

ARTIKEL

Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament

Eine alttestamentliche Spurensuche aus aktuellem Anlass¹

Kim Strübind

1. Exil und Diaspora – eine Reflexion

Ein häufig zitiertes jüdisches Sprichwort besagt: „Vergessen verlängert das Exil, in der Erinnerung liegt das Geheimnis der Erlösung.“ Es wird Rabbi Israel Ben Eliezer zugeschrieben, einem jüdischen Mystiker des 18. Jahrhunderts, der unter dem Namen Baal Schem Tov („Meister des guten Namens“) bekannt und durch Martin Bubers 1949 erschienenen „Erzählungen der Chassidim“² im deutschsprachigen Raum bekannt wurde. Das Zitat ist, freilich um die Hälfte gekürzt, auch an der jüdischen Gedenkstätte für die Opfer der Shoah in Yad Vashem in Jerusalem zu lesen: „In der Erinnerung liegt das Geheimnis der Erlösung.“ Leider geht damit die Pointe verloren, in der das „Exil“ gerade den bleibenden Kontrapunkt zur „Erlösung“ bildet. Für Israel Ben Eliezer war die ihm täglich gegenwärtige Erfahrung des jüdischen Exils in der Diaspora das Gegenteil von Erlösung, die nur in der Erinnerung an das Heilige Land und an den (zerstörten) Tempel utopisch gegenwärtig blieb. Wo die Erinnerung dagegen verblasst und der Status quo als vorgegeben akzeptiert wird, erlischt die Sehnsucht. „Das ist schon so lange her, das ist schon gar nicht mehr wahr“, hatte Hegel einmal augenzwinkernd über die Entsorgung der Erinnerung in eine ferne Vergangenheit gesagt. Was vergangen ist, verliert immer mehr an Gültigkeit.

Das babylonische Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. stellte für das biblische Judentum ein einschneidendes Ereignis dar. Nach der kollektiven Erinnerung Israels, die sich im Alten Testament niederschlug, bildete dieses Exil jedoch bereits die unter dramatischen Umständen erzwungene *zweite* Diaspora. Wie der Exodus aus Ägypten so wurde auch die Rückkehr aus dem babylonischen Exil, der Wiederaufbau des Tempels und der Stadt Jerusalem als Kontrasterfahrung einer von Gott herbeigeführten Erlösung wahrgenommen. Noch ein drittes Mal – und diesmal ausgesprochen nach-

¹ Der Vortrag wurde im Rahmen der Kooperation mit dem Leo-Trepp-Lehrhaus der Jüdischen Gemeinde zu Oldenburg am 12. Januar 2017 im Bibliothekssaal der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg gehalten. Er wurde für den Druck geringfügig verändert und ergänzt, um die Veröffentlichung nicht zu verzögern. Der Abschnitt 3.2. war aus Zeitgründen im Vortrag ausgelassen worden.

² Vgl. *Martin Buber, Erzählungen der Chassidim*, Zürich 2014 (Nachdr. 1949).

haltig – machte Israel eine Exilserfahrung, als es in der Antike zwei Kriege gegen das römische Weltreich verlor und erneut Land und Tempel verlor, wobei den Juden als besondere Strafe der römischen Besatzungsmacht verboten wurde, die Stadt Jerusalem auch nur zu betreten.³

Erst dieses dritte Exil, das bis zur Wiedererrichtung des Staates Israel 1948 anhielt, kann im eigentlichen Sinn als „Diaspora“ bezeichnet werden, sofern beachtet wird, dass Exil und Diaspora nicht ganz deckungsgleiche Begriffe darstellen. Meint man mit dem Exil den (meist unfreiwilligen) vorübergehenden oder längeren Aufenthalt in einem fremden Land und die Koexistenz mit einer fremden Kultur, so bedeutet der Begriff Diaspora wörtlich „Zerstreuung“. Sie ist die äußerste kulturelle Zuspitzung der Exilserfahrung, da den im Exil Befindlichen nicht nur die Heimat, sondern mit der Zerstreuung auch der ethnische Zusammenhalt verloren geht. Diaspora ist also nicht nur ein Synonym, sondern die Steigerung des Exils und formuliert die schärfste Bedrohung kollektiver Identität.

Dies wird im Alten Testament nirgends so deutlich wie im Ester-Buch, in der das jüdische Exil in Persien anhand einer fiktiven und geradezu märchenhaften Erzählung unter ein drohendes Pogrom durch böse Mächenschaften am persischen Königshof gestellt wird. Israel wird darin als ein Volk geschildert, das seine innere Kohärenz verloren hat, sich aber gleichwohl (noch) nicht an die dominierende Leitkultur assimilierte (Est 3,7).⁴ Wir stoßen in diesem Buch auf ein Judentum, das in den Weiten des Persischen Reichs verstreut lebte und dessen Existenz der dominierenden persischen Kultur unbekannt zu sein schien. So gott- und weltvergessen lebte dieses Volk in der „Zerstreuung“, dass es dem intriganten Treiben des Bösewichts und Großwesirs Haman am persischen Hof schutz- und rechtlos ausgeliefert war (Est 3).

Der Plot des Buches treibt die Diaspora als „Verlängerung des Exils“ auf die Spitze, indem nicht einmal mehr der Gott Israels als das letzte und bindungsstärkste Band der ethnischen Kohärenz vorkommt. Tatsächlich ist es das einzige Buch der Bibel, in dem Gott mit keiner Silbe erwähnt wird, der bestenfalls andeutungsweise mit der Chiffre einer „Hilfe von einem anderen Ort“ (Est 4,14) codiert wird. Das Judentum ist angesichts des drohenden Pogroms ganz auf sich alleine gestellt und bewältigt das Problem mit menschlicher Klugheit und List.

Inwiefern ist Israel in seiner ethnischen Existenz dann überhaupt noch wahrnehmbar? Der Erzbösewicht Haman bringt es in seiner Anklage vor dem persischen König Ahasveros zur Sprache:

³ Vgl. *Menahem Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Haim Hillel Ben Sasson, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert, München 1978, 364–373 (231–373); *Peter Schäfer*, Geschichte der Juden in der Antike, Tübingen 2010, 191 f.

⁴ Solche Heldenerzählungen vom jüdischen Widerstand gegen den heidnischen Assimilationsdruck finden sich in der Bibel post festum häufiger. Vgl. den Abschnitt über die resilienten Hebammen in Ex 1,15–22; oder die Darstellung Daniels am persischen Hof in Dan 1; 6.

„Es gibt ein Volk, verstreut und abgesondert unter allen Völkern in allen Provinzen deines Königreichs, und ihr Gesetz ist anders als das aller Völker, und sie leben (wörtl. handeln) nicht nach des Königs Gesetzen.“ (Est 3,8)

Wo Land, Königtum und auch der Tempel als kultischer Mittelpunkt abhandengekommen sind, gibt es freilich noch eine letzte Kohärenz, durch die sich das Judentum seiner selbst bewusst wird und sich seiner Alterität vergewissert: die Tora. Der im Ester-Buch erscheinende Schurke Haman hatte es in Est 3,8 auf den Punkt gebracht. Überträgt man diese Deutung auf die Geschichte der jüdischen Diaspora zwischen 135 n. Chr. und dem Jahr der Staatsgründung 1948, dann wird man nicht anders können, als die Tora (in der Gestalt des Talmuds und der Midraschim)⁵ als literarische Großmacht⁶ zu begreifen, die das in alle Welt verstreute Judentum bis ins 19. Jahrhundert hinein auf eindrucksvolle Weise zusammenhielt. Was bereits im Ester-Buch provokativ angelegt war – die jüdische Tora als konnektives Differenzphänomen – setzte sich in der Geschichte des Judentums letztlich durch. Es verdankt sein Überleben und seine Kohärenz nicht einer besonderen Gotteslehre oder einem System normativer transzendenter Schlüsselaussagen wie etwa das Christentum. Vielmehr werden die metaphysischen Ordnungsstrukturen und himmlischen Hierarchien mittels der Tora als Chiffre einer Abgrenzung von der restlichen Weltbevölkerung substituiert und kompensiert. Nach dem Verständnis der Rabbinen kommt man Gott nie näher als durch das Halten der Tora, mithin durch die demütige und ehrfürchtige Bereitschaft, Gott dienen zu wollen.⁷ Aus diesem Grund gibt es im Judentum keine „Dogmatik“, sondern eine „Pragmatik“.

Die Pointe im Buch Ester besteht nun darin, dass eine Jüdin, deren Herkunft bis zum Schluss der Öffentlichkeit verborgen bleibt, in den Rang der persischen Königin erhoben wurde. Zusammen mit ihrem Onkel Mordechai schmiedete sie einen Plan, der den leichtfertig gefassten Entschluss der Machtelite zur Vernichtung der Juden durchkreuzte. Damit war zwar nicht das Ende des Exils, aber das Ende der Diaspora, der ohnmächtigen Zerstreuung im Exil, erreicht: Das Judentum fand durch eine staatlich legitimierte Form der Selbstverteidigung wieder zusammen und damit zu sich selbst. Aus dem Stöhnen der Ohnmächtigen erhebt sich ein wehrhaftes Volk, das seinen Feinden widersteht, die ihrerseits mit dem Leben für den Frevel bezahlen (Est 9,1-19). Es ist nicht mehr zerstreut, sondern geeint.

⁵ Das gilt auch für das jüdische Gebetbuch (Siddur).

⁶ Der Ausdruck scheint mir angemessen zu sein, weil Talmud, Midraschim und Siddur dem Assimilationsdruck, der von nationalen Leitkulturen auf das Judentum ausgeübt wurde, widerstanden und bis zur jüdischen Aufklärung identitätsstiftend blieben.

⁷ Das Judentum verwendet dafür den Begriff „das Joch der Tora auf sich nehmen“.

2. Israels Selbsterfahrung als „Fremde“ – eine alttestamentliche Spurensuche

Die Erfahrung fremd zu sein, ist keineswegs ein Randthema, sondern einer der nachhaltigsten Stoffe des Alten Testaments überhaupt. Dies ist auch klimatisch bedingt: Im Unterschied zu den großen Kulturräumen Mesopotamiens und Ägyptens waren die Bewohner der östlichen Mittelmeerküste nahezu ausschließlich vom Regenfeldbau abhängig.⁸ Dürrezeiten und der Populationsdruck in einer durch aride Gebiete begrenzten Kulturlandschaft sorgten immer wieder für natürliche Flucht-Erfahrungen. Hinzu kam die geostrategisch ungünstige Lage Israels zwischen den großen Machtblöcken Ägyptens, Kleinasiens und Mesopotamiens, wobei die Levante immer wieder eine Pufferzone zwischen den Großmächten bildete. Die Archäologie belegt, wie oft dieses Land von Kriegen sowie von Deportationen und Migrationen heimgesucht wurde.

Kein Wunder also, dass sich gerade Erfahrungen von Fremdheit und Migration in der Bibel niederschlugen. Es wäre eine eklatante Verkürzung der biblischen Botschaft, dieses Sujet auf den theologisch gewiss bedeutsamen Exodus aus Ägypten zu reduzieren.⁹ In Israel war man selbst oft genug als Migrant auf der Flucht oder gezwungenermaßen Aufnahmeland für andere Fremdlinge. Letzteres teilte man vor allem mit Ägypten und manchmal auch mit den Großmächten in Mesopotamien. Gerade Ägypten war ein begehrtes Fluchtland für asiatische Migrationen. Und wie in unseren Tagen stieß dies nicht nur auf eine „Willkommenskultur“. Die Ägypter mochten die Asiaten nicht und hatten mit ihnen häufig schlechte Erfahrungen gemacht.¹⁰ Die ägyptische Ostgrenze galt, wie Quellen belegen, als die wohl am stärksten befestigte Grenze des ganzen Vorderen Orients, durchzogen von Garnisonen und Truppenkontingenten. Zudem gab es eine strenge Grenzkontrolle mit intensiver Befragung nach dem Einreisegrund.¹¹

An welcher Stelle der Bibel werden Exil und Fremdheit zuerst thematisch? Eigentlich beginnt es schon am Anfang. Die ersten Heimatvertriebenen sind Adam und Eva. Sie werden nach Gen 3 nicht etwa deshalb aus dem Garten Eden vertrieben, weil sie ein Gesetz des sie verdingenden göttlichen

⁸ Vgl. *Ernst Axel Knauf*, Die Umwelt des Alten Testaments (NSK-AT 29), Stuttgart 1994, 12–19, 28–40; *Wolfgang Zwickel*, Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde, Darmstadt 2002, 77–87; *ders.*, Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte, Stuttgart 2013, 9 ff.

