

⇒ Jan-Dirk Döhling

» ... der die Fremden liebt und ihnen Brot und Kleidung gibt« (Dtn 10,18) – Arbeit, Migration und Ethik in den Grunderzählungen Israels

⇒ 1 Literatur in Bewegung – Die Bibel als Migrationsliteratur

Nach Ottmar Ette, dem Romanisten und Protagonisten eines Paradigmas der »Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft« gilt es, die grundlegende Mobilität der Literatur für die Anforderungen der Konvivenz in der globalisierten Moderne fruchtbar zu machen. Ette betont:

Die Literatur ist das Ergebnis und das Erlebnis einer ebenso Generationen übergreifenden wie transkulturellen und transarealen Tätigkeit [...], die sich Menschen unterschiedlichster Herkunft [...] als das *Mobile* ihrer Last, ihrer Lust wie ihrer List geschaffen haben (2010, 64).

Das mehrsinnige Wort *Mobile* drückt dabei einen Grundgedanken in Ettens Programm der Literaturen in Bewegung aus. Das Abstraktum ›*das Bewegliche*‹ charakterisiert im Blick auf die Literatur sowohl die Dynamik des Lesens als Zeit-, Augen-, Gefühls- und Denkbewegung als auch die werkimmanenten Dynamiken in der erzählten Welt, d.h. die raumzeitliche, äußere und innere Bewegung der Charaktere und

ihrer *Lebensläufe*; schließlich umfasst es auch die Bewegung des Schreibens, also die produktionsbezogen-literaturgenetischen Ebenen mit den Fragen nach dem Movers, den Impulsen und Anstößen der Autoren- bzw. der Trägerkreise von Literatur.

Zugleich aber ist ein *Mobile* ein *Konkretum*. Es bezeichnet das von einem noch so unscheinbaren Luftzug bewegte Windspiel, also ein komplexes, nie stillstehendes und doch in sich ruhen-

Jan-Dirk Döhling, geb. 1972 in Siegen, Jun.-Prof. Dr., war Stipendiat am Hans von Soden-Institut für theologische Forschung der EKKW an der Phillips-Universität Marburg und ist seit 2010 Juniorprofessor für Religion und Literatur des Alten Testaments an der Ruhr-Universität Bochum.

Neuere Veröffentlichungen: Prophetische Körper. Ein exegetisch-soziologisches Plädoyer zu einer vernachlässigten Dimension der sog. Prophetischen Zeichenhandlungen, BZ 57 (2013), 244-271; Gott und die Gier. Altorientalisch-alttestamentliche Erkundungen eines aktuellen Begriffs, in: Biblica 94 (2013) 161-185; Sehnsuchtsstädte. Auf der Suche nach lebenswerten urbanen Räumen (Hrsg). gemeinsam mit Marco-Thomas Bosshard u.a., Berlin 2013.

des, fragil-ausgemitteltes, ästhetisch-raumzeitliches, bewegtbewegliches, faszinierendes Miteinander von Verschiedenem, das einander beständig umkreist. Dabei fasziniert besonders die (scheinbare) Leichtigkeit, mit der im Mobile Selbständiges und Widersprüchliches in der Schwebe *zusammengehalten*, zusammen *gehalten* und zusammen *beweglich* und *bewegend* ist.

Eben hierin liegt nach Ette auch das Potential der Literatur als Quelle menschheitlichen »ÜberLebensWissens«:

Die Literatur ist mit ihren Erfindungen nicht mit der Realität und nicht mit dem Leben zu verwechseln [...]. Doch sie ist mit dem Leben aufs engste verknüpft und erfindet, im Eigen-Sinn ihrer transarealen Geschichten, den Horizont des Neuen, des Künftigen (ebd., 63).

Er folgert, »eine am Lebenswissen der Literaturen der Welt ausgerichtete Literaturwissenschaft« könne und müsse versuchen, »die Vielfalt nicht nur zu analysieren, sondern für eine individuelle wie gesellschaftliche Entwicklung fruchtbar zu machen« (ebd., 64).

Trifft dies zu, so haben Theologie und Bibelwissenschaft zu einem solchen, literaturwissenschaftlichen und genuin überlebens-ethischen Diskurs manches beizutragen.

Ist doch kaum zu übersehen, dass die Bibel sich in rezeptionsästhetischer, literatursoziologischer und historischer Perspektive nach Form und Inhalt als ein Buch der Bewegung und der Bewegungen darstellt. Mehr noch, sie präsentiert sich textimmanent, produktions- und rezeptionsseitig als ein Buch von und für Migrantinnen und Migranten, mithin als ein Buch der Migration(en).

Ihre Gattungen machen nicht nur unterschiedliche Modi der Migration, unterschiedliche theologische und soziale Perspektiven auf Migration deutlich, in denen implizit und teils auch explizit die Lebens-, Wirtschafts- und Arbeitsbedingungen der Migrantinnen und Migranten und in den jeweiligen Zielgesellschaften aufscheinen.¹ Immer wieder fin-

(1) Dies bezeugen außer den im Folgenden behandelten Erzählung des Exodus, der Erzelter und dem Rutbuch in der Bibel Israels u.a. die in ihrer Gesamtlage auf den Verlust des Landes bzw. die Rückkehr dorthin bezogene Geschichtserinnerung Israels im sog. dtr.- und chronistischen Geschichtswerk. Zu nennen sind ferner die großen prophetischen Exiltexte eines Jeremia (bes. Jer 29), (sog. Deutero)Jesaja (Jes 40-55) und Ezechiel; ebenso die Exilpsalmen 126; 137. Die Linie setzt sich neutestamentlich fort, von der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten (Mt 2), über die ostentative Wanderexistenz der Jesusbewegung und der Titulierung der frühen Gemeinde als *Leute des Weges* (Apg 9,2; vgl. 11,19-26), über die Reisen des Paulus und seiner MitarbeiterInnen bis hin zu der Spiritualisierung der Migration im Konzept eines wandernden Gottesvolkes (Hebr 11), der

den sich in dem grundsätzlichen Mit-Sein und Mit-Gehen (vgl. nur Gen 28,15; Ex 3,12; 33,16; Ez 11,22-23), im Sich-Entfernen und Wieder-Nahen Gottes (Hos 5,15; Jer 23,8) auch deutliche Spuren einer *Theologie der Migration* im engen Sinne.²

Betrachtet man den Kompositionsbogen des christlichen Kanons, so lässt sich von der Vertreibung aus dem Edengarten bis zur Gartenstadt des neuen Jerusalems (Offb 21-22) die kanonische Großkomposition als Narrativ universalisierter zirkulärer Migration bezeichnen. Wenn die sog. Vertreibung aus dem Paradies ätiologisch den Übergang von der Arbeit in freier *cooperatio Dei* als Bebauen und Bewahren zum Zwang des mühsamen Broterwerbs (Gen 3,17-19; 5,29) und der als schuldbelastet erfahrenen, ausdifferenzierten Kulturarbeit (Gen 4,12-16.17-24) impliziert, ist mythologisch zugleich ein enger Konnex von Migration und Arbeit, Fremdheit und Entfremdung markiert.

Die topologisch-anthropologische Pointe dieses gesamtbiblischen Bogens liegt nun aber darin, dass gerade kein *Zirkelschluss*, also die schlichte Rückkehr ins Paradies postuliert wird. Vielmehr wird in der Herabkunft der Gottesstadt *vom Himmel* zu den Menschen (Offb 21-22) gleichsam der Himmel selbst *mobil* gemacht.³

⇒ 2 Biblische Migrationen in Exegese und Theologie

Ebenso wenig wie die Belege für das hohe biblische Gewicht des Migrationsthemas aber ist zu übersehen, dass Theologie und Kirche diese bis in jüngere Gegenwart weithin übersahen.

Es wäre reizvoll und dringlich, die Gründe für die Verdrängung des Offensichtlichen, nebst seinem Wiederauf- und -ausbrechen genauer zu bestimmen.

Nahe liegt, zu vermuten, dass mit der Transformation des Imperium Romanum zum *Corpus Christianum* (Smith-Christopher 2002,12), die grundlegende Bewegungsdynamik biblischer Texte zugunsten staats-

irdischen Fremdlingschaft der Glaubenden (1Petr 1,1) und des himmlischen Bürgerrechts in der Briefliteratur (Phil 3,20).

(2) Neutestamentlich spiegelt sich diese Struktur christologisch u. a. in den johanneischen Abschiedsreden.

(3) Ähnlich wirkt im Tanach am Ende des dritten Kanonteils der Bruch in der chronologischen Ereignisfolge der erzählten Geschichte Israels: Die Schlussposition des sog. Kyros-Edikts (2Chr. 36,22-23) löst die weltumspannende Anerkennung Jhwhs und die *damit* ermöglichte Rückkehr Israels nach Zion aus der Kette der Vergangenheiten und öffnet sie auf eine Zukunft hin, die Israel in Analogie zum Geschehen des Exodus unter dem ›Mit-Sein Gottes‹ als ›Hinaufsteigen‹ (‘alah V. 23, vgl.) allererst vor sich hat (Zenger/Fabry/Braulik 2008, 24f.).

tragender Stabilitäts- und Stabilisierungsnarrative soweit abgeblendet wurde, dass sie allenfalls noch im Modus der eschatologischen Spiritualisierung hörbar war.⁴

Migrationswirklichkeiten, die es selbstredend auch im sog. christlichen Abendland gab, *theologisch* wahrzunehmen, war damit de facto unmöglich.⁵

Erst seit den 1970er Jahren, im Zuge der Etablierung soziologisch-sozialgeschichtlicher Paradigmen und postkolonialer Diskurse, hat die exegetische Forschung, vor allem im alttestamentlichen Fach, Migrationsthematiken als relevante Gegenstände wahrgenommen.⁶ Ein Forschungsfeld mit in sich differenzierten Fragen, Ansätzen und Methoden etabliert sich seit den 1990er Jahren. Zugleich wird im angelsächsischen Bereich diskutiert, ob und wie die Kategorien der Diaspora bzw. des Exils theologisch für die Selbstverortung von Kirche und Christentum in der Spätmoderne fruchtbar werden können (Yoder 1994; Hauerwas/Willimon 1989; Brueggemann 1997; Sharp 2004; Smith-Christopher 2002). Man postuliert und erschließt

areas of potential investigation of Christian diasporic existence in non-national contexts, that were, and are, not necessarily to be lamented as periods of weakness, persecution, or cultural depravity. [...] such subcultures are, despite not being dominant, nonetheless vibrant, living, and creative communities of faith (Smith-Christopher 2012, 11).

In den exegetischen Disziplinen aber fehlen bislang umfassende historische und biblisch-theologische Studien; auch findet sich m.W. keine Studie zur Frage, wie sich die Bereiche Arbeit und Migration exegetisch-historisch und biblisch-theologisch verknüpfen. Sie soll hier exemplarisch behandelt werden.

(4) Ein weiterer Grund dürfte spiegelbildlich darin liegen, dass die theologische Tradition von Tertullian und Augustin Wanderung und Unstetigkeit – bis auf signifikante Ausnahmen in der reformierten Tradition – meist im Modus der Abgrenzung gegen das Judentum als den Kindern Kains (Gen 4,16) wahrnahm. Israels Vertreibung aus Israel-Palästina und Heimatlosigkeit infolge des 2. jüdischen Krieges interpretierte man einlinig als Strafe jüdischen Unglaubens und Lohn der Christus- und Gottesfeindschaft (Naumann 2010, 47).

(5) Exegetisch wurden migrationshaltige Themen wie die Exodustradition, das sog. babylonische Exil, die frühe Jesusbewegung oder die Vertreibung der Juden(christen) aus Rom unter Claudius entsprechend in einem Begriffs- und Wertungshorizont des »exegetic costantianism« (Smith-Christopher 2002, 12 im Anschluss an eine Formulierung Yoders) thematisiert.

(6) Vgl. die Forschungsüberblicke bei Smith-Christopher 2002; Ahn 2011; Sharp 2004; Holvorson 2010.

Dazu konzentriert sich der Beitrag auf die beiden Anfangserzählungen Israels, die nicht nur für das Selbstverständnis Israels, sondern – wie etwa das 12-Stämme-Paradigma als Hintergrund des Zwölferkreises der Jesusbewegung oder die Metaphern der Fremdlingschaft (Eph 2,12-19; 1Petr. 1,1) und des wandernden Gottesvolks (Hebr 11-12) zeigen – auch neutestamentlich prägende Kraft haben.

Nach begrifflichen Klärungen (3.) und einer Skizze der sozioökonomischen Dimensionen der Exilszeiten Israels (4.) fokussiert der Beitrag die Exodustradition (5.1) am Beispiel der sog. Exoduserzählung (5.1.1), des Fremdenrechts des Bundesbuches (5.1.2) sowie die Erzelternerzählungen der Genesis (5.2). Mit der Ruterzählung (5.3) stellt er eine fremden-ethische, rechtshermeneutische-narrative Weiterentwicklung dieser beiden Grunderzählungen vor, die zu abschließenden Überlegungen überleiten (6).

⇒ 3 Migration und Arbeit – Begriffliche und Historische Differenzierungen

⇒ 3.1 » ... und ging in das Land, das gen Morgen liegt« (Gen 29,1) – Migration als Versetzung des Lebensmittelpunktes

Migration, die oft schlicht als Wanderung von Individuen oder Gruppen im geographischen Raum mit dem Ergebnis des auf (eine gewisse) Dauer angelegten Wechsel des Wohnortes bestimmt wird, umfasst de facto eine Vielzahl *lokaler, personaler* und *sozialer* Verschiebungen. Die Migrationssoziologie bestimmt Migration daher als

Prozess der räumlichen Versetzung des Lebensmittelpunktes, also einiger bis aller relevanten Lebensbereiche, an einen anderen Ort, der mit der Erfahrung sozialer, politischer und/oder kultureller Grenzziehung einhergeht (Oswald 2007, 13).

Die Grenzziehung wie die Versetzung des Lebensmittelpunktes kann dabei aktiv und/oder passiv betrieben bzw. erfahren werden (ebd.).⁷

Hieraus folgt, dass auch die exegetisch-sozialgeschichtliche Nachfrage und biblisch-theologische Urteilsbildung nicht allein ökonomische Dimensionen, sondern gerade die weiteren Ebenen zu bedenken hat.

(7) Im so verstandenen Begriffsfeld zielt der Subterminus *Arbeitsmigration* auf *eines* von nach Oswald fünf konstitutiven Elementen des Lebensmittelpunktes. Neben dem Element Arbeit / Einkommen nennt sie die Bereiche Wohnung, Familie, soziales Netz, und kulturelle Orientierung (2007,15), die im Erleben der Migranten, wie der Zielgesellschaft interagieren und konfliktieren.

