

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 28/2

2019

M. GROHMANN: „Fremde Frauen“ in Rechtstexten der Tora	64
B. COLLINET: Migrationsziel Ägypten. Kontextuelle Bibellektüre zum Thema „Flüchtlingskrise“	78
A. FELBER: Abrahams Aufbruch als Privileg. Beispiele allegorischer Exegese	99

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

„FREMDE FRAUEN“ IN RECHTSTEXTEN DER TORAH

„Foreign Women“ in Legal Texts in the Torah

Marianne Grohmann, Universität Wien

Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, marianne.grohmann@univie.ac.at

Abstract: Der Artikel untersucht Schnittmengen von Gender-Zuschreibungen und sozialen sowie religiös-kultischen Bestimmungen über Fremde in Rechtstexten der Tora. Er analysiert einerseits Texte, in denen es eine Leerstelle ist, ob Frauen in Schutzbestimmungen für den Fremden mitgemeint sind (z. B. Ex 22,20–23), und andererseits Tora-Texte über Fremde, die Frauen explizit erwähnen (Ex 21,7–11; Dtn 7,1–4).

Abstract: The article examines the intersections of gender attributions and social as well as religious-cultic provisions about foreigners in legal texts of the Torah. It analyzes texts containing a “Leerstelle” whether women are included in protective provisions for the foreigner (e.g. Ex 22:20–23) and Torah texts on foreigners that explicitly mention women (Ex 21:7–11; Dtn 7:1–4).

Keywords: Foreigner; women; Torah; law; gender

1. Hermeneutische Reflexionen

1.1 Migration und Fremdheit

Fremdheitserfahrungen, Erfahrungen eigener Migration genauso wie Wahrnehmungen Fremder, die in Israel leben, sind konstitutiv für die Identität des biblischen Israel. Das Ergebnis von Migrationsbewegungen im 1. Jahrtausend v. Chr. ist, dass Menschen als Fremde in Israel wohnen. Die Erinnerung an eigene Migration ist identitätsstiftend:

„Ein umherziehender Aramäer war mein Vater“ (ׁרמִי אַבְד אַבִיׁ Dtn 26,5) – dieses Selbstverständnis ist konstitutiv für das biblische Israel. Die ethnische Zuordnung zur Gruppe der Aramäer wird in einer Kategorie von Familienbeziehungen beschrieben („mein Vater“). Mit Ägypten wird eine Großmacht im Vorderen Orient benannt, die in den biblischen Darstellungen ambivalent einerseits als Zufluchtsort (Gen 37–50; Jer 42–43) und andererseits als Ort von Unterdrückung und Sklaverei (z. B. Ex 1,11–13) dargestellt wird. Dtn 26,5 erinnert an das eigene

„Leben/Wohnen als Fremde“ (גור) in Ägypten „mit wenigen Leuten/als Minderheit“ (במתי מעט). Die kollektive Erinnerung an das eigene Fremdsein in Ägypten und an den Exodus als grundlegendes Ereignis in der Geschichte Israels bildet den Hintergrund für die Rechtsbestimmungen über Fremde in der Tora.

In den ethnischen Zuschreibungen „Aramäer“ und „Ägypten“ sind Elemente der folgenden sechs Unterscheidungsmerkmale ethnischer Gruppen impliziert: Kultur, Religion, Sprache, Erinnerungen, Territorium und Verwandtschaft bzw. gemeinsames Erbe.¹ Der Aspekt der Familien- und Sippenorganisation ist für die Kategorie der „Fremdheit“ zentral. Zudem sind in der Antike ethnische und religiöse Aspekte miteinander verwoben.² Manche allgemeinen, soziologischen Beschreibungen von Fremdheit treffen auch für die Welt der Antike zu:

- Beschreibungen des oder der „anderen“ sind Beschreibungen der eigenen Identität – sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene.³
- Definitionen von Fremdheit sind nie absolut, sondern sie sind Teile eines andauernden dynamischen Prozesses, der sich historisch unterschiedlich einordnen lässt.
- Fremdheit ist eine Zuschreibungskategorie, ein Beziehungsbegriff. Sie hat immer ein „Orientierungszentrum“.⁴

1.2 „Fremde Frauen“ – Gender-Perspektiven

In den aktuellen Diskussionen über Migration und Fremdheit spielen Frauen häufig eine besonders hervorgehobene Rolle. Im Folgenden soll überprüft werden, ob das auch für Rechtstexte der Hebräischen Bibel gilt. Die „fremde Frau“ (Spr 1–9) ist ein literarisches Stereotyp an der Schnittstelle von zwei Zuschrei-

¹ Vgl. John Hutchinson/Anthony D. Smith, Introduction, in: dies. (Hg.), *Ethnicity*, Oxford 1996, 4–16. Dalit Rom-Shiloni wendet diese Identitätsmarker auf Gen 31 an, vgl. Dalit Rom-Shiloni, *When an Explicit Polemic Initiates a Hidden One. Jacob’s Aramean Identity*, in: Athalya Brenner/Frank H. Polak (Hg.), *Words, Ideas, Worlds. Biblical Essays in Honour of Yairah Amit* (HBM 40), Sheffield 2012, 206–235: 211–212.

² Vgl. Max M. Rothschild, *Aliens and Israelites*, *Dor le Dor* 9 (1981) 196–202: 197.

³ Vgl. Kristin Joachimsen, *The Symbolic Function of the Law in Ezra 9–10*, in: Håkan Rydving u. a. (Hg.), *Religion, Law, and Justice. Seven Essays*, Oslo 2018, 15–44: 37.

