

# Menschen und Texte in Bewegung.

## Die Bibel als Migrationsliteratur\*

(Jan-Dirk Döhling)

### 1. Unterwegs von Eden bis zum neuen Jerusalem

Das Motiv der Bewegung, des Exils, der Vertreibung und der Wanderschaft durchzieht die Bibel von der Vertreibung aus der Gottesnähe des Edengartens (Gen 3,23-24; 4,16; 11,2.8) bis zur Herabkunft des himmlischen Jerusalem und dem Ruf nach dem Kommen Jesu in der sog. Offenbarung des Johannes (; 22,20 vgl. auch 1,9).<sup>1</sup>

Die Hebräische Bibel, die Bibel des Judentums und das christliche Alte Testament eröffnen große Erzählbögen der Wanderschaft der Erzeltern (Gen 37-50) und vom Auszug aus Ägypten (Ex-Dtn). Doch auch die folgenden Geschichtswerke über den Einzug und das Leben im gelobten Land sind in ihrer Gesamtheit auf den Verlust des Landes bzw. die Rückkehr dorthin bezogen (Jos-2Kön 25; 1Chr-2Chr 36). Neben das ganze Volk betreffende Erzählungen treten zudem einzelne Migrantenschicksalen wie die Josefsgeschichte, das Ruthbuch, die ersten Kapitel des Danielbuches oder das apokryphe Tobitbuch. Zu nennen sind ferner die prophetischen Exilstexte eines Jeremia (Jer 29), die Exilsprophetie des Jesajabuches (Jes 40-55) und des Propheten Ezechiel und die bekannten Exilpsalmen (Ps 126; 137) und die Traditionen der sog. Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2.60; Jer 16, Mi 4, Hag 2, Sach 14, Ps 96). Im Neuen Testament setzen sich diese Linien u.a. fort, mit der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten (Mt 2), der Wanderexistenz Jesu und seiner Jünger und Jüngerinnen, den Missionsreisen des Paulus und seiner Mitarbeitenden bis hin zur Benennung der frühen christlichen Gemeinde als „Leute des Weges“ (Apg 9,2; vgl. 11,19-26) und den Sprachbildern der Briefliteratur, die den Glauben ins Bild des Unterwegs-Seins setzen, so im Hebräerbrief mit dem Konzept

des wandernden Gottesvolkes (bes. Hebr 11-13, vgl. Ps 92), der Idee der Fremdlingschaft der Gemeinde im 1. Petrusbrief und des himmlischen Bürgerrechts bei Paulus (Phil 3,20).

Oft ist dabei im Ersten Testament auch vom grundsätzlichen Mit-Gehen und Unterwegs-Sein (vgl. nur Gen 28,15; Ex 3,12; 33,16; 2Sam 7,4-8), einem Sich-Entfernen und Wieder-Annähern, gar einem Ins-Exil-Gehen nicht nur der Menschen, sondern Gottes (Hos 5,15; Jer 23,8, Ez 11,22-23), kurzum von einer buchstäblichen Beweglichkeit und Wanderschaft Gottes die Rede. Im Neuen Testament spiegelt sich Gottes Beweglichkeit im Wanderleben des irdischen Jesus, aber auch in den Vorstellungen vom Kommen, Gehen und Bleiben des Gottessohnes (vgl. u.a. Joh 13-17).

Dabei ähnelt der Aufbau der christlichen Bibel mit dem Bogen von der sog. Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3) bis zur Rückkehr in die Gemeinschaft mit Gott im neuen Jerusalem (Offb 21-22) auf den ersten Blick dem, was Forscher zirkuläre Migration nennen. Allerdings schließt sich der Kreis innerweltlich gerade nicht, so als könne die Migration geschichtlich je enden oder gar rückgängig gemacht werden. Sie „endet“ in der Herabkunft der Gottesstadt *vom Himmel* zu den Menschen (Offb 21,2), also damit, dass Gott selbst gleichsam *mobil* macht und irdisch Wohnung nimmt (V. 3). Ganz ähnlich ist es am Ende des jüdischen Kanons, der sich in der Buchreihenfolge der Bücher vom christlichen Alten Testament unterscheidet. Er endet im 2.Chronikbuch mit dem sog. Kyrosedikt (36,22-23), in dem der persische König die weltweite Anerkennung des Gottes Israels und die Rückkehr aus dem Exil anordnet. Mit dem Stichwort (hinaufsteigen) knüpft der persische König an die Grunderzählung Israels vom Auszug aus Ägypten und dem Hinaufgehen (Ex 3,8) ins gelobte Land an. Dieser Text ist – obwohl zeitlich zurückliegend – aus der Kette der Vergangenheiten gelöst und ans Ende der jüdischen Bibel gerückt. So wird die Erinnerung an die Befreiung zur stets neuen Hoffnung.

