

Benedikt Hensel | Christian Wetz (Hrsg.)

Migration und Theologie

**Historische Reflexionen, theologische
Grundelemente und hermeneutische
Perspektiven aus der alt- und neu-
testamentlichen Wissenschaft**



ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Migration und Theologie

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von
Beate Ego, Christof Landmesser,
Susanne Luther und Andreas Schüle

Band 74

Benedikt Hensel | Christian Wetz (Hrsg.)

Migration und Theologie

Historische Reflexionen, theologische Grundelemente und hermeneutische Perspektiven aus der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Christian Wetz, Oldenburg & text.doc Mirjam Becker, Leipzig
Druck und Binden: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

ISBN 978-3-374-07444-0 // eISBN (PDF) 978-3-374-07445-7
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Im Kontext wissenschaftlich reflektierter Theologie sind Migration sowie die zugehörigen Themenfelder Flucht und Vertreibung im gesamten Fächerkanon zu einem breit diskutierten und hochaktuellen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. Die Idee zu diesem Band entstand erst einmal ganz grundsätzlich durch diverse Anfragen an den Alttestamentler der beiden Herausgeber, die aus diversen kirchlichen, kirchenleitenden und Erwachsenenbildungskontexte der Evangelischen Akademiearbeit an ihn herangetragen wurden, eine biblische Fundierung der wichtigen Migrations- und Fluchtthematik zu entwickeln und vorzustellen. Im Zuge der Beschäftigung mit der Thematik realisierte er sehr schnell, wie reichhaltig einerseits die Thematik aus alttestamentlicher Sicht in seiner Tiefendimension zu bearbeiten ist, und wie andererseits geradezu »stiefmütterlich« das Thema in seiner historischen, theologischen und hermeneutischen Tiefenschärfe bisher bearbeitet worden ist. Der Themenkomplex hat sich dabei als zentraler Baustein alttestamentlicher Theologie ebenso wie auch einer Religions-, Kultur- und Literaturgeschichte Israels und Judas und des frühen Judentums. Der Alttestamentler ist dankbar, dass sein neutestamentlicher Kollege Dr. Christian Wetz (Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg) sich ohne Zögern dazu bereit erklärt hat, gemeinsam einen grundlegenden, thematisch breit aufgefächerten und auf Vollständigkeit der zu diskutierenden Aspekte zielenden Band zu entwickeln und zu veröffentlichen, der das Thema ausgehend vom Alten Testament auch für das Neue Testament erkundet.

Sehr deutlich ist: Die unterschiedlichen theologischen Prägungen der Bücher und Sammlungen der Bibel lassen das Thema Migration in je anderen, aber zentralen Akzentuierungen zum Vorschein kommen. Der nun vorliegende Band schließt diese Lücke, indem die Einzelbeiträge thematisch breit aufgestellt die Geltungsansprüche alt- und neutestamentlicher Migrationsthematik im Okular ihres komplexen Verhältnisses von Historie, Theologie und literarischer Genese der Traditionskomplexe betrachtet und hermeneutisch reflektieren.

Unser Dank gilt zuerst allen Beiträgerinnen und Beiträgern. Für die Bearbeitung des Manuskripts sowie die Erstellung der Register gilt unser Dank unseren studentischen Hilfskräften am Oldenburger Alttestamentlichen Lehrstuhl:

6 Vorwort

Maite Benn, Sophie Dierks, Julia Klose, Maryam Matta und Miriam Ostermann sowie der studentischen Hilfskraft am Neutestamentlichen Lehrstuhl Alica Johanna Saathoff. Sodann gilt unser Dank Mirjam Becker (Textwache Leipzig) für die zuverlässige Schlussredaktion des Bandes.

Dem Verlag, namentlich Herrn Tilman Meckel, danken wir für die konstruktive Zusammenarbeit. Nicht zuletzt gilt unser Dank den Fachherausgeberinnen und -herausgebern der Reihe »Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte« für die freundliche Aufnahme des Bandes in ihre renommierte Reihe, namentlich Beate Ego, Christof Landmesser, Susanne Luther und Andreas Schüle.

Oldenburg, am Sonntag Judika 2023
Benedikt Hensel und Christian Wetz

Inhalt

Benedikt Hensel und Christian Wetz

Migration und Theologie

Grundlegende Orientierungen, historische Einordnungen und theologische Grundlinien..... 11

TEIL I

MIGRATION UND IDENTITÄT: HISTORISCHE ERFAHRUNGSHORIZONTE UND IHRE LITERATUR- UND THEOLOGIEGESCHICHTLICHEN REFLEXIONEN

Michaela Bauks

Der entwurzelte Mensch

Migration als Thema der Urgeschichte 33

Benedikt J. Collinet

»Der Hunger lastete schwer auf dem Land« (Gen 43,1)

Hunger als Push-Faktor für Migrationsbewegungen und seine ambivalente Deutung in der Bibel..... 45

Michael Pietsch

Migration und Dislokation in den Königebüchern

Eine literarische und historische Spurensuche 61

Melanie Köhlmoos

Wo liegt das »Feld Moabs«?

Migration und Genealogie in Rut und 1 Chronik 115

Helge Bezold

Fremde Heimat

Narrative Reflexionen über Migration, Diaspora und den Umgang mit Fremden in den Büchern Rut, Tobit und Ester 135

Martin Meiser

Der Auszug Abrahams – Vertreibung, Flucht, Migration?

Gen 12,1 in der Rezeption in außerbiblischen Schriften des frühen Judentums und des frühen Christentums..... 159

8 Inhalt

Johannes Woyke

Galut und Diaspora, Kain und Ahasver

Historische und theologische Einordnung eines christlich-antijüdischen
Migrationsnarrativs 179

TEIL 2

MIGRATION UND DIE »FREMDE«: MIGRATION IM KONTEXT VON
RECHTSTHEOLOGISCHEN, SOZIALETHISCHEN UND SOZIALGESCHICHTLICHEN
ENTWÜRFEN

Rainer Kessler

Migration und Fremdsein in doppelter Perspektive

Eine phänomenologische, sozialgeschichtliche und sozialethische
Spurensuche..... 219

Matthias Hopf

Fremd-Sein im Heiligkeitsgesetz 249

Reinhard Achenbach

Mose der Migrant..... 267

Nils Neumann

Der wandernde Jesus in den synoptischen Evangelien

Gruppenidentität und Begegnungen mit Fremden bei Markus, Matthäus
und Lukas 291

TEIL 3

MIGRATION ALS KONSTITUTIVES ELEMENT IN GOTTESBILDERN UND
CHRISTUSIMAGINATIONEN

Thomas Naumann

Mit Gott unterwegs

Lokale Jhwh-Manifestationen und die Vorstellung vom mitgehenden
Gott in biblischen Migrationsnarrativen..... 317

Benedikt Hensel

Selbstprädikation JHWHs und Herausführungsformel in der

Dekalogeröffnung Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10..... 337

TEIL 4

MIGRATION UND HEIMAT: GEGENKONZEPTE UND HOFFUNGSBILDER

Christian Wetz

Migratorische Theologie bei Paulus?

Eine ekklesiologische Spurensuche..... 385

Jürgen van Oorschot und Lars Allolio-Näcke

Beheimatung und Migration

Alttestamentlich-anthropologische Erkundungen zu einem Spannungsfeld 401

Martin Leuenberger

Jhwhs Rückkehr und die neuen Kinder Zions

Heimkehrtheologien in Jes 40–55..... 425

Michael Labahn

»Heimat ist ...« der seinem Volk bereitete Ruheort bei Gott

Die durch Christus eröffnete Migration des Gottesvolks (Hebr 3,7–4,13) aus der römischen Alltagswelt in seine »Heimat« bei Gott 447

Ursula Ulrike Kaiser

»Ich bin ein Gast auf Erden«. Irdische Heimatlosigkeit und

himmlische Bleibe in neutestamentlichen Texten 471

Pieter B. Hartog

***Ioudaioi* and Migrant Apostles in the Book of Acts 487**

Stellenregister (in Auswahl)..... 503

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 511

Migration und Theologie

Grundlegende Orientierungen, historische Einordnungen und theologische Grundlinien

1. Plädoyer für einen theologischen und theologiegeschichtlichen Zugang zum Thema Migration

Migration sowie die zugehörigen Themenfelder Flucht und Vertreibung sind spätestens seit dem Jahr 2015 Themen, die die politische und gesellschaftliche Agenda nicht nur Deutschlands, sondern ganz Europas bestimmen. Auch die Theologie hat es sich seither vertiefend zur Aufgabe gegeben, ihren spezifischen Debattenbeitrag zum Thema zu leisten – nicht zuletzt als Grundlage für kirchliches Reden und Handeln, so dass sich inzwischen eine vertiefende Durchdringung des Themenfeldes insbesondere in der Systematischen Theologie, namentlich der Sozialethik,¹ sowie der migrations-sensiblen und interkulturellen Religionspädagogik², aber auch der Kybernetik³ eingestellt hat.

Ein *Desiderat* ist allerdings die konsequente Reflexion des Themas in der Theologie des Alten wie auch des Neuen Testaments. Die unterschiedlichen theologischen Prägungen der Bücher und Sammlungen der Bibel lassen das Thema Migration in je anderen, aber doch *zentralen* Akzentuierungen zum Vorschein kommen. Bisher wurde die *biblische Dimension* der Migrationsthematik in der Theologie zwar ganz allgemein zu Recht betont, allerdings tauchen historische wie theologische Exegese der Bibel, insbesondere des Alten Testaments, hier meist nur insofern auf, als dass sie bestimmte ethische Begründungsfiguren über Verweise auf biblische Gebote, ethische Normen und/oder einschlägige biblische Motive (z.B. Schutz von und Gastfreundschaft gegenüber Fremden) liefern sollen oder als dass sie paradigmatische Arbeit an ausgesuchten Figuren und Erzählungen leisten mögen (Abraham als Figur des Aufbruchs; Israel als

¹ BEYERS, Migration, 198–209; und VON SCHELIHA, Migration, 78–98.

² S. insbesondere BEHR/VAN DER VELDEN (Hrsg.), Religion; HAEN/KÄBISCH/SIMOJOKI/ZIMMERMANN (Hrsg.), Migration; KUMLEHN, Perspektivenwechsel, 48–58.

³ BURKHARDT, Aspekte einer migrations-sensiblen Kirchentheorie, 235–242.

12 Migration und Theologie

wanderndes Gottesvolk; Jesus und seine Jünger in konstanter missionarischer Bewegung).

Der vorliegende Band möchte diese Lücke schließen und die theologische und auch die theologiegeschichtliche Dimension der Migrationsthematik in ihren Tiefendimensionen eruieren: Es bedarf aus unserer Sicht einer konsequent *biblisch-theologischen Aufbereitung* des Themas Migration, die nicht an Einzelfiguren und -episoden hängenbleibt, sondern die Breite *biblisch-theologischer* wie *historischer* Forschung in den Blick nimmt.

In diesem Sinne ist die *Theologiegeschichte*, also die Wahrnehmungsbereitschaft und Grunderkenntnis, dass bestimmte theologische Positionen in unterschiedlichen Traditionen, die später Teil der Hebräischen Bibel bzw. des Alten und Teil des Neuen Testaments werden, selbst eine Geschichte haben und gewissen Positionswandlungen und -erweiterungen unterliegen.

Mit dieser Zielstellung ist auch schon der methodologische Horizont, der dem Bandkonzept wie auch seinen Einzelbeiträgen zugrunde liegt, angesprochen, und es sei hier nochmals eigens betont: Es versteht sich von selbst, dass wissenschaftliche Exegese nicht ohne weiteres und unvermittelt in ein Gespräch mit den aus den gegenwärtigen Herausforderungen abgeleiteten Fragen und Disziplinen treten kann. Für die theologisch fragende Exegese ist es unabdingbar, Geltungsansprüche biblischer Migrationsthematik mit dem Okular ihrer Entstehungsprozesse zu betrachten und diese hermeneutisch zu reflektieren. Denn die biblisch sehr präzente Migrationsthematik offenbart bei genauerem Hinsehen ein komplexes Verhältnis von Historie, Theologie, literarischer Genese der Traditionskomplexe sowie ihrer kanontheologischen Akzentuierung. Eben diese Komplexität gilt es, im vorliegenden Band zu entschlüsseln und aus unterschiedlichen Blickwinkeln von Spezialistinnen und Spezialisten der Alt- und Neutestamentlichen Wissenschaft betrachten zu lassen. Dabei führt das Phänomen Migration notwendig zur ethischen Frage nach dem Umgang mit Alterität, mit dem Anderen und dem Fremden. Migrierende und Migrierte kommen in aller Regel mit bereits vorhandenen Gesellschaften in Kontakt. Dies initiiert auf beiden Seiten Prozesse von Othering – von Konstruktion des Anderen.⁴ Hier lässt sich analysieren, wie »der Andere« entworfen wird, nach welchen Kriterien die Abgrenzung zwischen In- und Outgroup geschieht und wie sich das Eigenbild zum Bild des Anderen verhält, gerade auch, weil viele biblische Texte Auswege aus dem Othering zu weisen versuchen.⁵

⁴ Verwiesen sei auf die Beiträge in dem zweisprachigen Sammelband KONZ/ORTMANN/WETZ (Hrsg.), Postkolonialismus.

⁵ Vgl. z.B. WETZ, Meile.

2. Migration als kulturen- und anthropologisches Thema

Das Phänomen der (menschlichen) Migration ist unmittelbarer Gegenstand einer ganzen Reihe von Fachdisziplinen, u.a.: Sozialwissenschaften, Politikwissenschaft, Jurisprudenz, Geschichtswissenschaft, Ethnologie, Psychologie, Erziehungswissenschaft, Paläoanthropologie, Evolutionäre Anthropologie. Migration gibt es schon so lange, wie es die Gattung *Homo* gibt.⁶ Ohne Wanderungsbewegungen hätten *Homo erectus* und *Homo sapiens* niemals Afrika verlassen.⁷ Man darf sich diese Wanderungsbewegungen freilich nicht als ein permanentes Vorstoßen in neue Gebiete vorstellen. Die »Migration« von *Homo sapiens* vom Vorderen Orient bis nach Ostasien zum Beispiel dauerte 10.000 Jahre (70.000–60.000 vor heute).⁸ Bei einer Strecke von ca. 8.000 km entspräche das einer Migrationsgeschwindigkeit von 800 m pro Jahr. Man muss sich diese »Migration« eher so vorstellen, dass kleinere Populationen bei Ressourcenknappheit ihren Lebensraum wechselten und dadurch in neue Gebiete vorstießen, aber auch, dass sie migrierenden Tierherden nachzogen. Dass der Mensch so ohne Weiteres neue Gebiete mit neuen geographischen und meteorologischen Herausforderungen und mit neuen Raubtieren erschließen konnte und kann, hängt unmittelbar mit seinen technischen und allgemein: kulturellen Fähigkeiten zusammen. Er erschafft neue Techniken, mit denen er in neuen Lebensräumen überleben kann.⁹

Dass *Homo sapiens* stets auch *Homo migrans* ist oder zumindest das Potential dazu besitzt, schlägt sich auch in den großen Erzählungen der Menschheit nieder. Fast alle Kulturen kennen das Konzept der Heldenreise: Jemand bricht von zu Hause auf, besteht Abenteuer und kehrt als Gewandelter, als »Held«, zurück oder kommt in einer neuen Heimat an. Vladimir Propp hat als erster diese Abfolge als typischen Aufbau russischer Zaubermärchen identifiziert¹⁰ – man spricht daher auch von der »Propp-Sequenz«. Algirdas J. Greimas konnte nachweisen, dass die Propp-Sequenz nicht auf russische Zaubermärchen beschränkt

⁶ OTTE, Art. Migrations, 472: »From the beginning, one of the essential criteria defining humanity was mobility«. Vgl. auch BADE, Art. Migration, 446; vgl. ferner BRIDGEMAN, Psychology, 58–61; vgl. aber auch besonders HARARI, Geschichte, 11–31. der die Geschichte der Menschheit und eben auch der Migration (vgl. besonders a.a.O., 23–30) unter dem Paradigma der *Big History* beleuchtet.

⁷ Für einen knappen Überblick über die Hominisation, die »Eroberung« der Welt durch *Homo sapiens* von Afrika aus und seinen Wanderungsbewegungen durch die Kontinente vgl. BURDA/BAYER/ZRZAVÝ, Humanbiologie, 62–96.

⁸ Die Datierungen variieren je nach Neufunden und neuen Messmethoden, aber die Migrationsdauer bleibt annähernd gleich.

⁹ Zum Komplex vgl. z.B. OTTE, Art. Migrations, 472, und MASSEY, Strangers, 36–43.

¹⁰ Vgl. PROPP, Morphologie, 7–152. Genau genommen besteht nach Propp die Heldenreise aus 31 »Funktionen«.

