

Migration und Fremdsein in doppelter Perspektive

Eine phänomenologische, sozialgeschichtliche und sozialetische Spurensuche

Der folgende Beitrag unternimmt den Versuch, das Phänomen von Migration und Fremdsein in der Levante im 1. Jahrtausend v.u.Z., 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 (1). Darauf folgt eine Analyse sozialer Formen, die sich in der Folge von Migration und Fremdsein herausbilden (2). Abschließend wird ein kurzer Blick auf Haltungen zu Migration und Fremdsein geworfen, wie sie sich in den Texten der Hebräischen Bibel niederschlagen (3).

1. Migration und Fremdsein als levantinische Grunderfahrung

1.1 Der historisch-geografische Kontext

Das Gebiet der modernen Staaten und Verwaltungseinheiten Syrien, Libanon, Israel, Palästina und Jordanien, das man je nach Perspektive als Naher Osten, Levante oder Westasien – historisch auch als das Land Kanaan – zusammenfassen kann, ist historisch-geografisch durch einige Konstanten geprägt. Geografisch wechseln sich in ihm vielfältige Erscheinungen (Ebene, Hügelland, Gebirge, Fruchtländ, Wald, Wüste) kleinräumig ab. Ethnisch war und ist das Gebiet nicht einheitlich, sondern wie die geografischen Phänomene von Vielfalt gekennzeichnet. Es spiegelt eine historische Realität wider, wenn in den biblischen Texten die sogenannten Vorbewohner des Landes häufig in Aufzählungen aufgelistet werden (Gen 15,19–21; Ex 3,8; Dtn 7,1 u.ö.). Im 1. Jt. kommen Aramäer, Israeliten, Judäer, Philister, Ammoniter, Moabiter, Edomiter und viele andere hinzu, die alle in diesem Gebiet siedeln. Schließlich ist der Raum der Levante nicht nach außen abgeschlossen, sondern Durchgangsgebiet zwischen Ägypten, Kleinasien, dem Zweistromland und der arabischen Halbinsel. Dies gilt

sowohl für Handelswege als auch für militärische Bewegungen. Seit dem Beginn der neuassyrischen Expansion im 9. Jh. v.u.Z. wird die Region von einer ununterbrochenen Folge assyrischer, ägyptischer, babylonischer, persischer, griechischer und römischer Interventionen heimgesucht.

All diese Gegebenheiten lassen erwarten, dass Migration und Fremdsein in dieser Region kein Randphänomen bilden, sondern eine Grunderfahrung darstellen. Dabei ist davon auszugehen, dass es sich um *ein Geschehen in doppelter Perspektive* handelt, dass also zum einen die eigene Gruppe oder Teile oder Individuen aus ihr in die Fremde migrieren, zum anderen aber auch fremde Individuen oder Gruppen sich im eigenen Bereich als Fremde aufhalten.

1.2 Phänomene von Migration und Fremdsein

Die Vermutung, dass Migration und Fremdsein in der Levante des 1. Jahrtausends v.u.Z. eine von vielen geteilte Grunderfahrung darstellen, bestätigt sich schnell, wenn man nach Spuren der entsprechenden Phänomene sucht. Dabei überwiegen diejenigen Phänomene, bei denen die Migration unfreiwillig erfolgt, wofür das Stichwort »Flucht/fliehen« steht. Bei den Fluchtursachen lässt sich zwischen kollektiven und individuellen Erfahrungen unterscheiden. Daneben gibt es auch Formen von freiwilliger Migration, die jedoch einen geringeren Raum einnehmen.¹

1.2.1 Migration und Fremdsein aufgrund kollektiver Erfahrungen

Ein häufiger Grund für Migration ist *Nahrungsmangel*.² Vom Ende des 13. Jh. v.u.Z. stammt ein ägyptischer Papyrus, der die Aufnahme edomitischer Nomaden in Ägypten mitteilt; Ziel ist es, »sie (und) ihr (Klein-)Vieh am Leben zu erhalten«. ³ Biblische Texte erwähnen wiederholt Ägypten als Ziel Migrierender, die sich in Kanaan nicht mehr ernähren können (Gen 12,10; 47,1–12). Als Gebiete, die näher an Juda und Israel liegen und bei Nahrungsknappheit aufgesucht werden, nennen die Texte das Philisterland (Gen 26,1; 2 Kön 8,1–2) und Moab (Rut 1,1). Dass unter den Fremden, die sich in Juda und Israel aufhalten, solche sind, die wegen Nahrungsmangel migriert sind, wird zwar nicht gesagt, liegt aber nahe.

Ausdrücklich genannt wird diese doppelte Perspektive bei dem zweiten großen Migrationsgrund, nämlich *kriegerischen Ereignissen*. So spricht Jes 16,4 von »Vertriebenen« aus Moab, die infolge feindlicher Aggression in Juda als Fremde Schutz suchen. Bei den Geflohenen, die das um 700 rapide anwachsende Jerusalem besiedeln, dürfte es sich sowohl um Flüchtlinge aus dem Norden nach der assyrischen Eroberung Samarias (722 v.u.Z.) als auch um jüdische Binnen-

¹ Vgl. den Überblick über das Thema Flucht bei MICHEL, Flucht.

² Vgl. in diesem Band den Beitrag von Benedikt Collinet.

³ WEIPPERT, Textbuch, 171–173.

flüchtlinge nach dem Feldzug Sanheribs (701 v.u.Z.) handeln. Dass kriegerische Ereignisse in Juda und Israel zur Flucht aus dem Land führen, wird sowohl in allgemeinen Worten gesagt (vgl. Lev 26,32–33) als auch besonders im Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems 586 v.u.Z. immer wieder erwähnt (Jer 41–44; Ob 14; Klg 4,15). Ohnehin gehört es zu einem festen Motiv der Darstellung kriegerischer Handlungen, dass die geschlagenen Soldaten und die Bewohner eroberter Städte fliehen oder zu fliehen versuchen (Jes 22,3; Jer 4,29; 39,4 u.ö. mit der Wurzel ברה = *brh*, Gen 14,10, Lev 26,36; Dtn 28,7 u.ö. mit der Wurzel נוס = *nûs*). Allerdings ist das in erster Linie eine Flucht vom Schlachtfeld weg; sie muss nicht in die Fremde, sie kann auch »zu ihren Zelten«, also nach Hause, führen (1 Sam 4,10; 2 Sam 18,17; 19,9 u.ö.).

Ein Sonderfall erzwungener Migration liegt vor, wenn Menschen infolge von Kriegshandlungen in der Fremde in *Sklaverei* geraten. Dies kann ein kollektives Schicksal sein. In dunklen Andeutungen wird in den Völkersprüchen vom Anfang des Amosbuches der Philisterstadt Gaza und der phönizischen Stadt Tyrus vorgeworfen, »ganze Bevölkerungen geschlossen verschleppt und an Edom ausgeliefert« zu haben (Am 1,6.9); am ehesten ist dabei an eine Verschleppung in die Sklaverei zu denken.⁴ Aufgrund der geografischen Verhältnisse in der Region ist es am wahrscheinlichsten, dass Menschen aus Juda und Israel von solchen Verschleppungen betroffen sind.⁵ Von dem Einzelfall eines nach Aram verschleppten jungen Mädchens erzählt 2 Kön 5,2. In hellenistischer Zeit wird eine solche Verschleppung in die Sklaverei im Gefolge kriegerischer Ereignisse geradezu zu einem Massenschicksal (Joel 4,6; 1 Makk 3,41; 5,14; 2 Makk 8,10–11). Dass in umgekehrter Perspektive versklavte Menschen aus der Fremde nach Juda gelangen können, wird in der Tora vorausgesetzt und rechtlich geregelt (Dtn 20,11; 21,10–14).

Von der direkten Versklavung zu unterscheiden, ist die *Deportation von ganzen Bevölkerungen* oder zumindest von deren Oberschicht und Fachkräften. Seit dem Regierungsantritt des assyrischen Königs Tiglat-Pileasers III. im Jahr 745 v.u.Z. wird diese Praxis »zu einem systematisch eingesetzten Machtmittel«⁶ der assyrischen und später der neubabylonischen Politik.⁷ Dass auch Herrscher über kleinere Gebiete sich dieses Machtmittels zu bedienen wussten, belegt eine phönizisch-hetitische Bilingue eines »Königs der Danuna« aus dem heute in der Südtürkei gelegenen Karatepe; er rühmt sich, Länder im Westen seines Herrschaftsgebiets unterworfen und die Bevölkerung im Osten neu angesiedelt zu haben.⁸ Auch die Bevölkerungen von Israel und Juda im Zeitalter der Exilierung

⁴ Vgl. CARROLL R., Amos, 149.

⁵ Vgl. CARROLL R., a.a.O. 151; KESSLER, Amos 58.

⁶ KNAUF/NIEMANN, Geschichte, 242.

⁷ Vgl. in diesem Band den Beitrag von MICHAEL PIETSCH.

⁸ DONNER/RÖLLIG, KAI, Nr. 26, Z. 18–21: »Und ich unterwarf starke Länder im Untergang der Sonne Ich ... unterwarf sie, ließ sie herabsteigen, ließ sie sich ansiedeln an meinen äußersten Grenzen im Aufgang der Sonne.«

gen, das mit den ersten galiläischen Deportationen in den 730er-Jahren begann und erst mit dem Herrschaftsantritt des Persers Kyros als König von Babylon 539 endete, waren vielfach davon betroffen. Von der Verschleppung von Landesbewohnern wie von der Ansiedlung fremder Völker in den eroberten Gebieten legen zahlreiche Inschriften assyrischer Herrscher Zeugnis ab,⁹ während der Kyros-Zylinder den Perserkönig als den feiert, der die Götterbilder und Menschen erobelter Völker an ihre Wohnstätten zurückbrachte.¹⁰ Angesichts dieses Befundes überrascht es nicht, dass auch in den biblischen Texten das Thema der Deportation einen breiten Raum einnimmt. Es erscheint in Gestalt allgemeiner gefasster Drohungen (Lev 26,32–43; Dtn 4,26–28; 28,64–68 u.ö.) sowie in historischen Notizen (2 Kön 17,6; 24,14–16; 25,11 u.ö.). Zum Teil sind ganze Bücher von ihm geprägt, wie etwa die umfangreichen Bücher der Propheten Jeremia und Ezechiel. Wenn auch das Hauptaugenmerk der Texte auf der Deportation der Bewohnerschaft von Israel und Juda liegt, wird nicht verschwiegen, dass umgekehrt fremde Völker im Land angesiedelt werden (vgl. in allgemeinen Worten Dtn 28,43–44 und mit genauen Angaben 2 Kön 17,24–32; Esra 4,2). Bei einer Politik, die von vornherein auf den *Austausch* von Bevölkerungen zielt, versteht es sich, dass sie immer in doppelter Perspektive erlebt wird: als Verschleppung der eigenen Bevölkerung oder Teile von ihr in die Fremde wie auch als Anwesenheit Fremder im eigenen (ehemaligen) Wohngebiet.

1.2.2 Migration und Fremdsein aufgrund individueller Erfahrungen

Neben die kollektiven Erfahrungen, die zu Migration und Fremdsein führen, treten individuelle. Von Flucht aufgrund *politischer Verfolgung* sind nicht ganze Bevölkerungen, sondern einzelne oder allenfalls kleine Gruppen betroffen. Ausführlich berichtet die ägyptische Erzählung von Sinuhe, dem Höfling, der im 20./19. Jh. v.u.Z. aus Ägypten in den Sinai und später nach Kanaan floh, als er von einer Verschwörung gegen den regierenden Pharao hörte.¹¹ Ein politischer Flüchtling aus Ägypten ist auch der junge Mose (Ex 2–4, vgl. das Verb »fliehen« [ברח = *brh*] in 2,15), der »als Fremder« bei den Midianitern lebt (Ex 2,22; 18,3). Ägypten als Zielland für politische Flüchtlinge wird wiederholt genannt. In die Zeit Salomos gehört die Nachricht von einem edomitischen König samt Gefolge, der ebenso in Ägypten Schutz sucht wie der Efraimiter Jerobeam, der sich mit Salomo angelegt hatte (1 Kön 11,14–22.40; 12,2; 2 Chr 10,2). Jahrhunderte später ist es der Prophet Urija, der vor dem judäischen König Jojakim an den Nil flieht (Jer 26,20–23). Die vor allem bei den Nachrichten über Salomo strittige Frage nach der historischen Zuverlässigkeit kann dabei vernachlässigt werden; entscheidend ist, dass die Vorstellung einer Flucht nach Ägypten vor politischer Verfolgung narrativ plausibel ist. Als ein vor politischer Verfolgung Fliehender

⁹ WEIPPERT, Textbuch, Nr. 144.150–151, 158.181.

