

Gastfreundschaft in der Bibel

Der Befund des Alten und Neuen Testaments

von Theodor Seidl

Die Bibel spricht ausführlich vom Umgang mit Fremden, Gästen und Asylsuchenden. Der emeritierte Würzburger Alttestamentler sichtet neutestamentliche Beispiele und das zum Teil wenig bekannte Zeugnis des Alten Testaments. Die Auslegung der „Mustererzählung“ von der Gastfreundschaft Abrahams und Saras für die drei Fremden (Gen 18) bestätigt die Aktualität der biblischen Botschaft.

DIE WILLKOMMENSKULTUR, die Deutschland und seine Kanzlerin im Herbst 2015 im Umgang mit den Flüchtlingsströmen ausgezeichnet hat, fand hohe Anerkennung und zahlreiche Würdigung durch internationale Gremien und Organisationen. Auch die Kirchen und sogar ihre höchsten Repräsentanten schlossen sich damals den freundschaftlichen Gesten und offenen Maßnahmen der offiziellen Politik an. Dann waren es freilich nur mehr einzelne kirchliche Gemeinden und spontan gegründete Solidaritätsgruppen, die diese Willkommenskultur durch Gewährung von Kirchenasyl und freiwillige Integrationsmaßnahmen auch in der Folgezeit konkret weitertrugen, als die Politik längst eine Kehrtwende in der Flüchtlingspolitik eingeleitet hatte.

Als Begründung und Motivation für die anhaltend fremdenfreundliche Haltung von Kirchen und Sozialkreisen wird mit Recht auf die biblische Ethik und ihre Zeugnisse für den menschlichen Umgang mit Fremden verwiesen; sie ergehen dort im Kontext und im Gefolge des Gebots der Nächstenliebe, besonders eindrucklich in der Regelung des „Heiligkeitgesetzes“ in Lev 19,34¹:

Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.

1 Karl Elliger, *Leviticus*, in: HAT 4. Tübingen 1966, 262f bemerkt zur Stelle: „In dieser Tendenz auf völlige Gleichstellung geht H (sc. das „Heiligkeitgesetz“) über die ältere Gesetzgebung hinaus, die nur eine noch weitergehende Benachteiligung einer an sich schon schwer um ihre Existenz ringenden Gruppe (sc. der fremden Schutzbürger) [...] vermeiden will“.

Der folgende Artikel versucht einen Überblick über die erstaunlich umfangreichen Aussagen der Bibel zum Umgang mit Fremden², Gästen und Asylsuchenden zu geben. Das soll so geschehen, dass zuerst einschlägige Beispiele aus dem Neuen Testament aufgeführt werden. Dann soll das vielfältige, aber auch vielfach unbekannte Zeugnis des Alten Testaments zum Fremden, Ausländer und Asyl Suchenden zu Wort kommen. Schließlich wird im dritten Teil die alttestamentliche Mustererzählung für spontan gewährte Gastfreundschaft ausgelegt, die in Gen 18,1-16a geschilderten Bemühungen Abrahams und Saras um die drei Fremden.

Die Stammeltern und ihre Gastlichkeit werden in Hebr 13,2³ nicht nur als leuchtende Vorbilder für die frühen Christen zitiert, ihr Verhalten firmiert auch als Motiv für die allgemeine Forderung nach stets zu gewährender *philoxenia* und verbindet so die beiden Testamente: „Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt.“

I. ZEUGNISSE IM NEUEN TESTAMENT

Es überrascht nicht, in den erzählenden Teilen des Neuen Testaments wie auch in den Paränesen seiner Briefliteratur eine Reihe von Beispielen für vorbildliche Gastfreundschaft zu finden, gehört doch die *philoxenia* zu den Tugenden und Grundhaltungen hellenistisch-römischer Kultur⁴.

Aus den Evangelien seien genannt: Die Jesus gewährte Gastfreundschaft im Haus Simons des Aussätzigen (Mk 14,3-9 Par) samt der dem hohen Gast erteilten Salbung durch eine Frau. Eine solche wird in Joh 12,1-8 Maria von Betanien zugeschrieben, wo Jesus mehrfach gastliche Aufnahme von den Geschwistern des Hauses Lazarus erfährt (Joh 11,1f). Marias und Martas Gastlichkeit in Lk 10,38-42 steht in deutlicher Opposition zur schroffen Ungastlichkeit, die Jesus auf seinem Weg hinauf nach Jerusalem in einem samaritanischen Dorf erfahren musste (Lk 9,51-56).

2 Vgl. die Überblicke bei Bernhard Lang - Rainer Kampling, Art. *Fremder*, in: NBL I. Zürich 1991, 701-703 und Josef Schreiner, Art. „Gastfreundschaft“, ebd. 730; umfassend auch Manfred Görg, *Fremdsein in und für Israel*, in: MThZ 37 (1986) 217-232.

3 Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK). Göttingen⁶1966, 480 konstatiert: *philadelphia* und *philoxenia* „sind Begriffe der urchristlichen Paränese“ und fährt dann fort: „Die Gastfreundschaft gehört zum Bekenntnis des Urchristentums“.

4 Vgl. den Art. *Gastfreundschaft*, in: RAC 8, bes. 1067-1072. 1077-1103.1103-1107.

Lukas widmet sodann weite Teile seines 14. Kapitels⁵ dem Thema „Gastfreundschaft“ und „Gastlichkeit“, angefangen von den praktischen Ratschlägen zur Tischordnung beim Gastmahl (Lk 14,7-11) über die an den Armen ausgerichtete Zusammensetzung der Gäste (14,12-14) bis zur Einladung neuer Gäste nach Ablehnung der Erstgeladenen im Gleichnis vom Festmahl (14,15-24 Par). Auch die „freudige Aufnahme“ Jesu durch Zachäus (Lk 19,5f) gehört zur lukanischen Option zugunsten der Sünder und Außenseiter der Gesellschaft.

Die lukanische Linie der Gastlichkeit setzt sich in Apg 10f fort, wo Petrus wechselweise Gast und Gastgeber im Haus des Gerbers Simon zu Joppe ist, ehe er als Gast im Haus des Hauptmanns Kornelius Geistausstattung und Taufe der Heiden in Cäsarea vollzieht, Ziel und Frucht der beiderseits gewährten Gastfreundschaft.

Corpus Paulinum

In den Proto-Paulinen ist von Gastlichkeit nur en passant die Rede, wenn Paulus im Rahmen der Diskussion um die Teilnahme der Christen am heidnischen Opfermahl von der Einladung eines „Ungläubigen“ spricht (1 Kor 10,27), der Christen ohne Bedenken aktiv folgen könnten, oder wenn Paulus am Ausgang seines Briefes an Philemon diesen um „eine Unterkunft“ nach seinem Gefängnisaufenthalt bittet (Phlm 22).

In den Deuteropaulinen erfährt man, dass Gastfreundlichkeit zu den Eigenschaften eines *episkopos* gehört (1 Tim 3,2), ebenso zum Kriterienkatalog der Aufnahme einer Frau in die Liste der Witwen; von ihr wird erwartet, „dass sie gastfreundlich gewesen ist (*xeno-dochein*) und den Heiligen die Füße gewaschen hat“ (1 Tim 5,10).

Paränetische Sätze zur Gastfreundschaft als Haltung in der christlichen Gemeinde finden sich außer an der schon genannten Stelle Hebr 13,2 nur noch in 1 Petr 4,9.

