



## Das Bild des Anderen

Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission



## **Inhaltsverzeichnis**

Einleitung	5
Adrian Schenker Der Andere in der Hebräischen Bibel: Im Lichte des Sabbatgebotes im Dekalog	11
Benedict Thomas Viviano Der Andere im Neuen Testament	17
Simon Lauer Der Andere im alten jüdischen Denken	21
Jean Halpérin Die Beziehung zum Anderen	25
Ernst Ludwig Ehrlich Toleranz gegenüber Fremden in der Hebräischen Bibel und im Judentum	29
Verena Lenzen Wahrung des Eigenen und Öffnung auf den Anderen. Zum jüdisch-christlichen Gespräch	35
Rudolf Stichweh Fremdheit in der Weltgesellschaft: Indifferenz und Minimalsympathie	39
Präsidium und Mitglieder der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission (JRGK)	51



## Einleitung

דעלך סני לחברך לא תעביד.  
זו היא כל התורה כולה ואיך פירושה הוא זיל גמור.

Was dir verhasst ist, das füge auch dem Nächsten nicht zu.  
Das ist die ganze Tora, und alles andere ist nur der Kommentar.  
Geh und lerne.  
(*Babylonischer Talmud, Shabbat 31a*)

Die Goldene Regel von Hillel dem Älteren bestimmt im Judentum den zwischenmenschlichen Umgang und gilt auch in anderen Kulturen und Religionen als Richtschnur der Menschlichkeit und Weisheit. Die Pflicht, den Nächsten und den Fremden zu lieben, und das Gebot der Fürsorge für die Witwe, den Waisen, den Armen und Fremden werden in der Hebräischen Bibel, in der rabbinischen Literatur und im Neuen Testament betont. Aber wie deuten die jüdischen und christlichen Quellen „den Anderen“? Ist er Freund, Genosse, Nachbar, Bruder, Nächster, Fremder oder Feind? In der Bibel und bei den Rabbinen erscheint „der Andere“ noch nicht im Sinne der modernen jüdischen Philosophie, die den Anderen begreift als „Mitmensch“ in ethischem und religiösem Verstand (Hermann Cohen), als „den Anderen“, der mich hindert, zu töten (Emmanuel Levinas), als „Du“, das erst mein Ich konstituiert (Franz Rosenzweig; Martin Buber). Dennoch korrespondieren biblische und frühjüdische Traditionen mit einem zeitgenössischen Denken im „Angesicht des Anderen“.

Erst die Kenntnis und Anerkennung des Anderen führt im interreligiösen Bereich zu einer differenzierten Wahrnehmung des Judentums durch Christen und des Christentums durch Juden.

Die Schrift *Das Bild des Anderen* basiert auf dem Gedankenaustausch der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission und einer Tagung, die am 21./22. März 2004 in Zusammenarbeit mit dem Lassalle-Haus Bad Schönbrunn stattfand. Allen Referierenden und Gästen danken wir für Anregung und Ermutigung.

Die Thematik des Anderen und des Fremden erfährt gegenwärtig in Gesellschaft und Politik, in Kunst und Wissenschaft eine grosse Aufmerksamkeit. Wir können nur Streiflichter auf diese Problematik werfen. Es werden Bilder des Anderen und Facetten der Fremdheit aus bibelwissenschaftlicher, judaistischer, interreligiöser, philosophischer und soziologischer Sicht beleuchtet und im Blick auf ihre bleibende Aktualität befragt. In diesem Rahmen war es leider nicht möglich, die Fragestellung in allen ihren Dimensionen und aus den Perspektiven der Politikwissenschaft, der Antisemitismusforschung, der Psychologie, der Frauenforschung und der Weltreligionen zu erörtern. Wir hoffen jedoch, dass unser skizziertes Bild des Anderen

Resonanz in der Öffentlichkeit findet und als Handreichung jüdischen und christlichen Gemeinden und Schulen dienen möge.

Das Jahr 2005 steht im Zeichen des Erinnerns und Gedenkens.

Vor 60 Jahren endete der Zweite Weltkrieg. Im Schatten der Shoah, der Verfolgung und Ermordung des europäischen Judentums, entstand die Aufbruchbewegung des jüdisch-christlichen Dialogs, die auf das Kennenlernen, Verstehen der anderen Religion und auf die Versöhnung zwischen Judentum und Christentum ausgerichtet ist. Mit der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* stiess die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor 40 Jahren die Umkehr und Erneuerung in den Beziehungen zum jüdischen Volk, zum Judentum und zu Israel an. In der evangelischen Kirche in Deutschland erinnert man besonders an den rheinischen Synodalbeschluss *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* vor 25 Jahren. Jüdischerseits hat die Erklärung *Dabru Emet* („Redet Wahrheit“) vor 5 Jahren Impulse für ein theologisches Gespräch zwischen jüdischen wie christlichen Frauen und Männern vermittelt.

Vor 15 Jahren wurde die Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission (JRGK) in der Schweiz gegründet. Ihr gehören Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen wie Engagées des jüdisch-christlichen Dialogs an. Zu den Möglichkeiten und Zielen der JRGK zählen Informationen über jüdische und christliche Aktualitäten und Veröffentlichungen, Reaktionen auf gesellschaftspolitische Ereignisse, Diskussionen über religionsphilosophische Themen von Judentum und Christentum. Die von der JRGK vorbereiteten Veröffentlichungen, *Antisemitismus: Sünde gegen Gott und die Menschlichkeit* (1992); *Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz zum Verhalten der katholischen Kirche in der Schweiz zum jüdischen Volk während des Zweiten Weltkriegs und heute* (2000); *Erklärung gegen Terror und Gewalt* (2002), fanden weite Verbreitung. Für die Förderung der vorliegenden Publikation sei den Vorsitzenden der JRGK, Prof. Dr. Alfred Donath und Bischof Dr. Kurt Koch, dem Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund (SIG) und der Schweizer Bischofskonferenz (SBK) gedankt.

In einem Zeitalter, das mit den Phänomenen von Antisemitismus, Rassismus und Fremdenfeindschaft konfrontiert ist, verfolgen wir den Weg der gegenseitigen Achtung und Verständigung von Judentum und Christentum. Wir verdanken uns dem Anderen.

*Das Bild des Anderen* kann nur eine Skizze sein, denn letztlich sind Bilder auch daran zu messen, ob sie Raum lassen für das Nichterfassbare, das Lebendige und Göttliche im Menschen. Der Schriftsteller Max Frisch übertrug die Problematik des Bilderverbots aus seinem kultischen und theologischen Geltungsbereich in die Sphäre des Menschlichen und Psychologischen:

„Du sollst dir kein Bildnis machen, heisst es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfassbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlass wieder begehen –

Ausgenommen wenn wir lieben.“

Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission:

Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Co-Präsident

Prof. Dr. Verena Lenzen, Co-Präsidentin



Der Du bist  
die Nähe der Nächsten,  
die Fremdheit in Fremden:  
hilf mir zuhören,  
damit Verstehen beginnt,  
lehre mich schweigen,  
gesammelt,  
geöffnet.

Kurt Marti



Adrian Schenker

## **Der Andere in der Hebräischen Bibel: Im Lichte des Sabbatgebotes im Dekalog**

### **1. Einführung und Vorgehen: Ein konkreter Passus**

Eine so umfassende und abstrakte Kategorie wie „der Andere“ wird in der Bibel selbst nie thematisiert. Es stellt sich deshalb die Aufgabe, aus der Fülle konkreter biblischer Aussagen Idee oder Gestalt „des Andern“ zu gewinnen, wie ein Bildhauer aus seinem Material die Skulptur herausarbeitet. Der einfachste Weg, um dieses Ziel zu erreichen, ist die Auswahl eines repräsentativen Passus, der stellvertretend für viele andere Einsicht in das Verhältnis zum Andern in der Hebräischen Bibel gewährt.

Dabei ist es wichtig, einen Abschnitt zu wählen, der anerkanntermaßen von hoher Bedeutung in der Bibel selbst ist. Aus mehreren Gründen gehören der Dekalog und innerhalb des Dekalogs das Sabbatgebot zu den zu allen Zeiten als herausragend empfundenen Abschnitten der Schrift. Der gewählte Passus ist daher das Sabbatgebot in Ex 20,8–11, par Dtn 5,12–15, in der Übersetzung von Leopold Zunz<sup>1</sup>:

8. Gedenke des Sabbat-Tages, ihn zu heiligen.
9. Sechs Tage kannst du arbeiten und all dein Werk verrichten:
10. Aber der siebente Tag ist Feiertag dem Ewigen deinem Gott. Da sollst du keinerlei Werk verrichten, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd und dein Vieh und dein Fremder, der in deinen Thoren.
11. Denn sechs Tage hat der Ewige gemacht den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was darin ist, und geruhet am siebenten Tag; deswegen hat gesegnet der Ewige den Sabbat-Tag und ihn geheiligt.

### **2. Entfaltung in sieben Interpretationsschritten**

#### **2.1 Weise der Interpretation**

Die folgende Deutung verzichtet bewusst auf die ausdrücklich herangezogene Auslegungsgeschichte. Solche Studien liegen vor.<sup>2</sup> Die Auslegungsgeschichte

---

<sup>1</sup> Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Texte. Unter der Redaction von Dr. Zunz übersetzt von H. Arnheim, Dr. Julius Fürst, Dr. M. Sachs (Berlin: Verlag von Veith & Comp., 1848), 71.

<sup>2</sup> Bibliographie in Auswahl: J. H. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, 2., durchgesehene und erweiterte Aufl. (Bern-Stuttgart: Verl. Paul Haupt, 1962); J. H. Stamm, M. E. Andrew, *The*

fließt selbstverständlich mit ein. Die hier gegebene und eher skizzierte als ausgeführte Interpretation beruht auf der Annahme, dass jede konkrete Aussage über ihre unmittelbare Bedeutung hinaus auf einen allgemeineren Sachverhalt hinweist, den wir aus eigener Erfahrung schon kennengelernt haben. Das Wort der Schrift beleuchtet ihn dann aber neu, sodass wir ihn zureichender verstehen.

## 2.2 Heiligen

Das Verb weist auf den göttlichen Anderen, der einen Teil meiner Zeit beansprucht. Meine Zeit aber ist mein Leben, weil Zeit und Leben koextensiv sind und zusammenfallen. Ich bin nicht ausschliesslicher Meister meiner Zeit und daher meines Lebens. Der göttliche Andere darf einen Zins von ihr nehmen, und ich muss ihn geben.

*Sabbat* möchte ich im Sinne des alten deutschen Wortes nehmen: „feiern“, die Arbeit ruhen lassen. Das ist ja die älteste Bedeutung des Sabbats, dass er religionsgeschichtlich gesprochen ein *Tabu-Tag* ist, der für Arbeit und auch für das Feuer-Anzünden (Ex 35,3) gesperrt ist.

Was verbindet beides? Das Gemeinsame am Arbeiten und Feuermachen ist das Transformieren der Welt. Die Welt kehrt am Sabbattag an ihren Ausgangspunkt zurück, bevor der Schöpfer sie in die Verwaltung der Menschen gehen liess. Er ist *restitutio in integrum* oder vielleicht besser: *restitutio originis*. Der Ursprung ragt in das Treiben der Zeit hinein und stellt es ab, und wir müssen uns ihm unterwerfen und überlassen. Die Heiligung des Sabbattages verbindet uns wieder mit den Ursprüngen, von denen wir herkommen und die wir vergessen würden, wäre da nicht die uns auferlegte Pause. Das Kontemplative im Sinne der Besinnung auf unsere Herkunft und unser Verdankt-Sein liegt als Absicht in der Heiligung der Zeit. Unser Ursprung, der von uns verschieden ist, ist hier das Andere.

## 2.3 Arbeiten, Werk

„Arbeiten, Werk“ bedeuten Produktivität und Gewinn. Das Andere, die Welt ist mehr als der Nutzen, der sich aus ihr ziehen lässt. Ihr Sinn erschöpft sich nicht in ihrer Nutzbarkeit.

---

Ten Commandments in Recent Research (Studies in Biblical Theol., 2nd Series, 2; London: SCM Press, 1967); Sch. Ben-Chorin, Die Tafeln des Bundes. Das Zehnwort vom Sinai (Tübingen: Mohr, 1979); F. Crüsemann, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (Kaiser Traktate, 78; München: Kaiser Verl., 1983); B.-Z. Segal, Hrsg., The Ten Commandments in History and Tradition (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research: The Hebrew University of Jerusalem; Jerusalem: Magnes Press, 1990); D. N. Freedman, The Nine Commandments. Uncovering the Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible (New York: Doubleday, 2000).

Arbeit hat Teil an der Produktivität der Natur, an der Mehrung der Früchte, der Sachen, des Besitzes, der Güter. Ohne solchen Anteil an den jeder Arbeit vorgegebenen Wachstumskräften der Natur ist menschliche Arbeit unmöglich und undurchführbar. Arbeit ist daher immer auch Segen, weil Segen *geschenkte*, nicht fabrizierte Mehrung von Leben, Früchten und Gütern bedeutet. Sie ist auch konkrete Hoffnung, weil niemand arbeiten würde, der nicht auf einen Ertrag hoffen könnte. In ihr ist ein guter Teil der Dynamik des Lebens wirksam.

Aber sie hat etwas Begrenztes. Sie macht blind für alles, was ausserhalb ihres Feldes liegt. Der Gewinn übt eine tyrannische Herrschaft über die Arbeitenden aus. Arbeit und Werk, so schöpferisch sie sind, bedrohen die Freiheit. Die Begrenzung der Arbeit ist daher unentbehrlich, wenn nicht alles Andere, was weder Gewinn noch Nutzen bringt, vergessen oder schlimmer noch: verworfen und zerstört werden soll.

## 2.4 Du, dein Sohn und deine Tochter

„Du und dein Sohn und deine Tochter“: diese drei Personenkategorien bezeichnen die eigene Person und ihre unmittelbar gegebene Gemeinschaft (Verwandschaft). Diese ist mehr als das in ihnen enthaltene Arbeitspotential.

Es ist stets aufgefallen, dass die Frau und Mutter des angesprochenen israelitischen *Paterfamilias* fehlt. Die einzige befriedigende Erklärung dafür ist m. E. die, dass die Frau überhaupt nicht in untergeordneter Stellung arbeiten muss, nicht nur nicht am Sabbattag, sondern auch nicht an den andern Wochentagen.<sup>3</sup> Diese Befreiung der Frau vom Arbeitsprozess ist ein Zeichen des Reichtums und damit des Segens der israelitischen Familien im gelobten Land. Für die Frau ist immer Sabbat.<sup>4</sup>

Der Arbeitsprozess muss Halt machen vor gewissen Personen, denen eine besondere Stellung und Würde eigen ist. Der Andere ist u. U. von anderem Rang als wir selber. Die Ausnahme kann im Begriff des Andern enthalten sein. Er muss empfangen, was wir und andere nicht empfangen.