¹⁰ WEIPPERT, a.a.O. Nr. 273, Z. 32.

¹¹ WEIPPERT, a.a.O. 51–62.

wird auch durchgängig der junge David in der Erzählung von seinem Aufstieg geschildert (»fliehen« [ברח = *brḥ*] in 1 Sam 19,12.18; 20,1 u.ö.). Später flieht Davids Sohn Abschalom vor seinem Vater, nachdem er seinen Halbbruder Amnon ermordet hat (2 Sam 13,34.37–38); hier kommt zu dem politischen Fluchtgrund der unten zu erwähnende Grund der Flucht vor den Folgen einer Straftat hinzu. Schließlich ist es wieder David, der fliehen muss, nachdem Abschalom (vorübergehend) die Macht an sich gerissen hat (»fliehen« [ברח = *brḥ*] in 2 Sam 15,14; 19,10; 1 Kön 2,7; vgl. Ps 3,1).

Narrativ plausibel ist ebenfalls die Vorstellung, dass Menschen aufgrund *persönlicher familiärer Zerwürfnisse* fliehen müssen. Breit entfaltet wird das in der Erzählung von Esau und Jakob, wo der jüngere Bruder vor dem älteren flieht, nachdem er diesen übervorteilt hat und dessen Rache fürchtet. Ausdrücklich fordert die Mutter ihren bedrohten Sohn auf: »Flieh!« (ברח-לך, = *beraḥ-lekā*) (Gen 27,43; vgl. 35,1.7 und Hos 12,13), ausdrücklich wird sein Aufenthalt in der Fremde mit dem Verb גר (*gār*) bezeichnet (Gen 32,5), von dem das Nomen גר (*gār*) = »Fremder« abgeleitet ist. Bei der Flucht des Schemiters Jotam vor seinem Halbbruder Abimelech vermischen sich politische und familiäre Gründe für die Flucht (Ri 9,21). Dagegen steht bei der Flucht Jiftachs vor seinen Brüdern das familiäre Motiv im Vordergrund, da es sich um Söhne verschiedener Ehefrauen des Vaters handelt (Ri 11,1–3).

Mehr als ein Zerwürfnis liegt vor, wenn ein Mensch eine Handlung ausgeführt hat, bei der ein anderer Mensch zu Tode gekommen ist. In diesem Fall würde der »Löser des Blutes« (Num 35,19.24–25 u.ö.) aus der geschädigten Familie auftreten und den Totschläger seinerseits ums Leben bringen. Im Deutschen spricht man dabei nicht sehr präzise von »Blutrache«. Dem Täter bleibt nichts als die Flucht, um *den Folgen der Tat zu entkommen*, unabhängig davon, ob sie mit Absicht oder aus Versehen erfolgte. Ein lebendiges Beispiel für eine solche Situation bietet die erfundene Erzählung von den zwei Brüdern, die die weise Frau von Tekoa dem König David vorträgt (2 Sam 14,5–7). Über den Vorgang sind wir hauptsächlich aufgrund der Einrichtung von Asylorten informiert, durch die man die »Lösung des Blutes« in rechtliche Bahnen zu lenken versuchte (vgl. Ex 21,12–14; Num 35,9–34; Dtn 4,41–43; 19,1–13; Jos 20).

Ein nicht nur in der Antike bekannter Grund, seinen angestammten Heimatort zu verlassen, ist die *Flucht vor einem Gläubiger*, der seine Schulden eintreiben will. In der Erzählung von Davids Aufstieg werden die Männer, die sich um ihn als Anführer versammeln, dreifach charakterisiert: »alle Bedrängten und alle, die einen Gläubiger hatten, und alle Verbitterten« (1 Sam 22,2). Die in der Mitte stehende Flucht vor dem Vollstrecker einer Schuld ist eindeutig. Die anderen beiden Fluchtgründe dürften ebenfalls individueller Natur sein. Sie könnten mit den oben genannten Gründen der Flucht vor einer befürchteten Blutrache (»die

Bedrängten«) oder auf Grund von familiären Zerwürfnissen (»die Verbitterten«) zusammenhängen.¹²

1.2.3 Formen freiwilliger Migration

Zwar überwiegen die Phänomene von erzwungener Migration diejenigen von freiwilliger Migration bei Weitem, und auch bei freiwilliger Migration ist nicht immer sicher zu bestimmen, wie hoch der Grad der Freiwilligkeit ist; man braucht sich heute nur eine Ärztin vor Augen zu halten, die aus Gründen ihrer Ausbildung an eine führende Klinik in den USA geht, und eine philippinische Krankenschwester danebenzustellen, die in Deutschland anheuert, um ihre Familie ernähren zu können. Gleichwohl ist es wichtig festzuhalten, dass Migration und Leben in der Fremde nicht immer nur aufgrund von Zwang erfolgen. Hier sind in erster Linie *Kaufleute und Soldaten* zu nennen.¹³

Bei Kaufleuten ist davon auszugehen, dass sie sich freiwillig in der Fremde aufhalten, in der sie schließlich Geschäfte machen wollen. Dabei sind sie zwar lange aus der Heimat weg, wenn sie mit Karawanen zu Land oder mit Schiffen über das Meer unterwegs sind. Doch sind ihre Aufenthalte an einzelnen Orten dabei oft nicht von langer Dauer. Dagegen gehört das in der Antike verbreitete Söldnerwesen in den Grenzbereich von Zwang und Freiwilligkeit. Denn wer sich als Soldat verdingt, tut dies zwar in der Regel formal freiwillig, doch stehen hinter diesem Schritt durchaus oft auch ökonomische, soziale und andere Zwänge.

Der Vielfalt von Ursachen, die zu Migration und Aufhalten in der Fremde führen, entsprechen ebenso vielfältige soziale Formen, in denen die Migrierten als Fremde in der Fremde leben. Ihnen wenden wir uns nun zu. In diesem Zusammenhang ist auch auf Kaufleute und Soldaten noch einmal zurückzukommen.

2. Soziale Formen des Fremdseins

Wer sich in der Fremde aufhält, hat dort einen bestimmten Aufenthaltstitel und Status. In den biblischen Texten schlägt sich dies in erster Linie in der verwendeten Terminologie nieder. Diese enthebt freilich nicht von der Aufgabe, bei jeder Textstelle genau zu prüfen, welche soziale Realität sich hinter einem Terminus verbirgt.

¹² Vgl. auch die Diskussion bei DIETRICH, Samuel 2, 623–624, der weitere individuelle Fluchtgründe ins Spiel bringt.

¹³ Vgl. die entsprechende Zwischenüberschrift bei WELTEN, Fremde, 132.

2.1 Die גרים (gērim)

Der in der biblischen Literatur am häufigsten begegnende *soziale Typus eines Fremden* ist der גר (*gēr*), Luthers »Fremdling«. Als Fremder oder Fremde lebt man »an einem Ort, dem man nicht ursprünglich zugehört. Der *ger* ist von daher »fremd« in der jeweiligen Relation zu seinem Aufenthaltsort.¹⁴ Das Nomen *gēr* leitet sich von dem Verb גור (*gûr*) ab. Es wird gewöhnlich mit »wohnen« übersetzt, meint aber meist ein nur vorübergehendes Wohnen, entweder kurz als Gast oder auch länger als Fremder. Es ist klar unterschieden von einem anderen Verb für »wohnen«, ישב (*jāšab*). Mit ihm wird feste Ansässigkeit bezeichnet, die in aller Regel mit Grundbesitz verknüpft ist. Sollen Fremde ausdrücklich als ansässig gekennzeichnet werden, ist dazu die Zusammenstellung mit dem Nomen תושב (*tôšāb*) nötig.

2.1.1 Die Lage der Fremden

Das Reden über das Fremdsein steht in den biblischen Texten konstitutiv unter der *doppelten Perspektive*, dass Angehörige des Volkes Israel oder seiner Vorfahren in der Fremde leben, aber auch Angehörige fremder Völker sich in Israel und Juda als Fremde aufhalten können. In der doppelten Ursprungserzählung des Volkes Israel, den Erzeltern Geschichten der Genesis und der Erzählung vom Aufenthalt in Ägypten, gehört das Fremdsein zum Erzählkern. Die Erzelternfamilien leben als Fremde in Kanaan (Gen 17,8; 23,4; 26,3 u.ö.). In bestimmten Notsituationen müssen sie von dort aus noch einmal in die Fremde ziehen, erleben also ein doppeltes Fremdsein (Gen 12,10; 32,5). Als die Familien der Erzeltern im Gefolge einer siebenjährigen Hungersnot nach Ägypten übersiedeln, um »in der Fremde zu wohnen« (Gen 47,4), werden sie dort zu einem Volk – so die Kombination der beiden Ursprungserzählungen in den Büchern Genesis und Exodus. In Ägypten lebt dieses Volk in der Fremde (Gen 15,13; Ex 22,20; 23,9 u.ö.). Auch hier kann es zu einem doppelten Fremdsein kommen, wenn nämlich Mose im Gefolge einer strafwürdigen Handlung aus Ägypten fliehen und bei den Midianitern als Fremder leben muss (Ex 2,22; 18,3).

In umgekehrter Perspektive spricht eine Fülle alttestamentlicher Texte von Fremden, die sich »in Israel« (Lev 20,2; Ez 14,7), »in deinen Toren«, d.h. in deiner Stadt (Ex 20,10; Dtn 5,14), oder einfach »bei dir/euch« (Ex 12,48; Lev 19,33–34 u.ö.) oder »in deiner Mitte« (Ex 12,49; Lev 16,29; 17,8 u.ö.) aufhalten. Entscheidend ist der Aufenthalt an einem Ort, dem man nicht ursprünglich zugehört. Demgegenüber ist die Herkunft der Fremden von sekundärer Bedeutung. Der Status *gēr* sagt *per se* nichts darüber aus, ob es sich um einen Fremden oder eine Fremde aus Juda oder Israel handelt (Ri 17,7–9; 19,1.16; 2 Chr 15,9) oder er oder sie aus Amalek (2 Sam 1,14), Moab (Jes 16,4) oder anderswo herkommen. Bei vielen gesetzlichen Regelungen zu den Fremden bleibt die Frage ihrer Herkunft

¹⁴ BULTMANN, Fremde, 17.

offen. Andere gehen davon aus, dass der Fremde (zunächst) nicht beschnitten ist (Ex 12,48) oder das Verbot, Aas zu essen, auf ihn nicht zutrifft (Dtn 14,21); hier muss es sich um nicht-israelitische Personen handeln.

Generell befinden sich Fremde in einer *prekären Lage*. Im Bundesbuch rahmen zwei Gebote bezüglich der Fremden den Block von Bestimmungen, die überwiegend dem Schutz der Schwachen und ihren Rechten gewidmet sind (Ex 22,20–23,9). Im Heiligkeitsgesetz werden Arme und Fremde in einem Atemzug genannt (Lev 19,10; 23,22), und im Deuteronomium gehören die *gērīm* in die Liste der *personae miserae*: Fremder, Waise und Witwe (Dtn 24,19–21), oder erweitert: Levit, Fremder, Waise und Witwe (Dtn 14,29; 16,11.14; 26,12–13). Die Schwäche dieser Personengruppen umfasst materielle Armut, gesellschaftliche Randstellung und rechtliche Unsicherheit. In Erzählungen werden die Nöte und Ängste von Fremden thematisiert. Als Abraham und Isaak vor Hungersnöten in die Fremde fliehen, haben sie Angst, man könne ihnen ihre Frau wegnehmen (Gen 12,10–20; 20; 26,7–11). Lot, der in Sodom als Fremder lebt, wird, als er sich für seine Gäste einsetzt, von den Männern der Stadt mit den Worten angegriffen: »Kommt da ein Einzelner als Fremder her und will gleich sagen, was Recht ist« (Gen 19,9). Und Rut, die als Moabiterin, also als Ausländerin, in Betlehem lebt, wundert sich, als der reiche Boas ihr beisteht: »Warum habe ich Wohlgefallen gefunden in deinen Augen, dass du mich achtest? Wo ich doch eine Ausländerin bin!« (Rut 2,10).