### 2. Migrationsvergessenheit in Kirche und Theologie

So gewiss die Bibel auf Schritt und Tritt die Erfahrungen und Sehnsüchte von Migranten spiegelt, so wenig haben christliche Theologie und Kirche über Jahrhunderte diese grundlegende Bewegungsenergie ihrer Heiligen Schrift wahrgenommen. In ihren Hauptlinien konnten sie mit dem

\* Geringfügig überarbeitete Fassung des Beitrages, Menschen und Texte in Bewegung. Die Bibel als Migrationsliteratur in: Gerhard K. Schäfer, Barbara Montag (Hg.) Geflüchtete in Deutschland. Ansichten, Allianzen, Anstöße, Göttingen 2016, 51-63.

<sup>1</sup> Ausführliche Belege und umfangreiche Literatur zu den im Folgenden vertretenen Positionen finden sich bei Döhling, Fremden, 1-44.

migrantischen Grundton der Bibel höchsten auf dem Wege der Verallgemeinerung und der Vergeistigung etwas anfangen. Die Rede war von der sprichwörtlichen „letzte Reise“ (vgl. Evangelisches Gesangbuch 503,15), angesichts derer alle „nur Gast auf Erden“ (Gotteslob 506) sind. Auch diese Vergeistigung kann sich auf die biblische Texte berufen (vgl. Ps 119, 50; Phil 3,20; Hebr 13,14); doch ist sie in der Bibel stets geerdet durch konkrete Schicksale der Wanderschaft oder Heimatlosigkeit und gespeist aus handfesten Erfahrungen, die die frühen christlichen und jüdischen Lesegemeinschaften machten.

Dass Kirche und Theologie – bis auf wenige Ausnahmen, wie die Glaubensflüchtlinge der Reformationszeit – die Erdung der Heiligen Schrift in konkreten Migrationserfahrungen weithin ausblendeten, hat wohl damit zu tun, dass das Christentum seit dem 4. Jhdt n. Chr. Staatsreligion war und also staatstragende Theologien zu liefern hatte, während Erzählungen eines buchstäblich beweglichen Glaubens und eines beweglichen Gottes potentiell gefährlich für Herrschaft und Ordnung wurden.

Hinzu kommt, dass die Wandererrolle negativ besetzt war. Augustin, der einflussreichste Theologe der Alten Kirche und des Mittelalters, deutete vor dem Hintergrund der Erzählung von Kain und Abel (vgl. Gen 4,12) das Geschick des jüdischen Volkes, das nach dem sog. zweiten jüdischen Krieg aus der römischen Provinz Palästina vertrieben wurde, als Strafe für die Kreuzigung Jesu (Contra Faustum 12,12), sodass Wanderschaft und Verlust des Vaterlandes beinahe zum Synonym für das Bruder- und „Gottesmörderische“ wurden.

Waren Kirche und Theologie in Europa jahrhundertlang gewohnt, die Texte vom grundlegenden Unterwegssein mit Gott und Gottes grundlegender Bewegtheit symbolisch zu lesen, so konnte noch im 19. Jahrhundert der deutsch-jüdische Dichter Heinrich Heine – auch er ein Migrant – die Bibel ein „portatives Vaterland“<sup>2</sup> nennen. Selbst die millionenfache Flucht und Vertreibung, die Europa in zwei Weltkriegen erlebte, hat die christliche Migrationsvergessenheit kaum verändert. Erst die Theologien der sog. Dritten Welt und die jüngsten Migrations- und Fluchtbewegungen machen unverkennbar, dass der Gesellschaft und den Kirchen Europas mit den Migrantinnen und Migranten eine verdrängte Wahrheit aus dem Zentrum der Bibel begegnet und gleichsam zurückgebracht wird. Ein geistig und geistlich „sesshaft“ gewordenes Christentum ist auch im Bibellesen herausgefordert, diese fremde, eigene Wahrheit neu sehen zu lernen.