Gewährte Gastfreundschaft für die frühchristlichen Wandermissionare ist ein tragender Faktor bei der Ausbreitung des Evangeliums. Das schlägt sich bereits in den Evangelien-Perikopen von der Aussendung der Jünger nieder, wo genaue Anweisungen und Bedingungen ihrer Aufnahme in den Dörfern und Häusern genannt sind (Mt 10,5-15⁶ Par). Das zeigt sich am Musterbeispiel

5 Josef Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT). Regensburg⁶1993, 323f.: „Unter dem Stichwort ‚Gastmahl‘ sind im folgenden vier Perikopen von unterschiedlicher Herkunft und formgeschichtlicher Qualität red(aktionell) aneinandergereiht“. Ernst schreibt der Komposition den Charakter eines „Symposiums“ zu: Lukas benutze ein antikes literarisches Modell, „um wichtige Lehrstücke in angemessener Form den Lesern in der ‚neuen Welt‘ vorzustellen“.

6 Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Perikope vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/2). Zürich³1999, 86-104.

der Gastlichkeit, bei der Purpurhändlerin Lydia in Philippi, die Paulus und Silas ihre Gastfreundschaft förmlich aufzwingt (Apg 16,12-15). Ein spätes Beispiel für diese tragende Voraussetzung frühchristlicher Mission ist das Lob des Autors von 3 Joh 5-8⁷ an einen Gaius für dessen treues Handeln an „fremden Brüdern“; es wird mit der Erinnerung an die weiter geltende Pflicht verbunden, „solche Leute aufzunehmen, damit auch wir zu Mitarbeitern für die Wahrheit werden“.

So ist die *philoxenia* im Neuen Testament Bestandteil der häuslichen Mahlkultur, Zeichen und Medium zur Überwindung von sozialen Schranken und wichtige Voraussetzung für den Erfolg der frühchristlichen Mission.

Im Folgenden wird gezeigt, dass diese hohe ethische Haltung der frühen Christen gegenüber den Fremden auf den reichen einschlägigen Zeugnissen des Alten Testaments aufruht.

II. FREMDE UND GÄSTE IM ALTEN TESTAMENT

1. Geschichtliche und geopolitische Voraussetzungen

Für die breite Präsenz der Fremdenthematik im Alten Testament und ihre anhaltende Aktualität in der Gesellschaft des Alten Israel gibt es sozialgeschichtliche (1) und geopolitisch-geographische Gründe (2).

- 1) Das Alte Testament ist eine Sammlung von religiöser Literatur aus ca. sieben Jahrhunderten. In dieser langen Zeitspanne mussten Recht und Ethos im Alten Israel den vielfach wechselnden Gesellschaftsformen und Gesellschaftsnormen angepasst werden. Dieser mehrfache soziale Wandel hat sich einerseits in den alttestamentlichen Gesetzessammlungen niedergeschlagen, andererseits auch in der weisheitlichen und prophetischen Literatur. In all diesen Bereichen findet sich ein umfangreiches Inventar an ethischen, rechtlichen und sozialen Modellen, die auch den Umgang und die Behandlung von Fremden in Israel regeln.
- 2) Das Alte Israel war geopolitisch Transitland der Heere und Handelszüge aus West und Ost. Begegnungen mit Fremden und Ausländern gehörten zum Alltag der Bevölkerung in Israel. Sie war ständig mit fremden Kriegern und Söldnern konfrontiert, begegnete Kaufleuten und erlebte oftmals auch, dass Fremde sich im Land ansiedelten und niederließen. So stellten sich dringend die Fragen: Wie sind diese Fremden zu behandeln, wie allenfalls zu integrieren?

⁷ Vgl. RAC 8 (1972) 1106.

Dieses sozialetische Ringen hat sich in den alttestamentlichen Texten der genannten Literaturbereiche niedergeschlagen. Ihnen entnehmen wir auch die für die Fremdenthematik hilfreiche Unterscheidung von drei Gruppen der altisraelitischen Gesellschaft. Sie lauten in der Terminologie der althebräischen Sprache:

- 1) *'æzrāh* – der Einheimische, der Vollbürger; die Septuaginta nennt ihn: *autochthon*.
- 2) *nokrī*, *nokrijjā*, auch *bēn/bat nēkār*⁸ oder auch *zār*⁹– der Ausländer oder Fremde, der entweder als Mitglied eines fremden Volkes oder Stammes außerhalb der Grenzen Israels lebt oder als Glied eines fremden Volkes sich zeitweilig in Israel aufhält. Die Septuaginta gibt diese hebräischen Bezeichnungen wieder mit *xénos*, *allótrios*, *allogénés*.
- 3) *gēr*¹⁰, *tōšāb* – der Fremdstämmige, der für längere Zeit oder auf Dauer in Israel lebt und daher einen rechtlichen Sonderstatus genießt; die adäquate Übersetzung ist „ausländischer Schutzbürger“. Die Septuaginta bezeichnet ihn mit *met-oikos*.

Im Folgenden sollen Behandlung und Bewertung der mit *nokrī* etc. und *gēr* etc. bezeichneten ausländischen Gruppen in Israel nach den Texten des Alten Testaments vorgestellt werden. Man kann die beiden Gruppen schlagwortartig mit der „nichtassimilierte“ und der „halbassimilierte Fremde“ in Israel bezeichnen.

2. Aussagen zum *nokrī*

nokrī etc. ist zunächst Bezeichnung für das Mitglied eines feindlichen Fremdvolks, mit dem man in kriegerischen Einzelaktionen oder in langen Stammeskonflikten schlechte Erfahrungen gemacht hat. Ägypter, Babylonier oder Assyrer, aber auch die Nachbarvölker der Edomiter und Amalekiter können so bezeichnet werden. Bei solcher Verwendung markiert *nokrī* die feindselige Einstellung Israels gegenüber solchen Fremden. Sie sind auch als Handeltreibende und Reisende in Israel stets *hostes*, nicht *hospites*, Feinde, nicht Gäste.

Vielleicht erklären sich aus diesen Erfahrungen die narrativen Texte, die von feindseligen Handlungen gegen Fremde, auch gegen fremde Gäste erzählen, sogar vom Missbrauch des Gastrechts. Hier wären zu nennen die Begehrlichkei-

8 Vgl. Bernhard Lang, Art. *nkr*, in: ThWAT V. Stuttgart 1986, 454-462.

9 Vgl. L.A. Snijders, Art. *zūr/zār*, in: ThWAT II. Stuttgart 1977, 556-564.

10 Vgl. Dieter Kellermann, Art. *gēr*, in: ThWAT I. Stuttgart 1973, 979-991.

ten der Sodomiter gegen die Gäste Lots in Gen 19,1-11 oder die der Gibeoniter gegen den fremden Leviten in Ri 19,1-30. In beiden Fällen aber bestehen die Gastgeber auf Einhaltung des Gastrechts. Missbrauch des schon gewährten Gastrechts liegt vor in Jaels Gewalttat gegen den feindlichen Feldherrn Sisera in Ri 4,17-23, die in Judits Gewalttat gegen Holofernes (Jdt 13,1-10) ein prominentes Nachleben erfahren hat.