⁹ Obwohl dessen Historizität mehr als zweifelhaft ist. Vgl. *Israel Finkelstein/Neil A. Silberman*, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2007, 61–85.

¹⁰ Vgl. ebd., 67 ff.

¹¹ Vgl. *Herbert Donner*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildung (GAT 4/1), Göttingen 2007 (= 1984), 98–100.

Gartenbesitzers übertreten hätten.¹² Nach 3,22-24 ist der Vertreibungsgrund bei genauem Hinsehen ein anderer: Sie sind durch die Erkenntnis von „Gut“ und „Böse“ bzw. von „nützlich“ und „schädlich“¹³ Gott zu ähnlich geworden. So sagt es der Bibeltext im Unterschied zu traditionellen Auslegungen, die die Vertreibung aus dem Garten Eden als Strafe für die Übertretung des göttlichen Gebots deuten. Der Wortlaut des Bibeltexts sagt etwas Anderes. Gott fürchtet die Konkurrenz der Menschen, gerade weil sie sich allzu gut in die paradiesische Welt „integriert“ hatten:

Siehe, der Mensch [Adam] ist geworden wie unsereiner, zu erkennen Gutes und Böses [oder: Richtiges und Falsches; Nützlich und Unnützes]. Dass er nun bloß nicht auch noch hingehe und auch noch vom Baum des Lebens esse und ewig lebe! (Gen 3, 22)

Gott sucht die Distanz zu seinem Geschöpf, für das er lediglich die Rolle eines Mitarbeiters im Garten angedacht hatte. Er wollte nach dieser Erzählung keine klugen und autonomen Wesen neben sich;¹⁴ er wollte Personal, oder – wie man früher sagte – Gastarbeiter für die Pflege seines königlichen Palastgartens haben, wie ihn mächtige Potentaten in altorientalischer Zeit häufig zu ihrem Vergnügen anlegten.¹⁵ Klugheit stört da nur.¹⁶

¹² Ein verbreitetes Missverständnis besteht in der Annahme, Gott habe den Garten um des Menschen willen geschaffen. Der Text und die religionsgeschichtlichen Analogien zeigen aber, dass es sich nach der Vorstellung des Verfassers beim „Garten in Eden“ (Gen 2, 8) wohl eher um den Palastgarten des (göttlichen) Königs handelte, wie ihn sich altorientalische Potentaten gerne zu ihrem Vergnügen zulegten (vgl. Anm. 13). In analoger Manier spaziert Gott in dieser Geschichte „in der Kühle des Abends“ durch seinen Garten, nicht wissend, was seine Gärtner in der Zwischenzeit dort getrieben haben (Gen 3,8f). Für diese Annahme spricht im Übrigen auch, dass die beiden besonderen Gewächse des Gartens (der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis) letztlich Gott selbst vorbehalten bleiben. Der Mensch ist also nicht Bewohner, sondern lediglich Gast bzw. der Gärtner, der sich an die Gartenordnung des Besitzers halten soll.

¹³ Ich halte diese Übersetzung der Sache nach für angemessener als die gängige und viel zu sehr moralisierende Übersetzung mit „gut“ und „böse“, die stärker die kirchliche Erbsündenlehre widerspiegelt. Dafür spricht auch der Kontext: Nachdem ihre Augen aufgetan waren, erkannten sie ihre Nacktheit, die aber weder gut noch böse ist. Vielmehr entdeckten sie dabei, wie nützlich es ist, sich dem Anderen nicht in allem zu offenbaren und Schützenswertes hinter (zunächst recht schlichten) Kleidern zu verbergen.

¹⁴ Im Unterschied zu Gen 1, 26f!

¹⁵ Vgl. *Frank und Marlene Crüsemann*, Die Gegenwart des Verlorenen. Zur Interpretation der biblischen Vorstellungen vom „Paradies“, in: *Jürgen Ebach u. a.* (Hgg.), „Schau an, der schönen Gärten Zier.“ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens, Gütersloh 2007, 25–68. Nach meiner Einschätzung gehört auch die Erzählung von Nabots Weinberg in diese Tradition (1Kön 21, 1-16).

¹⁶ Vgl. *Andreas Schüle*, Die Urgeschichte (Genesis 1–11) (ZBKAT 1.1), Zürich 2009, 65ff. „Wiederum verweist dies darauf, dass Gott den Menschen für einen bestimmten und begrenzten Zweck erschafft, nämlich sich um den Garten zu kümmern. Darüber hinaus hat Adam keine Aufgabe, und entsprechend sieht Gott für ihn offenbar auch keine Fähigkeiten und Begabungen vor, die ihn über diesen Zweck hinausheben. [...] Dem Eden-Mythos nach waren Gottes ursprüngliche Absichten mit dem Menschen durchaus bescheiden“ (67).

Das erste Exil beginnt also mit der Vertreibung unbotmäßiger Angestellter aus dem Garten Eden, für die harte Zeiten anbrechen. Damit der Mensch wirklich nicht vom Baum des Lebens isst und damit Gott in allem gleich wird, stellt Gott zwei Rausschmeißer an den Eingang seines Paradieses. Cherubim¹⁷ werden die furchteinflößenden altorientalischen Bodyguards genannt. Sie werden in der altorientalischen Ikonographie als gigantische, geflügelte Wesen dargestellt, die einen Stier- oder Löwenkörper, die Beine von Stieren und einen Menschenkopf trugen, die mit der physischen Stärke der kräftigsten Landtiere die Macht des abgebildeten Königs oder Pharaos repräsentierten.¹⁸ Gott machte durch sie die Grenzen für die von ihm vertriebenen Flüchtlinge dicht.

Der Exodus der Menschheit ist damit aber noch nicht an seinen Höhepunkt gekommen. Die Geschichte von Kain und Abel setzt ihn fort. Als Kain seinen Bruder erschlägt, muss er als Straffolge auch noch das fruchtbare Kulturland verlassen, zusammen mit seiner Familie, von der keiner weiß, woher sie kommt. Diese kleine logische Untiefe nimmt der Text freilich souverän in Kauf,¹⁹ um die letzte Heimatlosigkeit des Menschen und seiner Nachkommen außerhalb des Paradieses zu versinnbildlichen. Nach der Einbettung des Textes in die Urgeschichte sind alle Menschen Kainiten.

Bereits im darauffolgenden Kapitel hat Gott die Nase von den Menschen (und den Landtieren!) voll²⁰ und schickt eine Sintflut, der nur Noah und seine Familie sowie eine reproduktionsfähige Anzahl von Spezies aus der Tierwelt entkommen (Gen 6–9). Beim Verlassen der Arche sind nur Noah und seine Familie übrig geblieben und einem fremden Land gestrandet (Gen 8, 4) und müssen ihre Existenz buchstäblich aus und auf dem Nichts aufbauen. Das gelingt ihnen erstaunlich gut, wobei Noahs Söhne, die als eponyme Ahnherren der Weltbevölkerung hervortreten, allerdings auch

¹⁷ Vgl. (mit schönen grafischen Veranschaulichung) *Peter Riede*, Art. „Keruben/Kerubenthroner“, in: Wissenschaftliches Bibellexikon (Abruf 01.04.2017) <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/keruben-kerubenthroner/ch/4b7fd9f930ed7c51d9f4893a5aad7e0>.

¹⁸ Die ägyptische Sphinx in Gizeh gehört auch zu diesem Typus apotropäischer Schutzmächte in Gestalt von Mischwesen.

¹⁹ Sie beruht darauf, dass die Geschichte nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zusammenhang – einer Genealogie der Keniter – steht, sondern redaktionell der Urgeschichte der Menschheit zugeordnet wurde. Vgl. u. a. *Schüle*, *Urgeschichte*, 51.87–100.

²⁰ Die priesterliche Darstellung begründet das mit der zunehmenden Gewalttätigkeit des Menschen in seinem Herzen (Gen 6, 5–12), die in einer späteren Interpretation auf alle Wesen aus Fleisch und Blut übertragen wird (Gen 6, 13). Hinter dieser nicht-priesterlichen Ergänzung steckt wohl eine Rationalisierung des Untergangs der Welt in Gestalt einer Theodizee, die erklärt, weshalb Gott mit der Sintflut auch alle Landlebewesen dahinraffte. Menschen und Tiere, die als Vegetarier erschaffen wurden (Gen 1, 29 f), jagen und verzehren einander, was Gott erst nach der Sintflut ausdrücklich konzediert und sein Schöpfungswerk damit korrigiert, weil das menschliche Herz sich nicht ändert (Gen 8, 21 f; 9, 1–7). So wird in einer nachgeordneten Interpretation verständlich gemacht, weshalb mit dem Menschen auch die Landtiere von Gott durch die Sintflut vernichtet werden: Sie sind genauso grausam wie der Mensch. Ihre Ähnlichkeit hatte sich ja bereits darin gezeigt, dass sie am selben Tag erschaffen wurden (Gen 1, 24 ff).

neue politische Konflikte evozieren (Gen 9,18-28), die nach einer Lösung rufen.

Diese erfolgt in Form der sich anschließenden Völkertafel (Gen 10), in der die damals bekannten Völker statistisch erfasst und ihre Ländergrenzen und Wohnbereiche definiert werden. Infolge der problematischen Konstellationen, die sich durch die regionale und hierarchische Ungleichheit der Noah-Söhne ergaben (Gen 9,18-27) und die bereits in die Zukunft der kommenden Konflikte und Ansprüche auf das Kulturland vorausblicken (V. 26), scheint nun Ruhe in die Völkerwelt eingekehrt, indem sich das Schöpfungswerk am Ende der Urgeschichte (Gen 1-11) auch politisch vollendet. Dies erhält in der Folge durch die Ätiologie des Turmbaus zu Babel einen erzählerischen Hintergrund,²¹ indem Gott eine nachsintflutliche Ordnung schuf, die (meiner Ansicht nach) als *Opus politicum* eine zweite Schöpfung darstellt, die den natürlichen Lauf der Welt durch eine kulturelle Neuordnung ergänze.²² Die neuen Spielregeln der (zweiten) Schöpfung waren bereits durch einen Bundesschluss mit Noah besiegelt worden (Gen 9,8-17), der die Anfangsordnung (Gen 1,28-30[31]) zugunsten des Menschen und seiner Ansprüche korrigierte. Durch diese redaktionellen Vernetzungen erhält die anthropogene Selbstentfaltung der Welt auch eine politische Grundordnung.

Mit Abram/Abraham beginnt eine neue Migrationsgeschichte, deren Hintergründe die Priesterschrift im Dunklen lässt (Gen 11,27-32). Mittels einer theologischen Nachinterpretation erhält Abrahams Migration in Gen 12,1-7 dann allerdings eine kräftige und programmatische Begründung. Dabei stößt der Bibelleser nach der (zweifach) angeordneten Vertreibung der Menschen aus dem Garten Eden (Gen 3,23f), der Vertreibung Kains und seiner Nachfolger aus dem Kulturland (Gen 4,11-16)²³ und der weltweiten Zerstreung der Völker (Gen 11,1-9) mit Abraham bereits auf die vierte von Gott erzwungene Migration aus einer menschlichen Heimat. Im Unterschied zu früheren Migranten in der Bibel erhält Abraham aber zugleich eine doppelte Verheißung: Einerseits auf eine globale Nachkommenschaft und andererseits auf eine neue Sesshaftigkeit in einem Land, das Gott ihm zeigen wolle (Gen 12,1).