## 2.5 Dein Knecht und deine Magd, der Fremdling in deinen Toren

Diese Kategorien umfassen Menschen als Arbeitskräfte und Energiequellen. Sie sind jedoch stets mehr als nur das, auch wenn sie nicht zur eigenen Gruppe (Fami-

---

<sup>3</sup> A. Schenker, "Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog", A. Schenker, Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien (OBO 103; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 187–205, bes. 194–197.

<sup>4</sup> Spr 31,10–31 spricht nicht gegen, sondern für diese Deutung, weil die tüchtige Frau hier als Unternehmerin in eigener Verantwortung einen bedeutenden Haushalt leitet und Handel treibt, was das Gegenteil von untergeordneter, ausführender Arbeit wie derjenigen des Dienstpersonals und der Haustiere ist.

lie, Volk, Staat usw.) gehören. Sie haben Anspruch auf Ruhe, denn Ruhe bezeichnet einen andern Daseinszweck als den von Arbeitsleistung und Produktivität. In dem Recht auf einen Teil der Zeit am Sabbattag ist *Freiheit* gegeben. Ruhe und Freisein gehören zusammen, wie selbst die Alltagssprache es sieht: „Wir haben frei“. Freiheit ist demgemäss ein unveräusserliches Recht, das nie ganz verloren gehen oder weggenommen werden darf. Der Andere muss ein Stück weit seine Freiheit „brauchen“ dürfen. Seine Freiheit offenbart sein Anderssein.

## **2.6 Und dein Vieh**

Die Lebewesen sind mehr als der Nutzen, den sie bringen, und mehr als anderes Eigentum, über das die Verfügungsgewalt total ist. Da sie aber von ihrem Besitzer abhängen, schuldet ihnen dieser den Freiraum, der sein Besitzrecht einschränkt. Obwohl er der Überlegene ist, hat die unterlegene Kreatur Anspruch auf Ruhe, die er ihnen geben muss. Das Verhältnis zwischen beiden darf nicht von der effektiven Macht des Besitzers bestimmt werden.

Dass die Tiere mehr als ihr Zweck und Nutzen für Menschen sind, zeigt z. B. Ijob 39. Ein Hinweis auf die vom Menschen losgelöste Eigenzwecklichkeit der Tiere ist auch ihre Schönheit, die zwecklos ist, und ihr Spiel, an dem sie sich freuen: Das Tier ist ein *animal ludens*.

## **2.7 Himmel und Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist**

Himmel, Meer und Inhalt des Meeres sind jene Bereiche, die den Menschen als Wohnraum entzogen sind. Sie stehen symbolisch dafür, dass der Mensch nicht Massstab des Kosmos ist. Die Welt ist nicht nur menschliche Welt; sie ist das Andere, und dieses ist grösser als er. Menschen haben nicht überall Zutritt im Hause des Universums. Durch seine Dimensionen entzieht es sich ihnen: Es ist das Andere im Sinne des Unzugänglichen und Unerreichbaren in Raum und Zeit.

## **2.8 Segnen**

Lebenskraft, Gedeihen, Schutz, Gesundheit, Frieden liegen im Segen. Diese Güter lassen sich nicht herstellen oder im Handel erwerben. Es sind Gaben, für die wir auf Andere angewiesen sind. Wir verdanken uns dem Andern, den Andern. Segen ist mit einem Wort das Lebensnotwendige, auf das wir angewiesen sind, das wir aber nur als Geschenk empfangen können. So ist Segen das Andere als jene Gabe, ohne die nichts leben kann.

### **3. Anmerkung: Der Andere als Feind**

Bei dem überragenden Gewicht, das dem Konflikt im Nahen Osten für den jüdisch-christlichen Dialog und den Kampf gegen Antijudaismus und Antisemitismus in unseren Tagen zugekommen ist, wird eine Reflexion über den Andern als den *Feind* wohl unumgänglich. Der Feind ist derjenige, der mich verneint. Er will mein Dasein nicht anerkennen. Aber wie sollen wir die Ungeheuerlichkeit einer solchen Feindschaft verstehen? In ihr liegt das Böse und etwas Irrationales, das dem Verständnis trotzt.

Doch die Hebräische Bibel spricht viel von Feinden und Feindschaft. Vielleicht müssen wir diese Stellen neu verstehen lernen und mehr bedenken, als es gewöhnlich geschieht. Möglicherweise lassen sie sich auf zwei Einsichten zurückführen: Es bedarf eines Ethos des Kampfes, und die Feindschaft verweist uns auf radikalste Weise auf Gott als den einzigen Retter.



Benedict Thomas Viviano

### Der Andere im Neuen Testament

Das Thema des „Anderen“ lenkt unsere Aufmerksamkeit sogleich auf eine der zentralen ethischen Stellen des Neuen Testaments. Einige der Schlüsselbegriffe, die anhand von Lexikon und Konkordanz untersucht werden müssen, sind: *allos*, *allogenos* (der Andere, der Fremde, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*: Büchsel), *heteros* (der Andere, *TWNT II*: Beyer) und besonders *plesion* (Nachbar, *TWNT VI*: Fichtner-Greeven), aber auch *adelphos* (Bruder), *agape* (Liebe), *philia* (Freundschaft), *dikaiosyne* (Gerechtigkeit).

Der wichtigste Beitrag besteht in Jesu Lehre über die Feindesliebe und den Verzicht auf Gewalt (Mt 5,38–48). Da sich diese Lehre auch in Lk 6,27–37 findet, wird allgemein die Ansicht vertreten, dass sie auf die frühe Spruchquelle namens Q zurückgeht und daher fast sicher vom historischen Jesus stammt. Man könnte denken, dass Jesus als Davids Sohn oder Messias das Beispiel seines königlichen Vorgängers David aufnimmt und erweitert, der – nach einer einfachen Lektüre von 1 Sam 24,1–23 und 26,1–25 – zweimal das Leben seines Feindes Saul schont. (In der modernen, kritischen Exegese wird diese wiederholte Lebensschonung als eine unwichtige Dublette verstanden. Aber wenn man die Wiederholung oder Verdopplung in einer antiken Art und Weise interpretiert, dann wirkt sie als eine Unterstreichung, als eine Akzentuierung, als ob der biblische Schriftsteller sagen wollte, diese Tatsache sei erstaunlich, wichtig, lobenswert, ein gutes Beispiel für uns.)

Jesu Lehre von der Feindesliebe wurde von Friedrich Nietzsche als eine Sklavenmoral verworfen, die dem Ressentiment der Armen entspringe. Diese These wurde später von Max Scheler zurückgewiesen. Jesu Lehre ist keine Sklavenmoral, sondern eine edle Heldenmoral, eine königliche Geste, wie das Beispiel von König David zeigt.

Diese Lehre wird dann in der grossen Gerichtsszene in Mt 25,31–46 eschatologisch bekräftigt: „Darauf wird der König ihnen antworten: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mit getan“ (V. 40). Dieser Vers lässt die Frage aufkommen: Wer ist der „Bruder“? Darüber wird lebhaft diskutiert, aber es scheint wahrscheinlich, dass das Wort „Bruder“ bei Matthäus drei Bedeutungen hat:

- (a) ein Blutsverwandter;
- (b) ein Mitglied der christlichen Gemeinschaft;
- (c) das Objekt meiner ethischen Verpflichtung.

Ebenfalls liegt nahe, dass diese dritte Bedeutung hier vom Evangelisten gemeint ist, sodass die Stelle sich universal auf jeden bezieht, der in Not ist. Man kann diese universale Anwendung des Textes als unzutreffend verwerfen, weil sie zu sehr an

den aufklärerischen Kosmopolitismus und Humanitätsbegriff des 18. Jahrhunderts erinnert. Aber ein solcher kosmopolitischer, allumfassender Humanitätsbegriff bestand schon zweihundert Jahre vor Jesus bei den Stoikern. Sie haben das Wort *Kosmopolit* (= Weltbürger) geschaffen. Ihre Denkart ist bereits in späteren Büchern der Hebräischen Bibel und bei einigen vorchristlichen, jüdischen Lehrern, zum Beispiel Hillel (gestorben ungefähr 10 nach Christus), gegenwärtig.

Andererseits hat man aus Erfahrung gelernt, dass ein zu einseitiger Universalismus oder Kosmopolitismus jeden einzelnen partikularen Gebrauch leichtfertig abwenden kann. Das kann sich antijüdisch auswirken, wie es der Fall bei der französischen Aufklärung war (z. B. Voltaire). (Montesquieu ist hier eine ehrwürdige Ausnahme.)

Man muss auch die irritierenden Elemente im Priesterkodex (P-Quelle) respektieren, auch wenn man ihre Vorschriften nicht teilt; z. B. die zu oft vorkommende Todesstrafe (für Sabbatbruch: Ex 31,15; 35,2; Num 15,32–36).

Eine solche Ansicht wird gestützt durch die Gleichniserzählungen über den barmherzigen Samaritaner (Lk 10,29–37) und über den aussätzigen Samaritaner (Lk 17,11–19), sowie durch die Erzählung über die samaritanische Frau (Joh 4,1–42) und den römischen Hauptmann (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10; 13,28–30; Joh 4,46–54). Ebenso wie Jesus betet, dass Gott seinen Henkern vergibt (Lk 23,34), so betet auch Stephanus (Apg 7,60). Jesus schützt die Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11). Johannes hebt die Liebe der *Brüder* hervor, aber diese Liebe wird gewöhnlich auf die Mitglieder der Gemeinschaft begrenzt. Die gleiche Einschränkung trifft wahrscheinlich auf die stark betonte Lehre der brüderlichen Liebe im ersten Johannesbrief zu (s. 1 Joh 2,7–11). Diese Einschränkung macht Johannes' Lehre in ethischer Hinsicht geringer als diejenige der synoptischen Tradition. Bei den Synoptikern lehrt Jesus auch, dass die grössten Gebote der Tora diejenigen der Liebe zu Gott und zum Nächsten sind (Mt 22,34–40; Mk 12,28–31; Lk 10,25–28, gestützt auf Dtn 6,5 und Lev 19,18). Diese Verbindung von Gottesliebe und Nächstenliebe, diese Zusammenstellung von Dtn 6,5 und Lev 19,18, ist nicht üblich in der jüdischen Tradition vor Jesus. Es scheint ein Proprium Jesu zu sein, obwohl man im Dekalogkommentar von Philon von Alexandrien beide Gebote zusammen findet, als eine Art Zusammenfassung der zwei Tafeln der zehn Gebote, die Pflichten vor Gott und dem Nächsten umfassend. Bei den Rabbinen findet man erst im gaonischen Zeitalter (7. bis 11. Jahrhundert) diese Kombination im Sefer Pitron Tora. (Es gibt einen ähnlichen Text im Heiligkeits-Kodex in Lev 19,16b: „Du sollst nicht auf dem Blut deines Nächsten stehen“; das ist die wörtliche Bedeutung; moderne Übersetzungen lesen normalerweise: „Du sollst aus dem Blut deines Bruders keinen Gewinn ziehen.“ Aber die nachbiblischen Rabbinen geben eine genauere Interpretation: „Du sollst nicht untätig dastehen, wenn das Leben deines Nächsten gefährdet ist“ [NAB, gestützt auf bSan 73a]. Diese Übersetzung schafft die positive Verpflichtung, einem Menschen in Lebensgefahr zu helfen. Eine solche Verpflichtung ist meines

Wissens in der christlichen moralischen Überlieferung nicht vorhanden, abgesehen von der allgemeinen Verpflichtung, seinen Nächsten zu lieben.)

Diese wichtige Lehre des Evangeliums über die Liebe zum Anderen wird in den Briefen des Neuen Testaments bestärkt. Paulus lehrt, dass die Nächstenliebe die Zusammenfassung des Gesetzes ist (Röm 13,8–10; Gal 5,14). Er hat ausserdem einen grossen Hymnus über die Liebe als letzte und grösste Geistesgabe und Gnadengabe (1 Kor 13). In Röm 1–3 stellt er ein Panorama der Menschheit – heidnisch und jüdisch – als gleichermassen sündhaft vor Gott dar. Dies steht in Einklang mit den hebräischen Propheten, die die Heiden und die erwählten Völker gleichermassen anklagen (z. B. Am 1,2–2,16). Solche Bilderfolgen vermitteln den Eindruck, über ethnozentrische Ethik und Theologie hinaus zu einem universalen Standpunkt zu gelangen, dass Gott der Schöpfer und Erlöser der Menschheit als solcher ist. Es gibt demnach eine gewisse Lehre von der Gleichheit der Not und der Hoffnung für die ganze Menschheit. Eine solche Sicht mildert die scharfe Grenze, welche den Anderen vom Selbst trennt. Diese Ansicht wird dann in Röm 9–11 entfaltet, wo Paulus eine Vision der Hoffnung für die endliche Rettung seiner Gegner, der nicht-christlichen Juden, bietet. Auf einer anderen Ebene bemüht sich Paulus, die Spannung zwischen arm und reich innerhalb der christlichen Gemeinschaft zu überwinden:

(a) in 2 Kor 8,13–15 beruft er sich auf die Regel über die Verteilung des Manna (Ex 16,18);

(b) beim Herrenmahl in 1 Kor 11,17–34.

Eine ähnliche Sorge für arm und reich findet sich in Jak 2,1–9, wo wiederum das Liebesgebot angeführt wird. Hebr 13,2 ermahnt uns, Gastfreundschaft *Fremden* (*xenoi*) gegenüber zu zeigen, nicht nur gegenüber unseren Freunden und Nachbarn (vgl. Lk 14,12–14).

Dieser positiven Form des Lehrens und des Lebens, dem Anderen gegenüber feinfühlig und offen zu sein, müssen wir jedoch ehrlicherweise einige dunkle Stellen hinzufügen. Zuerst einmal sind da die Wehrufe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23 und Lk 11). Sicher, es handelt sich dabei um Beispiele der Polemik innerhalb der gleichen ethnischen Gruppe. Aber sie stellen harsche Worte dar, die – in einem späteren gewandelten Umfeld – die Saat von Verachtung und Misstrauen säen konnten. Nach Joh 2,13–22 vertreibt Jesus mit einer Geissel die Geldwechsler aus dem Tempel; dies stellt ein schlechtes Beispiel dar und widerspricht Jesu eigener Lehre gegen die Gewaltanwendung. Man kann diese Perikope als christliches Äquivalent zur Episode vom Götzendienst am moabitischen Gott Baal Peor verstehen (Num 25). Hier durchbohrte Pinhas, ein eifriger Priester, mit seinem Spiess einen Israeliten namens Simri und seine Frau, die Midianitin Kosbi. Gott schloss einen Bund mit Pinhas wegen seines Gotteseifers. Martin Hengel sieht darin den Geburtsort des jüdischen gewaltsamen Zelotismus. Es ist ein gefährlicher Text. Obwohl es in Joh 2,13–22 keinen Mord gibt, bleibt es ein heikles Beispiel. In

Kap. 5, 7, 8, 9, 10 des Johannesevangeliums findet sich die harsche Polemik zwischen Jesus und einigen jüdischen Führern.

Dies gipfelt in der Anschuldigung Jesu bei Joh 8,44. Jesus sagt zu seinen Gegnern: „Ihr stammt vom Teufel als eurem Vater und wollt die Gelüste eures Vaters tun.“ Auch Paulus erlaubt sich in seinem ersten erhaltenen schriftlichen Werk eine harte Bemerkung (1 Thess 2,15–16), die er jedoch bald abschwächt.