14 Migration und Theologie

ist, sondern auf der ganzen Welt begegnet – kultur- und zeitenübergreifend.¹¹ Systematisch analysiert hat diese globale Struktur, die er »Monomythos« nennt, Joseph Campbell.¹² Beispiele Erzählungen mit dieser Struktur sind das Märchen vom tapferen Schneiderlein, die Geschichte von Amor und Psyche, wie wir sie in Apuleius' *Metamorphosen* finden, Homers *Odyssee*, der *Argonautenmythos*, Gilgameschs und Enkidus Suche nach und Kampf gegen Humbaba im *Gilgamesch-Epos*, Herman Melvilles *Moby Dick*, die meisten modernen Roadmovies, Texte aus dem *Popol Vuh*, dem Schöpfungsbuch der Maya, Richard Wagners *Parsifal*. Bemerkenswert ist, dass die »Heldenreise« oder der »Monomythos« nicht nur literarisch ubiquitär existiert, sondern auch die grundlegende Struktur von Übergangsritualen darstellt. Diese bestehen stets aus drei Phasen: Separation, liminale Phase und Aggregation.¹³ Auch bei diesen werden die Initianden in der liminalen Phase oft in die Wildnis geschickt, um sich Gefahren auszusetzen und z.B. einen Löwen zu töten. Danach kehren sie als Gewandelte, als von ihrer Gemeinschaft anerkannte erwachsene Männer¹⁴, zurück. Der Zusammenhang von Mythos und Ritual soll hier nicht weiter erörtert werden, wurde aber bereits zahlreich beleuchtet.¹⁵ Es ist aber offensichtlich, dass diese Nahtstelle von realer Migration, deren literarischem Niederschlag und ihrer rituellen Performanz das Potential hat, die biblischen Migrationstexte zu beleuchten.¹⁶

In den Sozialwissenschaften wird unter »Migration« nicht jede beliebige Bewegung von Menschen im Raum verstanden. Mit »Migration« sind vielmehr

»jene Formen regionaler Mobilität [gemeint], die weitreichenden Konsequenzen für die Lebensverläufe der Wandernden haben und aus denen sozialer Wandel resultiert«¹⁷.

Als Gründe für Migration werden in den Sozialwissenschaften hauptsächlich fünf genannt:¹⁸ materielle Verbesserung, Risikomanagement, symbolische Be-

¹¹ Vgl. GREIMAS, *Éléments*, 157–183. Vgl. auch BURKERT, *Kulte*, 76–81, und DUNDES, *Morphology*, *passim*.

¹² Vgl. CAMPBELL, *Heros*, *passim*. Campbell übernimmt den Begriff aus JAMES JOYCE' »Finnegans Wake«, 581.

¹³ Vgl. VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 25.29. *passim*.

¹⁴ Mädcheninitiationen verlaufen in der Regel nach einer anderen Struktur, vgl. LINCOLN, *Chrysalis*, bes. 94–108.

¹⁵ Bereits Propp vermutete einen Zusammenhang – wahrscheinlich ohne Kenntnis von van Genneps Hauptwerk (vgl. PROPP, *Wurzeln*, 19–25). Vgl. im Übrigen z.B. BURKERT, *Kulte*, 81–101; TURNER, *African Ritual*, 45–81; TURNER, *Ritual*, *passim*; TURNER, *Universals*, 8–18; ROGERSON, *Myth*, 66–84; SEGAL, *Theorizing*, 37–46. 157–160; vgl. auch die zahlreichen einschlägigen Beiträge in: ROTHÖHLER/MANISARI (Hrsg.), *Mythos*. Vgl. auch die Darstellung ACKERMAN, *Myth*, *passim*.

¹⁶ Zum Themenkomplex vgl. auch WETZ, *Eros*, 54–102.

¹⁷ OLTMER, *Migration*, 20.

lohnung, soziale Bindung und Flucht vor Bedrohung. *Materielle Verbesserung* ist in erster Linie das Erschließen neuer materieller¹⁹ oder ökonomischer²⁰ Ressourcen. Die psychologisch beschreibbare Verlustaversion, d.h. das Phänomen, dass Menschen einen Verlust höher gewichten als einen vergleichbaren Gewinn, kann zur Migration aufgrund von *Risikomanagement* führen. So kann das Fehlen guter Versicherungen oder einer ausreichenden Krankenversorgung Menschen zur Migration aus einem Land bewegen.²¹ Wer sich eine Verbesserung seines sozialen Ansehens erhofft, indem er z.B. für eine Professur den Wohnort wechselt, fällt unter das Label »*symbolische Belohnung*«. ²² Auch *soziale Bindung* spielt als Grund für Migration eine große Rolle, nicht zuletzt, weil der Mensch ein ζῷον πολιτικόν ist, dessen Überleben vom Eingebundensein in soziale Gruppen abhängt. Soziale Bindungen führen zu Partner- und Familiennachzug oder zur Rückkehr des Migrierten.²³ Die *Bedrohungen*, die zu Flucht und Migration führen, können unterschiedlicher Natur sein: Bevölkerungsunruhen, Gewalt in der Familie, Kriminalität, Krieg, Naturkatastrophen, politische Umwälzungen oder tiefgreifende wirtschaftliche Veränderungen.²⁴

Man kann also mit Fug und Recht summieren, dass Flucht, Vertreibung und Migration zur Lebenswirklichkeit der Menschen der Antike letztlich zum Wahrnehmungshorizont von Wirklichkeit dazugehören. Konkret greifbar wird dies für die Regionen, in der die biblischen Erzählungen spielen, der Südlevante insbesondere, in den immens folgenreichen politischen und sozialen Umbrüchen in den Mittelmeerregionen des 12. und 11. Jhs. v.Chr., die häufig (nicht aber in jedem Detail zutreffend) mit den Begriffen Expansionen, Seevölkersturm, Vertreibungen, Abwanderungen und Migrationen umschrieben werden und den gesamten Mittelmeerraum betreffen. Abwanderungen und Delokalisierungen größerer Bevölkerungsgruppen erschaffen ein neues Szenario innerhalb der Siedlungsregion der Südlevante, in deren Bereichen sich die Kulturen und Kleinstaaten dieser Region neu bestimmen und entfalten können.²⁵ Diese Ab-, Rück- und Wegwanderungen bestimmen auch die Jahrhundert danach und damit ganz grundsätzlich den Kulturraum Südlevante wie auch des Mittelmeerraums, sie affizieren kulturelle, religiöse, soziologische und politische Entwicklungen des frühen Israel, der südlevantinischen Kleinstaaten Israel und Juda und der Nachbarkulturen, ebenso wie die Geschichte des frühen und dann des antiken und

¹⁸ Vgl. MASSEY, Art. Migration. Motivations, 452–454; vgl. auch OLTMER, Migration, 22–24, und HAN, Soziologie, 17–25.

¹⁹ Vgl. MASSEY, Strangers, 264–268.

²⁰ Vgl. SJAASTAD, Costs, *passim*.

²¹ Vgl. MASSEY ET AL., Theories, 436–440.

²² Vgl. MASSEY, Art. Migration. Motivations, 453. Zum symbolischen Kapital vgl. BOURDIEU, Forms, 248–252.

²³ Vgl. MASSEY, Art. Migration. Motivations, 453.

²⁴ Vgl. a.a.O.

²⁵ S. BURSTEIN, Antike, 15–34.

später des rabbinischen Judentums wie auch der Geschichte des Christentums. Nicht zuletzt bestimmen diese migratorische Grundierungen kultureller menschlicher Existenz im Mittelmeerraum²⁶ über Jahrtausende bestimmte historische, politische oder sozialgeschichtliche Weichenstellungen,²⁷ die uns noch heute mitdefinieren.²⁸

Biblische Narrative resonieren diese Geschichte, wenn auch nie in ungebrochener, sondern zumeist traditionsgeschichtlich wie theologisch geronnener Weise²⁹ – auch dies wird der vorliegende Band an Einzelthemen entfalten.

3. Migration als Thema im Horizont der Hebräischen Bibel sowie des Alten und Neuen Testaments

3.1 Hebräische Bibel und Altes Testament

In Hinsicht auf die *Hebräische Bibel* und das *Alte Testament* lässt sich mit Fug und Recht sagen: Migration, Flucht und Vertreibung sind integraler Bestandteil ihrer großen Narrative; sie gehören zu den Grunderfahrungen der Protagonisten ihrer Geschichten und ihrer Geschichte. Bekanntermaßen entfalten sich die biblischen Gründungserzählungen Israels in zwei großen narrativen Bögen als Migrationsbewegung. Zunächst beschreiben die Erzeltern Erzählungen (Gen 11,27–50,26) die Migration der Familie Abrahams von Ur in Babylonien bis nach Kanaan. Sie bleiben dort allerdings bis auf weiteres »Fremdlinge« im gelobten und von JHWH gegebenen Land.³⁰ Insbesondere gewisse priesterschriftliche Texte der Erzeltern Erzählungen, zu Anfang der Perserzeit verfasst, bezeichnen das Land Kanaan als »Land der Fremdlingschaft« (Gen 17,8; vgl. 23,4), *obwohl* JHWH an Abraham das Land übergeben hat. Sodann wird Israel zum Gottesvolk in der Urfahrung des Exodus und der anschließenden 40 Jahre andauernden Wüstenwanderung, die einen ihrer Höhepunkte in Gesetzesgabe und exklusivem Bund JHWHs mit diesem Volk am Sinai erfährt, bevor die Wanderung sie dann an die Grenzen des gelobten Landes führt (so die ostjordanische Inszenierung des Deuteronomiums). Im jetzigen literarischen Kontext korrespondieren *Exodus* und *Eisodos*, also der Einzug des Volkes Israel in das gelobte Land (Exodus bis Josua), die bereits die älteste literarisch rekonstruierbare Fassung in dieser

²⁶ Grundlegend hierzu ABULAFIA, Mittelmeer.

²⁷ Vgl. YOO/ZERBINI/BARRON (Hrsg.), Migration.

²⁸ Vgl. GODLEWICZ-ADAMIEC/PISZCZATOWSKI (Hrsg.), Vagabunden.

²⁹ Vgl. dazu noch – mit einer breiteren Perspektive auf Migrationsnarrative im Mittelmeerraum – RENGER/TORAL-NIEHOFF (Hrsg.), Genealogie.

³⁰ WÖHRLE, Fremdlinge.

Doppelpoligkeit prägt,³¹ auch dem *Exil* des Gottesvolkes, welches am Ende des Enneateuchs (Genesis bis 2 Könige) das gelobte Land auch wieder verlassen muss. Die Existenz des »biblischen Israel«³² oszilliert so zwischen *Exodus* und *Exil* – und ist vom Narrativ der Migration in der Weise von einer Tiefendimension durchdrungen, dass dies auch weitere bedeutende theologische Themen wie die Bundestheologie im Zusammenhang von Sinai- und Horebüchlein, das Gottesbild der Exodustraditionen sowie rechtstheologische und sozialetische Implikationen in einer aus dieser Migrationserfahrung abgeleiteten Position hat.³³

Das Thema Migration ist aber bereits im Kernbereich der *Theologie* an sich präsent. Dann ist von entscheidender Bedeutung, dass der biblische Gott eine Geschichte hat, d.h. dass die biblischen Gottesvorstellungen eine Geschichte haben, diese aber bis zu einem gewissen Grad in einschlägigen biblischen Überlieferungen bewahrt sind.³⁴ Zu den ältesten rekonstruierbaren Überlieferungen gehören auch diejenigen, die JHWHs allochthone Herkunft betonen. Er ist eben originär kein »Gott des Landes«, sondern kommt in den Wahrnehmungshorizont der kanaanäischen Gruppen, aus und mit denen sich im Laufe der Zeit Israel herausbildet, hinzu: Nicht nur die Exoduserzählung als solche scheint solche alten Erinnerungen zu bewahren, auch andere Texte, die auf JHWHs Herkunft aus dem Süden verweisen, spielen hier mit hinein, vgl. etwa in den möglicherweise sehr alten Traditionen, die in Ri 5,4–5; Dtn 33,2; Hab 3,3 bewahrt sind, und die auf JHWHs Herkunft von außerhalb des Landes, nämlich als JHWH vom Seir, aus Edom, und aus Teman (in Edom) verweisen. Dies lässt sich auch inschriftlich gut belegen – neben ägyptischen Erwähnungen einer Shasujahu-Gruppe aus der Eisenzeit I ist auch die Erwähnung des »Jhwh von Teman« in Kuntillet Ajrud einschlägig (frühes 8. Jh. v.Chr.), welche – sollte es sich bei Teman um eine Ortslage in Edom handeln – ebenfalls in den edomitischen Sünden weist, in den Ägypten allein schon wegen des Kupferabbaus und -handels mit verwickelt war.³⁵

Man kann sich auch fragen, ob nicht grundsätzlich das *monotheistische Referenzsystem*, welches, vom Ende der literarischen Genese her betrachtet, das

³¹ Die älteren Mose-Exodus-Erzählung umfasst sehr wahrscheinlich Ex 2–Jos 12* und datiert in das vorgerückte 8. Jh. v.Chr. bzw. 7. Jh. v.Chr.; immerhin wird keine königliche Figur hierin erwähnt, was für eine Abfassung nach 722 v.Chr. und damit nach dem Untergang des Nordreichs spricht; für das 8./7. Jh. v.Chr. spricht auch die bereits seit längerer Zeit erkannte kritische Reflexion der Exoduserzählung auf neuassyrische imperiale Ideologie, wie sie etwa deutlich in der literarischen Aufnahme der sogenannten Sargonlegende (8. Jh. v.Chr.) über Ex 2* wird; statt vieler s. hierzu SCHMID, *Exodus*, 258–268, sowie den Beitrag von Benedikt Hensel in diesem Band.

³² Zum Begriff, der in Abgrenzung zum »historischen Israel« zu verstehen ist s. KRATZ, *Israel*.

³³ Vgl. dazu HENSEL, *Grundelemente*, 24–27.

³⁴ Dazu grundlegend RÖMER, *Erfindung*.

³⁵ Zum Kupferabbau dort s. BEN-YOSEF (Hrsg.), *Mining*, 127–138.

18 Migration und Theologie

Oberflächenprofil in sowohl der Hebräischen Bibel wie auch im Alten und im Neuen Testament schärft, nicht gar eine grundsätzliche Deuteoption für Migration in ganz grundlegender Weise anbieten. Johann Hinrich Claussen hat dies in einem an ein breites theologisch interessiertes Publikum gerichteten Band unter dem Titel »Das Buch der Flucht« einmal wie folgt auf den Punkt gebracht:

»Der Polytheismus ist eine Religionsform für verwurzelte Völker: Ihre Götter haben feste Wohnsitze – diesen heiligen Berg, jenen Hain, diese Quelle, jenen Tempel. Der Glaube aber an nur einen Gott, der auf der ganzen Welt zu Hause ist und zugleich nirgends, ist ein Glaube von Menschen, die keine sichere Heimat mehr haben, die ihren Ort auf dieser Erde erst suchen müssen und deshalb auf einen Gott hoffen, der so wie sie nicht sicher wohnt, aber mit ihnen geht.«³⁶

3.2 Neues Testament

Das Neue Testament stellt die Migrationsperspektive noch einmal vor andere Herausforderungen. Das ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass das Neue Testament einen historischen Zeitraum von lediglich ca. 100 Jahren umfasst (vom Wirken Jesu bis zur Abfassung der Spätschriften). Auch ist der zweite Teil der Bibel nicht die Geschichte eines Volkes, sondern einer Person und – durch die Apostelgeschichte³⁷ als Teil des Kanons – einiger ihrer Nachfolger. Seine Protagonisten haben zwar zum Teil eine wandernde Existenz angenommen, sie sind *Homines viatores*, jedoch ist das Neue Testament nicht geprägt von der Erfahrung von durch Flucht und Vertreibung veranlasste Migration.³⁸ Die neutestamentlichen Figuren migrieren (oder vielleicht einfacher: wandern) freiwillig und intrinsisch motiviert, und das auch nicht im Sinne einer permanenten, quasi-nomadischen Existenz.³⁹ So wohnte Paulus auf seinen Reisen mitunter jahrelang in ein und demselben Ort und ging dort einer Arbeit nach. Und dennoch liegt unter dem gesamten Neuen Testament das migratorische Moment, der Aspekt des »Lebens auf dem Weg«, wie ein Bordunton, der die Harmonie der Texte bestimmt, denn das Alte Testament trägt als literarische, traditionsge-schichtliche und theologische Bezugsgröße das Migrationsthema ins Neue Testament notwendig ein. Peter Wick bezeichnet Migration gar als neutestamentlich begründbare *nota ecclesiae* und formuliert:

»Migration gehört zum Fundament der *ἐκκλησία* im Neuen Testament. Sie ist nicht etwas, was die Kirche auch kann, sondern etwas, was die Kirche ist. Eine *stabilitas*

³⁶ CLAUSSEN, Buch, 12.

³⁷ Vgl. u.a. MÜLLER-FIEBERG, Migranten.

³⁸ Mit der »Flucht« Josephs und Marias mit dem Kind nach Ägypten als rein fiktivem Text ist noch einmal gesondert umzugehen.

