbeit der Flüchtlinge in der Schweiz berichtet hat. Dabei hat er den mit dem Wort „Fremdling“ in der Bibel

ist hier die Apostrophierung der Christenheit als solcher durch die Kennzeichnung „Diaspora“ wahrhaftig kein Hindernis. Im Gegenteil: dieser Hinweis auf die „Beisassenschaft“ der Kirche eröffnet erst die rechte Perspektive für das Ganze.

⁴ Im Licht der prophetischen Verkündigung (vgl. Jes. 35, 8; Ez. 22, 15) ist die israelitisch-jüdische Diaspora eine Auswirkung des göttlichen Strafgerichtes. Erst der auch ins Judentum eingedrungene Hellenismus mit seinem Optimismus hat den Juden nicht nur Pein und Fluch, sondern auch Größe und Gewicht der Diaspora bewußt werden lassen. Das harte hebräische Wort *gōlā* oder *gālūt* bedeutet „Wegführung“, „Deportation“, „Exil“ und hat bei den LXX mehr oder weniger genau entsprechende Übersetzungen gefunden wie *αἰχμαλωσία*, *ἀποικία*, *ἀποικισμός*, *μετοικεσία*, aber auch abschwächende wie nun gerade auch *παροικία*. Wenn sich dann überwiegend *διασπορά* durchgesetzt hat, so hängt das einmal damit zusammen, daß der Verlauf der Geschichte die Folgen auch der schlimmsten Deportation immer wieder gemildert hat, wobei zudem auch freiwillige Auswanderung von früh an die Diaspora hat größer und auch schöner hat werden lassen. Im hellenistischen Zeitalter hat man jedenfalls weithin die *gōlā* als eine gewaltige „Zerstreuung“ über die ganze Welt mit einem nicht zu verkennenden Hochgefühl empfunden und geradezu genossen, bis dann die Katastrophe des Jahres 70 p. Chr. einen Rückschlag erzeugt hat. Näheres in *meinem* in Anm. 1 genannten Artikel.

Alten und Neuen Testaments gegebenen Schriftbeweis als Grundlage und Ziel der Flüchtlingsarbeit überhaupt verstanden und in seinem Appell und Bericht die wesentlichen Bestimmungen der israelitischen Fremden-Gesetzgebung kräftig herausgehoben. Mit Recht sagt er: „Es ist auffallend, mit welchem Nachdruck im Alten Testament gefordert wird, das Recht der Schwachen, der Witwen und der Waisen und der Fremdlinge zu schützen und zu achten... Es ist etwas Heiliges um die Gebote Gottes an sein Volk Israel. Segen oder Fluch können davon abhängen, ob sie beachtet oder mißachtet werden, Segen oder Fluch für ein Volk, ja für die Völkerwelt. Sie sind göttlich verheißungsvoll.“⁵

Ja, es ist schon auffallend, mit welchem Nachdruck das uns beschäftigende Thema durch das Alte Testament hindurch behandelt ist. Die hämmernde Nachdrücklichkeit verbindet sich mit einem ungemein reichhaltigen Sprach- und Begriffsgebrauch oder — besser gesagt — macht offenbar einen solchen nötig. Wenn wir in der Übersetzung der bis jetzt zitierten Stellen aus dem Alten und

⁵ Vgl. auch *Paul Vogt*, *Ihr sollt den Fremdling lieben!*, Rufe in die Zeit, 1944, wo es in der ersten Betrachtung im Anschluß an Dt. 10, 19 heißt: „Der lebendige Gott ruft uns heute auf den Plan... Uns allen gibt er heute seine amtliche Verordnung. Amtliche Verordnungen der Behörden haben ihren besonderen Stil. Dieser behördliche Stil ist kurz, knapp, klar. Die amtliche Verordnung Gottes, die wir heute zu hören bekommen, hat auch ihren Stil. Es ist der Gottesreichstil. Er ist unzweideutig, eindrucklich, eindringlich und herzlich zugleich... Ihr sollt den Fremdling lieben! Gott will durch diese Verordnung die Begegnung von Einheimischen mit Fremdlingen in Ordnung bringen. Das ist der Sachverhalt unsres kurzen Bibelwortes.“ Dazu *Paul Vogt*, *Flüchtlingshilfe als christliche Diakonie*, im „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“ 1944/26 S. 402: „Die Stellung des Fremdlings im Alten Testament ist auffallend. Ihm gilt das besondere Augenmerk Gottes... Dreierlei ist an diesem Querschnitt durch das Alte Testament auffallend. Erstens die ständige Wiederholung der Dreierheit 'Fremdling, Witwe, Waise'. Sie gehören zusammen als Allianz der Schwachen, Bedrängten, Preisgegebenen und oft Rechtlosen. Zweitens: Diese besondere Allianz steht unter der besonderen Aufmerksamkeit Gottes. Er tritt für sie ein. Er ist ihr Anwalt. Er macht ihre Sache zu seiner Sache. Und drittens: Israel wird immer an die eigene Fremdlingschaft in Ägypten erinnert, um wach gemacht zu werden für seine Gegenwartsaufgabe an der Allianz der Schwachen. Sein Wohl und Wehe hängt entscheidend ab von seinem Verhalten zu dieser Allianz.“

Neuen Testament die Wörter „Fremdling“ und „Beisasse“ und einmal auch „Gast“ gebraucht haben, so hat uns eine denkbar genaue Wiedergabe der im Urtext benutzten Wörter vorgeschwebt. Es hat aber nun damit eine erhebliche Schwierigkeit. Der hebräische Urtext des Alten Testaments und der griechische Urtext des Neuen Testaments sind hier sehr vielfältig. Dabei schiebt sich die griechische Übersetzung des Alten Testaments ein, wie sie vor allem mit den Septuaginta gegeben und im Neuen Testament zwar nicht durchweg, aber doch meistens vorauszusetzen ist. Auf den Urtext mit seinen wechselnden, vielfach sich überschneidenden und öfters sich auch verwirrenden Übersetzungen, wie sie von alters her bis heute geboten worden sind, genauer zu achten, ist hier nicht der Ausfluß einer pedantischen und füglich mehr oder weniger überflüssigen Philologie qua Mikrologie, sondern hat Sinn und Zweck darin, daß wir in die Lage versetzt werden sollten, in das Sichbemühen und Ringen Israels um sein Verstehen Nichtisraels und seiner selbst, wie es von der Kirche als dem wahren Israel aufgenommen ist, hineinzusehen.

Was hat es damit auf sich, daß die hier wiederum zu nennende neutestamentliche Stelle Hebr. 11, 13 mit ihrer Nennung der *ξένοι καὶ παρεπίδημοι*, die alttestamentlich gesättigt ist, so verschiedene Übersetzungen auf sich gezogen hat? Unserer oben gegebenen Übersetzung „Fremdlinge und Beisassen“ gegenüber lesen wir bei *Luther*: „Gäste und Fremdlinge“, ebenso in der *Zürcher Bibel*, in der *Vulgata*: „peregrini et hospites“, in neueren deutschen Übersetzungen statt „Beisassen“ auch: „Gäste“ oder „Pilger“, in der *Osterwald'schen* Übersetzung: „étrangers et voyageurs“, in der *Segond'schen*: „étrangers et passagers“, in der *Authorized Version*: „strangers and pilgrims“, in der *Moffat'schen* Übersetzung: „strangers and exiles“. Weniger wichtig ist hier, daß für *παρεπίδημος* statt „Beisasse“ auch „Gast“ oder „Pilgrim“ o. ä. vorkommt, sondern daß die beiden Begriffe „Fremdling“ und „Beisasse“ einfach umgestellt und damit vertauscht sind. Sollten damit Übersetzer wie *Luther*, der doch sonst *ξένος* durch „fremd“ oder „Fremdling“ wiedergibt, sich hier geirrt, d. h. einen wohl nur diffizilen, doch immerhin vorhandenen Unterschied zwischen zwei staatsrechtlichen termini nicht beachtet haben? Oder sollte

es vielleicht so sein, daß dieser Unterschied als zu diffizil absichtlich oder auch unabsichtlich instinktiv für unwesentlich gehalten wird? Im zweiten Falle wären rechtlich differenzierte Unterschiede als letztlich nicht wesentlich oder gar als unwesentlich angesehen.⁶ Machen wir uns das an der Stellung eines Exulanten oder Emigranten klar! Ob ein solcher mit Asylschutz oder Toleranzbewilligung oder dann Aufenthaltsbewilligung oder sogar Niederlassungsbewilligung in seinem Gastland lebt, bedeutet ja wohl rechtlich und faktisch vor allem im Blick auf seine Arbeits- und Berufsmöglichkeit einen mehr oder weniger einschneidenden Unterschied, hebt aber sein Nichtbürgersein im fremden Lande nicht auf. Die verschiedenen Spielarten solcher Fremdling- und Beisassenschaft werden vor allem dadurch gemildert und letztlich zwar nicht beseitigt, aber doch ihres lastenden Gewichtes beraubt, daß ja vor Gott alle Menschen sich als bloße Fremdlinge und Beisassen auf Erden zu verstehen haben.