Ein weiterer schwieriger Text findet sich in der Passionsgeschichte Jesu bei Matthäus: „Alles Volk antwortete und sprach: Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!“ (Mt 27,25). Dieser Vers hat dem jüdischen Volk für Jahrhunderte viel Leid zugefügt. Es ist ein gefährlicher Vers. Unter Druck hat Mel Gibson in seinem Film über die Passion Christi diese harten Wörter aramäisch gelassen; sie sind in den Untertiteln nicht übersetzt. Eine einfache Art und Weise, ihre Gefahr zu vermeiden, ist zu sagen: Es sind nur Menschenwörter; Gottes Wort aber sagt: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur *Vergebung* der Sünden“ (Mt 26,28). (Für das Problem der Art und Weise, wie nichtchristliche Juden im NT dargestellt werden, stellt das Dokument der päpstlichen Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Rom 2001, Teil III, Paragraphen 66–87, eine hilfreiche Übersicht und Besprechung dar.)

Bei Emmanuel Levinas kann der Andere sich auf das freundliche Gesicht einer Frau (Mutter, Geliebte, Ehefrau), auf die Freuden des Familienlebens und des häuslichen Daseins oder auf die Ehe beziehen. Im NT können wir etwas davon in der zärtlichen Szene am Fusse des Kreuzes erkennen (Joh 19,25–27), an der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12), an der Salbung zu Betanien (Mk 14,3–9; Mt 26,6–13; Lk 7,36–50; Joh 12,1–8), an der Sorge um die alten und gebrechlichen Eltern (Mk 7,10–12), an den klagenden Frauen (Lk 23,27–31) und am Lob der Ehe (z. B. Hebr 13,4; Eph 5,21–33). Jesu Sorge um die alten und gebrechlichen Eltern zeigt, dass Jesus nicht grundsätzlich gegen die Familie war, obwohl er harte Bedingungen für seine näheren Jünger gesetzt hat, sogar ihre eigenen Familien zu verlassen (z. B. Lk 14,26 und 18,29).

Unsere Skizze hat hoffentlich viel Positives gezeigt, aber sie hat auch Schatten im neutestamentlichen Bild des Andern beleuchtet. Jesu Lehre und Praxis (am Kreuz, bei Lukas) ist der Höhepunkt der Feindesliebe. Es bleibt aber eine eschatologisch motivierte Spannung zwischen radikaler Jüngerschaft und normalem Familienleben.

Simon Lauer

### Der Andere im alten jüdischen Denken

Einleitend darf wohl gefragt werden, seit wann es „den Anderen“ als sittlich bestimmende Erscheinung begrifflich gibt. Liest man nur Levinas, möchte man meinen, der Andere sei erst im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts – verständlicherweise – so recht zum Thema geworden. Es sei deshalb darauf hingewiesen, dass Hermann Cohen Begriff, Ort und Handreichung des Anderen (bei ihm zumeist: der Mitmensch) über dreissig Jahre hinweg – von seinem Gerichtsgutachten 1888 bis zu seinem Alterswerk 1918 – herausgearbeitet und philosophisch stringent verankert hat.

Im alten Judentum dürfte (wenn es erlaubt ist, eine Zusammenfassung zu wagen) der Andere in zweifacher Gestalt auftreten, nämlich als Jude und als Nichtjude. In beiden Fällen kann der Andere ein Individuum sein oder für eine Gruppe stehen; so mag ein Armer als Individuum behandelt werden oder als Angehöriger der Bevölkerungsschicht der Armen. Wir werden auch sehen, dass die Abgrenzung des nicht jüdischen Anderen nicht immer ganz einfach ist.

Jüdisches Nachdenken – auch über aktuellste Probleme – muss sich durch die rabbinischen Texte hindurch auf die Bibel beziehen. Es geht also im Folgenden nicht um Bibelexegese, sondern um die Frage, wie sich jüdische Quellen mit dem Anderen befasst haben. Es wird sich rasch erweisen, dass die Bibel mehrere Ausdrücke für den Anderen kennt; jedenfalls kann man das Wort nicht mit *ha-acher* rückübersetzen.

Locus classicus ist ja Lev 19,18 mit der kaum endgültig zu erledigenden Frage, wer mit *rea'* gemeint sein könnte. Es scheint mir aufschlussreich, zwei Lexikographen miteinander zu vergleichen. Gesenius (13. Auflage, 1899) nennt „Genosse ... Freund ... abgeschwächt zu Nächster oder ganz farblos ... z. B. Jud 6,29“. Jona ibn Ganach (Spanien, 11. Jh.), der die auf ihn folgenden jüdischen Kommentatoren stark beeinflusst hat, weist in seinem *Sepher ha-schoraschim* (ed. W. Bacher, Berlin 1896, S. 482) ausdrücklich darauf hin, dass *rea'* auch den Nichtjuden (*nokhri*) bezeichnen kann (s. Ex 11,2).

Für das Verhältnis zum Anderen ist wohl nicht ohne Bedeutung, wie *kamokha* im gleichen Vers übersetzt oder gedeutet wird. „Er ist wie du“, das mittlerweile Flügel bekommen hat, geht auf Hartwig Wesselys Kommentar (nicht die Übersetzung) zu Moses Mendelssohns Pentateuchübersetzung zurück. In der Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig heisst es – nicht eindeutig – „dir gleich“. Aber in Bubers Vorbemerkung zu einer 1935 erschienenen Auswahl aus Hermann Cohens Schriften (*Der Nächste*) liest man dann: „Sei liebend zum Gastsassen als zu einem der wie du ist.“

Ex 23, 4.5: Wie gehe ich mit einem Anderen um, wenn er mir als Feind entgegentritt? Wiederum zeigt sich, dass der hebräische Vers durchaus nicht so einfach ist, wie er auf den ersten Blick erscheint: Wie ist das Partizip zu verstehen? Ist das pronomen suffixum subjektiv oder objektiv gemeint? Nach dem reichhaltigen, ganz talmudischen Kommentar *Tora temima* von Baruch Epstein (2. Auflage, Wilna 1904) ist *sonaakha* in Vers 5 derjenige, „der dich hasst“; da sollst du „deinen Trieb unterwerfen“, ihm also nicht deinerseits Hass entgegenbringen (s. bBM 32b Ende). Epsteins Ausführungen über die Formen des Partizips – aktiv oder passiv – sind wohl nicht ganz schlüssig: Ist Jes 41,8 Abraham einer, der Gott liebt, oder wird er von Gott geliebt?

Die Forderung nach Unterwerfung des Triebes findet sich auch in Targumen (*Onkelos* und *Jonathan* – mir steht nur der Text in den *Biblia rabbinica* zur Verfügung) zu Vers 5, als Deutung von *'azov ta'azov*.

Beide Targume differenzieren nicht zwischen „Feind“ und „Hasser“. Aber Jonathan interpretiert in beiden Versen das Pronomen: „den du hassest wegen einer Schuld, die nur du kennst“.

In der *Mekhilta de Rabbi Yishmael* (edd. Horovitz/Rabin, S. 324) werden mehrere Möglichkeiten genannt, den „Feind“ in Vers 4 zu deuten: Der wohl späteste Interpret, Rabbi Yosia (um 300), denkt an einen nicht jüdischen Götzendiener; etwa 200 Jahre früher, bei Rabbi Eliezer, ist es ein Proselyt, der zu seiner früheren Religion zurückgekehrt ist, und bei Rabbi Yizchaq ein vom Judentum Abgefallener. (In den beiden zuletzt genannten Fällen handelt es sich doch um Juden, da Judesein ein character indelebilis ist.) Schliesslich wird Rabbi Nathan (um 135) zitiert. Für ihn ist der Feind ein Jude, der dem anderen Unrecht getan hat, und somit „zeitweilig“ sein Feind geworden ist. Irgendwelche moralische Konsequenzen zieht keiner der hier erwähnten Meister ausdrücklich; es scheint mir jedoch klar, dass wir es hier mit einer Klimax zu tun haben: Feindschaft gibt es nicht nur von Nichtjuden/Götzendienern gegen Juden (sozusagen allgemein-typisch), sondern auch unter Juden selbst. Wie man sich in einem solchen Fall zu verhalten habe, muss man anderswo lernen. Immerhin sei auf eine weitere Auslegung (a. a. O., letzte Zeile) hingewiesen: Von der Rückgabe des Gefundenen spricht ausser Ex 23,4 auch Dtn 22,2 "bis zur Forderung (*derosh*) deines Bruders", womit – so *Mekhilta de Rabbi Yishmael* – gemeint ist: „bis du deinen Bruder suchst (*tidrosh*)“.

Der feindliche Andere als Kollektiv tritt uns in Dtn 23 entgegen, und auch hier gilt es, Unterschiede zu beachten. In Vers 4 heisst es, dass kein Ammoniter und kein Moabiter je zur Gemeinde des Ewigen stossen darf. Vers 8 hingegen lehrt uns, dass Edomiter und Ägypter nicht verabscheut werden dürfen und nach kurzer Karenzfrist von der Gemeinde zuzulassen sind. *Sifre Deuteronomium* § 252 erklärt den Unterschied in doppelter Weise: Edom ist Israels Bruder, Ägypten war sein Gastgeber – ob aus Grosszügigkeit oder Eigennutz, ist Nebensache. Was Edom betrifft, so findet sich eine im Hinblick auf die Geschichte des Edom-Motivs interessante

Präzisierung in dem nicht nur gelehrten und scharfsinnigen, sondern auch Probleme aufzeigenden Pentateuch-Kommentar *Ha'ameq davar* von Naftali Zevi Jehuda Berlin (19. Jh.): Mit dem Hinweis auf Dtn 2,4 erklärt Berlin, als Bruder werde nur der Teil der Nachkommen Esaus bezeichnet, der als Nachbar Israels in Kanaan lebt (siehe aber unten die Erzählung aus *Qoheleth Rabbati*).

Natürlich können auch Angehörige eines als feindlich eingestuften Kollektivs als Individuen auftreten. Der *Midrasch Qoheleth Rabbati*, der auf die Zeit vom sechsten bis achten Jahrhundert datiert wird, erzählt zu Qoh 11,1 eine Serie von Geschichten, deren erste drei von einem Schiffbruch handeln. In der dritten, die der zweiten tendenziell entspricht, wird von Rabbi Elazar ben Schammua' (2. Jh.) erzählt, er habe einen Schiffbruch gesehen zur Zeit, als die Juden auf der Via maris wallfahrteten. Ein Mann konnte sich retten; er bat die Vorüberziehenden, denen er sich als „Nachkomme Esaus (sic!), ihres Bruders“ vorstellte, ihn mit dem Nötigsten zu bekleiden, wurde aber mit Schimpf abgewiesen. Rabbi Elazar jedoch, an den er sich wandte, half ihm auf grosszügigste Weise. Der Römer wurde später Kaiser und dekretierte, dass die Männer Judäas getötet und die Frauen geraubt werden sollen. Elazar ben Schammua' wurde zu ihm geschickt und musste sich folgende Argumentation anhören: Ich bin ein Nachkomme Esaus, eures Bruders, den ihr nicht verabscheuen sollt. Ammoniter und Moabiter sind auf ewig aus eurer Gemeinschaft ausgeschlossen, weil sie euch nicht mit Brot und Wasser entgegengekommen sind. Ihr habt mir keine Liebestat erwiesen. Somit habt ihr die Gebote der Tora verletzt und seid des Todes würdig. Rabbi Elazar hatte darauf nichts zu erwidern; er konnte den Kaiser nur um Gnade bitten. Dieser hatte seinen Wohltäter erkannt und gewährte die Bitte.

In einer Zeit, in der die Beziehungen zwischen Rom und den Juden aufs äusserste gespannt waren (Rabbi Elazar ben Schammua' war ein Schüler des Rabbi Aqiva), hat also ein Jude ganz anders als die anderen auf die Erscheinung eines abgerissenen Schiffbrüchigen reagiert, gleichzeitig das Verbot der Tora einhaltend. Dass sein Verhalten auch für sein Volk belohnt wird, mag man als hinzugefügtes „fabula docet“ betrachten. Die Lehre ist jedenfalls deutlich, zumal Rabbi Elazar im Kreis der Rabbinen hohes Ansehen genoss (siehe über ihn M. Braunschweiger, *Die Lehrer der Mischna*, 2. Auflage, Frankfurt 1903, S. 38f.). Ich bin geneigt, hier „den Anderen“ zu finden, wie er im jüdischen Denken der Neuzeit so viel deutlicher wird.

Gewiss liegt es vor allem an meinen mangelnden Kenntnissen, vielleicht aber auch an der entschieden aphilosophischen Denkweise der Rabbinen wie der Bibel, dass „der Andere“ als „Mitmensch“ in ethischem und religiösem Verstand (Cohen), als „der Andere“, der mich hindert, zu töten (Levinas), als „Du“, das erst mein Ich konstituiert (Rosenzweig), in dem hier behandelten Bereich so nicht zu finden ist. Die Bibel, wie sie von den Rabbinen interpretiert worden ist, scheint mir jedoch

eine gute Grundlage dafür zu bieten, das alte jüdische Denken mit Hilfe des neuen zu vertiefen und zu bereichern.

Jean Halpérin

## Die Beziehung zum Anderen

Ich bin der Meinung, dass wir beim aktuellen Stand unserer Überlegungen nun die Analysen hinter uns lassen können, die auf das Denken eines bestimmten Autors ausgerichtet sind. Ich möchte daher versuchen, die Gründe kurz darzulegen, aus denen mir unsere Befragung nach der „Beziehung zum Anderen“ nützlich scheint. In seiner Rede in der Grossen Synagoge von Rom am 13. April 1986 betonte Papst Johannes Paul II. die Notwendigkeit, die in den Zehn Geboten enthaltenen ethischen Werte wieder zu entdecken; er erwähnte ausdrücklich die hebräische Quelle der Pflicht, den Nächsten und den Fremden zu lieben (Lev 19,18 und 34), ebenso wie die hebräische Wurzel des Gebotes, der Witwe, der Waise, dem Armen und dem Fremden zu helfen (Dtn 10,18). Der Papst erinnerte auch an den „Schalom, der von den Gesetzgebern, von den Propheten und von den Weisen Israels herbeigesehnt worden ist“.

Mehr als vierzig Mal erwähnt der Pentateuch die Achtung dem Fremden (*ger*) gegenüber. Das Gesetz solle dem Fremden und dem Einheimischen gemeinsam sein, was zugleich durch die menschliche Brüderlichkeit und die Leidensgemeinschaft begründet wird: „Denn du warst fremd im Lande Ägypten.“ Das Recht einer Person ist jenseits der Zugehörigkeit dieser Person zur Religion des Staates begründet. „Der Monotheismus ist keine Arithmetik des Göttlichen. Er ist die vielleicht übernatürliche Gabe, den Menschen hinter der Verschiedenheit der historischen Traditionen, die jeder einzelne fortsetzt, als absolut dem Menschen gleich zu sehen. Er ist eine Schule der Liebe zum Fremden und des Antirassismus.“<sup>1</sup>

Genau aus diesem Grund sollten die monotheistischen Religionen gemeinsam, zusammen – und nicht gegeneinander – kämpfen, um die Sache der Menschenrechte voranzubringen. Religion und Menschenrechte widersprechen einander nicht, sondern begegnen sich im Dienst an der Würde der menschlichen Person. Dies ist der einzige Weg, der der Gewalt den Weg versperren kann. Zugleich ist dies das sicherste Mittel, dem interreligiösen Dialog seinen Sinn und Zweck zu verleihen.