³⁹ Zu Jesus vgl. z.B. CULPEPPER, Quest; VERHEYDEN, Jesus; zu Paulus vgl. z.B. FELLMETH, Mobilität; SCHUOL, Paulus.

loci kommt zur Kirche hinzu. Sie ist etwas sekundär Hinzugefügtes und etwas temporär Geschenktes. In ihrem Kern ist die Kirche eine migrierende Kirche, also eine Kirche, die durch das Verb *migrare* gekennzeichnet ist, durch Wandern, Auswandern und Sich-verändern.«⁴⁰

Noch stärker als im Alten Testament wird Migration im Neuen zu einem Dauerzustand oder besser: einem permanenten Sein im Übergang. Direkte Bezüge auf einschlägige alttestamentliche *loci classici* (z.B. Abrahams Zug aus Ur, Exodus, Exil) sind zwar rar gesät (Hebr 11,8–16!), dennoch schimmert in den neutestamentlichen Texten ein Selbstverständnis durch, dem man das alttestamentliche Bewusstsein abspürt, wanderndes Gottesvolk zu sein. Der Verfasser des Hebräerbriefes bringt dies zum Ausdruck, indem er die christliche Gemeinde in Analogie zum Volk Israel in der Wüste als wanderndes Gottesvolk deutet (Hebr 3,7–4,13). Der paulinische eschatologische Vorbehalt, das Ausbleiben der Auferstehung der Gläubigen bis zum Jüngsten Tage, konstruiert ebenfalls die christliche Gemeinde als eine Gemeinschaft auf der Wanderschaft zwischen dem »Schon« des Mit-Gekreuzigtseins mit Christus und dem »Noch-Nicht« des Mit-Auferstehens mit Christus.⁴¹ Es ist offensichtlich: Im Neuen Testament wird der Migrationsgedanke durchweg metaphorisiert und theologisiert. Er hat sich – so könnte man es wohl ausdrücken – im kulturellen Gedächtnis des frühen Judentums manifestiert und prägt Denken und Handeln auch der Autoren des Neuen Testaments.

In bewusster Absetzung vom Vorstehenden warnt Reinhard von Bendemann vor einer Herangehensweise, die von der etymologischen Verengung des Begriffs »Migration« lebt, »wenn z.B. in neutestamentlichen Arbeiten eher intuitiv vom Grundsinn des Verbs *migrare* herkommend, von »wandern«, »reisen« etc. die Rede ist«⁴². Er macht sich für eine migrationssoziologische Beschäftigung mit dem Neuen Testament stark.

So gehört der von von Bendemann und Markus Tiwald herausgegebene Sammelband »Migrationsprozesse im ältesten Christentum« zu den wenigen größeren Publikationen der vergangenen Jahre, die »Migration« *sensu stricto* verstehen.⁴³ Daneben gibt es einige eher der eigenen Erbauung dienende oder für die Gemeindefarbeit konzipierte Veröffentlichungen von Neutestamentlern, die wieder von einem weiteren Migrationsbegriff ausgehen.⁴⁴ Den durch Galiläa wandernden Jesus hat die neuseeländische Dissertation »Archaeology and the Itinerant Jesus« von J.A. Lloyd im Blick.⁴⁵

⁴⁰ Wick, Migration, 61.

⁴¹ Vgl. den Beitrag von Christian Wetz in diesem Band.

⁴² Von Bendemann, Christentum, 11.

⁴³ Von Bendemann/Tiwald (Hrsg.), Migrationsprozesse.

⁴⁴ Z.B. Söding/Vorholt, Flüchtlingskind; Lau, Identitätsbildung.

⁴⁵ Lloyd, Archaeology.

Mehr noch als zum Phänomen Migration verhält sich das Neue Testament zum Phänomen Fremdsein, zu dem Migration in einem unmittelbaren Zusammenhang steht. In eschatologischer Perspektive wird der Christ durchweg als nicht mehr in der Welt beheimatet, als Fremder, gezeichnet (so z.B. 1 Petr 1,17; 2,11; Hebr 11,13). Vom »Fremden« kann aber auch ganz unmetaphorisch die Rede sein, z.B. Mt 17,24–27; hier sind die Fremden diejenigen, die dem König im Unterschied zu den Landeskindern Steuern zahlen. In Joh 10,5 ist es der Fremde, dessen Stimme die Schafe des Guten Hirten nicht folgen, weil sie ihnen nicht vertraut ist. Je nach Kontext, Prätext und Pragmatik wird dabei für »Fremder« *ἀλλότριος*, *ξένος*, *παρεπίδημος* oder *πάροικος* verwendet.

4. Migration und Heimat: Hoffnungsszenarien oder Gegenbilder

Eine grundlegende Beobachtung der Einzelstudien dieses Bandes ist, dass Migration – genährt durch historische Erfahrungen von Flucht, Vertreibung, Exil und Fremdlingschaft – sich langsam aber stetig zu einem prominenten identitätsdefinierenden Marker menschlicher, insbesondere aber israelitischer und – mit Blick auf das Neue Testament – auch christlicher Existenz entwickelt. Für die alttestamentlichen Traditionen lässt sich sicherlich ein Grund darin sehen, dass man sich (spätestens) ab dem Exil darauf einstellen musste, dass ein Teil der eigenen Gemeinschaft außerhalb des Landes wohnte und sich auch dort heimlich einrichtete. Allerdings sind dies keine Konzepte, die nicht breit und scharf diskutiert wurden. Es gibt in der nach-exilischen Literatur viele, teils stark konkurrierende Modelle, wie mit den Diasporagemeinden umzugehen sei. Ebenso vielfältig sind die Bilder von Heimat und Rückkehr, die dem gegenübergesetzt werden, etwa in Deuterojesaja. Bis jetzt lässt sich zumindest schon das sagen: Migration als identifikatorischer Marker verharret theologisch gerade nicht darin, Migration und Fremdlingschaft einfach hinzunehmen – ganz im Gegenteil, es werden vielfältige Modelle entwickelt, dem theologisch und religionssoziologisch zu begegnen. Die Idee einer Heimat (in der doppelten Konzeption von Heimat bei Gott oder Gottes Einwohnen bei den Menschen) erscheint hier teils als Gegenkonzept zu Migration und Diasporaexistenz, teils aber auch als Hoffnungsbild, indem es nämlich ein Zusammenrücken des Gottesvolkes in ein zu erwartendes, möglicherweise sich innerweltlich aber nicht realisierendes Zukunftsszenario hüllt.

5. Zum Aufbau des Bandes

Der Band umfasst 19 Artikel von renommierten exegetischen Spezialistinnen und Spezialisten. Er ist unter thematischen Gesichtspunkten in vier Teile gegliedert.

Teil 1: »Migration und Identität: Historische Erfahrungshorizonte und ihre literatur- und theologiegeschichtlichen Reflexionen« eröffnet mit einem Beitrag von MICHAELA BAUKS unter dem Titel »Der entwurzelte Mensch. Migration als Thema der Urgeschichte«. Bauks befasst sich mit der anthropologischen Grundorientierung im Blick auf Migration, wie sie in den unterschiedlichen Traditionen und Textbereichen, welche später die Urgeschichte formen, eingezeichnet ist. Hierfür ist insbesondere der Erfahrungshorizont der exilischen Zeit entscheidend. Sie kann hierbei Migration als anthropologische Grunderfahrung herausarbeiten; insofern ist auch das Thema Migration keine einfache und unmittelbare Reflexion bestimmter historischer Ereignisse, sondern ein theologiegenerativer Ort, der Anspruch erheben kann, Grundsätzliches über die *conditio humana* auszusagen.

BENEDIKT J. COLLINET geht in seinem Beitrag »Der Hunger lastete schwer auf dem Land« (Gen 43,1). Hunger als Push-Faktor für Migrationsbewegungen und seine ambivalente Deutung in der Bibel« dem Faktor Hunger als Auslöser von Migration im Alten Testament nach. Hunger zählt zu den Push-Faktoren, sofern er nicht bereits so stark ist, dass er Migration verhindert. Der Beitrag gibt einen Überblick über das Phänomen Hunger im Alten Testament und bringt das Thema in einen Dialog mit der heutigen Situation (Krieg in der Ukraine, im Jemen usw.).

MICHAEL PIETSCH stellt in seinem Aufsatz »Migration und Dislokation in den Königebüchern. Eine literarische und historische Spurensuche« fest, dass die Menschen des Alten Testaments Migration als Teil ihrer Alltagserfahrung in je unterschiedlicher Weise erleben: als zeitlich begrenzt oder dauerhaft, als Einzelner (im Kreis der Familie) oder im nationalen Kollektiv, als freiwillig oder erzwungen. Dabei muss zwischen der erzählten Welt des biblischen Textes und ihrer narrativen Inszenierung einerseits und den historischen Prozessen andererseits, die im Hintergrund der Erzählungen konstruiert werden können, sorgfältig unterschieden werden. Pietsch arbeitet mit einer breiteren soziologischen Definition des Begriffs der Migration als einem dauerhaften Wechsel des Wohnsitzes. Vor diesem Hintergrund werden zunächst die einschlägigen Belege für Migrationsbewegungen in der *narratio* der Königebücher vorgestellt und diskutiert. Im zweiten Teil der Studie schließt sich eine historische Skizze der kollektiven Migrationserfahrungen Israels und Judas unter assyrischer und babylonischer Herrschaft an, die sich tief in das kulturelle Gedächtnis des biblischen Israel eingeschrieben haben. In diesem Zusammenhang wird auch nach den Bedingungen und dem Grad der Integration der Neusiedler in der jeweiligen Aufnahmegesellschaft gefragt.

22 Migration und Theologie

In ihrem Artikel »Wo liegt das ›Feld Moabs‹? Migration in Ruth und 1 Chronik« beschäftigt sich MELANIE KÖHLMOOS mit der Migrationsthematik des Ruthbuchs, denn dort wird von gleich drei Migrationsvorgängen erzählt, der *Emigration* Elimelechs und seiner Familie; der *Remigration* Naomis und der *Immigration* Ruts. Alle drei Vorgänge haben ihre eigenen Probleme und Fragestellungen. Das Ruthbuch verbindet alle drei zu einer narrativen Einheit. Für Köhlmoos ist hierbei die Grundbeobachtung leitend, dass das Ruthbuch eindeutig als Gegenentwurf zu den Büchern Esra und Nehemia zu sehen ist: Nicht die Emigranten haben Israel rein erhalten, sondern sie sind es, die Israel durch die Emigration gefährden. Sie kann herausarbeiten, dass die im Buchkontext zentralen *śedēh mō'āb* politisch zur Provinz Samaria gehören, einem Ort also, an dem ethnische und genealogische Grenzen verschwimmen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob Ruth wirklich eine Moabiterin ist – ihr Schwur 1,16–17 sei dann keine »Konversion« einer Fremden, sondern eine inner-israelitische Loyalitätserklärung an den Jahwismus Jerusalemer Couleur.

HELGE BEZOLD widmet sich in seinem Beitrag »Fremde Heimat. Narrative Reflexionen über Migration, Diaspora und den Umgang mit Fremden in den Büchern Rut, Tobit und Ester« den drei alttestamentlichen Büchern, in denen Geflüchtete bzw. Deportierte als Hauptakteure auftreten, die in der Fremde eine neue Heimat finden. Den drei Büchern ist die Frage nach der Ermöglichung gelingenden Lebens in der Fremde gemein. Der Beitrag analysiert die Antwortansätze, die sie hierauf entwickeln. Bezold zeichnet nach, wie die Frage nach einer fremden Heimat in den drei zentralen Epochen der Geschichte Israels – in vorexilischer (Rut), exilischer (Tobit) und nachexilischer Zeit (Ester) – durchgespielt, narrativ reflektiert und bisweilen sogar kontrovers diskutiert wird. Gemeinsam ist den drei Büchern dabei, dass Heimat nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist, sondern sich in einem dynamischen sozialen, ethischen und theologischen Prozess konstituiert.

Der Rezeption von Gen 12,1 in außerbiblischen Texten des antiken Judentums und des frühen Christentums widmet sich MARTIN MEISER in seinem Beitrag »Der Auszug Abrahams – Vertreibung, Flucht, Migration? Gen 12,1 in der Rezeption in außerbiblischen Schriften des frühen Judentums und des frühen Christentums«. Der alttestamentliche Vers weist einige erzählerische Lücken auf, die von einzelnen antiken Autoren je unterschiedlich gefüllt werden, vor allem hinsichtlich der religiösen Verhältnisse im Vaterhaus Abrahams sowie hinsichtlich des Zusammenhangs der Gotteserkenntnis Abrahams und dem Auszugsbefehl. Die zumeist vermutete Verehrung nichtisraelitischer Gottheiten durch Abrahams Vater Terach ergibt die Relevanz von Gen 12,1 im Rahmen der jüdischen und dann auch christlichen Selbstunterscheidung von antiker nichtjüdischer Religiosität; das zeitliche und sachliche Verhältnis der Migration Abrahams und seiner Gotteserkenntnis wird verschieden bestimmt. Abrahams Auszug kann im wörtlichen Sinne als Flucht oder (seltener) als Migration verstanden werden, während in allegorischer Auslegung das Verständnis als Migration überwiegt. Das in Gen 12,1 nicht näher benannte Ziel veranlasst in spä-

terer jüdischer wie in christlicher Auslegung, den Glaubensgehorsam Abrahams zu betonen.

JOHANNES WOYKE geht in seinem Beitrag »Galut und Diaspora, Kain und Ahasver. Historische und theologische Einordnung eines christlich-antijüdischen Migrationsnarrativs« der Wirkungsgeschichte von alttestamentlichen Texten nach, die im Christentum zur Begründung einer »migratorischen Judentumstheologie« herangezogen wurden, besonders der alten typologischen Deutung der Kainsfigur in Gen 4 auf das Judentum. Diese Deutung hat sich neuzeitlich in der Legende vom ewig migrierenden, nicht leben und nicht sterben können »Juden Ahasverus« niedergeschlagen. Der fehlende Widerspruch weiter Teile von Theologie und Kirche gegen die Ariergesetzgebung der Nationalsozialisten ist eine Folge davon. Woyke zeichnet die Entwicklungen an einschlägigen Texten nach und ordnet sie theologisch ein.

Der 2. Teil unter dem Titel »Migration und die ›Fremden‹: Migration im Kontext von rechtstheologischen, sozialetischen und sozialgeschichtlichen Entwürfen« eröffnet mit einem grundlegenden Beitrag von RAINER KESSLER. Unter dem Titel »Migration und Fremdsein in doppelter Perspektive. Eine phänomenologische, sozialgeschichtliche und sozialetische Spurensuche« unternimmt er den Versuch, das Phänomen von Migration und Fremdsein in der Levante im 1. Jahrtausend v.Chr., in dem die biblischen Texte des Alten Testaments entstanden sind, in relativer Breite zu beschreiben. Dazu werden zunächst die vielfältigen Phänomene, die sich unter den Leitworten von Migration und Fremdsein fassen lassen, zusammengestellt. Darauf folgt eine Analyse sozialer Formen, die sich in der Folge von Migration und Fremdsein herausbilden. Abschließend wird ein kurzer Blick auf Haltungen zu Migration und Fremdsein geworfen, wie sie sich in den Texten der Hebräischen Bibel niederschlagen. Ein Ergebnis von Kesslers Beitrag ist es, dass die Spannung zwischen der Suche nach Wegen des positiven Zusammenlebens mit Nicht-Israeliten im Land oder als Angehörige der Diaspora in der Fremde auf der einen und die Sorge um die eigene, vor allem von der JHWH-Verehrung geprägten Identität auf der anderen Seite unaufhebbar sind. Diese Spannungen seien, im Sinne einer theologischen und exegetischen Wahrnehmung der Textbreite biblischer Traditionen, nicht aufzulösen, sondern auszuhalten.

Hinsichtlich des soziologischen Phänomens Migration werden im Heiligkeitsetz (Lev 17–26) dessen Auswirkungen sichtbar. Insbesondere das Fremdsein – und zwar das von Israel selbst sowie von Fremden in Israel – wird verschiedentlich thematisiert. Dabei ist eine erstaunliche Ambivalenz festzustellen: Während Gruppen von Fremden durchgängig negativ gezeichnet sind und ausgegrenzt werden, erfährt der einzelne Fremde (der »ger«) eine weitgehende Integration in Israel. Diese ist aber nicht vollumfänglich und erfolgt unter den Bedingungen des Heiligkeitsetzes, welches die Fremden zu akzeptieren haben. MATTHIAS HOPF widmet daher diesen zentralen Frageaspekten seinen Beitrag »Fremd-Sein im Heiligkeitsetz«. Er kann dabei herausarbeiten, dass die unterschiedliche Behandlung von Gruppen und Fremden vor dem Hin-

24 Migration und Theologie

tergrund der Eigenschaften und Grenzen der Emotion »Empathie« zu verstehen seien, wie anhand von Erkenntnissen aus der modernen Psychologie demonstriert wird.

Unter dem Titel »Mose der Migrant« entfaltet REINHARD ACHENBACH eine historisch korrelierte, rechtstheologisch perspektivierte und literarhistorisch orientierte »Biographie des Mose«. Denn immerhin ist nach den Erzählungen der Tora Mose als Fremdling in fremdem Land geboren und als solcher in fremdem Lande Moab gestorben. Behandelt werden von Achenbach die Herkunft des Mose, seine Zeit als »Hebräer« in Ägypten, sein Asyl in Midian, seine Rolle als Anführer und Mittlerperson der flüchtigen Israeliten sowie die Frage seiner Nachkommen und deren Legitimität. Achenbach kann detailliert herausarbeiten, wie das Thema Migration tief in die Motivwelt der Person des Mose eingezeichnet ist und welche traditionsgenerierende Strahlkraft diese Charakterisierung hat; dies gilt insbesondere für die Fremdenethik im Alten Testament.