In Prophetentexten wird immer wieder die Lage von Fremden thematisiert und als prekär vorausgesetzt. Im Jeremiabuch erfolgt das in der Form der Mahnung, Fremde, Waisen und Witwen nicht zu unterdrücken; sprachlich ist das deutlich vom Deuteronomium abhängig (Jer 7,6; 22,3). Bei Sacharja wird diese Mahnung nachexilisch aufgegriffen (Sach 7,10). Bei Ezechiel wird daraus die Anklage, in Jerusalem habe man Fremde gewalttätig behandelt (Ez 22,7), und auch das »Volk des Landes«, der jüdische grundbesitzende Landadel, habe die Fremden widerrechtlich unterdrückt (22,29). Und wiederum nach dem Exil kündigt Maleachi das göttliche Gericht gegen die an, die die *personae miserae*, darunter namentlich die Fremden, unterdrücken (Mal 3,5).

Auffällig am Befund in der Prophetie ist, dass der Typus des Fremden in den Schriften, die auf Propheten des 8. und 7. Jh. v.u.Z. zurückgeführt werden, gänzlich fehlt. Selbst bei Jeremia erscheint er erst in deuteronomistisch geprägten Abschnitten. Und die beiden Stellen in Ez 22 sind bereits im Rückblick auf das 586 v.u.Z. untergegangene Königtum Juda formuliert. Möglicherweise ist erst im Gefolge der kriegerischen Ereignisse, die die assyrische Westexpansion ab Mitte des 8. Jh. v.u.Z. ausgelöst hat, die Zahl der Fremden so angestiegen, dass ihre unsichere Lage zum Problem wurde und so prophetische Kritik provoziert hat. Allerdings bleibt festzuhalten, dass seit dem Bundesbuch in allen Gesetzes-sammlungen die Thematik aufgegriffen wird (Ex 22,20; 23,9; Lev 19,10.33–34; Dtn 10,17–19; 14,21.29 u.ö.).

Fest steht jedenfalls, dass unter assyrischer und babylonischer Vorherrschaft Migration und Fremdsein stetig zunehmen, aufgrund von Flucht inner-

halb eines Landes oder in die Fremde, im Gefolge von Deportationen und Neuansiedlungen. In persischer und hellenistischer Zeit ist dann mit Rückkehrern und weiteren Migrationsbewegungen, etwa von Söldnern oder Händlern, zu rechnen. Die perserzeitlichen Provinzen Samaria und Jehud darf man sich jedenfalls nicht als »ethnisch reine« Gebilde vorstellen.

Die Zunahme von Migration und die bei Einzelnen zunehmende Dauer des Aufenthalts in der Fremde führt dazu, dass neben das nach wie vor dominierende prekäre Dasein von Fremden das Phänomen tritt, dass einzelne *Fremde* zu *Wohlstand* gelangen. Das Heiligkeitsgesetz formuliert: »Wenn ein ansässig gewordener Fremder bei dir zu Vermögen kommt, aber dein Bruder bei ihm verarmt und sich dem ansässig gewordenen Fremden verkauft oder einem Abkömmling der Familie eines Fremden, ...« (Lev 25,47). Hier wird mit Wohlstand und dauerhaftem Aufenthalt von Fremden gerechnet, die gleichwohl als Fremde erkennbar bleiben.¹⁵

In Lev 25,47 stoßen wir auf eine hebräische Wendung, die den גר (*gēr*), den Fremden, mit dem תושב (*tôšāb*) verbindet. Diesen Begriffsbildungen müssen wir uns nun zuwenden.

2.1.2 גרים (*gērīm*) und תושבים (*tôšābīm*) – גרים (*gērīm*) als תושבים (*tôšābīm*)

Geläufige deutsche Übersetzungen geben den תושב (*tôšāb*) mit »Beisasse« (Luther, Zürcher Bibel, Einheitsübersetzung) wieder (jeweils zu Lev 25,6.23.35 u.ö.), was im Mittelalter einen Einwohner ohne Bürgerrecht bezeichnete. Ein einziges Mal kommt das Wort isoliert vor, und da ist es textlich nicht sicher. Es handelt sich um die Aussage, der Tischbiter Elijah stamme »aus den Beisassen Gileads« (1 Kön 17,1); die Septuaginta liest hier »aus Thesbon«, versteht das Wort also als Ortsnamen.¹⁶ An allen anderen Stellen steht der תושב (*tôšāb*) immer in Verbindung mit einer anderen Bezeichnung. Diese Verbindung kann vielfältige Gestalt haben. Es findet sich die Beiordnung גר ותושב (*gēr wetôšāb*) (Gen 23,4; Lev 25,35.47; vgl. Num 35,15), einmal das Nebeneinander ohne Kopula גר תושב (*gēr tôšāb*) (Lev 25,47); die תושבים (*tôšābīm*) können mit dem Partizip Plural von גור (*gūr*) näher bezeichnet sein (Lev 25,6.45). Einmal erscheint der תושב (*tôšāb*) eines Priesters (Lev 22,10), mehrfach stehen תושב (*tôšāb*) und Lohnarbeiter beieinander (Ex 12,45; Lev 22,10; 25,6.40). Eine Sonderstellung nimmt der Parallelismus membrorum ein, in dem גר (*gēr*) und תושב (*tôšāb*) im Singular (Ps 39,13) oder Plural (Lev 25,23; 1 Chr 29,15) nebeneinanderstehen, weil dies

¹⁵ Dass dagegen das Deuteronomium von wohlhabenden Fremden spricht – »immigrants who have been granted land, probably in an imperial ›land for service scheme« (24:14; possibly 10:19; 31:12)« –, wie GRABER, *Gēr*, 378 vermutet, vermag ich seinen Belegstellen nicht zu entnehmen.

¹⁶ Nach THIEL, Könige, 17 handelt es sich bei M um eine irriige Punktierung des Konsonantentextes, während ursprünglich der Ortsname Tischbe gemeint gewesen sei.

ausschließlich an Stellen vorkommt, die die Termini theologisch-metaphorisch verwenden.

Was die wirtschaftliche Stellung angeht, lässt sich *kein Unterschied* zwischen גר (*gēr*) und תושב (*tôšāb*) ausmachen; beide sind in der Regel schwach und brauchen Unterstützung, aber der תושב (*tôšāb*) kann wie der גר (*gēr*) auch reich sein (Lev 25,47). Um das spezifische Profil der beiden Begriffe zu erheben, wird man also auf die Wortwurzel verwiesen. Während das Verb גור (*gūr*) generell einen Aufenthalt in der Fremde bezeichnet, enthält das Nomen תושב (*tôšāb*) die Verbwurzel ישב (*jāšab*), die auf *Ansässigkeit* hinweist.¹⁷ Näheres etwa über die Dauer der Ansässigkeit oder die genaue Rechtsstellung des als »Beisasse« Bezeichneten lässt sich der Vokabel nicht entnehmen. »The term *tôshav* thus serves as an overall term for all forms of residency by aliens, whether they have permanent rights or just limited permissions.«¹⁸

2.2 נכרי (*nākrî*) und נכריה (*nākrijāh*)

Zwar können sich die Wortfelder von *gēr* und *nākrî* überschneiden, wenn sich etwa Mose als גר (*gēr*) ארץ נכריה (*ʿæræš nākrijāh*), als »Fremdling im fremden Land«, bezeichnet.¹⁹ Dennoch unterscheidet der Sprachgebrauch der Hebräischen Bibel deutlich zwischen den Termini גר (*gēr*) (und תושב [*tôšāb*]) auf der einen und נכרי (*nākrî*) bzw. נכריה (*nākrijāh*) auf der anderen Seite. Luthers Übersetzung, der den *gēr* mit »Fremdling« und den *nākrî* mit »Fremder« wiedergibt, ist da eher verwirrend. Insofern bei der Vokabel *nākrî* häufig das Motiv des Fremden im Sinne des »fremden Landes« gemeint ist (Ex 2,22; 18,3; vgl. Ps 137,4), empfiehlt sich als Übersetzung »fremdländisch« oder »ausländisch« und für das Nomen »Ausländer« bzw. »Ausländerin«. Nicht wenige Stellen halten das explizit fest: »der *nākrî*, der aus einem fernen Land kommt« (Dtn 29,21); »eine Stadt des *nākrî*, der nicht zu den Israeliten gehört« (Ri 19,12), »der *nākrî*, der nicht aus deinem Volk Israel stammt, sondern aus einem fernen Land kommt« (1 Kön 8,41 = 2 Chr 6,32).

Dass mit נכרי (*nākrî*) und גר (*gēr*) *zwei unterschiedliche soziale Typen* gemeint sind, zeigt die Bestimmung über die Verwendung eines verendeten Tieres (Dtn 14,21). Angehörigen des Volkes Israel ist der Verzehr von Aas verboten. Man darf es aber »dem Fremden, der in deinen Toren ist, geben« oder »dem Ausländer verkaufen«. Vorausgesetzt ist, dass beide keine Israeliten sind und folglich nicht

¹⁷ Für JACOB MILGROM stellt die Verbindung von גר (*gēr*) und תושב (*tôšāb*) ein Hendiadyoin dar; zur Begründung vgl. MILGROM, Leviticus 17–22, 1861–1862. Er übersetzt den Doppelausdruck mit »resident alien«, auch wenn er im Parallelismus getrennt steht, z.B. in Lev 25,35.47; vgl. MILGROM, Leviticus 18–27, 2146–2148.

¹⁸ ACHENBACH, *gēr – nākhri – tôshav – zār*, 46.

¹⁹ So die Wiedergabe von Ex 2,22 in Luther 2017, aber auch schon in Luther 1545. Warum Luther die identische Phrase in Ex 18,3 mit »Gast im fremden Lande« übersetzt hat, bleibt wohl sein Geheimnis.

den Speisegesetzen der Tora unterliegen. Dann aber werden sie unterschieden. Beim גר (*gēr*) ist dauernde Anwesenheit vorausgesetzt (»in deinen Toren«). Ihm darf man das Aas »geben«, d.h. doch wohl »schenken«. Zweck der Schenkung ist, »dass er davon esse«. Gedacht ist also an den bedürftigen Fremden, der so unterstützt wird.²⁰ Dagegen ist beim נכרי (*nākri*) von »verkaufen« die Rede. Dieser Ausländer ist offensichtlich ein Händler, der das tote Tier kommerziell verwenden will, etwa indem er das Fell verwertet. Ihm braucht man nichts zu schenken, mit ihm macht man ein Geschäft.

Damit stoßen wir auf einen speziellen Typus von Ausländer, den ausländischen Händler.

2.2.1 Ausländische Händler

Dass Händler häufig Ausländer sind, liegt in der Natur der Sache. Denn ein gewichtiger Teil des Handels, nämlich der Fernhandel, wird betrieben, um Dinge zu handeln, die im eigenen Land nicht verfügbar sind. Die doppelte Perspektive ist auch bei dieser Form von Migration und Fremdsein zu bedenken; wir hören sowohl von israelitischen und judäischen Händlern in der Fremde als auch von ausländischen Händlern, die in und mit Israel und Juda Geschäfte machen.

Die ersten *internationalen Handelsaktivitäten israelitischer Händler* werden aus der Zeit König Salomos berichtet. Er habe Schiffe bauen lassen, auf denen seine Leute – allerdings nur zusammen mit phönizischen Spezialisten für Seefahrt – Gold aus Ostafrika oder Arabien geholt hätten (1 Kön 9,26–28; 10,11.22; 2 Chr 9,21). Das ist recht sicher eine Rückprojektion²¹ Ganz dunkel ist die Nachricht über königliche Pferdehändler, die im Auftrag Salomos einen Handel mit Pferden und Streitwagen zwischen Ägypten und späthethitischen und aramäischen Staaten betreiben (1 Kön 10,28–29; 2 Chr 1,16–17). Aber ob rückprojiziert oder im Detail unklar, sicher ist, dass internationaler Fernhandel unter staatlicher Kontrolle stand. Das geht auch aus der Erwähnung internationaler Handelsschiffe aus der Zeit Joschafats (Mitte 9. Jh. v.u.Z.) hervor, die historisch zuverlässiger ist, zumal dabei erwähnt wird, dass die geplante Expedition im Schiffbruch endete (1 Kön 22,49).²²

Bei derartigen Schiffsexpeditionen halten sich die Besatzungen am Zielort nur kurzfristig auf, bis das Geschäft getätigt ist. Daneben ist die Notiz aus einem israelitisch-aramäischen Friedensvertrag zu erwähnen, aus der hervorgeht, dass die in Samaria bereits länger bestehenden aramäischen Handelsniederlassun-

²⁰ So zu Recht VAN HOUTEN, *Alien*, 81, EBACH, *Fremde*, 64 Anm. 211. Warum dies nicht der Absicht des Verfassers der Stelle entsprechen soll, wie GRABER, *Gēr*, 373 behauptet, erschließt sich mir nicht.