Ein *nokrī*, der sich umständehalber länger in Israel aufhält, hat keinerlei Rechtsschutz, noch hat er Rechtsvorteile (Dtn 15,1-3). Ausdrücklich verbieten ihm bestimmte Gesetze priesterliche oder kultische Funktionen (Ex 12,43-45; Ez 44,7.9.10). Ausgeschlossen ist vom deuteronomischen Gesetz (Dtn 17,14f), dass er politische Verantwortung übernimmt und gar König wird. .

In den nachexilischen Büchern Esra (Esr 10,2-4) und Nehemia (Neh 13,23-27.30) ist eine äußerst strikte Mischehenpraxis dokumentiert, die Ehen mit Ausländern für Israeliten definitiv ausschloss.

Das ist die eine, die negative Sicht des Fremden, die Israel mit allen alten Völkern gemeinsam hat.

Positivere Sicht

Doch muss auch für das Verständnis des *nokrī* festgehalten werden – und das demonstriert die Vielschichtigkeit des Alten Testaments –, dass es deutliche Tendenzen, ja Tendenzschriften gibt, die das distanziert-feindliche Verhältnis des israelitischen Bürgers zum *nokrī* zu überwinden oder wenigstens konstruktiv zu gestalten versuchen.

An erster Stelle lässt sich die Josefsgeschichte nennen (Gen 37; 39-50); sie ist in ihrer ägyptenfreundlichen Haltung auch eine Werbeschrift für eine positivere Sicht zur westlichen Großmacht Ägypten. Ähnliches gilt für die überaus vorteilhafte Zeichnung der Tochter des Pharaos in der Geburtsgeschichte des Mose (Ex 2,1-10)¹¹.

Das Büchlein Rut wirbt grundsätzlich für ein gelockertes und humanes Verhältnis Israels zum östlichen Nachbarn Moab; es zeichnet in Boas einen fremdenfreundlichen Israeliten, der eine Mischehe mit der Moabiterin Rut eingeht. So räumt die Rut-Erzählung ohne Umschweife ein, dass im großen König David, Boas' und Ruts Urenkel, moabitische Blut fließt (Rut 4,18-22).

Wenn von Mischehen weiterer großer alttestamentlicher Gestalten wie Mose (Ex 2,15-22), Samson (Ri 14,1-4), Salomo (1 Kön 3,1; 9,16.24; 11,1) erzählt wird, ist dies immer auch ein Plädoyer für ein entspannteres Verhältnis Israels zum *nokrī*.

11 Zur tendenzkritischen Einordnung siehe Görg, *Fremdsein* (wie Anm. 2), 226f.

Im sicher nachexilischen sog. Tempelweihegebet Salomos¹² wird den Fremden (*ha-nokrī*), die nicht zum Volk Israel gehören, sogar eingeräumt, im Tempel zu beten (1 Kön 8,41), und in einer prophetischen Utopie Tritojesajas (Jes 56,6f.) finden dann auch die Brand- und Schlachtopfer der Fremden Gefallen auf dem Altar Jahwes¹³.

So stehen im Alten Testament den zeitbedingten fremdenfeindlichen Wertungen mehrerer Literaturen und Epochen nicht wenige Bemühungen gegenüber, ein humaneres und dem Jahwerecht gemäßes Verhältnis zum *nokrī* zu gewinnen, auch wenn hierfür manchmal politische, nicht primär humane Motive leitend gewesen sein mögen.

3. Der Rechtsstatus des *gēr*

Eine andere Sicht des Fremden gewinnt man aus den vielfältigen alttestamentlichen Aussagen über den *gēr* und seinen Rechtsstatus in der Gesellschaft Israels. Hierbei hat die Ethik Israels Beachtenswertes geleistet. Der *gēr* genießt nämlich den Status eines „ausländischen Schutzbürgers“, was auch die adäquate Übersetzung von *gēr* darstellt.

Die Anlässe, die einen Ausländer um ein *gēr*-Verhältnis ersuchen lassen, sind mannigfaltig: Hungersnöte (Gen 26,3; Rt 1,1), Kriege, Verfolgung (2 Sam 4,3), aber auch individuelle Not wie etwa Blutschuld (Num 35,15; Jos 20,9). Von der Volkszugehörigkeit kann sowohl ein stammverwandtes Mitglied aus dem zerstörten Bruderstaat Nordisrael zum *gēr* in Juda¹⁴ werden (2 Chr 15,9; 2 Chr 30,25) als auch ein aus der verwandten Stadtkultur Kanaanas Kommender (1 Chr 22,2; 2 Chr 2,16f.); aber auch ein aus dem feindlichen Ausland stammender Bürger kann als Schutzbürger in Israel leben, wie das Beispiel eines amalekitischen Schutzbürgers aus der Davidgeschichte beweist (2 Sam 1,13).

Ein solcher *gēr* in Israel genoss eingeschränkte Bürgerrechte: Er konnte eine eigene Familie gründen (2 Sam 1,13), vielleicht auch eigenen Besitz erwerben (Ez 47,22f); er konnte am israelitischen Heerbann teilnehmen und beschränkt an der Kultgemeinschaft partizipieren; das betraf sowohl die Mitfeier der großen Jahresfeste wie Pascha (Ex 12,48f), Schabuot (Dtn 16,11) und Sukkot (Dtn 16,14) als auch das Ruherecht am Sabbat (Ex 20,10 Par. Dtn 5,14).

12 Zur klassischen deuteronomistischen Einordnung von 1 Kön 8 vgl. Martin Noth, *Könige* (BK 9/1). Neukirchen 1968, 173f.

13 Nach Herbert Donner, *Jes 56,1-7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons. Implikationen und Konsequenzen*, in: VTS 36. Leiden 1985, 81-95, hier 87f, ist Jes 56,1-7 gegen das Fremdenverbot von Dtn 23,4 gerichtet.

14 Nach Kellermann, *gēr* (wie. Anm. 10), 985f.; dazu eher skeptisch Lang, *Fremder* (wie. Anm. 2), 702.

Entsprechend der Rechte, die ihm eingeräumt wurden, oblagen dem *gēr* auch die Pflichten des israelitischen Vollbürgers, wie die Beachtung der Immunität des israelitischen Königs (2 Sam 1,14-16) oder die Einhaltung von Kult- und Reinheitsvorschriften (Ex 12,19; Lev 17,15) samt der Beschneidung (Ex 12,48f).

Vor allem jüngere Gesetzesabschnitte in den altisraelitischen Rechtssammlungen enthalten den bemerkenswerten Grundsatz der Rechtsgleichheit zwischen dem Vollbürger und dem Schutzbürger; so z. B. Ex 12,49: Für Einheimische (*'æzrāh*) und für Fremde, die dauernd bei euch leben (*gēr*), gilt das gleiche Gesetz; ebenso Lev 19,34: Der Fremde, der sich bei euch aufhält (*ha-gēr*), soll euch wie ein Einheimischer (*k^e-'æzrāh*) gelten¹⁵.

Gefährdete Position

Trotz dieser – wohl vielfach nur ideellen – Rechtsgleichheit wird aus anderen Texten deutlich, dass der *gēr* zu den gefährdeten Ständen und Personengruppen in Altisrael gehört hat, zusammen mit den anderen *personae miserae*, der Waisen und Witwen¹⁶. Daher werden Gesetzessammlungen wie Prophetentexte nicht müde, den *gēr* dem besonderen Rechtsschutz des israelitischen Vollbürgers zu empfehlen und ihm auch soziale Fürsorge zu gewähren. Das strikte Verbot des Bundesbuches in Ex 22,20, *einen Fremden (gēr) sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten*, findet sich in ähnlicher Formulierung auch bei den Propheten (s. Jer 7,6; 22,3; Sach 7,10; Mal 3,5).