Die synoptischen Evangelien erzählen von einem wandernden Jesus, der aufgrund seiner vielen Ortswechsel auch mit Menschen aus ganz unterschiedlichen Milieus zusammentrifft. Wie ein Spiegel ermöglichen diese Begegnungen Jesu einen Blick auf die in den frühchristlichen Gemeinden vorherrschenden Spannungen und Konflikte. Mit den Mitteln der »Theorie der sozialen Identität« analysiert NILS NEUMANN in seinem Beitrag »Der wandernde Jesus in den synoptischen Evangelien. Gruppenidentität und Begegnungen mit Fremden bei Markus, Matthäus und Lukas« die Beschaffenheit dieser Konflikte und beschreibt den Umgang mit ihnen in den ersten drei Evangelien. Es ergibt sich ein Einblick in die soziale Heterogenität der Gemeinden im Frühchristentum und auch in die Strategien zur Bewältigung von Spaltungstendenzen. Die synoptischen Evangelien lassen ihren erzählten Jesus nicht nur für die sozial Schwächeren Partei ergreifen, sondern betonen auch das alle Glaubenden Verbindende, um dadurch für eine gemeinsame positive Identität zu werben.

Teil 3 »Migration als konstitutives Element in Gottesbildern und Christus-imaginationen« stellt einen vielfach vernachlässigten Aspekt von Migration in den Mittelpunkt: Wie artikuliert sich dieses Thema, welches im anthropologischen und sozialetischen Sinne, aber auch in Bezug auf die Identität des biblischen Israel so sinngeneigend ist, in den biblischen Gottesbildern? THOMAS NAUMANN fragt in seinem Beitrag »Mit Gott unterwegs. Lokale JHWH-Manifestationen und die Vorstellung vom mitgehenden Gott in biblischen Migrationsnarrativen« danach, ob und – wenn ja – inwiefern Gott in biblischen Migrationsnarrativen als fürsorglich mitgehender Gott geglaubt wird und er auch *im fremden Land* wirksam ist. Gegenwärtig ist die religionsgeschichtliche These verbreitet, dass erst das babylonische Exil dazu führte, Gott von der Bindung an sein Land und den Zion zu lösen und seine Wirksamkeit zu entgrenzen. Die Untersuchung königzeitlicher Migrationsnarrative (Jakob, Absalom), aber auch zeitgenössischer epigraphischer Texte, wie sie Naumann vorlegt, zeigen ein anderes Bild: Die Ortsbindung eines Gottes schließt seine Wirksamkeit im fremden Land keineswegs aus, sondern selbstverständlich ein. So kann der Gott Israels schon in

vorexilischer Zeit in den Notlagen erzwungener Migration als fürsorglich mitgehender Gott geglaubt und erfahren werden.

Der Beitrag von BENEDIKT HENSEL unter dem Titel »Selbstprädikation JHWHs und Herausführungsformel in der Dekalogeröffnung Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10. Zur Theologie eines Gottesbildes und seiner religions- und rechtsgeschichtlichen Entwicklung« nimmt es sich zur Aufgabe, an der knappen, aber zentralen Gottesprädikation Ex 20,2/Dtn 5,6 die Theologie dieses Gottesbildes und seine literarische wie historische Genese zu beleuchten. Die Vorrede des Dekalogs in beiden Dekalogversionen, des Exodusdekaloges wie auch des Deuteronomiumsdekaloges, umfasst dabei strukturell wie auch sachlich den gesamten Einleitungsteil Ex 20,2–6 wie auch Dtn 5,6–10, der daher im Folgenden mitzubetrachten sein wird. Vier Kernspekte eruiert Hensel hierbei: (1.) »Ich bin JHWH« – der Exodusgott als Gegenentwurf zur imperialen Königsideologie der Assyrer und Babylonier; (2.) Der Exodusgott als Gesetzgeber: zu einer theologie- und kulturgeschichtlichen Innovation; (3.) Der Exodusgott als Bundstifter. Zum Verhältnis von Dekalog, Bund und Gesetz in den rückblickenden Perspektiven des Deuteronomiums, und (4.) »(...) dein Gott, der ich dich aus Ägypten geführt habek: eine Wesensbestimmung JHWHs. Hensel arbeitet heraus, dass das Exodusgottesbild mit der kulturgeschichtlichen Innovation der Vorstellung Gottes als Gesetzgeber originär verbunden ist. Der Beitrag zeigt darüber hinaus, dass Exodus- und Migrationsmotiv im Gottesbild sowohl ideologiekritisch als auch rechts- und bundestheologisch ausgewertet werden und das so evozierte Gottesbild mit Blick auf eine regelrechte Wesensbestimmung JHWHs als Exodus- und Migrationsgottheit sachlich präzisiert wird. Sachlich liegt mit der Dekalogenleitung und dem darin profilierten Gottesbild eine Zuspitzung einer theologischen Grundfigur vor, die bereits in der älteren Mose-Exodus-Erzählung (Ex 2–Jos 12*) aus dem späten 8./7. Jh. v.Chr. angelegt ist, nämlich ein kritischer Gegenentwurf zur imperialen Herrschaftsideologie der neuassyrischen (und bedenkt man den Entstehungshorizont des Dekalogs: auch der Neubabylonischen) Großkönige, deren Funktion durch JHWH vollumfänglich ersetzt wird.

Der 4. Teil, »Migration und Heimat: Gegenkonzepte und Hoffnungsbilder«, nähert sich dem Thema aus komplementärer Sicht, indem es der Wanderschaft das Thema Heimat, Beheimatung und »Ankommen« als Hoffnungsbilder bereitstellt.

CHRISTIAN WETZ geht in seinem Beitrag »Migratorische Theologie bei Paulus? Eine ekklesiologische Spurensuche« migratorischen Aspekten in den paulinischen Briefen nach. Paulus entwirft keine eigene Theologie der Migration, übernimmt aber wie selbstverständlich das alttestamentlich-jüdische Denken von einem Volk Gottes auf dem Weg und integriert dabei die *ἐκκλησία* in die Geschichte Israels. Der Tempel als Wohnsitz Gottes wird von einem festen Gebäude in die *ἐκκλησία* verlegt. Sowohl Gott als auch die Kirche werden als migratorisch gezeichnet. Auch durch den »eschatologischen Vorbehalt« wird die Kirche migrationsförmig.

Der Beitrag »Beheimatung und Migration. Alttestamentlich-anthropologische Erkundungen zu einem Spannungsfeld« von JÜRGEN VAN OORSCHOT und LARS ALLOLIO-NÄCKE macht die Beheimatung als die anthropologische Kehrseite der Migration durchsichtig und erschließt sie in ihrer räumlich-zeitlichen sowie sozialen und individuell-seelischen Dimension. Die alttestamentliche Redeweise und Konzeption von Beheimatung werden zunächst sprachlich über (1) Herkunft, Verwandtschaft und Familie, (2) Land, (3) Zuhause, Wohnort und Ruheplatz sowie Wohnen und Bleiben zugänglich. Konzeptionell finden sich zentrale Aspekte in den Literaturwerken bzw. Traditionen von Priesterschrift (zwischen Gottes Beheimatung und des Menschen Heimatlosigkeit), dtn-dtr Literatur (Beheimatung als Gabe und Anfechtung), prophetischen Hoffungslandschaften und Gestalten von Schutz und Heimat in Psalmen und Kultrationen. Ein Blick auf die anthropologischen theologischen Folgerungen beschließt den Aufsatz.

Die Verarbeitung der Migrationserfahrungen, die sich mit dem für die jüdische Gesellschaft im 1. Jtsd. v.Chr. kollektiven Trauma des babylonischen Exils verbinden, prägt markante Konzeptionen der Hebräischen Bibel. Das gilt auch für den zweiten Teil des Jesajabuches, namentlich für die dtjes Grundschrift und ihre Fortschreibung durch die in Jes 49–54 (sowie 60–62) dominanten Frau-Zion-Texte, mit dem sich MARTIN LEUENBERGER in »Jhwhs Rückkehr und die neuen Kinder Zions. Heimkehrtheologien in Jes 40–55« auseinandersetzt: Hier werden in kompositionell und konzeptionell leitender Form nachgerade Heimkehrtheologien entwickelt, welche die Rückkehr Jhwhs mit der umfassenden Restituierung der Stadtfrau Zion verbinden. Diese beiden Brennpunkte dtjes Theologie beleuchtet Leuenberger schlaglichtartig. Sie repräsentieren den für die Verfasser- und Adressatenschaft der dtjes Tradition relevanten Strang der Migrationsbewegungen im Kontext des babylonischen Exils in markanter Weise. Sie geben so Einblick in prophetentheologische Umgangsweisen mit Migrationsbewegungen und -erfahrungen, die man als Migrationstheologien bezeichnen kann.

MICHAEL LABAHN analysiert in seinem Artikel »Heimat ist ...« der seinem Volk bereite Ruheort bei Gott. Die durch Christus eröffnete Migration des Gottesvolks (Hebr 3,7–4,13) aus der römischen Alltagswelt in seine »Heimat« bei Gott« das durch die Exoduserzählung inspirierte Motiv vom »wandernden Gottesvolk« (Hebr 3,7–4,13) des Hebräerbriefs. Dies geschieht mithilfe einer literarischen Untersuchung des *topographisch-semantischen Netzwerks*, das sich aus den Oppositionen des Irdischen und des Himmlischen wie dem Ein- und Ausgehen zusammensetzt und um die soteriologische Grundannahme vom Zugang zum Heil durch Jesu Sühnetod und Erhöhung kreist. Das Motiv bedenkt das Verhältnis der angesprochenen Gemeinden zu ihrer Mitwelt zwischen sozialer, religiöser und kultureller Lebenswelt und ihrer frühchristlichen religiösen Sinnbildung. So nimmt der im Hebräerbrief entwickelte Migrationsgedanke Marginalisierungserfahrungen der Adressatengemeinden, aber auch Ermüdungserscheinungen im Alltag der Gemeinden und durch die kultische und politisch-religiöse Mitwelt gestellte Sinnfragen auf. Die Hoffnung auf die von Gott bereite und durch Christus als Hohepriester errungene Ruhestätte entwickelt im

Rahmen einer narrativen Identitätsbildung Abgrenzung nach außen zur Mitwelt wie nach innen gegenüber christlicher Offenheit zur Gesellschaft und stellt zugleich eine Motivation zum Glauben dar. Das Migrationsmotiv erdet die theologische und christologische Reflexion des Hebräerbriefs, zugleich steht die christliche Verantwortung für die anderen in der Gefahr, aus dem Blick zu geraten.

URSULA ULRIKE KAISER legt in ihrem Beitrag »Ich bin ein Gast auf Erden«. Irdische Heimatlosigkeit und himmlische Bleibe in neutestamentlichen Texten« den Fokus auf das Fremdsein des Christenmenschen in der Welt. Der Autor des Hebräerbriefs sieht sein Publikum in einer ähnlichen Situation als »Fremdlinge« wie Menschen, die aus ihrer Heimat fortgezogen sind; der Autor des Ersten Petrusbriefs charakterisiert das Dasein der Adressierten darüber hinaus als Leben »in der Zerstreung«, aber ohne, dass ein physisches Verlassen der Heimat dafür die Ursache wäre. Vielmehr hat das Christusgläubig-Werden der Adressierten eine solche Veränderung bewirkt, dass sie nun wie Fremde an einstmalen vertrauten Orten leben und diese Lebenssituation mit Hilfe des paradigmatischen »Migranten« Abraham (Hebr) und einer metaphorisch vermittelten neuen Beheimatung im Gottesvolk (1 Petr) profiliert werden kann. Das Johannesevangelium schließlich greift unter anderem auf Jakob in Bethel zurück, um die Frage nach irdischer und himmlischer Beheimatung zu entfalten.

Die zentrale Bedeutung von Reisen und Migration in der Apostelgeschichte ist oft gesehen worden, ebenso wie die mehrdeutige Darstellung der *Ioudaioi* in der Apostelgeschichte. Doch selten, wenn überhaupt, wurden diese beiden Themen gemeinsam untersucht. PIETER B. HARTOG nimmt sich in seinem Beitrag »*Ioudaioi* and Migrant Apostles in the Book of Acts« dieser Mehrdeutigkeit an, die das Bild der *Ioudaioi* in der Apostelgeschichte prägt; sie ist eng mit den Reisen der Protagonisten der Apostelgeschichte, vor allem des Paulus, verbunden. Die *Ioudaioi* waren ein zentraler Bestandteil von Paulus' Reizenetzwerken; Begegnungen mit *Ioudaioi* auf der Reise drängten die Apostel (und damit auch die Leser der Apostelgeschichte) dazu, sich zu positionieren; das offene Ende der Apostelgeschichte lädt die Leser des Buches, zu denen wohl auch die *Ioudaioi* gehörten, ein, die Reise fortzusetzen. Die Darstellung der *Ioudaioi* in der Apostelgeschichte entzieht sich somit klar definierten theologischen Modellen, symbolisiert aber dadurch die Offenheit des Buches.

Literaturverzeichnis

ABULAFIA, DAVID, Das Mittelmeer. Eine Biographie, Frankfurt am Main 2013.

ACKERMAN, ROBERT, The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists, Theorists of Myth 2, New York/London 1991.

BADE, KLAUS J., Art. Migration History, in: IESBS² Bd. 15, 2015, 446–451.

28 Migration und Theologie

- BEHR, HARUN HARRY/FRANK VAN DER VELDEN (Hrsg.), Religion, Flucht und Erzählung. Interkulturelle Kompetenzen in Schule und sozialer Arbeit mit Geflüchteten, Göttingen 2018.
- BENDEMANN, REINHARD VON, Frühes Christentum und Migrationssoziologie. Ausgewählte methodische Fragen und Probleme, in: DERS./MARKUS TIWALD (Hrsg.), Migrationsprozesse im ältesten Christentum, BWANT 218, Stuttgart 2018, 9–49.
- DERS./MARKUS TIWALD (Hrsg.), Migrationsprozesse im ältesten Christentum, BWANT 218, Stuttgart 2018.
- BEYERS, JACO, Migration und Flucht aus theologischer und sozialetischer Perspektive, in: KLAUS KRÄMER/KLAUS VELLGUTH (Hrsg.), Migration und Flucht. Zwischen Heimatlosigkeit und Gastfreundschaft, Freiburg u.a. 2018, 198–209.
- BOURDIEU, PIERRE, The Forms of Capital, in: JOHN G. RICHARDSON (Hrsg.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, Westport 1986, 241–258.
- BRIDGEMAN, BRUCE, Psychology & Evolution. The Origins of Mind, Thousand Oaks/London 2003.
- BURDA, HYNEK/PETER BAYER/JAN ŽRZAVÝ, Humanbiologie, Stuttgart 2014.
- BURKERT, WALTER, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998.
- BURKHARDT, FRIEDEMANN, Aspekte einer migrationssensiblen Kirchentheorie. Perspektiven und Konzepte als Impulse für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: PrTh 54/3 (2019), 235–242.
- BURSTEIN, STANLEY M., Antike global. Die Welt von 1000 v.Chr. bis 300 n.Chr., Darmstadt 2017.
- CAMPBELL, JOSEPH, Der Heros in tausend Gestalten, Frankfurt a.M. 2011.
- CLAUSSEN, JOHANN HINRICH, Das Buch der Flucht. Die Bibel in 40 Stationen, München 2018.
- CULPEPPER, R. ALAN, The Galilee Quest. The Historical Jesus and the Historical Galilee, in: PRSt 45 (2018), 213–227.
- DUNDES, ALAN, The Morphology of North American Indian Folktales, FFC 81,195, Helsinki 1964²1980.
- FELLMETH, ULRICH, Die Mobilität des frühen Paulus, in: ULRICH MELL/MICHAEL TILLY (Hrsg.), Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus, WUNT 479, Tübingen 2022, 133–144.
- GENNEP, ARNOLD VAN, Übergangsriten (Les rites de passage), aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt/New York 1986.
- GODLEWICZ-ADAMIEC, JOANNA/PISZCZATOWSKI, PAWEŁ (Hrsg.), Vagabunden – Flüchtlinge – Eroberer. Vormoderne Migrationsprozesse zwischen geschichtlichen Metanarrativen und Postkolonialismus, Interkulturelle Rhizome 1, Wiesbaden 2022.
- GREIMAS, ALGIRDAS JULIEN, Éléments d'une grammaire narrative, in: DERS. (Hrsg.), Du sens. Essais sémiotiques, Paris 1970, 157–183.
- HAEN, SARA/DAVID KÄBISCH/HENRIK SIMOJOKI/MIRJAM ZIMMERMANN (Hrsg.), Migration, Religion und Bildung. Wege zu einer migrationssensiblen Religionspädagogik, Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 16/2, 2017.