### 3. Verdichtete Erfahrung – Migrationstexte der Bibel als Zusammenlebenswissen

Nicht zufällig beginnen beide Gründungserzählungen Israels, die Erzelternsgeschichten und der Auszug aus Ägypten, in und mit der Fremde. Ähnlich weist das älteste Evangelium am Ostermorgen den Wunsch, den Auferstandenen zu sehen, zurück nach Galiläa (Mk 16,7) also in die zuvor erzählte Geschichte der Wanderschaft des irdischen Jesus.

Es ist wichtig zu erkennen, dass sich in solchen Texten konkrete Erfahrungen der Fremdheit, des Exils und des Unterwegsseins verdichten. Den Erfahrungshintergrund bildet dabei die Geschichte des alten Israels und des frühen Judentums, die eine nahezu lückenlose Kette von Eroberungen und Unterwerfungen, Exilierungen und Vertreibungen ist. Auch in der Antike war der schmale Streifen fruchtbareren Landes zwischen Mittelmeer und Wüste, der den Libanon, das biblische Kanaan bzw. Israel-Palästina-Jordanien umfasst, begehrt und umkämpft. Er bildete wirtschaftlich, kulturell und militärisch die Brücke zwischen Mesopotamien und Ägypten. Über zwei Jahrtausende lösten sich hier die Imperien des Alten Orients und der Antike in fast ununterbrochener Folge von Kriegen, Besatzungen und Eroberungen im Kampf um die Vorherrschaft ab.

Dies beginnt mit der Hegemonie Ägyptens über die Stadtstaaten Kanaans im 2. Jahrtausend v. Chr., aus deren Niedergang im 1. Jtsd. das biblische Israel mit den beiden Königreichen Israel und Juda erwuchs. Mit dem Vordringen der mesopotamischen Mächte nach Westen im 8. Jahrhundert v. Chr. beginnt eine Epoche ununterbrochener Fremdherrschaft, die von der Vernichtung zuerst des Nordreiches Israel (722 v. Chr.) durch die Assyrer und sodann des Südreiches Juda (587 v. Chr.) durch die Babylonier über die Eroberungen der Perser (539) und den Siegeszug Alexander des Großen (323) bis zur Ankunft der Römer (68 v. Chr.) und zur Vertreibung der Juden im Jahre 135 n. Chr.) reicht.

Für die dortigen Völker war die imperiale Unterwerfungs- und Ausbeutungspolitik mit dem Verlust der politischen und wirtschaftlichen Autonomie verbunden, aber auch mit stets neuem Krieg, unsäglichem Leid, brutaler Belagerung, Plünderungen, tausendfachem Tod und den Deportationen großer Bevölkerungsteile.

Wie brutal die Eroberer vorgingen, zeigen Reliefs in assyrischen Palästen, die als kriegsverherrlichende Propagandabilder gedacht waren. Aber auch biblische Schreckenstexte von Hungertod und Kannibalismus wie in den Klageliedern Jeremias (2,11.21; 4,9–10) oder Rachephantasien der Opfer gegenüber den Peinigern (Ps 137,8–9) belegen traumatisierende Gewalterfahrungen. Einige Historiker gehen davon aus, dass etwa das Königreich Juda nach der Unterwerfung durch die Babylonier – durch Tod, Vertreibung oder Deportation – fast die Hälfte seiner Bevölkerung verlor.

Soldaten mit den Köpfen von Hingerichteten und geplünderten Waren (Assyrisches Relief, Quelle Deutsches Bibelwerk)