²¹ Ich sehe in Gen 10 f eine intertextuelle Entsprechung zu den beiden Überlieferungen von der Erschaffung der Welt in Gen 1,1-2,3 und Gen 2,4-3,24 (zu dieser Abgrenzung vgl. *Schüle*, Urgeschichte, 51 ff). Dem priesterlichen Text folgt in beiden Fällen eine ätiologische Erzählung von der Grenzüberschreitung der Menschen, mittels derer die menschliche Geschichte in Gang gesetzt wird. In beiden Fällen ist die Scheidung und Unterscheidung ein wesentliches strukturierendes Element der Darstellung. Gottes Schöpfungswerk vollendet sich als politische Schöpfung der Völker und ihrer Grenzen am Ende der Urgeschichte.

²² Dies zeigen die Formulierungen in Gen 8,21-9,17.

²³ Genau genommen handelt es sich dabei um eine Form „ethnischer Säuberung“. Kain und seine Nachkommen werden aus dem fruchtbaren Kulturland in die Steppen und Wüsten des südlichen Ostjordanlandes vertrieben. Ihre Ansiedlung in ariden Gebieten erhält so eine theologische Legitimation.

Abrahams Vater Terach hatte sich nach der biblischen Darstellung mit seiner Familie von der Stadt Ur im südlichen Mesopotamien aus auf den Weg in das 1600 km entfernte Haran im Nordwesten Mesopotamiens gemacht (Gen 11, 27-32). Nach dem Tod des Urahs, migrierte Abraham von Haran in das ca. 800 km entfernte, südlich gelegene Land Kanaan und wird damit zum Protagonisten der ersten Landnahme Israels.²⁴ Gleichwohl scheint sich Abraham dort kaum aufgehalten zu haben. Gleich nach der Ankunft in Sichem (Gen 12, 7) ist er bereits zu erneutem Aufbruch genötigt und muss wegen einer Hungersnot als Wirtschaftsflüchtling in Ägypten um Asyl bitten. Dort nimmt er – als Vorläufer des Mose – in seiner Auseinandersetzung mit dem Pharao die Geschichte des Exodus schon einmal vorweg²⁵ und wird von diesem des Landes verwiesen. Die Vorausdarstellung des Exodus ist der theologische Sinn, den der biblische Redaktor der Flucht und der Rückkehr auferlegt. Aber auch nach seiner Rückkehr ins Land Kanaan ist Abraham weiterhin ständig unterwegs.

Diese Migrationsgeschichte wiederholt sich dann noch durch eine zweifache Dublette, freilich nicht in Ägypten, sondern in Gerar, einer Philisterstadt. Abraham (und später sein Sohn Isaak)²⁶ fahren dieselbe „Masche“ wie in Ägypten und kommen als Flüchtlinge unter falschem Vorwand und – was ihre Frauen betrifft – mit falscher Identität nach Gerar, wo sie den gastgebenden König täuschen, um schließlich als Sozialbetrüger mit reicher Beute das Land zu verlassen.²⁷ Die Tricksereien von Flüchtlingen unter den Patriarchen setzen sich auch bei Jakob, dem notorischen Betrüger und Ahnherren des nördlichen Königreiches Israels fort, der ebenfalls als listenreicher Migrant und mit Reichtum ausgestatteter Rückkehrer in Erscheinung tritt (Gen 27-33; 35).

Christoph Levin sieht in den redaktionell gestalteten Geschichtsbüchern des Alten Testaments einen großen Erzählbogen, der vom Paradies bis zum babylonischen Exil reicht (Enneateuch) und entdeckt dahinter ein Schema, das bestens in die nachexilische Zeit zu passen scheint.²⁸ Das in alle Länder verstreute Judentum machte Abraham zu ihrem Protagonisten, der als reisender „Apostel“ seine Schäfchen in der Diaspora zwischen Mesopotamien

²⁴ Zur den ursprünglich selbstständigen Landnahmetraditionen im Pentateuch vgl. das Standardwerk von *Konrad Schmid*, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.

²⁵ Dies wird besonders deutlich, wenn man den hebräischen Grundtext zurate zieht, der die Bestrafung des Pharaos mit dem hebräischen Wort für „Plagen“ (נגעים) bezeichnet, was kaum zufällig Ex 7–11 vorwegnimmt.

²⁶ Vgl. Gen 20; 26. Wobei der Stoff dieser Wanderlegende („Gefährdung der Ahnfrau“) vermutlich von der Isaak- in die Abrahamstradition eingewandert ist.

²⁷ Der biblische Redaktor nimmt diese Form der Bereicherung in Gen 13 zum Anlass für die Trennungsgeschichte von Abraham und Lot.

²⁸ Vgl. dazu *Christoph Levin*, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993; *ders.*, *Das Deuteronomium und der Jahwist*, in: *Reinhard G. Kratz/Hermann Spieckermann*, *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*. FS zum 70. Geburtstag von Lothar Perlt (FRLANT 190), Göttingen 2000, 121–136.

und Ägypten auf ihre neue Rolle einschwört. In Gen 12 wird dies in einem Programmtext verdichtet: Gottes Verheißungen an Abraham besagen, dass er und seine Nachkommen „ein Segen für alle Völker(familien)“ sein sollen.²⁹ Migration, Exil und die sich immer weiter ausbreitenden jüdischen Kolonien im Vorderen Orient erhalten dadurch eine theologische Mission. Die fehlende Heimatverbundenheit wird durch das missionarische Interesse des Gottes Israels kompensiert. Denn die Zerstreung in alle Welt trägt zugleich den Namen Gottes in diese Welt und wird auf diese Weise zu einem weltweiten Völkerseggen (Gen 12, 2 f).

Der nächste bedeutende Exilant des Alten Testaments ist Josef, der von seinen Brüdern in die Sklaverei verkauft wird (Gen 37–50). Und auch er findet sich in Ägypten wieder, erlebt einen doppelten Fall und Aufstieg und wird schließlich zur überragenden Figur bei der Rettung seines Volkes. Auch hier stößt man als Leser auf die Ambivalenz des Exils. Es beginnt mit dem harten Schicksal eines Träumers (Verkauf in die Sklaverei) und endet mit der Rettung Israels und der ganzen damals bekannten Welt. Die positive Seite des Exils wird hier durch das Land Goschen (Gosen) dargestellt, offensichtlich ein fruchtbarer Teil Ägyptens im Nildelta, in das Josef seine asylsuchende Familie im Rahmen des ihm durch den Pharao großzügig gewährten Familiennachzugs nachholen darf. Zumindest solange sie sich nicht allzu sehr vermehren und damit die ethnische und kulturelle Identität der Ägypter gefährden, was schließlich die Verhältnisse umkehrt und zu ihrer Versklavung und Fronarbeit führt (Ex 1).

Die beiden Königebücher des Alten Testaments und die ihnen vorangestellten literarischen Ätiologien (Ri; 1–2Sam) schildern dann Aufstieg und Niedergang der beiden Königreiche Israel und Juda, indem sie eine finale Unheilsgeschichte beschreiben, in der vor allem das Nordreich Israel – und nach dessen Untergang auch das Südreich Juda – von den exilischen und nachexilischen jüdischen Theologen schwer belastet werden.³⁰

In das gleiche Horn wie die deuteronomistische Darstellung in den Königebüchern stößt das alttestamentliche Prophetenbild mit seinen unheil-

²⁹ Vgl. *Kim Strübind*, Abrahams Exodus. Gen 12, 1–4 als theologischer Programmtext. Ein Beitrag zur Monotheismus-Debatte, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)* 17 (2012), 42–61.

³⁰ Damit geht die Darstellung auch kein Risiko ein, zumal das ursprünglich sehr mächtige Nordreich Israel (das Königreich Juda war zeitgleich bestenfalls ein unbedeutender Satellitenstaat) seit der Eroberung Samarias durch die Assyrer 722 v. Chr. endgültig untergegangen war. Zum Geschichtsbild der sog. Deuteronomisten und der diffizilen Problematik dieser These vgl. *Lothar Perlitt*, Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils, in: *ders.* (Hg.), *Deuteronomium-Studien (FAT 8)*, Tübingen 1994, 20–31; *Christian Frevel*, Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke?, in: *Udo Rüterswörden* (Hg.), *Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung (BThSt 58)*, Neukirchen-Vluyn 2004, 60–95; *Markus Witte u. a.* (Hgg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365)*, Berlin/New York 2006; *Reinhard G. Kratz*, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000, 155–218.

vollen Weissagungen.³¹ Dabei spielt das ägyptische Exil eine bedeutende Rolle. Bei Hosea wird die Rettung Israels aus Ägypten als große Heilstat Gottes in Erinnerung gerufen. Für das Hosea-Buch ist die in den Wüsten-erzählungen des Pentateuchs als strapaziös, entbehrungsreich und immer negativ konnotierte 40-jährige Wanderung nicht (wie bei den Deuteronomisten) der Ort des sich bereits früh anbahnenden Unheils der Königszeit, sondern im Gegenteil ein Ort der ersten Liebe zwischen JHWH und seinem Volk, eine Art heilsgeschichtlicher „Honeymoon“, in dem die Welt noch in Ordnung war, bevor sich (das Nordreich) Israel dem Gott Baal zu- und von JHWH abwandte. Heilung und Läuterung der gestörten Beziehung ist daher nur von einem neuen Exodus zu erwarten:

Darum siehe, ich will sie [Israel als die Braut JHWHs] locken und will sie in die Wüste führen und freundlich mit ihr reden. Dann will ich ihr dort ihre Weinberge geben und das Tal Achor zum Tor der Hoffnung machen. Und dort wird sie antworten wie zur Zeit ihrer Jugend, als sie aus Ägyptenland heraufzog. An jenem Tag soll es geschehen, spricht JHWH, da wirst du mich nennen ‚mein Mann‘ und nicht mehr ‚mein Baal‘ (Hos 2, 16-18).

Das Exil, vielmehr der Ort zwischen Exil und Heimat, wird so vom Ort der ersten Liebe zwischen Gott und seinem Volk schlussendlich zum Ort der Läuterung, der für Israel das Potenzial der Erneuerung in sich birgt. „Als Opfertgaben für mich bringen sie Fleisch dar, und sie essen es selbst. JHWH hat kein Gefallen daran! Nun denkt er an ihre Schuld und nimmt sich ihre Sünden vor. Sie müssen zurück nach Ägypten!“ (Hos 8, 13). Dies ist nicht nur heilsam: „Sie werden nicht im Land JHWHs bleiben, Ephraim wird nach Ägypten zurückkehren, in Assur werden sie Unreines essen“ (Hos 9, 3).

Damit hat die literarisch bearbeitete (nach-)exilische Unheilsprophetie ihr Thema gefunden, das sich bis zu Jeremia und Ezechiel, den letzten Propheten vor der Exilierung Judas, verfolgen lässt. Jer und Ez geben Jerusalem verloren, weil es sich allzu lange von JHWH abgewandt hatte. Jer empfiehlt gar, dass sich das belagerte Jerusalem unter ihrem König Zedekia den Babyloniern kampflos ergeben solle, um wenigstens das eigene Leben zu retten,³² was allerdings nicht den erhofften Erfolg hat. So kommt es zur Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und zum Exil in Babylon, wobei auch der Prophet zum Migranten wird. Nicht etwa durch die Intervention der Babylonier, deren bester Agent er in Jerusalem gewesen war, sondern durch eine Gruppe Aufständischer, die die Rache der Babylonier fürchteten, Jeremia „kidnappten“ (Jer 43f) und nach Ägypten verschleppten. Dort

³¹ Die Prophetentexte wurden ebenfalls (deuteronomistisch) bearbeitet. Grundlegend dazu: Odil Hannes Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991.

³² Vgl. u. a. Jer 21, 1-10; 34, 1-7.

verliert sich seine Spur.³³ Bemerkenswert ist der Trostbrief Jeremias (Jer 29) an die Exilierten, in dem er die Verschleppten aufforderte, das Beste aus ihrer Situation zu machen und nicht darauf zu hoffen, dass sie bald wieder in ihre Heimat zurückkehren würden.