Der Unterschied zwischen *πάροικος* und *παρεπίδημος* hat wenig Gewicht. Das zweitgenannte Wort, das verhältnismäßig selten ist, das im Neuen Testament außer Hebr. 11, 13 nur 1. Petr. 1, 1 und 2, 11 und bei den Septuaginta nur einige wenige Male vorkommt⁷, besagt, daß ein Fremdling nur vorübergehend an einem Orte sich aufhält.⁸ Gewichtiger und häufiger ist *πάροικος*, welches Wort besagt, daß ein Fremdling dauernd an einem Orte sich aufhält und dabei zwar ohne die Gerechtsame eines eingeborenen Bürgers, jedoch als Schutzgenosse eines solchen Bürgers oder einer Bürgergemeinschaft, d. h. als Hintersasse, Beisasse mit beschränkten, aber doch vorhandenen Rechten lebt. Um was es sich handelt, wird uns am ehesten klar, wenn wir uns an das Metökentum der griechischen Verfassungsgeschichte erinnern.

Von besonderer Tragweite ist es, daß das bekannte griechische

⁶ Vgl. dazu *Martin Dibelius*, *An die Epheser*, 2. Aufl. 1927, der Eph. 2, 19 richtig so übersetzt: „Fremde und Beisassen“ und so interpretiert: „*ξένοι καὶ πάροικοι*: beides Nichtbürger, die *πάροικοι* (anderswo *μέτ-, ἔν-, κάτ-, σύν-, ἔπ-οικοι*) mit besonderen gegen Zahlung gewährten Rechten. . . Auf den Unterschied von *ξένοι* und *πάροικοι* kommt an unserer Stelle nichts an.“

⁷ Vgl. oben S. 272 und Anm. 3.

⁸ Näheres im *ThWBzNT* Bd. 2 1935 S. 63f. (*Walter Grundmann*).

Wort *ξένος* durch unsere deutsche Übersetzung „fremd“, „Fremdling“ nicht eingefangen wird. Die daraus resultierende Unsicherheit der Übersetzung, wie sie uns Hebr. 11, 13 begegnet ist, hat ihren Grund darin, daß bei *ξένος* sofort die Bedeutung „Gast“ verrechnet werden muß. Im Griechischen werden der ganz beziehungslose Fremde und der höchst beziehungsvolle Fremde mit demselben Ausdruck bezeichnet. Der peregrinus kann hospes und hostis sein. Es ist gar nicht so leicht auszumachen, welche von den beiden Bedeutungen im Vordergrund steht.⁹ Die Fremdheit als die Nähe ist Gastfreundschaft; die Fremdheit als die Ferne ist Feindschaft. Für diese Feindfremdheit verwenden die Septuaginta und das Neue Testament auch und eher einige Ausdrücke, die von *ἄλλος* abgeleitet sind, wie *ἄλλότριος*, *ἀπηλλοτριωμένος*, *ἄλλογενής*, *ἄλλόφυλος*, die auf „volks- und landfremd, fremdbürtig, fremdstämmig“, dann auch „fremdartig, unpassend, feindlich“ hinweisen.¹⁰

An solchen *ἄλλος*-Wortbildungen, die auf das Andere im Sinne des abzulehnenden Fremden hinweisen, sind die Septuaginta besonders reich. Das kommt daher, daß in Israel mit seinem Erwählungsbewußtsein das Andere als das andersartige besonders genau viert wird. Die hebräischen Entsprechungen sind *zār* und *nokhri*, welche beiden Wörter ungefähr dasselbe besagen.¹¹ Dieses Fremde von außen hat aber nun immer wieder auch seinen Sitz drinnen in Israel selbst, wenn es geht um „fremde Götter“, um einen „fremden Gott“. Fremd sind die kultischen Dinge, die gegen das Ritual-

⁹ Bezeichnend dafür ist das Schwanken der Lexica.

¹⁰ Näheres im ThWBzNT Bd. 1 1933 S. 264ff. (*Friedrich Büchsel*).

¹¹ Außer den hebräischen Lexica vgl. vor allem die alttestamentliche Konkordanz von *Samuel Mandelkern*: *zār* = peregrinus, hostis, profanus, inauditus ist eigentlich Partizip von *zūr* = recedere; alienum, fastidio esse; *nokhri* = peregrinus, alienus, novus, inauditus kommt vom Verb *nākhār*, ebenso das Substantiv *nēkhār* = ignotum; peregrinum, regio peregrina. Vereinzelt ist das Substantiv *nākhār* = calamitas; das entspricht ganz dem deutschen Wort „Elend“, das ja etymologisch „anderes Land“, „Fremde“ bedeutet. Daher Ob. 12 bei *Luther*: „Du sollst nicht mehr so deine Lust sehen an deinem Bruder zur Zeit seines Elends“ und Hi. 31, 3: „Wird nicht... ein Übeltäter verstoßen werden?“ An der ersten Stelle hat die *Zürcher Bibel* „Unglück“, an der zweiten „Mißgeschick“. Vgl. dazu auch die Miszelle über *Peṭōni* von *Ludwig Koehler* in der „Theol. Zeitschr.“ 1945/4 S. 303 f. „Unglück“, an der zweiten „Mißgeschick“.

gesetz streiten, wie „fremde Altäre“ als heidnische Altäre, „fremdes Altarfeuer, „fremdes Räucherwerk“ bis hin zum Schluß des Nehemia-Buches (13, 30): „So reinigte ich sie von allem Fremden“ („von allem Ausländischen“ in der *Luther*- und in der *Zürcher* Bibel). „Entfremdet (*Luther*: „verkehrt“, *Zürcher* Bibel: „abtrünnig“) sind die Gottlosen vom Mutterschoß an“, heißt es im Psalter (Ps. 58, 4). „Warum haben sie mich mit ihren Bildern, mit fremden Götzen erzürnt?“, fragt der Prophet (Jer. 8, 19). Fremd in Israel ist damit auch alles, was illegitim, ausgeschlossen durch Sitte und Gesetz ist, wie die ehebrecherischen Frauen, die unehelichen Kinder. Wenn diese Fremdheit nicht erkannt wird, dann gilt die prophetische Klage (Hos. 8, 12): „Schreibe ich ihm noch so viele Anweisungen vor, sie werden wie die eines Fremden geachtet.“ Es kommt dahin, daß die Gerichtsdrohung Gottes über Jerusalem als seltsam und „fremd“ angesehen wird (Jes. 28, 21).¹²

Wenn die Septuaginta vom ξένος wie auch vom πάροικος sprechen, so handelt es sich im hebräischen Text sowohl um den gēr wie den tōschāb. Wenn der ξένος, wie wir gesehen haben, nicht der beziehungslose, abzulehnende, sondern der höchst beziehungsvolle, anzunehmende Fremde ist und sich ganz dem Metöken nähert, so ist das bei den hebräischen Entsprechungen noch viel prägnanter. Bei tōschāb ergibt sich das schon aus der Etymologie des Wortes, weil ja sein Stammverb jāschab = „sich setzen, sitzen, wohnen“ ist, sodaß also der tōschāb, wenn er auch aus der Fremde kommt, irgendwie ansässig ist und gewisse Schutzrechte genießt.¹³ Alle Übersetzer tragen diesem Tatbestand ohne weiteres Rechnung. Wie ist es aber mit dem viel häufigeren Ausdruck gēr? Während die *Luther*- und die ihr hier vielfach folgende *Zürcher* Bibel meistens das Wort „Fremdling“ gebrauchen, ist es schon auffallend, daß die Septuaginta das Wort nicht nur mit ξένος, sondern auch mit πάροικος wiedergeben. Am konsequentesten, wenn auch nicht restlos konsequent, ist die Übersetzung von *Martin*

¹² Im hebräischen Text verteilen sich diese Aussagen auf zār und nokhri, bzw. nēkhār, wofür die LXX meistens jeweils ἄλλότριος sagen, ganz selten auch einmal ἑτερος und ξένος.

¹³ Bei *Mandelkern*: tōschāb = habitator, advena, inquilinus.

Buber und *Franz Rosenzweig*, wo *gēr* und sein Stammverb *gūr*¹⁴ mit „Gast“, „Gastsasse“ (so meistens), auch „Gastbeisasse“, „gasten“, „Gastschaft“, „Gastsassenschaft“ wiedergegeben werden. Wenn man nun auch über solche etwas absonderlichen Wortbildungen streiten mag, so ist jedenfalls durch sie richtig hergestellt, daß im Gegensatz zum *zār* oder *nokhri* als dem peregrinus/hostis der *gēr* als der peregrinus/hospes kenntlich gemacht wird. Wie *gēr* und *tōschāb* sich voneinander abheben, ist einmal eine strittige, dann aber schließlich eine untergeordnete Frage. Auf die Hauptsache gesehen, unterscheidet sich das spätere und verhältnismäßig seltene *tōschāb* von dem älteren und sehr häufigen *gēr* kaum oder überhaupt nicht.¹⁵

Wir tun deshalb gut, in der Darstellung von Israels Stellung zu seinen Fremdlingen und Beisassen¹⁶ und Israels Wissen um

¹⁴ Bei *Mandelkern*: *gūr* = commemorari alicubi tamquam peregrinum, peregrinari; habitare; *gēr* = peregrinus, hospes.