Dabei rückt vom Genus der biblischen Texte her generell die Ebene der kulturell-politischen Orientierung in den Fokus. Sie umfasst nach Oswald näherhin Fragen der

Sprachkompetenzen, Religionszugehörigkeit und -ausübung [sic!], ethnische Orientierungen, Staatsbürgerschaft und Wahlrecht, Wahrnehmungen und Werteinstellungen, Diskursmuster (Darstellung von In- [sic!] und Ausländern, Stereotypenbildung) (ebd.).⁸

Der exegetische-theologische Blick auf biblische Migrationstexte hat dabei sowohl den Charakter antiker Gesellschaften und Staaten und das Wesen der Texte als auch die Verdichtung und Mobilisierung von Erfahrungen geopolitischer und sozialer Wanderungsprozesse zu berücksichtigen.

Neben dem Umstand, dass fast immer Phänomene der *Zwangsmigration* unter dem direkten oder mittelbaren Einfluss verschiedener Großmächte im Fokus stehen (s.u. 4.), ist *zweitens* zu berücksichtigen, dass Kategorien der Ethnizität, der (national)staatlich-geographischen Integrität und der soziokulturellen Identität als wichtige Parameter sog. internationaler Migration im Gegenüber zur Binnenmigration, nicht nur generell unpräzise sind (vgl. Oswald 2007, 14). Sie sind in ihren konkreten, historischen, sozialen, politischen und geographischen Gehalten aus antiken Quellen auch methodisch schwer zu fassen.

Dies gilt vor allem deshalb, weil die Texte vielfach belegen, dass und wie im Zuge von Migrationsgeschehen und -deutung ethnische, religiöse und soziökonomische Zugehörigkeit und Fremdheit fraglich, durchlässig und strittig werden (müssen).

⇒ 3.2 » ... nicht bauen, was ein anderer bewohne, nicht pflanzen, was ein anderer esse.« (Jes 65,22) – Das Ideal der Arbeit als auskömmliche Bewirtschaftung *eigenen* Landes

Arbeit wird »im AT in erster Linie [als] die Tätigkeit freier israelitischer Bauern verstanden« (Schottroff/Schottroff 1991, 152). Dies gilt, wie

(8) Ein ökonomisch enggeführtes Verständnis von Arbeitsmigration als ›freiwilliger‹ Migration zur Steigerung oder Ermöglichung des Lebensunterhalts durch Erwerbsarbeit bzw. seitens der Zielgesellschaften zur Stärkung des eigenen Arbeitsmarkts, das sich von Flucht oder Vertreibung als erzwungener Migration unterscheiden soll, erschwert nicht nur den Blick auf soziale und kulturelle Komponenten. Es verstellt, obgleich auch antike Migrationen auf ökonomische Faktoren befragt werden müssen, zudem den Umstand, dass im Horizont antiker Ökonomien Migration nicht einmal den Anschein von ›Freiwilligkeit‹ hat.

obiges Zitat aus einem späten Zukunftstext des Jesaja-Buches belegt (Döhling 2014), noch und gerade, als sich längst andere Formen der Arbeit etabliert hatten.⁹

Menschliche Arbeit ist zwar auch in den Ökonomien des Alten Orients und mehr noch in der klassischen Antike durch Handel und Steuern, Abgaben und Frondienste in großräumige ökonomische Kreisläufe ein- bzw. an sie angebunden. Auch finden sich zunehmende arbeitsteilige Differenzierungen in Handwerk, Handel und Verwaltung, doch wird die Arbeit gleichwohl weiter primär im agrarischen Horizont ausgeführt und wahrgenommen (Schottruff/Schottruff 1991; Ebach 1998; Kampling 2013; Krüger 2009). Das theologisch motivierte Norm- und Idealbild bleibt das des selbständigen, freien, den von den Vorfahren überkommenen Landbesitz mit seiner Sippe teils in geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung bewirtschaftenden Bauern.

In den Myhtologien der mesopotamischen Großreiche wie in der biblischen Urgeschichte ist menschlich-landwirtschaftliche Arbeit(skraft und -fähigkeit) auch Gegenstand grundsätzlich politisch-anthropologischer Reflexion und anthropogonischer Konzepte. Besonders mesopotamische Texte sind sich einig, dass der Mensch als ‚Arbeitstier‘ zum Ersatz für die einst mit irdischer Fronarbeit belasteten Götter, zu deren Wohle und zum Erhalt der von ihnen geschaffenen Staats- und Weltordnung geschaffen ist.

Die gleichsam unmittelbar staatstragende Arbeit in den tempelbasierten, auf administrativ gelenktem Bewässerungsfeldbau fußenden mesopotamischen Großökonomien ist geradezu der Zweck menschlicher Existenz (Ebach 1986; Albertz 2003; Krüger 2009).¹⁰

Dagegen konzipieren die biblischen Schöpfungsmythen (Gen 1.2-3) Arbeit zwar ebenfalls als kreatürliche Bestimmung des Menschen, konstruieren diese aber primordial als *imitatio* und *cooperatio* eines selbst arbeitenden Gottes (vgl. Ebach 1986, 98)¹¹ und relativieren sie durch den ebenfalls göttlich legitimierten Rhythmus von Arbeit und Ruhe (ebd.; Kampling 2013).

(9) Zur Breite biblisch belegter agrarischer, handwerklicher, handels- und verwaltungsspezifischer Tätigkeiten vgl. Kegler/Eisen 2009.

(10) Anders als in den wegen des Bewässerungsfeldbaus hochgradig administrierten Tempel-Staatswirtschaften im Zweistromland und am Nil vollzog sich Arbeit in Israel-Palästina als kleinräumig-familienbasierte Regenfeldbau-Ökonomie; sie war zwar angebunden an die Handelsströme der antiken Weltwirtschaftssysteme, blieb aber an deren Rand.

(11) Die in der klassischen Antike belegte intellektuelle Verachtung körperliche Arbeit bleibt daher ein Randphänomen des Kanons (Sir 38,24-34) (Ebach 1998, 674; Kampling 2013, 97; Schottruff/Schottruff 1991, 152).

Die Mühsal menschlicher Arbeit (Gen 3,23; 5,29), wird dabei nicht verschleiert, doch fehlt ihr biblisch die Eingliederung in eine theopolitische Machtvertikale. Auch nimmt ihr die explizite Verortung *jenseits* von Eden den Charakter der uranfänglichen göttlichen Setzung.

Entsprechend ist auskömmliche und einträgliche Arbeit, die ein jeder unter »*seinem* Weinstock und *seinem* Feigenbaum« (Mi 4,4) d.h. auf eigenem Land ausübt (und deren Erträge er oder sie genießt), auch Teil eschatologisch *diesseitiger* Erwartung (vgl. Jes 65,20-25).

Zugleich ist Arbeit mit dem ökologisch-ökonomischen Konzept des Segens in eine theologische und soziale Gabe- und Kreislaufstruktur integriert, die menschliche Leistung *und* Bedürftigkeit verknüpft (Kampling 2013; vgl. Frettlöh, 2004; Leuenberger 2008). So wird der »Absolutsetzung der A[rbeit]« gewehrt (Kampling 2013, 98; vgl. Kegler/Eisen 2009, 22) und Arbeit diesseits von Eden in ein sozial-relevantes Gottesverhältnis eingefügt, an dessen Anfang ungeschuldete Vor-Gaben der Fülle Gottes stehen (vgl. Döhling 2014).¹²

Vor diesem Hintergrund und seiner herrschaftskritischen Verankerung in der urgeschichtlichen Reflexion lässt sich eine grundlegende Sensibilität Israels für den generellen Zwangscharakter von Arbeit (Gen 3,17-19; 5,29) *und* für das meist kontrafaktische Ideal der Freiheit *zu* auskömmlicher und selbstständige Arbeit auf dem eigenen Land konstatieren.

Umgekehrt findet auskömmlich-selbstversorgende Arbeit ihren konzeptionellen (und konkreten) Gegenpol auch nicht in monetär oder materiell entgeltener, freiwillig eingegangener, abhängiger *Erwerbsarbeit*, sondern in nicht entgeltener, mit dem Verlust aller Autonomie einhergehender *Zwangs-* bzw. *Sklavenarbeit*. Diese ergab sich realiter

- als Schuldknechtschaft durch Verarmung und Überschuldung in Folge privatrechtlicher Vertragsverhältnisse. Sie war als solche oft direkte Folge des Verlustes der originären bäuerlichen Selbstständigkeit
- als temporäre, auch von Freien eingeforderte (Fron)Arbeit an staatlichen Großprojekten und schließlich
- als Folge militärischer Niederlagen und Eroberungen, die neben der Versklavung von Kriegsgefangenen auch planmäßige Deportationen größerer Bevölkerungsteile umfassten.

Es ist dieser teils auch terminologisch differenzierte (Gertz 2009; Krüger 2009) Aspekt der Arbeit als von Fremden und/oder in der Fremde

(12) Zum Fülle-Begriff im AT und seinen ethisch-theologischen Implikationen vgl. Döhling 2014.

erzwungene, den die Hebräische Bibel literarisch mit menschlichen Wanderungsbewegungen verbindet.¹³

Der sozialgeschichtlich-theologische Konnex von (Zwangs)Migration und (Zwangs)Arbeit, infolge der Exilierungen des 8. bis 6. Jhdts und ihrer dauerhaften politischen und theologie-, rechts- und literaturgeschichtlichen Wirkungen, hat die Gesellschaften des Alten Israel *und* die Texte ihrer normativen Selbstverständigung, wie sie im Kanon in den Grunderzählungen des Exodusbuches und der Erzelternüberlieferung vorliegt, nachhaltig geprägt.

⇒ 4 Exile und Migrationen in der Geschichte des Alten Israel – Historisch- sozialgeschichtlicher Überblick

Auch wenn für die ethisch-theologische Rückfrage primär die Bewegungen dieser Texte interessieren, ist es angesichts der oben genannten Tendenz zur (christlichen) Spiritualisierung der biblischen Migrationstexte, angesichts des den Texten eigenen Bemühens, die konkreten politisch-sozialen Erfahrungen theologisch zu deuten und angesichts der schon in der Hebräischen Bibel einsetzenden »Metaphorisierung des Exils« (Halvorson 2010), geraten, vor und *bei* der Analyse der Texte, ihre konkreten ökonomischen, sozialen und humanitären Hintergründe zu beachten (4).

⇒ 4.1 »Sklaven sind wir bis auf den heutigen Tag« (Neh 9,36) – Exilierungen als Grunderfahrungen Israels

Israel hat die Erfahrung des Fremdseins dem Kanon der Hebräischen Bibel und den in ihnen niedergelegten Geschichtskonstruktionen von Anfang an, d.h. von seinen beiden Anfängen – der Erzeltern- und der Exoduserzählung – an eingeschrieben (vgl. Schmid 2001).

In historischer Perspektive jedoch ist sie als eine Erfahrung greifbar, die Israel in größerem Maße ab dem 8. Jahrhundert vor Christus, d.h. im Zuge der Eroberungen und Exilierungen durch die mesopotamischen Großmächte gemacht hat.¹⁴

(13) Umgekehrt ist das o.g. Ideal mit dem Besitz des Landes und der *stabilitas loci* verbunden.

(14) Nur hypothetisch ist dagegen die Frage zu beantworten, ob, wie und in welchem Maße das nachmalige Israel auch an den ethnosozialen Umbrüchen am Ausgang der Spätbronze- und am Beginn der Eisenzeit partizipierte und Erinnerungen an historisch distinkte Ereignisse in seine Selbstkonstruktion integrierte. Grundzüge der Exodustradition lassen sich jedenfalls, ohne dass hier gesicherte Fakten postuliert werden könnten, mit zeitgenössischen Quellen

Anders als es der klassische Singular *das Exil* oder der kaum präzisere *des Babylonischen Exils* insinuiert, ist nicht nur historisch, sondern gerade im Blick auf die theologische Deutung und Bewertung genauer von *Exilierungen* zu reden (Kessler 2006, 127, Middlemas 2007, 3-8).¹⁵

Denn die Dynamiken des Verlusts der politischen Autonomie und der religiös-kulturellen Grundfesten (Middlemas 2005, 24-71), der ökonomischen Ausbeutung und der demografischen Verschiebungen mit ihren tiefen sozialen und kulturellen Folgen *beginnen* weit vor dem Untergang des Südreichs im Jahre 587 v. Chr.

Sie nehmen ihren Anfang im Norden mit der gewaltsamen Durchsetzung eines Tributs- und Vasallitätsverhältnisses gegenüber den Assyrern in den Jahren 734/2 und im Süden *spätstens* mit dem Feldzug des Assyrers Sanherib I im Jahre 701 v. Chr., der auch Juda mit der ganzen Wucht des anhaltenden militärischen und sozio-ökonomischen Sogs eines expansiven mesopotamischen Großreiches konfrontierte. Auch endet diese Erfahrung im Bewusstsein Israels nicht mit der sog. Rückkehr aus dem Exil (ab ca. 539 v. Chr.). Noch das deutlich spätere Nehemiabuch drückt in 9,36 von seinen Adressaten aus »noch heute Sklaven zu sein in dem Land, das du [Gott] unseren Vätern gegeben hast, seine Früchte darin zu essen« und die in der sog. *nachexilischen* Zeit zu verortenden Erzelternerzählungen der Priesterschrift schildern die Mütter und Väter Israels betont als Fremdlinge (vgl. 5.2). Das reale Persistieren der in zahlreichen Exilierungen erfahrenen ökonomisch-politischen Grunddynamiken hat *Exil* im Bewusstsein und in vielen Texten Israels zum »Enduring Exile« werden lassen (Halvorson 2010).

Die für diese Erfahrung ursächlichen Wanderungsbewegungen im Zuge imperialer Expansionen lassen sich terminologisch generell als *forced migration*, d.h. als Zwangsmigration fassen. Doch ist es rat-

zu Wanderungsbewegung nomadischer Fremder (sog. *Schassu*) aus Kanaan nach Ägypten korrelieren. Des näheren belegen Quellen gar die Existenz eines als »*Schassu* des [Landes oder des Gottes] *Jahu*« bezeichneten Stammes, dessen Herkunftsgebiete im südlichen Ostjordanland zu lokalisieren sind (Leuenberger 2011). Auch wenn sich die konkreten biblischen Orts-, Zeit- und besonders die Zahlenangaben der Exodus- Landnahme-Texte widersprechen und nicht bruchlos mit externen Quellen harmonisieren lassen, lässt sich eine Indizienkette konstruieren, die die Grundaussagen der Selbstkonstruktion von Israels migrantischen Anfängen historisch plausibilisieren kann.