In gleicher Weise zeigt sich auch für Ezechiel das babylonische Exil als Ort der Katastrophe und der Erneuerung. Der Prophet, der bereits bei der ersten Deportation 598 v. Chr. nach Babylon als Geisel verschleppt wurde, entdeckte das Exil als Ort der Gottesgegenwart, die sich ihm zum ersten Mal in einer großen Berufungsvision am Fluss Kebar eröffnete (Ez 1). Nachdem er vom Untergang Jerusalems erfahren hatte (Ez 33, 21 ff), verwandelte sich seine Unheilsprophetie zu einer Prophetie für eine theokratisch geordnete Zukunft. Der zukünftige neue Staat wird auf eine neue, von Priestern geleitete Verfassung eingeschworen, Tempel und Stadt sollen einmal neu erstehen, und das Land Israel wird eine Verwaltungsreform erfahren, deren Grundzüge Ezechiel voraussieht und detailliert darlegt.³⁴

Tatsächlich war gerade das babylonische Exil Segen und Fluch zugleich. Literarisch war es ein ausgesprochen produktiver Ort, an dem die Theologie und die Grundzüge der späteren Hebräischen Bibel Gestalt gewannen. Obwohl nach dem Ende der babylonischen Herrschaft die Möglichkeit der Rückkehr durch die neuen persischen Autoritäten bestand, entschied sich doch ein beträchtlicher Teil der im Exil befindlichen jüdischen Bevölkerung, in den Wohnsiedlungen Babylons zu bleiben. Dies hatte kaum zu überschätzende Konsequenzen für die weitere Geschichte des Judentums bis in das Mittelalter hinein. Die in Babylon entstehenden theologischen Akademien des Judentums schufen den Babylonischen Talmud und damit eines der beeindruckendsten und einflussreichsten Erzeugnisse religiöser Literatur überhaupt.³⁵

Die Schriftpropheten verbanden das zweite Exil in Babylon mit einer literarisch breiten Ausgestaltung der Erinnerung an das erste Exil in Ägypten. So wurde der Exodus aus Ägypten durch die spätere Exilserfahrung in Babylon überhaupt erst literarisch profiliert.³⁶ Jedenfalls gewinnt die Auszugsserzählung der Israeliten erst unter dem Einfluss des babylonischen Exils seine spätere Gestalt. Gleiches gilt für die Abraham-Überlieferung, dessen Wanderung von Mesopotamien nach Kanaan den Rückweg der Exilierten präfigurierte. Der neue Exodus aus Babylon wird auf diese Weise

³³ Freilich stieß man auf der Nilinsel Elephantine an der südlichen Grenze Ägyptens auf eine jüdische Militärkolonie, in der sich eine Gemeinde von exilierten Judäern niederließ, deren Hauptgeschäft darin bestand, sich den Ägyptern als Söldner anzudienen. Über sie sind wir aufgrund einer Korrespondenz in nachexilischer Zeit informiert. Vgl. Reinhard G. Kratz, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013, 186–202.

³⁴ Dies materialisiert sich v. a. im sog. Verfassungsentwurf Ez 40–48.

³⁵ Vgl. Klaus Dorn, *Basiswissen Theologie: Das Judentum*, Paderborn 2016, 17–21; Schäfer, *Geschichte*, 193 ff.

³⁶ Ein Überblick dazu findet sich bei Melanie Köhlmoos, *Altes Testament*, Tübingen 2011, 185 ff.

mit dem alten Exodus aus Ägypten geschickt verbunden oder überbietet diesen sogar wie bei Deuteronesaja.³⁷ Gott, so behauptete der pseudonyme Prophet, werde in einem neuen Exodus seinem Volk ins gelobte Land voranziehen und alle Hügel, die es an der Durchreise hindern könnten, einebnen. Die Wunder des Mose sollten für die Rückkehrer aus Babylon sogar noch übertroffen werden, etwa wenn Gott sein Volk durch Wasserströme in der Wüste im Jubel heimführt.

Es kam anders. Die Rückkehr aus dem Exil verlief schleppend und sorgte dafür, dass ein „Verheißungsüberschuss“ entstand, der den Kern der späteren messianischen Idee einer von Gott gesandten Rettergestalt bildete. Der „Messias“ wurde zu einem eschatologischen Hoffnungsträger, der das (noch) nicht Eintreffende zur Erfüllung führen würde.

Ich belasse es bei diesem Blick auf die großen Linien von Exil und Heimat als einer Form der Selbsterfahrung Israels im Alten Testament. Im Ergebnis zeigt sich, dass Gott sich nicht nur der Migranten erbarmt und sie wieder in die Heimat führt, sondern dass er zugleich der eigentliche Urheber und Initiator von Migrationsbewegungen ist, die – von Abraham und Josef abgesehen – überwiegend als göttliches Straf- oder Gerichtshandeln gedeutet werden. Man kommt also nicht umhin, Gott im Alten Testament als primäre Migrationsursache zu verstehen, was allerdings nicht nur Israel und seine Vorfahren, sondern auch alle Völker betrifft: „Seid ihr mir nicht wie die Söhne der Kuschiten, ihr Söhne Israels?, spricht JHWH. Habe ich nicht Israel aus dem Land Ägypten heraufgeführt und die Philister aus Kafir und Aram aus Kir?“ (Am 9, 7).³⁸

Ich wende mich nun der Frage zu, wie Israel, das so reich an Fremdheitserfahrungen ist, seinerseits den Umgang Fremden im eigenen Land zu bewältigen versuchte.

3. Der Umgang mit Fremden im Alten Testament

Bei diesem Thema wird gerne auf die eigene Erfahrung der Fremdlingschaft in Ägypten verwiesen, die sich auf die Formel bringen lässt: „Und einen Fremden sollst du weder unterdrücken noch bedrängen, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“ (Ex 22, 20).³⁹ Zwischen der – freilich nur in

³⁷ Vgl. Jes 43, 16–21.

³⁸ Zur Herkunft der Philister aus „Kafir“, womit vermutlich Kreta gemeint ist (Ugarit: *Keftu*), vgl. auch Jer 47, 4. Zur Lage Kafirs vgl. Volkmar Fritz, Die Fremdvölkersprüche des Amos (VT 37), Leiden u. a. 1987, 26–38; Hartmut Gese, Das Problem von Amos 9, 7, in: Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments, FS Ernst Würthwein zum 70. Geburtstag, Göttingen 1987, 33–39; Manfred Dietrich, Zypern und die Ägäis nach den Texten aus Ugarit, in: Sabine Rogge (Hg.): Zypern – Insel im Brennpunkt der Kulturen, Münster 2000, 63–90.

³⁹ Die Forderung wird nur ein Kapitel später wiederholt, wobei gerade das empirische Element besonders betont wird: „Und den Fremden sollst du nicht bedrücken. Ihr kennt ja selbst das Leben des Fremdlings (wörtl: ihr kennt das Leben/Lebensgefühl; Elberfelder

der kollektiven Erinnerung bestehenden – Selbsterfahrung und der Gegenwart von Fremden im eigenen Lebensumfeld wird eine theonome Reziprozität hergestellt, die im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ihre besondere Zuspitzung erfährt. Solidarität ist im Alten Orient immer ein wechselseitiges Geschehen.⁴⁰ Freilich gilt es, mit einzelnen Bibelzitataten vorsichtig umzugehen, da sie innerhalb der Bibel selten die ganze Wirklichkeit eines Phänomens beschreiben, sondern additive Perspektiven einer stereometrischen Weltsicht offenlegen.⁴¹ So zeigt eine genauere Lektüre der alttestamentlichen Texte, dass der Umgang Israels mit Fremden durchaus ambivalent, ja kontrovers war. Dies ist auch verständlich, denn Fremde begegneten nicht nur als schützenswerte, entwurzelte Personen, sondern wurden auch als Bedrohung und Feinde wahrgenommen. Entweder, indem sie (was häufig vorkam) kriegerisch in Erscheinung traten, oder aber, wenn sie als Bedrohung der eigenen kulturellen (religiösen) Identität empfunden wurden. Beide Phänomene zeigen sich sowohl in der erzählenden Literatur als auch in den Rechtstexten des Alten Testaments, die den Schutz des Fremdlings in besonderer Weise hervorheben, ihn aber den israelitischen Vollbürgern nicht in allem gleichstellten oder ihn sogar aus ihrer Mitte ausschlossen.

3.1. Fremde in der erzählenden Literatur

Ich konzentriere mich dabei auf zwei antagonistische Texte. Da ist zum einen das Buch Rut.⁴² In seinem Mittelpunkt stehen zwei Frauen, Noomi und Rut, und eine zweifache Migration: Noomi ist „Fremde in Moab – Fremde aus Moab.“⁴³ Jürgen Ebach rechnet das Buch zur „politischen Literatur“, was sich in seinem Antagonismus zu den fremdenfeindlichen Texten wie

Bibel: wie es dem Fremden zumute ist), denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“ (Ex 23, 9).

⁴⁰ Zu dieser besonderen Konstellation des Sozialen vgl. *Jan Assmann/Bernd Janowski/Michael Welker*, Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption, in: *Bernd Janowski*, Die rettende Gerechtigkeit, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 221–246 (bes. 231 ff); *ders.*, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: *ZThK* 91 (1994), 247–271; *ders.*, Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in: *ders./Katrin Liess* (Hgg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg i. Br. u. a. 2009, 181–211.

⁴¹ Vgl. dazu *Bernd Janowski*, Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: *Andreas Wagner* (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 21–27; *ders.*, Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, in: *ZThK* 113 (2016), 1–28.

⁴² Zum einleitungswissenschaftlichen Hintergrund vgl. *Walter Dietrich u. a.* (Hgg.), Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 2014, 540–544; *Markus Witte*, Art. „III. Schriften“, in: *Jan Chr. Gertz* (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2016, 458–463; *Melanie Köhlmoos*, Ruth (ATD 9,3), Göttingen 2010, XI–XVIII.

⁴³ Vgl. *Jürgen Ebach*, Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: *ders./Richard Faber* (Hgg.), Bibel und Literatur, München 1995, 277–304.

Esr-Neh zeigt. In diesem Buch begegnet das Exil zweifach und auf invertierte Weise. Zunächst emigrierte Noomi, eine Judäerin aus Bethlehem, mit ihrer Familie auf der Flucht vor dem Hunger ins ostjordanische Moab. Ihre beiden Söhne hatten jeweils Moabiterinnen geheiratet, was für einen langfristigen Aufenthalt spricht. Durch schwere Schicksalsschläge verlor Noomi erst ihren Mann, kurz darauf ihre beiden Söhne und blieb mit ihren Schwiegertöchtern Orpa und Rut zurück. Rut beschloss, ihre Schwiegermutter bei ihrer Rückkehr in deren jüdische Heimat aus Solidarität zu begleiten, obwohl sie dazu rechtlich nicht verpflichtet war und Noomi alles daransetzte, dass sich Rut unter den Schutz ihrer (moabitischen) Familie begab, da sie als Ausländerin in Juda ein ungewisses Schicksal erwartete. Rut lehnte dies anhand eines programmatischen Bekenntnisses ab, das sich als Leitmotiv durch das ganze Buch zieht: „Bedränge mich nicht, dass ich dich verlassen und von dir umkehren sollte. Wo du hingehst, da will ich auch hingehen; wo du bleibst, da bleibe ich auch. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott“ (Rt 1,16).

Mit der Rückkehr der beiden Frauen hat sich das Verhältnis von Exil und Heimat invertiert. Rut und nicht Noomi wird jetzt zur Fremden und ist zudem mittellos. Der weitere Fortgang der Geschichte schildert ihre Integration, die sich durch eine geschickte Liebesheirat mit dem reichsten Mann der Stadt Boas ergibt. Das Leben der Moabiterin Rut nimmt damit in der Fremde eine dramatische Wende zum Positiven, die am Ende noch dadurch gesteigert wird, dass sie zur Ahnherrin der davidischen Könige wird (Rt 4,16-20).