2 Heine, Geständnisse, 4.

Die Migrationstexte der Bibel verdichten somit Erfahrungen, die Israel als tausendfache Erfahrung von Flucht und Exil, Wanderschaft und Unterwegssein gemacht *und* die es nicht etwa verdrängt, sondern als prägende und identitätsstiftende Erfahrung mit Gott gedeutet, bewahrt und weiterentwickelt hat. Als solche haben sie die Glaubens- und Hoffnungs-, die Lebens- und Missionspraxis der Jesusleute und die Schriften des Neuen Testaments tief geprägt. Buchstäblich verdichtet sind diese Texte in doppeltem Sinn. Die Erzählungen über biblische Migrant\_innen wie Abraham, Jakob, Mose und Miriam, Josef, Esther und Ruth komprimieren – erstens – die Schicksale ganzer Generationen, die ihre konkreten Migrations- und Fremdheitsgeschichten in diese Figuren hinein erzählten und in ihnen verkörpert sein ließen. Nicht von ungefähr etwa lebt der Migrant Jakob als einzelner genau an den beiden Orten, wo auch die beiden großen Fremdheitserfahren des Volkes lokalisiert sind (Mesopotamien, Gen 28–32 und Ägypten, Gen 46–50), und nicht von ungefähr bekommt er just auf der Grenze zwischen Fremde und Heimat (Gen 32,28f.) den Streit- und Segensnamen *Israel*, den auch sein Volk trägt.

Hieran zeigt sich zweitens, dass die biblischen Migrationstexte nicht rohe Fakten, die auch Historikerinnen oder Journalisten beschreiben könnten, protokollieren. Als Verdichtung sind sie auch Dichtung. Sie spiegeln und stärken die Sehnsucht, die Hoffnung und die Gewissheit, dass in *solchen* Geschichten Gott selbst wirksam und gegenwärtig ist, und verheißen, dass er es weiterhin ist. So gilt das, was die Literaturwissenschaft als besondere Stärke und Kraft von Migrationsliteratur beschreibt, allemal auch für die Bibel: dass sie die tausendfache Erfahrungen von Flucht, von Vertreibung und Exils aufnimmt, aber diese im Erzählen auch verarbeitet und in Geschichten des Gelingens, der Rettung, des Weiter- und Zusammenlebens verwandelt.

Diese verarbeitende und verändernde Kraft macht in Zeiten der Globalisierung und millionenfacher Flucht die Literatur von Migrantinnen und Migranten zum unverzichtbaren Teil des „Überlebens- und Zusammenlebenswissen“ der Menschheit. 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“. Sie „erfindet im Eigen-Sinn ihrer transarealen [d. h., Regionen und Gegenden übergreifenden, JDD] Geschichten den Horizont des Neuen, des Künftigen“<sup>3</sup>.

Was abstrakt klingt, ist zentral für die Rolle der Bibel im gegenwärtigen Ringen um Migration und für unseren meist ausschließlich problem- und defizitorientierten Blick auf Migrantinnen und Migranten. Denn die Bibel, die somit gewissermaßen ein erfahrungssattes Fachbuch des Neuen und Künftigen ist, zeigt uns Flüchtende und Exilierten nicht zuerst als ohnmächtige Opfer und passive Hilfsbedürftige, sondern als selbstbewusste Subjekte des Glaubens und des

Lebens, die ihr Schicksal und ihr Leben zu gestalten und zu deuten wissen. Ja mehr noch, sie zeigt Menschen, die sich *darin* von Gott getragen und begabt wissen und die genau damit die Grundlagen des jüdisch-christlichen Glaubens formten.

Stellvertretend für viele andere seien drei grundlegende Texte skizziert, die zeigen, wie die Erfahrungen von Migration, Flucht und Vertreibung verarbeitet und zur Grundlage neuen Zusammenlebens wird.

#### 4. Die Fremden und die eigene Freiheit – Exodus und Fremdenrecht

„Den Fremdling sollst du nicht bedrücken, denn ihr kennt das Herz des Fremden“ (Ex 22,20;23,9) Dieser Kernsatz des Fremdenrechts steht fast wortgleich zweimal in einem Abschnitt des sog. Bundesbuches, einer älteren Rechtssammlung, die Teil der großen Erzählung vom Aufenthalt Israels am Sinai geworden ist, wo Mose nach dem Bericht der Bibel alle Gebote empfängt (Ex 19–Num 10), die fortan für das Zusammenleben gelten sollen.

Auch wenn die Israeliten in der Logik der Erzählung tatsächlich noch vor kurzem Fremde in Ägypten waren (Ex 1–15), soll dieses Recht auch für alle weiteren Generationen gelten (vgl. Dtn 5,1–3). Das Herz der Fremden zu kennen, wird so zur Aufgabe, sich auch nach Generationen der Sesshaftigkeit aktiv als „fremd“ zu betrachten bzw. sich in die Fremden einzufühlen und sich eigener Fremdheit zu erinnern. Das ist bemerkenswert, denn in Migrationsfragen, auch den gegenwärtigen, behaupten die „Einheimischen“ gegenüber den Fremden gern, sie selbst seien „immer schon“ da gewesen. Obwohl oder weil sie allenfalls eher da und ihre Vorfahren früher selbst Migranten waren.