Die schlechte Welt, in der wir leben, wäre besser erträglich, wenn jeder Einzelne, jede Gruppe, jeder Staat die „Goldene Regel“, die Hillel der Ältere formuliert hat, berücksichtigen würde: „Was dir nicht lieb ist, dies füge auch dem Anderen nicht zu. Das ist die ganze Tora, der Rest ist Kommentar. Geh und lerne“ (Babylonischer Talmud, Shabbat 31a). Diese grundlegende Regel der Weisheit und des zwischenmenschlichen Umgangs, die mit Unterschieden in so vielen Zivilisationen ausge-

---

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1996, 126.

sprochen wurde und daher Teil des Erbes der Menschheit ist, kann und muss in jedem Augenblick und in jedem Fall ernst genommen werden. Wie kann man das erreichen? Können die spirituellen Familien dazu beitragen? Ist dies nicht Teil unserer Verantwortung?

Wie Emmanuel Levinas sagt, gehen die Verpflichtungen dem Anderen gegenüber (so entfernt und anders er sein mag) den Verpflichtungen dem Höchsten gegenüber vor, oder, genauer: der Andere ist gerade der Weg zum Heiligen. Der einzige Weg, Gott zu achten, besteht darin, den Anderen zu achten, und: „Die wahre Beziehung zwischen dem Menschen und Gott hängt von einem Verhältnis von Mensch zu Mensch ab, für den der Mensch die volle Verantwortung übernimmt, als ob es keinen Gott gäbe, mit dem man rechnen könnte.“<sup>2</sup>

In der Beziehung zum Anderen ist es wesentlich, auch die folgende zweite Lehre Hillels einzuhalten: „Richte deinen Nächsten nicht, solange du nicht an seiner Stelle gewesen bist“ (Babylonischer Talmud, Traktat Awoth 2,5). Wir wissen genau: Es ist oft schwierig, sich ganz an die Stelle des Anderen zu versetzen; dies darf mich deswegen aber nicht von der Bemühung befreien, alles zu tun, um zu versuchen, ihn zu verstehen, wie wenn ich an seiner Stelle wäre. Diesbezüglich könnte – um ein besonders heikles Beispiel aufzugreifen – die Lage im Nahen Osten im gegenwärtigen Zustand des Konfliktes zwischen Israeli und Palästinensern einen neuen und vielversprechenden Weg einschlagen, wenn es den Protagonisten gelänge, sich anzustrengen, um sich an die Stelle des anderen zu versetzen. Die interreligiöse Reise nach Auschwitz, die vom Pfarrer von Nazareth, P. Emile Shoufani, organisiert wurde, geht in diese Richtung.

Wir müssten über den kategorischen Imperativ der Verantwortung nachdenken, den in diesem Sinne der Anblick des Anderen schafft, wie Levinas sagt: „Die Sinnstiftung des Antlitzes“ des Anderen „fragt nach mir, fordert meine Anwesenheit, lädt mich vor.“<sup>3</sup> Ich muss im Anderen nicht einen Gegner, sondern einen Aufruf sehen, der mir hilft, selbst besser Mensch unter dem Blick des Höchsten zu sein.<sup>4</sup>

Gerade durch die Sorge um den Anderen sind die hebräischen Propheten – um die Formulierung von Vladimir Soloviev aufzunehmen – zugleich grosse Patrioten und authentische Universalisten. Keiner ist wirklich Patriot, wenn er nicht zuerst Pazifist ist.

---

<sup>2</sup> Vgl. Emmanuel Levinas, *La laïcité et la pensée d'Israël*, in: *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier 1994, 161.

<sup>3</sup> Vgl. Emmanuel Levinas, *Vom Einen zum Anderen*, in: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. Aus dem Französischen von Frank Miething, München, Wien 1995, 181, 184.

<sup>4</sup> Sehr aufschlussreich zu diesem Punkt ist eine Dissertation, die 1999 an der Universität von Utrecht von Annette Ravestein-Geerse in Theologie eingereicht wurde: *De Roepende (L'appelant, une étude théologique sur le caractère d'appel de la relation entre Dieu, l'autre et moi)*. Siehe auch: Pierre Bouretz, *Les chemins de la paix: L'horizon messianique de la responsabilité*, in: *La responsabilité: Utopie et réalités*, 38<sup>e</sup> Colloque des intellectuels juifs de la langue française, éd. Jean Halpérin / Nelly Hansson, Paris 2003, 31–46; vgl. auch Henri Cohen-Solal, *Le Chema Israël*, ibidem, 65–78.

Die Sorge um den Anderen, d. h. die Weigerung, nur sich selbst zu betrachten, erscheint mehrfach in unserer Liturgie. Ich bete weder nur für mich selbst noch einzig für meine Gemeinschaft oder mein Volk, sondern für die ganze Welt. Die erste Benediktion des Morgengebetes („der dem Hahn die Einsicht gegeben hat ...“) ist die universalste, die man sich denken kann. Man könnte viele Beispiele anführen, wo das Gebet sich auf „alles Lebendige“, „jeden Mund“, „jede Not“ bezieht. Wenn ich das Dankesgebet nach der Mahlzeit rezitiere, vergesse ich den Hunger des Anderen nicht und bete darum, dass er gesättigt wird.

Vielleicht sollten wir uns nach dem Platz des Anderen im Gebet und in der Unterweisung fragen?

Die paradigmatische Gestalt unseres Vaters Abraham lehrt uns zuerst und vor allem die unbedingte Pflicht der vollen Gastfreundschaft gegenüber jedem, wer immer er auch ist. Der Anfang des Kapitels 18 der Genesis macht uns klar, dass Abraham durch den Empfang, den er vor seinem nach allen vier Himmelsrichtungen offenen Zelt den drei Wanderern aus der Wüste – sicherlich drei Beduinen! – bereitet, die Anwesenheit Gottes zum Ausdruck bringt. Als er in Beerscheva eine Tamariske pflanzt, fasst er die Erfordernisse der Gastfreundschaft zusammen: Die Gewährung von Essen, Trinken und Unterkunft, Sinnbild des Substantives *Eschel* (Gen 21,33).

Unsere Beziehung zu Abraham schafft gewiss eine Verpflichtung für diejenigen, die sich auf den gemeinsamen Ahnherrn berufen. Sie dürfen nicht vergessen, dass der Adelstitel, den sie dadurch beanspruchen, nur durch die Verpflichtungen gerechtfertigt wird, die er verlangt, und durch die Art, wie man diese erfüllt.

Der Andere kann nicht derjenige sein, den man abweist oder den man auszuschliessen versucht, sondern derjenige, den man aufzunehmen versteht.

Um schliesslich meine Beziehung zum anderen noch besser zu erhellen, muss man wieder Hillel anhören: „Wenn ich nicht für mich bin, wer wird es tun? Und wenn ich nur an mich selber denke, was bin ich? Und wenn nicht jetzt, wann dann?“ (Babylonischer Talmud, Traktat Awoth 1,14). Es ist daher ein dringendes Anliegen, den ebenso reichen wie mitreissenden Konzepten wie *Schalom* und (in der afrikanischen Welt südlich der Sahara) *Ubuntu* einen konkreten und operativen Sinn zu geben.



Ernst Ludwig Ehrlich

### **Toleranz gegenüber Fremden in der Hebräischen Bibel und im Judentum**

Wir gehen bei unserer Betrachtung zunächst von der Hebräischen Bibel aus. Eine der Kernstellen findet sich in Lev 19,33f. Der Text lautet: „Wenn ein Fremder sich in eurem Land aufhält, so dürft ihr ihn nicht bedrücken. Der Fremdling, welcher sich bei euch aufhält, soll euch so wie ein Einheimischer sein. Du sollst ihn lieben, wie du dich selbst liebst, denn auch ihr seid Fremdlinge gewesen im Land Ägypten. Ich, der Ewige, bin euer Gott.“ Dieser Text, wann immer er auch genau entstanden sein mag, ist freilich nicht der einzige in der Hebräischen Bibel über den Fremden. Wichtig in diesem Zusammenhang ist gerade auch das Deuteronomium (14,21; 15,3; 17,15; 23,21). Dabei wird aufs Schärfste zwischen zwei Klassen von Fremden unterschieden: dem *nokhri* und dem *ger*. Der *nokhri* ist der Fremde, der in keine dauernde Beziehung zum Land oder Volk getreten ist, der hindurchzieht mit seiner Karawane und seine Geschäfte macht; er ist nicht angewiesen auf Erbarmen, Fürsorge und Gleichberechtigung. Ferner gibt es in dieser Kategorie auch eine andere Art von Fremden, die am Hofe israelitischer Könige, etwa bei Salomo und Ahab, lebten. In der Umgebung Davids befanden sich Krether und Plether, Söldner, die er von den Philistern übernommen hatte.

Eine ganz andere Kategorie bildet der *ger*. Er war in der vorexilischen Zeit ein auf den Rechtsschutz des Einheimischen angewiesener, aus fremdem Bereich zugewandter Schutzbürger. Wegen ihrer nicht leichten sozialen Stellung gehörten die *gerim* mit den Witwen und Waisen zusammen zu den so genannten „*personae miserabiles*“, die gerade als solche den besonderen göttlichen Schutz für sich hatten. Das 5. Buch Mose (10,18) nennt Gott als den, „der Waise und Witwe Recht schafft und den Fremdling liebt, so dass er ihm Brot und Kleidung gibt“. Schon alte Rechtssätze warnen davor, einen Fremdling zu bedrücken (Ex 22,20; 23,9). Was hier als Warnung erscheint, gewinnt später die Gestalt des Gebotes: „Du sollst den Fremdling (den *ger*) lieben wie dich selbst“ (Lev 19,34). Die schon früh verlangte Rücksichtnahme auf den *ger* verstärkte sich im Deuteronomium und in weiteren gesetzlichen Ordnungen. Durch sie wurde der *ger* immer mehr zum Glied der israelitischen Rechts- und Kultgemeinde, bis zu dem Grade, dass er sich kaum mehr vom Proselyten des hellenistischen Judentums unterschied. Charakteristisch dafür ist die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel. In der Septuaginta wird das hebräische *ger* oft mit dem Wort *proselytos* wiedergegeben.

Eine der fast existentiellen Begründungen für das Gebot der Fremdenliebe ist der stetige Hinweis darauf, dass die Israeliten selber Fremde (*gerim*) in Ägypten gewesen waren. Mit dieser tief im Bewusstsein Israels verankerten Vorstellung werden Mahnungen zur Hilfe gegenüber dem Fremden begründet (Ex 22,20; 23,9; Dtn

10,19; 24,18). Hier zeigt sich ein deutendes Verständnis der eigenen Geschichte, zu dem es in Israels Umgebung wohl nichts Entsprechendes gibt. Dieses Ereignis der Befreiung aus Ägypten hat zu einer Identifikation Israels mit dem Fremden geführt, da Israel sich selbst als Fremdling gegenüber Gott empfunden hat:

„Höre, Ewiger, mein Beten,  
und meinen Schrei vernimm!  
Schweig nicht zu meiner Träne!  
Denn Fremdling (*ger*) bin ich bei dir,  
Beisass wie all meine Väter.“ (Ps 39,13)

Im nachbiblischen Judentum, vor allem auch im jüdisch-hellenistischen, etwa bei Philo und Josephus, wird der Fremde einbezogen; so heisst es bei Philo: „Du siehst also, wie diese wunderbare Güte des Gesetzgebers zunächst alle Menschen, ohne Unterschied ob Fremde oder Freunde umfasst ...“ (*De virtutibus*). Bei Josephus heisst es: „Im Übrigen ist es uns zur strengen Pflicht gemacht, stets hilfreiche Hand zu leisten. So müssen wir jedem, der dessen bedarf, Wasser, Feuer, Nahrung verabfolgen, ihm den Weg zeigen, keinen unbeerdigt lassen“ (*Gegen Apion* 2,29).

In der rabbinischen Tradition wird sowohl die Nächstenliebe wie die Fremdenliebe weit ausgebreitet, wobei hier eine Entwicklung des Begriffes *ger* erfolgt ist. Es kann sich dabei um den Fremden handeln, der ein Heide ist, oder um jemand, der das Judentum angenommen hat, denn bis zum 4. Jh. war durchaus eine Aufnahmebereitschaft von Nichtjuden durch das Judentum vorhanden. Erst das siegreiche Christentum im 4. Jh. hat diese Situation verändert. Dass der Fremde auch in das Liebesgebot von Lev 19,18 einbezogen wird und dieses sich auf den Menschen schlechthin bezieht, zeigt ein Wort von Ben Asai, der lehrte: „Es gibt noch einen wichtigeren Grundsatz in der Tora, dies ist das Buch der Entstehung des Menschen“ (*Sifra* zu Lev 19,18). Hier wird deutlich, dass das Liebesgebot sich auf jeden Menschen bezieht. Folgerichtig heisst es daher im Talmud: „Man versorgt die Armen der Heiden zusammen mit den Armen der Israeliten; man pflegt die Kranken der Heiden wie die Israeliten; man bestattet die Toten der Heiden wie die Toten der Israeliten“ (*Gittin* 61a).

Diese Gedanken werden dann auch im Mittelalter weitergeführt. Wir erwähnen in diesem Zusammenhang vor allem Maimonides, der das Folgende über den Fremdling sagt:

„Man soll auch den *ger* (Fremdling) lieben, der gekommen ist, sich unter den Schutz unseres Gottes (*Schechina*) zu stellen. Darin sind zwei göttliche Gebote enthalten: einmal, weil er mit zu den Nächsten gehört, und dann weil er ein Fremder ist, und die Tora hat geboten (Dtn 10,19): ‚Ihr sollt lieben den Fremden.‘ Er (Gott) hat befohlen, den Fremden zu lieben wie ihn selbst, denn ebenso heisst es (Dtn 6,5): ‚Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott‘, und auch Gott liebt die Fremden, denn es heisst (Dtn 10,18): ‚Er liebt die Fremden.‘“ (*Mischne tora hilchot deot* VI, 4)

Im Übrigen ist es für Maimonides selbstverständlich, dass der *ger*, wenn er ein Proselyt wird, sich so fühlen darf wie ein Israelit, weil alles darin gründet, dass es unser Vater Abraham war, der das Volk belehrt, zur Erkenntnis geführt und ihm den wahren Glauben, wie die Einzigkeit Gottes, verkündet hat. Daher kann ein Proselyt auch beten: „Gott und Gott *unserer* Väter; denn Abraham ist dein Vater“ (Antwort an den Proselyten Obadja).