(15) Präziser als der Begriff des sog. babylonischen Exil und seine Bedeutung in- und außerhalb des Landes der von Middlemas (2007, 3-8; 2005 passim) vorgeschlagene Terminus des *templeless age*.

sam, diesen Oberbegriff mit Ahn (2011, 40-42; Alan 2004) zu differenzieren:

- Die sog. »derivated forced migration« bzw. »static migration« bezeichnet den Umstand, dass *authochthone* Bevölkerungen durch die militärisch-geopolitische Verschiebung von Staats- und Einflussgrenzen zu Bewohnern anderer Reiche gemacht werden. Sie bildet vom Auftreten der Assyrer bis hin zu den Römern und darüber hinaus einen Grundzug der Geschichte des Nahen Ostens.

Unbeschadet lokaler und personeller Konstanz und möglicher Vorteile für einzelne Gruppen¹⁶ bringt sie für die Gesellschaften schwerwiegende soziale, ökonomische und kulturell-religiöse Verwerfungen mit sich: Kriegsschäden, Deportationen, Neuansiedlung, Strafrtribute, Elitenaustausch und Integration der Territorien und Gesellschaften in die je neue Imperialstruktur, -kultur und -ökonomie.¹⁷

- Die sog »responsive forced migration«, ist die Bewegung von Individuen oder Gruppen, die sich situativ gezwungen sehen, einer bedrückenden Situation (materielle Not, ethnische, religiöse oder politische Verfolgung) zu entfliehen. Als solche können die Flüchtlingsströme begriffen werden, die sich infolge der militärischen Niederlage und der sozio-politischen Umstürze ab 732/722 aus den eroberten und dem assyrischen Imperium eingegliederten Gebieten des Nordreichs Israel ins Südreich Juda ergossen. Die Migration vom zerstörten Nord- ins Südreich schlägt sich rechtsgeschichtlich im sog. Bundesbuch nieder (vgl. 5.1.2).

Zu diesem Typ zählt aber auch die Flucht antibabylonischer jüdischer Bevölkerungsteile nach der Niederlage von 587 nach Ägypten. Letztere bildet wohl den Anfang der ägyptischen Diaspora (vgl. Jer 41-44 u. 2Kön 25, hierzu u.a. Kessler 2008, 135; Albertz 2001, 85-86). Die Migration vom zerstörten Nord- ins Südreich schlägt sich rechtsgeschichtlich im sog. Bundesbuch nieder (vgl. 5.1.2).

- Als »purposive forced migrations«, im Sinne politisch gewollter, administrativ gelenkter Vertreibung und Umsiedlung sind die Exilierungen nach den assyrischen bzw. babylonischen Eroberungszügen von 732, 722, 701, 597 und 587 und 582 v. Chr. anzusprechen.

(16) So lässt sich anhand des Jer-Buch überlegen, ob die Deportationen der vermögenden Oberschichten in Juda zu babylonisch geförderter sozialer Umverteilung führten (vgl. Albertz 2001, 81-84).

(17) Besonders von der Mitte des 7. bis zur Mitte des 6. Jahrhundert vollzogen sich für Juda mehrere Herrschaftswchsel in raschster Folge: assyrische Hegemonie [spätestens] 701-639 v.Chr.; ab ca. 622-609 relative Selbständigkeit unter Josia; ägyptische Hegemonie ab 609; babylonische Hegemonie ab 605 v. Chr., persische Epoche ab 539 v. Chr., hellenistische Epoche 322-68 v.Chr. (vgl. u.a. Kessler 2009).

Doch ist auch die von den Persern nicht nur eingeräumte, sondern spätestens ab 530 v. Chr. angeordnete Re-Migration jüdischer Exulanten in die Provinz persische Provinz Jehud im Sinne einer »Herrschaftssicherungsmaßnahme von strategische[r] Bedeutung« (Albertz 2001, 106) in dieser Hinsicht zu bedenken.

⇒ 4.2 »Glanz und Schrecken Assurs« – Ursachen und Wirkungen imperialer Expansion und Exilierungen

Die Migrationstexte der Hebräischen Bibel sind Verdichtungen kollektiver Migrationserfahrungen des Alten Israels.

Als solche repräsentieren sie das Erfahren und Deuten von Flüchtlingen, Vertriebenen und Migranten im Zentrum der christlich-jüdischen Tradition.

Ebenso wichtig wie die je nach Grad, Dauer und Reichweite der Migration unterschiedlichen Erfahrungs- und Deutungsebenen ist für das Verständnis der theologischen Deutungen der Exile jedoch die gemeinsame bei allem Wandel konstante *Ursache* aller dieser Migrationsformen, nämlich die territorial expansive und ökonomisch-exploitative Grundstruktur der betreffenden Imperien (4.2.1).

In ihr kommen – migrationssoziologisch formuliert – zentrale *pull-factors* der Eroberungen und Exilierungen Israel-Judas zur Sprache.¹⁸

Die kausale Dynamik von Ausbeutung, imperialer Ökonomie und Migration einerseits und der Wirkungen auf die diesen Strukturen unterworfenen Gesellschaften, Gruppen und Individuen bildet in Abgrenzung und Kritik aber auch die sozialgeschichtliche Basis zentraler biblisch-theologischer Aussagen zu Arbeit und Fremdherrschaft, bzw. zur Arbeit in der Fremde und unter Fremden.

Sie kann gleichsam als literarischer *push factor* bezeichnet werden, durch welchen die Fragen nach Migration und Arbeit in der Bibel Israels bewegt werden.

Sie wird daher im Folgenden vor allem am Beispiel der Assyrer als dem ersten und in vielem exemplarisches Imperium in biblischer Zeit skizziert.

(18) Zur Anwendung dieses Begriffs auf die Exilierungen Israel-Judas vgl. Ahn 2011, 40-46.

⇒ 4.2.1 »Ein Geschenk als Abgabe für meine Herrschaft ... « – Eroberung und Exilierung als Strategien imperialer Ökonomie

Mit stereotyper Deutlichkeit belegen Inschriften und Annalen insbesondere assyrischer Könige, wie die hier zitierte Notiz aus den Annalen Sanheribs I, ökonomische Gründe als Movens der Westexpansion der mesopotamischen Großreiche des 1. Jahrtausends.

200.150 Leute große und kleine, männlich und weiblich, Pferde, Maultiere, Esel, Kamele, Rinder und Kleinvieh ohne Zahl führte ich aus ihnen heraus und rechnete sie zur Beute. [...] Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Lande ab [...] und verkleinerte so sein Land. Zu dem früheren Tribut, ihrer jährlichen Abgabe fügte ich ein Geschenk als Gabe für meine Herrschaft und legte es ihnen auf. Seine Elitetruppen [...] zusammen mit 30 Talenten Gold, 800 Talenten Silber, erlesenem Antimon, großen Blöcken [...] elfenbeinernen Betten, elfenbeinernen Lehnssesseln, Elefantenhaut, Elfenbein, Ebenholz, Walnußbaumholz, allem möglichen, einem schweren Schatz, sowie seinen Töchtern, Palastdamen, Sängern und Sängerinnen ließ er sie nach meiner Residenzstadt Ninive hinter mir her bringen (zitiert nach Galling 1968, 67f., vereinfachte Wiedergabe JDD).

Die Großreiche der Assyrer, Babylonier und Perser, wie später der Hellenisten und Römer, waren von ihren Bevölkerungs-, Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen, wie auch den real- und symbolpolitischen Machtstrukturen auf die Expansion in und die Akkumulation von fremden Territorien und deren Gütern ausgelegt und zum Erhalt der inneren Stabilität auch auf den steten Zugewinn und Zufluss derselben angewiesen. Gleiches gilt im Blick auf die Praxis der Deportation bzw. Umsiedlung großer Bevölkerungsanteile: »[T]he key component or factor for forced migration [...] is also economics« (Ahn 2011, 42).¹⁹

(19) Dies gilt auch dann, wenn insbesondere bei den Assyryern, denen vom 8. bis 7. Jhdt. über 120 belegbare Massendeportationen zugerechnet werden können (Oded 1979, 19f.), die Absicht der Zerschlagung lokaler Eliten zur Brechung der Widerstandskraft der Unterworfenen und kulturellen Entwurzelung im Sinne der Ideologie eines einheitlichen Staatsvolkes ebenfalls ins Gewicht fällt. Schon im 14. Jhdt. vor Chr., weit vor dem sog. neuassyrischen Reich, war in Assyrien die ökonomische Orientierung am Fernhandel einer Politik territorialer Expansion gewichen, durch die der Rohstoffmangel der Kernlande ausgeglichen wurde. Dies wiederum machte eine straffe militär- und verwaltungspolitische

Im neuassyrischen Reich, das im 8. Jhdt. Syropalästina in sein Vasalitäts- Provinz- und Tributsystem integrierte, war »[s]poil seized during campaigns as well as tributes and taxes from the conquered regions [...] Assyria's most important economic resource« (Cancik-Kirschbaum 2010,1079) geworden.

Population deportation, a practice that was a common instrument of Assyrian imperial policy, was intensified. Precious metals, woods, ivory and manufactured articles of any kind, but especially men capable of labor - as well as highly specialized craftsmen and engineers made it possible for the Assyrian kings to exhibit a new dimension of luxury and splendor (ebd.).

Dem entsprach theopolitisch der Weltherrschaftsanspruch des vom Stadt- zum Reichsgott gewordenen Gottes Assur, in dessen Name die Expansion betrieben wurde und dessen Macht der König als *Herrscher* und *Hirte der vier Weltgegenden* ausübte.

Zur Bevölkerung des Gottes des Landes Assur zählten im Horizont einer theopolitischen Einheitsideologie auch die zur stetigen Ablieferung von Tributen (sog. Geschenken) verpflichteten Bewohner unterworfenen Territorien.²⁰

Aus den Provinzen wurden nicht nur symbolpolitisch wichtige Repräsentationsbauten und staatstragende Tempelkulte finanziert, es musste auch das immense stehende Heer und die weitgestaffelte administrative Elite materiell befriedet werden, was einen steten Zufluss an Gütern und Menschen, spezialisierter Handwerker wie auch und besonders von Arbeitssklaven, ins Zentrum erforderlich machte. Wie die Betonung des Reichtums und Wohlstands in den Prunkschriften nahelegt, sahen sich die Herrscher gezwungen im Zentrum des Reiches Bevölkerung und Eliten den ökonomischen Nutzen der eigenen Herrschaft beständig zu demonstrieren, um die Machtarchitektur nicht zu gefährden.

Imperialer Prachtentfaltung und hierarchisch gestufter Partizipation am zufließenden Reichtum im Zentrum entsprach in den Peripherien ein konstant hoher materieller und personeller Ausbeutungsdruck, der von den lokalen Eliten an die eigenen Bevölkerungen weitergegeben wurde.

Reorganisation der Gesellschaft unter der absoluten Macht des nur dem Stadtgott verantwortlichen König nötig (Cancik-Kirschbaum 2010, 1078).

(20) Vgl. Uehlinger 1990; Cancik-Kirschbaum 2010 Lit.

Die Ausbeutung der Provinzen als grundlegendes Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell antiker Imperien setzte sich für das Alte Israel auch unter den Babyloniern und Persern und darüber hinaus fort.²¹ Gerade die Perser haben in ökonomischer Hinsicht mit einer Reform der Provinzstrukturen und der Einführung einer in Silber zu entrichtenden, im Voraus je Provinz berechneten Steuerlast das Prinzip der Ausbeutung zwar berechenbarer gemacht, eben damit aber auch »verwaltungstechnisch perfektioniert« (Albertz 2001, 102).

⇒ 4.2.2 »... Schrecken ergoß sich über ihn« (nach Galling 1968, 64) – Demografisch-ökonomische und psychosoziale Folgen für Eroberte und Exilierte.

Die alttestamentliche Wissenschaft betont im Blick auf die Folgen der Deportationspolitik im sog. babylonischen Exil häufig und durchaus zurecht die immensen theologischen, politisch-kulturellen und religiös-symbolischen Erschütterungen und den sich daraus ergebenden immensen theologisch-literarischen Innovationsschub des Exils, dem sich letzten Endes nicht nur das Fortbestehen Israels bzw. des Judentums, sondern auch das Entstehen des Alten Testaments verdankt. Doch gemahnen schon die Selbstzeugnisse der Sieger, wie der im Folgenden exemplarisch zitierte Auszug eines Berichts Sargons II, auch die bleibend desaströsen Folgen von Eroberung und Exilierung nicht aus dem Blick zu verlieren:

Seine Götter, seine Gattin, seine Töcher und Söhne, Hab und Gut, seinen Palastschatz mitsamt den Bewohnern seines Landes erbeutete ich. Bewohner von meiner Hand eroberter Länder siedelte ich an. Ich rechnete sie zu den Bewohnern Assyriens und sie schleppten mein Joch. Der König welcher von Alters her bis heute meinen königlichen Vätern keine Geschenke geschickt hatte um sich nach de-

(21) Sie verstärkte sich eher, da die schnelle Restauration des babylonischen Kernlandes, der Städte und Tempel, nach den Ausbeutungen und großflächigen Zerstörungen durch Assur ein zentrales Ziel des Politik Nebukadnezars war (Albertz 2001, 52), dem es darum gegangen zu sein scheint, „unter minimalem Aufwand (kurzfristig) maximalen Gewinn aus den eroberten Regionen herauszuholen« (Poser 2012, 130f.). Dass die Perser, die wegen des Rückkehr- und Wiederaufbauprogramms biblisch positiver gesehenen werden, verglichen mit den monistischen Machtideologien der Vorgängerimperien religionspolitisch liberaler und administrativ geschickter agierten, indem sie unterworfenen Völkern gelenkte religiöse Autonomie und auf loyale lokale Eliten gestützte Selbstverwaltung einräumten, sollte schließlich nicht mit politischem und ökonomischem Machtverzicht verwechselt werden (Albertz 2001, 102; Smith-Christopher 2002, passim).

ren Wohlergehen zu erkundigen – als er von ferne die Macht Assurs, Nabus und Marduks erfuhr, überdeckte ihn Furcht vor dem Schreckensglanz meiner Majestät, Schrecken ergoß sich über ihn, er legte ihn in Fesseln, Bande und Ketten von Eisen und man brachte ihn nach Assyrien, einen fernen Weg bis vor mich (nach Galling 1968, 64, vereinfachte Wiedergabe JDD).

Die sich hier andeutenden, physischen und humanitären *Schrecken* sind in ihrem Umfang, der Art und Weise, wie auch den Folgen wahr und ernst zu nehmen – nicht zuletzt gegen eine vorschnelle romantisierende theologische Affirmation des Exils (Smith-Christopher 2002, 26-29).