Die Wahrheit, dass „mein Vater ein Heimatloser, [...] dem Umkommen nahe, [...] schlecht behandelt und bedrückt“ war, hält Israel nach Dtn 26,5–8 an jedem Erntedankfest neu fest und macht sie als aktive und kritische Erinnerung zur Basis seiner Fremdenethik.

Das Erinnern an das *Herz*, also die Gedanken und Empfindungen des Fremdseins wirkt doppelt: Es hält Freiheit *als Gabe* im Bewusstsein und holt die Einsicht wieder, das, was man jetzt an Sicherheit, Freiheit und Wohlstand hat, *empfangen* zu haben (vgl. Dtn 8). Gleichzeitig verhindert sie die Verewigung der Vergangenheit. Das Dunkle der Vergangenheit soll sich für die jetzt Fremden *nicht* wiederholen. Die Logik des „Uns gings auch nicht besser“, wie man sie einst in Kasernen und Internaten kannte, wo die älteren Jahrgänge die neuen immer neu schikanieren durften und so das alte Elend stets erneuerten, wird im Erinnern abgebrochen.

Entscheidend ist, dass in der Exoduserzählung buchstäblich alles Recht an den Auszug aus Ägypten und den Ursprungsort des Sinai – also in die Zeit der ungesicherten und

3 Ette, ZusammenLebensWissen, 63.

entbehrensreichen Freiheit – zurückgeführt wird. Denn so wird jedes Recht gleichsam prinzipiell zum Recht von Befreiten und bekommt als großes Vorzeichen den Willen des Gottes, der „dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus geführt hat“ (Ex 20,1) und dessen Wille zur Freiheit im Recht bewahrt und bewährt werden soll.

Was im Grundsätzlichen gilt, muss erst Recht im Konkreten gelten. Historisch wurden die Fremdenschutzverse aus Ex 22,20; 23,9 wohl bald nach der Vernichtung des Nordstaates Israel durch die Assyrer verfasst. Damit war das Nachbarreich Juda mit großen Mengen von Flüchtlingen, die Landbesitz und den Halt eigener Familienclanstrukturen verloren hatten, konfrontiert.

Der Abschnitt Ex 22,20–23,9 legt das Recht der Fremden als Rahmen um weitere religiöse und soziale Rechte, etwa dem der Gleichheit vor Gericht, dem Schutz der Waisen und Witwen, humanem Zins- und Pfandrecht, dem Tierschutz, aber auch dem Gottesdienst. Diese zunächst merkwürdige Struktur von Rahmen und Zentrum zeigt erstens: Der Fremde ist gleichsam das Maß jeder Sozialgesetzgebung, denn er hat die sozial schwächste Position und steht darum unter Gottes besonderem Schutz. Zweitens aber sind in dieser Kombination von Rahmen und Zentrum – wohl rechtsgeschichtlich zum ersten Mal – Sozialgesetze und religiös-gottesdienstliche Bestimmungen, also – wenn man so will – Gottesliebe und Nächstenliebe, Kirche und Diakonie als vor Gott *gleichwertig* und aufeinander bezogen zusammengefasst. Diese Struktur setzt sich bis in Jesu Doppelgebot der Liebe (Mt 23,37–40) hinein fort und hat sich tief in das Zentrum des jüdisch-christlichen Glaubens und in unsere Kultur eingegraben. Wenn die oben skizzierte historische Einordnung zutrifft, hat Israel diese Einsicht in das Wesen des Glaubens und das Wollen Gottes im Eingehen auf eine antike Flüchtlingskrise gewonnen.