⁴ Vgl. Markus Zehnder, *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des „Fremden“ im Licht antiker Quellen* (BWANT 168/NF 8), Stuttgart 2005, 19–20; Gerlinde Baumann/Maria Häusl, *Fremdes und „Eigenes“, Räume und Rechte. Erträge und Impulse für die alttestamentliche Exegese*, in: dies. u. a. (Hg.), *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema* (LPTB 25), Frankfurt a. M. u. a. 2012, 251–258: 254.

bungskategorien: Fremdheit und Geschlecht. „Otherness“, „Alterität“ ist allgemein eine Kategorie menschlichen Denkens, aber bei Männern und Frauen ist das Anderssein nicht reziprok: Männer definieren, Frauen sind die Definierten.

Die jüdische feministische Theologin Judith Plaskow hat in ihrem Buch „Und wieder stehen wir am Sinai“ auf die fehlenden Frauen in den Rechtstexten des Pentateuchs als eine klassische Leerstelle, sowohl in der Hebräischen Bibel als auch in ihrer Wirkungsgeschichte hingewiesen.⁵ Die Tora-Texte sind in der Regel an eine zweite Person Maskulin Singular oder Plural gerichtet, Frauen sind nicht explizit angesprochen. Orientierungszentrum ist der freie jüdische Mann, Frauen sind aus diesem Blickwinkel immer die Anderen. Judith Plaskow nimmt Ex 19,15 als Ausgangspunkt ihrer Diagnose der fehlenden Frauen im zentralen Moment der Gabe der Tora am Sinai:

וַיֹּאמֶר אֶל-הָעָם הָיוּ נְכַנִּים לְשִׁלֹּשֶׁת יָמִים אֶל-תַּגְּשׁוּ אֶל-אִשָּׁה

Dann sagte er [Mose] zum Volk: Seid bereit für den dritten Tag! Nähert euch keiner Frau!⁶

Während im ersten Teil von V. 15 vom Volk die Rede ist und der Plural „Seid bereit!“ die Vielfalt und Inklusivität suggeriert, ist der Appell am Ende des Verses (V. 15c) gender-spezifisch: Er ist so formuliert, dass hier eindeutig nur die Männer angesprochen sind. Der Text enthält also – mindestens – eine Leerstelle: Sind die Frauen bei diesem zentralen Ereignis des Bundesschlusses zwischen Gott und Volk Israel dabei oder nicht? Auf diese Lücke macht Judith Plaskow aufmerksam:

„Im zentralen Augenblick der jüdischen Geschichte sind die Frauen unsichtbar. Denn hier, genau in dem Moment als das jüdische Volk am Sinai steht und bereit ist, den Bund zu empfangen – [...] genau in diesem Moment, als Israel zitternd dasteht und darauf wartet, daß Gottes Gegenwart auf den Berg herabkommt, spricht Moses die Gemeinschaft nur als eine Gemeinschaft von Männern an.“⁷

Judith Plaskow geht es in ihrem Entwurf einer jüdischen feministischen Theologie im US-amerikanischen Kontext darum, das „Territorium des Schweigens“ über Frauen und ihre Erfahrungen zu erforschen. Frauen sind gewohnt, sich

⁵ Vgl. Judith Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992.

⁶ Übersetzungen der Bibeltex-te durch die Autorin.

⁷ Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai (Anm. 5) 51.

selbst in die männlichen Geschichten hineinzulesen, die Lücken im Tanach und in der rabbinischen Literatur automatisch zu füllen.⁸

Die Leerstelle, ob die Frauen bei der Gabe der Tora am Sinai anwesend waren oder nicht, wird in der jüdischen Tradition nicht erst von modernen Feministinnen empfunden, sondern schon in mittelalterlichen Auslegungen. Die Abwesenheit der Frauen am Sinai ist für sie offensichtlich undenkbar. Es gibt einen interessanten Versuch, die Lücke zu füllen: So erklärt Raschi Ex 19,3 – „So sollst du sprechen *zum Haus Jakobs* (בֵּית יַעֲקֹב) und sagen *zu den Söhnen Israels*“ (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) – folgendermaßen: „Haus Jakobs – das sind die Frauen“, und „Söhne Israels – das sind die Männer.“⁹

Dass z. B. Ex 19,15c in Spannung zu seinem Kontext steht, wird mehrfach gesehen. Literarkritische Erklärungen in der alttestamentlichen Exegese des 20. Jh. begründen die Widersprüchlichkeit nicht mit der Frauen-Perspektive, sondern mit der an dieser Stelle nicht vorhandenen Entsprechung von Anordnung und Ausführung (10c–14b: Heiligen, 10d–14c: Waschen der Kleider, 11a–15b: Vorbereiten; aber sexuelle Enthaltbarkeit wurde nicht angeordnet). Eine literarkritische Vorgangsweise ermöglicht also gerade, diesen in Spannung zum Kontext stehenden V 15c, „wo freilich merkwürdig nachhinkend und vielleicht zusätzlich die sexuelle Enthaltung gefordert wird“,¹⁰ als späteren Zusatz zu bewerten.¹¹ Auch auf der Basis solcher literarkritischer Überlegungen lässt sich argumentieren, dass Frauen am Sinai bei der Gabe der Tora anwesend waren. Die Leerstelle der Frauen am Sinai wird also je nach exegetischem Hintergrund unterschiedlich gefüllt.