Diese – aller Voraussicht nach fiktive – Geschichte mit ihren starken bukolischen Zügen ist ein raffinierter theologischer Gegenentwurf zu einer Vorstellung, die in Dtn 23,4-7 formuliert wurde:

4 Ein Ammoniter oder Moabiter darf nicht in die Versammlung des HERRN kommen; auch die zehnte Generation von ihnen darf nicht in die Versammlung JHWHs kommen, für ewig; 5 deshalb, weil sie euch nicht mit Brot und mit Wasser entgegengekommen sind auf dem Weg, als ihr aus Ägypten zogt, und weil er Bileam, den Sohn des Beor, aus Petor in Mesopotamien, gegen dich gedungen hat, dich zu verfluchen.

Bemerkenswert ist daran nicht nur der theologische Antagonismus zu den Aussagen des Buches Rut – der Ausschluss der Moabiter aus der Volksgemeinschaft Israels im Kontrast zur Integration einer Moabiterin –, sondern der jeweilige Kontext, der über den pejorativen Unterton entscheidet. Begegnet Moab den Judäern in freundlicher Absicht (in der Solidarität Ruts gegenüber Noomi), so erfährt es selbst die Solidarität, die es gewährt hat. Davon zeugt auch noch die rigorose Ablehnung, auf die man in Dtn 23 gegenüber den Moabitern stößt: Während diese der Gemeinde Israels bis in das zehnte Geschlecht (also für immer) fernbleiben müssen, gilt dieses Verdikt nicht für die diesbezüglich privilegierten Edomiter⁴⁴ und auch nur

⁴⁴ Vgl. auch Dtn 2,4-9.

ingeschränkt für die Ägypter (Dtn 23, 8b-9): Sie genießen als Angehörige des ehemaligen Gastlandes, das den Israeliten Aufnahme gewährte, einen privilegierten Status.

Der Unterschied lässt sich dadurch erklären, dass im kulturellen Gedächtnis Israels die Erinnerung an die Moabiter als Feinde dominiert, wie die Darstellung des Deuteronomiums und der Moabiter-Polemik an anderen Stellen im Alten Testament belegen.⁴⁵ Moab habe sich auf seinem Weg ins gelobte Land Kanaan den Israeliten in den Weg gestellt und wollte sie mittels der Zauberkünste Bileams sogar verfluchen. Damit hatten dessen Angehörige jeden Anspruch verwirkt, jemals in das Volk Israel aufgenommen zu werden.⁴⁶ Wie abfällig man im alten Israel über die Moabiter gedacht hat, wird auch aus der in Gen 19 überlieferten Genealogie deutlich: Amon und Moab gelten dort als die durch Inzest gezeugten Nachkommen Lots, was mithilfe einer populären Etymologie des Volksnamens verballhornt wird (Gen 19, 30-38).⁴⁷ Nach Num 25, 1-5 waren es wiederum die Moabiter, die Israel zur „Unzucht“ mit dem Gott Baal-Pegor verführten, was drastische Folgen hatte.⁴⁸ Die Begründungen, weshalb den Moabitern der Zutritt nach Israel und eine mögliche Eingemeindung verweigert wurde, sind also vielfältig und lassen auf eine längere polemische Beziehung der Nachbarvölker schließen.

Wer heute auf ein bedingungsloses Asylrecht pocht, wird diese differenzierten Sichtweisen bei einer biblischen Argumentation zu berücksichtigen haben. Etwa wenn es um die Frage geht, ob straffällige oder dem Terrorismus nahestehende Asylbewerber ihr Asylrecht verwirkt haben und ausgewiesen werden dürfen. Ein generelles, für alle Menschen und zu allen Zeiten geltendes Asylrecht und eine uneingeschränkte Verpflichtung zur „Integration“ in die eigene Bevölkerung kennt das Alte Testament nicht. Es hängt ganz wesentlich an der Frage, wer die „Fremden“⁴⁹ sind und in welcher Weise sie wahrgenommen werden oder sie sich zu erkennen geben.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt wird deutlich, der sich für eine asylpolitische Verzweckung des Alten Testaments als ausgesprochen problematisch erweist. Die gelungene Integration der Ausländerin Rut basiert auf ihrer völligen Unterwerfung unter die jüdische „Leitkultur“⁵⁰. Sie ordnet sich den

⁴⁵ Vgl. Jes 15 f; Jer 48; Ez 25; Zef 2, 9-11.

⁴⁶ Dies steht durchaus im Kontrast zu anderen Texten, die die verwandtschaftliche Nähe Israels zu den Moabitern betonen. Vgl. Dtn 2, 9; 28, 69 (Moabbund). Vgl. dazu ausführlich *Stefan Timm*, Moab zwischen den Mächten, Wiesbaden 1989.

⁴⁷ Moab wird abfällig vom hebräischen Homonym „vom Vater“ abgeleitet; Ben-Amon als „Sohn meines Verwandten“. Ebach entdeckt eine weitere Parallele, wenn Rut sich analog zu den Töchtern Lots zu Boas, ihrem entfernten Verwandten nachts auf die Tenne „legt“ (vgl. *Ebach*, Fremde, 281).

⁴⁸ Ein Problem dieser Verse besteht darin, dass der Kontext gar nicht von den Moabitern, sondern von den Midianitern handelt (V. 7 ff).

⁴⁹ Diese Bezeichnung ist ungenau und wird im Alten Testament, anders im Deutschen, differenziert gebraucht. Vgl. Punkt 3.2. mit Anm. 60.

⁵⁰ Ich verwende an dieser Stelle bewusst einen umstrittenen politischen Begriff, den ich freilich nur in Anführungszeichen setze, da er mir in einer kulturell differenzierten Gesellschaft als farblos und kaum hilfreich erscheint.

Sitten und Gebräuchen des Gastlandes ohne jede Einschränkung unter und genießt dafür das jüdische Armenrecht (Rt 2). Es erlaubt ihr, bei der Nachlese der Ernte das herunterfallende Getreide aufzusammeln und stellt eine antike Frühform der Sozialversicherung („Hartz IV“) dar.⁵¹ Rut akzeptiert auch, dass im Rahmen eines Gerichtsverfahrens nach jüdischem Recht darüber entschieden wird, ob sie in eine jüdische Familie einheiraten darf und unterwirft sich dem Recht der Leviratsehe (Rt 4). Erst als Konvertitin ist sie auf Augenhöhe mit der autochthonen Bevölkerung und erfüllt dadurch die Voraussetzung, Mitglied des jüdischen Volkes zu werden: „Dein Gott sei mein Gott“ (Rt 1, 16).

Wer sich auf das Buch Rut beruft, muss daher zur Kenntnis nehmen, dass die hier praktizierte Form der Integration eine vollständige kulturelle Assimilation, ja Unterwerfung unter das religiöse Ritualsystem des beherbergenden Gastlandes voraussetzt, deren Grundvoraussetzung die religiöse Konversion ist. Dies würde – von rechtsextremen Rändern abgesehen – hierzulande von keiner politischen Partei gefordert oder akzeptiert werden. „Integration“⁵² ist in einer pluralen Gesellschaft gerade die offene Koexistenz von kultureller Alterität, eben auch der religiösen („Multikulti“), die das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ausdrücklich im Sinne einer weltanschaulichen Neutralität befürwortet. So wird Jürgen Ebach das Richtige treffen, wenn er das Buch Rut nicht als die Geschichte einer gelungenen Integration, sondern als eine „Heimatgeschichte“ deutet. „Die Heimat, von der die hebräische Bibel handelt und die auch im Buch Ruth Thema ist, ist das Land, in dem man nicht einfach ‚immer schon‘ war, sondern in das man kam, kommt, kommen wird.“⁵³ Eine Wirtschaftsasylantin wird „eingemeindet“,⁵⁴ was von ihr ein Höchstmaß an Anpassung verlangt, die für moderne Rechtsordnungen kaum maßgeblich oder akzeptabel sein kann.⁵⁵

Der eigentliche Gegentext zum Buch Rut⁵⁶ findet sich in den Büchern Esra und Nehemia, einer Ätiologie der nachexilischen Gemeindeordnung.⁵⁷ In Aufnahme der deuteronomistischen Vorstellung, dass „fremde Götter“ das Volk Israel zum Abfall von JHWH verführt hätten,⁵⁸ was sich bereits bei Salomo durch seinen Harem „ausländischer Frauen“ angebahnt habe (1Kön 11, 1-13), geraten Fremdlinge nicht nur unter den Generalverdacht re-

⁵¹ Vgl. Lev 19, 9; Dtn 24, 19-21.

⁵² Auch dieser Begriff ist in einer heterogenen Gesellschaft höchst problematisch und aus meiner Sicht obsolet. Ebachs Bezeichnung als „Eingemeindung“ halte ich für treffender.

⁵³ Ebach, Fremde, 287.

⁵⁴ Ebd., 281.

⁵⁵ Der religionsgeschichtliche Hintergrund ist hierbei freilich auch zu beachten. Es ist nicht sicher, ob das Buch Rut bereits den Monotheismus propagiert. Bis dahin galt: Ländergrenzen sind auch Grenzen der göttlichen Wirksamkeit und Zuständigkeit (vgl. u. a. Mi 4, 5).

⁵⁶ Vermutlich ist es umgekehrt: Das Buch Rut ist ein Gegentext zum ethnischen Rigorismus in Esr-Neh.

⁵⁷ Zu den Einleitungsfragen vgl. Markus Witte, Das Esra-Nehemia Buch, in: Gertz, Grundinformation, 513-524; Dietrich, Entstehung, 578-585.

⁵⁸ Vgl. paradigmatisch Num 25, 1-5; Ri 2, 11-3, 6; 2Kön 17, 7-23.

ligiöser Devianz, sondern werden auch mit einem juristischen Verdikt belegt. Sie gelten als die eigentlich Schuldigen für das Strafgericht Gottes und die Katastrophe des Exils, weshalb der Umgang mit ihnen in der Neuordnung Esras untersagt wurde. Um jede Form der Fremdgötterei künftig zu unterbinden, greift dieser zu einem drakonischen Mittel, indem er eheliche Verbindungen zwischen Judäern und Nicht-Judäern kategorisch untersagte (Esr 9; Neh 13, 23-30) und bei bereits bestehenden Mischehen auf einer Zwangsscheidung bestand.⁵⁹ In einem großen Bußgebet schwor Esra die jüdische Gemeinde auf die Reinheit des Volkes unter den Gesichtspunkten der religiösen Identitätswahrung ein (Esr 9, 12-14):

12 So sollt ihr nun nicht eure Töchter ihren Söhnen geben und ihre Töchter nicht *als Frauen* für eure Söhne nehmen, und ihren Frieden und ihr Wohl sollt ihr bis in Ewigkeit nicht suchen, damit ihr stark werdet und das Gute des Landes esst und es auf eure Söhne vererbt bis in Ewigkeit. 13 Und nach allem, was wegen unserer bösen Taten und wegen unserer großen Schuld über uns gekommen ist – obwohl du, unser Gott, mehr geschont hast, als unsere Sünden es verdienten, und du uns eine solche Rettung gewährt hast –, 14 sollten wir da wieder deine Gebote aufheben und uns mit den Völkern dieser Gräuel verschwägern? Musst du *da* nicht gegen uns zürnen bis es ganz aus ist, so dass kein Überrest und keine Rettung mehr *bleiben*?

Neh 13 berichtet dann von dem grausamen Vollzug dieser Zwangsscheidungen und beruft sich dabei ausdrücklich auf Dtn 23, wo bereits der Zutritt von Ammonitern und Moabitern zum Volk Israel untersagt wurde und erweitert dies auf alle Ausländer. Ausdrücklich nimmt Nehemia dabei Bezug auf die o. g. Vorstellung, dass das Unheil über Israel durch die fremden Frauen Salomos gekommen sei (1Kön 11):

25 Da ging ich mit ihnen ins Gericht und verfluchte sie und schlug einige Männer von ihnen und raufte ihnen *die Haare* aus. Und ich beschwor sie bei Gott: Wenn ihr eure Töchter ihren Söhnen gebt und wenn ihr von ihren Töchtern für eure Söhne und für euch *Frauen* nehmt! 26 Hat sich ihretwegen nicht *schon* Salomo, der König von Israel, versündigt? Und einen König wie ihn hat es unter den vielen Nationen nicht gegeben. Und er war geliebt von seinem Gott, und so hatte Gott ihn zum König über ganz Israel gesetzt; doch auch ihn haben die ausländischen Frauen zur Sünde verleitet. 27 Muss man *nun* auch von *euch* hören, dass ihr ganz das gleiche große Unrecht begeht, treulos gegen unseren Gott zu handeln dadurch, dass ihr ausländische Frauen heiratet! (Neh 13, 25-27)

3.2. In den Rechtstexten

Im Alten Testament stoßen wir, im Unterschied zum heute gängigen Sprachgebrauch, auf ein differenziertes semantisches Inventar zum Thema „Fremde“.⁶⁰

⁵⁹ Ganz offensichtlich dienen die Namenslisten in Esr 2; 10, 18 ff der ethnischen Ausgrenzung.