Als Quellen können siedlungsgeographische Befunde, altorientalische Inschriften, Texte und Bildwerke und die biblischen Texte selbst gelten.²² Schon die Siedlungsarchäologie macht die humanitäre Dimension der mesopotamischen Kriegs- und Deportationspraxis für Israel/ Juda seit dem 8. Jhdt. v. Chr. deutlich²³:

So gelangen für die babylonische Epoche archäologisch basierte Kalkulationen bei unterschiedlichen demografischen Ausgangshypothesen und territorialen Referenzgrößen zu einem Bevölkerungsschwund von 40.000-70.000 Personen (Lipschits 2005, 270; vgl. Keel 2007, 774-775; Albertz 2001, 80). Das aber heißt: Juda hat durch Tod oder

(22) Zu letzteren ist einzuräumen, dass »alle großen und größeren Exilskonzeptionen, das Exil gewissermaßen als Unzeit« präsentieren. Sie haben kein Interesse daran, »historische Ereignisse und Konstellationen um ihrer selbst willen abzubilden, sondern diese in den theologischen Horizont der Geschichte JHWHs mit seinem Volk Israel einzuschreiben« (Poser 2012, 152). Die damit einhergehende Unschärfe im Blick auf konkrete historische Angaben zeigt sich an der Darstellung des Untergangs des Nordreichs im sog. DtrG., die als Grund für den Untergang pauschal die Sünde Jerobeams (1Kön 12) nennt, daran, dass in 2Kön 25 mit dem Ende des Südreichs und den beiden Migrationen nach Babylon und Ägypten der gesamte Bogen der Geschichtserinnerung Israels just da endet, wo er in der Genesis und im Exodus begann. Sie zeigt sich ferner, wenn die Komposition des Jesajabuchs die Katastrophe Jerusalem/Judas im 6. Jhdt. und die Exilierung gänzlich verschweigt und an die wunderbare Verschonung der Stadt unter Hiskija (Jes 36-39) sofort das Evangelium von der Rückkehr der Exilierten unter Kyros anschließt (Jes 40ff.) und nicht zuletzt daran, dass das chronistische Geschichtswerk im Bestreben die Hegemonie der zurückkehrenden Exulanten zu fördern, eine völlige Entleerung des Landes von der jüdischen Bevölkerung postuliert (2Chr 36,32).

(23) Sie widerlegen damit die These, die Exilierungen des 6. Jhdt.s hätten demographisch, sozio-ökonomisch und kulturell kein nennenswertes Ausmaß gehabt (so Barstad 1996; zur Kritik u.a. Smith-Christopher 2002, Poser 2013; Albertz 2001, 72-80.)

Deportation »von 600-580 [v.Chr.]« »einen schweren Aderlaß« von bis zur »Hälfte seiner Bevölkerung« erlitten (ebd.).²⁴

Wenn noch in persischer Zeit Siedlungsdichte und Bevölkerungszahlen im ehemaligen Nord- wie im Südreich merklich geringer waren als im frühen 8 Jhdt. (Albertz 2001, 78 Anm. 142; Poser 2012, 158), so belegt dies, dass die Eroberungen Israel und Juda in einem Maße beeinflussten, das weder durch die Neuansiedlungen anderer Völker im Norden noch durch die Rückkehrer in den Süden ausgeglichen wurde.²⁵

Zeigen selbst diese nackten Zahlen, dass die imperialen Beute- und Eroberungszüge der mesopotamischen Heere keineswegs nur den militärischen Widerstand brachen, sondern auch und gerade auf die Zivilbevölkerung zielten, so offenbart die explizite Gewaltpropaganda in der Selbstdarstellung besonders (aber nicht nur) der Assyrer den intentionalen Charakter dieser ›Kollateralschäden‹.

Wie etwa das berühmte Lachisch-Relief aus dem Palast Assurbanipals in Ninive zeigt, waren assyrische Inschriften und Bildwerke als »Zielgruppen orientiert[e]« Abschreckungs-Botschaften (Berlejung 2005, 205) adressiert. Als solche setzen sie alle Gräueltaten des Krieges von der Naturzerstörung, über die Heiligtums-Schändung und Plünderungen, die Folter, Verstümmelung, Vergewaltigung, Häutung und Pfählung der Feinde, bis hin zur Deportation einzelner Kriegsgefangener und ganzer Familien ins Bild.

Dabei verwischte schon zuvor der von den Assyrern perfektionierte Belagerungskrieg die Grenze zwischen Zivilbevölkerung und militärischen Verteidigern. Durch notorischen Hunger und Wassermangel brachen in der belagerten Stadt tiefe sozio-ökonomische Verwerfungen auf.²⁶

(24) Schon für das Nordreich um 722 ergibt sich ausgehend von der in assyrischen Inschriften belegten Zahl von über 27.000 Deportierten gegenüber der archäologisch ermittelten Bevölkerungszahl von rund 102.000 Menschen um 750 v. Chr. ein Rückgang von über 25%. Die besiedelte Fläche schrumpfte gar um ca. 50%. Für das Südreich ging in direkter oder mittelbarer Folge der babylonischen Feldzüge Anfang des 6. Jhdts. die besiedelte Fläche um 70% zurück; Jerusalem blieb womöglich zunächst ganz unbesiedelt (Poser 2012, 152-158).

(25) Für Babylon ist überdies ein spiegelbildlicher Bevölkerungszuwachs in den mesopotamischen Ebenen belegt, der sich auf Zwangsansiedlung von Deportierten zurückführen lässt (Poser 2012, 158).

(26) Nach Kern entsteht eine »morally chaotic cityscape in which not only the walls collapse but deeply rooted social and moral distinctions as well« (Kern 1999, 4): Zu nennen sind die Rationierung und (Ungleich)Verteilung von Lebensmitteln, die Unmöglichkeit die Toten rite zu bestatten, bis hin zu mehrfach belegten Fällen von Kannibalismus und Teknophagie.

Überdies vollzog sich der Belagerungskrieg auf der symbolischen Ebene und in der Praxis mittels konstanter Sexualisierungen. Sie resultieren zum einen aus dem antiken Konzept der weiblichen Symbolisierung von Städten und zum anderen daraus, dass in der Stadt auch realiter Frauen und Kinder präsent waren, sodass die gegenderete Kriegssymbolik schnell und folgerichtig in die Praxis sexueller Gewalt überging:

From the phallic shape of the battering ram trying to penetrate the walls of a city to priapic soldiers pillaging and raping in a violated city was a logical progression« (Kern 1999, 81; vgl. Poser 2012, 188).

Während die im Land Zurückbleibenden nach der Eroberung nur mit den ökonomischen, infrastrukturellen und sozialen Verheerungen und dem Tributdruck der Eroberer leben mussten, setzte sich für die Deportierten das Leiden und Sterben in einer neuen Phase fort. Zwar muss man annehmen, dass die Eroberer an der Zuführung frischer Arbeitskräfte in die eigene Ökonomie und folglich auch an ausreichender Verpflegung (die freilich keineswegs leicht zu bewerkstelligen war) während der Deportationen interessiert waren. Doch es liegt auf der Hand, dass ein ca. 1600 km langer Fußmarsch unter den klimatischen Bedingungen des vorderen Orients für viele der schon von der Belagerung Geschwächten zum »Todesmarsch« wurde (Gerstenberger/Schuol 2009,86).

Zur Lage der in Mesopotamien Angekommen begegnet in Exegese und Theologie nun nicht selten die Behauptung, dass »im Großen und Ganzen die Lebensbedingungen der Deportierten erträglich, später sogar günstig gewesen sein« müssen (Metzger 2010, 141; ähnlich u.a. Berlejung 2009, 157; Schmitt 2005, 122). Sie beruft sich auf Notizen über die Versorgung von Angehörigen des jüdischen Königshauses in babylonischen Keilschriftarchiven und vor allem auf jüdische Namen in Archivtexten eines babylonischen Handelshauses, den sog. Murashu-Dokumenten. Doch hält die methodisch fragwürdige Verallgemeinerung dieser Einzelbelege einer Überprüfung des Gesamtbefundes nicht stand.²⁷

(27) Wie schon für Assur gibt es auch in babylonischer und persischer Zeit Angehörige unterworfenen Völker zur Zwangsarbeit an Infrastruktur und Repräsentations- und Kultbauten eingesetzt wurden (Belege bei Poser). Für die assyrische Zeit gibt es Belege und für die babylonische Zeit Indizien, dass Kriegsgefangene in die imperialen Truppen integriert wurden. Die Versorgung von Notablen unterworfenen Völker erklärt sich weniger als großzügige, denn als adäquate Kontrollstrategie. Die für die vermeintlich gute Lage der Exilierten oft zitierten Murashu-Dokumente belegen Judäer zwar als Kunden, aber nicht als

Wenn die biblisch belegten jüdischen Siedlungen in Babylon im ländlichen Raum lagen, so lässt sich mit Poser (2012, 235-237) und Ahn (2011, 45) annehmen, dass das Ziel dieser Maßnahme der Wiederaufbau zerstörter Infrastrukturen war.

Für diejenigen Exilierten, denen es überhaupt gelang, ihre Identität zu bewahren und somit ihre Erfahrungen einzubringen, die in den Migrationstexten der Hebräischen Bibel verdichtet vorliegen, kann davon ausgegangen werden,

dass ein (größer) Teil [...] auf Domänen zwangsangesiedelt wurde, die der königlichen Verwaltung unterstanden (Poser 2012, 238).

Es kann angesichts dieses Gesamtbildes der Genese und Realitäten der Exilierungen kaum verwundern, dass die Forschung die sie verarbeitenden Texte der Hebräischen Bibel in jüngster Zeit verstärkt in sozialpsychologischen Kategorien der Psycho-Traumatologie und literaturwissenschaftlicher Traumaforschung beschreibt (Poser 2012, Smith-Christopher 2002).

Eher schon wäre kritisch zu bedenken, warum die europäisch-angelsächsische und namentlich die deutschsprachige Exegese, trotz (oder wegen) zweier verheerender Kriege mit Deportationen millionenfacher Zwangs-Umsiedlungen und Vertreibungen ungekannten Ausmaßes im 20. Jahrhundert erst zwei Generationen nach diesen Erfahrungen fähig ist, solche Dimensionen ihrer Gegenstände überhaupt ins Auge zu fassen.

⇒ 5 Das *Mobile* von Fremdheit, Migration und Recht in den Grunderzählungen Israels

⇒ 5.1 »... der ich Dich aus dem Arbeitshaus herausgeführt habe ...« (Ex 20,2) – Der Exodus als Befreiung aus Zwangsarbeit

Die Präambel des Dekalogs in Ex 20 bildet im Horizont der Pentateuchkomposition das befreiungstheologische Vorzeichen aller Gebotstexte der sog. Sinaiperikope. Als solche pointiert sie den Konnex

Handeltreibende, sondern als Landwirtschaft treibende Kleinpächter (Poser 2012, 236). Einen agrarischen Hintergrund belegt auch der sog. Tayn-Korpus, die jüngste entdeckte babylonische Sammlung ökonomisch-administrativer Texte mit jüdischen Namen (Poser 2012, 236). Nach Pearce (2006, 399-400) liegen »[a]ll of the transactions [...] in the context of work done as obligations to royal lands«. Sie folgert: »These are not transactions of entirely free people working« (mündlich, zitiert bei Poser 2012, 237).

von (Zwangs)Arbeit, Befreiung und Migration als ethisch-theologisches Grunddatum Israels.

Es ist somit keine Übertreibung, sondern eine präzise Beschreibung des narrativen, kompositionellen und theologischen Ortes der pentateuchischen Rechtskorpora, zu folgern, dass alles Recht in Israel als Recht befreiter zwangsarbeitender MigrantInnen verstanden werden will *und* darin als das Recht eines Gott, der sich in dieser Befreiung als Gott definiert (vgl. Crüsemann 1993).

⇒ 5.1.1 »Lass mein Volk ziehen, dass es *mir diene* ...« (Ex 7,26) – Die kanonische Exoduserzählung als *theologischer* Arbeitskampf

Dass »dieser Gott [...] nicht ein beliebiger Gott, sondern [...] dezidiert der Gott der Arbeitssklaven ist« (Kessler 2002, 111) steht, wie noch gezeigt wird, auch am Anfang der spezifischen Rechtskonstitution Israels im Bundesbuch (5.1.2). Es bildet sich aber im Erzählbogen des Exodusbuches nicht erst am Sinai ab.

Der Terminus Arbeitshaus *beth 'avadah* (Ex 20,2) nimmt im kompositionellen Horizont des Buches sachlich und semantisch den Grundkonflikt vom Beginn der sog Exoduserzählung (Ex 1–15) auf, der die Unterdrückung und Befreiung Israels als einen *theologischen Arbeitskonflikt* schildert.

Die Erzählung konstruiert durch die gezielte Nutzung des Doppelsinns des Wortfeldes *'avad* einen Konflikt, der Israel als Volk befreiter Sklaven und Gott als Befreier definiert.²⁸ Schon Ex 1,13f. macht dies

(28) Historisch gibt es für die hier einschlägigen Züge der Exoduserzählung mehrere plausible Passungen: Will man nicht denkbare Erfahrungen einer aus Ägypten entkommenden Gruppe von jhwh-schassu aus ägyptischer Zwangsarbeit (sog. Mosegruppe) im 13. Jhdt. n. Christus (Leuenberger 2011) oder das Herausfallen kanaänischer Bevölkerungsteile aus der ägyptisch-dominierten Stadtstaatenkultur Kanaans als Exoduserfahrung auffassen, liegt ein erster möglicher Hintergrund in der Phase der frühen Staatlichkeit Israels.

Dichte lexematische Bezüge im Wortfeld der Zwangsarbeit in Ex 1-5 und 1Kön 5-12 (vgl. Kessler 2002, 97) zeigen, dass der theologische Konnex von staatlich verordneter Zwangsarbeit und gottgewirkter Freiheit nicht an eine Innen-Außen-Relation noch gar an eine territoriale Lokalisierung gebunden ist. Nach dem Untergang des Nordreiches und dem nahezu zeitgleichen Eintreten Judas in die assyrische Hegemonie gewinnt die Exodusthematik aber in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition außenpolitische Haftpunkte.

So finden sich explizite assyrische Belege darüber, dass und wie Angehörige Israels und Judas zur Zwangsarbeit an assyrischen Tempeln und Palästen abgeordnet waren. Wenn die Vorratsstädte Pharaos in Ex 1,11, zu deren Bau Israel versklavt war, mit einem

durch die Häufung der Wurzel 'avad (arbeiten, Sklavendienst verrichten, dienen) deutlich.