## 5. Mit der Fremde leben – Die Erzeltern Erzählungen als Modelle multiethnischen Zusammenlebens

Vor dem Auszug aus Ägypten steht der große Erzählkranz der Erzeltern Erzählungen (Gen 12–50). Er erzählt in vielen Einzelgeschichten über vier Generationen (Abraham–Sara, Isaak–Rebekka, Jakob–Rahel/Lea und der folgenden Josefs-geschichte) die (Vor)Geschichte Israels als weitverzweigte Familiengeschichte. In der Vielfalt der Texte fallen gleichwohl durchgehende Linien auf: So gelten die Vorfahren vieler späterer Nachbarn Israels und gar manche bitteren Feinde als engere Verwandte der Abrahams–Sippe. Andererseits gibt es im Blick auf die Bewohner Kanaans strikte Verbote der Heirat untereinander bzw. mit den Angehörigen des späteren Israel. Weiter fällt auf, dass die Abrahams-sippe nach der Erinnerung Israels nicht nur aus dem Ausland kommt, nämlich von dort, wo auch das Volk im Exil ist. Es wird auch von jeder Generation der Erzeltern erzählt, dass sie mindestens einmal im Ausland als Fremde gelebt

hat. Nicht zuletzt heißt es immer wieder, dass sie auch in Kanaan, das ihnen verheißen ist, „als Fremdlinge“ (vgl. Gen 20,1; 26,3; 37,1) leben.

Wie die Exodustradition erfahrene Unfreiheit und politische Freiheitshoffnungen vieler Jahrhunderte spiegelt, verarbeiten auch die Erzeltern–Erzählungen Erfahrungen vieler Epochen. Das Augenmerk der Ausleger lag dabei lange auf Israels Frühzeit, dessen nomadische Vätergott–Religion man in den Geschichten der Erzeltern zu entdecken suchte. Tatsächlich geht es oft um die Überlebensfragen kleiner Leute, um Brunnen- und Weiderechte, Erbe, Heirat und Geburten, den Fortbestand der Familie. Fragen der Welt-politik und der Großmächte, die in den Exodustexten, den Geschichts- und Prophetenbüchern prominent sind, kommen kaum vor. In jüngerer Zeit aber ist immer mehr aufgefallen, dass die Erzeltern-texte zwar von einer Zeit erzählen, in der Israel *noch* kein festes Territorium, keine eigenen staatlichen Strukturen und kein Staatsheiligtum hatte, dass die o.g. Themen aber auch in Zeiten passen, in der Israel all dies *nicht mehr* hatte.

In der Tat haben die Texte ihre vorliegende Gestalt wohl erst im und nach dem sog. babylonischen Exil erhalten. Zwar durften ab 520 v.Chr. – also nach etwa 3 Generationen – die nach Babylon verschleppten Judäerinnen und Judäer auf Befehl des jetzt persischen Herrschers Kyros nach Juda zurückkehren. Doch war die Heimat nicht das einst stolze davidische Königtum, sondern eine fremdregierte Randprovinz des Perserreiches, bewohnt von Nachkommen derer, die einst nicht deportiert worden waren, und von anderen ebenfalls unterworfenen Nachbarvölkern, die auf ehemals jüdischem Territorium siedelten.

Wer in der Fremde lebt – oder wem die alte Heimat fremd geworden ist – , wer Staat und Tempel, Land und Dynastie verlor, dem wird – nicht unähnlich heutigen Migranten-kommunities – die Familie zum bestimmenden, weil einzig verbliebenen Zentrum der Identität. Ebenso wird die in der Familie gelebte Religion die oft einzig mögliche Form der Religionsausübung. Der Kontakt mit und die Abgrenzung von „den anderen“ aber – wie er sich in den Erzählungen um Heirat, Segen, Nachkommenschaft, Weide-, Brunnen- und Landkonflikte findet – wird zum bestimmenden Thema des Alltags. Darum sind die Erzeltern von einem Ausleger geradezu als „ideal immigrants“, als vorbildliche Einwanderer, bezeichnet worden und die Forschung liest die exilisch-nachexilischen Erzeltern Erzählungen als Modelle der Konvivenz, also des friedlichen Zusammenlebens in einer multi-ethnischen und multi-religiösen Gesellschaft unter den Bedingungen von imperialer Macht.

Wie nun beschreiben die Erzeltern-texte dieses Zusammenleben mit den Angehörigen anderer Ethnien und anderen Glaubens und worin sehen sie es ermöglicht?

Zunächst fällt auf, dass die Geschichten einerseits selbstverständlich davon ausgehen, dass das Land Kanaan den Nachkommen Abrahams – also Israel – zugeeignet ist. Andererseits aber ist es so, dass jede Generation die zugeeignete Verheißung neu realisieren muss. Man kann sich also gerade nicht darauf berufen, „immer schon hier gewesen“ zu sein.