- HAN, PETRUS, *Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, Politische Konsequenzen, Perspektiven*, Stuttgart ³2010.
- HARARI, YUVAL NOAH, *Eine kurze Geschichte der Menschheit*, München ³2019.
- HENSEL, BENEDIKT, *Grundelemente einer alttestamentlichen Theologie der Migration: ein Beitrag zur aktuellen Debatte um migrationssensible Theologie aus Sicht der alttestamentlichen Wissenschaft*, in: *EvTh* 82 (2022), 19–31.
- JOYCE, JAMES, *Finnegans Wake*, London 1939.
- KAHNEMAN, DANIEL/AMOS TVERSKY, *Prospect Theory. An Analysis of Decision Under Risk*, in: *Econometrica* 47 (1979), 263–291.
- KONZ, BRITTA/BERNHARD ORTMANN/CHRISTIAN WETZ (Hrsg.), *Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands*, STAR 26, Leiden/Boston 2020.
- KRATZ, REINHARD G., *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen ²2017.
- KUMLEHN, MARTINA, *Perspektivenwechsel und narrative Verdichtung. Hermeneutische Zugänge zum Thema Flucht im Religionsunterricht*, in: *ZPT* 69 (2017), 48–58.
- LAU, MARKUS, *Identitätsbildung auf dem Weg. Migration, Integration und Transformation an den Anfängen der Jesusbewegung*, in: *BiKi* 73 (2018), 224–230.
- LINCOLN, BRUCE, *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*, Cambridge (Mass.)/London 1981.
- LOYD, J.A., *Archaeology and the Itinerant Jesus. A Historical Enquiry into Jesus' Itinerant Ministry in the North*, WUNT 2/564, Tübingen 2022.
- MASSEY, DOUGLAS S., *Strangers in a Strange Land. Humans in an Urbanizing World*, New York 2005.
- DERS., *Art. Migration. Motivations*, in: *IESBS*² Bd. 15, 2015, 452–456.
- DERS., *Art. Migration, Theory of*, in: *IESBS*² Bd. 15, 2015, 466–471.
- DERS. ET AL., *Theories of International Migration. A Review and Appraisal*, in: *Population and Development Review* 19 (1993), 431–466.
- MÜLLER-FIEBERG, RITA, *Missionierende Migranten? Migrierende Missionare? Ein perspektivischer Blick auf die Apostelgeschichte und ihre Figuren (Priszilla und Aquila)*, in: REINHARD VON BENDEMANN/MARKUS TIWALD (Hrsg.), *Migrationsprozesse im ältesten Christentum*, BWANT 218, Stuttgart 2018, 187–206.
- OLTMER, JOCHEN, *Migration. Geschichte und Zukunft der Gegenwart*, Bonn 2020.
- OTTE, MARCEL, *Art. Migrations, Colonizations, and Diasporas in Archaeology*, in: *IESBS*² Bd. 15, 2015, 472–482.
- PROPP, VLADIMIR, *Morphologie des Märchens*, hrsg.v. Kurt Eimermacher, München 1972.
- DERS., *Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens, aus dem Russischen von Martin Pfeiffer*, München/Wien 1987.
- RENGER, ALMUT-BARBARA/ISABEL TORAL-NIEHOFF (Hrsg.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel*, *Studies of the Ancient World* 29, Berlin 2014.

30 Migration und Theologie

- ROGERSON, JOHN WILLIAM, *Myth in Old Testament Interpretation*, BZAW 134, Berlin/New York 1974.
- RÖMER, THOMAS, *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus*, Darmstadt 2018.
- ROTHÖHLER, BENEDIKT/ALEXANDER MANISALI (Hrsg.), *Mythos & Ritual*, FS Jan Assmann, Münster/Berlin 2008.
- VON SCHELIHA, ARNULF, *Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema*, in: ZThK 113 (2016), 78–98.
- SCHMID, KONRAD, *Exodus. Die biblische Überlieferung und ihre historischen Hintergründe in der neueren Forschungsdiskussion*, ZPT 73 (2021), 258–268.
- SCHUOL, MONIKA, *Paulus, seine Reisen und seine Briefe im Licht des römischen Transport- und Nachrichtenwesens*, in: ULRICH MELL/MICHAEL TILLY (Hrsg.), *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus*, WUNT 479, Tübingen 2022, 145–154.
- SEGAL, ROBERT A., *Theorizing about Myth*, Amhurst 1999.
- SJAASTAD, LARRY A., *The Costs and Returns of Human Migration*, in: *The Journal of Political Economy* 70 (1962), 80–93.
- SÖDING, THOMAS/ROBERT VORHOLT, *Das Flüchtlingskind in Gottes Hand. Die Aktualität der Weihnachtsbotschaft/Die Weihnachtsgeschichten der Evangelien*, Ostfildern 2016.
- TURNER, VICTOR, *African Ritual and Western Literature. Is a Comparative Symbology Possible?*, in: ANGUS FLETCHER (Hrsg.), *The Literature of Fact. Selected Papers from the English Institute*, New York 1976, 45–81.
- DERS., *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York 1982.
- DERS., *Are there Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama?*, in: RICHARD SCHECHNER/WILLA APPEL (Hrsg.), *By Means of Performance. Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, Cambridge (Mass.) 1990, 8–18.
- VERHEYDEN, JOSEPH, *Jesus als Wanderprediger*, in: JENS SCHRÖTER/CHRISTINE JACOBI (Hrsg.), *Jesus Handbuch [sic!]*, Tübingen 2017, 262–273.
- WETZ, CHRISTIAN, *Eros und Bekehrung. Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu ›Joseph und Aseneth‹*, NTOA/StUNT 87, Göttingen 2010.
- DERS., *Die zweite Meile. Mt 5,41 in postkolonialer Perspektive – eine exegetische Erprobung*, in: BRITTA KONZ/BERNHARD ORTMANN/CHRISTIAN WETZ (Hrsg.), *Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands*, STAR 26, Leiden/Boston 2020, 100–123.
- WICK, PETER, *Migration als *nota ecclesiae* im Neuen Testament*, in: GREGOR ETZELMÜLLER/CLAUDIA RAMMELT (Hrsg.), *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig 2022, 61–72.
- WÖHRLE, JAKOB, *Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte*, FRLANT 246, Göttingen 2012.
- YOO, JUSTIN/ANDREA ZERBINI/CAROLINE BARRON (Hrsg.), *Migration and Migrant Identities in the Near East from Antiquity to the Middle Ages*, London 2020.

Teil 1

Migration und Identität:
Historische Erfahrungshorizonte
und ihre literatur- und
theologiegeschichtlichen
Reflexionen

Der entwurzelte Mensch

Migration als Thema der Urgeschichte

Für die katholische Theologin Regina Polak ist Migration angesichts der aktuellen Flüchtlingsströme ein »Zeichen der Zeit«, welches zugleich einen *locus theologicus* darstellt, der zu theologischer Erkenntnis hinsichtlich des göttlichen Heilsplans führt. Was nach einem Blick in die alltäglichen Nachrichten zynisch klingen mag, ist systematisch-theologisch und praktisch-theologisch bedeutsam: Migration ist nämlich nicht nur ein »Anwendungsfall der Theologie«, sondern auch ein »theologiegenerativer Ort« und ist somit als Bewährungskontext, Lernort und Forschungsgegenstand von Theologie zu begreifen, der Zeitgebundenheit und Fragmentarität erfahrbar macht und zu artikulieren hilft.¹

Nun begegnet Migration in den alttestamentlichen Texten als ein komplexes Geschehen. Dieses ist entweder als eine soziale Lebensform geschildert (Nomadismus) oder ereignet sich im Zuge einer Katastrophe (Krieg; Naturkatastrophe) als spontane Fluchtbewegung. Migration kann aber auch das Ergebnis eines längeren Prozesses sein (z.B. wegen anhaltender Dürre, instabiler politischer Lage oder religiöser Unterdrückung), der schließlich zur Planung sowie zum Entschluss eines Aufbruchs und Auszuges führt. Migration resultiert mitunter auch aus Vertreibung oder Deportation, d.h. sie wird gegen den eigenen Willen durch eine höhere politische Instanz angeordnet oder gegebenenfalls sogar durch diese ausgeführt.² Für diese unterschiedlichen Migrationsformen kennt die hebräische Bibel zahlreiche Beispiele. Sie zeigt dabei eindrücklich den Zusammenhang von historischer Erfahrung und Theologiewerdung auf.³ Folglich gilt die Exilszeit nicht nur als historisch bedeutsames Beispiel für Migration und als Geburtsstunde umfassender Sammlung und Redaktion der vorhandenen literarischen Traditionen,⁴ aus der die hebräische Bibel schließlich hervorgeht. Durch sie bedingt nimmt das Thema Migration nämlich auch inhaltlich breiten Raum ein und wird geradezu zu einer theologischen Deutungsmatrix, in die die Offen-

¹ POLAK, Migration als Ort der Theologie; DIES., Migration Bd. 2, 69–78.

² NAUMANN, Flucht, 98f.

³ HENSEL, Grundelemente, 22–28.

⁴ Vgl. RÖMER, Crisis Literature, 159f.

barung Gottes eingeschrieben ist.⁵ Migrationserfahrung – wie sie z.B. in den verschiedenen Erzählsträngen des Pentateuchs reflektiert ist⁶ – lässt sich als ein *identity marker* israelitisch-jüdischer Existenz beschreiben. Schaut man in die Erzählungen und Texte der Urgeschichte, ergibt sich ein erweiterter Horizont. Denn auch hier begegnet das Thema Migration, kennzeichnet aber nicht die Identität einer bestimmten Gruppe, sondern erweist sich als eine anthropologische Grunderfahrung. Ähnlich dem Konzept der Transmigration in den Politikwissenschaften bedeutet Migration in der Urgeschichte nicht etwa »einen einmaligen und in eine Richtung gehenden Vorgang«, sondern eine »permanente Lebensform in Gestalt eines Lebens im ständigen Übergang.«⁷ Dieser an zeitgenössischen Phänomenen entwickelte Begriff, der die Ströme religiöser Einflüsse und Konzepte in einer polykontextuellen Welt untersucht, lässt sich generalisierend auf anthropologische Erfahrungen von Brüchen und Veränderungen menschlichen (Er)Lebens übertragen.

1. Die Urgeschichte als literarische Sammlung der Exilszeit

Es wäre zu einfach, alle Passagen, die von Flucht, Auszug bzw. Vertreibung handeln, auf die Zeit von 597 oder 587/586 v.Chr. zurückzuführen.⁸ Doch ist gerade diese Epoche als eine theologisch und literarisch starke Impulse gebende Zeit anzusehen, in der Identität jenseits von politischer oder territorialer Einheit konstruiert, verteidigt und in dem jeweiligen Lebenskontext (Diaspora) entfaltet wurde. Es geht um die Findung einer »Heimat im Plural«,⁹ die trotz der großen Bedrohung durch das Exil zur Festigung von Überlieferung und Identität geradezu beiträgt. In der persischen Zeit redigiert wird das anwachsende literarische Korpus zu dem viel zitierten »portativen Vaterland«.¹⁰ Die Zerstörung von Jerusalem und dem Tempel mit den verschiedenen Phasen des Exils hat »eine Verlagerung von körperlicher zu textueller Präsenz« in Jerusalem entstehen lassen,¹¹ die ihrerseits in der Erinnerung für die in Exil oder Diaspora lebenden Menschen Fixpunkt bleibt bzw. Transzendierung erfährt. Zugleich entwickeln

⁵ POLAK, Migration als Thema.

⁶ MÜLLNER, »Du selbst bist fremd in Ägypten gewesen!«, 41–46.

⁷ DEHN/HOCK, »Mein Vater war ein heimatloser Aramäer«, 104; vgl. zur Begrifflichkeit KUHLMANN, Migration, Exil, Transmigration.

⁸ SCHMID, Literaturgeschichte, 73–85; 109–112. Er stellt die assyrische Zeit seit 732 v.Chr. als Beginn systematischer Literaturwerdung heraus, die durch die neubabylonische Einflussnahme und daraus resultierende Exilierungen im 6. Jh. weiteren An Schub erhielt.

⁹ Vgl. MÜLLNER, Heimat im Plural, 83–106.

¹⁰ Vgl. HENSEL, Grundelemente, 30 mit Verweis auf H. Heine.

¹¹ MÜLLNER, Heimat im Plural, 97.

die seit der Exilszeit anwachsenden Literaturwerke unterschiedliche Strategien, um eine adäquate Krisenliteratur als Aufweis der fortschreitenden göttlichen Offenbarung zu schaffen: Die prophetischen Bücher mit der Rede von Gericht und Heil unterscheiden sich darin deutlich von den priester(schrift)lichen oder deuteronom(ist)ischen Redeformen, die innerhalb der Grenzen des Pentateuch auf die Realisierung von Kult und Recht zielen, ohne die Ankunft im Land zur Voraussetzung zu haben. Stattdessen wird das Gottesvolk darin in einer Zeit der anhaltenden Wanderung beschrieben.¹²

Unter diesen auf eine *Landutopie* zielenden Aufrissen kommt der Urgeschichte eine besondere Bedeutung zu. Die darin versammelten Texte (P und nicht-P) mögen zwar ältere Traditionen umfassen, lassen sich aber in der vorliegenden Form wohl nicht vor dem 7./6. Jh. v.Chr. datieren, womit das Korpus zeitlich an die für die Literaturwerdung produktive Exilszeit zumindest heranreicht.¹³ Es gibt zwar auch jüngere Textstücke (z.B. Gen 6,1–4), aber einige der urgeschichtlichen Motive spielen auf die Erfahrungen von Zerstörung und Revision zentraler religiöser Institutionen an. Auf den Prozess politischer und religiöser Infragestellungen des 6. Jh. v.Chr. reagieren die urgeschichtlichen Texte mit einem Universalisierungsschub. Migration ist nicht mehr nur die Erfahrung eines kleinen, von den jeweiligen imperialen Interessen der umliegenden Großmächte bevormundeten Volks, sondern sie wird theologisch als eine anthropologische Grunderfahrung gedeutet.

2. Semantische Hinweise auf Migration in der biblischen Urgeschichte

Migration ist also auch ein Leitthema in den Texten der sogenannten biblischen Urgeschichte¹⁴, die aber m.E. nie als eigenständige Schrift vorlag.¹⁵ Ausgehend von einigen Lemmata soll der Einsatz dieses Leitthemas untersucht werden.

¹² Vgl. RÖMER, *Crisis Literature*, 173f. Hensel beschreibt die Zeit im Land im Pentateuch als Übergangszeit und schließt: »Israels migrierende Existenz wird demnach von ihren Rändern her definiert und changiert zwischen Exodus und Exil« sowie »diese Diaspora-Existenz ... im Grund das Hintergrundrauschen für die gesamte nachexilische Zeit« bildet und den Migrationsstatus miteinschließt (HENSEL, *Grundelemente*, 27 und 30).

¹³ Vgl. GERTZ, *Das erste Buch Mose*, 16f mit Verweis auf BÜHRER, *Am Anfang*, 369–381; anders setzt CARR (*Genesis 1–11*, 31) zwei Schichten in der nicht-priesterlichen Urgeschichte voraus, von denen die erste (ohne die Fluterzählung) in die mittlere Königszeit reicht, während die Fluterzählung eine Ergänzung aus neuassyrischer Zeit oder später darstellt und somit die Zerstörung des Nordreichs und die Belagerung Jerusalems 701 v.Chr. reflektiert.

¹⁴ Vgl. HENSEL, *Grundelemente*, bes. 22f; vgl. POLAK, *Migration 1*, 73f; DIES., *Migration*, 2, 77–82.99f zu Gen 11 und a.a.O. 77f zu Gen 9.

Das einschlägigste Motiv ist *Migration als Folge von Vertreibung*: So fügen Gen 3,24 und 4,14 das Motiv der Vertreibung durch Gott (גרש) ein.¹⁶ Während das Menschenpaar nur den göttlichen Garten in Eden verlässt, um sich östlich davon niederzulassen, muss Kain das ganze Gebiet Eden verlassen, um weiter östlich im »Land der Ruhelosigkeit« (Gen 4,16) zu leben, nimmt man die Etymologie von Nod wörtlich (vgl. V.12.14). Er wandert also nicht von einem Ort zu einem nächsten, sondern sein Leben ist fortan als anhaltende Ruhelosigkeit, als Transmigration charakterisiert. In beiden Erzählungen bewirkt Gott diese Vertreibung, einmal als Reaktion auf die fehlende menschliche Einsicht (vgl. Gen 4,7) oder aber auf den fehlenden Gehorsam gegenüber der göttlichen Weisung (2,17) gepaart mit der Weigerung, Verantwortung für das eigene Tun zu übernehmen (Gen 3,11–13).¹⁷ Vertreibung ist nicht nur als Strafe der jeweiligen Person gezeichnet, sondern auch und vor allem als unabwendbare Folge einer Tat innerhalb eines Weltbilds, dem zufolge alles mit allem zusammenhängt. Besonders deutlich wird dies in Gen 4. Hier ist Migration die unwiderrufliche Folge, weil der geschundene Acker seine Fruchtbarkeit versagt, woraufhin Kain seinen Lebensraum verliert (Gen 4,11f). Kain leidet unter seinem Verfluchtsein nicht wegen des göttlichen Akts der Verfluchung, sondern wegen der Folgen seiner Tat. Kain sieht sich zwar selbst als Vertriebener an (Gen 4,14), doch resultiert seine Existenzform nicht aus einer göttlichen Strafe, sondern aus der von ihm selbst in Gang gesetzten Dynamik.¹⁸ Anders als in Gen 3, wo die Fluchsprüche nicht den Menschen selbst treffen, sondern die Schlange und den Ackerboden, erfolgt die Vertreibung in Gen 3,24 durch Gott. Sie dient der klaren Trennung von menschlicher und göttlicher Sphäre. Migration bedeutet hier Auszug des Menschen aus der unmittelbaren Nähe zu Gott. In Gen 4 ist diese Trennung bereits vorausgesetzt und die Folge des menschlichen Ergehens (Wegzug Kains)

¹⁵ Es geht hier vor allem um die Geschlossenheit der nicht-priesterlichen Texte, die z.B. Gertz verteidigt, allerdings bereits in 8,22 enden lässt (GERTZ, Das erste Buch Mose, 14f). Die P-Texte sind von Anfang an mit der Erzelter- und Exodustradition verbunden, wobei der fragmentarische Charakter des P-Erzählbestands in Gen 12–50 überlegen lässt, ob es sich nicht lediglich um eine eigenständige Urgeschichte mit einer sich anschließenden Komposition von Erzelter- und Israeltraditionen in Überarbeitung der Vorgängertexte handelt (a.a.O. 8–10). David Carr setzt für die Urgeschichte einen z.T. älteren nicht-P-Textbestand voraus (s. Anm. 13), den P in einer eigenen selbstständigen Gesamtbearbeitung überformt (CARR, Genesis 1–11, 28f).