⁸ Vgl. Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai (Anm. 5) 25: „Wenn wir von Abraham reden, wenn wir von den großen Ereignissen am Sinai erzählen, suchen wir nicht nach uns selbst in den Erzählungen, sondern setzen unsere Gegenwart voraus, indem wir die Lücken in den Texten mit schattenhaften Frauengestalten bevölkern.“

⁹ Hier nach der klassischen rabbinischen Bibelausgabe der Miqra'ot g'dolot. Raschi (1040–1105) lehrte in Troyes; sein weitverbreiteter Kommentar zum Pentateuch wurde 1475 erstmals gedruckt. Vgl. Günter Stemberger, Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung, München 1977. Vgl. dazu die Parallele in ShemR 28 zu Ex 19,2: „So sollst du sprechen *zum Haus Jakobs*‘: Das sind die Frauen. Er sagte zu ihm: Sage ihnen die Hauptsachen der Dinge, die sie hören können. *Und sagen zu den Söhnen Israels*‘: Das sind die Männer. Er sagte zu ihm: Sage ihnen die Genauigkeiten der Dinge, die sie hören können. Eine andere Erklärung: Warum den Frauen zuerst? Weil sie sich bei den Geboten beeilen. Eine andere Erklärung: Damit sie ihre Söhne zur Tora führen.“ Übersetzt nach Midrasch Shemot Rabba 2, ed. Mirkin, Tel Aviv 1960, 18.

¹⁰ Martin Noth, Das 2. Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen 1988, 127.

¹¹ So z. B. Wolfgang Oswald, Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159), Fribourg u. a. 1998, 257.

Vor dem Hintergrund dieser hermeneutischen Reflexionen an der Schnittstelle der Kategorien Fremdheit und Gender sollen in diesem Artikel Antworten auf folgende Fragen gesucht werden:

- Gelten die Rechtstexte über Fremde in der Tora/im Pentateuch für Frauen in gleicher Weise wie für Männer?
- Gibt es gender-spezifische Aspekte in der hebräischen Terminologie für „Fremde“ (גֵר, נֹכְרִי, זָר)?
- In welcher Beziehung stehen Rechtstexte der Tora zu Erzählungen über fremde Frauen, deren „Fremdheit“ sich durch die Zuordnung zu einer konkreten ethnischen Gruppe ergibt?
- Wie ist das Verhältnis zwischen ethnischer und religiöser Fremdheit bei der „fremden Frau“?

2. Allgemeine Rechtstexte zum Fremden

Die meisten Rechtstexte des Pentateuchs über Fremde sind nicht geschlechtsspezifisch formuliert. Bezeichnenderweise behandeln neuere Studien zum Umgang mit „Fremden“ in der Hebräischen Bibel die gender-Frage gar nicht.¹²

Achenbach gibt einen guten historischen Überblick über die gesetzlichen und religiösen Unterscheidungen zum „Fremden“ und die hebräische Terminologie der vier zentralen Begriffe זָר, נֹכְרִי, תּוֹשָׁב und גֵר.¹³ Der Fremde wird nicht angesprochen, sondern wird aus der Perspektive des Israeliten gesehen. Der freie israelitische Mann, meistens der Hausherr und Landbesitzer, ist Adressat dieser Rechtstexte. Der jüdische Mann ist also das „Orientierungszentrum“. Aus seiner Perspektive sind sowohl Fremde als auch Frauen „Andere“. Achenbach ordnet die vier Begriffe זָר, נֹכְרִי, תּוֹשָׁב und גֵר chronologisch den verschiedenen Textkorpora der Hebräischen Bibel und inhaltlichen Kategorien zu. Diese Systematisierung der Begriffe ist prinzipiell sinnvoll. Problematisch ist allerdings, dass die Gliederung sehr stark von der Wellhausen-These beeinflusst scheint, dass sich Jerusalem von einer nationalen Größe hin zu einer religiösen Gruppierung, einer Kultgemeinde hin entwickelt hat: z. B. beim גֵר von „säkularen“ Schutzbestimmungen hin zu religiöser Integration.¹⁴ Bei der komplexen Gemengelage von national-ethnischen und religiösen Aspekten in altorientalischen und

¹² Zehnder, Umgang mit Fremden (Anm. 4); Reinhard Achenbach u. a. (Hg.), *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (BZAR 16), Wiesbaden 2011.

¹³ Reinhard Achenbach, *gēr – nōkhrī – tōshav – zār. Legal and Sacral Distinctions Regarding Foreigners in the Pentateuch*, in: ders. u. a. (Hg.), *The Foreigner and the Law* (Anm. 12) 29–51.

¹⁴ Zur Kritik an Wellhausen vgl. Jacob L. Wright, *The Commemoration of Defeat and the Formation of a Nation in the Hebrew Bible*, *Proof*. 29 (2009) 433–472.

antiken Kulturen ist eine klare Trennung in säkular-national und religiös nicht möglich.¹⁵