²¹ KNAUF, 1 Könige 1–14, 301: »Salomos Flottenbau und Seefahrt in phönizischer Kooperation kommt mindestens 200 Jahre zu früh«, vgl. ebd. 308.

²² Man beachte die bemerkenswerte Tatsache, dass ein solcher Fehlschlag eines königlichen Planes in der Überlieferung festgehalten wird; vgl. THIEL, *Könige*, 751.

gen²³ durch entsprechende israelitische Einrichtungen in Damaskus ergänzt werden sollen (1 Kön 20,34). Damit ist für das 9./8. Jh. v.u.Z. mit der längerfristigen Anwesenheit ausländischer Händler in den Hauptstädten der beiden Königreiche zu rechnen.

Das Beispiel des Vertrags zwischen Samaria und Damaskus zeigt deutlich, dass die doppelte Perspektive zu Handelsgeschäften wesentlich dazu gehört. So tauchen auch in verschiedenen Texten *ausländische Händler im israelitisch-jüdischen Kontext* auf. Die arabische Karawane, die auf dem Weg nach Ägypten den jungen Josef kauft und mitnimmt (Gen 37,28; 39,1), ist sicher Teil einer Fiktion; aber diese gibt eine Welt wieder, die man kannte. Während Karawanen Gebiete durchziehen und sich immer nur kurzfristig an einem Ort aufhalten, weist die umfangreiche Liste von Handelsbeziehungen des phönizischen Tyrus, die in Ez 27,12–25 verarbeitet ist, auf festere Strukturen hin, die die längerfristige Anwesenheit von Händlern voraussetzt. Aufgezählt werden Völker oder Volksgruppen, die als »Handelshelfer« von Tyrus fungieren.²⁴ Darauf folgen die wesentlichen Handelsgüter, die aus dem jeweiligen Gebiet nach Tyrus gelangen. Für uns einschlägig ist die Erwähnung von »Juda und dem Land Israel« (V.17). Von dort kommen eine bestimmte Art von Weizen, ein schwer zu identifizierendes *Pannag*, Honig, Öl und Mastixharz. Die Liste geht nicht ins Detail. Aber sie setzt eine feste Kooperation von Händlern aus Tyrus mit einheimischen Händlern voraus. Ob die tyrischen Aufkäufer länger vor Ort sind, wissen wir nicht; es ist aber aus praktischen Gründen gut vorstellbar.

Eindeutig wird dauernde Anwesenheit tyrischer Händler zur Zeit Nehemias erwähnt (Neh 13,15–16). In seinem Bericht spricht der Statthalter von den »Tyrenern, die dort (nämlich »in Juda«) wohnten« und »Fisch und andere Ware« an die jüdische Bevölkerung verkauften. Es handelt sich hier um »Angehörige tyrischer Handelsniederlassungen«²⁵, was durch den Gebrauch des Verbs יָשַׁב (*jāšab*) angezeigt wird, das auf dauerhafte Ansässigkeit hinweist. Dass Nehemia auf diese an sich normale und unspektakuläre Handelstätigkeit eingeht, liegt nur daran, dass sie auch am Sabbat stattfindet, was er unterbinden will.

Schließlich verweisen einige Deuteronomiumstellen indirekt auf die Anwesenheit ausländischer Händler in Juda. Es handelt sich um die Ausnahmen, die bei bestimmten finanziellen Tätigkeiten in die Torabestimmungen eingebaut sind. Sie betreffen zum einen den siebenjährlichen Schuldenerlass; vom Nächsten und Bruder darf man im Erlassjahr den ausstehenden Kredit nicht einfordern, wohl aber vom נַכְרִי (*nākrî*), dem »Ausländer« (Dtn 15,1–3). Dieselbe Ausnahme gilt beim Zinsverbot; vom Bruder darf man keinen Zins verlangen, wohl aber vom »Ausländer« (23,20–21). Wesentlich ist dabei nicht die ethnische Un-

²³ So deutsch KNAUF, 1 Könige 1–14, 346 das hebräische חוֹצוֹת (*hūšōt*) ein, das wörtlich »Gassen« heißt; gedacht ist wohl an basarartige Einrichtungen.

²⁴ Mit diesem Terminus fasst ZIMMERLI, Ezechiel, 650 die hebräischen Begriffe סַחְרִים (*sōḥarîm*) und רֹכְלִים (*rōkelîm*), die beide »Händler, Kaufleute« heißen, zusammen.

²⁵ SCHUNCK, Nehemia, 394.

terscheidung zwischen Landsleuten und Fremden, sondern die soziale zwischen Notkrediten, die an Bedürftige gegeben werden, und Handelskrediten an professionelle Kaufleute, wie sie auch schon die altorientalischen Schuldenerlasse kennen.²⁶ Deshalb steht dem »Bruder« nicht der (ebenfalls bedürftige) גֵר (*gēr*), der »Fremde«, sondern der נָכְרִי (*nākrī*), der »Ausländer«, gegenüber.²⁷

Bei dem Typus des »Ausländers« dürfte es sich in der Tat an etlichen Stellen um einen Händler handeln, »der hindurchzieht mit seiner Karawane und seine Geschäfte macht«, sich »nur gelegentlich und vorübergehend« in Israel oder Juda aufhält und dem »vor allem am commercium, an der wirtschaftlichen Beziehung zu Israel« liegt.²⁸ Doch ist vor allem bei Kreditgeschäften die Existenz dauerhafter Handelsniederlassungen mit einem längerfristigen Aufenthalt ausländischer Händler anzunehmen.

2.2.2 Die Migration von Söldnern und ihren Familien

Ganz andere Motive als Händler haben Söldner. Aber auch bei ihnen kommt es zu Migration und einem Leben in der Fremde, das auch die Familien der Soldaten umfassen kann. Textliche und epigrafische Zeugnisse aus Israel und Juda zeigen, dass das Söldnerwesen ohne die im Titel dieses Beitrags genannte doppelte Perspektive nicht zu erfassen ist.

Für die Frühzeit, für die wir uns auf biblische Texte beschränken müssen, belegt das *Beispiel Davids* diese doppelte Perspektive. Zum einen tritt David mit seiner bandenartig organisierten Truppe in den Dienst der Philister, und zwar gerade, als diese das Israel Sauls besiegten (1 Sam 27,1–28,2; 29). Anders als andere Züge aus den Nachrichten über die frühen Könige Israels lässt sich dies sogar als »[g]esichertes historisches Faktum« verstehen; »denn schwerlich ist diese brisante Konstellation eine Erfindung späterer Tradenten.«²⁹ Umgekehrt finden sich später, als David König geworden ist, *ausländische Söldner* in seinem Dienst. Da ist zum einen Davids Leibwache und Elitetruppe, die »Kereter und Peleter« (2 Sam 8,18; 15,18; 20,7 u.ö.) – also wohl Menschen kretischen und philistäischen Ursprungs –, zum anderen eine 600 Mann starke Söldnertruppe aus dem philistäischen Gat (2 Sam 15,18–22; 18,2). Sowohl die Truppe Davids im Dienst der Philister als auch das gatitische Kontingent im Dienst Davids

²⁶ Vgl. auch die Charakterisierung des Ausländers durch ZEHNDER, Fremder (3.2): »Die Bestimmungen von Dtn 14,21; Dtn 15,3 und Dtn 23,20f. legen die Vermutung nahe, dass die Beziehung des »Ausländers« zu Israel vor allem im wirtschaftlichen Bereich anzusiedeln ist. Aus diesen Bestimmungen wird zugleich deutlich, dass seine wirtschaftliche Stellung als »stark« eingestuft wird, auch wenn er vermutlich über keinen eigenen Landbesitz verfügt.« Vgl. auch EBACH, Fremde, 66, die den »Ausländer« in den genannten Deuteronomiumstellen als »den ausländischen Handelspartner« bezeichnet.

²⁷ Zum Erlassjahrgesetz und dem altorientalischen Vergleichsmaterial vgl. meine Argumentation in KESSLER, Erlassjahrgesetz, 99–100.

²⁸ BÄCHLI, Israel, 43–44.

²⁹ DIETRICH, Samuel 3, 3–4.

schließen jeweils die Familien der Soldaten ein. Im Fall Davids zeigt das die Episode vom amalekitischen Überfall auf sein Lager, als dessen Opfer ausdrücklich Frauen und Kinder genannt werden (1 Sam 30,1–25). Bei den Gatitern wird wie selbstverständlich erwähnt, dass ihr Anführer an David »mit all seinen Männern und allen Angehörigen (wörtlich: kleinen Kindern)« vorüberzog (2 Sam 15,22).

Schließlich liegen von der späten Königszeit bis zur persischen Epoche *archäologische und epigrafische Zeugnisse* vor, die ausländische Söldner in Juda sowie jüdische Söldner in Ägypten belegen. Für erstere ist vor allem auf die Arad-Ostraka aus der späten jüdischen Königszeit zu verweisen. Sie belegen »Kittäer« als Söldner im jüdischen Heer, also wohl Menschen aus dem zypriotisch-griechischen Raum.³⁰ Ferner sind Funde von griechischer Keramik in dem jüdischen Fort von Mešad Ḥašavyähū zu erwähnen, die auf die Anwesenheit griechischer Söldner hinweisen dürften.³¹

Jüdische Söldner in Ägypten werden in einer späten Notiz des Aristeasbriefes (um 100 v.u.Z.) schon aus der Zeit des Pharaos Psammetich genannt. Ob dabei an Psammetich I. (664–610) oder Psammetich II. (595–589) gedacht ist, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen.³² Ansonsten genügt zum Beleg der Anwesenheit jüdischer Söldner in Ägypten die Nennung der Nilinsel Elephantine. Die dort tätigen Söldner samt ihren Familien bezeichnen sich als »Judäer«; laut ihrer Petition bezüglich des Wiederaufbaus des zerstörten Tempels bestand die Militärsiedlung bereits vor der persischen Eroberung Ägyptens, also wohl seit der späten jüdischen Königszeit.³³ Wann sie zu existieren aufhörte, entzieht sich unserer Kenntnis. Da die letzten sicheren Belege um das Jahr 400 v.u.Z. datieren, ist von einem zumindest 200-jährigen Bestand auszugehen. Schon diese Dauer, dazu die Art des Lebens in Elephantine mit eigenem Tempel, einer beschränkten Selbstverwaltung, geregelten Kontakten mit nichtjüdischen Bewohnern u.a. zeigen, dass hier eine andere Sozialgestalt erreicht ist als bei temporär in fremden Diensten stehenden Söldnern: Es ist die Gestalt der Diaspora. Auf sie ist unten einzugehen.

2.2.3 Fremde Frauen – ausländische Frauen

Auf einem weiteren sozialen Gebiet kommt regelmäßig das Wortfeld נכרי (*nākrī*)/נכרייה (*nākrījāh*)/נכר (*nēkār*) zum Einsatz. Es ist das der *Ehen zwischen einem jüdischen und einem nicht-jüdischen Partner*. Diese müssen nicht notwendigerweise oder können nur indirekt auf Migration zurückzuführen sein. Gewiss gibt es solche Eheschließungen als direkte Folge eines Aufenthalts im Ausland.

³⁰ Zu den Arad-Ostraka vgl. RENZ, Handbuch, 347–403, zu den Kittäern bes. 355–356.

³¹ Vgl. WEIPPERT, Textbuch, 371.

³² MEISNER, Aristeasbrief, 47.

³³ Zu den historischen Umständen vgl. WEIPPERT, a.a.O. 476–477, zum Text der Petition Nr. 285.