¹⁵ Der sorgsamsten Spezialforschung (vgl. schon *Johann David Michaelis*, *Mosaisches Recht* 1770–75 Bd. 2 S. 322) ist es bis heute nicht gelungen, einen bestimmt faßbaren Unterschied zwischen *gēr* und *tōschāb* festzustellen. *Max Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. 3: *Das antike Judentum* 1921 (= *Archiv für Sozialwissenschaft* Bd. 44 Oktober 1917) kommt in seinem Abschnitt über die *gērīm* und die Erzväterethik gegen *Eduard Meyer*, der für *tōschāb* die Übersetzung „Klient“ vorgeschlagen hat, zu dem Ergebnis: „Was der ursprüngliche rechtliche Sinn jedes der beiden in den Quellen oft kumulativ gebrauchten Ausdrücke war, scheint nicht mehr feststellbar“ (S. 33 Anm.). *Alfred Bertholet*, *Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden* 1896 sagt zunächst resignierend: „Mit P (Priestercodex) taucht zum ersten Mal der Ausdruck *tōschāb* auf. . . Welches nun der Unterschied zwischen *tōschāb* und *gēr* sei, ist eine außerordentlich schwierige Frage. Jeder Gelehrte hat darüber seine eigene Meinung, und keine hält stich“ (S. 156 f.), betont aber dann seinerseits eine gewisse Nuancierung, daß *gēr* der Allgemeinbegriff sei, unter den sich *tōschāb* subsummiere, indem jeder *tōschāb* ein *gēr* sei, aber nicht umgekehrt (S. 159). Im Anschluß an *Bertholet* erklärt *Otto Procksch* zu Gen. 23, 4 (im *Sellin*’schen Kommentar zum Alten Testament) knapp und umsichtig folgendes: *tōschāb*, zur Sprache von P gehörig, entspreche der israelitischen Dorf- und Stadtkultur und bezeichne einen Halbbürger, der keinen Grundbesitz habe, während *gēr* der älteren Nomadenkultur entstamme; die Verbindung *gēr wetōschāb*, Ps. 39, 13 wie Gen. 23, 4 zitiert, enthalte also ein altes und ein junges Wort. Insbesondere zeigen die LXX, daß sich beide Ausdrücke nicht ausschließen.

¹⁶ Außer den in Anm. 15 genannten Arbeiten vgl. für Israels Stellung

seine eigene Fremdling- und Beisassenschaft¹⁷ von den παροικος-Stellen der Septuaginta auszugehen, während im Hebräischen bald gēr, bald tōschāb zu lesen ist. Wie haben sich die Israeliten mit den Nichtisraeliten um sie herum und in ihrer Mitte auseinandergesetzt? Wie schon der blutverwandte Idumäer, so ist erst recht der blutfremde Ägypter ein gēr (Dt. 23, 7). Ein solcher gēr aus Amalek hat auf David ein Attentat verübt (2. Sam. 1, 13). Nur der gēr als Nichtisraelit darf vom Fleisch eines gefallenen Tieres essen (Dt. 14, 21). Ein tōschāb oder ein „Tagelöhner“ darf nicht vom Passalamm essen (Ex. 12, 45). Dasselbe gilt für den Genuß des Geweihten, der Opfertgaben (Lev. 22, 10). Andererseits besteht aber nun doch ein gewisser Rechtsschutz und damit eine beschränkte Einbeziehung in das kultische Leben Israels. Wie die Söhne Israels, so hat auch der tōschāb das Asylrecht (Num. 35, 15). Eines solchen soll man sich annehmen wie des verarmten Volksgenossen und umgekehrt (Lev. 25, 35). Dem Israeliten wird eingeschärft, die Früchte des Sabbatjahres auch dem tōschāb zu gewähren (Lev. 25, 6). Wenn ein Volksgenosse verarmt ist und sich einem anderen verkaufen muß, so soll er bei diesem nicht Sklavendienst tun und nicht

zu den Fremden die immer noch lesenswerten, weil stoffreichen Artikel über „Fremde“, „Gastfreiheit“, „Gastfreundschaft“ im *Winer'schen „Biblischen Realwörterbuch“* (dort Bd. 1 1847 S. 381 findet sich der zusammenfassende Satz: „Die gesetzliche Behandlung der Fremden war bei den Israeliten humaner, als in der früheren Zeit zu Rom ... und selbst in Athen“) und im *Schenkel'schen „Bibel-Lexikon“* (dort Bd. 2 1869 S. 302 faßt der gelehrte Orientalist *Theodor Nöldeke* so zusammen: „Erst Paulus zieht die volle Konsequenz, welche auf dem religiösen Gebiet keinen Unterschied der Völker anerkennt. In anderer, nach außen beschränkterer, nach innen aber wenigstens in der Praxis viel vollständigeren Weise hat der Islam die Trennung der Völker aufgehoben, welche sich zu ihm bekennen“). Ferner die Artikel über „Fremde“, „Gastfreundschaft“ in der „*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*“ 3. Aufl. und im Handwörterbuch „*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*“ 1. und 2. Aufl. Schließlich die Gesamt- und Einzeldarstellungen der Geschichte Israels und die Lehrbücher der „*Theologie des Alten Testaments*“, insbesondere die von *Walther Eichrodt* 1933–39 passim, vor allem Bd. 1 S. 38 ff., Bd. 3 S. 48 ff.

¹⁷ Vgl. die alttestamentlichen Hinweise in dem Vortrag von *Robert Frick*, Not, Verheißung und Aufgabe der Diaspora nach dem biblischen Zeugnis, in der Zeitschrift „*Pastoraltheologie*“ 1936 S. 261 ff.

schlechter gehalten werden als ein „Tagelöhner“ oder *tōschāb* und zum nächsten Halljahr ganz frei werden (Lev. 25, 39 ff.). Es wird angenommen, daß der *tōschāb* wohlhabend werden kann (Lev. 25, 47).

Dieses sympathische Bild aus dem alten Israel wird noch lebendiger, wenn man einige Stellen heranzieht, an denen *gēr* mit *προσήλυτος* wiedergegeben ist. Für den *gēr*, der beim Israeliten wohnt, soll nun sogar dieselbe Passasatzung und dieselbe Brandopfersatzung gelten (Num. 9, 14; 15, 14). Dasselbe Asylrecht schützt den *gēr* wie den Einheimischen (Jos. 20, 9). Wie die Witwen und Waisen sollen die *gērīm* nicht bedrückt werden (Jer. 7,6; Sach. 7, 10).

Es handelt sich also um eine rechtliche Kategorie eigener Art. Diese Landfremden im Unterschied zu den Einheimischen sind offenbar einzelne Menschen, die aus irgendeinem Grunde ihr Land und ihren Stamm verlassen haben und nun heimat- und rechtlos geworden sind und unter gewissen Bedingungen Rechtsschutz in Israel erlangt haben. Im Unterschied zu dem *nokhri*, der nur vorübergehend, etwa als Händler, in Israel sich aufhält, hat der *gēr*, bzw. *tōschāb* eine bessere soziale Stellung. Er kann ein Tagelöhner werden, eine Arbeitskraft, die, vom Sklavendienst unterschieden, zunächst noch oft gedrückt und ausgenützt ist. Die sozial-humane Gesetzgebung vom vorchristlichen 8. Jahrhundert ab und besonders mit und seit dem Deuteronomium nimmt sich aber immer mehr seiner an. Dabei sind immer noch Schwankungen zu verzeichnen. Insbesondere ist die Stellung der unter Privatschutz und der unter Königsschutz stehenden Beisassen recht verschieden.