Aus der Fülle der Begriffe und ihrer Vorkommen sollen exemplarisch nur ein paar wenige Stellen zum גר hervorgehoben werden: In priesterlichen Rechtstexten kommt גר 30x vor, zweimal mit Bezug auf Israel (Lev 19,34; 25,33). Beim גר handelt es sich „in aller Regel um einen volksfremden aber innerhalb der Grenzen Israels residierenden Angehörigen der israelitischen Gesellschaft“.¹⁶ Der גר kommt also aus einem „fremden“ Volk, einer verwandten oder nicht verwandten anderen ethnischen Gruppe, lebt aber als „resident alien“ in Israel und gehört zur israelitischen Gesellschaft. Er hat in der Regel kein Landeigentum.¹⁷ Gründe für die Schutzsuche in Israel können z. B. Hungersnot (Gen 26,3; 1 Kön 17,20; Rut 1,1), Krieg (2 Sam 4,3; Jes 16,4) oder Blutschuld (Ex 2,22) sein.¹⁸ Israels eigene Vergangenheit als גר – Mose in Ex 2,22 und Ex 18,3 und Israel in Ägypten (Ex 22,20; 23,9 u. a.) – ist zentral für seine Identität und motiviert den Schutz des Fremden. Zur Herkunft des גר gibt es unterschiedliche Theorien, wie z. B. die, dass sie gar keine Fremden im ethnischen Sinn sind, sondern sozial unterprivilegierte Gruppen,¹⁹ oder die, dass es sich um Flüchtlinge aus dem Norden handelt, die zur Zeit der assyrischen Angriffe nach Juda geflohen sind.²⁰

Achenbach zeichnet beim גר die Entwicklung von gesellschaftlich-sozialem Schutz hin zu religiöser Integration folgendermaßen nach: Im vorexilischen Bundesbuch, der ältesten Sammlung von Rechtstexten in der Hebräischen Bibel,²¹ ist das Gebot zum Schutz des Fremden in Ex 22,20–23 so formuliert:

וְגֵר לֹא-תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם²⁰
כָּל-אֲלֻמָּנָה וְיִתוֹם לֹא תַעֲנוּן²¹

¹⁵ Vgl. Marianne Grohmann, Diskontinuität und Kontinuität in alttestamentlichen Identitätskonzepten, in: Markus Öhler (Hg.), Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThSt 142), Neukirchen-Vluyn 2013, 17–42: 33–34; Zehnder, Umgang mit Fremden (Anm. 4) 290–291.

¹⁶ Zehnder, Umgang mit Fremden (Anm. 4) 324.

¹⁷ Vgl. Zehnder, Umgang mit Fremden (Anm. 4) 325.

¹⁸ Vgl. Achenbach, *gêr* (Anm. 13) 29–30. Nach der Definition von Ramírez Kidd ist der גר a „person who, in order to protect his life and family, looks for a new home.“ – vgl. José E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel. The גר in the Old Testament* (BZAW 283), Berlin/New York 1999, 13.

¹⁹ Christoph Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda* (FRLANT 153), Göttingen 1992.

²⁰ Vgl. z. B. Frank Crüsemann, *Das Gottesvolk als Schutzraum für Fremde und Flüchtlinge. Zum biblischen Asyl- und Fremdenrecht und seinen religionsgeschichtlichen Hintergründen*, in: ders., *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 224–243. Dagegen argumentiert z. B. Nadav Na’aman, *Sojourners and Levites in the Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, ZAR 14 (2008) 237–279.

²¹ Zehnder, Umgang mit Fremden (Anm. 4) 315.

22 אִם-עֲנֶה תְעַנֶּה אֹתוֹ כִּי אִם-צָעַק יִצְעַק אֵלַי שָׁמַע אֲשַׁמַּע צַעֲקָתוֹ
23 וְחָרָה אַפִּי וְהִרְגַּתִּי אֶתְכֶם בְּחָרֶב וְהָיוּ נְשֵׁיכֶם אֶלְמָנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתָמִים

20 Einen Fremden sollst du nicht unterdrücken und nicht bedrängen, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen.

21 Keine Witwe oder Waise dürft ihr bedrücken.

22 Wenn du sie in irgendeiner Weise bedrückst, dann werde ich, wenn sie wirklich zu mir schreit, ihr Geschrei sicher erhören,

23 und mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, so dass eure Frauen Witwen und eure Kinder Waisen werden.

Der גר wird hier in einem Atemzug mit den Witwen und Waisen genannt, Repräsentanten der *personae miserae*, ענייִם. Die Aufforderung, sie nicht zu unterdrücken (im Hebräischen mit drei verschiedenen Verben ausgedrückt: ינה, לחץ und ענה), wird mit der Erinnerung an das eigene Fremdsein in Ägypten motiviert. Der „Fremde“ wird hier – auf individueller wie auf kollektiver Ebene – als Teil der eigenen Identitätsbeschreibung genannt.²² Dass in V. 23 נְשֵׁיכֶם („eure Frauen“) gesondert genannt werden, macht klar, dass der Mann hier der Adressat ist.

In Ex 23,9, im Zusammenhang mit dem Erlassjahr, wird zusätzlich zum eigenen Fremdsein in Ägypten das Kennen der נפש (der Seele/des Herzens/des Lebens) des גר als Motivation für den Schutz angegeben:

וְגֵר לֹא תִלְחֹץ וְאַתֶּם יִדְעֶתֶם אֶת-נַפְשׁ הַגֵּר כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם

Einen Fremden sollst du nicht bedrücken. Ihr kennt die Seele des Fremden, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen.

Diese Beispiele lassen sich so interpretieren, dass der גר nach dem Bundesbuch kein verantwortlicher Adressat der Gebote der Tora ist, aber indirekt an den Geboten partizipiert, die an die Israeliten gerichtet sind.²³

Im Deuteronomium gibt es zusätzlich das Konzept religiöser Partizipation, z. B. im Zusammenhang mit dem Wochenfest, in Dtn 16,11:

וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אַתָּה
וּבְנֶךָ וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיְתוּם וְהָאֶלְמָנָה אֲשֶׁר
בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשָׂכַן שְׁמוֹ שָׁם:

Freue dich vor JHWH, deinem Gott, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin und der Levit, der in deinen Toren *wohnt*, und der Fremde, die Waise und die Witwe, die in deiner Mitte *wohnen*, am Ort, den JHWH, dein Gott, erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen.