¹⁶ Das Verb findet sich auch in der Exoduserzählung in Bezug auf Pharaos Tun gegenüber Israel wieder (Ex 6,1; 10,11; 11,1; 12,39).

¹⁷ Das Problem ist nicht der begehrte Baum an sich, sondern – als Folge des Genusses – die Trennung von Gott, die in der Fluchtbewegung der Menschen gründet, welche sich der Verantwortung, wider das göttliche Gebot verstoßen zu haben, nicht stellen. Das Menschenpaar sucht nach Ausflüchten und begreift sich im Gegenüber Gottes und des Mitmenschen als »nackt« – einer Metapher, die gemindertes Statusbewusstsein anzeigt; vgl. BAUKS, Text- and Reception-Historical Reflections, 167f.

¹⁸ Vgl. BAUKS, Der imperfektible Mensch, 32f.

resultiert ausdrücklich aus seinem Tun. Migration ermöglicht zugleich die Sondierung neuer Möglichkeiten des (Über)Lebens.

Das andere in Gen 3,23 genannte Verb (שלח) »fortschicken« (vgl. Gen 8,6 Rabe; 21,14 Hagar) artikuliert den gleichen Sachverhalt in etwas gemäßiger Weise. Der Mensch soll den Garten verlassen, um seinem ursprünglichen Auftrag, den Erdboden zu bebauen, nachzugehen (vgl. Gen 2,5). Somit scheint der Mensch vor allem zu seiner ursprünglichen und eigentlichen Bestimmung zu gelangen. Literarkritische Operationen, die die beiden Akte des Vertreibens und Fortschickens unterschiedlichen literarischen Strata der Erzählung zuzuweisen, sind unnötig.¹⁹ Denn der Abbruch mit V.23 ließe das Ende der Erzählung offen: Nachdem der Mensch von Gott aus dem Garten geschickt wurde, fügt V.24 die Realisierungsnotiz der Vertreibung an. Durch die Keruben wird eine Rückkehr vereitelt.

Ein weiterer, explizit als »Migrationserzählung« eingeführter Text findet sich in Gen 11. Das Aufbrechen (נסע) der Menschen von Osten schließt sich an die geographische Situierung von Gen 3-4 an. Endlich scheinen die Vertriebenen an einem Ort angekommen zu sein (im Land Schinar), um sich dort niederzulassen und eine Stadt zu erbauen. Der Schlüsselbegriff ist hier die *Zerstreuung* (פּוּץ »zerstreuen«). Denn am Ende der Erzählung tritt ein, was die Menschen verhindern wollten: Gott zerstreut (qal und hif) die Bewohner Babels »über die ganze Erde« (Gen 11,8f). Während das Verb im Nifal ein Sich-Zerstreuen der Sippen der Kanaanäer (Gen 10,18) bezeichnet, ähnlich dem sich verzweigenden Bevölkerung der Noah-Söhne (נפץ qal in Gen 9,19), steht es in Gen 11 für das Zerstreutwerden durch Gott. Es rückt in Kontrast zu dem Streben nach Einheit(lichkeit), das die Menschen mit dem Bau des Turms intendierten, dessen Funktion eben darin bestand, sich nicht zu zerstreuen (פּוּץ qal Subjekt Mensch). Während Gen 10 das Sich-Zerstreuen der Völker nach Gebieten und Sprachen positiv darstellt, gewissermaßen als die Konsequenz der erfolgreichen Fortpflanzung der Menschen, die eine räumliche und kulturelle Ausbreitung nach sich zieht, thematisiert Gen 11 den Versuch, die Aufteilung nach Gemeinschaften und Gruppen gezielt zu unterbinden, was wiederum die göttliche Reaktion geradezu provoziert.

Weiterhin begegnet das Verb (יצא) »weggehen«, das im Kontext der Fluterzählung auf ein *befreiendes Heraustreten* aus der Arche (Tauben in Gen 8,7; Noah etc. in 8,16–19; 9,10.18) verweist und in der Völkerliste den Aufbruch von einem Ort zu einem neuen Ziel (10,11 Nimrod in Assur etc.; vgl. 4,16 und 11,31 + ישב wohnen; 12,4) bezeichnet. Migration ist hier positiv konnotiert, indem neue Handlungsspielräume entstehen. Gen 9,20 gibt zwar einen knappen Ein-

¹⁹ Vgl. zur Diskussion ausführlich BÜHRER, Am Anfang, 256–261. Er verweist darauf, dass das Nebeneinander der beiden Verben auch andernorts belegt ist (Ex 6,1; 11,1; 23,27–31; 33,2; Jos 24,12; vgl. Gen 21,10.14 in umgekehrter Reihenfolge; a.a.O. 259). Anders sieht Gertz (GERTZ, Das erste Buch Mose, 146–148) V.22.24 und den Lebensbaum in Gen 2,9b als sekundären Zusatz an.

blick in Noahs Leben nach der Flut als Weinbauer, präzisiert aber keinen Ort. Während der Schlussvers der Kain-Abel-Erzählung (4,16) lakonisch die Folgen des zwangsläufigen Auszugs (אצ"י) in das unwirtliche Leben im Land Nod resümiert, zeigt der Fortgang des Kapitels zugleich, dass das Leben keinesfalls zu Ende ist. Nicht nur ist das Anwachsen der Menschheit positiv, sondern auch die knappen Notizen zu den kulturellen Errungenschaften sprechen gegen eine ausschließlich negative Sicht. Zwar ist Lamech als ein gewaltvoller Mensch geschildert, der die neutral bewertete Schmiedekunst seines Sohns (Gen 4,22) mit Gewalt (und ggf. Kriegsführung) in Verbindung bringen lässt, doch lassen die drei Notizen zu seinen Söhnen wie auch die Stadtgründung Kains (4,17) keine negative Einschätzung zu. In gewisser Weise illustrieren auch die nachfolgenden Belege des Verbs אצ"י diesen Sachverhalt. Das Verlassen der Arche bedeutet für die Geschöpfe nicht nur Überleben, sondern lässt eine Neuschöpfung mit positiven Optionen für das Leben erwarten, die sich tatsächlich auftun (Gen 9,18f). Doch zeigt gerade die Geschichte des Wein kultivierenden Noah, dass es immer wieder zu Zerwürfnissen kommt, die Gruppenbildung, Abgrenzung und Migration hervorbringen.

In einem etwas anderen Licht ist die Völkerliste zu bewerten, die nicht nur die gelingende Fortpflanzung und *Verzweigung* (פרד; Gen 10,32; vgl. 10,5) belegt, sondern auch kulturelle Differenzierung als positive Gegebenheit unterstreicht. Nur die Figur Nimrods – ähnlich wie Lamech in Gen 4,23f – lässt in diesem Kontext aufhorchen. Die in die Genealogie der Noahsöhne eingelassene ausführlichere Notiz beschreibt ihn – entsprechend den Vorgaben altorientalischer Königsideologie – als sagenhaften Jäger und Bauherr sowie als Gründer vieler Städte im Land Schinar. Das ist das Gebiet, in dem auch Babel angesiedelt ist (Gen 11,2.9), so dass Nimrod sogar mit dem Akteur des Turmbaus identifiziert wurde (Jos. Ant. I,113–114). Auch könnte sein »Auszug« (V.11) der Hinweis auf eine *Militärkampagne* sein, die dazu dient, sein Herrschaftsgebiet zu erweitern, andere Völker zu unterwerfen und sie in sein Reich zu integrieren. Gen 11 würde dieser Lesart nach das Motiv von »einer Sprache und einerlei Wörter« (V.1) in kriegerischem Sinne oder sogar totalitär deuten. Das Ansinnen der in Schinar versammelten Menschen könnte darin bestehen, die in Gen 10 geschilderte Vielheit in vermessener Weise gleichzuschalten.²⁰ Das zwingt Gott zu handeln. »Gott institutionalisiert die Fremdheit zwischen Menschen, um diese vor wechselseitiger Vereinnahmung und Homogenisierung zu schützen.«²¹ Die Nimrodnotiz gibt zugleich Einsicht, warum das Ansinnen in Gen 11,4, sich einen Namen zu machen und sich nicht zu zerstreuen, überhaupt anstößig ist und Gottes Zorn aufwirft. Denn eine Ortsveränderung mit נסע »aufbrechen«, und שוב

²⁰ Vgl. EBACH, »Globalisierung«, 42.53f in Aufnahme von UEHLINGER, Weltreich, 396–399 (zu 1 Makk 1,41f).532–536 (konstruierter Mythos von gescheiterten neuassyrischen Weltherrschaftsansprüchen).546.576f (zu Gen 10 und 11).

²¹ Vgl. POLAK, Migration 2, 78.100 (Zitat). Es geht um Einheitlichkeit im Sinne von Uniformität und Totalitarismus.

»niederlassen« zum Ausdruck zu bringen (Gen 11,2), ist zwar eine durchaus geläufige Formulierung im nomadischen Milieu (Gen 20,1; vgl. 12,9; 13,11), die zudem in der kurzen Notiz von Gen 4,20 zu Jabal, dem Bewohner von Zelten mit Herden, explizit begegnet. Doch widerspricht dieser sozialgeschichtlichen Zuordnung das Motiv des Städtebaus in Gen 11. Außerdem lässt die deutliche Anspielung auf die babylonische Fremdmacht (Babel in V.9; vgl. Schinar in V.2; 14,1.9 u.ö.) auf eine Polemik gegen Eroberungszüge und imperiale Ausbeutung schließen (vgl. die Fronarbeit in Ägypten in Ex 2,13.23).²² Die für mesopotamische Architektur typischen Materialien wie gebrannte Ziegel und Erdpech als Mörtel (V.3) unterstreichen die traditionsgeschichtlichen Bezüge auf Mesopotamien weiterhin.

Nun geht zumindest auf der Ebene des kanonischen Endtexts die *Aufteilung* in verschiedene Völker (Gen 10: Völkerätiologie) dem Einheitsstreben von Gen 11 voran. Die Namensätiologie des Peleg, Sohn des 'Eber (vgl. Gen 11,16), der als Nachkomme Sems in die Linie des künftigen Gottesvolks gehört und wegen der etymologischen Nähe als Urahn der »Hebräer« gelten kann, entfaltet listenhaft, wie sich zu seiner Zeit die Menschheit verteilte (Gen 10,25; פלג nif.).²³ Somit beschreibt Gen 11 einen narrativen Rückschritt hinter die in Gen 10 entfaltete zivilisatorische Vorgaben. Es geht in Gen 11 nämlich nicht um Einheit, sondern um erzwungene Vereinheitlichung.

3. Das Gilgamesch-Epos, ein altorientalischer Vorläufer

Das Motiv der Migration in einem urzeitlichen Kontext, wie es in der hebräischen Bibel begegnet, findet sich bereits einschlägig in der babylonischen Standardversion des Gilgamesch-Epos (12. Jh. v.Chr.).²⁴ Ob Heldenepos²⁵ oder weisheitliche Reflexion über den Tod und die Möglichkeiten seiner Überwindung²⁶, das Werk entspricht in seiner Struktur einem *road movie*, dessen Protagonisten Gilgamesch und Enkidu ruheloses Unterwegssein geradezu verkörpern. Ohne

²² Vgl. dazu auch GERTZ, Das erste Buch Mose, 316–318 mit Hinweis auf Mi 5,5 als einzig weiteren biblischen Beleg, der ebenfalls Gewaltbezug aufweist.

²³ Dass die Passagen Gen 11,1–9 und 10,21–32 unterschiedlichen Traditionen zuzuweisen sind, ergibt sich schon aus der semantischen Differenz von פלג bzw. פרץ für »zerstreuen«.

²⁴ Zur deutschen Übersetzung MAUL, Gilgamesch-Epos, nach der die folgenden Passagen zitiert sind; vgl. HECKER, Gilgamesch-Epos, 646–744.

²⁵ Es handelt sich um ein Heldenepos im Dual, da beide Hauptfiguren heroische Züge verkörpern; vgl. ZIEGLER, Gilgameš, 289–305.

²⁶ Vgl. SALLABERGER, Gilgamesch-Epos, 77–82.101–103 zur Durchlässigkeit der Kategorien.

dass Umstände wie Krieg, Seuchen oder andere äußere Krisen als Ursache genannt wären, sind beide Figuren als wandernde Helden geschildert, wenn auch Gilgamesch am Ende seiner Wanderung als geläuterter König von Uruk in die Stadt zurückkehrt. Die Wege führen in mythische Gefechte: in den Zedernwald gegen Humbaba (Gilg. Taf. 5), gegen den Himmelsstier (Gilg. Taf. 6) oder in den Edelsteingarten (Taf. 9,170–194).

Der ursprünglich in Wildnis lebende Enkidu findet erst mit seiner Ankunft im »Haus des Staubes«, d.h. seinem Tod, einen festen Ort (Taf. 7, 182ff), der durch die von Gilgamesch aufgestellte Erinnerungsstatue in Uruk sichtbar wird (Taf. 8,65ff). Die Trauer um Enkidu durchfährt die gesamte Welt und vorneweg Gilgamesch (Taf. 8,1–41), der den Freund als einen »Maulesel auf der Flucht« charakterisiert (Taf. 8,50). Sein Tod lässt ihn in eine Art Depression verfallen, die zu einem neuen Anstoß für zielloses Wandern wird (9,1ff). Das führt ihn zu dem Fluthelden Utnapischti in der Absicht, dass dieser ihm das Geheimnis von Leben und Tod offenbare (9,75–77). Bekanntlich bleibt Gilgamesch – anders als Utnapischti – die Unsterblichkeit versagt (11, 305–310). Stattdessen nimmt er den Weg zurück nach Uruk, um sich um seine Stadt zu kümmern (11,321ff). So heißt es schon zu Beginn des Epos: »Einen weiten Weg kam er her, um (zwar) müde doch (endlich) zur Ruhe gekommen zu sein« (Taf. 1,9–12)²⁷, was in das Thema des rastlosen Wanderns einführt. Die anthropologische Sinnspitze seiner Wanderbewegung kommt in der Meissner-Millard Tafel²⁸ zum Ausdruck, wenn der Sonnengott Schamasch (Kol. i 7–8) und ein weiteres Mal die Schankwirtin ihn fragt (s. Zitat): Kol. iii: »1 Gilgamesch, wohin läufst du? 2 Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden! 3 Als die Götter die Menschheit erschufen, 4 wiesen sie der Menschheit den Tod zu, 5 nahmen das Leben in ihre eigene Hand. 6 Du, Gilgamesch, voll sei dein Bauch, ... 12 Sieh auf das Kind, das deine Hand gefaßt hält, 13 die Gattin freue sich auf [deinem] Schoß!«²⁹ Die Fluchtbewegung von Gilgamesch ist selbst gewählt und symbolisiert einen inneren Prozess, den der König durchläuft. Die göttliche Stimme in der Rede der Wirtin rät ihm zur Rückkehr an seinen Ort.

Anders gezeichnet ist Enkidu. Als Gegenpol zu dem unbändigen Gilgamesch (zwei Drittel Gott, ein Drittel Mensch; Taf. 1,48) entsteht er aus etwas abgekniffenem Ton, der in die Steppe geworfen ist, ist am ganzen Körper behaart, isst mit den Gazellen und trinkt mit den wilden Tieren (1,101–112).³⁰ Während

²⁷ MAUL, Gilgamesch-Epos, 46.

²⁸ BM 96974; vgl. HECKER, Gilgamesch-Epos, 664–667.

²⁹ A.a.O. 666.

³⁰ Das Epos kennt drei verschiedene Herkunftsnotizen der Figur: Die oben zitierte in Taf. 1,101ff. beschreibt seine Entstehung als einen kosmologischen Akt und charakterisiert ihn als »Sprössling der Stille« (Taf. 1,104), Humbabas Fluch adressiert ihn als »Brut eines Fisches« (Taf. 5,88) und Gilgameschs Totenklage als »Sohn einer Gazelle und eines Wildesels«, der von wilden Tieren aufgezogen (Taf. 8,3–5) und von Gilgameschs Mutter, der

Gilgamesch von Uruk aus in die Welt emigriert, ist Enkidu der Prototyp des Wilden, der nach der intimen Begegnung mit der Hure Schamchat (»Warum nur läufst du mit den wilden Tieren in der Steppe umher«³¹) zwar den unmittelbaren Zugang zu den Tieren und ihrer Lebensweise verliert (Taf. 1,195–208), aber doch ein Außenseiter unter den Menschen bleibt. Das Epos ist weder ein Lob auf die Wildheit der Natur noch auf die Güte von Kultur.³² Enkidus Aufgabe besteht vor allem darin, den Kulturmenschen Gilgamesch zu sozialisieren. Beide stehen für unterschiedliche Lebensformen, symbolisieren aber in dem Epos gleichermaßen Unbeständigkeit und anhaltendes Suchen, das sich anhand der verschiedenen Stationen bis zum Ende der Erzählung fortsetzt und darin das Wandern als eine anthropologische Grundeigenschaft beschreibt.