Auch ist – anders als in manchen modernen Integrationskonzepten – keineswegs Gleichheit der Lebenshaltungen und –stile das Ideal. Für die eigene Identität halten die Erzelterngeschichten vielmehr eine gewisse Absonderung der Lebensbereiche und etwa ein genaues Achten darauf, dass Eheschließungen innerhalb der (erweiterten) Familie stattfinden, für wesentlich.

Vor allem aber wird aus der Verheißung des Landes an die Nachkommen Abrahams und aus der Abtrennung der Lebensbereiche keineswegs die Vertreibung oder gar die Ausrottung der anderen Bewohner des Landes gefolgert. Im Gegenteil, offenbar gilt gerade das „fremd im eigenen Land“ zu leben als Realisierung der Verheißung. Die einzige Art von echtem Landbesitz – eine Grabstelle – wird dezidiert käuflich erworben.

Die Bedingungen des Zusammenlebens werden offenbar je konkret ausgehandelt. Diejenigen Situationen, in denen die Beziehungen zwischen der Abrahamssippe und den Bewohnern Kanaans auch angesichts von Konflikten gelingen, enthalten dabei immer auch einen gemeinsamen Bezug aller Beteiligten auf Gott. Mit anderen Worten: Die religiöse Dimension ermöglicht wechselseitige Anerkennung; während da, wo die Beziehung misslingt, keine religiöse Kommunikation möglich ist oder selbst das Wort Gott explizit fehlt (Gen 19,1-14; 34).

Da die Texte aus der Perspektive Israels denken, verwundert es wenig, dass in gelingenden Begegnungen die Bewohner des Landes die besondere Gottesbeziehung Israels anerkennen (Gen; 23,6; 14,19f). Doch bemerkenswerter Weise wird auch die Gegenbewegung vollzogen und betont, dass auch die Nicht-Israeliten und Nicht-Jhwh-Gläubigen eigene Gottesbeziehungen haben (16, 13-14), die wiederum auch die Repräsentanten Israels (an) zu erkennen lernen. Eindrücklich zeigen dies die Erzählung von Abraham, der mit seiner – als äußerst attraktiv – geschilderten Frau Sarai als Fremdling im Königtum von Gerar lebt, Sarai aber aus Angst um sein Leben als seine Schwester ausgibt, sodass sie vom König zur Frau genommen wird (Gen 20). Die Erzählung beeilt sich zu betonen, wie anständig sich Abimelech gegenüber Sarai verhielt, und lässt dann Gott selbst mit dem fremden König im Traum sprechen und ihn über die bereits bestehende Ehe zwischen Sarai und Abraham aufklären. Einerseits wird betont, dass selbst, wenn die Menschen das Prinzip der Endogamie, also der Heirat in der eigenen Sippe in Fragen stellen würden, Gott selbst doch davon nicht abrückt. Andererseits aber geht das Festhalten am Eigenen mit dem (An)Erkennen der Gottesbeziehung der anderen einher (Gen 16,1-16; Gen 33,9). Vom empörten

König zur Rede gestellt antwortet Abraham entschuldigend „Ich wusste ja nicht, dass Gottesfurcht auch an diesem Ort ist“ (Gen 20,11) und benennt damit, was das nachexilische Israel in der multiethnischen Provinzgesellschaft Juda nach Ansicht der Erzählung im Gegenüber zu den Angehörigen anderer Völker und Religionen nach dem Willen seines eigenen Gottes lernen kann.

## 6. Das Neu-Erzählen der Grenzen – Das Buch Ruth als kreative Öffnung der migrantischen Grunderzählungen Israels

„Warum fand ich Gnade in deinen Augen, [...] da ich doch eine Ausländerin bin?“ (Ruth 2,10) So fragt die moabitische Witwe Ruth Boas – einen Israeliten und ihren späteren Mann –, als er ihr, der Ausländerin (mehr als), das innerhalb Israels geltende Recht des Ährenlesens (Dtn 24,19ff) gewährt die Möglichkeit, sich als Arme von den Ernteresten zu ernähren (und mit seinen Arbeiterinnen und ihm zu trinken und zu essen).