²² Vgl. Joachimsen, Symbolic Function (Anm. 3) 37.

²³ Vgl. Zehnder, Umgang mit Fremden (Anm. 4) 319.

In die Festfreude anlässlich des Wochenfestes sind mehrere soziale Gruppierungen inkludiert: Bei den leiblichen Nachkommen sowie bei den Sklaven werden sowohl die männlichen als auch die weiblichen Formen genannt (vgl. Dtn 16,14 zu Sukkot). Der גר wird hier nach dem Levit (beide nur in männlicher Form) in einem Atemzug mit Waise und Witwe, *persone miserae* genannt. Während der גר beim Wochenfest integriert wird, findet Pessach ohne Teilnahme von Fremden statt (Dtn 16,1–8).²⁴

Im Bundesbuch (Ex 20,22–23,22) und im Deuteronomium (Dtn 24,14.17.19–21 et al.) steht der גר also unter sozialem, wirtschaftlichem und rechtlichem Schutz,²⁵ nach Dtn 16,11 ist er zusätzlich in die Festfreude anlässlich des Wochenfestes integriert. Nach dem Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) hat der גר religiöse Verpflichtungen wie alle Israeliten. Wie lässt sich dieser Befund erklären? Eine mögliche Erklärung, die z. B. von Alfred Bertholet (1896) vorgeschlagen wurde, ist ein Bedeutungswandel im Begriff גר von einem sozialen zu einem religiösen Terminus. Eine andere Theorie geht davon aus, dass der Begriff zwei ganz unterschiedliche Bedeutungen hat: einerseits als soziale Kategorie für unterprivilegierte Leute innerhalb Israels (Dtn) und andererseits als Bezeichnung für Menschen außerhalb der jüdischen Gemeinde, die sich inkludieren wollen (in der nachexilischen priesterlichen Gesetzgebung), ein Vorschlag, der z. B. von Christoph Bultmann 1992 gemacht wurde.²⁶

In der nachexilischen Redaktion des Deuteronomiums (5. Jh. v. Chr.) geht die Entwicklung in Richtung einer teilweise religiösen Integration weiter, vgl. z. B. Dtn 10,17–19:

כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֵלֹהֵי הָאֲדָנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא
 אֲשֶׁר לֹא-יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד
 עֹשֶׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאֶלְמָנָה וְאֹהֵב גֵּר לְתֹת לוֹ לֶחֶם וְשִׂמְלָה
 וְאֹהֲבָתָם אֶת-הַגֵּר כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם¹⁷

17 Denn JHWH, euer Gott, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare Gott, der die Person nicht ansieht und keine Bestechung annimmt.

²⁴ Vgl. Achenbach, *gêr* (Anm. 13) 32.

²⁵ Vgl. Achenbach, *gêr* (Anm. 13) 31–32.

²⁶ Rainer Albertz, From Aliens to Proselytes. Non-Priestly and Priestly Legislation Concerning Strangers, in: Achenbach u. a., *Foreigner* (Anm. 13) 53–69: 53: „Does this chiasm point to a shift in the meaning of the word *gêr* from a social term (resident alien) to a religious one (proselyte) [...]. Or does the chiasm reveal two totally different meanings of the term, denoting, on the one hand, members of the lower class, who – although displaced from their original home – were not strangers, but Israelites, as in the legislation of Deuteronomy, and, on the other hand, strangers from outside of the post-exilic Judean congregation, which wanted to become included, as in the priestly legislation [...]?“

18 Er schafft der Waise und der Witwe Recht und liebt den Fremden, so dass er ihm Brot und Kleidung gibt.

19 Auch ihr sollt den Fremden lieben; denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen.

Gottes Liebe zum Fremden ist hier die Begründung für das Gebot, den Fremden zu lieben. In Formulierungen, die Parallelen in gottesdienstlichen Lobgesängen haben (Ps 146,9), wird beschrieben, dass die Zuwendung Gottes sowohl Waisen und Witwen als auch Fremden gilt.²⁷ Was das heißt, wird in seiner Konsequenz sehr konkret ausgeführt: Versorgung mit Nahrung und Kleidung. Als Entstehungskontext vieler dieser Texte ist es sehr plausibel, dass sich Israel im Exil in einer Situation fehlender politischer Souveränität an seinen eigenen Status als Fremder erinnert.

In Dtn 29,9–10.13–14 werden die Frauen beim Bundschluss mit Kindern und Fremden genannt.

⁹ אַתֶּם נְצַבִּים הַיּוֹם כְּלֶכֶם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
רְאֵשֵׁיכֶם שְׂבֻטֵיכֶם זְקֵנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל
¹⁰ טַפְכֶם נְשֵׁיכֶם וְגֵרָךְ אֲשֶׁר בְּקִרְבְּ מַחֲנֶיךָ מִחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד שֹׂאֵב מִיַּמֶיךָ

⁹ Ihr alle steht heute vor JHWH, eurem Gott:

eure Häupter, eure Stämme, eure Ältesten und eure Aufseher, alle Männer Israels,

¹⁰ eure Kinder, eure Frauen und dein Fremder, der mitten in deinem Lager ist, von deinem Holzfäller bis zu deinem Wasserschöpfer.