Jacob Katz hat sich in seinem bedeutenden Werk *Exclusivness and Tolerance*, 1961, S. 114–128 mit Rabbi Menahem Ha-Me'iri beschäftigt, einem Lehrer in der Wende des 14. Jh. (gestorben etwa 1315). Rabbi Menahem Ha-Me'iri war wohl einer der wenigen Rabbiner im Mittelalter, der die Theorie einer religiösen Toleranz entwickelt hat. Dabei bemühte er sich im Rahmen des Religionsgesetzes der Halacha zu bleiben, obwohl er von der Meinung anderer Halachisten abwich. Ha-Me'iri unterschied zwischen den Völkern der talmudischen Zeit und den ihm zeitgenössischen Nichtjuden. Dabei prägte er einen neuen Terminus, er nannte seine Zeitgenossen Völker, die aufgrund ihrer Religion eingeschränkt sind (*ummoth ha-geduroth be-darekhey hadathoth*). Das gilt nicht für jene in der talmudischen Zeit. Ha-Me'iri drückt den Ausschluss von Christen von der Kategorie der Götzendiener nicht nur im Negativen aus, sondern auch durch eine Definition in positiven Kategorien. Dadurch gab er ihnen einen positiven religiösen Status. Die negative Haltung talmudischer Weisen gegen Götzendiener macht schon deshalb keinen Sinn, weil es zu Ha-Me'iri's Zeit kaum noch Götzendienst gab.

An einem Beispiel lässt sich die Haltung Ha-Me'iri's zeigen: In der Mischna heisst es, man soll sein Haus keinem Fremden vermieten. Ha-Me'iri stellt fest: „Dieses Verbot gilt nur für Götzendiener, die ihre Götzen in ihrem Hause aufbewahren und ihnen dort opfern.“ Ha-Me'iri konnte, was er in zahlreichen Beispielen zeigt, grundsätzlich folgendes feststellen: Wenn in talmudischer Zeit Nichtjuden nicht auf demselben gesetzlichen und moralischen Stand wie die Juden waren, so verdienten sie keine bessere Behandlung: „... aber jeder, der zu den oben erwähnten Völkern (*ummoth ha-geduroth be-darekhey hadathoth*) in seiner Zeit gehört, ist nicht von diesen früheren Bestimmungen betroffen, sondern ist wie ein voller Jude zu betrachten.“ Ha-Me'iri unterschied also deutlich zwischen den früheren Völkern und den Christen und Muslimen seiner Zeit.

Es ist klar, dass das Konzept der *ummoth ha-geduroth*, das Ha-Me'iri zu seinen Schlussfolgerungen führte, nicht aus dem Bereich der Halacha stammt, sondern in das Gebiet philosophischen und theologischen Denkens gehört. Ha-Me'iri ist ein Glied der rationalistischen, postmaimonidischen Schule. Allerdings ging Ha-Me'iri viel weiter als Maimonides, der dem Christentum keinen reinen Monotheismus zubilligte. Für Ha-Me'iri genügte es, wenn die andern Religionen Führer hatten, die politische Institutionen einführten und Gesetze erliessen. Daher konnten diese Religionen ohne Offenbarung im strikt theologischen Sinn auskommen und die Gottheit erkennen – oder an Gottes Existenz glauben, seine Einheit und Macht,

selbst wenn sie bei verschiedenen Punkten ihres Glaubens eine irrije Meinung haben. Ha-Me'iri's positive Einschätzung des Christentums stammt vor allem aus der Schätzung der Erhaltung der gesetzlichen Einrichtungen und dem moralischen Standard in der Gesellschaft.

Wenn man den tieferen Zusammenhang von Ha-Me'iri's Theorie analysiert, so handelt es sich im Grunde um eine Entwicklung des in der Bibel und in der talmudischen Literatur bereits behandelten *ger toshav*, einen Nichtjuden, der den Götzendienst aufgegeben hat und die Noachidischen Gebote einhält. Freilich genügten diese Vorstellungen nicht für die Nichtjuden in der Zeit des Ha-Me'iri, er musste die früheren Nationen unterscheiden von jenen seiner Zeit. Grundsätzlich schloss Ha-Me'iri den Islam auch in seine Konzeption ein, beschäftigte sich aber mit dem Christentum, das er aus Erfahrung kannte.

Eine interessante Haltung nahm er gegenüber Menschen ein, die die jüdische Religion verliessen und sich dennoch als Israel ausgaben: das sind Häretiker. Wenn jedoch jemand das Judentum verlässt und Mitglied einer andern Religion wird, ist er als solcher zu respektieren, allerdings kann er oder sie keine Jüdin resp. Juden heiraten. Eine solche Haltung, die andern Religionen einen positiven Status verleiht, ist in dieser Form einzigartig und stammt vermutlich aus den aufgeklärten Kreisen in der Provence, zu denen Ha-Me'iri gehörte. Freilich stand er hier offenbar nicht allein, denn er erwähnt gelegentlich den Ausdruck „meine Lehrer“. Im Übrigen stand er auch in Beziehung zu einem christlichen Gelehrten.

Man kann aus Ha-Me'iri's Idee der Toleranz natürlich nicht folgern, dass ihm die Solidarität mit seinem eigenen Volke abging. Dass er aber dennoch ein Prinzip der Toleranz entwickelte und damit eine intellektuelle Konzeption schuf, muss als eine sehr bemerkenswerte Leistung angesehen werden.

In der Neuzeit war es vor allem Hermann Cohen, der sich in seinem Buch *Religion der Vernunft – aus den Quellen des Judentums* (2. Auflage 1929) ausführlich mit dem Problem beschäftigt. Dadurch, dass Hermann Cohen derjenige war, der den Begriff des Mitmenschen in den Vordergrund seiner Ethik gestellt hat, konnte er den Fremden einbeziehen. Cohen lehrte, dass das Judentum schon von der Bibel her die Rechtsgleichheit dem Fremdling zuteilt. Das Recht muss für alle einheitlich sein, denn sein Herkommen ist von Gott. Cohen weist darauf hin, dass das Judentum einen weiteren Begriff entwickelt hat, der sich aus der Vorstellung vom *ger* ergab. Es sind dies die „Frommen der Völker der Welt“ (*Chaside umot haolam*). Dieser Begriff bezieht sich auf die Völker ausserhalb Israels und abstrahiert von der Religion Israels. Andererseits wird hier auch den Nichtjuden ihre Frömmigkeit anerkannt. Abschliessend schreibt Cohen (S. 144):

„In diesen Ausgestaltungen aber bewährt sich unzweideutig der wahrhafte Sinn des Gebotes der sogenannten Nächstenliebe. Wäre dieser Nächste in der ursprünglichen und in der durchwaltenden Bedeutung der Volksgenosse gewesen, so hätte niemals aus dem Fremdling ... der rein theoretische Begriff des

Frommen der Völker der Welt entstehen können. Aber sogar auch der Fremdling ist noch nicht der letzte Quell dieser Entwicklung, der vielmehr im Monotheismus selbst zu erkennen ist. Aus dem einzigen Gotte, dem Schöpfer des Menschen, ist auch der Fremdling, als Mitmensch, hervorgegangen.“

Als letzten Text möchten wir in diesem Zusammenhang die Auffassung von Leo Baeck zitieren, der in seinem grundlegenden Werk *Das Wesen des Judentums* (4. Auflage 1925) über unser Thema folgendes schreibt (S. 219f.):

„In der Pflicht gegen den Fremdling ist die unbedingte Menschenpflicht am bestimmtesten erfasst worden. Der Fremdling hat die Humanität gelehrt, an ihm ist der Mensch als Glied der Menschheit immer wieder klar erkannt und gewissermassen aufgedeckt worden. Wie sicher dieses Verständnis gewesen ist, zeigt sich daran, dass es einen politischen Begriff geschaffen hat, den der Noachiden, einen Begriff, durch den Sittengebot und sittliche Ebenbürtigkeit in ihrer Unabhängigkeit von allen nationalen und konfessionellen Grenzen auch rechtlich dargetan werden. Ein Noachide, ein Sohn Noahs, ist jeder im Lande, wes Glaubens und wes Volkes er sei, der die elementarsten Pflichten übt, welche sich aus der Menschlichkeit und der Landeszugehörigkeit ergeben. Und jeder Noachide, so ist die Satzung, hat nicht nur Duldung, sondern Anerkennung zu beanspruchen; er ist rechtlich jedem Staatsbürger gleichgestellt; er ist ‚unser Fremdling‘. Hiermit ist der staatliche Rechtsgedanke emanzipiert, aus aller politischen und kirchlichen Verengung herausgehoben und auf den rein menschlichen Boden gestellt. Ein Grundbegriff des Naturrechts ist damit gewonnen, und die grossen Forscher des siebzehnten Jahrhunderts, die dem Völkerrecht neue Erkenntnisse schufen, ein Hugo de Groot, ein John Selden, haben voller Bewunderung von ihm, dem Fremdling aus dem Talmud, erfahren, und ihn dankbar in ihre Systeme aufgenommen. In ihrem Natur- und Völkerrecht nimmt er einen wichtigen Platz ein.

Dass die Anerkennung des Menschen von anderem Glauben und anderem Stamm, so wie sie hier rechtlich festgelegt worden ist, auch ihren eigentlich religiösen Ausdruck gefunden hat, ist schon früher gezeigt worden, wo es den universalen, humanen Charakter des Judentums aufzuweisen galt. Er bestimmt auch die innere Achtung vor dem Fremden, die Achtung vor seiner Seele. Gegenüber dem Glauben des anderen ist jenes Wort gesprochen worden, das vieles befasst und das wie ein Bekenntniswort geworden ist: ‚die Frommen unter den Heiden haben Anteil an der ewigen Seligkeit‘. Die Frömmigkeit ist hier von der Konfession unabhängig gemacht. Das Verständnis für das Recht des Fremden erhebt sich zur Anerkennung des Sittlichen, Religiösen, das in ihm ist, zur Anerkennung dessen, was in jedem Menschen als sein Innerliches leben kann. Jedem steht in seines Lebens und seines Glaubens Bezirk der Weg dazu offen, dass er ein Frommer wird. Das Menschentum wird zum Entscheidenden, es wird zum Bestimmenden für diese wie für die kommende Welt. Im

Leben der Ewigkeit wird es keinen Platz des Fremdlings geben, sondern nur den Platz des Frommen.“

Verena Lenzen

### **Wahrung des Eigenen und Öffnung auf den Anderen. Zum jüdisch-christlichen Gespräch**

Der israelische Schriftsteller und Kritiker Yoram Kaniuk nannte die Bereitschaft zum jüdisch-christlichen Dialog „das wichtigste Ereignis“ des 20. Jahrhunderts.<sup>1</sup> Wie sehr sich die christliche Wahrnehmung des Judentums in den letzten Jahrzehnten verändert hat, ist nur im Rückblick auf die vergangenen zwei Jahrtausende zu ermessen. Erst vor dem geschichtlichen Hintergrund einer tiefen Entfremdung der beiden Geschwisterreligionen kann die Wende zum Respekt und zum Gespräch zwischen Juden und Christen als historisches Ereignis entsprechend gewürdigt werden.

Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* vom 28. Oktober 1965 war „ein Meilenstein in den Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen im allgemeinen“<sup>2</sup> und zum Judentum insbesondere. Artikel 4 bringt das Thema, um dessentwillen die ganze Erklärung entstand: das Verhältnis von Judentum und Christentum.<sup>3</sup> Der Glaube, die Erwählung und die Berufung der Kirche haben in Israel ihren Anfang, und Israel ist die bleibende Wurzel der Kirche aus Juden und Heiden. Alle Christgläubigen sind dem Glauben nach als Kinder Abrahams in die Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen. Die Kirche ist nicht nur durch die Patriarchen, den Alten Bund und das Alte Testament, sondern auch durch die menschliche Geburt Jesu, durch die Apostel und die meisten jener ersten Jünger mit dem jüdischen Volk verbunden.

Weitere Wendepunkte und Höhepunkte auf dem Weg der Annäherung der katholischen Kirche an das Judentum wurden der Besuch von Johannes Paul II. in der Großen Synagoge Roms 1986<sup>4</sup>, der Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel 1993<sup>5</sup>, die Pilgerreise des Papstes ins Heilige Land im

---

<sup>1</sup> Yoram Kaniuk, Dreieinhalb Stunden und fünfzig Jahre mit Günter Grass in Berlin, in: Die Zeit, Nr. 26 (21.06.1991), 53f.; 53.

<sup>2</sup> A. Kardinal Bea, Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen, in: Stimmen der Zeit, Bd. 177, Jg. 91 (1966), 1.

<sup>3</sup> Vgl. Einleitung, 349–353, zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“, in: Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg im Breisgau 1990, 355–359.

<sup>4</sup> Vgl. Rolf Rendtorff, Hans Hermann Henrix (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn, Gütersloh 2001, K.I.33: Ansprache beim Besuch der Grossen Synagoge Roms am 13. April 1986.

<sup>5</sup> Vgl. Hans Hermann Henrix, Wolfgang Kraus (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn, Gütersloh 2001, K.I.27: Grundlagenvertrag vom 30. Dezember 1993.

Jubiläumsjahr 2000<sup>6</sup> und die Mea-culpa-Bitten<sup>7</sup>, vom höchsten Repräsentanten der Römisch-Katholischen Kirche selbst am 12. März 2000 in aller Feierlichkeit und vor aller Welt gesprochen. Als geschichtliches Ereignis, als moralisches, pastorales und liturgisches Zeugnis der Versöhnung verdienen die sieben Vergebungsbitten eine besondere Würdigung.<sup>8</sup>

Seit über fünf Jahrzehnten gehört die Klärung des Verhältnisses von Christentum und Judentum zu den wichtigen kirchlichen Herausforderungen und theologischen Anliegen. Die zweibändige Sammlung *Die Kirchen und das Judentum*, die sich auf Dokumente offizieller Natur und theologischen Inhalts zur jüdisch-christlichen Frage aus dem Zeitraum von 1945 bis 2000 beschränkt, zählt fast zweitausend Seiten.<sup>9</sup> Die kritische Anfrage ist jedoch berechtigt, inwieweit diese Erklärungen in die Öffentlichkeit durchdringen und religiöses Bewusstsein verändern.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass das Christentum auf die jüdische Religion fundamental angewiesen bleibt.<sup>10</sup> So trifft die Kirche bei ihrer theologischen Selbstreflexion auf die Wirklichkeit und Tradition des Judentums. Die Neubesinnung des Christentums auf seine Nähe zum Judentum hat eine neue Epoche in der christlich-jüdischen Beziehung eröffnet. Dieser Prozess förderte die Achtung vor dem Volke Israel als „Volk des Bundes“<sup>11</sup>, das Wissen um Israels unwiderrufliche Erwählung und Berufung durch Gott<sup>12</sup>, das Bewusstsein der jüdischen Wurzeln von Christentum und Kirche, das Verstehen von Jesu Leben im Kontext seines zeitgenössischen Judentums, die Erkenntnis des verbindenden Glaubens an den einen und einzigen Gott als Schöpfer, Lenker und Richter der Welt, die Anerken-

---

<sup>6</sup> Vgl. Jubiläumspilgerreise zu den Heiligen Stätten. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei der Feier zum Gedenken an Abraham und bei seinen Pilgerfahrten zum Berg Sinai in Ägypten und ins Heilige Land im Jubeljahr 2000, Bonn 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 145).