Narrativ wird das von Josef, dem Sohn Jakobs, erzählt, der in Ägypten die Tochter eines hohen Priesters heiratet (Gen 41,45). Mose geht in Midian die Ehe mit der Tochter des Priesters von Midian ein (Ex 2,22; 18,1–2). Erzählt wird auch, dass sich eine Familie aus Betlehem aufgrund einer Hungersnot in Moab aufhält, wo die Söhne moabitische Frauen heiraten (Rut 1,4). Später vermählt sich eine der verwitweten Moabiterinnen, Rut, in Betlehem mit einem einheimischen Grundbesitzer (Rut 4,10). Neben den Fiktionen der Erzählung steht die Realität zweier Eheverträge aus Elephantine. In einem Fall heiratet ein ägyptischer Mann namens 'Ešor eine Frau Miptāhjah, Tochter Maḥsejajs, die beide Jah-haltige Namen tragen.³⁴ Im zweiten Beispiel geht ein Jude namens Ananjah bar Arzarjah, der ausdrücklich als »ein Diener Jahus« bezeichnet wird, die Ehe mit einer ägyptischen Sklavin Tamet (oder Tapemet, wie sie in einem späteren Papyrus heißt) ein.³⁵ In all diesen Fällen kann man von Ehen zwischen Partnern sprechen, die verschiedenen Völkern angehören.

Schwerer zu bewerten sind die Stellen, die von Ehen zwischen israelitischen Frauen und Männern mit Angehörigen der so genannten »Vorbewohner« des Landes sprechen. Narrativ gehören dazu die Motive aus den Erzelternerzählungen, die im Falle Abrahams und seines Sohnes Isaak die Ehe mit einer »Kanaaniterin« ausschließen (Gen 24,3), ebenso dann bei Isaak und dessen Sohn Jakob (28,1.6). Entsprechend werden im Fall Esaus dessen Ehen mit »hetitischen« Frauen getadelt (26,34–35; 27,46). Die Gesetzestexte sprechen bei ihren Verboten von dem »Bewohner des Landes« (Ex 34,15–16) oder zählen in einer Liste die Völker auf, aus denen Ehepartner oder -partnerinnen kommen könnten (Dtn 7,1–4). All diese Texte unterstellen, dass die Israeliten in ein Land eingewandert sind, von dessen ursprünglicher Bevölkerung sie sich abgrenzen sollen. In den beiden Gesetzestexten geht es dabei ausschließlich um die Reinhaltung der Jhwh-Verehrung, in den erzählenden Texten bildet dies den Hintergrund. Wenn Mal 2,11 eine solche Ehe als Ehe mit der »Tochter eines fremden Gottes« (בת-אל, *bat'el nēkār*) bezeichnet, tritt das religiöse Moment schon in der Benennung hervor.

Wie konstruiert dieses Bild ist, verrät Dtn 7,1–4. Der Text spricht von Völkern, die Jhwh vertreiben wird und die Israel schlagen und bannen soll, um anschließend vor Eheschließungen mit den Vertriebenen und Ausgerotteten zu warnen. Der Realität näher kommen wir mit Esr 9–10, zwei Kapiteln, die sich ganz dem Thema derartiger Ehen widmen. Der Text setzt mit der Feststellung ein, die Israeliten hätten sich »nicht abgesondert von den Völkern der Länder« (9,1). Diese werden dann aufgezählt. Die Liste ähnelt zunächst der von Dtn 7,1; aus ihr werden (in anderer Reihenfolge) die Kanaaniter, Hetiter, Perisiter, Jebusiter und Amoriter übernommen. Mitten hinein aber werden in Esr 9,1 drei Völker gestellt, die nicht zu den Vorbewohnern, sondern den historischen Nachbarn

³⁴ Vgl. WEIPPERT, Textbuch, 491–493, Nr. 293.

³⁵ PORTEN, Papyri, B36.

Judas zählen: Ammoniter, Moabiter und Ägypter. Hier schlägt die soziale Wirklichkeit der Perserzeit durch. Die Provinz Jehud ist kein ethnisch reines Gebilde, in ihr leben auch Angehörige anderer Völker. Umgekehrt lebt die jüdische Bevölkerung nicht nur in Jehud, sondern auch in benachbarten Provinzen (vgl. Neh 4,6). Bei den in Esr 9,1–2 genannten ammonitischen, moabitischen und ägyptischen Frauen, die mit jüdischen Männern verheiratet sind, dürfte es sich also tatsächlich aus der Sicht von Judäern um Ausländerinnen handeln, die aufgrund der Migrationsbewegungen im Gefolge der assyrischen und neubabylonischen Kriege und der friedlicheren Bewegungen in der Perserzeit in Jehud leben. Wer dagegen die übrigen Angehörigen der »Völker der Länder« sind, bleibt vage. Es sind einfach »die Anderen« aus der Perspektive derer, die den Diskurs von Esr 9–10 beherrschen; die Frage von Migration spielt dabei keine Rolle.³⁶

Worum es bei Ehen mit ausländischen Partnerinnen und Partnern geht, zeigt mit wünschenswerter Klarheit Neh 13,23–29. Zwar wird auch da das religiöse Motiv mit dem Verweis auf Salomos ausländische Frauen eingespielt (V.26–27), vermutlich in einem Zusatz.³⁷ Aber ausschlaggebend für Nehemia als Verfasser des Berichts ist die Sprachenfrage: Die Kinder aschdoditischer Frauen – mit dieser Philisterstadt wird ein weiterer aktueller Nachbar adressiert – können nicht mehr richtig »jüdisch«, also hebräisch, sprechen (vgl. die Unterscheidung von jüdisch = hebräisch und aramäisch in 2 Kön 18,26; Jes 36,11).³⁸ Mit der hebräischen Sprache geht selbstverständlich auch die Kenntnis der in dieser Sprache überlieferten Religion des jüdischen Volkes verloren. Neben der Sprachenfrage – wie wichtig sie auch heute noch ist, zeigen aktuelle Integrationsdebatten, die immer hier ansetzen – mögen Erbfragen eine Rolle spielen. Denn wenn es sich in der Provinz Jehud so verhält wie im gleichzeitigen Elephantine, dann kann ehevertraglich vereinbart werden, dass die Ehepartner für den Fall der Kinderlosigkeit sich gegenseitig als Erben einsetzen.³⁹ Damit würde, falls der jüdische Partner zuerst stirbt, jüdischer Besitz für immer in fremde Hände geraten.⁴⁰

³⁶ Hierher gehört auch der Typus der »fremden Frau« (אִשָּׁה זָרָה, 'iššāh zārāh) im Sprüchebuch, auch wenn sie immer wieder mit der נְכַרְיָה (nəkrījāh) parallellisiert wird (Spr 2,16; 5,20; 7,5). Entscheidend ist ihre Rolle als Ehebrecherin, nicht ihre ethnische Herkunft. Vgl. das Resümee von Christl Maier: »Die Figur der »fremden Frau« repräsentiert ... ethnisch fremde und aus der judäischen Gemeinschaft stammende Frauen« (MAIER, Frau, 254, Hervorhebung i.O.). Noch exklusiver formuliert MARTIN-ACHARD, 68, נְכַרְיָה: »die nokrijjā »fremde Frau« ... bezeichnet nicht eine heidnische Ausländerin ..., sondern die (ehebrecherische) Frau eines anderen (Israeliten) ...«

³⁷ Vgl. GALLING, Bücher, 254.

³⁸ SCHUNCK, Nehemia, 397.

³⁹ So in den beiden oben erwähnten Verträgen, vgl. WEIPPERT, Textbuch, 491–493, Nr. 293 und PORTEN, Papyri, B36.

⁴⁰ Vgl. zu dieser Frage KESSLER, Ehen, 177–179. Zu beachten sind allerdings auch die Anfragen von EL MANSY, Ehen, 113 Anm. 67 zum Gewicht der Argumentation mit Erbtheorien.

Wie man derartige Ehen, deren Hintergrund Mitigrationsbewegungen bilden, *bezeichnen* soll, ist strittig. Herkömmlich spricht man von »Mischehen« (so z.B. die Zwischenüberschriften der Zürcher Bibel 2007 zu Esr 9 und 10). Doch ist der Terminus einerseits durch die nationalsozialistische Rassengesetzgebung kontaminiert, zum anderen setzt er eine Vorstellung von Reinheit, die nicht vermischt werden dürfe, voraus, die keineswegs an allen Belegstellen gegeben ist.⁴¹ Man könnte von »interreligiösen Ehen« sprechen. Doch da verschiedene Religionen nicht das einzige Charakteristikum derartiger Ehen sind, wäre vielleicht »interkulturelle Ehen« vorzuziehen.⁴² Auch »exogame Ehen«⁴³ trifft einen Aspekt, wenngleich exogame Ehen auch innerethnisch möglich sind und somit nicht notwendig die ausländische Herkunft eines Partners implizieren. Am einfachsten ist es im Englischen, wo die Bezeichnung »intermarriage« offenlässt, worin das Trennende bzw. Verbindende zu suchen ist.

Auffällig ist, dass es bei den narrativen Behandlungen der Frage immer nur um *fremde Frauen* geht, die mit jüdischen Männern verheiratet sein könnten, und nicht um die Heirat jüdischer Frauen mit fremden Männern. So verhält es sich sowohl in der Genesis als auch in Esr 9–10 und Neh 13 (vgl. auch Mal 2,10–16). Auch die Gesetzesbestimmung in Ex 34,16 spricht nur von Ehen der Söhne mit den Töchtern der Landesbewohner. Allein Dtn 7,3 spricht von der Möglichkeit, »deine Töchter ihren Söhnen zu geben«. Pauschal formuliert Ri 3,6 für die Richterzeit: »Und sie nahmen sich ihre Töchter zu Frauen, und ihre Töchter gaben sie ihren Söhnen.«

Hauptgrund für das Schwergewicht auf Ehen jüdischer Männer mit ausländischen Frauen dürfte der Brauch der Patrilokalität sein, also die Tatsache, dass Frauen mit der Heirat in die Familie ihre Ehemannes wechseln.⁴⁴ Hinzu kommt, dass im Fall, dass Söhne vorhanden sind, das Erbe auf diese beschränkt bleibt; eine mit einem Nicht-Juden verheiratete Jüdin, die in die nicht-jüdische Familie gewechselt ist, schmälert dadurch also nicht das väterliche Erbe, an dem sie ohnehin keinen Anteil hat.⁴⁵ Schließlich dürfte die Rolle der Frau bei der Erziehung der Kinder wichtig sein. Nicht umsonst spricht man von *Muttersprache*, und mit dem Spracherwerb werden kulturelle und speziell religiöse Inhalte vermittelt.

Die Tatsache, dass es bei Ehen mit ausländischen Partnern in der Regel nicht um Personen geht, die sich nur vorübergehend in der Fremde aufhalten (wie in den eingangs erwähnten Fällen von Josef, Mose und der Ruterzählung), sondern um dauerhaft Ansässige in einem multiethnischen Umfeld, führt auf

⁴¹ Vgl. KESSLER, Ehen, 168.

⁴² So mein Vorschlag in KESSLER, Ehen.

⁴³ So EL MANSY, Ehen.

⁴⁴ Vgl. DOHMEN, Exodus 19–40, 369.

⁴⁵ Beim ausnahmsweisen Erbrecht der Töchter, bei dem es nur im innerisraelitische Exogamie geht, werden entsprechend gewichtige Vorkehrungen getroffen; vgl. Num 27,1–11; 36.

eine weitere Sozialgestalt von Fremdsein als Folge von Migration, nämlich die Bildung einer Diaspora.

2.3 Die Diaspora

Werden Menschen in großer Zahl gezwungen, ihre Heimat zu verlassen und in der Fremde zu leben, kann es zur Bildung einer Diaspora kommen. Die Auswanderung aus welchen Gründen auch immer – wirtschaftliche Not, Bürgerkrieg, Vertreibung oder Verschleppung – bleibt kein individuelles Schicksal, sondern wird als kollektive Erfahrung begriffen und kollektiv bewältigt. Nach Rogers Brubaker sind drei Kriterien bestimmend, um von einer Diaspora reden zu können: 1.) Die Zerstreuung (*dispersion*); 2.) der Bezug auf ein Herkunftsland (*home-land orientation*); und 3.) die Abgrenzung von der fremden Umwelt und die Bildung einer eigenen Identität (*boundary maintenance*).⁴⁶ Alles drei ist in der jüdischen Diaspora in geradezu idealtypischer Form gegeben.