Es könnte sich hier um eine nach-deuteronomistische Neuinterpretation des Dtn aus der Zeit nach Nehemia (2. Hälfte des 5. Jh. v. Chr.) handeln: Fremde, Frauen und Kinder werden in den Bund integriert, der mit ihnen genauso geschlossen wird wie mit den Männern. Die Fremden nehmen bereits an religiösen Aktivitäten – Sabbat, Shavuot und Sukkot – teil.²⁸

Im Heiligkeitsgesetz, in Lev 19,33–34, sind einige der bisherigen Aussagen zusammengefasst und gesteigert. Dem Fremden wird hier Schutz, soziale Gleichberechtigung und Liebe zugesagt.

³³ וְכִי־יִגֹּר אִתְּךָ גֵר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ
³⁴ כְּאֶזְרַח מִכֶּם יְהִיֶה לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם וְאַהֲבַתְ לוֹ כְּמוֹךָ
כִּי־גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם

³³ Wenn ein Fremder bei dir, in eurem Land, lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken.

³⁴ Wie ein Einheimischer unter euch soll für euch der Fremde sein, der bei euch lebt. Du sollst ihn lieben wie dich selbst.

Denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen. Ich bin JHWH, euer Gott.

²⁷ Vgl. Crüsemann, Gottesvolk (Anm. 20) 240.

²⁸ Vgl. Achenbach, *gér* (Anm. 13) 35–37.

An dieser wie den zahlreichen anderen Stellen im Heiligkeitsgesetz (z. B. Lev 17,15; 18,26), wo vom גר die Rede ist, wirkt er – trotz des besonderen ethnischen, politischen und religiösen Status – ganz in die religiöse Gemeinschaft integriert und dem Bürger (אזרח) gleichgestellt. Die älteren Bestimmungen aus dem Bundesbuch und dem Deuteronomium werden in die jüngeren integriert.²⁹ Die am weitesten gehende Integration des Fremden findet sich in Texten wie Num 15,16, wonach für den גר dieselbe Tora und dasselbe Recht gilt wie für die Israeliten.³⁰

Was bedeuten diese Beispiele zum גר nun für die Schnittstelle zwischen „Fremdheit“ und gender? Die zentralen hebräischen Begriffe für Fremde sind זר, נכרי und גר. Während זר und נכרי sowohl in maskuliner als auch in femininer Form existieren, kommt גר in der Hebräischen Bibel nicht in femininer Form vor. נכריה begegnet nicht in Rechtstexten im Pentateuch, aber in Esra und Nehemiah (Esra 10; Neh 13,26–27) und in Rut 2,10. Die feminine Form זרה als Beschreibung einer Frau existiert nur in poetischen Texten (z. B. Spr 22,14). Für die Fragen nach den fremden Frauen ergeben sich aus diesem Befund also zwei Möglichkeiten:

- Die Bestimmungen gelten nur für die männlichen Fremden,
- oder die Frauen sind mitgemeint: Ist z. B. vom גר die Rede, so steht er *pars pro toto* für sein ganzes Haus bzw. seine ganze Familie.

3. Gesetze über Fremde, die Frauen explizit erwähnen

An wenigen Stellen in Rechtstexten werden Frauen explizit genannt: Sie werden hauptsächlich in speziellen Gesetzen genannt, die sie betreffen: Sklavinnen, Mütter, Töchter oder Witwen. Die Gesetze sind an ein männliches Du adressiert.³¹

So gibt es z. B. unter den Sklavengesetzen eines, das die Situation von Sklavinnen bedenkt und ihren Verkauf an Angehörige eines anderen Volkes verhindern soll, Ex 21,7–11:

7 וְכִי-יִמְכַר אִישׁ אֶת-בְּתוּלוֹ לְאִמָּה לֹא תִצָּא כְּצֵאת הָעֶבְדִּים
 8 אִם-רָעָה בְּעֵינֵי אֲדוֹנֶיהָ אֲשֶׁר-לֹא [לוֹ] יַעֲדָה וְהִפְדָּה לְעַם נְכָרִי
 לֹא-יִמְשַׁל לְמִכְרָהּ בְּבִגְדוֹ-בָּהּ
 9 וְאִם-לִבְנוֹ יִיעֲדָנָה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה-לָּהּ
 10 אִם-אֶחָדָת יִקַּח-לוֹ שְׂאֵרָה כְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע
 11 וְאִם-שְׁלֹשׁ-אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָּהּ וַיִּצְאָה חֲנָם אִין כְּסוּרָה

²⁹ Vgl. Achenbach, *gêr* (Anm. 13) 42.

³⁰ Vgl. Achenbach, *gêr* (Anm. 13) 41.

³¹ Vgl. Plaskow, Sinai (Anm. 5) 4.

7 Wenn jemand seine Tochter als Sklavin verkauft, soll sie nicht ausziehen, wie die Sklaven ausziehen. 8 Falls sie schlecht ist in den Augen ihres Herrn, der sie für sich vorgesehen hatte, lasse er sie loskaufen: er soll nicht Macht haben, sie an einen Angehörigen eines anderen Volkes zu verkaufen, indem er sie treulos entlässt.

9 Und falls er sie seinem Sohn bestimmt, soll er nach dem Recht der Töchter an ihr handeln. 10 Falls er sich eine andere nimmt, soll er ihre Nahrung, ihre Kleidung und den ehelichen Verkehr mit ihr nicht verkürzen. 11 Falls er diese drei Dinge nicht an ihr tut, soll sie umsonst ausziehen, ohne Geld.