Zum Nachweis der gefährdeten Position des *gēr* gehört auch die wiederholte Anordnung, dass die vergessene Garbe auf dem Feld, die Nachlese im Ölgarten wie im Weinberg neben den Waisen und Witwen auch dem *gēr* zustehen (Lev 19,9f.; Dtn 14,29; 24,21).

Den Sonderrechten des *gēr* ist auch zuzurechnen, dass ihm der Zutritt zu den sog. Asylstädten offen stand, die als Zufluchtsstätten für die vom Bluträcher Bedrohten fungierten (Num 35,15; Jos 20,9). Dieses Sonderrecht zeigt einerseits die besondere Rechtsstellung des *gēr*, andererseits auch seine faktische Rechtsungleichheit gegenüber dem Vollbürger.

15 Ein frühchristlicher Reflex dieser Angleichung von Schutzbürger und Vollbürger liegt in Eph 2,19 vor, wo der Rang der Gemeindeglieder in alttestamentlicher Terminologie erfolgt: „Ihr seid also nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.“

16 Auch Leviten wird in bestimmten Textschichten (siehe Ri 17,7-9; 19,116; Dtn 16,11.14) der Status eines *gēr* zugebilligt. Dabei wird der Levit als ein Angehöriger von nicht sesshaftem Kultpersonal verstanden.

Nach derzeitigem Kenntnisstand¹⁷ ist dieses humane und offene Ausländerrecht nicht von Anfang an in Israel gegeben gewesen; vielmehr waren es die Erfahrungen und Eindrücke von Krieg, assyrischer Besatzung, Flüchtlingsbewegungen aus dem ehemaligen Nordreich nach Juda im 7. Jahrhundert, die die Gesetzgeber in Israel zu den Aussagen zugunsten von Asyl Suchenden und Fremden vordringen ließen, wie sie sich zuerst im Bundesbuch (Ex 22,20.22; 23,9), dann im deuteronomischen Gesetz (Dtn 10,18f; 14,29; 16,11.15;24,21), schließlich im priesterschriftlichen Heiligkeitsgesetz (19,33f; 24,22) finden.

Die allmähliche rechtliche Gleichstellung des *gēr*, die nachexilische Texte wie Ez 47,21-23 zunehmend belegen, lässt sich auch an der häufigsten Wiedergabe von *gēr* in der Septuaginta ablesen: *prosélytos*; der Bedeutungswandel von *gēr* zum Petenten um die volle Mitgliedschaft in der Jahwe-Gemeinde ist vollzogen.

4. Die Theologie des *gēr*

Das Alte Israel hat nicht nur ein beachtlich offenes Ausländerrecht entwickelt, sondern im Anschluss daran eine förmliche Theologie des fremdländischen Schutzbürgers, des *gēr*.

Die Gesetzesvorschriften zum Ausländerschutz fügen in allen drei Gesetzessammlungen häufig theologische Motivationen und Begründungen zum gebotenen Verhalten gegenüber dem Fremden hinzu, wie:

Er (Jahwe) liebt die Fremden (*gēr*) und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden (*ha-gēr*) lieben, denn ihr seid Fremdlinge (*gērīm*) in Ägypten gewesen (Dtn 10,18f.).

Oder die eingangs zitierte Angleichung des Fremdengesetzes an das Gesetz der Nächstenliebe:

Wenn bei dir ein Fremder (*gēr*) in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde (*ha-gēr*), der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer (*kē-ʾəzrāh*) gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde (*gērīm*) in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott (Lev 19,33f).

Fast stereotyp wird die geschichtstheologische Begründung bemüht, um Israel bei seinem Umgang mit Ausländern bei seiner eigenen Ehre zu packen:

Einen Fremden (*gēr*) sollst du nicht ausbeuten. Ihr wisst doch, wie es einem Fremden (*ha-gēr*) zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde (*gērīm*) gewesen (Ex 23,9).

17 Einen guten Überblick über Anlässe und Entwicklung der Gesetzestexte zum Fremden gibt Frank Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München 1992, 213-217.

Die wiederholte Erinnerung an das eigene *gēr*-Sein in Ägypten¹⁸ appelliert an eine adäquate und daher einfühlsame Behandlung des *gēr* in Israel.

Noch stärker wird das *gēr*-Sein Teil der Identität ganz Israels¹⁹, wenn das Volk im metaphorischen Sinn als *gēr*, also als bloßer Schutzbürger seines Gottes im gelobten Land bezeichnet wird wie in den Jubeljahr-Bestimmungen von Lev 25,23–25:

Das Land darf nicht endgültig verkauft werden; denn das Land gehört mir, und ihr seid nur Fremde und Halbbürger (*gērīm w^e tōšabīm*) bei mir. Für jeden Grundbesitz sollt ihr ein Rückkaufrecht auf das Land gewähren. Wenn dein Bruder verarmt und etwas von seinem Grundbesitz verkauft, soll sein Verwandter als Löser (*gō'ēl*) für ihn eintreten und den verkauften Boden seines Bruders auslösen.

Die Unverkäuflichkeit des Landes und das Recht des Vorverkaufs für den nahen Verwandten hat seine Verankerung in der bloßen Lehensgabe des Landes durch den göttlichen Besitzer. Dieses Denken ist später auch in Israels Gebetsschatz gelangt:

Hör mein Gebet, Herr, vernimm mein Schreien, schweig nicht zu meinen Tränen! Denn ich bin nur ein Gast (*gēr*) bei dir, ein Fremdling (*tōšāb*) wie all meine Väter (Ps 39,13).

Öffne mir die Augen für das Wunderbare an deiner Weisung!

Ich bin nur Gast (*gēr*) auf Erden. Verbirg mir nicht deine Gebote! (Ps 119,18f).

Am deutlichsten ist diese demütig bescheidene Haltung in Davids Dankgebet vor der ganzen Volksversammlung ausgedrückt:

Gepriesen bist du, Herr, Gott unseres Vaters Israel, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Doch wer bin ich, und was ist mein Volk, dass wir die Kraft besaßen, diese Gaben zu spenden?

Von dir kommt ja alles; und was wir dir gegeben haben, stammt aus deiner Hand.

Denn wir sind nur Gäste (*gērīm*) bei dir, Fremdlinge (*tōšabīm*), wie alle unsere Väter.

Wie ein Schatten sind unsere Tage auf Erden und ohne Hoffnung (1 Chr 29,10.14f).

Bleibende Gültigkeit

Somit machen Gesetzestexte und Gebete deutlich: Das Land ist kein verbrieftes Recht, kein ungefährdeter Besitz. Israel hat es von seinem Gott quasi nur zur

18 In der späten Reflexion auf den Fremdenaufenthalt Israels in Ägypten in Weish 19,13–17 werden die ägyptischen Plagen als berechtigte Strafe für die versagte Gastfreundschaft (statt dessen: „schlimmer Fremdenhass“) und vor allem für den Missbrauch der Gäste zur Fronarbeit gedeutet.

19 Auch das Bekenntnis des Israeliten beim Darbringen der Erntegaben in Dtn 26,5 (das sog. kleine geschichtliche Credo) hebt die *gēr*-Existenz als Teil der Identität Israels seit der Zeit des Stammvaters Jakob hervor: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder (*wa-jāgār*) mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk.“

Erbpacht erhalten. Israel selbst genießt lediglich Gastrecht im Land mit allen Rechten, aber auch mit entsprechenden Pflichten.