⁶⁰ Vgl. dazu u. a. Markus Zehnder, Art. „Fremder“ (AT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon (Abruf 05.04.2016), <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/>

Schon ein nur kurzer Blick auf die Zielgruppe der Immigranten in die Bundesrepublik belegt, dass es sich bei den „Flüchtlinge“ oder „Geflüchtete“ genannten Personen nur in sehr begrenztem Maße um im rechtlichen Sinne Asylsuchende handelt, sondern um kollektive Migrationsbewegungen von Bevölkerungsgruppen, die sich aufgrund des ökonomischen Drucks auf eine unsichere Reise begeben.⁶¹ Da die Bundesrepublik kein Einwanderungsgesetz kennt, dient das Asylrecht häufig als vorgetäuschter Einreisegrund, um einen rechtlich validen Aufenthaltstitel zu erlangen.⁶² Um „Flüchtlinge“ im Sinne der Genfer Konvention oder um Asylberechtigte im Sinne des Grundgesetzes handelt es sich dabei nur in den wenigsten Fällen, da diese Migranten aus sogenannten „sicheren Drittstaaten“ einreisen und ihr Fluchtland primär aus ökonomischen oder familiären Gründen auswählen.⁶³

Im Alten Testament dagegen gilt: Fremder ist nicht gleich Fremder! Dabei zeigt sich eine auch religionsrechtlich erstaunliche Differenzierung im Bereich des sozialen Status' der „Fremden“, die mit ganz unterschiedlichen Begriffen belegt werden. Da ist zum einen der am häufigsten vorkommende Begriff *ger* (גֵר), der den Angehörigen eines fremden Volkes⁶⁴ oder einfach nur eine nicht ortsansässige Person bezeichnen kann, die als „Schutzbürger“ minderen Rechts innerhalb der Gemeinschaft gilt, in der sie lebt.⁶⁵

sachwort/anzeigen/details/fremder-at/ch/de7184f87651fe911d8bbce1bd2cfd18; Angelika Berlejung/Annette Merz, Art. „Fremder“, in: HGANT (2012 = 2006), 192–195; Eckart Otto, Die Aktualität des biblischen Fremden-Rechts, in: *ders./Siegbert Uhlig* (Hgg.), Kontinuum und Proprium, Wiesbaden 1996, 317–321.

⁶¹ Die Nachlässigkeit in unserem alltäglichen Sprachgebrauch identifiziert derzeit alle Menschen ohne einen deutschen oder einen EU-Pass reichlich pauschal als „Flüchtlinge“, die wiederum mit Asylbewerbern gleichgesetzt werden. Dies wird vor allen Dingen durch Medien und durch Politiker befördert, die merklich undifferenziert die Flüchtlingsproblematik politisch verzwecken.

⁶² Zum Hintergrund des Asylrechts vgl. BAMF, Asylberechtigung, (Abruf am 21.03.2017) <http://www.bamf.de/DE/Fluechtlingsschutz/AblaufAsylv/Schutzformen/Asylberechtigung/asylberechtigung-node.html>.

⁶³ Weil die mit dem Begriff „Flucht“ assoziierten Vorstellungen einer unmittelbaren und unberechtigten Verfolgung aber politisch plakativer sind, wird in der aktuellen politischen Diskussion das Wort „Flüchtling“ zum Containerbegriff, der semantische Unschärfen und notwendige Unterscheidungen nicht nur in Kauf nimmt, sondern diese bewusst evoziert. Wenn etwa die CSU auf einer „Obergrenze“ für Flüchtlinge beharrt, meint sie damit eigentlich Migranten, die nicht aus Gründen persönlicher Verfolgung in die Bundesrepublik einreisen. Wenn die Bundeskanzlerin Angela Merkel dies für rechtlich unzulässig hält, bezieht sie sich dabei aber auf das GG 16a, das allerdings nur „politisch Verfolgten“ Asyl gewährt. Die reichlich wirre öffentliche Diskussion basiert häufig auf diesem semantischen Missverständnis, das durch politische Verzweckungen befeuert wird und die dahinter stehenden Fragen verzerrt.

⁶⁴ In den multiethnischen Kulturen des Alten Orients ist das nicht unbedingt auch ein Ausländer!

⁶⁵ Vgl. *Christoph Bultmann*, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992, 9–33; *Zehnder*, Fremder, ebd.; ferner die Fachartikel in THAT I, 520–522; THAT II, 66–68; 556–564; ThWAT V 454–462; NBL I, 701 f.

Dabei zeigt sich, „dass in dem Begriff *ger* selber kein Aspekt von Fremdheit im Sinne ausländischer Herkunft liegt. Bei der Erklärung des Wortes ist von dem Verb *gûr* auszugehen, das ein Ansässig-Sein bedeutet, das vom Ort des tatsächlichen Aufenthalts aus als das eines ‚Fremden‘ erscheint.“⁶⁶ Da im alten Israel die Ortsbindung eine wesentliche soziale Konstante insbesondere der ländlichen Bevölkerung darstellte und der Aktionsradius eines Menschen kaum mehr als 10 km umfasste, konnte bereits der Bewohner eines Nachbardorfes ein „Fremdling“ sein. Aus meiner Sicht wird am Antonym des „Einheimischen“ besonders deutlich, wer mit dem hebräischen *ger* (גר) gemeint ist: der Nicht-Einheimische, der als „Klient“ – wohl auch auf dem Hintergrund von Dienstverpflichtungen als Gegenleistung für den gewährten Schutz⁶⁷ – auf Dauer an einem Ort wohnt, an den er ursprünglich nicht gehört und wo er über keinen eigenen Grundbesitz verfügt.⁶⁸ Der Fremde ist ursprünglich nicht automatisch auch „Ausländer“, zumal es für diesen im Hebräischen einen eigenen Begriff gibt, den *Nochri* (נערי). Damit wird eine Person bezeichnet, die aus einem anderen Land (mit anderen Göttern) stammt, sich vorübergehend an einem fremden Ort aufhält (vgl. 2Kön 5) und

„keine weitreichenden Bemühungen um Assimilation an die israelitische Gesellschaft erkennen lässt und auch keinen besonderen rechtlichen Schutz genießt – in wesentlichen Punkten also vom ‚Fremdling‘ klar unterschieden ist. [...] Wiederholt wird hervorgehoben, dass es vor allem wirtschaftliche Beziehungen seien, die den Ausländer mit den Israeliten verbinden [...]. Seine wirtschaftlich-soziale Stellung sei eher die eines ‚Starken‘ als die eines ‚Gefährdeten‘.“⁶⁹

Beide Bezeichnungen werden aber ohne negative Konnotation verwendet, anders als der gelegentlich anzutreffende Begriff *zar* (צר), der den Außenstehenden oder den feindlichen bzw. gefährlichen Fremden meinen kann.⁷⁰ Dagegen ist der – zumal in den Rechtstexten – am häufigsten begegnende Begriff *ger* (גר) ambivalent und kann, nach einer nicht unumstrittenen Definition Christoph Bultmanns, vielleicht auch nur ein sozialer Typenbegriff sein, der im Sinne eines Minderprivilegierten aus dem eigenen Volk zu verstehen ist.⁷¹

Im Dekalog begegnet der „Fremde“ (*ger*) im Rahmen des Arbeitsverbots am Sabbat, das auch ihn betrifft.⁷² Dies kann einerseits als besondere

⁶⁶ Bultmann, Fremde, 22.

⁶⁷ Vgl. Zehnder, Fremder, ebd.

⁶⁸ Vgl. Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 214.

⁶⁹ Ebd.; vgl. auch Peter Welten, „... ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen in Ägypten“ (Ex 22, 20). Zur Frage nach dem Fremden im Alten Testament, in: Ernst Ludwig Ehrlich/Berthold Klappert (Hgg.), „Wie gut sind deine Zelte, Jaakov ...“, Gerlingen 1986, 130–138.

⁷⁰ Vgl. Zehnder, Fremder, ebd.

⁷¹ Vgl. Bultmann, Fremder, 93; dagegen Markus Zehnder, Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien (BWANT 168), Stuttgart 2005, 285 f.

⁷² Ex 20, 8–11; Dtn 5, 12–15.

Schutzmaßnahme gegenüber denen verstanden werden, die als Personen minderen Rechts besonders schutzbedürftig und von Ausbeutung bedroht sind, wie der ebenfalls genannte „Sklave“, der auch vom Arbeitsverbot profitieren soll und in einem Atemzug mit dem Fremden genannt wird (Ex 20,10 par.). Erwogen wird freilich auch, dass der *ger* gegenüber dem Vollbürger keinen ökonomischen Vorteil haben soll und deshalb am Sabbat die Arbeitsruhe in gleicher Weise einzuhalten hat.⁷³

Am bedeutsamsten im Rahmen der Rechtstexte sind sicherlich die Bestimmungen des sogenannten Bundesbuchs und des Deuteronomiums. Das Bundesbuch⁷⁴ nimmt an drei Stellen auf den Fremdling Bezug:

- Ex 22,20: „Und einen Fremden sollst du weder unterdrücken noch bedrängen, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“
- Ex 23,9: „Und den Fremden sollst du nicht bedrücken. Ihr kennt ja selbst das Leben des Fremdlings, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“
- Ex 23,12: „Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, aber am siebten Tag sollst du ausruhen, damit dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Magd und der Fremde aufatmen (können).“

In allen drei Fällen handelt es sich um Schutzanweisungen des Fremdenrechts, das einen Rahmen um die Sozialbestimmungen des Bundesbuches zieht⁷⁵ und damit deren Bedeutung hervorhebt. Die besondere Schutzwürdigkeit nicht-autochthoner Personen kann in ihrer sozialen Schwäche liegen (was bei einem Fremden freilich nicht sein muss). Ihr Grundproblem besteht aber vor allem darin, dass sie im umfänglichen Sinn wie Kinder, Sklaven und Frauen nicht rechtsfähig sind, d. h. ihre Rechtsanliegen weder juristisch valide vorbringen noch durchsetzen können. „Unrecht für den Rechtlosen, darum geht es bei der Fremdenthematik.“⁷⁶ Je nachdem, wie man das Bundesbuch datiert, könnte das Problem im Zusammenhang größerer Migrationsschübe aus dem Nordreich Israel in das Südreich Juda stehen, die sich nach der Eroberung Samarias durch die Assyrer 722 v. Chr. ergaben. Dann dürfte die Hauptmasse der hier gemeinten „Fremden“ aus benachbarten Israeliten bestanden haben, auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich unter ihnen gelegentlich Migranten aus dem Ausland befunden haben.⁷⁷ Da diese aber wohl eher nicht die Zielgruppe dieser Aussagen darstellen, eignen sich diese Texte auch nicht für eine unmittelbare Adaption über einen leichtfüßigen Kirchenjargon und im Blick auf

⁷³ Vgl. Zehnder, Umgang, 313 f.

⁷⁴ Ex 20,22–23,33; vgl. dazu Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Dies sind die Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst“. Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuches, in: Frank Lothar Hossfeld (Hg.), Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg 1989, 119–144; ders., Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin 1990; Cornelis Houtman, Das Bundesbuch. Ein Kommentar (DMOA 24), Leiden 1997; Crüsemann, Tora, 132–234.

⁷⁵ Vgl. Crüsemann, Tora, 213.