Nach diesem Text haben Sklavinnen so etwas Ähnliches wie ein Recht zur Scheidung: Wenn der Mann sie unfair behandelt, betrügt (בגד), dürfen sie das Haus als freie Frauen verlassen und wieder heiraten.³² Thema dieser Verse ist die Hochzeit einer Sklavin. Es wird verboten, eine junge Israelitin an Angehörige eines anderen Volkes als Sklavin zu verkaufen. Grund dafür ist, dass עם נכרי ein Angehöriger eines anderen Volkes ist, eine Person, für die das Gesetz der Israeliten nicht gilt.³³ Rainer Kessler hat argumentiert, dass diese Sklavin (אמה), zu der die Tochter wird, nicht nur eine Nebenfrau des Mannes ist, sondern seine einzige Frau.³⁴

Nach den vielen Rechtstexten, die ein positives Verhältnis zum Fremden beschreiben, finden sich in der Tora auch Texte, die den anderen Pol des Spannungsfeldes zwischen Fremdenfreundlichkeit und -feindlichkeit repräsentieren: Neben dem Fremdenliebegebot (Lev 19,33–34) stehen auch solche Texte wie der folgende, Dtn 7,1–4, in der Tora, wo zum „Bann“ fremder Völker aufgerufen wird.

1 כִּי יביאָהּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָּא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם־רַבִּים
מִפְּנֵיךָ הַחַתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֹמִרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי
שְׂבָעָה גּוֹיִם רַבִּים וְעֲצוּמִים מִמֶּךָ
2 וּנְתַנָּם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֶרֶם תִּחְרִים אֹתָם
לֹא־תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנֵּם
3 וְלֹא תִתְחַנֵּן בָּם בְּתֶךָ לֹא־תִתֵּן לָבְנוֹ וּבְתוֹ לֹא־תִקַּח לְבָנֶךָ
4 כִּי־יִסִּיר אֶת־בְּנֶךָ מֵאֶחָרֵי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף־יְהוָה בְּכֶם וְהִשְׁמִידָהּ מֵהָרַ

1 Wenn JHWH, dein Gott, dich in das Land bringt, in das du kommst, um es in Besitz zu nehmen, und wenn er viele Nationen vor dir hinaustreibt: die Hetiter, die Girgasi-ter, die Amoriter, die Kanaaniter, die Perisiter, die Hewiter und die Jebusiter, sieben Nationen, größer und mächtiger als du,

³² Vgl. Karin Finsterbusch, Frauen zwischen Fremdbestimmung und Eigenständigkeit. Genderrelevantes in den Gesetzestexten der Tora, in: Irmtraud Fischer u. a. (Hg.), Tora (Die Bibel und die Frauen 1,1), Stuttgart 2010, 380.

³³ Vgl. Achenbach, *gêr* (Anm. 13) 44.

³⁴ Rainer Kessler, Die Sklavin als Ehefrau. Zur Stellung der 'AMĀH, VT 52 (2002) 501–511.

2 und wenn JHWH, dein Gott, sie vor dir dahingibt, und du sie schlägst, dann sollst du unbedingt an ihnen den Bann vollziehen. Du sollst keinen Bund mit ihnen schließen und ihnen nicht gnädig sein.

3 Du sollst dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter darfst du nicht seinem Sohn geben, und seine Tochter darfst du nicht für deinen Sohn nehmen.

4 Denn er würde deinen Sohn von mir abwenden, dass er andern Göttern dient, und der Zorn JHWHs würde gegen euch entbrennen, und er würde dich schnell vernichten.

Die Liste der in Dtn 7,1 aufgezählten Völker ist traditionell und findet sich auch anderen Stellen.³⁵ Es wird heute davon ausgegangen, dass dieser „Bann“ historisch nie stattgefunden hat:

„Many later readers have struggled with the problematic concept that God charges the Israelites to destroy all the inhabitants when they enter the land. [...] However, had all the seven nations listed in v. 1 been destroyed, then the command not to intermarry (v. 3) would be irrelevant (see also Exodus 23:32–33 and 34:15–16, which imply the existence of other inhabitants of the land). Deuteronomy’s representation of the wholesale slaughter of every living person (the proclamation of *cherem*) is unlikely to have been a historical actuality.“³⁶

In den Forschungen zur Geschichte Israels besteht heute Konsens darin, dass die biblische Darstellung der Landnahme – und auch das damit verbundene „Banngebot“ – ein Mythos ist: Das Volk Israel ist, zumindest zum Teil, ab dem 13. Jh. v. Chr. aus der kanaanäischen Kultur im Land hervorgegangen und nicht, wie im Buch Josua et al. geschildert, von außen eingedrungen. Es stellt sich also die Frage, mit welchem Interesse dieser Mythos erzählt wird.³⁷ Die Landnahmeerzählungen sind eher ein Reflex aus der Zeit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, wo die eigene Identität in Abgrenzung von anderen konstruiert wird.³⁸

Das Thema der sogenannten „Mischehen“ wird in Esra-Neh ausführlicher behandelt und kommt im Pentateuch nur an dieser einen genannten Stelle vor, in Dtn 7. Als Begründung für diese Warnung dient hier die Angst, dass Männer fremden Kulturen folgen könnten – also eine Mischung aus ethnischen und religiösen Aspekten. V. 6 gibt noch eine andere Begründung: Israel wird als heiliges Volk angesprochen, das sich abgrenzen soll (vgl. Esra 9).³⁹ Mit einer Hermeneutik des Verdachts ist es relativ naheliegend, den Text so zu verstehen, dass die

³⁵ Gerhard von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8)*, Göttingen 1983, 48.