4. Migration als anthropologische Grunderfahrung

Mit Ausnahme der kleinen Namenssätologie zu Ebers Sohn in Gen 10,25 sowie der die Urgeschichte beschließenden Genealogie Sems, welche in die Geburt Abrams mündet (Gen 11,26.27ff), thematisiert die biblische Urgeschichte nicht das Geschick des Gottesvolks, sondern die Anfänge der Menschheit. Wenn Exils-erfahrung im Pentateuch ab Gen 12 in die ferne Frühgeschichte der Erzeltern und Israels in Ägypten transponiert ist, ist der Bezug innerhalb der Urgeschichte abstrakter und allgemein anthropologisch zu verstehen. Das lässt aber die Frage aufwerfen, welche Funktion das Thema Migration im Kontext der Urgeschichte einnimmt und welches Gewicht ihm theologisch zukommt. Das Leitthema des Pentateuch ist nicht auch das Leitthema der Urgeschichte. Vertieft begegnet der Aspekt lediglich in Gen 3, 4 und 11, wobei aus dem oben aufgezeigten Spektrum von Migration (Nomadismus, Flucht, Auszug, Vertreibung, Deportation) die Aspekte Flucht und Deportation fehlen. Das Phänomen des Nomadismus ist knapp in den Genealogien und Listen angedeutet (Gen 4,20; 11,31) und lässt sich zudem als ein sozialgeschichtlicher Hintergrund der Völkerliste in Gen 10 voraussetzen. Ein Auszug mit dem Ziel eines Ortswechsels, ohne dass die Gründe dafür expliziert wären, begegnet in Gen 11,1f. Am markantesten ist das Motiv der Vertreibung durch Gott, wie es in Gen 3,24 direkt (Vertreibung aus dem Garten), und in Gen 4,11–12 indirekt durch die Verfluchung berichtet ist. Gott sichert zwar Kains Weiterleben durch das Kainsmal, hebt aber nicht die Folgen seiner Tat auf, so dass er gezwungen ist, das Land zu verlassen. Letztlich zieht Kain weg von JHWHs Angesicht (4,16). Ähnlich wie in Gen 3,24 geht auch in Gen 11,8 die Aktivität der Vertreibung indirekt von Gott aus, die aber – ähn-

Göttin Ninsun, adoptiert wird (Taf. 3,127); vgl. WASSERMAN, *Offspring of Silence*, 593–599.

³¹ Taf. I, 207; zur Übersetzung MAUL, *Gilgamesch-Epos*, 53.

³² WESTENHOLZ/KOCH-WESTENHOLZ, *Enkidu the Noble Savage*, 444.

lich wie in Gen 4 – eine Folge ist: Sie ist nämlich durch die von Gott veranlasste Sprachverwirrung bedingt, die das einvernehmliche Zusammenleben der Menschen verunmöglicht. Was lässt sich aus diesem Befund für die Anthropologie der Urgeschichte erheben?

Migration ist ein Aspekt, der in den nicht-priesterlichen Texten der Urgeschichte allgegenwärtig ist³³ und paradigmatisch Schwachstellen der Menschheit offenlegt. Es geht dabei weniger um einen Ortswechsel von einem ersten zu einem nachfolgenden Punkt als um Transmigration, den Zustand menschlicher Existenz in Bewegung. Die Heimatlosigkeit des Ackerbauern Kain erinnert an die Rastlosigkeit eines Gilgamesch. In beiden Erzählungen ist Wanderung eine Metapher für die Ambivalenz menschlichen Handelns und daraus resultierender Rastlosigkeit. Der Mensch ist als ein begrenztes Wesen charakterisiert,³⁴ das auf seinen Schöpfer (bzw. die Götter) angewiesen ist, sich dem aber immer wieder entzieht. Die Schöpfungsordnung bleibt bestehen, doch Migration wird zu einer bedeutsamen Option des Überlebens im Falle der Veränderung der Verhältnisse – sei es zum Guten oder zum Schlechten. In der biblischen Erzählung greift Gott wie ein weltlicher König oder Herrscher zum Mittel der Vertreibung. Allerdings ist dieser Akt an keiner Stelle als reine Strafhandlung ausgewiesen. Vielmehr ist die Migration ein Resultat der vom Menschen herbeigeführten Verhältnisse: Die Zerrüttung der Beziehung zwischen Gott und Mensch führt zur Vertreibung des Menschenpaars aus dem Garten, das nicht weiter kultivierbare Ackerland führt Kain aus dem Gebiet von Eden und die verlorene Verständigung durch eine gemeinsame Sprache treibt auch die Menschen in Gen 11 auseinander. Die Referenz auf Migration, die diese Erzählungen vornehmen, ist weniger ein Rückbezug auf die historische Situation des Exils als der theologischen Intention geschuldet, die grundsätzliche Verfasstheit der Menschen in ihrer Lebenswelt (*conditio humana*) darzustellen. Die sowohl in der Urgeschichte als auch im Gilgamesch-Epos aufgeworfenen Probleme sind universeller Natur: Die Erfahrung von Sterblichkeit, die Mühe der Arbeit und des Unterhalts, die Konkurrenz unter den Geschöpfen, die Hybris gegenüber Gott betreffen nicht nur die ursprünglichen Adressaten einer bestimmten Kultur. Deshalb erzählt die Urgeschichte auch nicht nur auf die Vorgeschichte Israels, sondern gibt die Perspektive frei auf die Menschheit überhaupt, deren Existenzform durch Wandern geprägt ist.

³³ Gen 1,26–31; 6,11–13 (P) folgen einem anderen Duktus: Hier geht es nicht um Bereiche oder Regionen in der menschlichen Welt, die verloren gehen oder als unwirtlich verlassen werden, sondern um die Schöpfungsordnung, deren drohende Aufhebung die gesamte Schöpfung in Frage stellt, die dank weniger Lichtgestalten (Noah in 9,9, Abraham in 17,1) zu einem Bund mit Gott führt und darin unbedingte Fortsetzung gewährt.

³⁴ Nun zeichnet Gen 2–3 das menschliche Leben als zirkulär: Denn der Mensch entsteht aus dem Staub der Erde und kehrt zu dieser zurück (Gen 2,7; 3,19); somit ist dem Lebenslauf an sich Migration inhärent.

Literaturverzeichnis

- BAUKS, MICHAELA, Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques in Gen 2–3, in: THOMAS B. DOZEMAN/KONRAD SCHMID/BARUCH J. Schwartz (Hrsg.), *The Pentateuch*, FAT 78, Tübingen 2011, 137–168.
- DIES., Der imperfektible Mensch. Zum Verhältnis von Sünde und Schuld in Gen 4, in: JÜRGEN VAN OORSCHOT/ANDREAS WAGNER (Hrsg.), *Der bestmögliche Mensch. Alttestamentliche und systematisch-theologische Anmerkungen zu Sünde und Umkehr*, VWGTh 67, Leipzig 2022, 25–38.
- BÜHRER, WALTHER, *Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3*, FRLANT 256, Göttingen 2014.
- CARR, DAVID, *Genesis 1–11, International Exegetical Commentary on the Old Testament*, Stuttgart 2021.
- DEHN, ULRICH/HOCK, KLAUS, »Mein Vater war ein heimatloser Aramäer«. Religionswissenschaftliche und theologische Anmerkungen zum Thema Migration, *ZMiss* 31 (2005), 99–114.
- EBACH, JÜRGEN, »Globalisierung« – Rettung der Vielfalt. Die Erzählung vom »Turmbau zu Babel« im aktuellen Kontext, in: HARTMUT SCHRÖTER (Hrsg.), *Weltentfremdung, Welt-offenheit, Alternativen der Moderne. Perspektiven aus Wissenschaft – Religion – Kunst*, Münster 2008, 39–58.
- GERTZ, JAN CHRISTIAN, *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11*, ATD 1, Göttingen 2018.
- HECKER, KARL, Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: OTTO KAISER (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 3. Weisheitstexte, Gütersloh 2005, 646–744.
- HENSEL, BENEDIKT, Grundelemente einer alttestamentlichen Theologie der Migration, *EVTh* 82 (2022), 19–31.
- KUHLMANN, JENNY, Exil, Diaspora, Transmigration, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 64 (2014), 9–15.
- MAUL, STEFAN M., *Das Gilgamesch-Epos*, München ⁴2008.
- MÜLLNER, ILSE, Heimat im Plural. Biblische Stimmen zum babylonischen Exil, in: JOHANNA RAHNER/MIRJAM SCHAMBECK (Hrsg.), *Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität/en) und Bildung – theologisch reflektiert*, BaThF 13, Münster 2011, 83–106.
- DIES., »Du selbst bist fremd in Ägypten gewesen!« (Dtn 10,19). Das Erste Testament als Migrationsliteratur, in: ANNEGRET REESE-SCHNITKER/DANIEL BERTRAM/MARCEL FRANZMANN (Hrsg.), *Migration, Flucht und Vertreibung. Theologische Analyse und religionsunterrichtliche Praxis*, *Religionspädagogik innovativ* 23, Stuttgart 2018, 39–50.
- NAUMANN, THOMAS, Flucht als Thema der Bibel. Exegetische Anregungen für eine migrationsensible Bibeldidaktik, *Theo-Web* 16 (2017), 98–110.
- POLAK, REGINA, Migration als Thema und Aufgabe der (Praktischen) Theologie – eine römisch-katholische Perspektive, *Theo-Web* 16 (2017), 98–110.
- DIES., *Migration, Flucht und Religion. Praktisch-Theologische Beiträge*, Bd. 1. Grundlagen, Wien 2017.

44 Michaela Bauks

- DIES., Migration, Flucht und Religion, Bd. 2. Durchführungen und Konsequenzen, Wien 2017.
- DIES., Migration als Ort der Theologie in: TOBIAS KESSLER (Hrsg.), Migration als Ort der Theologie, Regensburg 2019, 87–114.
- RÖMER, THOMAS, The Hebrew Bible as Crisis Literature, in: ANGELIKA BERLEJUNG (Hrsg.), Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung, FAT 81, Tübingen 2012, 159–177.
- SALLABERGER, WALTHER, Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition, München 2008.
- SCHMID, KONRAD, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.
- UEHLINGER, CHRISTOPH, Weltreich und »eine Rede«. Eine neuere Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9), OBO 101, Fribourg/Göttingen 1990.
- WASSERMAN, NATHAN, Offspring of Silence, Spawn of a Fish, Son of a Gazelle...: Enkidu's Different Origins in the Epic of Gilgames, in: YITZHAK SEFATI/PINHAS ARTZI/CHAIM COHEN/BARRY L. EICHLER/VICTOR A. HUROWITZ (Hrsg.), An Experienced Scribe Who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein, Bethesda/MD 2005, 593–599.
- WESTENHOLZ, AAGE/KOCH-WESTENHOLZ, ULLA, Enkidu the Noble Savage?, in: ANDREW R. GEORGE/IRVING L. FINKEL (Hrsg.), Wisdom, Gods, and Literature (FS Wilfred G. Lambert), Winona Lake 2000, 437–451.
- ZIEGLER, NELE, Gilgameš: le roi héroïque et son ami, in: JEAN MARIE DURAND/THOMAS RÖMER/MICHEL LANGLOIS (Hrsg.), Le jeune héro. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009), OBO 250, Fribourg/Göttingen 2011, 289–305.

»Der Hunger lastete schwer auf dem Land« (Gen 43,1)

Hunger als Push-Faktor für Migrationsbewegungen und seine ambivalente Deutung in der Bibel

1. Hinführung: Hunger heute

Als ich diesen Artikel 2021 zusagte, war noch nicht klar, dass die Verbindung von Hunger und Migration sich im Jahr 2022 noch einmal verstärken und die Hungerproblematik weltweit noch angespannter werden würde. Der Angriff auf die Ukraine hat jedoch dazu geführt, dass die fruchtbare Region des Donezk-Beckens, einer der größten Kornproduktionsorte der Welt, derzeit mit Produktions- und Exportproblemen kämpfen muss. Dies ist ein weiterer Indikator dafür, dass die Besiegung des Hungers bis zum Ende des Sustainable Development Goal Nr. 2 der UNO voraussichtlich nicht erreicht werden kann.¹ Dass dies ohnehin kritisch war, zeigt bereits ein Bericht der Tagesschau vom Oktober 2021 über die Zunahme des Hungers in der Welt.²

Hunger ist, wenn es um Migration geht, ein starker Push-Faktor, d.h. ein Moment, welches zum Wegzug aus dem eigenen Wohnort motiviert.³ Dabei werden verschiedene Kategorien entwickelt, die zwischen schwerem Hunger, d.h. lebensgefährlicher Mangelernährung, die zum Tod führt, und Mangelernährung (permanent oder temporär) unterscheiden. Hunger in all seinen Formen ist dabei nicht einfach eine Einschränkung der Lebensqualität, sodass man von einer freiwilligen Migration ausgehen könnte, sondern er ist eine langfristige Bedrohung. An Hunger leidende Menschen⁴ erkranken, ihre Organe versagen schneller und durch den Mangel an Nährstoffen tritt eine Reihe medizinischer Probleme auf. Zusätzlich wird das Immunsystem heruntergefahren, d.h. unter Hun-

¹ <https://orf.at/stories/3287612> (Stand: 04.10.2022).

² <https://www.youtube.com/watch?v=q-IcoQC1vtM> (Stand: 04.10.2022).

³ Genauere Beschäftigungen mit freiwilliger und unfreiwilliger Migration finden sich bei COLLINET, Migrationsziel, 89–92. Biblisch wird das Thema u.a. im Themenheft CROUCH/STRINE, Jeremiah, behandelt.

⁴ Dieser Artikel kann aufgrund der Verlagsvorgaben nicht vollumfänglich in geschlechtersensibler Sprache verfasst werden. Wo möglich, wird eine neutrale oder ausdifferenzierte Form verwendet.

ger leidende Menschen erkranken auch schneller und schwerer an übertragbaren Krankheiten.

Will man das Phänomen Hunger und Migration korrekt einschätzen, so braucht es zunächst ein Wissen darüber, wie viele Menschen unter Hunger leiden, und wie viele von ihnen auf der Flucht sind. Die erste relevante Zahl beläuft sich für 2021 auf geschätzte 820 Mio. Menschen und umfasst jene, die unter schwerem Hunger leiden, also in akuter Gefahr zu verhungern stehen. Sie werden ergänzt durch jene Menschen, die dauerhafter Mangelernährung ausgesetzt sind, sodass hier insgesamt von ca. 2 Mrd. Menschen auszugehen ist, d.h. in etwa 25% der Weltbevölkerung (11% schwerer Hunger) leiden unter Hunger.⁵

Diesen Menschen stehen Hilfsleistungen der Vereinten Nationen entgegen, die nach eigener Angabe für 2021 durch Direkthilfe knapp 130 Mio. Menschen erreichen konnten. Dies ist eine großartige Leistung und dennoch bedeutet es, dass das *World Food Programme* (WFP) nur knapp 9% der Betroffenen (also ca. 1% der Weltbevölkerung) versorgen konnte.⁶ Vergleicht man diese Angaben mit der Kapazität des Planeten Erde, bis zu 11 Mrd. Menschen zu ernähren (derzeit ca. 8 Mrd. Menschen auf der Erde) und der Problematik weggeworfener Speisen in der nördlichen Hemisphäre und auf den Transportwegen, dann wird deutlich, dass es sich bei Hunger auch um ein Phänomen sozialer Gerechtigkeit handelt.

Bestätigt wird dies durch die Erhebungen von Statista⁷, die für 2021 alle Krisenherde in puncto Hunger in der südlichen Hemisphäre verorteten. 14/20 Staaten mit dem größten Hungerproblem liegen in Afrika⁸, weitere fünf in Asien⁹ und einer in der Karibik.¹⁰ Bezogen auf die Bevölkerung leben die meisten Hungernden in absoluten Zahlen in Indien (ca. 400 Mio. Menschen, d.h. 20% aller Hungernden); zum Vergleich: in Somalia sind es ca. 8,6 Mio. und im Jemen ca. 15 Mio. von Hunger betroffene Menschen.

Es fällt auf, dass zwei Faktoren Hunger deutlich beeinflussen: Armut und Krieg. Besonders gut zu erkennen ist das einerseits daran, dass die natürliche Fruchtbarkeit der Böden nicht in direktem Zusammenhang zu Hunger stehen muss. Andererseits sieht man es an den langen Konflikten in Somalia und der DR Kongo, die kein Wachstum ermöglichen und dem grassierenden Hunger im

⁵ <https://www.careelite.de/welthunger-statistiken-fakten/> (Stand 04.10.2022).

⁶ <https://bit.ly/3SluUCD> (Stand 04.10.2022).

⁷ <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/165561/umfrage/am-staerksten-von-hunger-betroffene-laender-weltweit-nach-dem-welthunger-index> (Stand 04.10.2022).

⁸ Platz 1 ist Somalia, welches zugleich das einzige Land der Erde ist, in welchem mehr als die Hälfte (59,8%) der Bevölkerung hungern.

⁹ Hier ist zu unterscheiden zwischen drei südostasiatischen Ländern (Osttimor, Papua-Neuguinea, Indien) und zwei kriegsversehrten Ländern in der Region des arabischen Golfes (Jemen, Afghanistan).