Die kultische Stellung mochte so lange ungeregelt bleiben, als es in Israel selbst noch eine Fülle von Einzelkulten gab. Doch allmählich wird dem *gēr* immer mehr eingeräumt, was bald als Pflicht, bald als Vergünstigung gedeutet werden kann. Wie schon gesagt, ist er zunächst vom *Passa* ausgeschlossen, sofern er sich nicht durch die Beschneidung ganz in die israelitische Volksgemeinde aufnehmen läßt. Jedenfalls wird anderseits das Verhältnis der *gērīm* zum israelitischen Kult immer enger, wie auch schon angedeutet ist. Am weitesten geht hier die Quellenschrift des Priestercodex. Wie hier der *tōschāb* in ältere Gesetzesbestim-

mungen eingefügt ist, so ist das dann weiterhin auch solchen Priestercodex-Bestimmungen gegenüber geschehen. Am Anfang des sogenannten Heiligkeitgesetzes (Lev. 17, 3 f.) steht eine Weisung an die Israeliten über das rechte Verfahren beim Schlachten; im Septuaginta-Text ist sie auf die „Proselyten unter euch“ ausgedehnt. Ein ähnlicher Fall liegt in einer Bestimmung des Deuteronomiums (12, 18) vor, wenn dort für den „Leviten in deinen Toren“ bei den Septuaginta der „Proselyt in deinen Toren“ zu finden ist. Solche Hinzufügungen, bzw. Änderungen sind so auffallend, daß man auf den Gedanken kommen kann, es handle sich vielleicht um den Proselyten im späteren Sinne. Es ist aber doch wohl so, daß solche Einstellung schon der alttestamentlichen Gesetzgebung eignet, wie sie sich gerade im Priestercodex niedergeschlagen hat. Zu beachten ist jedenfalls, daß diese Gesetzesschicht dem Beisassen die Beschneidung nahelegt und ihm dafür die volle Gleichheit mit den israelitischen Volksgenossen verheißt. Am klarsten entspricht dem eine Weisung des Ezechiel (47, 22 f.): „Ihr sollt es (sc. das heilige Land) als Erbbesitz verlosen unter euch und unter die gērīm, die unter euch weilen (*Buber/Rosenzweig*: „euch und den Gastsassen, die gasten in eurer Mitte“) und unter euch Söhne gezeugt haben. Sie sollen euch gelten wie ein Eingeborener unter den Söhnen Israels; mit euch sollen sie inmitten der Stämme Israels ihren Erbbesitz durchs Los erhalten. In dem Stamme, bei dem der gēr weilt, dort sollt ihr ihm seinen Erbbesitz geben, spricht der Herr.“ Hier werden also die fremdländischen Beisassen den Israeliten gleichgestellt. Später wurde dann die Tendenz zur gewaltsamen Beschneidung¹⁸ der Landfremden und Blutfremden immer stärker.¹⁹

¹⁸ Dabei darf man nicht vergessen, daß die Übernahme der Beschneidung durch einen Stammes- und Blutfremden dessen Zuzählung zum israelitischen und später zum jüdischen Volk als dem „fleischlichen Israel“ bedeutet. Vgl. dazu *meine* Arbeit über „Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9—11 des Römerbriefes“ 1943 S. 55: Wenn Paulus Röm. 9, 3; 16, 7. 11. 21 von seinen *συγγενεῖς* (κατὰ σάρκα) spricht, so denkt er bei diesen seinen „Volksgenossen“ nicht nur an geborene Juden; denn in der Sicht des fleischlichen Israel ist nicht die Blutgemeinschaft, sondern die Ritus-, Kultus-, Gesetzesgemeinschaft auch bei gemeinsamer semitischer Rasse entscheidend,

Wenn die Rabbinen im Anschluß an die Bibel vom gēr und tōschāb sprechen, so verlangen sie von einem solchen Beisassen, der weder Vollisraelit noch Proselyt im späteren Sinne ist, die Beobachtung der sieben oder auch weniger Gebote der Kinder Noahs.²⁰ Fraglich erscheint allerdings, ob und inwieweit solche Beisassen in dem immer ohnmächtiger werdenden Judentum vielleicht nur ein theoretisches Dasein geführt haben.

Was in der älteren Zeit gefordert und auch wirklich durchgeführt worden ist, ordnet sich weithin in Theorie und Praxis des Altertums überhaupt ein, wenn man etwa an die griechischen Metöken und die lateinischen peregrini denkt. Dabei wirkt sich der (antik-)östliche Sinn für die Heiligkeit der Gastfreundschaft aus und im Zusammenhang damit der Sinn dafür, daß Gott den Fremdlingen als den Schwachen ein freundlicher Helfer ist. Die Besonderheit Israels liegt in seinem besonderen Kultus und Ritus mit seiner Betonung vor allem der Beschneidung. Deutlich ist jedenfalls, daß die Behandlung des stammes-, volks-, blutfremden Beisassen letztlich nicht begrenzt wird durch solche Stammes-, Volks-, Blutfremdheit: die Beschneidung als das Zeichen des Bundes Gottes mit seinem Volk umfaßt Israeliten und Nichtisraeliten, wenn diese den Israeliten hinzugesellt werden, in gleicher Weise.

Was ist aber nun über den noch wichtigeren israelitischen Tatbestand im einzelnen zu sagen, daß im Alten Testament nicht nur die Landfremden, sondern auch und gerade die Israeliten selbst Fremdlinge und Beisassen genannt werden, bzw. sich selbst so nennen? Was darüber eingangs im Rahmen des alttestamentlichen Schriftbeweises im Neuen Testament gesagt ist²¹, spitzt sich für

und das dann auch, wenn zu diesem fleischlichen Israel Proselyten aus nicht-semitischen Völkern zu rechnen sind.

¹⁹ Vgl. vor allem 1. Makk. 2, 46, wo erzählt wird, daß Matthias und seine Freunde „mit Gewalt alle noch unbeschnittenen Knäblein, die sie im Gebiete Israels antrafen, beschneiden ließen“.

²⁰ Über die Nachwirkung der noachischen Gebote in Judentum und Christentum vgl. *Hermann L. Strack* und *Paul Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd. 2 1924 S. 729 ff. (zu Act. 15, 20) und Bd. 3 1926 S. 37 f. (zu Röm. 1, 20).

²¹ Siehe oben S. 269 f.

Israel in seinem Existenzverständnis so zu: „Den Idumäer sollst du nicht verabscheuen; denn er ist dein Bruder. Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du bist in seinem Lande ein gēr gewesen. Nachkommen, die ihnen im dritten Geschlecht geboren werden, sollen eintreten in die Gemeinde Gottes“ (Dt. 23, 8 f.). Diese Aussage ist deshalb besonders auffallend, weil kurz vorher (in Vers 4) gesagt ist: „Kein Ammoniter oder Moabiter darf der Gemeinde Gottes angehören; niemals soll einer, der auch nur im zehnten Gliede von ihnen abstammt, der Gemeinde Gottes angehören dürfen.“ Warum werden gerade Edom und Ägypten anders behandelt? Mit Ammon und Moab hat es eine besondere Bewandnis, wie sich schon aus ihrem Ursprung durch Incest zeigt (Gen. 19, 30 ff.); dazu haben sie sich gegen Israel in der Wüste feindlich gestellt. Edom dagegen ist, wenn auch oft gegen Israel feindlich, doch sein Bruder. Und Ägypten ist der Schutzherr Israels gewesen. Dabei kommt es aber immer auf das konkrete Verhalten dieses oder jenes Volkes zum Heilsplan Gottes an. Edom verfällt schließlich doch dem Gottesgericht genau so wie Ammon und Moab (Am. 1, 11 ff.). Andererseits wird aus der Errettung der Israeliten aus Ägypten die Folgerung gezogen, daß sich die Ägypter zu Gott bekehren und dann nicht mehr wie die anderen Völker mit Strafen der Vernichtung, sondern mit Strafen der Erziehung bedacht werden; und Assyrien (darunter ist das syrische Reich der Seleukiden zu verstehen) wird miteinbezogen: „Und die Ägypter werden den Herrn an jenem Tage erkennen... Und der Herr wird die Ägypter schlagen, wird schlagen und heilen; und sie werden sich zum Herrn bekehren, und er wird sich von ihnen erflehen lassen und sie heilen... Gesegnet ist Ägypten, mein Volk, und Assyrien, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbbesitz“ (Jes. 19, 21 ff.).²²

²² Im Neuen Testament hat solches Nebeneinander von Unheil und Heil über einem fremden Volk eine Parallele in der Stellung zu den Heiden und Samaritern: Einerseits verbietet der seine Jünger aussendende Jesus diesen, den Weg zu den Heiden zu gehen und eine Samariterstadt zu betreten (Matth. 10, 6); und andererseits ist dann doch den Heiden das Evangelium gebracht worden, und wir lesen allerlei mehr oder weniger „positive“ Samaritergeschichten (Luk. 10, 30 ff.; 17, 11 ff.; 9, 51 ff.; Joh. 4, 4 ff.) bis hin zu den Missionserfolgen der apostolischen Gemeinde gerade in Samaria (Act. 8). Dieses samaritanische Problem kann nur vom Handeln Gottes aus geklärt

Daß Israel bei alledem das auserwählte Volk ist und bleibt, hängt ja entscheidend und letztlich nicht von seinem besonderen volkhaften Sein ab, sondern von dem Willen Gottes, der sich sein Volk sucht, es auserwählt und erzieht. Daraus ergibt sich für Gott, daß er auch und gerade andere Völker in seinen Heilsplan einbeziehen kann. Vor ihm sind sie schließlich alle nicht Besitzende, sondern nur Fremdlinge und Beisassen. Die Tatsache, daß Israel in einem fremden Volke als *gēr* gelebt hat, ist dafür ein besonderes Zeichen. Israel darf seine Auserwähltheit nicht dahin verstehen, d. h. mißverstehen, als wenn nicht „Nachkommen, die ihnen, den Ägyptern, im dritten Geschlecht geboren werden (man beachte diese gewisse Beschränkung, die offenbar die Notwendigkeit eines nicht überforderten Hineinwachsens verrechnet!), eintreten könnten in die Gemeinde Gottes“ (Dt. 23, 9). Wenn Abraham die Fremdlingschaft durch seine Auswanderung auf sich genommen und diesen Zustand nach seiner Einwanderung in das ihm angelobte Land weiter getragen hat, so ist das ein besonderes Zeichen der Selbstbescheidung, des Gehorsams, des Glaubens gegenüber Gott. Deshalb ist seine Fremdlingschaft nicht ein bestimmter Einzelfall, der als solcher keine Allgemeingültigkeit hätte²³, sondern beispielhaft für das Sein des Volkes Gottes in seiner Fremdlingschaft.