Damit wird die unsichere und gefährdete Existenz des Fremden zum Lebens- und Existenzmodell ganz Israels, ja sogar des menschlichen Daseins.

Die bisherige Darstellung wollte zeigen, wie das überraschend humane und offene Ausländerrecht Altisraels ethischen Modellcharakter besitzt für die gegenwärtige Suche nach Wegen zur humanen Behandlung und offenen Integration von Fremden, Flüchtlingen und Asyl suchenden Menschen

Doch nicht nur Gesetze und Gebete, auch Erzähltexte im Alten Testament ergreifen energisch Partei für besonders gefährdete Fremde; exemplarisch seien die Ägypterin Hagar und ihr Sohn Ismael genannt, denen in Gen 16,1-16 und Gen 21,9-21 die ganze Sympathie des Erzählers gehört. Bemerkenswert ist ebenso, wie ausführlich und einfühlsam in der Thronaufstiegsgeschichte vom quälend langen Flüchtlingsdasein des jungen David erzählt wird (1 Sam 19,1-20,1; 21,1-16; 22-26).

Im Folgenden soll noch ein anderes Musterexemplar hebräischer Erzählkunst vorgestellt und für den hier interessierenden Themenzusammenhang ausgewertet werden: Die Erzählung von der exemplarischen Gastfreundschaft Abrahams und Saras in Gen 18,1-16a.

III. LOHN FÜR GEWÄHRTE GASTFREUNDSCHAFT: EIN GEBURTSORAKEL FÜR ABRAHAM UND SARA – AUSLEGUNG VON GEN 18,1-16A²⁰

1. Kontext und Textentstehung

Im Endtext des Pentateuch stellt Gen 18,1-16a eine erzählerische Konkretisierung der vorausgehenden Sohnesverheißung für Abraham und Sara in Gen 17,15-21 dar, ist aber wegen der analogen Thematik als klassischer Doppeltext zur priesterschriftlichen Tradition von Gen 17,15-21 zu bestimmen. Als literarisch eigenständige nicht-priesterschriftliche Überlieferung wird er im Folgenden ausgelegt.

²⁰ Die folgende Auslegung orientiert sich an den Kommentaren von Claus Westermann, *Genesis* (BK I/2). Neukirchen 1981, 329-343.404-410, Horst Seebass, *Genesis II. Vätergeschichten I*. Neukirchen 1997, 114-135, Alberto Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*. Darmstadt 1997, 269-274, Lothar Ruppert, *Genesis*, 2. Teilband (FzB 98). Würzburg 2002, 363-386 und Ina Willi-Plein, *Das Buch Genesis. Kapitel 12-50* (NSK-AT1/2). Stuttgart 2011, 80-85.

Das Hauptproblem der Erzählung, das ihren Verlauf sowohl beim Lesen wie beim Hören erheblich stört, aber auch kontinuierlich Spannung erzeugt, ist die Frage: Werden Abraham und Sara von drei Männern oder von einem einzigen Gast besucht? Singular und Plural gehen im Geschehensverlauf kunterbunt durcheinander²¹.

Im Zusammenhang liest sich der Befund so: Abraham sieht sich zunächst drei Männern gegenüber (V. 2), spricht aber bei Begrüßung und Aufwartung nur einen an (V. 3). Bei der gastlichen Beherbergung (V. 4-9) redet er aber immer die Gäste im Plural an. Bei der Ankündigung des Sohnes (ab V. 10) macht sich einer der Gäste zum Sprecher; er wird in V. 13 als Jahwe ausgewiesen. Doch am Erzählende (V. 16a) sind es wieder „Männer“, die aufbrechen.

Versucht man diese Numerus-Spannung literarkritisch zu lösen und je eine singularische und eine pluralische Textschicht zu isolieren, so ergeben sich nur zwei Erzählfragmente, aber keine zwei stimmigen Erzähleinheiten. Zur Not könnte man eine Bewirtungsszene (V. 4-9) mit pluralischen Gästen und eine Verheißungsszene (V. 10-15) mit einem singularischen Sprecher gewinnen. Aber welches Ziel hat einerseits die Bewirtungsszene mit dem gastlich-emsigen Abraham, wenn sie isoliert wird und nicht in die Verheißung des Sohnes einmünden kann? Und wodurch ist andererseits die Sohnesverheißung motiviert, wenn sie ohne Exposition auskommen muss?

Geburtsverheißung als Lohn

Wesentlich plausibler erklärt die Numerus-Spannungen in Gen 18,1-16a eine traditionsgeschichtliche Lösung²². Sie führt die vorliegenden Spannungen nicht auf einen literarischen Vorgang zurück, bei dem ein Redaktor zwei schriftliche Erzählvorlagen zu einer gefügt hat, sondern auf verschiedene vorliterarische Überlieferungen von Einzelmotiven und Erzählmustern, die ein Autor zu einer einzigen Geschichte geformt hat. Konkret hätte er hier die verbreitete Erzähltradition vom Besuch von Göttern bei Menschen samt der entsprechenden Belohnung der gastlichen Menschen durch die Götter (Theoxenie) und die in beiden Testamenten²³ gut belegte Erzähltradition von der Ankündigung einer wunderbaren Geburt durch einen Gottesboten zu einer einzigen Geschichte gefügt.

21 Nach der Satzgliederung der *Biblia Hebraica transcripta* (BH^t) sieht die genaue Verteilung so aus: Plural: 2c.e.4b.c.5b.d.e.8c.d.9a.16a. Singular: 3bV.b.c.10a.b.13a (YHWH).15d. Vgl. Wolfgang Richter, BH^t – Genesis (ATSAT 33.1). St. Ottilien 1991, 130-142.

22 Eine solche nehmen auch Westermann, *Genesis* (wie Anm. 20), 331f und Irmtraud Fischer, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gen 12-36* (BZAW 222). Berlin 1994, 14-21.339-342 an.

23 Gen 16,11f: Ismael; Ri 13,2-24: Simson; 1 Sam 1,17-20: Samuel; 2 Kön 4,11-17: Sohn der Schune-
mitin; Jes 7,14: Immanuel; Lk 1,5-25: Johannes der Täufer; Lk 1,26-38: Jesus.

In der Verbindung der beiden Traditionsmotive in Gen 18 wird so die Geburtsverheißung für Abraham und Sara zum göttlichen Lohn für ihre Gastlichkeit. Die Numerus-Spannung wäre dann das literarische Indiz dieser traditions-geschichtlichen Zusammenfügung, um anzuzeigen, aus welchen vorliterarisch-mündlichen Vorgaben der Autor geschöpft hat. Freilich ist der belassene Numerus-Wechsel nicht in allen Einzelzügen einsichtig und erklärbar; er verschafft jedenfalls der Erzählung eine durchaus geheimnisvolle Aura²⁴.

Ein Motiv der Zusammenfügung unterschiedlicher Traditionen könnte zum einen in der Steigerung der Einzigartigkeit der verheißenen Schwangerschaft und der Geburt des leiblichen Sohnes liegen, zum anderen in der Hervorhebung der bemerkenswert offenen Gastlichkeit Abrahams, der schnell bemerkt, dass er göttliche Wesen beherbergt, im Gegensatz zur zunächst skeptischen Sara.