⁷⁶ Ebd., 215.

⁷⁷ Vgl. ebd., 217.

zeitgenössische Herausforderungen durch große Migrationsströme aus Afrika oder Asien. Gewiss muss das auch nicht ausgeschlossen werden, zumal dieses Recht in Beziehung zur eigenen Exilerfahrung in Ägypten gesetzt wird; aber der Brustton der Überzeugten, dass es sich bei den Aussagen des Bundesbuches um ein globales Menschenrecht in der Bibel handelt, ist bei sorgfältiger Exegese fragwürdig.⁷⁸

Im etwa ein Jahrhundert später entstandenen deuteronomischen Gesetz, das eine Novelle des Bundesbuches darstellt,⁷⁹ findet sich eine breit entfaltete Sozialgesetzgebung im Blick auf die *personae miserae* (Witwen, Waise, Fremde und Leviten), wobei 18 Mal auch auf Fremdlinge Bezug genommen wird. Auch hier stößt man auf einen Rückbezug auf die Sklaverei in Ägypten als formales Argument für deren Aufnahme (Dtn 24, 18). Dabei zeigt sich „der Schritt zur ersten Sozialsteuer der Weltgeschichte, die den Fremden miteinbezieht“⁸⁰ (Dtn 14, 28 f). Das redaktionell mehrfach überarbeitete Dtn weist sich besonders durch eine zunehmende Theologisierung des Rechts und damit auch des Rechtsschutzes gegenüber Fremden aus. Gott ist schließlich der, „der Recht schafft der Waise und der Witwe und den Fremden liebt, sodass er ihm Brot und Kleidung gibt. Auch ihr sollt den Fremden lieben; denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“ (Dtn 10, 17-19). Bemerkenswert ist die Einbeziehung des Schutzes der Fremden, die im Kontext der Selbstvorstellung des Wesens JHWHs steht, und einen *sozialen* Anspruch (Bundesbuch) in einen *theologischen* (Dtn) verwandelt.

Diese euphorische Gleichstellung der Fremden mit den (notleidenden) Einheimischen⁸¹ gilt freilich in rechtlicher Hinsicht nicht uneingeschränkt. Die besondere Gottesnähe Israels markiert hier eine Grenze, wenn etwa im Rahmen des Kults in Dtn 14, 21 festgelegt wird, dass der Fremde nicht in vollem Sinne an der Heiligkeit Israels partizipiert und ihm daher erlaubt ist, Aas zu essen, was den Israeliten verboten ist. Freilich darf der Fremde auch am Wochenfest und am Laubhüttenfest (Dtn 16, 11.14) sowie bei der Verlesung der Tora (Dtn 29, 10; 31, 12 f) teilnehmen. Das integrative Bemühen wird deutlich, wenn jede Form der Rechtsbeugung ihm gegenüber untersagt wird (Dtn 1, 16; 27, 19).

Dtn 15, 1-4 formuliert schließlich aber auch einen deutlichen sozialen Unterschied:

⁷⁸ Das gilt unabhängig von dem polemischen Getöse, das Crüsemann an anderer Stelle in den Dienst seiner politischen Vorstellungen stellt. Vgl. Frank Crüsemann, „Ihr kennt die Seele des Fremden“ (Ex 23, 9), in: concilium 29 (1993), 339–374, auch wenn ihm darin recht zu geben ist, dass das Recht der Fremden alle drei großen Rechtssammlungen des Alten Testaments durchzieht (vgl. ebd., 340).

⁷⁹ Zu den Einleitungsfragen und Hintergründen vgl. u. a. Meinrad Limbeck, Das Gesetz im Alten und im Neuen Testament, Darmstadt 1997, 47–61; Crüsemann, Tora, 235–322; Bultmann, Fremde, 34 ff.

⁸⁰ Crüsemann, Seele, 341.

⁸¹ Vgl. auch Dtn 16, 9–15; 24, 14 f.

1 Am Ende von sieben Jahren sollst du einen Schulderlass halten. 2 Das aber ist die Sache mit dem Schulderlass: Jeder Gläubiger soll das Darlehen seiner Hand, das er seinem Nächsten geliehen hat, erlassen. Er soll seinen Nächsten und seinen Bruder nicht drängen; denn man hat für JHWH einen Schulderlass ausgerufen. 3 Den Ausländer magst du drängen. Was du aber bei deinem Bruder hast, soll deine Hand erlassen.

Insgesamt deutet sich im Dtn eine rechtliche Verschiebung des „Fremden“ an: Im Unterschied zum Bundesbuch fällt dieser rechtlich nicht länger „in die Zuständigkeit eines ‚Patrons‘, sondern der lokalen Dorfgemeinschaft als ganzer“⁸². Er ist fast ausschließlich sozial Begünstigter, der auf rechtlich garantierte Förderung- und Schutzmechanismen hoffen darf. Moralische und kultische Fragen treten dagegen zurück.⁸³

Dies unterscheidet das Dtn von den explizit priesterlichen Texten,⁸⁴ in denen der Fremdling vor allem als „volksfremd“ gilt, was die Frage nach seiner kultischen Einbeziehung aufwirft. Im Rahmen der nicht-kultischen Bestimmungen wird der Fremde dem Einheimischen gleichgestellt, was aber im kultischen Bereich an Grenzen stößt. „Deutlich erkennbar ist ein Bemühen um eine weitgehende Integration des Fremdlings in die israelitische Volks- und Kultgemeinschaft auf allen Ebenen. Dennoch behält er einen rechtlichen Sonderstatus als Fremdling bzw. ‚Klient‘.“⁸⁵ So bleibt ihm die Teilnahme am Kult als Option bestehen. Partizipiert er aber an religiösen Riten, dann gelten für ihn die gleichen Rechte und Pflichten wie für die Vollbürger.

Darüber hinaus werden den Fremden verbindliche Pflichten auferlegt, die für sie auch dann gelten, wenn sie nicht am JHWH-Kult partizipieren. Dabei geht es insbesondere um Dinge, die das Land oder das Volk (im kultischen Sinn) „verunreinigen“ könnten. „Die Forderung der Einhaltung eines Mindestmaßes an jahwistisch inspirierten kultischen Vorschriften bedeutet aber nicht, dass der Fremdling genötigt würde, die JHWH-Religion insgesamt zu übernehmen. In der Tendenz bedeutet das praktisch, dass der Fremdling in der Regel in die Verbote einbezogen und von den Geboten dispensiert wird.“⁸⁶ Fremdlinge sind also nicht automatisch Konvertiten, sondern in religiöser Hinsicht weitgehend frei und unabhängig. Ihnen wird lediglich zur Auflage gemacht, dass sie den Kult Israels respektieren und dessen Regelungen durch ihr Verhalten nicht stören oder unterbrechen dürfen.⁸⁷

⁸² Zehnder, Fremder, ebd.

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ In Lev; Num; Ex 12.

⁸⁵ Zehnder, Fremder, ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Zu den verpflichtenden Ge- und Verboten gehört neben dem Arbeitsverbot am Sabbat auch das am Versöhnungstag (Lev 26, 29); das Verbot, Gesäuertes in der Zeit des Passafestes zu essen (Ex 12, 19); Verzehr von Blut (Lev 17, 12 f); Reinigung nach dem Verzehr von Aas (Lev 17, 15 f); Verbot des Molochopfers (Lev 18, 26; Lev 20, 2); die Tötung von Gotteslästerern (Lev 24, 16); Sühnerituelle bei unabsichtlicher oder vorsätzlicher Übertretung der Tora (Num 15, 22-31); kultische Reinigung nach der Berührung eines Leichnams (Num 19, 10-22).

Zu den fakultativen Bestimmungen gehört die Teilnahme am Passamahl, die Fremden erlaubt, Ausländern jedoch verboten ist (Ex 12, 43 ff). Nimmt der Fremde an diesem Fest teil, muss er allerdings beschnitten sein (V. 49). Ausländer sind hingegen von einer Partizipation generell ausgeschlossen, so dass ein Kontakt zur Kultgemeinde bestenfalls oberflächlich ist, zumal diese in der Regel auch Angehörige einer anderen Religion sind. In jedem Falle gilt, dass der Fremde gegenüber dem Einheimischen keinen Vorteil haben darf, etwa in dem er sich der Beschneidung verweigert und trotzdem am Kult partizipiert.⁸⁸ Es gilt die Faustregel, dass eine dauernde Residenz innerhalb der Gemeinde Israels die Eingliederung der Fremden möglich macht.

„Auf der anderen Seite ist aber einzuräumen, dass die Beschneidung einen Fremdling noch nicht zum Vollbürger mit allen damit verbundenen Rechten macht; denn dazu gehört der Besitz von eigenem Land, und dieser wird ihm nicht schon mit seinem Übertritt in die israelitische Kultgemeinschaft, sondern erst auf dem Weg über die Einheirat in eine israelitische Familie möglich geworden sein.“⁸⁹

Gerade im Bereich der Kultfragen zeigt sich also ein differenzierter Umgang mit den Fremden. Sie sind keineswegs genötigt, sich der Kultgemeinde anzuschließen, wie dies etwa im Buch Rut geschieht. Aber sie haben die Pflicht, das religiös-kulturelle Leben der Gemeinde Israels nicht zu stören. Es ist ihnen nicht erlaubt, ein eigenes Religionsrecht („Scharia“) neben dem gültigen kulturellen Ordnungssystem zu implementieren, solange sie sich innerhalb der Zuständigkeit des Kultsystems Israels bewegen. Dies hätte – besonders im Bereich der deuteronomistischen Theologie – gravierende Sanktionen zur Folge. Bei aller Offenheit zeigt das Alte Testament damit auch die Grenzen einer „Integration“ auf. Eine unmittelbare Anwendung auf religiös neutrale Gesellschaften ist auch von den kultisch relevanten Texten her nicht zu gewinnen. Freilich unterlässt das alttestamentliche Kultsystem jeden Zwang im Blick auf die Fremden, sich der eigenen Religion anzuschließen. Ein explizit missionarisches Anliegen ist nicht zu erkennen.

4. Was wir vom Alten Testament lernen können

Bei aller exegetischen Differenzierung ist die Frage, ob man aus dem Alten Testament etwas für die eigene Gegenwart im Blick auf Fremde und Migranten lernen könne, zu bejahen. Etwa, dass die Aufnahme von Fremdlingen eine Erweiterung des im Orient verbreiteten Gebots der Gastfreundschaft darstellt und durch die Erinnerung an die eigene Fremdlingsschaft einen starken theologischen Resonanzboden erhält. Dieser erstreckt sich

⁸⁸ Vgl. Zehnder, ebd.

⁸⁹ Ebd.

ganz besonders auf den Schutz verarmter oder rechtloser Personen. Freilich zeigt sich dann auch die Problematik: Schutzbürger waren nicht in allen Dingen gleichberechtigt oder auf Augenhöhe mit den Vollbürgern. Sie konnten Grundeigentum weder erwerben noch vererben und standen in einem engen Patronatsverhältnis zu derjenigen Person (und später des Ortes), die gleichsam für sie bürgte. Es handelte sich also um Personen minderen Rechts, deren Situation mit der von Juden im Mittelalter vergleichbar ist, die unter der Schutzbürgerschaft des Kaisers standen und dafür teuer bezahlen mussten.⁹⁰ Zur problematischen Seite des Schutzbürgertums gehörte auch, dass es durch den Gastgeber jederzeit beendet werden konnte und damit eben kein Grundrecht darstellte. Rasch konnte ein Nicht-Einheimischer, dem man Asyl gewährte, in einen rechtlosen Zustand verfallen.

Auch sonst zeigt sich im Rahmen des altisraelitischen Rechts zwar die Forderung nach Schutz für Leib und Leben von Fremden, aber auch keine volle Gleichberechtigung. Auch in weiteren Fragen, vor allem den religionsrechtlichen und kultischen, weiß das altisraelitische Recht um die Unterschiede zwischen Fremden und Vollbürgern.⁹¹ So gibt es zum Beispiel ein an Bedingungen geknüpftes Teilnahmerecht am Kult, aber keine Teilnahmepflicht.