In solcher Weise ist in der alttestamentlichen Gemeinde typologisch das vorgebildet, was in der neutestamentlichen Gemeinde gesagt und gelebt ist: „Nicht Jude, nicht Grieche... denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal. 3, 28); „kein Grieche noch Jude, keine Beschneidung noch Vorhaut (NB: in dieser Sicht der

werden, des Gottes, der nicht an die Art von Menschen und Völkern gebunden ist, was nun gerade die eifernden Jünger Jesu in ihrem jüdischen Samariterhaß, der durch dieses Volk je und je ausgelöst wurde (Luk. 9, 51 ff.), zunächst nicht verstanden haben.

²³ Mit dem etwaigen Hinweis darauf, daß Abraham und andere, vorab die Erzväter, deshalb in dem angelobten Land Fremdlinge waren, weil dieses erst der nachmosaischen Generation zu Eigen gegeben war, ist der offenbar als „Typ“ (*τύπος*) zu verstehende Abraham nicht verstanden. Es handelt sich um mehr als eine durch bestimmte Umstände nun einmal bedingte, sozusagen normale Fremdlingschaft, sondern um das Selbstverständnis eines Volkes, das in der Geschichte seiner Väter, vor allem in der Abrahams sein eigentliches Sein vorgebildet sieht.

Beschneidung drückt sich die Überhöhung des Alten Testaments durch das Neue aus!²⁴), kein Barbar, Skythe . . . , sondern alles und in allen Christus“ (Kol. 3, 11).²⁵

Wenn Israelit und Nichtisraelit denselben Zustand getragen haben und tragen und daraus Folgerungen zu ziehen sind, so ergibt sich damit für den Israeliten in seiner Gebundenheit an Gott als seinen alleinigen Herrn ein vertieftes Verständnis seiner Fremd- ling- und Beisassenschaft. Solches Wissen um die eigentliche Existenz des Menschen setzt sich um in göttliche Gebote an ihm. „Ich bin ein gēr auf Erden; verbirg mir deine Gebote nicht!“ (Ps. 119, 19). Dazu: „Deine Satzungen preise ich im Gesang in dem Hause meiner megūrā“ (Ps. 119, 54). Konkret wirkt sich das im Rechts- leben so aus: „Grund und Boden darf nicht für immer verkauft werden, denn das Land ist mein, und ihr seid gērīm und tōschābīm mit mir“ (Lev. 25, 23).²⁶ Man ist versucht, diesen Sachverhalt mit folgenden Erwägungen über die alttestamentliche Gottesvorstellung

²⁴ Das Gegenüber von Beschneidung und Christus ist auch Barn. 9 festgehalten, so abstrus auch im einzelnen die dort entwickelte allegorische Erklärung ist, wobei Barn. vor allem nicht beachtet hat, daß Jesus Christus selbst beschnitten worden ist: „unter das Gesetz getan“ (Gal. 4, 4).

²⁵ Nicht die Humanitätsphilosophie der Stoa, aus deren Bereich gewisse formale Parallelen genannt werden können, auch nicht das gesetzes- strenge Judentum, in dem bei aller Gleichstellung des Proselyten mit dem geborenen Juden eher Gegengedanken und Gegenformulierungen zu finden sind (vgl. *Strack-Billerbeck* Bd. 3 S. 557 ff.), führen zu Gal. 3, 28 und Kol. 3, 11 hin, sondern allein die Erlösungstat Gottes an s e i n e m Volk, dessen Glieder als Fremde und Beisassen in dieser Welt leben. Diese Erlösungstat Gottes an s e i n e m Volk wird gegenüber allen jüdischen Einschränkungen von dem Täufer Johannes betont: „Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken“ (Matth. 3, 9 = Luk. 3, 8) und dann von Jesus Christus: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“ Matth. 8, 10; vgl. Luk. 7, 9), wobei das Jesuswort an die Heiden hinzuzunehmen ist, daß diese „mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische liegen werden“ (Matth. 8, 11; vgl. Luk. 13, 28).

²⁶ Vgl. *Robert Frick* (in seinem in Anm. 17 genannten Vortrag S. 262): „Auch in der völkischen Selbständigkeit bleibt Israel doch im Metöken- verhältnis, nun nicht zu einem fremden Herrenvolk, aber zu Gott, von dessen Willen und Duldung allein es lebt. Gast, Fremdling, Beisasse sein — das ist Not, das ist kein Ideal völkischen Stolzes. Aber Beisasse und Gast bei Gott sein, das ist zugleich doch eine Lage voller Verheißung . . .“

abzuklären: Jahwe als der Gott und Herr des Landes erscheint in seinem Verhältnis zu Israel wie der einzelne israelitische Grundbesitzer in seinem Verhältnis zu seinen Beisassen. Ein solcher ursprünglich sich kultisch-rechtlich gebender Gedanke wäre dann etwa in der oben ²⁷ genannten Stelle 1. Chron. 29, 15 religiös gewendet, was in den umgebenden Versen 14 und 16 seinen besonderen Ausdruck fände: „Denn wer bin ich, und was ist mein Volk, daß wir vermöchten, solche Gaben zu spenden? Kommt doch alles von dir, und aus deiner eigenen Hand haben wir dir gegeben... Herr, unser Gott, dieser ganze Reichtum, den wir gesammelt, dir ein Haus zu bauen für deinen heiligen Namen, aus deiner Hand kommt er, dein ist alles.“ Die Fremdlingschaft des Menschen wäre also eine bei Gott und ganz konkret im Bereich des Heiligtums zu verstehen. Die ebenfalls oben ²⁸ schon genannte Stelle Ps. 39, 13 könnte primär nichts anderes besagen wollen als dies, daß der Fromme ohne Rücksicht auf die Stellung zur Welt Gott gegenüber ein *gēr* ist. Eine solche Auffassung entspricht jedenfalls dem semitischen Gottesbegriff, dem zufolge das Verhältnis von Gott und Mensch das von Herr und Sklave ist.²⁹ An der soeben genannten

²⁷ Siehe oben S. 271.

²⁸ Siehe oben S. 271.

²⁹ Vgl. dazu *Wolf Wilhelm Graf Baudissin*, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte Bd. 3 1929 S. 554 f.: „Noch der Psalmist, der 39, 13 sich Jahwe gegenüber als einen Gast (*ger*) und Beisassen (*toschab*) bezeichnet, wagt über den Gedanken an ein entferntes Verhältnis seiner Zugehörigkeit zu Gott nicht hinauszugehen.“ Danach ist die Vorstellung von dem Gottesverehrer als Fremdling nicht erst später eingedrungen, wie *W. Robertson Smith*, Die Religion der Semiten 1899 S. 55, meint, der hier eine nachexilische Anschauung im Gegensatz zu der früheren von dem National- und Stammvatergott annimmt. Alles Nähere über diese Kontroverse bei *Georg Rosen*, Juden und Phönizier, das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora, neu bearb. u. hrsg. von *Friedrich Rosen* und *Georg Bertram* 1929 S. 139 f., dazu in dem Abschnitt „Die religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Fremdengesetzgebung und die Fremdlingstypologie der Septuaginta“ S. 46 zu Ps. 39, 13: „Das ist an sich eine im Orient weitverbreitete Vorstellung, die uns z. B. bei Pausanias 8, 2. 4 bezeugt wird, wo von Gästen und Tischgenossen der Götter die Rede ist, oder in den mannigfachen Eigennamen, besonders phönizischen und punischen, die mit *Ger* zusammengesetzt sind.“