<sup>7</sup> Vgl. Johannes Paul II., Ansprache und Vergebungsbitten, in: Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Einsiedeln, Freiburg <sup>3</sup>2000, 111–129; bes. 126.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 7–109.

<sup>9</sup> Vgl. Rolf Rendtorff, Hans Hermann Henrix (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn, Gütersloh <sup>3</sup>2001 (748 Seiten); Hans Hermann Henrix, Wolfgang Kraus (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn, Gütersloh 2001 (1038 Seiten).

<sup>10</sup> Vgl. Kurt Koch, Was bedeutet die Hinwendung der Kirchen zu ihren jüdischen Quellen für die christliche Ökumene heute?, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*, Jg. 29 (März/April 2000), 160–174; 162: Der Verf. weist darauf hin, „dass das Judentum zwar ohne das Christentum, das Christentum aber auf keinen Fall ohne das Judentum leben kann, genauso wie Söhne und Töchter ohne ihre Mutter nicht lebensfähig sind“. Vgl. Schalom Ben-Chorin, *Weil wir Brüder sind. Zum christlich-jüdischen Dialog heute*, Gerlingen 1988, 158: „Der Christ muss auf der Suche nach seiner eigenen Identität dem Judentum als der Wurzel seines Glaubens begegnen, während der Jude umgekehrt keineswegs auf der Suche nach seiner jüdischen Identität dem Christentum begegnen muss.“ Es wäre hinzuzufügen, dass aus geschichtlichen und kulturellen Gründen auch das Judentum auf das Christentum verwiesen ist.

<sup>11</sup> Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache und Vergebungsbitten*, 124: „IV. Schuldbekentnis im Verhältnis zu Israel“: Zweimal wird hier das Volk Israel als „das Volk des Bundes“ bezeichnet.

<sup>12</sup> Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, 250.

nung des gemeinsamen Erbes im Ethos und in der Liturgie, die Pflicht der Gewissensforschung und der „Reinigung des Gedächtnisses“<sup>13</sup>, die Verurteilung von Antijudaismus, Antisemitismus und Rassismus<sup>14</sup>, das Postulat der Erinnerung um einer besseren Zukunft willen und die Dankesschuld der Christen gegenüber den Juden.

Johannes Paul II. hat die Shoah als „präzedenzloses Verbrechen“<sup>15</sup> bezeichnet. Angesichts dieser unaussprechlichen Katastrophe beschreibt er die Ohnmacht, jenes singuläre Geschehen in Worte zu fassen, und zugleich die Notwendigkeit, sich wissenschaftlich, historisch und theologisch, gleichermaßen religiös und moralisch mit diesem „untilgbaren Schandfleck“ der Geschichte auseinanderzusetzen.<sup>16</sup> Das unvergleichliche Leiden des jüdischen Volkes in der Shoah fordert die unbedingte Parteinahme für den Schutz des Lebens und der Menschenwürde.

In den ersten Jahren der Dialogbewegung wurde vor allem das Verbindende zwischen beiden Religionen betont, um jenen „Graben der Geschichte“ zu überbrücken und sich auf das gemeinsame biblische Erbe zu besinnen. Heute hat sich eine neue Perspektive durchgesetzt, welche Judentum und Christentum als „Konfrontationskulturen“ wahrnimmt. Ihr Verhältnis ist bestimmt durch eine „intensive Doppelbeziehung von Faszination und Aversion, von Anziehung und Abstossung“ (Amos Funkenstein). Der Bindestrich des jüdisch-christlichen Gesprächs, der allzu oft wie ein Gleichheitszeichen gesetzt wird, ist kritisch zu befragen, wie es Jean-François Lyotard und Eberhard Gruber 1995 in ihrem Buch *Ein Bindestrich - zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“*<sup>17</sup> unternahmen: Ein sol-

---

<sup>13</sup> Vgl. Johannes Paul II., *Incarnationis mysterium*. Verkündigungsbulle des Grossen Jubiläums des Jahres 2000 (29. November 1998), Art. 11 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 136). In seiner Ankündigungsbulle des Heiligen Jahres 2000 hebt der Papst unter den Zeichen, die dazu dienen, „die ausserordentliche Gnade des Jubiläums intensiver zu erleben“, die „Reinigung des Gedächtnisses“ hervor.

<sup>14</sup> Vgl. u. a. Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, *Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoah* (16. März 1998), übers. von Alwin Renker, in: *Freiburger Rundbrief NF 3* (1998), 167–177.

<sup>15</sup> Johannes Paul II. am 13. Juni 1991, zitiert im Wort der deutschen Bischöfe aus Anlass des 50. Jahrestages der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz am 27. Januar 1995, verabschiedet am 23. Januar 1995 in Würzburg. Wortlaut in: *Herder Korrespondenz*, Jg. 49 (1995), 133–136; 133.

<sup>16</sup> Vgl. Ders., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, hrsg. von Vittorio Messori, Hamburg 1994, 124: „Auschwitz, das vermutlich aussagekräftigste Symbol für den *Holocaust des jüdischen Volkes*, zeigt, wie weit ein auf Rassenhass und Herrschsucht gründendes System gelangen kann. Auschwitz hört nicht auf, ein Mahnmal zu sein, auch in unseren Tagen nicht! Es erinnert daran, dass *Antisemitismus eine grosse Sünde an der Menschheit* ist; dass jeder Rassenhass unweigerlich zur Unterdrückung der menschlichen Würde führt.“ Vgl. auch: Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, *Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoah*: Hier wird die Schoah bezeichnet als eine „unaussprechliche Tragödie“ (167), als „eine der grössten Katastrophen in der Geschichte dieses Jahrhunderts, ein Faktum, das uns heute noch immer betrifft“ (168), „das schlimmste von allen Leiden“ (169, 177).

<sup>17</sup> Jean-François Lyotard, Eberhard Gruber, *Ein Bindestrich - zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“*, Düsseldorf 1995.

cher Bindestrich im Ausdruck jüdisch-christlich behauptete eine Vereinigung, die so nicht bestehe.

Dieser ambivalenten Beziehung zwischen Judentum und Christentum muss das interreligiöse Gespräch Rechnung tragen, indem es nicht nur religiöse Gemeinsamkeiten, sondern auch theologische Unterschiede herausstellt.

Vielleicht hatte die christliche Hinwendung zur jüdischen Religion in den vergangenen Jahrzehnten notwendigerweise den Charakter einer neuen Selbstbegegnung, denn mit wachsender Kenntnis des Judentums vertiefte sich das christliche Verständnis der eigenen Wurzeln, die Erkenntnis von Jesu Judesein und vom Eigenwert des Alten Testaments als Hebräischer Bibel. Als Zeugnisse der Anerkennung der Autorität der Hebräischen Bibel ist besonders auf die beiden Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission hinzuweisen: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (1993) und *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (2001).

Juden und Christen sollen nicht unter Absehung ihres Glaubens, sondern aus der Tiefe ihres Glaubens sich gegenseitig annehmen und miteinander versöhnen.<sup>18</sup> Das Bewusstsein der eigenen religiösen Identität und die Anerkennung des Eigenwerts des Anderen sind Voraussetzungen eines authentischen Dialogs zwischen den Religionen. Standfestigkeit und Dialogfähigkeit, Wahrung des Eigenen und Öffnung auf den Anderen bilden eine fruchtbare Spannung, die in der jüdisch-christlichen Begegnung sinnvoll durchgehalten werden muss. Das wahre Interesse am Anderen setzt bei einer Aufmerksamkeit für den Anderen ein, die, gerade weil sie um das eigene Selbst weiss, den Anderen in seiner eigenen Art und seinem Eigenwert zu verstehen sucht, die nicht nur das Verwandte, sondern auch das Fremde wahrnimmt und annimmt.

So schreibt der jüdisch-ägyptische Denker Edmond Jabès: „In seinem Willen zum Dasein lehrt uns der Fremde, dass es keine Selbsterkenntnis geben kann ohne vorhergehende Selbstanerkennung. (...) Der Andere, indem er mich anerkennt, lehrt mich, mich selbst zu erkennen (...).“<sup>19</sup> Indem mich der Fremde zum Fremden macht, eröffnet er mir mein Selbstsein, meine Identität. Erst die Erfahrung des Andersseins und Fremdseins ermöglicht das Ich-Selbst-Sein und die Einzigartigkeit des Ich und des Du.

Das Wesen des Dialogs mit dem Anderen beschrieb Martin Buber in seiner Schrift *Ich und Du*: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Evangelium, Katechese, Katechismus. Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche*, München 1995, 63–83: Jesus von Nazareth, Israel und die Christen. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem Katechismus der katholischen Kirche von 1992; 82.

<sup>19</sup> Edmond Jabès, *Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm*, München, Wien 1993, 113f.

<sup>20</sup> Martin Buber, *Ich und Du*, Gerlingen <sup>12</sup>1994, 18.

Rudolf Stichweh

## **Fremdheit in der Weltgesellschaft: Indifferenz und Minimalsympathie<sup>1</sup>**

### **I Andersheit und Fremdheit**

Die soziale Erfahrung der Fremdheit ist von Andersheit zu unterscheiden. Die Andersheit eines Alter Ego ist eine unabweisbare und damit eine universelle soziale Erfahrung. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass ich mich überhaupt als ich selbst aus der Differenz zur Andersheit eines Anderen erleben kann. Fremdheit hingegen liegt nur dann vor, wenn die Andersheit eines Alter Ego als Irritation oder als Störung empfunden wird. Dieses pragmatische Kriterium der Irritation ist als konstitutiv für Fremdheit zu verstehen. Ambivalenz – im Sinne des Gegeben-seins widersprüchlicher Wertungen, die sich auf denselben Gegenstand richten – und Ungewissheit sind weitere Begleitphänomene der Erfahrung von Fremdheit. Die erfahrene Fremdheit löst in vielen Fällen einen Handlungsbedarf aus. Man kann die Störung nicht auf sich beruhen lassen, sondern fühlt sich aufgerufen, etwas zu ihrer Verarbeitung oder gar Beseitigung zu tun.

Man kann zwei alternative Hintergrundbedingungen von Fremdheit unterscheiden: soziale und sachliche Differenzen.<sup>2</sup> Die Erfahrung von Fremdheit kann sich auf ein soziales Gegenüber beziehen, das über die Verschiedenheit seiner Äusserungsformen hinweg als ein Fremder aufgefasst und insofern als ein kompaktes soziales Objekt vergegenwärtigt wird. Sie bezieht sich alternativ aber auch auf sachliche Differenzen und die mit ihnen verbundenen Unvertrautheiten. Es ist möglich, einem bestimmten Wissensbestand (der Mathematik, der Informationstechnik, der Kultur der Hethiter) fremd gegenüberzustehen. In beide Formen von Fremdheit spielt zudem das Moment der räumlichen und zeitlichen Distanz hinein. Distanz kann Fremdheit auslösen, wenn Jahrtausende einen von einer fremden Kultur trennen; sie kann sie aber auch entproblematisieren, weil die räumliche und zeitliche Trennung den Handlungsbedarf entfallen lässt.

Die folgenden Überlegungen werden sich auf den sozialen Aspekt von Fremdheit konzentrieren, also darauf, dass jemand in einer Gesellschaft oder an deren Grenze als ein Fremder wahrgenommen und klassifiziert wird. In diese Zuschreibung können vielfältige einzelne sachliche Differenzen eingehen, sie treten aber in der kompakten Auffassung des Anderen als eines Fremden zurück. Mit dieser Zuschreibung wird in dem Sozialsystem, in dem sie vorgenommen wird, die Mitglied-

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der zuerst in *Zwischen Nanowelt und globaler Kultur. Science + Fiction*, Berlin 2001, 98–110, erschienen ist.

<sup>2</sup> Vgl. zu sozialer und kultureller Fremdheit MÜNKLER, Herfried (Hg.): *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin 1997.

schaftsfrage gestellt. Ist der betreffende Fremde Mitglied des jeweiligen Sozialsystems, und mit welchen Einschränkungen, aber auch Privilegierungen, wird die ihm eventuell eingeräumte Mitgliedschaft ausgestattet?<sup>3</sup>

## II Historische Semantiken und sozialstrukturelle Varianten der Einbeziehung des Fremden

Die Rede von „dem Fremden“ verkörpert eine nahezu universelle historische Semantik, für die wir in einer Vielzahl von Kulturen und Literaturen Beispiele finden. Fast jede historische Gesellschaft hat sich mit der Zuweisung von Rollen und Mitgliedschaftsstatus für Fremde befasst. Aus Texten wie dem Alten Testament, der Ilias und der Odyssee dürften den meisten Lesern Beispiele für die Prominenz der Semantik des Fremden vertraut sein: So werden die Hebräer im Alten Testament unablässig ermahnt, Fremde als Gast und freundlich zu behandeln, da sie selbst dereinst Fremde und Sklaven in Ägypten gewesen seien.<sup>4</sup> In Formulierungen dieses Typs finden wir weitverbreitete Aspekte der Semantik des Fremden: die Ungewissheiten des eigenen Lebenswegs (= die Pilgerschaft des Menschen auf Erden), die einen jeden irgendwann einmal zum Fremden machen mögen; die generalisierte Reziprozität unter Menschen, die auf der Basis solcher Ungewissheiten entsteht; aber auch die Ambiguitäten der Behandlung des Fremden, die sich u. a. der Tatsache verdanken, dass er sich immer auch noch als ein verkleideter Gott erweisen könnte.

Diese historischen Fragen, so faszinierend sie sind, werden im folgenden nicht unser Thema sein, da es uns um eine Analyse der Weltgesellschaft der Gegenwart geht. Statt einer historischen Behandlung sei nur eine Minimalrekonstruktion der unterschiedlichen Muster der Einbeziehung des Fremden in verschiedenen Gesellschaften gegeben, die unmittelbar auf das Leitthema „Fremde in der Weltgesellschaft“ hinführt.

Fünf Modi der Auffassung und Behandlung des Fremden möchte ich unterscheiden. Dabei ist der analytische Charakter der im folgenden vorgetragenen Unterscheidungen zu betonen. Es handelt sich nicht um eine Sequenz, in der die Typen streng einander ablösen. Vielmehr kommen die Typen nebeneinander vor; es ist vorstellbar, dass in einer gegebenen Gesellschaft mehrere von ihnen zu beobachten sind. Es gibt erstens Gesellschaften, denen es nicht gelingt, den Fremden überhaupt als Fremden zu erkennen. In diesem Fall treten auch keine wirkliche Irritation und kein Handlungsbedarf auf. Aus den Jahren kurz nach 1930, in denen zum erstenmal Fremde (zunächst australische Goldsucher) die bis dahin unbesiedelt geglaub-

---

<sup>3</sup> Vgl. HARMAN, Lesley D.: *The Modern Stranger. On Language and Membership*. Berlin 1988.