¹⁰ Auf Haiti (Platz 8) hungern 32,8% der Bevölkerung. Zu einem nicht geringen Teil dürfte dies immer noch mit den Folgen der großen Naturkatastrophen von 2011 zusammenhängen.

Jemen (Platz 2; 45,1% der Bevölkerung hungern) oder Afghanistan (28,3%). Neben globaler sozialer Gerechtigkeit stehen damit auch die globale wie lokale Sicherheitslage, Konflikte und die Armutsfrage als Faktoren im Raum. Sie alle tragen zu Hunger bei und sind auch in sich Push- bzw. Pull-Faktoren, die Menschen zur Flucht bewegen. Bei Hunger lassen sich allerdings keine sicheren Zahlen ausmachen, da er zwar immer wieder als Motivator genannt wird, die schwer Hungernden aber gar nicht die Kraft haben, Binnenmigration, geschweige denn länder- oder gar kontinentübergreifende Migration, auf sich zu nehmen.¹¹

Dieser kurze Blick auf heutige Hungerproblematiken zeigt, dass es ein aktuelles Thema ist und dass es aufgrund der heutigen Transportwege weniger die natürlichen als die sozialen und politischen Faktoren sind, die ihn verursachen. Hunger ist dabei ein direkt lebensgefährliches Problem und wird somit in Fragen der Migration zu einem Push-Faktor, der zu Emigration in Regionen führt, in denen der Hunger gestillt werden kann. Er ist unter die unfreiwilligen Migrationsgründe zu reihen und damit ist Hunger auch eine Fluchtursache.

Auf den nachfolgenden Seiten wird sich dem Thema »Hunger« aus biblischer, bevorzugt alttestamentlicher, Sicht genähert. Dabei wird Hunger (1) zunächst in der Breite des Auftretens präsentiert, dann wird ein Fokus auf die Zusammenhänge von Migration und Hunger gelegt. In einem weiteren Schritt (2) werden sozialgeschichtliche Faktoren benannt, wo und wie Hunger in der antiken Levante vorkam und was über Migration und Hunger bekannt ist. Abschließend (3) kommt die spezifisch bibeltheologische Sicht, speziell die mit Hungermigration verbundenen Menschen- und Gottesbilder, vor. Sie wird noch einmal in Beziehung zur gegenwärtigen Situation gesetzt. Dabei ist sowohl interessant, welche Erfahrungen und Faktoren gemeinsam resp. divergierend sind als auch die Frage, welche Gottesbilder und bibeletischen Argumente heute Anwendung finden (sollten).

2. Das Phänomen »Hunger« im Alten Testament

2.1 Das Hunger-Motiv im Allgemeinen

Das hebräische Kernwort רעב wird nach dem ThWAT vor allem allgemein oder im Kontext der Exilserfahrungen und ihrer Migration angesiedelt.¹² Wird Hunger

¹¹ Ebenfalls darf nicht übersehen werden, dass Hunger als Fluchtursache in der Regel nicht direkt auf politische Verfolgung zurückgeht, sondern ein Nebenprodukt von Konflikten ist. Daher ist die Frage, welchen Status die Menschen auf der Flucht im Ankunftsland erwarten dürfen (vgl. die Ausführungen in COLLINET, Migrationsziel, 96).

¹² SEIDL, רעב: 558; 562. Ihm entgegen steht eine Reihe von Begriffen, die Fülle, Sättigung, Erfüllung usw. ausdrücken, sie werden in diesem Artikel jedoch nicht gesondert

als Satzobjekt verwendet, so handle es sich bei ihm um ein Strafinstrument, das von Gott als Subjekt ausgehe.¹³

Diese grundsätzlichen Beobachtungen treffen zu, dennoch soll im Folgenden noch einmal etwas ausdifferenziert werden. Die Wurzel רעב und ihre griechischen Pendanten begegnen um die 150 Mal in der Bibel. Kanonisch ist *Esau* der erste Mensch, dessen Hunger explizit genannt wird (Gen 25,32) und bereits hier ist es ein so fataler Zustand, dass der Ausgehungerte seinem Bruder das Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht abtritt.

Außerhalb von Migration begegnet Hunger dann vor allem als Politikum. Es ist zumeist eine *göttliche Strafe* auf Reaktion von Fehlverhalten des Volkes oder der Herrscher, z.B. die Schuld Sauls (2 Sam 21,1) und das gerechtere Handeln Davids (2 Sam 24,13 // 1 Chr 21,12).¹⁴ Salomo und Joschafat beten daher darum, das Volk vor Hunger zu bewahren (1 Kön 8,37 // 2 Chr 6,28 Tempelweihe; 2 Chr 20,9). In der Zeit der getrennten Reiche findet sich die angekündigte oder eingetretene Hungerstrafe verstärkt im Nordreich, besonders im Elija-Elischa-Zyklus (1 Kön 18,2; 2 Kön 4,38; 6,25¹⁵; 7,4.12; 8,1) und bei den finalen *Belagerungen* (2 Kön 25,3 // Jer 52,6; 2 Chr 32,11; Klgl 2,19; 4,9; 5,10).¹⁶

In der Prophetie findet sich in *Gerichtsworten*¹⁷ wiederholt die Trias aus Hunger, Seuche und Schwert (Jer¹⁸ 14,12–18; 15,12; 21,7.9; 24,10; 27,8.13; 29,17f; 32,24.36; 34,17; 38,2 Ez 12,16; 14,21¹⁹), während in der Weisheitsliteratur der *Tun-Ergehen-Zusammenhang* von hungernden Frevlern und satten Gerechten

behandelt. Die Besiegung von Hunger als Werk der Barmherzigkeit ist ein wichtiges Motiv im Buch Tobit (Tob 1,17; 4,16).

¹³ Ebd. 560.

¹⁴ Die Nähe der beiden Kapitel und das Reden von drei aufeinanderfolgenden Missernten zur Zeit Sauls wird David erlebt haben. Daher wählt er, der gerechte König, eine persönliche Strafe, um sein Volk zu erhalten und vor einer weiteren Hungersnot zu bewahren. Interessant ist an dieser Stelle auch das ungewöhnliche Zusammentreffen von Flucht und Hunger. David flieht, damit andere, die zuhause bleiben, nicht hungern müssen. Üblicherweise löst der Hunger Flucht aus, hier verhindert die Flucht selbigen.

¹⁵ Vgl. den Aufsatz MÜLLER, Eselfleisch, 17–23, der sich ausführlich mit dem Phänomen der Notspeisung in diesem Vers befasst. Diese Hungersnot könnte bereits von Elischa vorhergesagt worden sein, wie der Rückbezug in 2 Kön 8,1–6 nahelegt (vgl. MCKENZIE, 1 Kön, 388).

¹⁶ Reflexe auf die Belagerungen finden sich auch in der späten Literatur z.B. in Jdt 7,14; 1 Makk 6,54; 13,49.

¹⁷ Vgl. LEFEBVRE, Pest, 185–193. Weitere Belege sind etwa Jes 14,30, das in die Heilsworte Jes 49,10; 51,19, 65,13 gewendet wird; Jer 5,12; 11,22 u.ö.; Ez 5,12.16f; 6,11f; 7,15; 14,13 mit den gegenüberliegenden Heilsworten in Ez 34,29; 36,29f; Am 4,6; 8,11. Bei diesen Belegen finden sich jeweils Hinweise auf das Exil und eine dort vollzogene Wende zum Heil.

¹⁸ Bei Jeremia tritt häufig nur die Kombination von Schwert und Hunger ohne Seuche auf, z.B. Jer 11,22; 18,21.

¹⁹ In Ez 14,21 werden sie um eine vierte Dimension gefährlicher Tiere ergänzt. Implizit begegnet diese Kombination auch in Jer 16,4.

stark präsent ist (Ps 33,19; 34,11; 37,19; 50,12; 105,16; 107,5.9.36; 146,7; Spr 13,25; 16,26; 19,15; Bar 2,18.25).²⁰

Einige Einzelbemerkungen weisen auf die *Ambivalenz* von Hunger hin. In Jes 8,21 soll er zwar zu Gott hinwenden, in 1 Makk 9,24 aber führt er sogar zum Abfall vom Glauben. Den Hunger eines Feindes zu stillen ist nicht einfach eine gute Tat, es stärkt vielmehr die Position des Gerechten, um den Untergang des Feindes durch Gott zu beschleunigen (Spr 25,21; Sir 39,29 unter zusätzlichem Bezug auf Dtn).²¹ Den eigenen Hunger um jeden Preis zu stillen, ist ebenfalls verpönt (Spr 6,30) und weist darauf hin, dass sogar Mundraub verachtenswert sei und damit jede Form von Hunger ethisiert erscheint.

2.2 Das Hunger-Motiv im Kontext von Migration

Während mit Ausnahme Esaus vor allem eine göttliche Ursache für Hunger verantwortlich gemacht wird, gibt es im Rahmen von Migration auch natürliche Dürren bzw. Nahrungsknappheiten, die zu Migration führen. Dies geschieht vor allem in der Erzelternzählung und in Rut 1,1.²² Ein erstes Mal kurz nach dem Aufbruch Abrahams (Gen 12,1–4, der sich bis nach Ägypten bewegen muss (Gen 12,10), dann bei Isaak (Gen 26,1), der nach Gerar zieht und schließlich in der Josefgeschichte, in welcher die größte Kumulation von »Hunger« in der Bibel zu finden ist (Gen 41–47).²³

Nachdem Hungermigration an dieser für die Identität Israels wichtigen Stelle zum Thema wird, begegnet sie unmittelbar nach dem Auszug aus Ägypten erneut. In der Murrerzählung von Ex 16 erweist sich Gott erneut als Retter, indem er Israel mit dem Manna versorgt, um so den Hunger in der Wüste (Ex 16,3) zu heilen.²⁴ In Dtn 8,3 wird dieser Hunger als pädagogische Maßnahme JHWHs angesehen, die in Dtn 28,48 in eine Strafandrohung kippt, deren Erfüllung in

²⁰ Ähnliche Motive finden sich auch in Tob 4,13; Bar 2,18.25 und Sir 4,2; 16,27; 18,25; 24,21; 40,9, 48,2. In Jer 38,9 wird der Prophet in eine Zisterne geworfen, um Hungers zu sterben wie die Stadt um ihn herum. Hier klingt erstmals der leidende Gerechte an, der dann auch in Hi 5,5.20–2; 22,7; 24,10; 30,3 den Menschen vor Gott als Hungernden schildert. Gott greift diese Anfrage indirekt in der ersten Gottesrede in Form einer rhetorischen Frage auf (Hi 38,39) und stellt damit der göttlichen Rolle des Strafenden den umsorgenden Schöpfergott entgegen.

²¹ Vgl. JANOWSKI, Anthropologie, 224.

²² Die Migration im Buch Rut ist vor allem eine Frage des Rechtsdiskurses und weniger der Migration an sich, da es sich um eine Art Midrasch zum Recht auf Nachlese (Lev 19,9f; 23,22; Dtn 24,21) handelt; vgl. dazu TSOFFAR, trajectory, 257–274; EGGGER-WENZEL, Recht, 31–44.

²³ Von knapp 20 Nennungen entfallen allein 11 auf Gen 41f. Diese Hungersnot wird auch in Jdt 5,10 erinnert und damit zu einem *identity marker* Israels.

²⁴ Vgl. dazu NAUMANN, Flucht, 104f.

2 Kön 25,3 // Jer 52,6 erzählt wird.²⁵ Dies führt einerseits zur Kapitulation, die wiederum erzwungene Migration durch Verschleppung zur Folge hat (Dtn 32,34; Jes 5,13) und andererseits zu dem Irrtum, man könne erneut nach Ägypten emigrieren, um den Hunger zu stillen (Jer 42,14–22; 44,12f.18.27).

2.3 Ausblick ins Neue Testament und Zwischenfazit

Das Neue Testament bezieht sich auf Hunger eher im *metaphorischen, sakramentalen* oder *visionären* Kontext. So wird vom vielfältigen Stillen des Hungers gesprochen (Mt 5,6; Mk 13,8 par; Lk 1,53; 15f; Joh 6,35; Apg 11,28). Die *Askese* als selbstgewählte Form des Hungers und das Abreißen der Ähren am Sabbat weisen ebenfalls auf ein Gottesbild hin, welches saturierte Menschen fördert (Mt 4,2 par; 12,1 par; Röm 8,35). Vor allem bei Paulus begegnet wiederholter Hunger als Leidensmotiv (1 Kor 4,11; 11,21.34; 2 Kor 11,27; Phil 4,12).

Bezüge zum Alten Testament sind gezielt gesetzt. Im lukanischen Doppelwerk wird in Lk 4,25 auf die Hungersnot aus 1 Kön und 2 Kön referiert und in Apg 7,11 auf Gen 41f. Im Römerbrief findet sich hingegen ein Aufgreifen des Feindzitates aus Spr 25,21 (Röm 12,20). Die Offb personifiziert Hunger mit einem der vier Reiter (Offb 6,8) und lässt dies in das weisheitliche Motiv münden, nach welchem nur die Frevler (Offb 18,8), nicht aber die Gerechten nicht betroffen sein werden (Offb 7,16).

Vergleicht man die Ausführungen, so sind die eingangs gemachten Beobachtungen von Seidl weithin korrekt. Es lassen sich drei Gruppen von *Hungerursachen* ausmachen.

A. Natürliche Ursache: Hunger tritt auf und zwingt Menschen, darauf zu reagieren. Migration in Gebiete mit Nahrung ist eine klare Option. Hierbei fällt auf, dass kein Herrscher hungernde Menschen abweist, selbst wenn sich dadurch Probleme bei der Integration ergeben.²⁶

B. Göttliche Ursache: Gott straft Einzelpersonen oder eine Gruppe aufgrund ihrer Lebensführung mit Hunger. Dies wird einerseits als pädagogische Maßnahme verstanden, andererseits als ethische – und prophetisch angekündigte – Konsequenz des eigenen Fehlverhaltens. Das häufige Auftreten im narrativen und literaturhistorischen Umfeld der Eroberung Jerusalems legt nahe, dass besonders der Hunger während der Belagerung einen nachhaltig traumatischen Effekt hatte.

²⁵ In Neh 5,3 und dem Gebet Neh 9,15 finden sich Rückbezüge auf Ex 16 aus Sicht der Rückkehrenden und in Weish 16,3f wird das Hungermotiv transformiert und allein auf Ägypten angewendet, das als frevelnde Gruppe hungern muss, während das Murren und der Hunger Israels in der Wüste verschwiegen werden.

²⁶ Vgl. NAUMANN, Flucht, 101.

C. Menschliche Ursache: Sowohl durch Belagerung bedingter Hunger als auch Dürreperioden und Missernten werden gerade in der prophetischen Literatur nicht selten mit menschlicher Schuld (oder Faulheit) verbunden. In diesem Sinne ist der Mensch mittelbar für seinen Hunger mitverantwortlich. Diese Ursache ist im Kausalzusammenhang damit der eigentliche Auslöser des gottgemachten Hungers.

Da Gott als Schöpfer und Richter letztlich mit dem Hunger verbunden bleibt, tritt eine Ambivalenz auf.²⁷ Gott kann Nahrung schenken und entziehen, doch mit Hi 38,39 verweigert er dem Menschen die Einsicht in den natürlichen Lauf bzw. Plan. Nur wenn Menschen Fehler gemacht haben, können sie sich ihren Hunger erklären, d.h. das traumatische Phänomen wird in einer persönlichen Schuldgeschichte verarbeitet. Dies erzeugt eine Erinnerungsfigur, in welcher Hunger Konsequenz einer persönlichen oder sozialen Schuld ist und somit vermeidbar wäre und den Hungernden zur Last gelegt wird. Gleichzeitig erscheint das Gottesbild ambivalent, weil der Gott des Lebens, den (vermeidbaren) Tod als erzieherisches Mittel in Kauf nimmt.

Das Neue Testament löst diese Ambivalenz überwiegend einseitig auf, indem es Hunger auf die Seite der Chaosmächte bzw. des Bösen verschiebt und Gott als rettenden Ernährer zeichnet. Christus selbst ist Brot des Lebens, das jeden Hunger zu stillen vermag, eine Tantalos-Strafe trifft nur die Frevler der apokalyptischen Zeit. Die ethische Konsequenz ist im Weltgericht (Mt 25,31–46) vorgezeichnet, da die Menschen selbst daran gemessen werden, ob sie andere Menschen verhungern lassen oder nicht (Mt 25,35.27.42.44); so werden sie den Gerechten oder Frevlern zugerechnet.

Offen bleibt damit die Frage, ob nun Gott Hunger stillt und auslöst oder ob es das ethische Fehlen der Menschen ist, welches andere verhungern lässt. Damit einher geht die Frage, wer für die Zwangsmigration aufgrund von Hunger verantwortlich ist, welche ethische Verpflichtung (von Seiten Gottes und der Menschen) gegenüber hungernden Menschen besteht oder ob sich Hungermigration eigentlich jeder ethischen Bewertung entzieht und die Frage von Schuld und Verantwortung insgesamt deplatziert ist, d.h. die bibeltheologischen Erwägungen hier fruchtlos bleiben. Um dieser Frage nachzuspüren, ist die sozialgeschichtliche Dimension der Ernährung in der antiken Levante als Nächstes in den Blick zu nehmen.

²⁷ Vgl. HENSEL, Grundelemente, 29, der darauf hinweist, dass gerade in Ambivalenzen Gottesbilder deutlicher hervortreten.