Stelle Ps. 119, 19 scheint darauf in der Weise der Finger gelegt zu sein, daß der gēr die Gebote des Gottes kennen muß, in dessen Lande er weilt (vgl. 2. Kön. 17, 24 ff.). Die hier genannte ʿārās könnte wie auch sonst das Land Kanaan als Jahwes Besitz sein³⁰ oder vielleicht wie wiederum auch sonst die Erde³¹, was jedenfalls die Septuaginta durch die Übersetzung mit γῆ ins Auge fassen. An der ähnlichen Stelle Ps. 39, 13 läßt sich die Frage, ob vielleicht eine besondere Septuaginta-Färbung vorliegt, auch nicht bestimmt abklären. Während es im hebräischen Text heißt: „Ich bin ein gēr bei dir...“, haben die Septuaginta nach Codex B: „auf Erden“, während andere Textzeugen „bei dir“ lesen. Zum mindesten dürfte der Gedanke der Fremdling- und Beisassenschaft des Menschen auf Erden auch schon im hebräischen Text anklingen. Am weitesten greift die schließlich noch einmal zu nennende Stelle Lev. 25, 23, wo an sich auch ein ursprünglich kultischer Anspruch Jahwes vorzuliegen scheint, und zwar im Sinne eines ersten Besitzrechtes, das er auf das Land geltend macht und das in der sakralen Brache bei jedem siebenten Herbstfest neu anerkannt wird. Von hier aus mag zunächst von Fall zu Fall der Einzelne seine und der Gemeinde Daseins- und Lebensform als eine Fremdling- und Beisassenschaft angesehen haben, was dann auf ganz Israel ausgedehnt worden wäre.

Bei alledem ist ja auch nicht zu vergessen, daß Jahwe schließlich mehr ist als ein Besitzer nur seines Landes wie ein anderer in solcher Weise eingeschränkter Gott, sondern darüber hinaus Schöpfer Himmels und der Erden und damit Besitzer der ganzen Welt. Überhaupt wird man sich hüten müssen, allzu anthropomorphistisch die Vorstellung vom Besitzrecht Gottes auf Land und Erde daraus abzuleiten, daß ein menschliches Besitzverhältnis auf

³⁰ Vgl. *Alfred Bertholet* bei *Emil Kautzsch*, *Die Heilige Schrift des Alten Testament* 4. Aufl. 1921 ff. zu Ps. 119, 19: „Einen Kommentar zu diesem Gedanken liefert 2. Kön. 17, 24 ff.: wer als Fremdling in einem Lande wohnt, muß, wenn es ihm darin nicht übel ergehen soll, die Gebote des Gottes dieses Landes kennen.“

³¹ So *Emil Kautzsch*, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* 3. Aufl. 1909/10 zu Ps. 119, 19: „Wenn V. 19a und 19b überhaupt zusammenhängen, kann der Sinn nur sein: mache mich mit den Vorschriften bekannt, die auf der Erde, auf der ich als Gast weile, in Geltung stehen.“

ein göttliches übertragen wäre. Vielmehr wird in dem „anthropomorph“-gegenständlichen Sprechen von Gott als dem personhaften Besitzer und Herrn und letztlich Vater dies zu beachten sein, daß erst von hier aus menschliche Besitzer-, Herrn- und Vater-Aussagen ihren Grund und Anspruch erhalten. Gott wird nicht Vater genannt, weil es im menschlichen Bereich Vater und Kind gibt. Vielmehr schafft ER eine solche menschliche Beziehung, bei der es um mehr, ja um etwas anderes geht als um das biologische Verhältnis zwischen dem Vater als dem Alten und dem Kind als dem Jungen. Mutatis mutandis gilt das auch für den Besitzer-Gott, neben dem, vor dem der Mensch ohne weiteres ein Fremdling und Beisasse auf Erden ist, welcher Zustand auch dann nicht beseitigt wird, wenn Gott Land und Erde dem Menschen als einen „Erbbesitz“ zueignet.³²

Damit hängt folgendes zusammen: 1. Erneut und nunmehr vollends wird deutlich, daß die menschlich-rechtlich mehr oder weniger wichtigen Unterschiede, die man allenfalls zwischen einem Fremdling als „Gastsassen“ und einem Beisassen, zwischen einem ξένος und einem πάροικος, zwischen einem gēr und einem tōschāb feststellen kann, vor dem zuletzt geschilderten göttlich-rechtlichen Zustand kein Gewicht haben. Es ist verständlich, daß gēr und tōschāb da und dort entweder im parallelismus membrorum zusammengestellt oder hendiadyoingemäß zusammengeschmolzen sind.³³ 2. Mit dem Gedanken solcher Fremdling- und Beisassenschaft kreuzt sich ja wohl im Alten Testament derjenige des Bewohnens und damit Besitzens des angelobten Landes. Aber wie geschieht das nun? Öfters erscheint die Fremdling- und Beisassenschaft als eine vergangene Periode in der Geschichte Israels. So heißt es Ps. 105, 11 ff. im Zusammenhang eines Berichtes über Gottes Wundertaten an den Vätern: „Er sprach: ‚Dir will ich das Land Kanaan geben als zugemessenes Eigentum.‘ Da sie noch

³² Die κληρονομία (Erbe, Besitz, Heilsbesitz) des Christenmenschen hängt begrifflich und sachlich mit der nach^alā des hebräischen Alten Testaments zusammen.

³³ Bezeichnend ist, daß öfters, wie Gen. 23, 4; Lev. 25, 23. 35. 47, beide Ausdrücke zu einem Begriff verbunden sind. Bei den LXX findet sich zwischen beiden Wörtern bald ein καί (und), bald nicht.

wenige Männer waren, erst kurz im Lande und Fremdlinge dort (*Buber/Rosenzweig*: „geringgültig und gastend darin“), wanderten sie von Volk zu Volk...“ Ähnlich Ps. 78,55 innerhalb einer Aufzählung von Gottes Wohltaten an Israel: „Völker vertrieb er vor ihnen, verteilte sie mit der Meßschnur als Erbe und ließ in ihren Zelten Israels Stämme wohnen.“ Von hier aus mag es sich erklären, daß bei den Septuaginta das Verb κατοικεῖν = „wohnen“, „besitzen“ an Stellen auftritt, wo man παροικεῖν = „als Beisasse wohnen“ erwarten sollte: so hat der Codex B 1. Chron. 29,15 für tōschābīm κατοικοῦντες, während Codex A παροικοῦντες hat. In Jer. 29—51 ist etwa 10mal das Verb gūr = „fremd sein“ mit κατοικεῖν übersetzt, wobei dann allerdings mehrfach „bessere“ Varianten zu verbuchen sind, die darauf hinweisen, daß die erstgenannte Übersetzung als ungenau empfunden wurde. Doch zeigt die wiederum hier zu nennende Stelle 1. Chron. 29,15, wo πάροικοι und κατοικοῦντες (zudem mit der Lesart παροικοῦντες) nebeneinander stehen, daß es mit dem Erbteil, Wohnen, Besitzen, bei Israel eben doch eine besondere Bewandnis hat: Gott hat das Erbteil gegeben; er ist und bleibt der eigentliche Besitzer des Landes, in dem sein Volk als Fremdlinge und Beisassen wohnen.³⁴

³⁴ Vgl. den Artikel κληρος κτλ. im ThWBzNT Bd.3 1938 S.775, wo *Johannes Herrmann* den alttestamentlichen Abschnitt so abschließt: „Es dürfte ersichtlich geworden sein, welche Bedeutung die mit nachalā verbundenen Glaubensgedanken für die Religion des at.lichen Frommen gehabt haben; wer sie ermißt, wird ihre unvergängliche Nachwirkung im Judentum, aber auch im Christentum begreifen können.“ Was in solcher Weise von der κληρονομία gilt, gilt auch von der παροικία in ihrer eigentümlichen Verbindung mit der κληρονομία. Eine Befreiung, eine Erlösung aus der Fremdlingschaft auf Erden gibt es nur durch das Erbe von Gott her und bei Gott. Diese alttestamentliche Fremdentypologie ist im Neuen Testament erhalten geblieben. — Die von *Max Weber* (s. Anm. 15) streng soziologisch gewonnene These über das antike Judentum als „ein Pariavolk“ (S. 1 ff.) ist neuerdings ebenso streng theologisch gewertet von *Wilhelm Vischer*, Das Christuszeugnis des Alten Testaments Bd. 1 1934 S. 151 ff., der so zusammenfaßt: „Wir haben Weber so ausführlich zu Wort kommen lassen, weil seine Ausführungen das Verständnis der Erzvätergeschichten von der soziologischen Seite her fördern können, insbesondere das Verständnis für die eigentümliche Lage, in der sich Abram befand, wenn er aus Glaubensgehorsam als Metöke, oder wie der Apostel sagt, als Paröke im