Die *Zerstreuung* von Menschen aus Israel und Juda erfolgte seit dem 8. Jh. v.u.Z. hauptsächlich über Verschleppungen als Mittel der assyrischen und babylonischen Politik. Nicht jede Verschleppung führt zur Bildung einer Diaspora. Die ehemalige Bewohnerschaft des Nordreichs Israel hat sich in der Zerstreuung mehr oder weniger verloren. Anders die verschleppten Bewohner Judas, die in Babylonien in geschlossenen Wohngebieten angesiedelt wurden und dort in beschränkter Selbstverwaltung gemeinsam leben konnten. Etliche solcher Siedlungen sind in biblischen Texten namentlich belegt (Ez 1,1–3; 3,15; Esr 2,59; 8,17); hinzu kommt ein Ort namens »Stadt Juda« (*Al Yahūdu*), der keilschriftlich nachgewiesen ist. Die Selbstverwaltung lag in Händen von Ältesten (Jer 29,1; Ez 8,1; 14,1; 20,1).⁴⁷

Von der ägyptischen Diaspora, die sich auf der Nilinsel Elephantine gebildet hatte, war schon die Rede. Sie geht nicht auf Verschleppung, sondern auf die Auswanderung von Soldaten samt ihren Familien zurück. Auch hier lebt man geschlossen zusammen, auch hier gibt es Organe der Selbstverwaltung. Korrespondenzen mit außenstehenden Einrichtungen erwähnen wiederholt »Jedonja und seine Kollegen« als Adressaten oder Absender, die offenbar ein Leitungsgremium der Judäer von Elephantine darstellen.⁴⁸ Nach dem Fall Jerusalems 586 v.u.Z. kam es zu Fluchtbewegungen nach Ägypten, die den narrativen Hintergrund für die Erzählungen über Jeremia in Jer 40–45 bilden, auch wenn da im Einzelnen manches unklar bleibt. Die in hellenistischer Zeit so bedeutsame jüdische Diaspora in Alexandria beruht anders als die babylonische nicht auf einer anfänglichen Deportation, sondern dürfte auf verschiedene unterschiedlich motivierte Migrationsbewegungen zurückgehen.

⁴⁶ BRUBAKER, Diaspora, 5–6.

⁴⁷ Zur babylonischen Diaspora vgl. ALBERTZ, Exilszeit, 86–97.

⁴⁸ Vgl. WEIPPERT, Textbuch, Nr. 283, Nr. 285.

Sowohl in der babylonischen als auch in der ägyptischen Diaspora ist der *Bezug auf das Herkunftsland* als zweites Charakteristikum einer Diasporabildung gegeben. Das Jeremia- und das Ezechielbuch setzen für die Anfangszeit der Diasporabildung einen engen Kontakt zwischen Babylonien und Jerusalem voraus, auch wenn manches erst in der Rückprojektion geschrieben sein dürfte. Man vergleiche den Brief Jeremias an die Verbannten (Jer 29,1–23), auf den ein verbannter Priester mit Aufforderungen an die Tempelverwaltung reagiert (29,24–32), oder im Ezechielbuch die Entrückung des Propheten aus Babylonien nach Jerusalem (Ez 8–11 und Ez 40–48). Im Esra-Nehemia-Buch herrscht ein reger Verkehr zwischen dem inzwischen persisch beherrschten Zweistromland und der Provinz Jehud. Nicht nur die Protagonisten Esra und Nehemia kommen aus dem Osten nach Jerusalem (Esr 7,1–6; Neh 1,1–2,10) – Nehemia kehrt sogar zwischenzeitlich dorthin zurück (Neh 12,6) –, sondern auch sonst wird von Wanderbewegungen zwischen der Diaspora und dem Herkunftsland sowie von materieller Unterstützung der Diaspora für die Heimat berichtet (vgl. Esr 1,5–11; 2; 8; Neh 7,6–72).

Für die ägyptische Diaspora sind zwei Briefwechsel aus Elephantine besonders charakteristisch. Vom ersten liegt nur die Antwort vor. Ihr muss eine Anfrage vorausgegangen sein, wie das Passa-Mazzotfest korrekt zu feiern sei. Die Antwort erfolgt zwar im Namen des persischen Königs, aber ihr Verfasser ist ein gewisser Hananiah, der ein Jude im Dienst der persischen Religionsbehörde sein muss.⁴⁹ Von der zweiten Korrespondenz liegen die Kopie der Anfrage und die Antwort vor.⁵⁰ Obwohl die Gemeinschaft in Elephantine einen eigenen Jahu-Tempel betreibt und in der Ausgestaltung ihrer Jahu-Religion eigene Wege geht, richtet sie sich mit der Bitte um Wiederaufbauhilfe nach der Zerstörung des Tempels an die Statthalter von Jehud und Samaria. Die Verbindung zur Heimat ist nicht nur Teil der Herkunftserinnerung, sondern hat aktuelle Relevanz.

Diese wenigen Hinweise ließen sich über die hellenistisch-römische Epoche bis in die Gegenwart fortführen. Für die jüdische Diaspora ist die Verbindung zum Land Israel essenziell.

Schließlich könnte die Diaspora nicht überleben, wenn sie sich nicht eine *eigene Identität in der fremden Umgebung* verschaffte. Auch das kann hier nur angedeutet werden. Dass der lang geübte Brauch der Beschneidung zum Unterscheidungszeichen wird (vgl. Gen 17), dass die Ruhe am siebten Tag zum Sabbat als Identitätsmerkmal wird (vgl. Ex 31,12–17), dass jüdische Menschen bestimmten Speisegesetzen folgen und sich damit von ihrer Umgebung abheben, hängt direkt mit der Bildung der babylonischen Diaspora zusammen. Theologisch im engen Sinn hat auch die Ausbildung des Monotheismus mit der Diasporasituation zu tun, auch wenn dies nicht der einzige Faktor ist. Für die ägyptische Diaspora in Elephantine sei schließlich auf die Tatsache hingewiesen, dass

⁴⁹ Vgl. WEIPPERT, Textbuch, Nr. 283.

⁵⁰ Vgl. WEIPPERT, Textbuch, Nr. 285–286.

ihre Angehörigen sich auch nach 200 Jahren in der Fremde nach wie vor als Judäer bezeichnen.

Zur Bildung einer eigenen Identität, die der Abgrenzung von und Erkenntlichmachung in der fremden Umgebung dient, gehört zugleich die positive Bestimmung des Verhältnisses zu dieser Umgebung. Diese unendliche Geschichte, die sich zwischen Abgrenzung und Abschottung auf der einen und Offenheit bis hin zu weitgehender Assimilation auf der anderen Seite bewegt, kann hier nur benannt, nicht aber nachgezeichnet werden. Im dritten Teil dieses Aufsatzes wird kurz darauf zurückzukommen sein.

In den bisherigen Ausführungen habe ich großes Gewicht auf die doppelte Perspektive gelegt, wonach es beim Thema Migration und Fremdsein sowohl um eigene Erfahrungen als Fremde als auch um den Umgang mit anderen, die als Fremde im eigenen Bereich leben, geht. Dass diese bei der Sozialform der Diaspora nicht vorkommt, hat materielle Gründe. Zwar gab und gibt es eine jüdische Diaspora, damals vor allem in Babylonien und Ägypten, später im gesamten Mittelmeerraum, noch später bis heute in vielen Teilen der Welt. Aber es gibt keine fremde Diaspora in Juda. Selbst die Menschen, die nach der assyrischen Eroberung in Samaria angesiedelt wurden (2 Kön 17,24–41; Esr 4,2), haben keine Diaspora gebildet, sondern sich als Landesbewohner verstanden.

3. Sozialethische Aspekte – eine Skizze

Vieles, was im Voranstehenden über das Phänomen von Migration und Fremdsein und über die sozialen Formen des Fremdseins ausgeführt wurde, hat sich auf Materialien gestützt, die zugleich für die ethische Seite des Problems relevant sind. Das sind zum einen die Torabestimmungen zum Umgang mit Fremden (Ex 22,20; 23,9; Lev 19,33–34; Dtn 10,17–19 u.ö.) sowie die dazugehörigen Mahnungen der Propheten (Jer 7,6; 22,3) und deren Kritik wegen der Verletzung dieser Maximen (Ez 22,29; Mal 3,5). Zum anderen gehören dazu Texte, die vom Leben in der Fremde handeln und dafür bestimmte ethische Vorgaben machen; exemplarisch steht dafür der Brief Jeremias an die Verbannten in Babel (Jer 29,1–23). Auch hier also erscheint die *doppelte Perspektive* wieder, die für das Thema von Fremdsein und Migration insgesamt bestimmend ist.

3.1 Vom Umgang mit Fremden

Mit den Gesetzen der Tora, die den Umgang mit Fremden betreffen, haben sich zahlreiche Autoren und Autorinnen von A bis Z befasst. Reinhard Achenbach hat nicht nur eine Untersuchung der vier Begriffe für Fremde (*gēr – nākrî – tōshav – zār*) vorgelegt, sondern auch die Fremde betreffenden Pentateuchbestimmungen in eine chronologische Abfolge in sechs Schritten gebracht und ihr jeweiliges

Profil herausgearbeitet.⁵¹ Keine Untersuchung zur Fremdenthematik kommt ohne eine Analyse der Fremdengesetze aus; ich nenne nur die Monografien von Christoph Bultmann,⁵² Ruth Ebach,⁵³ Christiana van Houten⁵⁴ und José E. Ramírez Kidd,⁵⁵ zu denen sich zahlreiche Aufsätze gesellen. Von Markus Zehnder schließlich stammt – um im Alphabet ans Ende zu springen – eine umfangreiche Arbeit, die ausdrücklich vom »Umgang mit Fremden« handelt und die biblischen Texte mit entsprechenden assyrischen vergleicht.⁵⁶

All das kann hier nicht aufgearbeitet werden. Es sind aber bestimmte Tendenzen festzuhalten. Generell stehen Fremde, und zwar in Gestalt von *gēr* und *tôshav*, wegen ihrer im allgemeinen prekären Lage *unter dem Schutz des Gesetzes*. Das gilt vom Bundesbuch an (Ex 22,20; 23,9) und geht über das Deuteronomium (vgl. Dtn 10,17–19 sowie die Eingliederung des *gēr* in die Liste der *personae miserae*, 14,29; 16,11.14; 24,19–21; 26,12–13) bis ins Heiligkeitsgesetz (Lev 19,10.33–34; 23,32).

Formuliert das Bundesbuch noch knapp und apodiktisch (»den Fremden sollst du nicht bedrücken noch ihn bedrängen«, Ex 22,20), sind Deuteronomium und priesterliche Gesetzgebung um *Differenzierungen* bemüht. Das Deuteronomium unterscheidet begrifflich zwischen dem »Fremden« (*gēr*) und dem »Ausländer« (*nākrī*, Dtn 15,1–3; 23,20–21), die unterschiedlich behandelt werden (so direkt nebeneinander in Dtn 14,21). Ausschließlich in priesterlich geprägten Texten findet sich die gemeinsame Erwähnung des גֵר (*gēr*) zusammen mit dem אֲזָרָה (*‘æzrah*), dem Einheimischen. Dabei geht es den Vorschriften darum, Fremde und Einheimische auf bestimmten Gebieten gleichzustellen. Das können Verbote (Ex 12,19; Lev 18,26; 24,16) ebenso wie Gebote (Lev 16,29; 17,15; Num 15,13–16) sein. Daneben stehen Formulierungen einer allgemeinen Gleichstellung (Ex 12,48–49; Lev 19,34; Num 9,14; Num 15,29–30). Gelegentlich mündet das in die grundsätzliche Formulierung: »Ein einziges Recht sollt ihr haben, für den Fremden soll es ebenso gelten wie für den Einheimischen« (Lev 24,22; vgl. Ex 12,49; Num 15,16).

Trotz dieser Tendenz zur rechtlichen Gleichstellung in der priesterlichen Gesetzgebung, die im Übrigen nicht immer einheitlich ist, herrscht *kein Integrationszwang*. Das zeigt sich schon im Deuteronomium; wird nämlich dem Fremden erlaubt, ein verendetes Tier zu verzehren (Dtn 14,21), dann heißt das, dass er nicht an die Speisegesetze für Angehörige des Volkes Israel gebunden ist. In der priesterlichen Passagesetzgebung wird weiter differenziert. Generell gilt, dass ein Ausländer (*bæn-nēkār*) das Passa nicht mitessen darf (Ex 12,43). Will ein ansässiger Fremder (*gēr*) das Passa mitfeiern, müssen alle männlichen Mit-

⁵¹ ACHENBACH, *gēr* – *nākhri* – *tôshav* – *zâr*.

⁵² BULTMANN, Fremde.