<sup>4</sup> GREIFER, Julian: *Attitudes to the Stranger. A Study of the Attitudes of Primitive Society and Early Hebrew Culture*. In: *American Sociological Review* 10 (1945), 739–745.

ten, in Wirklichkeit aber dicht besiedelten Regionen im Hochland Neuguineas bereisten, wird berichtet, dass die Stämme, auf die sie unerwarteterweise trafen, einhellig und ohne grosses Zögern die Fremden, die ihnen entgegentraten, als frühere Stammesmitglieder – ja sogar konkret als verstorbene Familienmitglieder – identifizierten, die zurückgekehrt sind.<sup>5</sup> Erfahrene Fremdheit war insofern kein Teil der Reaktion der Stammesmitglieder, weil sie im „Weltbild“ der betreffenden Gesellschaften nicht als Möglichkeit vorgesehen war. Ein zweiter Typus von Gesellschaften registriert Fremde in ihrer Beunruhigungsqualität, aber er konzentriert alle seine Mechanismen für den Umgang mit Fremdheit darauf, die erfahrene Fremdheit sofort wieder zum Verschwinden zu bringen. Diese Mechanismen reichen von der Expulsion oder Tötung des Fremden bis zu den Mustern der Aufnahme in die Gesellschaft, die u. a. Reinigungsriten und die Adoption des Fremden an einen Verwandtschaftszusammenhang einschliessen, bei denen es also darum geht, den Fremden aller Momente von Fremdheit zu entkleiden.

Ein drittes Muster haben die stratifizierten Gesellschaftssysteme verwirklicht, die einen Grossteil der Gesellschaftsgeschichte der letzten Jahrtausende bestimmt haben. In ihnen gab es erstmals eine Pluralität möglicher Status für Fremde, die der Diversifikation der Sozialstruktur in stratifizierten Gesellschaften entsprach. Es gab innere und äussere Fremde; geduldete, privilegierte und unterworfen Fremde; Berufe und Enklaven, die für Fremde reserviert waren und zugleich Einheimischen untersagt waren; Fremde, die dort plaziert wurden, wo Kommunikationsunterbrechungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen sie als Vermittler unentbehrlich machten, und viele andere Varianten mehr. Die Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts, an deren Ausgangspunkt u. a. die Erfindung des Nationalstaats als einer universellen politischen Form steht, bringt in einer Hinsicht eine radikale Vereinfachung dieser diversifizierten Muster und damit eine vierte Form des Umgangs mit Fremden hervor: An die Stelle der Pluralität der Status treten binäre Klassifikationen, die Einheimische, die vollgültige Mitglieder des Nationalstaats sind, von Fremden, denen die entsprechenden Berechtigungen fehlen, unterscheiden. Ohne den Nationalstaat und die komplexen *sets* von miteinander gekoppelten Mitgliedschaftsrechten, auf denen er aufruht, wäre diese Vereinfachung der vormodernen Statusvielfalt nicht möglich gewesen.

Parallel zur Genese des Nationalstaats aber entsteht zugleich die Situation, die uns in diesem Aufsatz vor allem interessiert und die den fünften Typus der gesellschaftlichen Einbettung von Fremdheit hervorbringt. Nationalstaatliche Systeme sind bereits im Prozess der Durchsetzung der neuen Form politischer Organisation, die sie verkörpern, eingebettet in die Entstehung eines weltweiten Gesellschaftssystems, in dem sich die Erfahrungen, die man mit anderen als Fremden machen

---

<sup>5</sup> S. als Rekonstruktion dieser Episode CONNOLLY, Bob / ANDERSON, Robin: First Contact. New Guinea's Highlanders Encounter the Outside World. London 1988.

kann, weitgehend verändern. In einer ersten Annäherung kann man von einer *Universalisierung des Fremden* sprechen.<sup>6</sup> Damit ist gemeint, dass in modernen, beispielsweise städtisch geprägten Lebenszusammenhängen, die Mehrzahl der Interaktionen, in die man eintritt, eine Interaktion mit Personen ist, die man *Fremde* nennen könnte, was dann heisst, dass die Fremdheit des Anderen alltäglich und selbstverständlich wird und den Charakter der Irritation und Störung verliert. Eine alternative Deutung spricht von einem *Verschwinden des Fremden* oder von seiner *Unsichtbarkeit*, womit gemeint ist, dass es zwar einen Diskurs über den Fremden gibt, der dessen Beunruhigungsqualität semantisch zu kontinuierieren versucht, dass es aber nicht leicht fällt, jemanden zu nennen, den man in diesem Sinn als Fremden zu identifizieren bereit wäre. Es ist diese Erfahrungswelt, die spezifisch für die Weltgesellschaft der Gegenwart ist, die im folgenden näher exploriert werden soll. Dabei verstehen wir unter Weltgesellschaft den Sachverhalt, dass Kommunikationen heute füreinander im Prinzip weltweit erreichbar sind und es deshalb nur noch *ein* Gesellschaftssystem auf der Erde gibt.<sup>7</sup>

### III Die Normalisierung der Fremdheit: Die paradoxe Struktur der Indifferenz

Schon am Ende des 18. Jahrhunderts stossen wir auf Diagnosen, die der gerade skizzierten ähneln. So findet sich bei Edmund Burke in einem Text von 1796 die die Vereinheitlichung der europäischen Welt registrierende Bemerkung: „No European can be a complete exile in any part of Europe.“<sup>8</sup> In Anmerkungen wie dieser zeichnet sich ein fundamentaler Umbruch in der Gesellschaftsgeschichte ab, der mir tiefgreifender scheint als die sich gleichzeitig vollziehende Genese des Nationalstaats. Wenn kein Ort mehr als ein *vollständiges Exil* erfahren werden kann, heisst dies, dass eine basale Vertrautheit mit einem jeden potentiellen Interaktionspartner und jedem denkbaren Aufenthaltsort unterstellt werden kann. Also ist kein Platz für eine zugespitzte Fremdheit im sozialen Verkehr mehr identifizierbar. Zumindest gilt dies auf der Ebene der Beschreibungen, die Europa über sich selbst produziert.

Andere Indizien für diese Umstellungen lassen sich leicht finden. Wichtig ist die sich gleichfalls im 18. Jahrhundert abzeichnende Durchsetzung der *Menschheits-*

---

<sup>6</sup> Eine der vielen Formulierungen dieses Sachverhalts schlägt Clifford Geertz mit Blick auf die Diversität von intellektuellen Traditionen vor, die für die in ihnen Engagierten gleichsam tribale Besonderung bedeuten, aber auch jeweils „weltkonstitutiv“ wirken: „We are all natives now, and everybody else not immediately one of us is an exotic.“ GEERTZ, Clifford: *The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought*. In: Ders., *Local Knowledge*. New York 1983, 147–163.

<sup>7</sup> STICHWEH, Rudolf: *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt a. M. 2000.

<sup>8</sup> Diese Passage findet sich in einem Aufsatz über Irland: BURKE, Edmund: 1796/7: *Letters on a Regicide Peace*. Vol. 3. In: *Select Works of Edmund Burke*. Oxford 1878. (1991).

*idee*, zu deren Implikationen gehört, dass es basale Gemeinsamkeiten einer Spezies gibt, die über die empirisch beobachtbare Fremdheit und Feindseligkeit hinweg gelten.<sup>9</sup> Gesellschaftstheorie kann dann nicht mehr als Freundschaftstheorie ausgeführt werden, weil ein solches Verständnis unterstellen würde, dass es ein soziales Aussen der Gesellschaft gibt (= andere Gesellschaften), im Verhältnis zu dem nicht Freundschaft, sondern Fremdheit und Feindschaft die vorherrschenden Einstellungen sind. Statt einer Gesellschaftstheorie als Freundschaftstheorie werden jetzt Mittelstufen zwischen Freundschaft und Feindschaft als prototypisch für Sozialität gedacht. Benjamin Nelson, dessen *The Idea of Usury* interessant für die Analyse dieser Umstellungen ist, verweist auf die Naturrechtstheorie des 16. und 17. Jahrhunderts (Alberico Gentili, Samuel Pufendorf), der er die Leitidee eines *kalkulierten Wohlwollens* als einer wünschbaren Einstellung gegenüber anderen Menschen, aber auch gegenüber anderen Staaten zuschreibt.<sup>10</sup> Wichtig an dieser Formel ist das Spannungsverhältnis, das zwischen einer *kalkulatorischen* Einstellung, mit der man einem Anderen begegnet, und dem diesem Anderen geschenkten *Wohlwollen* liegt. In diesem Spannungsverhältnis zeichnet sich die paradoxe Struktur der Indifferenz ab.

Eine zweite wichtige Station in einer historischen Semantik der Indifferenz ist die Moralphilosophie der schottischen Aufklärung, ungefähr im Zeitraum von 1730 bis 1790. Zu denken ist insbesondere an Adam Smith, für den bekanntlich die Theorie der Arbeitsteilung, als Theorie der Tauschbeziehungen unter Fremden in einer kommerziellen Gesellschaft, eingebettet war in eine Theorie der moralischen Gefühle, die die Beziehungen von Menschen untereinander bestimmen.<sup>11</sup> Was bei Smith deutlich wird, ist, dass Tauschbeziehungen unter beliebigen Fremden nicht mehr auf die Prämisse persönlicher, gar freundschaftlicher Beziehungen der Beteiligten angewiesen sein können, dass es aber Minimalvoraussetzungen des Vertrauens und einer basalen Sympathie für schlechthin jeden anderen bedarf, damit man von den personalen Eigenschaften des Anderen abstrahieren darf, also ihnen gegenüber indifferent sein kann. Hier wird erneut das Paradox sichtbar, das eben schon angedeutet wurde: Minimalvertrauen oder basale Sympathie fungieren als Voraussetzung dafür, dass im übrigen Indifferenz unproblematisch ist.

Wie sieht der sozialstrukturelle Hintergrund von Indifferenz aus und was eigentlich meint der Begriff „Indifferenz“? In der Moderne tritt an die Stelle der lokal bestimmten *cluster* von Feinden und Freunden, von Einheimischen und Fremden, die

---

<sup>9</sup> BÖDEKER, Hans Erich: Menschheit, Humanität, Humanismus. In: Geschichtliche Grundbegriffe (Bd. 3). Stuttgart (1982), 1063–1128. FUCHS, Peter / GÖBEL, Andreas (Hg.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? Frankfurt a. M. 1994.

<sup>10</sup> NELSON, Benjamin: *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Chicago 1969.

<sup>11</sup> SMITH, Adam: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. 1789 (5. Aufl. München 1993); bzw. SMITH, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*. 1759 (Indianapolis 1984).

für die meisten älteren Gesellschaftssysteme charakteristisch waren, das Phänomen eines um vieles erweiterten sozialen Bezugssystems eines jeden einzelnen, das keine anderen Möglichkeiten mehr offenlässt, als den meisten Menschen mit Indifferenz gegenüberzutreten. Um dies angemessen zu verstehen, sollte man die pejorativen Konnotationen von *Indifferenz* oder die des deutschen Äquivalents *Gleichgültigkeit* vermeiden. Sprachlich sind sie nicht zwingend, weil beide Worte eigentlich nur besagen, dass bestimmte Unterschiede, die der Sache nach im Prinzip gegeben sind, in der jetzigen Situation nicht weiter beachtet werden. Das deutsche *gleichgültig* lässt dies besonders gut erkennen. Man behandelt Dinge, die an sich verschieden sind, so, dass man sie gleich viel gelten lässt, obwohl man ihnen bei einer anderen Interessenlage vielleicht auch eine unterschiedliche Wertigkeit zuschreiben könnte. Die Entscheidung für Indifferenz oder Gleichgültigkeit hat etwas mit Informationsüberlast zu tun, die jemanden auf eine im Prinzip verfügbare Information verzichten lässt.

Sozialstrukturell geht es um die Ausdehnung, teilweise globale Ausdehnung des Netzwerks von Beziehungen, in das ein jeder eingebettet ist. Eine Konsequenz dieser Veränderung ist, dass die Anderen, mit denen man interaktionell und kommunikativ zu tun hat, nicht primär unter dem Gesichtspunkt ihrer dann näher zu klärenden Ungleichheit aufgefasst werden, dass sie vielmehr als Individuen behandelt werden. Mit Blick auf das Faktum ihrer Individualität aber sind sie einander gleich. Gegenüber dieser fundamentalen Gleichheit aller anderen, die als Individuen registriert werden, müssen Unterschiede und Ungleichheiten erst erarbeitet werden. In der Regel wird man sich für diese Unterschiede nicht interessieren, da sie in der jeweiligen Situation nicht relevant sind und einen mit nichttragbaren Informationslasten überfordern würden. Daher rührt das Phänomen der Indifferenz gegenüber fast allen sozialen Differenzen. Bei Niklas Luhmann ist in einer Formulierung, die ein wenig nach Norbert Elias klingt, einmal von *disziplinierter Individualität* als Eigentümlichkeit der Moderne die Rede.<sup>12</sup> Diese Formulierung, die erneut paradox verfasst ist, trifft gleichermassen für die Selbstauffassung wie für die Erwartungen, die man an andere adressiert, zu. Die einem jeden anderen zugemutete Individualität ist nicht mehr die eines aussergewöhnlichen Individuums oder eines Helden. Für das Selbstverhältnis des Individuums gilt Entsprechendes, im Sinne einer Erwartung, dass man nicht mit der Darstellung einer extraordinären Individualität die Interaktion und die anderen belastet. Basal ist also der Sachverhalt der Individualisierung aller Teilnehmer an Interaktion und Gesellschaft. Im Verhältnis dazu werden die Unterschiede zwischen ihnen sekundär und nur dann aktiviert, wenn man sie für situativen Gebrauch zur Darstellung bringt oder durch

---

<sup>12</sup> LUHMANN, Niklas: Individuum, Individualität, Individualismus. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft (Bd. 3). Frankfurt a. M. 1989, 149–258, ebd. 185–6.

Beobachtung des Anderen erschliesst. In allen anderen Fällen ist man ihnen gegenüber indifferent.

Ähnliche Diagnosen hatte sich bereits die heute klassisch genannte Soziologie am Anfang des 20. Jahrhunderts erarbeitet. Simmel spricht von der *Reserviertheit* des Grosstädters, die er gleichfalls auf Erfordernisse psychischer Ökonomie zurückführt (anderenfalls „würde man sich innerlich völlig atomisieren und in eine ganz unausdenkbare seelische Verfassung geraten“). Simmels Diagnose unterscheidet sich von der hier vorgetragenen Analyse darin, dass Simmel in dieser Reserviertheit einen „Oberton versteckter Aversion“ zu erblicken glaubt.<sup>13</sup> Eine solche durchgehaltene Aversion erschiene mir viel zu aufwendig und daher unwahrscheinlich. Ein anderer interessanter, heute ganz unbekannter Autor, ist Nathaniel Shaler, ein Geologe aus Harvard, der als Laiensoziologe 1904 eine *Natural History of Human Contacts* publiziert hat.<sup>14</sup> Shaler sieht den Trend der zivilisatorischen Entwicklung darin, dass dort, wo dereinst die Unterscheidung von Freund und Feind, von Einheimischen und Fremden vorherrschte, eine dritte soziale Kategorie zur dominanten Form der Einstufung von anderen geworden ist. Er nennt diese dritte Kategorie *commonplace-folk* und beschreibt unsere Einstellung dem *commonplace-folk* gegenüber dadurch, dass wir entweder ohne bewusstes Registrieren ihrer Präsenz auszukommen versuchen oder (in relativ befriedeten Sozialverhältnissen) uns eine minimale sympathetische Einstellung im Verhältnis zu ihnen abringen.