Bevor die deutlichen sprachlichen Indizien für dieses Gespür Abrahams aufgewiesen werden, soll das im antiken Mittelmeerbereich weit verbreitete und gut belegte Traditionsgut der Theoxenie mit der Nennung nur seiner prominentesten Beispiele belegt werden.

2. Die Theoxenie-Tradition der Antike

Nach der Sumerischen Mythologie²⁵ besucht der Gott Enki die Stadt Ur und geht weiter in die Stadt Melucha, wo er die Einwohner und deren Äcker und Tiere segnet.

Das Danil-Epos von Ugarit²⁶ (ca. 1350 v. Chr) enthält mehrere Theoxenien, die in die Verheißung des Sohnes Aqhat für den bisher kinderlosen Danil münden bzw. in die Gabe eines wunderbaren Bogens für den Sohn Aqhat zum Dank für die Bewirtung des Gottes Koschar-wa Chasis durch die Frau des Danil.

Für die griechisch-römische Mythologie lässt sich zunächst auf einen Passus im 17. Gesang der Odyssee verweisen: „Auch die Unsterblichen gehn wie fernher kommende Fremde unter jeder Gestalt umher durch Länder und Städte, Übermut der Menschen zu schau'n und fromme Gesinnung“²⁷.

24 Ebenso Soggin, Genesis (wie Anm. 20), 272.

25 Dargestellt bei Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology*. New York 1961, 59-62, zitiert bei Westermann, Genesis (wie Anm. 20), 334.

26 Keilschriftliche Texte aus Ugarit (KTU) 1.17-19; deutsche Übersetzung in: TUAT III,6. Gütersloh 1997, 1254-1305, hier: 1268-1270. Inhaltliche Darstellung des Epos bei Dirk Kinet, *Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments* (SBS 104). Stuttgart 1981, 118-126.

27 Homer, *Odyssee* XVII, 485-487 nach der revidierten Übersetzung von Johann Heinrich Voss in der Neuausgabe von Bruno Snell. Darmstadt 1957, 251.

Nach den *Fasti* des Ovid (5,494-536²⁸) besuchen Zeus, Poseidon und Hermes den böotischen Greis Hyrieus. Der bewirbt sie überaus gastlich, so dass die Götter ihm einen Wunsch freistellen. Da er bisher kinderlos war, wünscht er sich einen Sohn, den er auch durch ein Wunder empfängt: Aus dem Samen der drei Götter, den sie, in einer Stierhaut geborgen, in die Erde vergraben lassen, wird nach 10 Monaten ein Sohn geboren: Orion, volksetymologisch: „Der dem göttlichen Samen Entlassene“²⁹.

In den *Metamorphosen* Ovids (VIII, 611-724³⁰) ist die phrygische Volkssage „Philemon und Baucis“ überliefert: Zeus und Hermes besuchen Philemon und Baucis und werden von ihnen bewirbt. Zum Dank verwandeln die Götter die Hütte der beiden in einen Tempel; das Paar hütet ihn lebenslang.

Das Motiv der Theoxenie ist auch in der Apostelgeschichte lebendig, wenn Paulus und Barnabas in Lystra nach der Heilung eines Gelähmten als „Götter in Menschengestalt“ bezeichnet werden (Apg 14,11f) oder wenn Paulus von den Bewohnern von Malta für einen Gott gehalten wird, weil ihm ein Schlangenbiss nicht schadet (Apg 28,1-6).

Aus der in der Ringtetralogie Richard Wagners adaptierten germanischen Mythologie wäre auf den Besuch Wotans als Wanderer bei Mime hinzuweisen³¹, der dem Zwerg Rätselfragen stellt, bei denen es um seinen Kopf geht.

Welche Textsignale verwendet nun der Autor von Gen 18,1-6, um Abrahams Gespür für die göttliche Qualität seiner Gäste vom Beginn der Erzählung an auszudrücken? Welche Rolle misst er Sara in diesem Erkenntnisprozess bei?

3. Elemente der Einzelauslegung

Der Erzähler lässt Abraham gleich nach ihrer Wahrnehmung den Gästen entgegengehen, nicht gesetzten Schritts, sondern mit einem erregten, hektischen Laufen. Er vollzieht die Proskynese vor ihnen: Das „er warf sich zur Erde nieder“ ist ein kultischer Vorgang: Eine Prostratio macht man nur vor göttlichen Personen.

Nach der körperlich gestischen Reaktion folgt die verbale Reaktion Abrahams auf den unerwarteten Besuch: Ein Redeschwall ergießt sich in den V. 3-5. Er ist Indiz seiner Aufgeregtheit und der dadurch ausgelösten, zunächst nur angekündigten Aktivitäten zugunsten der Gäste.

Auch in der Rede selbst und ihren Wendungen wird deutlich, dass Abraham den hohen Rang seiner Gäste erkennt: Elemente unterwürfig devoter Anrede

28 P. Ovidius Naso, *Opera* III (ed. R. Merkel). Leipzig 1911.

29 Zitiert nach Seebass, *Genesis* (wie Anm. 20), 126.

30 P. Ovidius Naso, *Metamorphoses*, *Opera* II (ed. R. Merkel), Leipzig 1900.

31 *Siegfried*, I. Akt.

sind in V. 3 der Vokativ *adonai* – „mein Herr“ und die formelhafte Bitte um die Zuwendung (*chēn*) eines Höhergestellten³².

Zur Unterwürfigkeit in der Sprache Abrahams gehört auch die starke Untertreibung, die die zahlreichen Aufforderungen kennzeichnen, mit denen Abraham den Gästen das Einkehren schmackhaft machen will: „etwas Wasser“ (V.4), „ein Bissen Brot“ (V.5). Die in V. 6-8 geschilderte Aufwartung ist dann alles andere als minimal.

Ein zusätzliches Indiz der intensiven Zuwendung an die unverhofften Gäste ist Abrahams rhetorische Zurückweisung jeglichen Eigennutzes in V.5, sinngemäß: „Ihr seid doch wegen *eurer* Stärkung und Erholung hierher gekommen; ich bin nicht das Ziel“. Insgeheim aber wird eine positive Folge des Besuchs und der Bewirtung erhofft. Erzähltechnisch kann dies als diskrete Vorwegnahme der göttlichen Sohnesgabe als Belohnung für die üppig gewährte Gastfreundschaft gewertet werden.

Auf den Redeschwall Abrahams folgt in V. 6-8 seine Geschäftigkeit in der Durchführung der Bewirtung. Die Gäste und ihr vermuteter Rang bringen ihn in große Bewegung; höchste Eile ist geboten. Dreimal ist hier das einschlägige Fortbewegungsverb für „eilen“ verwendet: Abraham selber *eilt* (V. 6), Sara soll sich *beeilen* (V. 6), der Jungknecht *beeilt* sich bei der Zubereitung des Kalbs. So werden Sara und die Dienerschaft in die Hyperaktivität und Eile Abrahams einbezogen. Der ganze „Hausstand“ Abrahams ist in Bewegung geraten und wird an der Vorbereitung der Bewirtung beteiligt.

Im eigenhändigen Bewirten Abrahams (V. 8) und seinem persönlichen Aufwarten für die Gäste kommt Abrahams Aktivität schließlich zur Ruhe.