Dass das Zusammenleben in der fremden Heimat, der persischen Provinz Jehud, für die Rückkehrer aus dem Exil keineswegs einfach und konfliktfrei war, belegen die Bücher Esra und Nehemia. Gerade die Frage der Abgrenzung zwischen im Land lebenden Ethnien war virulent und hier wiederum besonders das Verbot, über ethnische Grenzen hinweg zu heiraten. So legen Esra 9,1;10,15; (vgl. Neh 13,23-27) explizit fest, gar bestehende Ehen mit Nichtisraelitinnen seien aufzulösen. Einblick in die Tiefe der Konflikte, Vorurteile und gegenseitige Abneigung gibt auch das, was die in dieselbe Zeit weisende Bestimmung Dtn 23,4-7 anordnet: Zwar können Angehörige des – auf den Stammvater Esau zurückgeführten – Brudervolkes Edom „in die Gemeinde Jhwhs“ aufgenommen werden, ebenso Ägypter – „denn du bist ein Fremdling bei ihnen gewesen“, nicht aber die Moabiter, da sie Israel „auf dem Weg“ in der Wüste „nicht mit Brot und Wasser“ versorgt hätten.

Das Ruthbuch ist eine präzise Gegenerzählung gegen diese Ausgrenzung aufgrund negativer Erfahrung. Es stellt schon die Ausgangssituation des Moabiterverses auf den Kopf, wenn es die Israelitin Noemi ist, die während einer Hungersnot in Moab Aufnahme und Familie findet. Wenn sie dort später mit ihrer moabitischen Schwiegertochter Ruth nach Israel zurückkehrt, weil Gott Israel „wieder Brot gegeben“ habe, stellt sich für die beiden verwitweten Frauen und die Leser die Frage, ob dies auch für sie (beide) gilt. Die Pointe des Buches ist, dass es gerade Ruth, die (angeblich) unsozialistische Moabiterin ist, die schon „auf dem Weg“ der verwitweten Israelitin Noemi die Treue hält (Ruth 1,6), sie mit Brot versorgt und die dafür sorgt, dass nicht nur sie selbst, sondern eben Noemi, die Israelitin, den Weg zurück in die jüdische Gemeinschaft findet. Durch Ruth kommt eine Kaskade von Gabe und Gegengabe in Gang – die als Segen des Israel Gottes benannt wird (2,19; 3,10; 4,14) – sodass am

Ende sie der Israeliten Brotgetreide zu essen gibt (2,18) und umgekehrt der Israelit Boas Ruth mit Brot (2,14) und Wasser (2,8) versorgt.

Nicht zufällig betont Noemi erst im Zusammenhang der Aufnahme und Teilhabe Ruths am Leben in Israel, dass in sie – die jüdische Migrantin – „das Leben zurückkehrt“ (4,14–15) sei.

So wird deutlich: Auch für die Identität und Selbstwertung der Einheimischen – die de facto auch nur Migranten waren – ist die Aufnahme der Fremden heilsam. Schon hier ist ausgedrückt, was der überraschende Epilog des Buches noch bekräftigt, wenn Ruth – als Urgrußmutter König Davids (4,18–22; vgl. Mt 1,5) – zur Stammutter der nationalen Identifikationsfigur Israels schlechthin wird.

Die Logik der Abgrenzung und Konkurrenz wird in der kreativen Neu-Erzählung und dem Öffnen der eigenen Migrationserfahrungen und Migrationsgeschichten buchstäblich unterwandert. Die eigene (migrantische) Geschichte kommt erst in der Aufnahme anderer Ankömmlinge in die Gemeinschaft und in der Teilgabe an den eigenen Lebensmöglichkeiten zum Ziel. Sie gereicht Gott zum Lob (4,15) und wird allen zum Segen.

## Literaturverzeichnis

Döhling, Jan-Dirk, „... der die Fremden liebt und ihnen Brot und Kleidung gibt“ (Dtn 10,18) – Arbeit, Migration und Ethik in den Grunderzählungen Israels, Ethik und Gesellschaft (1.2014), 1–44.

<http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/2-2013-art-1/50> (20.07.2016)

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

Heine, Heinrich, Sämtliche Schriften, Band IV: Geständnisse, München 1995.

## Biogramm

Döhling, Jan-Dirk, Dr. theol, Pfarrer und Alttestamentler, persönlicher Referent der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, Altstädter Kirchplatz 5, 33602 Bielefeld, jan-dirk.doehling@lka.ekvw.de