Indem 'avad sowohl auf den nach dem Auszug zu feiernden Gottesdienst (3,12; 4,23; 7,16.26; 8,16; 9.1.13; 10,3.7.f.; 11.24.26;12,31; 27,19; 36,1.3; 39,40) wie auf den Sklavendienst für Pharao (1,13f.; 2,23; 5,9.11.15f.18; 6,5f.9; 14,5.12) bezogen wird, ist nicht nur eine Opposition von JHWH und Knechtschaft konstituiert (Kessler 2002, 110-112; Utzschneider 1996, 54-56) sondern auch ein grundsätzlicher Konnex von Gottesdienst und Befreiung geschaffen (vgl. Ex 12,31).

Es wird auch deutlich, dass die narrative Vektorizität, das Verlassen Ägyptens, grundsätzlich befreiungstheologisch motiviert ist. Da, wo dieser Gott verehrt wird, keine Zwangsarbeit möglich ist (vgl. Ex 5,3-5.), weil der Gott Israels den Gottesdienst der Freien will, ist die Migration Israels aus (diesem) Ägypten keine ethnisch-geographische oder kultisch-religiöse, sondern eine dezidiert sozial und darin theologisch motivierte Bewegung.²⁹

⇒ 5.1.2 »... denn ihr kennt das Herz des Fremden« (Ex 23,9) – Erinnerung und Recht

Ihre kritische Kraft entfaltet die Erinnerungsfigur des Exodus gerade auch ad intra, wie unter anderem die biblische Fremdenethik zeigt, die hier exemplarisch am Bundesbuch skizziert wird.³⁰

Dass die fremden- und arbeitsethischen Bestimmungen der Rechtskorpora der Tora im dortigen Erzählbogen mit Israels eigener Erfahrung der Fremdlingschaft und Zwangsarbeit motiviert werden, erklärt sich im Erzählverlauf bündig aus der für die Figuren (zunächst) noch frischen Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft.

Ist der Gott der Tora der »Gott der [befreiten, JDD] Arbeitssklaven (Kessler 2002, 111), so steht nach der Logik der Komposition auch seine Weisung grundlegend im Dienst der »Bewahrung dieser Freiheit« und dieser Befreiten (Crüsemann 1993).

mesopotamischen Lehnwort beschrieben werden, so spricht u.a. dies dafür (Utzschneider 1996; Schmitz 2012, 132-134), dass das dtn/dtr. Exoduskonzept als »Antwort auf die neuassyrische Herausforderung« (Otto 2006, 182-187; ähnlich Kessler 2002, 114) verfasst wurde. Das Ägypten des Exodusbuchs ist aber stets auch »für die sozial-wirtschaftliche und innenpolitische Unterdrückungsmechanismen transparent« (Kessler 2002, 103).

(29) Entsprechend ist sie dezidiert nicht auf die Alteritätskonstruktion einer vermeintlich mosaischen Unterscheidung angewiesen (Kessler 2002, passim).

(30) Die weitere Entwicklung der Fremdentora in Dtn und Heiligkeitsgesetz skizziert Crüsemann 2005, 216-217.

Schon im narrativen Progress der Großerzählung des Pentateuchs aber wird der in der erzählten Welt schlüssige Konnex entgrenzt. Er gilt auch und gerade denen, die nicht nur, wie die Adressaten der Gebote in der erzählten Welt, selbst *keine* Fremden und Sklaven mehr sind, sondern auch und gerade denen die – wie Adressaten der Erzählzeit – selbst Sklaven *haben* und Fremden *begegnen*.

Diese temporale Entgrenzung wird in der Fabel des Pentateuchs spätestens mit der als Reprise des Exodusgeschehens *und* des Exodusrechts konzipierten Mosepredigt des Deuteronomiums explizit (Otto 2006),³¹ ist aber schon in der Adressatenlogik der vorigen Rechtskorpora vorausgesetzt.

Die fremden- und sozialrechtlichen Anweisungen zum Schutz der Fremden im sog. Bundesbuch Ex 22,20-23,9 bieten für die so entstehende »Ethik aus Erinnerung« (Ebach 2011, 134) den grundlegenden, in der kanonischen Lesefolge ersten und texthistorisch wohl auch ältesten Beleg (ebd.).³²

Der hier wie auch sonst meist gebrauchte Terminus *ger* Fremde/r kommt einer offenen Definitionen des Migranten nahe, da er weder ethnisch, noch national definiert ist, sondern generell Menschen meint, die »dauerhaft an einem Ort leben, wo sie nicht von Hause aus hingehören, keinen Verwandtschaft und keinen Grundbesitz haben« (Crüsemann 2005, 214).³³

(31) Sie verpflichtet im Prolog des dtn-dtr. Dekalogs, die – nach der Logik der Komposition – in der Wüste geborene, nun ins Land einziehende *neue* Generation Israels darauf, *sich selbst* »nicht unsere Eltern« (Dtn 5,3-6) als Empfänger der zurückliegenden Gaben der Befreiung und Tora zu verstehen *und* dieses grundlegende Identitätskonstrukt auch im Land an jede nachfolgende Generation weiterzugeben (vgl. Dtn 6,7) (zur literarischen Struktur vgl. grundlegend Otto 2006). Dieses Erinnerungskonstrukt ist nach dem Dtn mit konkreten pädagogischen, leibbezogenen, sinnlich-rituellen Mnemotechniken zu pflegen. Doch steht die Kontinuität des »Re-membling« (Ebach 2011, 134), als Wieder-Eingliederung (vgl. Dtn 6,20f.; 26,6-9) in eine identitätsstiftende Fremdheits- und Unterdrückungserfahrung zugleich im Dienste rechtlich-ethischer Diskontinuität: Die erinnerte »eigene« Knechtschaft und Unterdrückung reglementiert in der jeweiligen Gegenwart die Knechtschaft Anderer und delegitimiert die Unterdrückung Fremder (Ebach 2011, ebd.).

(32) Auf die Frage ob- und inwiefern aus diesen *sanktionslosen* Schutzbestimmungen eine Ausdifferenzierung des Ethos aus dem Recht (Otto 1994, 84) gefolgert werden kann oder diese vielmehr im Sinne von Grundwerten gerade als normierender Bestandteil des Rechts zu denken sind (Crüsemann 1993), kann hier nicht eingegangen werden (vgl. den Deutungsansatz bei Schmid 2008, 103).

(33) *Ger* kann Binnenmigranten wie von außen kommende, nicht jedoch bloß temporär (Durch)Reisende (*nokri*) oder im Modus distanzierter Andersartigkeit bzw. als Besitzer wahrgenommene Fremde (*zar*) oder den akut Flüchtenden (*pallit*) bezeichnen (Schäfer-Lichtenberger 2009, 195, Lit!).

Die doppelte und wortgleiche Mahnung in Ex 22,20a; 23,9a, den Fremden (*ger*) nicht »zu bedrücken und zu bedrängen« bildet im vorliegenden Text den »literarischen Rahmen und inhaltlichen Maßstab« (Crüsemann 2005, 213) *aller* übrigen sozial- und armenrechtlichen Bestimmungen (Ex 22,20b-23,9).

Diese laufen vor allem auf die Forderung juristischer Gleichbehandlung der Fremden und nachgenannten Armen, Witwen und Waisen hinaus, also derjenigen Gruppen, die in einem auf genealogische, lokale und agrarisch-ökonomische Integration in einem patriarchalen Familienverband basierenden Rechtssystem (Otto 1994, 84) die strukturell Schwächsten sind. Der »Maßstab für das Gerichtswesen [liegt] gerade bei denen, die dort selbst nicht auftreten können« (Crüsemann ebd.).

Das allen *personae miserae* gegenüber geforderte Verhalten wird in der jetzigen Gestalt des Bundesbuches einerseits über das antizipierte Hören ihrer Klage und die Barmherzigkeit Gottes (Ex 22,26) und andererseits aus der Erinnerung an die eigene Fremdlingschaft in Ägypten motiviert (22,20; 23,9), wobei die zweite Erwähnung (23,9) vertiefend auf die Gemüts- und Gedankenlage (das Herz) der Fremden rekurriert.³⁴

Als historische Situation für beide Phasen der Entstehung des Bundesbuches,³⁵ in der solche *gerim* als dauerhaft aus dem angestammten Sozial- und Rechtsgefüge dislozierte Menschen zum Paradigma der strukturell Rechtlosen werden konnten, rückt die erste Phase großangelegter Deportationen und kriegsbedingter Vertreibungen und Flüchtlingsbewegungen in den Fokus. Sie verbindet mit dem Ende

(34) Literarkritisch lässt sich zeigen, dass zunächst nur der Schutz des Fremden (22,22a, nicht auch der Witwe und der Waisen) thematisiert war und dieser auch nicht mit der pluralisch formulierten Fremdlingschafts-Erinnerung motiviert wurde (22,22b), sondern nur mit dem Hinweis auf das Hören und die Barmherzigkeit Gottes selbst (Otto 1994, 84-86; Osumi 1991,164). Die Pluralformulierungen u.a. in 22,20b und 23,9b sind, wie die noch spätere Einfügung des Bundesbuches in die Großerzählung der Tora, nachträgliche Historisierungen. Durch sie werden aber kanonisch die Verben in Ex 22, 20.22; 23,9 für das Vokabular der Zwangsarbeit aus Ex 1-2.5 transparent. In Ex 22,20b.23b weist das im Buch nur noch einmal belegte Verb unterdrücken (*lachaz*) auf die Reaktion Gottes auf die ägyptischen Unterdrücker in 3,9. Ex 22,22 verknüpft die untersagte Demütigung (*'an'a Piel*) des Fremden *in* Israel mit der Demütigung *Israels* durch die ägyptische Fron (*'an'a Piel*) in Ex 1,11.12. Ebenso nimmt Gottes Hören der Klage des Fremden (*shm'a + z'aq* Ex 22, 22b) das erzählte Hören auf die Klage Israels in Ägypten (Ex 3,7.9 *shm'a+z'aq*) auf (vgl. u.a. Schwienhorst-Schöneberger 1990, 348-352).

(35) Zur diachronen Zuordnung des Bundesbuches und seiner pluralischen Überarbeitung im letzten Viertel oder am unmittelbaren Ende des 8 Jhdts. vgl. die Diskussion bei Albertz 2001; Osumi 1991; Crüsemann 2005; Schwienhorst-Schöneberger 1990.

des Nordreiches unter der assyrischen Expansion und im Südreich Juda einem auf Flüchtlinge aus dem Norden zurückführenden siedlungs-archäologisch belegten Bevölkerungsanstieg (Crüsemann 1992, 215; Osumi 1991,164-172; Albertz 1992, 285; Schmid 2008, 102-105).

Die Flüchtlingsströme, die sich in das tributpflichtige und schon in sich sozial zerklüftete Südreich Juda ergossen, führten zu Herausforderungen, die eine grundlegende Neubestimmung des theologischen und sozialen Zusammenhalts erforderten, die das Bundesbuch bieten wollte.

Da *Ger-Fremde* in älteren erzählenden oder prophetischen Texten kein überhaupt nennenswertes Problem darstellen, aber mit dem Bundesbuch ein Rechtskorpus vorliegt, welches

die Rechte der Fremden, Armen und anderer Ausgebeuteter [als] Forderungen *Gottes mit der gleichen Autorität und dem gleichen Gewicht* wie die religiösen Grundregeln [...] und die mit ihnen verbundenen Opfer- und Festregeln (Crüsemann 2005, 224, Kursivierung JDD)

artikuliert, lässt sich die in dieser Kombination gegebene und seither fortbestehende Grundstruktur der Tora nicht nur als »theologische Verarbeitung der Katastrophe des Nordreichs« und der durch sie ausgelösten Binnenmigration ins Südreich Juda verstehen (Crüsemann 2005, 230).

Wenn von den in Ex 22,20-23,9 genannten *personae miserae* zwar die Armen, Witwen und Waisen in den sozialkritischen Passagen des Amosbuches deutliche Vorläufer finden, nicht aber der *ger* und dieser umgekehrt nun zum Paradigma des *Rechts* aller Bedürftigen wird, so scheint just die massenhafte Existenz von Nordreichsflüchtlingen den entscheidenden Impuls für die erste greifbare *Verrechtlichung* dessen geboten zu haben, was zuvor nur einzelne Stimmen prophetischer Kritik laut wurde (vgl. Osumi 1991, 167).

Trifft dies zu, stehen Migranten und Migrantinnen nicht nur am Anfang der (beiden) Ursprungserzählung(en) Israels; sie stehen als Binnenmigranten aus dem verheerten und unterworfenen Israel im Juda des 8. Jhdt.s auch historisch an den Anfängen der im Bundesbuch grundgelegten Tora-Struktur des Rechts Israels (vgl. Crüsemann 2005, 230).

⇒ 5.2 »Bleibe als Fremdling in diesem Land ... « (Gen 26,3) – Die Erzeltern Erzählungen als (früh)nachexilisches Paradigma der Konvivenz in einer imperialen Provinzgesellschaft

Es ist ein bibelkundlicher Allgemeinplatz, dass sich Israel genealogisch auf einen Migranten, einen »aus seinem Land, seiner Sippe und seinem Vaterhaus weggegangen« (Gen 12,1), einen »umherirrenden (bzw. umherschweifenden, verlorenen, dem Umkommen nahe seienden)³⁶ Aramäer« (Dtn 26,5) zurückführt, der wie seine Nachkommen in dem Land, das Gott ihm zeigen wollte und zu geben geschworen hat, als Fremdling lebte:

»Die ersten in der Bibel genannten Fremden sind Abrahams Kinder, ist Israel selbst« (Ebach 1995, 288).

Doch tritt erst in den letzten Jahrzehnten verstärkt ins Bewusstsein der Forschung, dass man es bei dem migrantischen Grundzug der sog. Erzeltern Erzählung (Gen 12-50) weniger mit historischem Urgestein der nomadischen Vorgeschichte Israels als vielmehr mit der theologischen Verdichtung des Exilgeschicks Israels zu tun hat.

Die für die Erzeltern Erzählung gestaltgebenden priesterschriftlichen Texte stellen eine Reflexion der Situation Israels in der bevorstehenden oder schon vollzogenen Rückkehr aus dem Exil dar (Albertz 2001, 191-209; Wöhrle 2012, passim).

Anders als in der Exoduserzählung spielen dabei grundlegende (Zwangs)Arbeitskonflikte keine deutlich greifbare Rolle.³⁷ Vielmehr werden im antikisierenden Setting einer nomadisch-vorstaatlichen und familienbasierten Religion – abgesehen von gelegentlichen agrarischen Ressourcenkonflikten (vgl. Gen 13,26) – primär die Fragen behandelt, die nach Oswald (2007,15-17) mit der Versetzung des Lebensmittelpunktes für Migranten im Bereich der ethnisch-kulturellen Abgrenzung und der eigenen Identität aufbrechen.