Die Rolle Saras

Das Mahl, bei dem Abraham nicht mitspeist, sondern nur Zeuge ist, findet unter „dem Baum“ statt (V. 8). Der bestimmte Artikel kann als Hinweis auf einen Kultort gesehen werden; damit nimmt das Mahl den Charakter eines Kultmahls an, das in die Belohnung der Bewirtenden mündet.

Die ergeht als Geburtsorakel an Sara (V. 10.14). Darum wird Sara durch die unvermutete Frage der Gäste in V. 9 in die Szene einbezogen und fungiert von da an mit Abraham als Adressatin der außerordentlichen göttlichen Geburtsankündigung.

Erst Saras Leugnen und Bestreiten ihres vorangegangenen (V. 12) skeptischen Lachens in V. 15 ist das erzählerische Indiz für ihre erst jetzt vollzogene Erkenntnis, dass göttliche Boten zu Gast sind bzw. dass Jahwe selber (V. 13) der

³² Sie findet sich u.a. auch in Gen 19,19; 30,27; 32,6; 50,4.

Verkünder des Geburtsorakels ist³³. Jetzt möchte Sara ihr zweifelndes Lachen ungeschehen machen, um den / die göttlichen Boten nicht zu kompromittieren oder zu vertreiben³⁴. So ist das „Sich-Fürchten“ Saras in V. 15 mehrdeutig: (1) Sara befürchtet negative Folgen ihres Leugnens, nämlich, dass das Orakel nicht Wirklichkeit wird. (2) Das „Sich-Fürchten“ Saras ist Ausdruck ihrer Gotteserkenntnis; es ist das Erschauern vor dem göttlichen Geheimnis. Jetzt weiß sie endgültig über den göttlichen Rang ihrer Gäste Bescheid.

Der Versuch Saras, ihr Lachen ungeschehen zu machen (V.15) schlägt fehl: Das göttliche Gegenüber beharrt bestimmt, aber keinesfalls tadelnd auf der Tatsache ihres Lachens. Denn dieses Lachen der Mutter ist auch erzähltechnisch notwendig, weil es den Namen des verheißenen Sohnes assoziiert. An der Stelle, an der sonst bei Geburtsankündigungen³⁵ der Befehl ergeht: „Du sollst ihm den Namen XY geben“, erfolgt hier eine spielerische Vorwegnahme des Isaak-Namens, der über das lautmalende Verbum *ṣaḥaq* – „lachen“ schon präsent ist. Das Lachen der Sara muss bestehen bleiben, denn es wird in den Namen des Kindes *Jiṣḥāq*³⁶ eingehen.

Die Erfüllung des Geburtsorakels erfolgt erst, jenseits seiner Ankündigung in 18,10.14, innerhalb der Erzählnotizen von Gen 21,1-8. Dort vollzieht Abraham die Namensnennung des Knaben (V.3). V. 6 und 7 nehmen im Mund Saras das Wortspiel von 18,12-15 und damit auch das Lachen Saras und sein Leugnen wieder auf. So wird das göttliche Beharren auf Saras Lachen (18,15) verständlich: Jahwe hat das skeptische Lachen Saras bei der Geburtsankündigung in ein freudiges, dankbares Lachen der Begrüßung gewandelt (21,6), ein Lachen, in das alle Zeugen des wundersamen Geschehens einstimmen können.

Jiṣḥāq – „Isaak“ ist die Verkörperung des ersten Lachens der Sara geworden. Der Isaak-Name ist ständiger Grund und Anlass für das frohe und dankbare Lachen der Mutter sowie der Zeugen des Geschehens und des späteren Israel; es gilt dem Gott Israels, der dieses Wunder und diese Wandlung ermöglicht hat.

33 Zutreffend das Urteil von Fischer, *Erzeltern* (wie Anm. 22), 19f: „Die Leugnung ihres Lachens resultiert bei Sara aus dem plötzlichen Erkennen des Redenden und nicht aus der Verlegenheit des Ertapptwerdens“. Anders noch die moralische Bewertung bei Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2/4). Göttingen⁹1972, 163: „kecke Lüge“.

34 Seebass, *Genesis* (wie Anm. 20), 125 bemerkt unter Verweis auf 1 Kön 17,18 und 2 Kön 2,23-25: Ein Prophet „konnte Gefahr heraufbeschwören, wenn er Unglauben fand“.

35 Siehe Gen 16,11; 17,19; Lk 1,13.31.

36 *Jiṣḥāq* wird philologisch mehrheitlich (siehe Hans Rechenmacher, *Althebräische Personennamen* (Lehrbücher orientalischer Sprachen, LOS II/1). Münster 2012, § 56 und § 305) als theophorer Personenne Name gedeutet, in der Vollform: *Jiṣḥāq-’ēl* – „Der Gott lächelt (huldvoll)“ mit der Gabe des Neugeborenen; erwogen wird auch ein profaner Name, bei dem die Eltern des Kindes oder das Kind selbst als Subjekt des Satznamens zu ergänzen wären. Die Diskussion ist zusammengefasst bei Westermann, *Genesis* (wie Anm. 20), 324f.

4. Auswertung und Zusammenfassung

Die Erzählung und ihre Intentionen lassen sich an Hand der Charakterisierung der drei Hauptakteure zusammenfassen:

Abraham

Er ist der beispielhafte Gastgeber, der schnell den göttlichen Rang seiner Gäste erkennt³⁷ und sie entsprechend aufwändig bewirtet. Damit kennzeichnet der Verfasser Abraham auch hier als exemplarisch Glaubenden. „Glauben“ heißt in diesem Kontext: Wahrnehmen, Erkennen, die Situation erfassen und entsprechend handeln.

Eine weitere Komponente dieses gläubigen Erkennens ist die Konsequenz, mit der Abraham sich durch die Gäste und ihre Bedürfnisse in Bewegung versetzen lässt und damit andere in Bewegung bringt. Abraham lässt sich offen auf die Veränderungen ein, die die Gäste bringen, was sich in seinem geschäftigen Einsatz für ihre reiche Bewirtung zeigt. Es gehört zum Typus der Theoxenie-Erzählungen, dass Abraham dies durchaus mit Hintergedanken und berechnend tut, auch wenn er rhetorisch vom Gegenteil spricht (V. 5: „zu eurer Stärkung seid ihr vorbeigekommen“).

Auch diese Abraham-Erzählung hat wie Gen 12,1-9; 13,2-12; 15,1-6 paradigmatischen Charakter. Sie lässt sich sowohl individuell für den einzelnen Gläubigen als auch kollektiv für Israel als Volksganzes auswerten: Wie Abraham soll Israel handeln, erkennen, glauben, sich bewegen lassen. Das gilt für das allgemeine Verhalten, ganz speziell aber für Israels Umgang und Begegnung mit den Fremden. Dabei soll Israel wie Abraham Gespür entwickeln für die göttliche Dimension im Fremden und im Gast.