In allen diesen Analysen war die Stadt ein expliziter oder impliziter Hintergrund des beobachteten Strukturwandels. Sie war das Laboratorium moderner Verhaltensweisen und ist heute zur nahezu universellen Lebensweise von Menschen auf der Erde geworden. Die zugrundeliegende Unterscheidung von *Stadt* und *Land*, eine der ältesten Ressourcen im Vokabular des Soziologen, ist heute nur noch in seltenen Fällen eine instruktive Unterscheidung. Auch in dieser Hinsicht tritt die Universalisierung von Differenzerfahrungen an die Stelle eines klar geschnittenen Unterschieds, der spezifisch für städtische Sozialität war.<sup>15</sup>

#### IV Mechanismen der Indifferenz

Die moderne Soziologie lässt sich in einer Interpretation als ein Repertorium von Mechanismen der Indifferenz lesen. Diese These trägt der Tatsache Rechnung,

---

<sup>13</sup> SIMMEL, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Gesamtausgabe, Bd. 11). Frankfurt a. M. 1992 (Erstausgabe 1908), ebd. 122–3.

<sup>14</sup> SHALER, Nathaniel S.: The Neighbor. The Natural History of Human Contacts. Boston / New York 1904.

<sup>15</sup> Bei GOFFMAN, Erving: The Interaction Order. In: American Sociological Review 48 (1983), 1–17, kann man sehen, wie unter anderem der Bedeutungsverlust der Unterscheidung von Stadt und Land eine Bedingung dafür ist, dass eine weitgehende Abstraktion wie die der Interaktionsordnung möglich wird.

dass Indifferenz ähnlich wie andere zivilisatorische Techniken, ausdrücklich – auch wenn dies nicht bewusst geschieht – gelehrt und gelernt werden muss. Einige Einträge aus diesem Repertorium der Indifferenz seien hier vergegenwärtigt. Eine der bekanntesten begrifflichen Erfindungen ist Erving Goffmans *civil inattention*. Erneut erkennen wir das paradoxe Spannungsverhältnis in der Formulierung. Es geht um Zivilisiertheit und bürgerliche Gesittetheit des Verhaltens, die hier aber die zunächst befremdliche Form der *Unaufmerksamkeit* gegenüber dem anderen annimmt. Wie Goffman wiederholt betont, ist dies nur deshalb möglich, weil dem anderen seinerseits bürgerliche Gesittetheit in der Form einer minimalen wohlwollenden Intention zugeschrieben wird.<sup>16</sup> Ein verwandter Terminus für diese Zuschreibung auf den anderen ist *Vertrauen*, von dem wir seit Niklas Luhmann und anderen wissen, dass es sich bei dem Mechanismus des Vertrauens um einen risikanten Vorschuss auf künftiges Verhalten eines Alter Ego handelt, ein Risiko, dessen entlastende Effekte wir aber für den Aufbau eigener komplexer Handlungsvollzüge benötigen.<sup>17</sup> Ein Vertrauen dieses Typs ruht erneut nur in engen Grenzen auf einer bewussten Entscheidung auf. Anthony Giddens spricht in einer treffenden Formulierung von Vertrauen als *background noise*.<sup>18</sup> Ein weiterer Vorschlag, der uns fast an das Naturrechtsdenken des 17. Jahrhunderts erinnert, ist Allan Silvers *routine benevolence*.<sup>19</sup> Wohlwollen ist in dieser Fassung nicht länger etwas, was man einem anderen aus Erfahrungen heraus aktiv schenkt, es ist vielmehr eine der operativen Routinen sozialer und personaler Systeme, und Routinen sind, wie wir aus Theorien soziokultureller Evolution wissen, einigermaßen stabile Resultate der bereits abgelaufenen Evolution eines Systems, die Veränderungsspielräume zugleich beschränken, aber sie auch vorzeichnen.<sup>20</sup> Allen diesen paradoxen Modi der Orientierung kann man ungefähr dieselbe Leistung zuschreiben. Sie erlauben jedem, der diese Orientierungsmuster benutzt, vieltausendfache Negationen (die Nichtbeachtung von anderen), ohne dass der Vollzug dieser Negationen als solcher registriert würde, und d. h. auch, ohne dass die Implikationen von Konflikt und Verneinung des Anderen sichtbar und thematisch werden könnten. In dieser Hinsicht tragen alle diese Orientierungsmuster zur Invi-

---

<sup>16</sup> GOFFMAN, Erving: *Behavior in Public Places*. Glencoe, Ill. 1963; GOFFMAN, Erving: *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*. Harmondsworth 1972.

<sup>17</sup> LUHMANN, Niklas: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. 2. Aufl. Stuttgart 1973.

<sup>18</sup> GIDDENS, Anthony: *The Consequences of Modernity*. Cambridge 1990, ebd. 82.

<sup>19</sup> SILVER, Allan: *Friendship in Commercial Society. Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology*. In: *American Journal of Sociology* 95 (1990), 1474–1504; SILVER, Allan: "Two Different Sorts of Commerce". *Friendship and Strangership in Civil Society*. In: WEINTRAUB, Jeff / KUMAR, Krishan (Hg.): *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago 1997, 43–74.

<sup>20</sup> Siehe NELSON, Richard R. / WINTER, Sidney G.: *An Evolutionary Theory of Economic Change*. Cambridge, Mass. 1982.

sibilisierung des Nein bei, die eine der bemerkenswerten konflikteindämmenden Erfindungen der Moderne ist.<sup>21</sup>

Wie aber vollziehen sich diese Negationen und welche Leistungsaspekte und Handlungsfähigkeiten sind besonders zu betonen? Zunächst einmal geht es um die erstaunliche Leistung des *Herausfilterns von Tausenden von Anderen*, die an sich da sind. Dies lässt sich am Beispiel von Städten, öffentlichen Plätzen und Massenveranstaltungen illustrieren, für die man die Fähigkeit braucht, sich nicht auf alle diese anderen bezogen zu fühlen. Psychische Störungen, in denen genau dies nicht gelingt und es zu einer Überflutung des Selbst kommt, machen die Unselbstverständlichkeit dieser Leistung deutlich, wie sie gleichzeitig auch darauf hindeuten, dass diese Leistung heute normativ erwartet wird. Wenn man dazu nicht imstande ist, ist man in dieser Hinsicht krank und psychiatrische Behandlungen oder Exklusionen sind die Reaktionsmuster, mit denen man rechnen muss.

In manchen Situationen ist die *Prätention der Nichtanwesenheit* eine wichtige Technik. Diese hatte bereits in der ständischen Gesellschaft des alten Europa eine relevante Rolle gespielt, wenn die Interaktion in Haushalten so ablief, als ob das physisch anwesende und im Erbringen von Dienstleistungen aktiv beteiligte Personal eigentlich gar nicht da sei. Heute ist dies eine Lösung in Situationen mit zuge-spitzter Differenz und Konfliktpotential, in denen die prätendierte Nichtanwesenheit des Anderen, aber auch des eigenen Ich, die an sich vorhandene und als gefährlich erlebte Konflikttendenz neutralisiert.

Unterstützt werden derartige Prätentionen durch eine *Kunst der Vermeidung*.<sup>22</sup> Man beschleunigt oder verlangsamt den Schritt, wechselt die Strassenseite und vermeidet jeden Blickkontakt. In telekommunikativen Kontakten spielen Anonymität, die Verwendung von *aliases* und die Nichtnennung des eigenen Namens eine vergleichbare Rolle. Viele Telefongespräche funktionieren zunächst als eine Auseinandersetzung darüber, wer den Eigennamen zuerst nennen muss.

Hinzu kommt eine eigentümliche Erfindung der Moderne: eine *Nichtkommunikation trotz unbestreitbarer Wechselseitigkeit des Wahrnehmens*. An der Richtigkeit des Watzlawickschen Diktums, man könne *nicht nicht* kommunizieren, muss man deshalb noch nicht prinzipiell zweifeln. Aber es ist erneut eine hochunwahrscheinliche Errungenschaft der Moderne, dass man sich beispielsweise in der Bahn stundenlang wechselseitig anblicken kann, ohne miteinander zu sprechen und ohne dieses Geschehen als Kommunikation auszuflaggen.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Siehe zur Invisibilisierung des Nein STICHWEH, Rudolf: Zum Verhältnis von Differenzierungstheorie und Ungleichheitsforschung. Am Beispiel der Systemtheorie der Exklusion. In: SCHWINN, Thomas (Hg.): Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung. Frankfurt a. M. 2004, 353–367, ebd. III.

<sup>22</sup> Vgl. ANDERSON, Elijah: *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community*. Chicago 1990, ebd. 209, zu „art of avoidance“.

<sup>23</sup> Siehe SIMMEL, Georg: Die Grossstädte und das Geistesleben. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen. 1901–1908 (Bd. 1). Frankfurt a. M. 1993, 116–131 (Erstdruck 1903), ebd. 727.

Auf der positiven Seite derselben Minimalisierung der Interaktion stehen die *Institutionen der minimalen Akzeptation* des Anderen. Mit dem Aufeinandertreffen und dem Gruss, auch wenn es sich um füreinander völlig fremde Personen handelt, verknüpft sich ein Lächeln, das der andere sich nicht erst verdienen muss. Dieses Lächeln scheint aber eine kulturspezifische und keine universelle Institution zu sein, und es wird beispielsweise aus dem modernen Griechenland berichtet, dass an die Stelle des Lächelns durchaus noch der kalte, ausforschende Blick tritt, der dem Anderen deutlich macht, dass er ein Fremder ist und sich als solcher erst noch zu bewähren hat.<sup>24</sup>

Alle diese Leistungen hängen mit der Ausdifferenzierung *unpersönlicher Beziehungen* als einem alltäglichen Teil der Erfahrungswirklichkeit eines jeden zusammen. Die Person wird dann gewissermassen hinter die Linien der Interaktion zurückgenommen und kann unbekannt bleiben. Damit wächst die Gewöhnung an den Umgang mit Menschen, die man eigentlich nicht kennt. Freundschaft und Feindschaft, Vertrautheit und Fremdheit sind keine angemessenen Duale mehr für das Verständnis dieser Situation. An deren Stelle tritt die neue gesellschaftliche Institution der *Bekanntschaft*, die die Differenz zwischen persönlichen und unpersönlichen Beziehungen überspielt. Der Zugang zu und die Adressierung von Bekannten ist unproblematisch möglich, was die Reichweite von Beziehungen jenseits von Vertrautheit und Fremdheit enorm erweitert. Schliesslich entspricht diesen Umbauten die Emergenz jener Form sozialer Strukturbildung, die Netzwerk heisst, und die Kontakt und sogar Gemeinschaft aus allen Lokalitätsbedingungen herauslöst.<sup>25</sup>

## V Schlussbemerkung: Indifferenz und Moral

Wie sehen die moralischen Grundlagen der Indifferenz aus? Ist Indifferenz selbst eine denkbare moralische Grundlage der modernen Gesellschaft? Es gibt offensichtlich eine *Minimalmoral*, die in einer basalen Akzeptanz aller anderen besteht, die diese sich nicht erst erarbeiten und verdienen müssen. Wichtig aber ist weiterhin, dass die anderen auch nicht mehr als diese Minimalsympathie *verdienen*. Sie besitzen keinen weiterreichenden Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit und auf unsere Engagements. Darin sind wir alle distanzierte Beobachter, denen man allenfalls die erneut paradoxe Orientierung des *detached concern* abverlangen kann, eine Orientierungsweise, die in der Professionstheorie von Renée Fox und später von Talcott Parsons als eine Bewältigungsform für die an die helfenden Berufe adressierten Zuwendungserwartungen theoretisiert worden ist.<sup>26</sup> Gleichzeitig gibt

---

<sup>24</sup> STORACE, Patricia: Dinner with Persephone. Travels in Greece. New York 1997.

<sup>25</sup> Siehe WELLMAN, Barry (Hg.): Networks in the Global Village. Life in Contemporary Communities. Boulder, Col. 1999.

<sup>26</sup> FOX, Renée C.: Experiment Perilous. Physicians and Patients Facing the Unknown. New York 1959.

es jenseits der Interaktionsebene Anzeichen für eine Minimalsolidarität unter allen Menschen – als weltweite Solidarität aller jener, die zur Spezies Menschheit gerechnet werden. Die strukturellen Effekte der Indifferenz wird man taxieren können, wenn man diese Phänomene auf den verschiedenen Ebenen der Bildung von Gesellschaft systematisch beobachtet und sie miteinander vergleicht. Am Ende ist diese Gesellschaft Weltgesellschaft, und das heisst, dass sie kein soziales Aussen mehr kennt, dass es niemanden mehr gibt, den man legitimerweise einen *Fremden der Gesellschaft* nennen könnte.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. FÖGEN, Marie Theres (Hg.): *Fremde der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit.* Frankfurt a. M. 1991.



**Präsidium und Mitglieder der Jüdisch/Römisch-katholischen  
Gesprächskommission (JRGK)**

Präsidium:

Prof. Dr. Alfred Donath (Beauftragter des SIG)

Bischof Dr. Kurt Koch (Beauftragter der SBK)

Generalsekretär des SIG: Dennis L. Rhein

Sekretär der SBK: Dr. Agnell Rickenmann

Jüdischer Co-Präsident: Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich (Riehen)

Katholische Co-Präsidentin: Prof. Dr. Verena Lenzen (Luzern)

Mitglieder:

Rabbiner Tovia Ben-Chorin (Zürich)

Rabbinatsassistent Michel Bollag (Zürich)

Prof. Dr. Azzolino Chiappini (Lugano)

Dr. des. Simon Erlanger (Basel)

Prof. Dr. Jean Halpérin (Genf)

Rabbiner Hervé Krief (Lausanne)

Prof. Dr. Simon Lauer (Clarens)

Dr. P. Christian M. Rutishauser SJ (Schönbrunn)

Prof. Dr. Adrian Schenker OP (Fribourg)

Prof. Dr. Esther Starobinski (Genf)

Pfarrer Roland Strässle (St. Gallen)

Prof. Dr. Benedict Thomas Viviano OP (Fribourg)

Geschäftsführung:

Institut für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF), Universität Luzern

Frau Prof. Dr. Verena Lenzen

Kasernenplatz 3

6003 Luzern

Sekretariat des IJCF:

Tel. 041 228 55 35

Fax: 041 228 72 27

E-Mail: [ijcf@unilu.ch](mailto:ijcf@unilu.ch)

Homepage der JRGK: [http://www.unilu.ch/tf/5490\\_15010.htm](http://www.unilu.ch/tf/5490_15010.htm)