Den etwa um 520 v. Chr., nach rund vier Generationen im Exil, aus Babylon zurückkehrenden Exilierten stellen sie sich in der unterdessen flächenmäßig dezimierten, teils multi-ethnisch bevölkerten, geo-

(36) Zu möglichen Wiedergaben der Wendung »*arami oved avi*« im sog. kleinen geschichtlichen Credo (Dtn 26,5) vgl. Ebach 2011,129.

(37) Im jetzigen kompositorischen Gefüge der Genesis fällt aber auf, dass der Auszug der Abraham-Sippe nicht nur allgemein aus dem Zweistromland, sondern aus dem babylonischen Zentrum stattfindet (Wöhrle 2012, 169). In der Abfolge vom Auszug von Abrahams Vater Terach »aus Ur, der Stadt der Chaldaer (=Babylonier)« in Gen 11,31 nach dem Turmbau in Babel stellt sich die Migration der Abraham-Sippe überdies als konkretes Verlassen *des* Ortes dar, an dem zuvor ein totalisierend- totalitäres, alle Welt (Gen 11,1) vereinheitlichendes imperiales Großbauprojekt scheiterte (vgl. grundlegend Uehlinger 1990).

politisch bedrängten Provinz Jehud. In ihr konkurrieren sie – unter den fortwährenden ökonomischen und militärisch-administrativen Zwängen der pax persica – mit nichtjüdischen Bevölkerungsteilen und den Nachkommen einst nicht exilierter JudäerInnen um materielle und symbolische Ressourcen und Identitäten.

Ausweislich prophetischer und erzählender Texte wie außerbiblischer Quellen kam es dabei zu schweren inner-jüdischen Identitätskonflikten und territorialen Konflikten mit (den Angehörigen) benachbarter Provinzen (vgl. die Übersicht u.a. bei Kessler 2008). Ad intra war besonders die Frage der Zugehörigkeit zum Gottesvolk und dem entsprechenden Recht auf das Land virulent (vgl. Albertz 2001; Wöhrle 2012).

Die Protagonisten der Erzeltern Erzählungen der Genesis fungieren nun vor diesem Hintergrund gewissermaßen als »ideal immigrant[s]« (Blenkinsopp 2009, 232-235, Wöhrle 2012, 177), denen »in der priesterlichen Fassung« sämtlich »ein zeitweiser Aufenthalt in einem fremden Land zugeschrieben wird« (Wöhrle 2012, 179).³⁸ Entsprechend gilt im Blick auf die die Erzeltern Erzählung tragenden Landverheißungen, dass das Land von einer fremden – im Duktus der Erzählung: »kanaanäischen« – Bevölkerung bewohnt ist. Als solches ist es zwar das verheißene und gegebene Land, aber zugleich ein Land bleibender Fremdlingschaft (Wöhrle 2012, 209-210; Leibold 2014, 212):

Obwohl ihnen [sc. den Vätern, JDD] das Land nach Gen 28,4, 35, gegeben wurde, war ihr Leben nach Gen 25,27 ein Leben als Fremdling. Sie waren fremd im eigenen Land (Wöhrle, ebd.).

Aus den komplexen und in sich widersprüchlichen Notizen der Genesis zur Landverheißung und ihrer Erfüllung folgt dabei, dass das verheißene Land jeder Generation neu übereignet werden muss, so dass die allzu schlichte Logik des Zuerst-da Gewesen-Sein buchstäblich unterwandert wird (Wöhrle 2012, 192-198).

Dem fortgesetzten Fremdlings-Status im eigenen Land entspricht aber nun bemerkenswerter Weise auch, dass den »Kanaanäern« trotz der Landverheißung an Israel die faktische Präsenz im Land an keiner Stelle streitig gemacht wird und keinerlei Besitz(abtretungs)ansprüche an diese gestellt werden.

(38) Wöhrle 2012 meint, dass die priesterlichen Erzelternpassagen geradezu eine Konstituierung des Volkes im Ausland betonen wollen. Dem steht freilich im Endtext die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabboq entgegen, die den Erzvater die Israel-Identität gerade *auf* der Grenze gewinnen lässt (Gen 32,28).

Zwar stehen sie in den genealogischen Konstruktionen – anders als die israel-verwandten Nachbarvölker Moab, Ammon, Edom und Ismael, denen idealiter eigene Territorien zugewiesen sind – in keiner Verwandtschaftsbeziehung zu den Nachkommen der Erzeltern. Sie sollen, vor dem Hintergrund der im Exil entworfenen Identitätskonstruktion, auch nicht in eine solche treten dürfen; doch wird aus der durchaus strengen ethnischen Trennung gerade keine territoriale Konkurrenz abgeleitet, sondern die (mögliche) Realität friedlicher Koexistenz und Konvivenz (Wöhrle 2012, 217).

Fragt man nun im Blick auf dieses Konzept über die bloße Notwendigkeit des hier greifbaren Pragmatismus von Rückkehrern in ein während ihres Exils keineswegs leeres Landes hinaus, so tritt an der Endgestalt des Textes auch die Bedingung der Möglichkeit solcher Konvivenz zu Tage.

An den Erzählungen gelingender und Konvivenz konstituierender Begegnungen von Angehörigen der Abrahamssippe mit den Bewohnern des Landes fällt, wie Leibold (2014) umfassend dargelegt hat, auf, dass diese sich jeweils unter einem spezifischen Gottesbezug der Abrahamssippe *und* der Landesbewohner vollziehen. In ihm wird seitens der Landesbewohner die (besondere) Gottesbeziehung des nachmaligen Israels anerkannt (vgl. u.a. Gen 23,6) wie auch umgekehrt dieses nachmalige Israel, teils gegen die eigene Erwartung (Gen 20,11), der Gotteserkenntnis und -beziehung der Anderen inne wird (Gen 14,19-20 vgl. 12,1-4). Umgekehrt fehlt, wo Begegnung und Zusammenleben scheitern (Gen 19; 34) signifikanter Weise jede Erwähnung Gottes.

Ist mit der Versetzung des Lebensmittelpunktes stets auch die Herausforderung von Grenzüberschreitung und Grenzziehung verbunden (Oswald 2007, 13-15) und vollzieht sich diese nicht selten als die Verquickung bzw. fatale In-Eins-Setzung von ethnischen und religiösen Identitätsfragen mit Territorial-, und Verteilungskonflikten, so bietet Gen 12-50 eine Konzeption, in der ethnische Identitäten gewahrt *und* Konvivenz gelebt werden, eigene Ansprüche vertreten und behauptet werden können, aber gleichwohl nicht gegen andere durchgesetzt werden (müssen). Das (früh)nachexilische (Re)Migrationskonzept der Erzeltern Erzählungen vertritt eine Utopie (Wöhrle 2012, 210) des Zusammenlebens im Modus trennender Verbindungen.

Auf der Basis wechselseitiger Anerkennung vollzieht sich dabei nach Leibold besonders die Erfüllung der Landverheißung geradezu durch und *als* Konvivenz:

Die göttliche Landgabe des ganzen Landes Kanaan an Abraham ist vollzogen, weil er sich mit den Bewohnern des Landes auf die Teilung eines Bereiches dieses Landes einigen konnte (2014, 210-211)!

Die so geprägten Erzelternerzählungen sind im Kanon der Hebräischen Bibel zur (bis in den christlichen Kanon hinein) bestimmenden Grunderzählung ganz Israels geworden.

Sie finden ihre konträre, weil konflikt- und gewalthaltig konzipierte Fortsetzung in der Exodus-Landnahmetradition. Beide stehen im Kanon konzeptionell unausgeglichen neben-, aber in der Lesefolge auch hintereinander, wobei kanonisch die Erzelternerzählungen den roten Faden und das theologische Movens auch der Exoduserzählung bilden (vgl. nur Ex 2,24-25; 3,6.15; 32,13. u.ö.).

Das generell und in vielen Einzelheiten divergierende Konzept des gewaltgeprägten und gewaltsamen Auszugs aus der Knechtschaft und die im Anschluss nicht minder gewaltsame Landnahmefiktion des Josuabuches erscheint somit kanonisch als partielle und konkrete Ausnahme von der prinzipiell möglichen und gottgewollten segensreichen (Gen 12,1-4) Konvivenz Israels und der Völker.

Die »partikulare Gestalt der Exoduserzählung [soll] nicht ohne deren inklusiven Väter-Vorspann gelesen werden soll« (Schmid 2001, 10). Umgekehrt markiert die Klage der geknechteten Israeliten (Ex 2,24-24) und das Vergessen der lebendspendenden Präsenz Josef-Israels bzw. unter den Völkern (Ex 1,8) die Grenze der Konvivenz.

Dass in den perserzeitlichen Konvivenz-Utopien der Erzelternerzählungen jeder Rekurs auf die persische Hegemonialmacht fehlt, die de facto den Rahmen und die Umstände des Lebens in den Provinzen der syropalästinischen Landbrücke vorgab, ist nach der historischen Fiktion *und* nach der theologischen Utopie folgerichtig. An ihre ordnende Stelle tritt in (subversiver) theologischer Adaption des persischen Monotheismus der konvivenz-ermöglichende Gott Israels, der zugleich und eben so der Gott aller Welt ist.

⇒ 5.3 »Warum fand ich Gnade in deinen Augen, ... da ich doch eine Ausländerin bin?« (Rut 2,13) – Das Rutbuch als narrativer Kommentar und kritische Fortschreibung der migrantischen Grunderzählungen Israels

Das Rutbuch thematisiert die (Re)Migration der hebräischen Frau Noemi aus und nach Israel *und* die Immigration und Integration der ausländischen Frau Rut nach und in Israel, die wie Rebekka und Ra-

hel zur Stammutter Israels und gar zur Ahnherrin des exemplarischen Königs David avanciert.

Von Anfang an fungieren dabei die gehäuften Bewegungsverben des Gehens (*halach* 1,7.8.11.12.16.18.19.21; 2,3.3.4.8.9.11; 3,10) bzw. des Zurück-Gehens (*shuv* 1,6.7.8.10.11.12.15.16.21.22) als Leitworte der Migration und der Remigration.

Der anfänglich rein topografische Gebrauch der Umkehr-Wurzel *shuv* aber gipfelt in einer qualitativen Aussage, wenn erst mit der ökonomisch und sozialen Partizipation der Migrantin Rut *in* Israel das Leben in die israelitische (Re)migrantin Noemi zurückkehrt (4,14-15) (Fischer 2001, 38-39).

Doch macht nicht nur das sich hier andeutende vertiefte topologisch-existentielle Verständnis migrantischer Bewegung, die erst in der Aufnahme der Ankömmlinge in die Gemeinschaft und in der Teilhabe und Teilgabe an deren Lebensmöglichkeit zum Ziel kommt, das Rutbuch für die biblisch-theologischen Fragen nach Ethik, Arbeit und Migration relevant.

Ferner nämlich erzählt es, anders als die bisher besprochenen, kollektiven und grundsätzlich auf das Migrationsgeschick (ganz) Israels reflektierenden Erzählungen, eine partielle und profane, durch eine Hungersnot und den Verlust der patriarchal konstituierten Lebensgrundlagen ausgelöste Migrationsgeschichte und erprobt an ihr die ethischen Implikationen der o.g. grundlegenden Migrationserzählungen.

Zweitens konzipiert es die kollektive Größe Israel, darin vergleichbar den Fremdengesetzen der Tora und unterschieden von den o.g. Grunderzählungen, nicht in der Rolle des bzw. der MigrantInnen, sondern als Aufnahmegesellschaft im Gegenüber zu einer Ausländerin, der moabitischen Witwe Rut.

Es zeigt drittens punktuell, dass und wie AusländerInnen im Rückgriff auf das und in Ausweitung des Fremdenrechts der Tora am agrarisch-ökonomischen Leben der Aufnahmegesellschaft *rechtmäßig* beteiligt werden sollen und können. In der erzählten Partizipation am Ernteprozess ist dabei besonders die narrative Ausweitung der entsprechenden Rechtstraditionen zugunsten der (dieser) Fremden von Interesse.

Viertens schließlich ist die Frauenperspektive hervorzuheben, deren Geschick (im durchaus doppelten Sinne des Wortes) nicht nur in Migrationstexten realiter besonders herausgefordert, sondern als solches auch in der antiken Migrationsnovelle dargestellt ist.

Als historischer Ort der (jetzt) vorliegenden Rutnovelle³⁹ legt sich die fortgeschrittene Perserzeit nahe (vgl. u.a. Zenger 1992, 26-27). Sie ist ausweislich der Esra- und Nehemiabücher von einer tiefen sozialen Spaltung und von ethno-sozialen Identitäts-Diskursen um die Zugehörigkeit zum Gottesvolk geprägt, die sich insbesondere auf die Frage der sog. Mischehen, also der Heirat jüdischer Männer mit nichtjüdischen Frauen bezieht. Diese sind nach Esr 9,1f.10; Neh 10,31;13,1.23.25.27 nicht nur zu unterlassen, sondern – sofern bestehend – zu beenden.

Wie u.a. Ebach (1995, 284-285) gezeigt hat, ist das Buch mit seiner nach Israel einheiratenden, zur Ahnherrin der judäischen Dynastie aufsteigenden Protagonistin als Auseinandersetzung auf dem Hintergrund dieses gegenderten Identitätsdiskurses zu verstehen.

Dies belegt nicht zuletzt der Umstand, dass der sog. Moabiterparagraph aus Dtn 23,3 als narrative und rechtstheoretische Bezugsstelle in Neh 13,1f. (vgl. ähnlich Esr 9,3 mit Dtn 23,7) argumentativ für die Pflicht zur Auflösung der Mischehen herangezogen wurde.

Dieser Rückgriff auf die dtn Tora, die wiederum in der Rechtsbegründung direkt auf die Erinnerung an den Exodus zurückgreift, zeigt – wie der o.g. Vergleich Ruts mit den Erzmüttern Rahel und Lea (4,11) – etwas, das das kleine Buch als ganzes charakterisiert: den gezielten und für entsprechend sensibilisierte AdressatInnen unmittelbar auffallenden Konnex zu zentralen literarischen Traditionen und Texten Israels, die das Rutbuch »als schriftauslegende Literatur« (Fischer 2006) nicht nur aufnimmt, sondern dabei kreativ fortschreibt« und, um mit Ottmar Ette zu sprechen, mit literarisch-erzählender Lust und List mobilisiert.