Sara

Der Weg Saras verläuft erzähltechnisch vom Hintergrund der Szene (V. 6) zum Vordergrund (ab V.10), vom Rand ins Zentrum, vom Ort hinter dem Zeltingang zum Baum, wo die Gäste Mahl halten. Ideell und kognitiv vollzieht sich ein Prozess in Sara: Von der natürlichen Reaktion auf das Geburtsorakel mit Lachen und Kichern als Ausdruck von Skepsis und Nicht-Glauben zur Erkenntnis des göttlichen Einbruchs bis hin zum Versuch, nach der Erkenntnis ihr Lachen

37 Der Verfasser von Hebr 13,2 lässt die Qualität des Erkennens von Abraham und Sara in der Schwebe. Die Konstruktion mit dem griechischen Funktionsverb *elathon* + Partizip *xenísantes* drückt nicht so eindeutig die Ahnungslosigkeit der beiden aus, wie es die meisten deutschen Übersetzungen von Hebr 13,2 suggerieren; eine adverbelle Wiedergabe mit „insgeheim“ oder „unversehens“ wäre der erarbeiteten Tendenz der Vorlage von Gen 18,1-16a angemessener.

ungeschehen zu machen. So verläuft ihr Prozess vom Lauschen und Zuhören am Rande zum Erkennen und zur versuchten Korrektur. In ihrer Mitzeugenschaft erfährt Sara die göttliche Umdeutung ihres skeptischen Lachens zu einem bekennenden und zustimmenden Lachen in der Namensdeutung des Kindes Isaak (21,6f).

Sara ist durchaus eigenständig gegenüber Abraham gezeichnet: Sie bleibt nicht im Frauenzelt, wie Abraham annimmt, sondern wagt die Mitzeugenschaft beim Mahl der Gäste. Sie tritt spontan in die Szene ein; und als sie sich ertappt fühlt, verteidigt sie sich, erfährt daraus aber die Zusage neuen Lebens. Ihr Lachen mündet in die Erfüllung der Sohnesverheißung ein.

Sara, die selbstbewusste Erzmutter Israels, lässt sich auf den von Jahwe initiierten Wandlungsprozess mitnehmen. Auch ihr Prozess ist exemplarisch für Israels künftige Begegnungen mit Fremdem und Unerwartetem.

Die göttlichen Gäste

Die göttlichen Gäste bzw. Jahwe als dritte Akteure der Erzählung stehen für die Gottesvorstellung des Gottes unterwegs, des mitwandernden, menschnahen Gottes. Sie treten in menschliche Gemeinschaft ein, halten Mahl, teilen also die intensivste Gemeinschaft mit den Menschen. Im Vollzug des Mahls als Lebensstärkung kündigen sie bzw. kündigt ihr Sprecher neues Leben an. Um dieser Lebenskontinuität willen werden Naturgegebenheiten außer Kraft gesetzt, menschliche Grenzen und Vorbehalte überwunden. Skeptisches Lachen wandelt sich im Namen *Jiṣḥāq-’ēl* in bekennendes dankbares Lachen.

Mit dieser Zeichnung der göttlichen Gäste macht diese Mustergeschichte exemplarischer Gastfreundschaft sensibel für die Wahrnehmung der göttlichen Qualitäten bei Fremden und Gästen – mit entsprechenden ethischen Konsequenzen für ihre Behandlung.

5. Ein Situierungsversuch

Wir wüssten gerne die Situationen im Alten Israel, in denen solche Geschichten erzählt, verschriftet und tradiert worden sind. Leider kennen wir die konkreten Anlässe nicht. Ein Stichwort in V.12 könnte einen allgemeinen Hinweis geben: „Nachdem ich verbraucht bin“³⁸, sagt Sara. Das mag ein Hinweis auf eine hoffnungslos erscheinende Lage sein, aus der es nach menschlichem Ermessen keinen Ausweg und kein Zurück gibt. Dorthinein ergeht diese Hoffungsgeschichte für Israel. Sie kann nach den Katastrophenereignissen von 722 v.

³⁸ Das Verb *balā* – „abgenutzt, verbraucht sein“ wird sonst von menschlichen Gliedern (Ps 32,3), vor allem von Kleidern (Dtn 8,4; 29,4; Jes 50,9; Sir 14,17) ausgesagt.

Chr., aber auch nach 587 v. Chr. ihren Sitz haben und überall dort, wo nach menschlichem Ermessen keine Hoffnung mehr ist. Da empfiehlt die Erzählung: Ausschauhhalten – Wahrnehmen – Erkennen – Sich-Bewegen-Lassen – Sich-auf Neues-Einlassen wie Abraham und Sara es taten. Denn dem wie Abraham Glaubenden und der wie Sara Veränderungsbereiten eröffnen sich neue Wege.

IV. ERGEBNISSE

Die Ergebnisse des Artikels lassen sich in fünf Punkten resümieren:

1. Die hohe Frequenz alttestamentlicher Aussagen zum Fremden ist erklärbar durch die geopolitische Lage Israels als Transitland für fremde Heere und Handelszüge aus Ost und West.
2. Hilfreich für eine differenzierte Bewertung der Fremdenthematik im Alten Testament ist die sprachliche Unterscheidung zwischen dem *nokrī* – „Ausländer“ und dem *gēr* – „ausländischer Schutzbürger“. Während dem *nokrī* alle bekannten fremdenfeindlichen Vorbehalte und Vorurteile entgegenschlagen und keine Rechte zukommen, genießt der *gēr* Rechtsschutz und Rechtsvorteile; er wird in manchen Texten dem einheimischen Vollbürger (*'æzrāh*) nahezu gleichgestellt. Dass dies vielfach ein theoretisches Ideal blieb, zeigt die häufige Nennung des *gēr* in der Liste der gefährdeten Stände im Alten Israel. Doch werben späte Erzähltexpte und prophetische Stimmen für eine entspannte, ja freundliche Sicht auch des *nokrī*.
3. Die besondere Leistung, zugleich der aktuelle Beitrag der alttestamentlichen Ethik zur Fremdenthematik ist die Entwicklung einer „Theologie des *gēr*“: Den Maßstab für das Verhalten Israels gegenüber dem *gēr* bilden sowohl Jahwes Liebe zum *gēr* als auch Israels eigene *gēr*-Existenz in den Ländern von Exil und Diaspora. Dazu kommt, dass Israel sogar im eigenen Land nur *gēr* ist, denn das Land gehört Jahwe und ist Israel nur zu Lehen gegeben. Damit ist das *gēr*-Sein ein Teil der Identität Israels, ja sogar jeglicher menschlicher Existenz: „Wir sind alle Fremde, fast überall“.

4. Abrahams und Saras Gastfreundschaft gegenüber den fremden und unbekanntem Gästen wird zum Paradigma für Lohn und Gewinn, die solchem Verhalten entspringen können, und zur Paränese, die göttliche Qualität in jedem Fremden zu entdecken.
5. Im Neuen Testament ist die Gewährung der *philoxenia* ein wichtiger Faktor für das Gelingen der frühchristlichen Mission und auch Ausdruck und Bestandteil der hellenistisch-römischen Haus- und Mahlkultur.

Theodor Seidl

geb. 1945 in München; Diplomstudium Katholische Theologie, 1975 Promotion, 1982 Habilitation an der Universität München; 1975 Priesterweihe; 1976-1982 Assistent bei Wolfgang Richter; 1982-91 Privatdozent und C-2-Professor an der Universität München; 1991 Berufung auf den Lehrstuhl für Alttestamentliche Exegese und biblisch-orientalische Sprachen an der Universität Würzburg, aktive Lehr- und Forschungstätigkeit in Würzburg bis 2010; seitdem im Ruhestand in der Heimat Scheyern; sämtliche Buchpublikationen im EOS-Verlag, St. Ottilien, zuletzt *Ijobs Monologe* (2017); fachliche Schwerpunkte: althebräische Sprachwissenschaft, prophetische und kultische Texte des Alten Testaments, Wirkungsgeschichte der Bibel in der Musik.