³⁶ Tamara Cohn Eskenazi/Andrea L. Weiss, *The Torah. A Women’s Commentary*, New York 2008, 1080.

³⁷ Vgl. Julie Galambush, *Be Kind to Strangers but Kill the Canaanites. A Feminist Biblical Theology of the Other*, in: Patricia K. Tull (Hg.), *After Exegesis. Feminist Biblical Theology*, Waco 2015, 141–154: 145–146; Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001.

³⁸ Vgl. Galambush, *Be Kind to Strangers (Anm. 37)* 147.

³⁹ Vgl. Joachimsen, *Symbolic Function (Anm. 3)* 31.

Warnung nur deshalb notwendig war, weil es diese Ehen gegeben hat. Dtn 7,3 steht neben anderen, inklusiveren Konzepten im Dtn über den Fremden (ger), der mit Schutzbestimmungen in Israel lebt. Dtn 7,3 steht im Gegensatz zu Dtn 21,10–14, das diese Begründung nicht kennt. Auch die Geschichte von Rahab und ihrer Familie (Jos 6) ist ein Beispiel dafür, dass dieses Gesetz nicht angewendet wurde, sondern dass es andere Formen des Zusammenlebens gegeben hat.

Ex 21,7–11 und Dtn 7,1–4 markieren die zwei Pole des biblischen Erbes, das bis heute die Diskussionen um Migration und Fremdsein prägen: Gebote zur Anerkennung des gleichberechtigten Mitlebens – mit Rekurs auf die eigene Geschichte des Fremdseins – und eine Aufforderung zur Vertreibung oder sogar Ausrottung.⁴⁰ Es ist also eine hermeneutische Frage, wie wir die vielen verschiedenen Positionen zu Fremden in Rechtstexten der Tora zwischen diesen beiden Polen gewichten. Können Texte wie Ex 22,21; Lev 19,34 oder Dtn 10,19 als „Haupttexte“ für die Beziehung Israels/Judas zu den Fremden beurteilt werden?

4. Ausblick

4.1 „Fremde Frauen“ repräsentieren mehrfache Fremdheit: Sie stehen am Schnittpunkt zwischen ethnischer und religiös-kultische Fremdheit sowie gender-Zuschreibungen.⁴¹ Das „Orientierungszentrum“ der Rechtstexte der Tora ist der freie, israelitische Mann. Frauen sind in diesem System nicht direkt angesprochen, sondern immer „die anderen“ und bestenfalls mitgemeint. Sie bleiben also eine Leerstelle, die sich nur hypothetisch füllen lässt.

4.2 Zum Charakter der Rechtstexte – zwischen den beiden Polen einer Widerspiegelung sozialer Realität auf der einen Seite und ihrer Präsentation als Tora, göttliche Weisung und damit ideale Anweisungen, deren Umsetzung sich sozialgeschichtlich nicht nachweisen lässt, auf der anderen Seite – werden unterschiedliche Vorschläge gemacht, die sich auch miteinander kombinieren lassen:⁴²

- Es handelt sich um juristische Handbücher, entstanden aus der alltäglichen Rechtsprechung, die der Orientierung bei der Rechtsfindung dienen sollen.⁴³

⁴⁰ Vgl. Galambush, *Be Kind to Strangers* (Anm. 37) 141.

⁴¹ Vgl. Victor H. Matthews u. a. (Hg.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTS 262), Sheffield 1998.

⁴² Vgl. Joachimsen, *Symbolic Function* (Anm. 3) 18–19.

⁴³ Vgl. z. B. Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch* (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin 1990, 406–407.

- In eine ähnliche Richtung geht auch Norbert Lohfink, der die Rechtstexte als Gelehrtenentwürfe liest, die nicht unbedingt geltendes Recht abbilden.⁴⁴
- Eine weitere Dimension der Gesetzessammlungen ist, dass sie der Konstruktion von Identität und Abgrenzung dienen und gezielt auf ihre identitätsstiftende Funktion hin verfasst wurden.⁴⁵
- Die Frage des Charakters der Toratexte bedarf also weiterer Klärungen. Darüber hinaus sind die alttestamentlichen Rechtstexte im Kontext vergleichbarer altorientalischer Gesetzgebungen zu sehen, in denen über die genannten Aspekte hinaus z. B. die Propaganda durch den König eine wichtige Rolle spielt.⁴⁶ Sowohl die altorientalischen Gesetzessammlungen als auch die Hebräische Bibel enthalten Sammlungen mit vielen Widersprüchen, sie bieten kein kohärentes System. Es geht im Alten Testament v. a. um Ideale, ein Idealkonzept, das so in der Praxis nie Gültigkeit gehabt hat.⁴⁷

4.3 Auch die Beziehungen zwischen Erzählungen über Frauen mit unterschiedlicher ethnischer Herkunft und Rechtstexten im Pentateuch sind ein Thema, das weiterer Forschung bedarf: Die Erzählungen verwenden die beschriebene Terminologie für „Fremde“ nicht, sondern nennen einzelne, konkrete Gruppen. Es wäre Gegenstand weiterer Untersuchungen, diese unterschiedlichen Zuschreibungen an der Schnittstelle von ethnischer und gender-Kategorisierung genauer zu analysieren.

⁴⁴ Vgl. Norbert Lohfink, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV (SBAB 31), Stuttgart 2000.

⁴⁵ Finsterbusch, Frauen (Anm. 32) 381.

⁴⁶ Joachimsen, Symbolic Function (Anm. 3) 19.

⁴⁷ Joachimsen, Symbolic Function (Anm. 3) 20.