Die Erzelternmotivik wird dabei generell durch das agrarische Kolorit, die Verortung in der Richterzeit (1,1) und die in Kap 3. 4 aufkommende rechtlich-sexuelle Thematik des Zugangs und Status weiblicher Personen in einen/m partriarchal strukturierten Familienverband aufgerufen (vgl. Grätz 2005, 299-302).

Sie wird aber auch gezielt geweckt. Wenn sich die in 1,1 als Migrationsgrund hervorgehobene Hungersnot als direkte Anspielung auf Gen 12,10; 26,1 präsentiert (Fischer 2001, 122), wird nämlich das Einzelgeschick dieser Frauen für das des Stammvaters Israels, also des Volkes, durchsichtig.⁴⁰

(39) Fraglich ist im Blick auf die Datierung und die literarische Integrität, ob die Verortung in der Richterzeit und die Genealogie Davids als Spuren literarischen Wachstums gesehen werden können (zur Diskussion vgl. u.a. Fischer 2001, passim).

(40) Zum Leitwortcharakter von 'am vgl. Fischer 2001, 38.

Ruts moabitische Herkunft und das Leitwort *schachab* (sich [zu jemandem] hinlegen) (Rut 3,4.7) verknüpfen die Erzählung im so aufgerufenen Erwartungshorizont der Erzelternerzählungen aber nun ausgerechnet mit der Ätiologie der Moabiter in Gen 19 (bes. V. 33), die dieses östliche Nachbarvolk Israels gegenüber den Heiratsverhältnissen in der Abrahamssippe abwertet und unter Aufbietung des Klischees der sexuell gefährlichen Ausländerin (vgl. Spr 5,20) auf eine inzestuöse Beziehung zurückführt.

Das Rutbuch zitiert somit planvoll den im Migrationskontext stets virulenten Bereich ethnisch-sexuell konstruierter Identitäts-Grenzen herbei und überschreitet ihn sogleich, wenn Rut, wie explizit betont wird, von den Ältesten und dem ganzen Volk auf Augenhöhe der Erzmütter Rahel und Lea gesehen (4,11) wird und eben so die Genealogien der Genesis bis zu David verlängert werden (Fischer 2001, 82).⁴¹

Eine analoge, nun auch rechtshermeneutisch interessante Grenzüberschreitung liegt im Blick auf die zweite intertextuelle Hauptlinie, die Exodustradition und eine dort verankerte Rechtsbestimmung vor. Hier nämlich wird im sog. Moabiter-Gesetz Dtn 23,4-9 den Angehörigen dieses Volkes, mit einem expliziten Rekurs auf erinnerte Ereignisse der Exoduszeit, der Zugang zur JHWH-Gemeinde, also die Aufnahme in das Gottesvolk dauerhaft untersagt, während wenig später den Ägyptern der Zugang zum Gottesvolk eingeräumt wird: »Du warst ja ein Fremdling in seinem Land« (V. 8f.).

Die Moabiter aber seien Israel »auf dem Wege« (*baddaeraech*) nicht mit Brot und Wasser entgegengekommen, sondern ihm fluchend entgegengetreten.⁴²

Was in Ruts Treue zur Israelitin Noemi (1,16) und ihrem Volk, und in der schrittweisen Integration Ruts in dieses Volk geschieht, ist bzw. wäre nach einer buchstabengetreuen Lesart des Moabiter-Gesetzes von Dtn 23 also unmöglich.

Doch was vor dem Hintergrund dieser Bestimmung »als Normenverstoß und als Wiederholung von Normenverstößen erscheinen« kann (Ebach 1995, 281) und auch so erscheinen soll, stellt sich vom ersten

(41) Dies aber geschieht auch über den Namen Perez (4,11.18) im gezielten Rückgriff auf Gen 38, eine wiederum weibliche Rollenklischees und patriarchale Sexual- und Sippenmuster sprengende Erzählung (Fischer 2001, ebd.).

(42) Obwohl dieser Konnex in der Begründung des Ausschlusses der Moabiter von der JHWH-Gemeinde nicht explizit markiert wird, fällt vor dem Hintergrund der Moab-Ätiologie in Gen 19 überdies auf, dass die Abfolge der Rechtssätze in Dtn 23,1-9, die ab V. 2 allesamt das Hinzukommen zur JHWH-Gemeinde betreffen, in V. 1 mit einem Gebot zum Inzestverbot eröffnet (Braulik 1996, 116; Ebach 1995, 282).

Vers an als eine gezielte Aufnahme und kreative Auslegung des Deuteronomiums dar.

Hier wie auch im von Rut in Anspruch genommenen Recht auf Ährenlese (Dtn 14) und in den Bestimmung zum sog. Levirat (Dtn 25) werden die Bestimmungen der Tora im Zuge narrativer Ethik (Zenger 1992, passim) zugunsten und teils auf Initiative Ruts einer kritischen Relektüre unterzogen.

Dabei werden die Nachlesebestimmung zugunsten der *personae miserae* (hier Ruts und Noemis) ausgeweitet und die Ausländerin Rut, gegen das Mischehenverbot von Dtn 23,4, wird in das Rechtsinstitut der Schwagerehe einbezogen (Braulik 1996, 118-125). Im kreativen Auslegungsprozess wird so dafür Sorge getragen, dass sich »Recht nicht in Legalität erschöpft« (Gertz 1994, 203; vgl. Braulik 1996, 122). »Die Triebkraft für diese meta-legale Haltung liegt in der *Chaesaed*« (Braulik 1996, 126, im Original teils Hebräisch), also in der Güte. Diese wird initial von Rut an Noemi geübt (1,8), womit sich, wie sukzessiv klar wird, Gottes Güte vollzieht, die daraufhin diese zu ihr zurückfließt. Diese transformative Kraft der Güte prägt auch den Diskurs um die grundlegende Norm des Moabitergesetzes. Rut 1,1b nämlich verzeichnet in präzisiertem Kontrast zu Dtn 23,5f und in irregulärer Anlehnung an Dtn 23,9 (denn ihr seid Fremdlinge *in Ägypten* gewesen), dass Elimelech *in Moab* als Fremdling gelebt habe. Diese Linie setzt sich fort, wenn 1,7b im kontrastierenden Zitat aus Dtn 23,5f. verzeichnet, die moabitischen Schwiegertöchter seien mit der Judäerin Noemi »auf dem Weg« (*baddaeraech*) nach Juda gewesen (Braulik 1996, 117). Rut 1,1b weist sich also nicht nur hinsichtlich des Rechtssatzes von 23,4-6, sondern gerade auch hinsichtlich der dortigen Begründung, Moabs verweigerter Gastfreundschaft gegenüber dem Israel des Exodus, als »unmögliche Geschichte« aus (Ebach 1995, 283).

Das Erzählen verstößt nicht erst gegen das konkrete Gesetz, es unterläuft schon dessen Prämisse. »Fällt aber die Begründung [des Rechtssatzes] weg, so lässt sich auch das Aufnahmeverbot nicht länger rechtfertigen« (Braulik 1996, 116).⁴³

Mit Fortsetzung von 1,6b, die angibt, worin sich Gott Israels angenommen hat – nämlich »ihnen Brot zu geben« (*letaet lahaem laechem*) –, bildet das Zentrum der narrativen Dekonstruktion des dtr. Mo-

(43) Dass sich die aus Moab zurückkehrende Noemi – mit Rut – auf einem Exodus befindet, unterstreicht die Notiz Gott habe »sich seines Volkes angenommen« (1, 6 *ki paqad jhwh aet amo*), die u.a. in Ex 3,16 Gottes Hören der Klage Israels und den Impuls zum Auszug markiert (Ebach 1995, 296).

abitergesetzes mit dem Dtn. Denn just diese Zweckangabe »ihm Brot zu geben« (*lataet lo laechaem*) ist in Dtn 10,18 Ausdruck der Liebe Gottes zum *Fremden (ger)* (Zenger 1992, 253). Sie erscheint dort geradezu als eine Gottesprädikation, die die Fremdenliebe Israels begründen soll.

Die Zitatmontage in Rut 1,6b mit der Kombination von Gottes Exodushandeln an Israel und seiner Fremdenliebe erscheint zum Zeitpunkt von 1,6 stimmig; ist doch Noemi in Moab eine Fremde und hofft durch die Rückkehr in Juda Brot zu erhalten. Zugleich fällt von Gottes Wille, den Fremden Brot zu verschaffen, auch ein klärendes Licht auf die in Dtn 23,4f. unterstellte Weigerung Moabs, das Israel des Exodus mit Brot und Wasser zu versorgen.

Die aus dem so aufgerufenen Fremdenliebe-Zitat entstehende Frage aber ist nun einerseits, *ob* und *wie* nun die rechtlose Witwe Noemi in der Heimat an der Brotgabe Gottes an sein Volk Anteil erhalten kann. Andererseits aber fragt sich, *ob* und *wie* in Noemis Heimat, wo die Moabiterin Rut fremd ist, auch ihr der Konnex von Brotgabe und Fremdenliebe Gottes und Israels gilt.

Die Antwort des Rutbuches ist, dass beide Fragen nicht zu trennen sind. In den Leitwortverknüpfungen der Wortes *geben (natan)* (vgl. Fischer 2001, 38) besteht die Pointe darin, dass es die Ausländerin Rut ist, die indem sie Ähren liest und die Röstkörner an Noemi gibt eine Kaskade von menschlichen Gaben und Gegengaben in Gang setzt, in denen sich die Gabe und das Geben Gottes realisieren.⁴⁴ Das ab 2,2 für das Lesen der Ähren verwendete Wort (*laqat*), weist dabei deutlich auf die Manna-Erzählung von Ex 16 zurück. Dies aber heißt, dass sich der Exodus Noemis nicht gegen, sondern mit dieser Moabiterin vollzieht.

Wenn dann Boas, der Israelit, die Moabiterin mit Brot (2,14) und Wasser (2,8) versorgt und ihr (segnend) *unter dem Flügel* des Gottes Israels Lohn wünscht 2,11, so sind die Rollen die den Ausschluss der Moabiter aus der Gemeinde in Dtn 23, 4f. motivierten nicht nur strukturell, sondern auch personell ein weiteres Mal umgekehrt. Boas anerkennt in einer u.a. an den Auszug Abrahams aus Ur gemahnenden Aussage Ruts Treue zu Noemi (vgl. Fischer 2001, 176-177), wobei »die Entscheidung der Moabiterin in eine Reihe mit der Entscheidung des Erzvaters der ersten Generation [...] gestellt wird« (ebd.). *Hierfür* wünscht er Rut – doppelt spiegelbildlich zu den Moabitern, die den

(44) Rut gibt Noemi [Brot-]Getreide (2,18) und realisiert darin Gottes Güte (1,6), bevor ihr von Boas Brot gegeben wird (3,17). Daraufhin wird ihr (4,11.13), Boas (4,12) und implizit auch Noemi und Israel von Gott ein Sohn gegeben (4,17.22).

Fluchspezialisten Bileam zum Schaden Israels entlohnt hatten (Dtn 23,5) – sie möge unter dem Schatten der Flügel (*kanaph*) des Gottes Israel Lohn finden. Der Fortgang zeigt (3,9), dass Gott und Rut für die Verwirklichung dieses Segenswunsches ihn, den Israeliten Boas beanspruchen werden.⁴⁵

Das Rutbuch, so ist zu resümieren, stellt eine mehrschichtige produktive Relecture der Erzelter- und Exodustraditionen dar. Es schreibt sie im präzisen Respons auf perserzeitliche Identitätsdiskurse und auf ihre Verankerung in den migrantischen Grunderzählungen Israels fort und erzählt, dass und wie eine Ausländerin Aufnahme im jüdischen Volk und in den es bestimmenden Traditionen – und rechtlichen Traditionen (Ährenlesen Dtn 14; Levirat Dtn 25) finden kann, die sich eben darin auch für Israel aktualisieren.

In der Erzählung wird rechtshermeneutisch betrachtet die *Geltung* des dtn. Rechts vorausgesetzt, aber zugleich kritisch erweitert (Braulik 1996). Der AusländerInnen exkludierende Diskurs (Neh 13,1 u.ö), der aus der Exoduserinnerung (Dtn 23,4), aber auch in den Erzelternerzählungen (Gen 19) legitimiert wurde, wird aufgebrochen, ohne dass der identitätsstiftende und -wahrende Rang dieser Traditionen für die perserzeitliche-jüdische Aufnahmegesellschaft bestritten würde. Er wird vielmehr durch die Erzählung bekräftigt und aktualisiert.

⇒ 6 Abschließende Erwägungen

An den hier vorgestellten literarischen Verdichtungen grundlegender Erfahrung von erzwungener (Arbeit und) Fremdheit, die vom 8 Jhdt. an die Geschicke und die Erinnerung des Alten Israel fortwährend prägten (s.o. 4), wird – um nochmals eine Formulierung Ettes (2010, passim) im Anschluss an Seel (2009, 121) zu zitieren – deutlich, dass und wie Literatur indem sie »mit ihren Möglichkeiten spielt, unsere Möglichkeiten durchspielt«.

Im Horizont einer theologisch-ethischen Rückfrage an die Literaturen der Bibel ist dabei zunächst die Verankerung der biblischen Positionen in den konkreten Deportations- und Exilserfahrungen festzuhalten und zu (*be*)achten.

(45) Wenn Rut in der zweiten Feldszene in 3,9 unter den Gewandflügel (*kanaph*) des Boas schlüpft, macht dies klar, dass Boas selbst in die Erfüllung einbezogen ist: »Der Segenswunsch des Boas wird wahr, wenn Boas ihn wahr macht« (Ebach 1995, 296). Das Leitwort *kanaph* taucht zugleich im in (Dtn 23,1) formulierten Inzestverbot auf (Braulik 1996, 119).

Die sozialgeschichtlich sensible Lektüre antiker Migrationswirklichkeiten als bleibender Resonanzboden der biblischen Texte zwingt zu einer Perspektiv-Umkehr, indem sie verlangt, die Phänomene der Migration mit den Augen von Migrantinnen und Migranten wahrzunehmen und die theologisch-ethische Urteilsbildung zum Mitvollzug dieser migrantischen Migrations- Deutung herausfordert.

So behindert sie die unhinterfragte, de facto nur als Spiritualisierung mögliche Vereinnahmung grundlegender biblischer Migrations- und Fremdheitstexte durch eine (Religions-)Kultur die sich gegenüber den Fremden zugleich als Trägerin (und nicht selten Verteidigerin) des jüdisch-christlichen Erbes *und* als mit den vorgeblichen Rechten der Autochthonen die »immer schon« da waren versehen (miss)verstehet. Doch ist auch darüber hinaus die heuristische Dimension dieses Erfahrungshintergrundes biblischer Migrationstexte und -konzepte für die ethisch-theologische Urteilsbildung nicht zu verkennen.