Es versteht sich, daß die spätere Diaspora-Existenz der Juden in ihrer wachsenden Mehrheit das Wissen Israels um seine Fremdlingschaft in der Welt verändert hat. Diese Veränderung bedeutet einerseits Verstärkung und andererseits Schwächung. Während im eschatologisch-apokalyptisch ausgerichteten Judentum und dann auch Urchristentum das Wissen um die Diaspora verbunden bleibt mit der babylonischen Gefangenschaft³⁵ und dadurch mittelbar auch mit dem verloren gegangenen angelobten Land Palästina, geht das hellenistische Judentum seine besonderen Wege in zunehmendem Verzicht auf die geschichtlichen Zusammenhänge. Wir verdeutlichen uns das am besten an dem Leben und Denken des Philo, der hier repräsentativ ist. Wenn er gerne von *παροικος*, *παροιμία παροικεῖν* spricht, um den Gedanken auszudrücken, daß der Fromme als Fremdling und Beisasse auf Erden wohnt, so denkt er an die Ferne von der himmlischen Heimat. Die von ihm zitierte und exegesierte Stelle Lev. 25, 23³⁶ ist eingebettet in seine umfassende Gesamtanschauung von dem Kampf des Menschen gegen die Leidenschaften (*πάθη*) und die Welt mit ihren Gütern.³⁷ Der Körper ist „immer tot und gestorben“ und die Seele deshalb „todtragend“.³⁸ Der Körper — *σῶμα* wird als *σῆμα*, Grabmal, verstanden — und die Seele schließen einander aus.³⁹ Der Mensch hat

verheißenen Lande wie in der Fremde siedelte, und mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, nur in Zelten und nicht in festen Häusern wohnen konnte (Hebr. 11, 8 ff.). Die moralische Entrüstung Webers über die Ethik dieser Metöken mag uns helfen, staunend das rechte Verständnis zu gewinnen für die Bemerkung des Apostels, daß Gott sich ihrer nicht schämte, zu heißen ihr Gott, so wenig sich Jesus schämte, uns Brüder zu heißen (Hebr. 11, 16; 2, 11). Es kann auch nichts schaden, wenn Webers Bemerkungen uns hindern, die Patriarchen als moralische Helden zu verehren...“ (S. 154 ff.).

³⁵ Siehe oben S. 272 f.

³⁶ De Cherubim 120f.

³⁷ Vgl. dazu *Walther Völker*, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit 1938 S. 126–154, vor allem S. 137 ff., und die Auseinandersetzung damit in *meiner* Studie „Die Polis in Kirche und Welt“ 1940 S. 82 ff., ferner S. 91 ff.: Exkurs zur neuen Beurteilung des „Politikers“ Philo.

³⁸ Legum Allegoriae III 69; De Agricultura 25.

³⁹ Legum Allegoriae I 108.

die Aufgabe, seine „Vernunft“ (νοῦς) „aus dem körperlichen (somatischen) Lande herauszuführen“.⁴⁰ Deshalb fordert Philo immer wieder, auf Erden wie ein Fremdling zu leben, d. h. nur *παροικεῖν*, aber nicht *κατοικεῖν*. Den Schriftbeweis für diesen Unterschied bietet vor allem Gen. 47, 4, wo diese beiden Wörter vorkommen. Die Anhänger des Moses werden dem Geschlecht des Turmbaues von Babel gegenübergestellt, die sich in einem festen Besitz hätten ansiedeln wollen.⁴¹ Das Ziel solcher Tugendlehre erreicht der völlig „bedürfnislose“ Mensch.⁴² Der zeitgenössische Hintergrund für diese Haltung, aus der heraus die Fremdlingschaft des Menschen in der Welt psychologisch ausgedeutet wird, ist mit der kynisch-stoischen Diatribe gegeben. Insbesondere ist hier die platonisierende Stoa (Seneca, Epiktet, Marc Aurel) zu nennen. Der Ausgangspunkt für solche lebensmüde Stimmung im hellenistischen Zeitalter ist Plato, und zwar weniger der des „Staates“ als der des „Phaidon“. Dabei ist Philo dem Plato weithin auch unmittelbar verhaftet.⁴³ Zum Psychologischen der Fremdlingstypologie tritt bei Philo das Kosmologische in der Weise, daß der Logos selbst wie die Einzelseele als ein Fremdling zu betrachten sei.

Der mythologische Hintergrund dieser Vorstellung wird im Bereich der Gnosis, vor allem in mandäischen und manichäischen Überlieferungen deutlich. Mani klagt: „Ich bin ein Königssohn... und bin ein Fremdling geworden aus der Großherrlichkeit.“⁴⁴ Es ist also der Mythos vom Erlösergott in die Typologie vom Fremdling gekleidet. Es bedeutet ein Leiden für den Erlöser, daß er

⁴⁰ De Mutatione Nominum 209.

⁴¹ Philo zitiert hier Gen. 47, 9; 26, 2; Ex. 2, 22. An letzter Stelle hat er nicht *παροικος* (LXX), sondern *γειώρας* (= der Eingewanderte); er benutzt hier dieses ziemlich seltene Wort, um den Namen des Sohnes des Moses und der Zippora, Gersom zu erklären. Ex. 12, 19; Jes. 14, 1; Lev. 19, 34 (Cod. A) steht *γειώρας* für *gēr*.

⁴² De Agricultura 54.

⁴³ Zu der Streitfrage, ob und wie Philo trotz seines oben aufgezeigten „Hellenismus“ als Jude von seinem Gottesglauben aus auch wieder gegen diesen „Hellenismus“ steht, vgl. *Walther Völker* (s. Anm. 37) S. 139 ff.

⁴⁴ Vgl. *F. W. K. Müller*, Handschriften in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan Bd. 2 1904 S. 29 und 108.

die Fremdlingschaft auf sich nimmt.⁴⁵ Damit wird er der Seele gleich, die ja auch fremd in der Welt ist. In den mandäischen Texten wird das so ausgedrückt: „Ein Armer bin ich . . . , ein Weltfremder, der aus der Ferne kommt . . . , den die Uthras weltfremd machten, sie brachten mich aus dem Wohnsitz des Guten. Ach, in der Wohnung des Bösen ließen sie mich wohnen.“⁴⁶ „Ich schaute das große Vaterhaus, in dem meine Brüder wohnen.“⁴⁷ „Ich will hinausziehen und zu meinem Vaterhause gehen, werde nicht zu meinem Hause hier zurückkehren.“⁴⁸

Wenn wir hier im Blick auf die Fremdlingstypologie kurz auf Philo und die hellenistisch-vorderasiatische Gnosis eingegangen sind, so stellt sich nun die Frage, ob nicht vielleicht doch bestimmte Stellen über die Fremdlingschaft im Alten Testament zum mindesten nach dem Septuaginta-Text, aber auch unter Umständen nach dem hebräischen Text je nach der zeitlichen Ansetzung von der hellenistischen Fremdlingstypologie her verstanden werden müssen. Wenn vor allem im Septuaginta-Psalter manche Einzelaussagen der hebräischen Vorlage in hellenistischer Weise psychologisiert und spiritualisiert erscheinen, so mag diese Tendenz noch weiter dadurch verstärkt worden sein, daß hellenistische Juden und vor allem Proselyten den ihnen allein verständlichen griechischen Text erst recht hellenistisch verstehen konnten und vielleicht geradezu mußten. Es erscheint einleuchtend, daß die letztlich auf Plato zurückgehende Vorstellung von der Fremdlingschaft des Menschen, bzw. der Menschenseele auf Erden von dem nicht mehr auf das Land Palästina, sondern auf die ganze Ökumene eingestellten Diasporajudentum auch an Stellen eingetragen werden konnte, wo ursprünglich nur von der Fremdlingschaft im Mutterlande Palästina die Rede war. Ps. 15, 1 lautet: „Wer darf Beisasse sein in deinem Zelte? Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?“ Der Parallelismus dieser beiden Fragesätze zeigt, daß es sich hier wohl gar nicht um den eigentlichen Gedanken der Fremd-

⁴⁵ Vgl. *Herbert Preisker*, Urchristlicher und mandäischer Erlösungs-glaube, Theol. Blätter 1928 Sp. 143–151, vor allem Sp. 146 f.

⁴⁶ *Mark Lidzbarski*, Mandäische Liturgien 1920 S. 223 f.

⁴⁷ *Mark Lidzbarski*, Ginza 1925 S. 577.

⁴⁸ Ebd. S. 560.

lingschaft handelt, sondern um denjenigen des Wohnens bei Gott, das nur dem Frommen möglich ist. Es ist viel, ja es ist alles, bei Gott ein Gast zu sein und damit überhaupt bei Gott zu sein.⁴⁹ Ähnlich lautet Ps. 61,5: „Laß mich Beisasse sein in deinem Zelte immerdar, mich bergen im Schirm deiner Flügel.“ Eine ganz besondere Bewandtnis könnte es mit dem bereits genannten Ps. 119 haben.⁵⁰ Wenn dieser ziemlich spät angesetzt werden müßte (man hat ihn auf den Hohenpriester Jaddua Neh. 12,22 oder gar auf den Apostel Paulus zurückgeführt), dann wäre schon im hebräischen Text der Verse 19 und 54 mit hellenistischer Fremdentypologie zu rechnen.