Eine der wichtigen alttestamentlichen Erkenntnisse scheint mir zu sein, dass es „den Fremden“ gar nicht gibt, sondern einen differenzierten Status der Fremdheit, der auf unterschiedlichen Fremdheitserfahrungen und Migrationskontexten beruhte, in denen man auf Fremde traf oder sich selbst als fremd erkannte. Eine in der Öffentlichkeit postulierte „allgemeine humanitäre Grundregel“ für Migranten, Fremde, Flüchtlinge und Asylbewerber, die immer und überall sowie unabhängig von den jeweiligen Kontexten (und Ressourcen) besteht, zeigt sich in den alttestamentlichen Texten nicht. Um es etwas salopp auszudrücken: Das Asylrecht ist kein biblisches Dogma, das unter Absehung der gesellschaftlichen Verhältnisse für alle Zeit und unter allen Umständen gültig wäre. Gerade das Alte Testament präferiert das Augenmaß des Realen, Machbaren und Nachvollziehbaren gegenüber dem Utopischen. Seine Grundbotschaft lautet: Fremdheit ist ein komplexes Phänomen. Asyl und Duldung sind kostbare und darum auch verlierbare Güter. Zugleich ist Fremden Schutz zu gewährleisten, und jede Form ihrer Ausbeutung war tabuisiert.

⁹⁰ Vgl. *Martin H. Jung*, Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen, Darmstadt 2008, 107–118.

⁹¹ Dies ist auch bei der Asylgesetzgebung in Deutschland der Fall, die den Status einer schutzsuchenden Person juristisch durchaus differenziert betrachtet (u. a. mit und ohne Nachzugsberechtigung; Duldung). Vgl. den Kommentar zur rechtlichen Differenzierung auf der Webseite *Migrationsrecht.net* (Abruf am 31.03.2017): <http://www.migrationsrecht.net/kommentar-freizuegg-eu-freizuegigkeitsgesetz-gesetz-freizuegigkeit-unionsbuerger-freizuegg/eu/kommentierung-familiennachzug-daueraufenthaltsberechtigung.html?Itemid=>.

Im alten Israel sah man im Blick auf Fremde also genau hin, besonders wenn Israel um seine Identität rang. Wo die eigene Identität fraglich war – meist war dies aufgrund von Repressionserfahrungen durch fremde Völker der Fall – verdüsterte sich auch das Bild, das man sich von Fremden und Migrant*innen machte. Insbesondere, wenn es um die assimilatorische Potenz fremder Kulte ging. Die Koexistenz unterschiedlicher religiöser Praktiken ist in Israel über lange Zeit gewiss allgemein verbreitet, wenn auch nicht immer unumstritten gewesen (Hosea). In den theologischen Nachgedanken der Bibel und den später kodifizierten religionsrechtlichen Normen hatte sie aber keinen Raum.

Wo sich politische Kooperation anbot und die Zeiten friedlich waren, konnte über Fremde empathischer gesprochen werden als in Zeiten, in denen der Fremde als Feind oder als „Terrorist“ begegnete. Daher ist ein romantischer Biblizismus problematisch, der in kirchlichen Kreisen gerade Konjunktur hat und der das Kirchenasyl emblematisch als legitimen Ausdruck eines globalen Aufenthaltsrechts aller Menschen an allen Orten deutet und mit einer scheinbar gültigen metaphysischen Letztbegründung ausstattet.⁹² Und es ist auch falsch, aus Maria, Josef und dem Jesuskind paradigmatische Vorzeige-Flüchtlinge zu machen, zumal sie ja – zumindest in der lukanischen Weihnachtsgeschichte – gar kein Asyl in der Fremde suchen, sondern in ihre Heimat nach Bethlehem zurückkehren.⁹³

Auf die Probleme des Buches Rut habe ich bereits hingewiesen: Was *prima facie* nach grenzüberschreitender Integration und einer alttestamentlichen „Willkommenskultur“ aussieht, wird letztendlich durch einen kulturellen Offenbarungseid und die biografische Absage an das frühere (religiöse) Leben erkaufte. Integration ist dort nur über die Assimilation möglich.

Ich schließe mit einem Text aus dem dritten Teil des Jesajabuches, der mir einer der fremdenfreundlichsten des Alten Testaments zu sein scheint:

3 Und der Fremde, der sich JHWH angeschlossen hat, soll nicht sagen: Gewiss wird JHWH mich ausschließen aus seinem Volk! Und der Eunuch soll nicht sagen: Sieh, ich bin ein vertrockneter Baum! 4 Denn so spricht JHWH: Den Eunuchen, die meine Sabbate halten und wählen, woran ich Gefallen habe, und die an meinem Bund festhalten, 5 ihnen gebe ich in meinem Haus und in meinen Mauern Denkmal und Name (Yad wa'Schem), was mehr ist als Söhne und als Töchter. Einen ewigen Namen werde ich ihnen geben, der nicht getilgt wird. 6 Und die Fremden, die sich JHWH anschließen; um ihm zu dienen und um den Namen JHWHs zu lieben, um ihm Diener zu sein, alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen und die an meinem Bund festhalten, 7 sie werde ich zu meinem heiligen Berg bringen, und in meinem Bethaus werde ich

⁹² So muss die Bibel immer wieder für utopische Scharlatanerien erhalten, während deren Propagandisten in anderen Feldern biblischer Sozialethik gerne auf Differenziertheit und exegetischen Relativierungen bestehen.

⁹³ Vgl. Lk 2,3. Bei Matthäus ist das aufgrund der sich anschließenden Flucht nach Ägypten zumindest für den zweiten Teil der Weihnachtsgeschichte ja etwas anders.

sie erfreuen. Ihre Brandopfer und ihre Schlachtopfer werden ein Wohlgefallen sein auf meinem Altar, denn mein Haus soll Bethaus genannt werden – für alle Völker (Jes 56, 3-7).

Bibliografie

- Assmann, Jan/Janowski, Bernd/Welker, Michael*, Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption, in: *Janowski, Bernd*, Die rettende Gerechtigkeit, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 221–246
- Berlejung, Angelika/Merz, Annette*, Art. „Fremder“, in: HGANT (2012 = 2006), 192–195
- Buber, Martin*, Erzählungen der Chassidim, Zürich 2014 (Nachdr. 1949)
- Bultmann, Christoph*, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992
- Crüsemann, Frank*, Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der „Fremden“-Gesetze im Alten Testament WuD 19 (1987), 11–27
- , Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992
- , „Ihr kennt die Seele des Fremden“ (Ex 23, 9), in: concilium 29 (1993), 339–374
- /*Marlene Crüsemann*, Die Gegenwart des Verlorenen. Zur Interpretation der biblischen Vorstellungen vom „Paradies“, in: *Ebach, Jürgen u. a.* (Hgg.), „Schau an, der schönen Gärten Zier.“ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens, Gütersloh 2007, 25–68
- Dietrich, Walter u. a.* (Hgg.), Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 2014
- Dietrich, Manfred*, Zypern und die Ägäis nach den Texten aus Ugarit, in: *Rogge, Sabine* (Hg.), Zypern – Insel im Brennpunkt der Kulturen, Münster 2000, 63–90
- Dorn, Klaus*, Basiswissen Theologie: Das Judentum, Paderborn 2016, 17–21
- Donner, Herbert*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildung (GAT 4/1), Göttingen 42007 (= 1984)
- Ebach, Jürgen*, Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: *ders./Faber, Richard* (Hgg.), Bibel und Literatur, München 1995, 277–304
- Finkelstein, Israel/Silberman, Neil A.*, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 42007
- Frevel, Christian*, Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke?, in: *Udo Rütterswörden* (Hg.), Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung (BThSt 58), Neukirchen-Vluyn 2004, 60–95
- Fritz, Volkmar*, Die Fremdvölkersprüche des Amos (VT 37), Leiden u. a. 1987, 26–38
- Gese, Hartmut*, Das Problem von Amos 9, 7, in: Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments, FS Ernst Würthwein zum 70. Geburtstag, Göttingen 1987, 33–39
- Houtman, Cornelis*, Das Bundesbuch. Ein Kommentar (DMOA 24), Leiden 1997
- Janowski, Bernd*, Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: *Andreas Wagner* (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestament-

- liche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 13–41
- , Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in: *ders./Liess, Katrin* (Hgg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg i. Br. u. a. 2009, 181–211
- , Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, in: *ZThK* 113 (2016), 1–28
- , Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: *ZThK* 91 (1994), 247–271
- Jung, Martin H.*, *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008
- Knauf, Ernst Axel*, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK-AT 29), Stuttgart 1994
- Köhlmoos, Melanie, Ruth* (ATD 9,3), Göttingen 2010
- , *Altes Testament*, Tübingen 2011
- Kratz, Reinhard G.*, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013
- , *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000
- Levin, Christoph*, *Das Deuteronomium und der Jahwist*, in: *Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann* (Hgg.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS zum 70. Geburtstag von Lothar Peritt* (FRLANT 190), Göttingen 2000, 121–136
- , *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993
- Limbeck, Meinrad*, *Das Gesetz im Alten und im Neuen Testament*, Darmstadt 1997
- Otto, Eckart*, *Die Aktualität des biblischen Fremden-Rechts*, in: *ders./Siegbert Uhlig* (Hgg.), *Kontinuum und Proprium*, Wiesbaden 1996, 317–321
- Peritt, Lothar*, *Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils*, in: *ders.* (Hg.), *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen 1994, 20–31
- Schäfer, Peter*, *Geschichte der Juden in der Antike*, Tübingen 2010
- Schmid, Konrad*, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999
- Schüle, Andreas*, *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (ZBKAT 1.1), Zürich 2009
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, „Dies sind die Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst“. Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuches, in: *Hossfeld, Frank Lothar* (Hg.), *Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg 1989, 119–144
- , *Das Bundesbuch (Ex 20, 22–23, 33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188), Berlin 1990
- Steck, Odil Hannes*, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991
- Stern, Menahem*, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, in: *Ben Sasson, Haim Hillel* (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert*, München 1978
- Strübind, Kim*, *Abrahams Exodus. Gen 12, 1–4 als theologischer Programmtext. Ein Beitrag zur Monotheismus-Debatte*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* (ZThG) 17 (2012), 42–61
- Timm, Stefan*, *Moab zwischen den Mächten*, Wiesbaden 1989

- Welten, Peter, „... ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen in Agypten“ (Ex 22,20). Zur Frage nach dem Fremden im Alten Testament, in: *Ehrlich, Ernst Ludwig/Klappert, Berthold* (Hgg.), „Wie gut sind deine Zelte, Jaakov ...“, Gerlingen 1986, 130–138
- Witte, Markus, Art. „III. Schriften: Das Buch Rut“, in: *Gertz, Jan Chr.* (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen 2016, 458–463
- , Das Esra-Nehemia Buch, in: *Gertz, Jan Chr.* (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen 2016, 513–524
- , u. a. (Hgg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin/New York 2006
- Zwikel, Wolfgang, *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde*, Darmstadt 2002
- , *Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte*, Stuttgart 2013

Internetquellen

- BAMF, Asylberechtigung (Abruf am 21.03.2017), <http://www.bamf.de/DE/Fluechtlingsschutz/AblaufAsylv/Schutzformen/Asylberechtigung/asylberechtigung-node.html>
- Migrationsrecht.net (Abruf am 31.03.2017): <http://www.migrationsrecht.net/kommentar-freizuegg-eu-freizuegigkeitsgesetz-gesetz-freizuegigkeit-unionsbuerger-freizuegg/eu/kommentierung-familiennachzug-daueraufenthaltsberechtigung.html?Itemid=>
- Riede, Peter, Art. „Keruben/Kerubenthroner“, in: *Wissenschaftliches Bibellexikon* (Abruf 01.04.2017) <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/keruben-kerubenthroner/ch/4b7fd9f930ed7c51d9f4893a5aad7e0>
- Zehnder, Markus, Art. „Fremder“ (AT), in: *Wissenschaftliches Bibellexikon* (Abruf 05.04.2016); <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/fremder-at/ch/de7184f87651fe911d8bbce1bd2cfd18>