⁵³ EBACH, Fremde.

⁵⁴ VAN HOUTEN, Alien.

⁵⁵ RAMÍREZ KIDD, Alterity.

⁵⁶ ZEHNDER, Umgang.

glieder seines Haushalts beschnitten sein (V.48). Ein Zwang dazu aber besteht nicht.⁵⁷

Vom Bundesbuch an gehört zu den Fremdengesetzen der Verweis darauf, dass das angeredete Kollektiv selbst die Erfahrung des Fremdseins gemacht hat, sich deshalb in die Lage von Fremden versetzen kann und daraus die Motivation zum Halten der Bestimmungen ziehen soll. Am deutlichsten ist die Formulierung in Ex 23,9: »Den Fremden sollst du nicht bedrängen. Denn ihr kennt die נַפְשׁוֹ (*naefæsš*) des Fremden, seid ihr doch selbst Fremde im Land Ägypten gewesen.« Luther 1545 (aufgenommen 2017) übersetzt schön: »Denn jr wisset umb der Frembdlingen hertz«; Zürcher Bibel 2007 und Einheitsübersetzung 2016 umschreiben ebenfalls treffend: »Denn ihr wisst, wie dem Fremden zumute ist«, bzw.: »Ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist.« Erwartet wird die Fähigkeit, sich in die anderen hineinzusetzen, in einem Wort, erwartet wird *Empathie*. Wie schon gesagt steht dieser Verweis auf die eigene Erfahrung des Fremdseins, die Empathie ermöglichen soll, in großer Regelmäßigkeit bei den Fremdengesetzen (Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34; Dtn 10,19).

Damit werden wir auf diejenigen Texte verwiesen, die eigene Erfahrungen mit Fremdsein thematisieren.

3.2 Vom Leben in der Fremde

Es wurde schon erwähnt (oben unter 2.1.1 Die Lage der Fremden), dass in der Grundurkunde des Judentums, der Tora der fünf Bücher des Pentateuchs, die doppelte Vorgeschichte Israels als Geschichte eines Lebens in der Fremde erzählt wird. Deshalb enthalten diese Texte eine Fülle von Anschauungsmaterial dazu, »wie dem Fremden zumute ist« (Ex 23,9). Das muss hier nicht wiederholt werden. Hier soll es vielmehr um das gehen, was man die *implizite Ethik* dieser Texte bezüglich *des Verhaltens in der Fremde* nennen könnte. Entstehungsgeschichtlich ist davon auszugehen, dass die Endgestalt des Pentateuchs nicht vor der Perserzeit entstanden ist. Das bedeutet, dass die massive Erfahrung von Exilierung und Diasporaexistenz in diese Texte eingeflossen ist. Sie sind aber auch vor dem Hintergrund zu lesen, dass nachexilisch in Jehud und Samaria eine ethnisch gemischte Bevölkerung lebt, die die jüdische Gemeinschaft zwingt, Normen für das Zusammenleben mit nichtjüdischen Menschen zu entwickeln.

Wegen der Bedeutung der Exilserfahrung stelle ich an den Anfang der Betrachtung dasjenige Dokument, das explizit Normen für ein Leben in der Fremde aufstellt. Es ist der so genannte Brief Jeremias an die Verbannten in Babel (Jer 29,1–23), der nicht eigentlich ein Brief, sondern eine Zusammenstellung von Gottesworten ist.⁵⁸ Dass er insgesamt auf Jeremia zurückgeht, ist eher unwahr-

⁵⁷ Zum Text vgl. ALBERTZ, Exodus, 218. Zum fehlenden Integrationszwang in der priesterlichen Gesetzgebung vgl. ALBERTZ, Aliens, 61: »... the Holiness legislators were not mainly interested in converting resident aliens to Yahwism.«

⁵⁸ Zum Folgenden vgl. KESSLER, Schalom.

scheinlich; selbst für einen Kernbestand muss das nicht unbedingt angenommen werden.⁵⁹ Der Brief macht für das Leben in der Fremde eine Grundspannung auf, die er freilich gleich transformiert und überwindet. Mit einem Titel von Eberhard Bons könnte man sie als die Spannung zwischen Distanz und Assimilation bezeichnen.⁶⁰

Die Deportierten werden aufgefordert, in der Stadt Babel, wohin sie verschleppt wurden, nicht auf gepackten Koffern zu sitzen, sondern Häuser zu bauen und Familien zu gründen (Jer 29,5–6). Sie sollen, wie es mit dem Leitwort des Textes heißt, den Schalom der Stadt, ihr Bestes, suchen, weil das auch zu ihrem Besten ist (V.7). Das ist allerdings kein Aufruf zur Assimilation, sondern zur Integration. Denn zwar sollen die Exilierten für die Stadt beten, aber eben »zu Jhwh« (V.7) und nicht zu Marduk oder einer anderen Gottheit Babylons. Und sie sollen als Juden und Jüdinnen beisammen bleiben. Sie sollen heiraten und Kinder bekommen. Aus dem Kontext geht klar hervor, dass an Heiraten untereinander gedacht ist und nicht etwa an eine Vermischung mit babylonischen Familien. Das ergibt sich eindeutig aus der Aufforderung, die den Abschnitt abschließt: »mehret euch dort, dass ihr nicht weniger werdet« (V.6b). Die Adressaten Jeremias sind in derselben Lage wie ihre Vorfahren in Ägypten, die sich dort »mehrten« und zum großen Volk wurden (vgl. Ex 1,7.9). Die Migranten sollen sich nicht durch zu geringe Geburtenzahlen schwächen, damit sie nicht in der Mehrheitsgesellschaft aufgehen, sondern in ihr erkennbar bleiben.⁶¹ Damit ist deutlich die Grenze zwischen Integration, die befürwortet und gefordert wird, und Assimilation, die ein Aufgehen in der fremden Mehrheitsgesellschaft bedeuten würde, markiert. Unterstrichen wird sie dadurch, dass der weitere Text ein Ende des Aufenthaltes in Babel in den Blick nimmt. Nach siebzig Jahren, also nach etwa drei Generationen, will Gott – so schreibt Jeremia aus Jerusalem – die Verbannten wieder »an diesen Ort«, also nach Jerusalem, bringen (V.10). Im Folgenden wird dies sogar noch ausgeweitet und von der Sammlung der weltweiten jüdischen Diaspora gesprochen (»aus allen Völkern und von allen Orten«, V.14).

Statt einer Distanz, die in Abschottung endet, oder einer Assimilation, die zum Verschwinden führen müsste, fordert der Brief Jeremias als exemplarische

⁵⁹ Vgl. FISCHER, Jeremia 26–52, 91: »Eher legen die geschilderten Verhältnisse eine deutlich spätere Zeit des Exils nahe.«

⁶⁰ Vgl. BONS, Distanz oder Assimilation? – Otto Kaiser macht diese Spannung zum Leitfaden seiner Darstellung; ob sie als Spannung zwischen dem »religiösen Überlegenheitsgefühl der Juden« und »ihrer Unsicherheit gegenüber gewaltsamen Übergriffen« (KAISER, Ausländer, 67) adäquat bestimmt ist, steht auf einem anderen Blatt.

⁶¹ Zwar hält FISCHER, Jeremia 26–52, 94 sich an den Wortlaut des Textes, wenn er kommentiert, »daß der Text offen ist und nicht explizit formuliert, woher die Partner stammen«. Dennoch sprechen Kontext und intertextueller Bezug zu Ex 1 für die Meinung von VOLZ, Jeremia, 272: »Jeremia meint V.6 nicht ..., die Juden sollten sich mit *babylonischen* Mädchen verheiraten, damit Familien gegründet würden.«

Leitlinie für das Leben in der Diaspora die *Integration unter Wahrung der eigenen Identität*. Dass dies nicht immer spannungslos möglich ist, zeigen die sogenannten Diasporanovellen des Alten Testaments.⁶² In den Erzählungen von Daniel und seinen Freunden zeigt sich der Wille zur Integration darin, dass sie bereit sind, babylonische Namen anzunehmen (Dan 1,7) und den jeweiligen Herrschern babylonischer, medischer und persischer Herkunft loyal zu dienen. Gleichwohl sind sie nicht bereit, ihre jüdische Identität aufzugeben. Sie machen sich nicht von der Ernährung an der königlichen Tafel abhängig (Dan 1),⁶³ sie huldigen nicht der Statue des Königs (Dan 3), und Daniel lässt sich das Gebet in Richtung Jerusalem nicht verbieten (Dan 6). Auch in der Estererzählung tragen die Protagonisten babylonische Namen; die jüdische Heldin ist möglicherweise nach der Göttin Ishtar benannt, ihr Onkel Mordechai gewiss nach dem babylonischen Gott Marduk. Mordechai dient am Hof, Ester geht die Ehe mit dem persischen König ein. Aber beide bleiben jüdisch und bewirken die Rettung der jüdischen Diaspora vor der geplanten Ausrottung. Hintergrund der nur griechisch überlieferten Tobit-Erzählung, die zur Gänze in der Diaspora spielt, ist die Forderung nach innerjüdischer Heirat zur Wahrung der jüdischen Identität.

Die doppelte Ursprungserzählung Israels im Pentateuch ist dadurch charakterisiert, dass ihre beiden Komponenten in ihrer impliziten Ethik unterschiedliche Akzente setzen. In den Erzeltern Erzählungen wird zwar die Forderung nach Wahrung der jüdischen Identität durch das Eingehen innerjüdischer Ehen und die Ablehnung von Ehen mit nichtjüdischen Partnern unterstrichen (s.o. 2.2.3, dazu Gen 24,3; 26,34–35; 27,46; 28,1.6). Ansonsten aber liegt eine starke Betonung auf der Forderung nach friedlichem, durch Bundesschlüsse geregeltem Zusammenleben mit den nicht-jüdischen Fremden (Gen 14,17–24; 21,22–34; 23; 26,23–33). Auch die Zurechtweisung Abrahams in Gen 20, dass auch unter Fremden sehr wohl Gottesfurcht zu finden sei und man deshalb furchtlos und offen mit ihnen umgehen könne, lässt sich auf dem Hintergrund der Diasporaerfahrung verstehen.⁶⁴ Steffen Leibold spricht im Zusammenhang der Genesiserzählungen von einem Programm der »Konvivenz«.⁶⁵ Nicht vom Leben im Land, sondern in der Fremde erzählt die Geschichte Josefs, weshalb man sie ebenfalls unter die Diasporanovellen zählen wollte.⁶⁶ Es kann hier dahingestellt bleiben, ob die Erzählung von Anfang an eine Diasporanovelle war oder erst durch entsprechende Bearbeitungen dazu wurde.⁶⁷ In ihrer Endgestalt ist sie jedenfalls

⁶² Der Terminus wurde von Arndt Meinhold eingeführt, vgl. MEINHOLD, Gattung I; DERS., Gattung II.

⁶³ Zur Problematik der Tischgemeinschaft in der Diaspora am Beispiel von Daniel und Ester vgl. BÜHNER, Interaktion.

⁶⁴ Vgl. KÖCKERT, Abraham, 71–79.

⁶⁵ LEIBOLD, Raum.

⁶⁶ So MEINHOLD, Gattung I; DERS., Gattung II.

⁶⁷ Nach Rainer Albertz sind sowohl die von ihm herausgearbeitete »ursprüngliche Josephsgeschichte« als auch die »erweiterte Josephsgeschichte« vorexilisch zu datieren.

dadurch geprägt, dass sie unaufgeregt von Integration in die fremde Kultur spricht – vor allem in der Figur Josefs, der am Pharaonenhof Karriere macht, einen ägyptischen Namen erhält und die Tochter eines hohen ägyptischen Priesters heiratet (Gen 41,45). Zugleich wahren die jüdischen Protagonisten ihre Identität, was sich hier besonders darin niederschlägt, dass sowohl Josefs Vater als auch er selbst im Heimatland bestattet werden (wollen) (Gen 50,1–14.25).