Denn auch wenn man zögert, antike Imperien und die von ihnen induzierten Migrationen mit den kulturellen und ökonomischen Hegemonien einer »neuen Weltordnung« (Hardt/Negri 2002-2004; vgl. Brueggemann/Hauerwas/Taylor 1998), der globalisierten Moderne zu direkt zu parallelisieren,⁴⁶ so nötigen die biblischen Texte mindestens zu der selbstkritischen Frage, ob und wie sich auch gegenwärtig die Anwesenheit von MigrantInnen in den Zentren westlich-demokratischer Marktwirtschaften, als direkte Folge, ökonomisch (»alternativer«) system-stabilisierender Hegemonial-Strategien an der Peripherien darstellen.

Dass in den Grunderzählungen Israels explizit oder implizit die Perspektive der Opfer von Migration, Vertreibung und Zwangsarbeit nicht nur im Blick, sondern auch *deutend* aktiv sind, öffnet zugleich generell den Blick dafür und stärkt den Respekt davor, dass und wie hier migrantische Religion bzw. religiöse Literatur als Ressource zur Verarbeitung von Migrationserfahrungen fungieren kann (vgl. Poser 2012, passim). In ihr sind Migrations-Erfahrungen nicht nur aufgenommen, sondern in mehrfachem Sinne aufgehoben und, wie die Rutnovelle zeigt, MigrantInnen als selbständige und selbsttätige Subjekte ernstgenommen.

Bemerkenswert ist dabei, dass Migration in beiden vom Exils-Geschick Israels geprägten Grunderzählungen – anders als in der prophetischen und der dtr. Tradition – nicht primär mit einem theologischen Schuld-Strafe-Narrativ, sondern im Modus der Überwindung

(46) Vgl. in diesem Sinne die Lektüre der Exiltexte der Hebräischen Bibel bei Smith-Christopher (2002) und Brueggemann/Hauerwas/Willimon/Taylor (1998).

von imperialer Zwangs(arbeits)verhältnisse einerseits und im Modus gottgewollter Konvivenz von Fremden und mit Fremden gedeutet wird.

Dieser auf dem Mit-Sein Gottes aufruhende Doppelakzent bildet das migrationstheologische und -ethische Vorzeichen des jüdischen und damit auch des christlichen Kanons.

Im Exodus-Narrativ wird dem Ausbeutungs- und Zwangscharakter imperialer Macht als der historischen (und oft auch gegenwärtigen) Ursache von Migration – wie auch den diese begründenden imperialen Weltmachts-Theologien – von dem Gott, der das Wehklagen der ZwangsarbeiterInnen hört (Ex 2,23), machtvoll widersprochen.

Die Erzeltern-Migrationserzählung der Genesis als in der kanonischen Selbstkonstruktion des nachexilischen Israel dem Exodus vorgeschaltetes positives Gegenbild propagiert demgegenüber *nicht* einen gerade unter den prekären Bedingungen einer marginalisierten Minderheit naheliegenden Entwurf einer in sich geschlossenen, auf autochthone Identitätskonstitution gegründeten Gesellschaft, noch gar den reaktionären Traum eines diese Konstruktion verkörpernden oder bewahrenden Staates, sondern das Ideal der Konvivenz, in dem Identität *und* Alterität theologisch begründet gewahrt und gestaltet werden können.

Die Erfahrung von und die Erinnerung an Migration wird in den Grunderzählung Israels als das bleibende Eigene zugleich grundlegend offen gehalten.

Die Zentralstellung des Fremden in der Tora und die kreative Rechts-hermeneutik des Rutbuches zeigen, dass die Identifikation des Gottes Israels mit unterdrückten Migrantinnen und Migranten, Israels migran-tische Selbstdefinition nicht abschließt, sondern diese, negative Migrationserinnerung auffangend (Dtn 23,5-7), offen hält für die Fremden und die Güte eines in deren Bedürftigkeit wie in deren Gaben begegnenden Gottes.

⇒ Literaturverzeichnis

Ahn, John (2011): Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah (BZAW 417), Berlin: De Gruyter.

Alan, James (2004): Questioning the Terminology and Definitions of Forced Migrations in: Nitzza Nachmias and Rami Goldstein (Hg.): The Politics of Forced Migration: A Conceptual, Operational and Legal Analyzes, Baltimore: Publish America, 39-61.

Albertz, Rainer (2001): Die Exilszeit. 6 Jahrhundert vor Christus (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart: Kohlhammer.

Albertz, Rainer (2003): Die Kulturarbeit im Atramh̄asis im Vergleich zur biblischen Urgeschichte, in: ders.; Ingo Kottsieper (Hg.): Geschichte und Theologie: Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels. Berlin: de Gruyter, 1-48.

Barstad, Hans, M. (1996): The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah During the »Exilic« Period. Symbolae Osloenses Gasc. Supplementum 28, Oslo: Scandinavian University Press.

Berlejung, Angelika (2009³): Artikel: Geschichte und Religionsgeschichte des Alten Israel, in: dies.; Gertz, Jan-Christian, Schmid Konrad (Hg.): Grundinformationen Altes Testament, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 89-185.

Berlejung, Angelika (2005): Gewalt ins Bild setzen. Kriegsdarstellung auf neuassyrischen Flachreliefs, in: BiKi 60, 205-211.

Blenkinsopp, Joseph (2009): Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis, in: JBL (128), 225-241.

Braulik, Georg (1996): Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut, in: Zenger, Erich (Hg.): Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg i. Br.: Herder 61-138

Brueggemann, Walter (1997): Cadences of Home. Preaching among Exiles, Louisville: John Knox Press.

Brueggemann, Walter; Hauerwas, Stanley; Taylor Brown, Barbara; Willimon Wil (1998): *Exilic Preaching. Testimony for Christian Exiles in an Increasingly Hostile Culture*, Philadelphia: Trinity Press International.

Cancik-Kirschbaum, Eva (2010): Art. Assur, in: Allison, Dale C. Jr.; Leppin, Volker; Seow, Choon-Leong; Spieckermann, Hermann; Walsh, Barry Dov; Ziolkowski, Eric (Hg.): *Encyclopedia of the Bible and its Reception (EBR)*, Berlin: De Gruyter.

Crüsemann, Frank (1993²), *Die Bewahrung der Freiheit. Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (KT 78)*, München: Chr. Kaiser.

Crüsemann, Frank (2005³), *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München: Chr. Kaiser.

Döhling, Jan-Dirk (2014): Gottes Fülle in menschlicher Lebensnot. Alttestamentliche Wahrnehmungen zwischen Erfahrung, Zuschreibung und Konstruktion, in: Markus Höfner; Günter Thomas (Hg.): *Ende oder Umbau einer Erlösungsreligion? Verschiebungen in der Vorstellung eines nicht nur endlichen, sondern ewigen Lebens*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Ebach, Jürgen (1986): Arbeit und Ruhe. Eine utopische Erinnerung, in: *Ursprung und Ziel. Erinnernte Zukunft erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 90-110.

Ebach, Jürgen (1995): Fremde in Moab – Fremde aus Moab, in: Ebach, Jürgen; Faber, Richard (Hg.): *Bibel und Literatur*, München: Fink, 277-304.

Ebach, Jürgen (1998): Art. Arbeit II Biblisch, in: *RGG⁴ Bd. 1*, Tübingen: Mohr Siebeck, 678-679.

Ebach, Jürgen (2011), Ein umherziehender Aramäer war mein Vater, in: *ders.: Mehrdeutlichkeit. Theologische Reden 9 (Neue Folge 3)*, Schneverdingen: Erev Rav, 128-142.

Ette, Ottmar (2010): ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Weltmaßstab (ÜberlebensWissen III), Berlin: Kadmos.

Fischer, Irmtraud (2001): Rut (HThK), Freiburg i. Br.: Herder.

Fischer, Irmtraud (2006): Art. Rut/Rutbuch, in: Wibilex, Download unter: www.wibilex.de (Zugriff am 20.10.2013).

Frettlöh, Magdalene L. (2002⁴): Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
Galling, Kurt (Hg.) (1968): Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen: Mohr Siebeck.

Gerstenberger, Erhard S.; Schuol, Monika (2009): Art. Deporationen, in: Crüsemann, Frank; Hungar, Kristian; Janssen, Claudia; Kessler, Rainer; Schottroff, Luise (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 85-86.

Gertz, Jan-Christian (2009), »Im Schweiß deines Angesichts ...«, in: Boes, Walter; Oeming, Manfred (Hg.): Alttestamentliche Wissenschaft und Kirchliche Praxis (Festschrift Jürgen Kegler), Beiträge zum Verstehen der Bibel 18, Münster: Lit-Verlag, 267-283.

Gertz, Jan-Christian (1994): Die Gerichtsorganisation Israelas im deuteronomischen Gesetz (FRLANT 165), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

Grätz, Sebastian (2005): Zuwanderung als Herausforderung: das Rutbuch als Modell einer sozialen und religiösen Integration von Fremden im nachexilischen Judäa, in: EvTh 65 (2005), 294-309.

Hauerwas, Stanley; Willimon, William H. (1989): Resident Aliens. Life in the Christian Colony, Nashville: Abingdon Press.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt am Main: Campus.

Kampling, Rainer (2013²), Art. Arbeit/Mühe, in: Berlejung, Angelika; Frevel, Christian (Hg.): Handbuch exegetischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), Darmstadt: WBG, 97-98.

Keel, Othmar (2007): Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Orte und Landschaften der Bibel Bd. 4.1, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

Kegler, Jürgen; Eisen, Ute (2009): Art. Arbeit / Lohnarbeit, in: Crüsemann, Frank; Hungar, Kristian; Janssen, Claudia; Kessler, Rainer; Schottroff, Luise: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 16-22.

Kern, Paul Bentley (1999): Ancient Siege Warfare, Bloomington: Indiana University Press.

Kessler, Rainer (2002): Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte (SBS 197), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Kessler, Rainer (2008): Einführung in die Sozialgeschichte, Darmstadt: WBG.

Krüger, Annette (2009): Der Mensch und seine Arbeit. Bemerkungen zu einer anthropologischen Konstante, in: Janowski, Bernd / Liess, Kathrin (Hg.): Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg i. Br.: Herder.

Leibold, Steffen (2014): Raum fu

Middlemas, Jil (2005): *The Troubles of Templeless Judah*, Oxford: University Press.

Middlemas, Jil (2007): *The Templeless Age. An Introduction to the History, Literature and Theology of the »Exile«*, Westminster John Knox Press: Louisville.

Naumann, Thomas (2010): Die Geschichte von »Kain der seinen Bruder erschlug«, in: Kollmann, Bernd (Hg.): *Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken* (BThS 35), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 31-48.

Oded, Bustenay (1979): *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden: Reichert.

Osumi, Yuichi (1991): *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105) Fribourg; Göttingen: Universitätsverlag Freiburg; Vandenhoeck&Ruprecht.

Oswald, Ingrid (2007): *Migrationssoziologie*, Konstanz: Universitätsverlag.

Otto, Eckart (2006): *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt: WBG.

Otto, Eckart (1994): *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer.

Poser, Rut (2012): *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VT.S 154), Leiden, Brill.

Pearce, Laurie (2006), *New Evidence for Judeans in Babylonia*, in: Oded Lipschits; Oeming, Manfred (Hg.): *Juda and Judeans in the Persian Period*, Winona Lake: Eisenbrauns, 399-411.

Schäfer-Lichtenberger, Christa (2009): Art. Fremde/Flüchtlinge, in: Crüsemann, Frank; Hungar, Kristian; Janssen, Claudia; Kessler, Rainer; Schottroff, Luise (Hg.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 158-162.

Schmid, Konrad (2001): Der Gott der Väter und der Gott des Exodus - Inklusive und partikuläre Theologie am Beginn des Alten Testaments, in: GILern 16, 116-125.

Schmid, Konrad (2008): Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Wiesbaden: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schmitt, Hans-Christoph (2005): Arbeitsbuch zum Alten Testament, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

Schmitz, Barbara (2012): Geschichte Israels, Paderborn: Schöningh 2011.

Schottroff, Luise; Schottroff, Willy (1991): Art. Arbeit, in: Neues Bibel Lexikon, Band I, Zürich: Benzinger, 152-154.

Schwienhorst-Schöneberger, Ludger (1990): Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33) (BZAW 188), Berlin: De Gruyter.

Seel, Martin (2009): Theorien, Frankfurt a.M.: S. Fischer.

Smith-Christopher, Daniel (2002): A biblical Theology of Exile. Minneapolis: Fortress.

Sharp, Carolyn J. (2004): The Trope of ›Exile‹ and the Displacement of Old Testament Theology.” in: Perspectives in Religious Studies 31 (2004): 153-169.

Uehlinger, Christoph (1990): Weltreich und ›eine Rede‹. Eine neue Deutung der sog. Turmbauerzählung (Gen 11,1-9), Orbis Biblicus Orientalis 101, Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht.

Utzschneider, Helmut (1996): Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-15) in ästhetischer und historischer Sicht (SBS 166), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Wöhrle, Jakob (2012): Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte (FRLANT 246), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

Yoder, John Howard (1994²): The Politics of Jesus. Grand Rapids: Erdmanns.

Zenger, Erich (1992²): Das Buch Rut (ZBK.AT 8), Zürich: TVZ.

Zenger, Erich; Fabry, Heinz-Josef; Braulik, Georg (Hg.) (2008⁷): Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer.

Zitationsvorschlag:

Döhling, Jan-Dirk (2013): » ... der die Fremden liebt und ihnen Brot und Kleidung gibt« (Dtn 10,18) – Arbeit, Migration und Ethik in den Grunderzählungen Israels (Ethik und Gesellschaft 2/2013: Arbeit und Immigration). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2013_Doehling.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialetik

2/2013: Arbeit und Immigration

Jan-Dirk Döhling

» ... der die Fremden liebt und ihnen Brot und Kleidung gibt« (Dtn 10,18). Arbeit, Migration und Ethik in den Grunderzählungen Israels

Constanze Janda

Feminisierte Migration in der Krise? Pflegearbeit in Privathaushalten aus aufenthalts-, arbeits- und sozialrechtlicher Perspektive

Hans Dietrich von Loeffelholz

Arbeitsmigration nach und aus Deutschland im Zuge der Finanzkrise in Südeuropa sowie der wirtschaftlichen Transformation und Erweiterung der EU in Osteuropa. Situation, Möglichkeiten, Probleme, Perspektiven

Petr Štica

Ethische Fragen zur aktuellen Regelung des Zugangs von Immigranten aus Drittstaaten zum Arbeitsmarkt in der Tschechischen Republik

Hans-Ulrich Dallmann

Migration und die Grenzen nationalstaatlicher Souveränität