Dennoch aber ist folgendes zu erwägen: Ob und inwieweit die Fremdling- und Beisassenschaft im Lande (Palästina) und die auf Erden einen wirklichen Gegensatz bedeutet, ist zum mindesten eine Frage, die nicht ohne weiteres mit ja beantwortet werden darf. So wie im Bereich der Kirche als des Volkes Gottes die Personen Israels von Abraham an sind und bleiben, so ist und bleibt in der Eschatologie auch das Land (Palästina), dazu seine Hauptstadt Jerusalem als die heilige, himmlische Stadt. Dies alles sicherlich in verklärter Seinsweise, aber nicht beziehungslos sublimiert und spiritualisiert, sondern in der aus der Treue Gottes fließenden Beziehung zu Palästina und Jerusalem.⁵¹ Dieser Geschichtszusammenhang gilt dann auch für das Spätjudentum und das Urchristentum, indem die Fremdlingstypologie trotz aller Verwandlung durch den Hellenismus ihre wirkliche Wurzel in Israels Stellung zu den Fremden und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdling- und Beisassenschaft nicht verleugnen kann. —

Anhangsweise sei noch ein einfacherer Komplex behandelt, bei dem nicht die komplexen und vielfach komplizierten Aussagen über *gēr* und *tōschāb*, sondern die schlichten Angaben über die Gastfreundschaft gegenüber dem wirklich Fremden, dem *zār* und *nokhri*, zu visieren sind. Auch hier beginnen wir mit dem neutestamentlichen Schriftbeweis, der sich auf das Alte Testament stützt. Die im ältesten Christentum sonderlich gepflegte

⁴⁹ *Luther* übersetzt sowohl Ps. 15, 1 wie auch Ps. 61, 5 das dem *παροικεῖν* entsprechende *gūr* mit wohnen; die *Zürcher Bibel* hat beide Male: „Gast sein“.

⁵⁰ Siehe oben S. 286 ff.

⁵¹ Vgl. dazu *meine* Studie „Die Polis in Kirche und Welt“.

Tugend der Gastfreundschaft wird Hebr. 13, 2 auf das Vorbild des Abraham zurückgeführt und an Gen. 18, 3 und 19, 2 f. erinnert: „Die Gastfreundschaft vergeßt nicht; denn durch diese haben etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt.“ 1. Clem. 10, 7; 11, 1; 12, 1 ist das noch deutlicher durch die Zusammenstellung von Glaube und Gastfreundschaft bei Abraham, Lot und sogar Rahab veranschaulicht. Um dieses Schriftbeweises willen werden wir an das Judentum und weiter zurück an das Alte Testament zu erinnern haben.

Von der jüdischen Synagoge ist die Gastfreundschaft sehr hoch bewertet worden. Die Haggada nimmt gerne Gelegenheit, den Stammvater Abraham als denjenigen zu preisen, der die Gastfreundschaft zuerst in ausgedehntem Maße geübt habe. Er gilt als das Urbild des weitherzigen Gastgebers. Im Anschluß an den Mischna-Traktat „Sprüche der Väter“ 1, 5, daß ein Rabbi zu sagen pflegte: „Dein Haus sei weit geöffnet, Arme seien deine Hausgenossen“, wird in einem späteren Talmud-Traktat Hiob einerseits gelobt, aber andererseits auch getadelt, weil er Abraham nicht erreicht habe: während Hiob auf die Wanderer wartete und sie dann beherbergte, ging Abraham umher und den Wanderern entgegen: „Und nicht nur dies, sondern er machte sich auch auf, baute große Paläste an den Landstraßen und legte Speise und Trank hinein, und jeder, der kam und eintrat, aß und trank und dankte Gott.“ Auch sonst wird Abraham geradezu als der erste Gasthofsbesitzer verherrlicht.⁵² In einem anderen Mischna-Traktat wird im Anschluß an Gen. 21, 33 berichtet: ein Rabbi habe gesagt: Lies nicht: „er rief an, sondern: er ließ anrufen.“⁵³ „Das lehrt, daß unser Vater Abraham den Namen Gottes durch den Mund des Wanderers (der bei ihm einkehrte) anrufen ließ. Wie denn? Wenn sie gegessen und getrunken hatten und sich erhoben, um ihm zu danken, sprach er zu ihnen: Habt ihr denn von dem Meinigen gegessen? Von dem des Weltengottes habt ihr gegessen! Danket und rühmet und preiset den, der da sprach und es ward die Welt!“⁵⁴ Den Abschluß einer rechten Gastfreundschaft bildet das Geleit, das man dem scheidenden Fremdling gibt. Demgemäß heißt es zu Gen. 18, 6: „Abraham ging mit ihnen (den Engeln), das Geleit zu geben. Das Sprichwort sagt: Hast du Speise und Trank gereicht, dann gib auch das Geleit!“⁵⁵ Wenn in solcher Weise Abraham als das Vorbild des gastlichen, barmherzigen Menschen betrachtet wird, so entspricht dem die Aussage, daß die Gastfreundschaft an Verdienstlichkeit dem frühzeitigen Besuch des Lehrhauses gleichkäme; ja, daß sie größer sei als die Begrüßung der *shekhīnā* (also Gottes); daß sie zu den sechs Dingen gehöre, deren Früchte (Zinsen) der Mensch schon in dieser Welt genieße, während das Kapital (der Hauptlohn) ihm anstehe für die künftige Welt.⁵⁶

⁵² Vgl. *Strack-Billerbeck* Bd. 2 S. 206 f. (zu Luk. 14, 13).

⁵³ Der gelehrte Rabbi liest also statt des Qal ein Hiph' il.

⁵⁴ Vgl. ebd. Bd. 3 S. 196 (zu Röm 4, 2 f.).

⁵⁵ Vgl. ebd. Bd. 1 S. 344 (zu Matth. 5, 41) und Bd. 4 S. 571.

⁵⁶ Vgl. ebd. Bd. 1 S. 588 f. (zu Matth. 10, 40a) und Bd. 4 S. 565.

Diese haggadischen Ausschmückungen, die oft durch raffinierte Wortauslegungen gewonnen werden, entsprechen aber nun doch weithin dem Text des Alten Testaments selbst. Das hier vor allem noch einmal zu nennende 18. Kapitel der Genesis beschreibt an sich schon den Gastgeber Abraham anschaulich genug. Wie Gen. 19, 8 berichtet, ist auch Lot bereit, zum Schutze seiner Gäste das größte Opfer (Preisgabe seiner eigenen Töchter) zu bringen. Auch Hiob ist Vorbild, wenn es Hi. 31, 32 heißt: „Der Fremdling durfte nicht im Freien übernachten, meine Tür öffnete sich dem Wanderer.“ Oder es sei an 2. Kön. 4 erinnert, wo von dauernder Gastfreundschaft erzählt wird: Elisa kommt nach Sunem und wird von einer reichen Frau aufgefordert, bei ihr zu speisen; und so oft er nun an jenen Ort kommt, kehrt er dort ein. Verletzung der Gastfreundschaft galt im alten Israel und im Judentum als ein besonders schändlicher Frevel, der furchtbare Rache verdient (Gen. 19, 4 ff.; vgl. Ri. 19, 22 ff.). Nur ein grimmiger Fanatismus in schwerster Notzeit des kriegführenden Volkes mochte sich über diese Schranke hinwegsetzen (vgl. die Tat des Israeliten Jael an dem Feind Israels Sisera, Ri. 4, 17 ff.; 5, 26 ff.). —

Judenmission nach dem zweiten Weltkrieg?

Von Pfarrer Lic. ROBERT BRUNNER, Basel.

Es sei erlaubt, mit einem Zitat zu beginnen, das uns für die Vorkriegszeit als sehr typisch erscheint. Schon die Tatsache, daß wir gezwungen sind, die die Judenmission betreffenden Worte aus einem größeren Zusammenhang herauszubringen, ist nicht von ungefähr. „Die christliche Kirche wird darum... sich die Freiheit auch zu einer bisher in Deutschland übrigens bedeutungslosen Judenmission wahren müssen¹.“

Dieser Satz, im Jahr 1934 von einem deutschen Theologen geschrieben, offenbart ein Doppeltes, das für die Haltung fast der ganzen evangelischen Kirche gegenüber der Judenmission seit einem Jahrhundert bezeichnend ist. Er könnte darum ebenso gut in der Schweiz oder anderswo geschrieben worden sein. Freilich, es hat dieser Kirche nie ganz an der guten Einsicht gefehlt, daß sie von ihrem gekreuzigten und auferstan-

¹ *Walter Künneth*: „Das Judenproblem und die Kirche.“ S. 134. Sammelband: „Die Nation vor Gott.“ Berlin 1934.