Anders liegen die Dinge im zweiten Ursprungsmythos, der Erzählung von Exodus und Landnahme. Hier liegt alles Gewicht auf der Absonderung von allem Nicht-Jüdischen. Während des Aufenthalts in Ägypten gibt es keine positiven Berührungspunkte mit den Ägyptern. Selbst Mose, der einen ägyptischen Namen trägt, von der Tochter Pharaos aufgezogen und von den Midianiterinnen als »ägyptischer Mann« wahrgenommen wird (Ex 2,19), steht in strikter Opposition zum Pharaos; dass er »in aller Weisheit der Ägypter unterwiesen wurde,« weiß erst die Apostelgeschichte des Neuen Testaments (Apg 7,22). Am Ende seiner Verkündigung des Bundesbuches fordert Mose ein Programm der strikten Trennung von den Landesbewohnern: Ihre Götter soll man nicht verehren und keinen Bund mit ihnen schließen (Ex 23,20–33). Dieses Verbot von Bündnissen wird im Folgenden mehrfach wiederholt (Ex 34,12.15; Dtn 7,2). Im Kontext wird immer betont, dass es dabei in erster Linie um die religiöse Identität, nämlich die alleinige Verehrung Jhwhs als des Gottes Israels, geht.

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 geprägte Identität auf der anderen Seite ist unaufhebbar. Sie kehrt in den Texten wieder, die sich mit Ehen zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Partnern befassen. Sie bewegen sich zwischen der Offenheit der Rut-Erzählung, die judäisch-moabitische Ehen positiv wertet, ohne die eigene Religion aufzugeben – Rut erklärt gegenüber ihrer Schwiegermutter: »Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott« (Rut 1,16) –, und der Forderung von Esr 9–10 nach Trennung aller Mischehen – hier ist der Begriff in der Tat angebracht, spricht der Text doch davon, der »heilige Same« habe sich »mit den Völkern der Länder vermischt« (Esr 9,2). Diese Spannung ist nicht aufzulösen, sondern auszuhalten.

3.3 Sozialethische Schlussbemerkung

Dass das Thema von Migration und Fremdsein in der Theologie der letzten Jahrzehnte zunehmende Aufmerksamkeit erhalten hat, hängt natürlich mit der Tatsache zusammen, dass Migration in Deutschland, Europa und weltweit in dieser Zeit ein ständig wachsendes reales Gewicht bekommen hat. Es ist erfreulich, dass sich nicht nur christliche Sozialethik des Themas annimmt, sondern dass

Erst mit der Einbindung in die Vätergeschichte trete ein Bezug zur Diasporathematik auf; vgl. die Zusammenstellung der Textbelege bei ALBERTZ, Josephsgeschichte, 150–151.

dazu auch biblische Expertise angefragt wird. Umso auffälliger ist, dass bei der biblischen Betrachtung des Themas zwar ausführlich auf die biblischen Fremden Gesetze eingegangen wird, die den Umgang mit Fremden behandeln. Dagegen bleiben diejenigen Texte, die sich mit eigenem Fremdsein und den damit notwendigerweise gesetzten Spannungen befassen, ausgeblendet oder unterbelichtet. Dies lässt sich als recht durchgängiger Zug der Arbeiten seit den 1980er-Jahren beobachten.⁶⁸

Dieses Defizit muss überwunden werden. Migration und Fremdsein lassen sich nur in der doppelten Perspektive erfassen, dass es um den Umgang mit Fremden im eigenen Umfeld geht, aber auch um das Erleben Migrierter in der Fremde. Der Grundsatz von Ex 23,9 gibt diese doppelte Perspektive vor: »Den Fremden sollst du nicht bedrängen. Denn ihr kennt die Seele des Fremden, seid ihr doch selbst Fremde im Land Ägypten gewesen.« Was erfahren wir über die Seele einer türkischen Migrantenfamilie in Deutschland, wenn wir mit ihr die Weisungen Jeremias an die Verbannten in Babel lesen?

Es ist an der Zeit, die *doppelte Perspektive* der expliziten und impliziten biblischen Ethik in der sozialetischen Debatte zu Migration und Fremdsein ernst zu nehmen. Dazu gibt es bereits Mut machende neuere Ansätze, die das Thema der Migration aus der »problematischen Reduktion auf sozialetische Begründungshorizonte gegenwärtiger Diskurse«⁶⁹ befreien.⁷⁰ Nicht zuletzt gehört der vorliegende Sammelband dazu.

Literaturverzeichnis

ACHENBACH, REINHARD, *gēr – nākhṛī – tōshav – zār*: Legal and Sacral Distinctions regarding Foreigners in the Pentateuch, in: REINHARD ACHENBACH/RAINER ALBERTZ/JAKOB

⁶⁸ Dabei nehme ich mich selbst nicht aus. Ich verweise in chronologischer Reihenfolge auf: GÖRG, Fremdsein (1986); WELTEN, Fremde (1986); CRÜSEMANN, Fremdenliebe (1987); CRÜSEMANN, »Ihr kennt« (1993); REITERER, Fremden (1993); CRÜSEMANN, Gottesvolk (1993, 2003); OTTO, Aktualität (1996); OTTO, Verantwortung (2000); CRÜSEMANN, Gott (2001, 2003); ZEHNDER, Anstöße (2005); CRÜSEMANN, Gott (2009); KESSLER, Grenzen (2016). – In keiner dieser Abhandlungen wird Jer 29,1–23 erwähnt, der Text, der am deutlichsten Fremdsein aus der Perspektive Migrierter in ethischer Hinsicht behandelt.

⁶⁹ HENSEL, Grundelemente, 30.

⁷⁰ Aus exegetischer Perspektive zu nennen sind mit bibeldidaktischem Schwerpunkt NAUMANN, Flucht, mit bibeltheologischem Schwerpunkt HENSEL, Grundelemente. Es ist sehr zu begrüßen, dass das Migrationswort der Kirchen vom Oktober 2021, das einen erfreulich ausführlichen biblischen Teil enthält (65–94), hier einen Schritt in diese Richtung geht. Es formuliert die doppelte Perspektive auf Migration: »Die biblischen Texte behandeln Migration sowohl aus der Perspektive der aufnehmenden Gesellschaft und ihres »Umgangs mit Fremden« als auch aus der Sicht der Migrantinnen und Migranten, und verweist im nächsten Satz auf den Brief Jeremias: »Exemplarisch ist der Brief des Jeremias an die Landsleute, die nach Babylonien verschleppt wurden (Jer 29)« (85).

WÖHRLE (Hrsg.), *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, BZAR 16, Wiesbaden 2011, 29–52.

- ALBERTZ, RAINER, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, BE 7, Stuttgart u.a. 2001, 742-745.
- DERS., *Zürcher Bibelkommentare: Exodus 1–18, Band I*, ZBK.AT 2.1, Zürich 2012.
- DERS., *From Aliens to Proselytes. Non-Priestly and Priestly Legislation Concerning Strangers*, in: REINHARD ACHENBACH/RAINER ALBERTZ/JAKOB WÖHRLE (Hrsg.), *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, BZAR 16, Wiesbaden 2011, 53–70.
- DERS., *Die Josephsgeschichte im Pentateuch. Ein Beitrag zur Überwindung einer anhaltenden Forschungskontroverse*, FAT 153, Tübingen 2021.
- BÄCHLI, OTTO, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium*, AThANT 41, Zürich/Stuttgart 1962.
- BONS, EBERHARD, *Distanz oder Assimilation? Überlegungen zu den Anweisungen Jeremias an die Exilierten in Jer 29,5–7**, in: CARMEN DILLER/MARTIN MULZER/KRISTINN ÓLASON/RALF ROTHENBUSCH (Hrsg.), *Studien zu Psalmen und Propheten*, FS für Hubert Irsigler, HBS 64, Freiburg u.a. 2010, 165–175.
- BRUBAKER, ROGERS, *The »Diaspora« Diaspora*, in: *Ethnic and Racial Studies* 28 (2005) 1, 1–19.
- BÜHNER, RUBEN A., *Interaktion mit dem Fremden. Grenzen und Möglichkeiten der Tischgemeinschaft anhand von Daniel und Ester*, in: *ZAW* 133 (2021) 3, 329–345.
- BULTMANN, CHRISTOPH, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, FRLANT 153, Göttingen 1992.
- CARROLL R., M. DANIEL, *The Book of Amos*, NICOT, Grand Rapids, Michigan 2020.
- CRÜSEMANN, FRANK, *Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der »Fremden« - Gesetze im Alten Testament*, in: *WuD N.F.* 19 (1987), 11–24.
- DERS., *Gott als Fremder. Zur Theologie der biblischen Fremdentexte*, in: THOMAS NAUMANN/REGINE HUNZIKER-RODEWALD (Hrsg.), *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel*, FS Walter Dietrich, Stuttgart 2009, 57–70.
- DERS., *Gott und die Fremden. Eine biblische Erinnerung [2001]*, in: *Evangelische Akademie Mülheim, Dokumentation: Wenn Gesetze Unmenschliches fordern (2001)*, 57–64, in: DERS., *Maßstab. Tora. Israels Weisung und christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 244–253.
- DERS., *Das Gottesvolk als Schutzraum. Zum biblischen Asyl- und Fremdenrecht und seinen religionsgeschichtlichen Hintergründen [1993]*, in: WOLF-DIETER JUST/BEATE STRÄTER (Hrsg.), *Kirchenasyl. Ein Handbuch*, Karlsruhe (2003), 31-49, in: DERS., *Maßstab. Tora. Israels Weisung und christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 224–243.
- DERS., *»Ihr kennt die Seele des Fremden.« (Ex 23,9). Eine Erinnerung an die Tora angesichts von neuem Nationalismus und Fremdenhaß*, in: *Conc(D)* 29 (1993), 339–347.
- DIETRICH, WALTER, *Samuel. Teilband 2. 1 Sam 13–26, BK VIII/2*, Neukirchen-Vluyn 2015.
- DERS., *Samuel. Teilband 3. 1 Sam 27–2 Sam 8, BK VIII/3*, Göttingen 2019.
- DOHMEN, CHRISTOPH, *Exodus 19–40*, HThKAT, Freiburg u.a. 2004.

- DONNER, HERBERT/WOLFGANG RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften (= KAI), Wiesbaden 1964.
- EBACH, RUTH, Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen, BZAW 471, Berlin/Boston 2014.
- EL MANSY, ALIYAH, Exogame Ehen. Die traditionsgeschichtlichen Kontexte von 1 Kor 7,12–16, BWANT 206, Stuttgart 2016.
- FISCHER, GEORG, Jeremia 26–52, HThKAT, Freiburg u.a. 2005.
- GALLING, KURT, Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, ATD 12, Göttingen 1954.
- GÖRG, MANFRED, Fremdsein in und für Israel, in: MThZ 37 (1986), 217–232.
- GRABER, DANIEL, The גֵר (*Gēr*) in Deuteronomy, in: DIANA EDELMAN/KARE BERGE/PHILIPPE GUILLAME/BENEDETTA ROSSI (Hrsg.), Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of *Debarim*, BZAW 533, Berlin/Boston 2021, 365–382.
- 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.
- VAN HOUTEN, CHRISTIANA, The Alien in Israelite Law. A Study of the Changing Legal Status of Strangers in Ancient Israel, JSOTS 107, Sheffield 1991.
- KAISER, OTTO, Die Ausländer und die Fremden im Alten Testament, in: Heimat – Fremde, JPR 14 (1997), 65–83.
- KESSLER, RAINER, Amos, IEKAT, Stuttgart 2021.
- DERS., Die interkulturellen Ehen im perserzeitlichen Juda, in: Ders., Leben und Handeln in der Gesellschaft. Studien zur Sozialgeschichte Israels und Ethik des Alten Testaments, SBAB 73, Stuttgart 2021, 168–188.
- DERS., Das Erlassjahresgesetz Dtn 15,1–11. Ein Gebot und seine Umsetzung, in: Ders., Leben und Handeln in der Gesellschaft. Studien zur Sozialgeschichte Israels und Ethik des Alten Testaments, SBAB 73, Stuttgart 2021, 97–117.
- Ders., Grenzen der Übersetzbarkeit. Biblisches Fremdenethos und die modernen Herausforderungen der Migration, in: MARIANNE HEIMBACH-STEINS (Hrsg.), Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingspolitik, ThKontr, Freiburg u.a. 2016, 82–93.
- Ders., Widerständiger Schalom. Jer 29,1.4–7.10–14; 28.10.2012 - 21. Sonntag nach Trinitatis, in: Pastoraltheologie – GPM 101 (2012), 453–458.
- KNAUF, ERNST AXEL, 1 Könige 1–14, HThKAT, Freiburg u.a. 2016.
- KNAUF, ERNST AXEL/HERMANN MICHAEL NIEMANN, Geschichte Israels und Judas im Altertum, Berlin/Boston 2021.
- KÖCKERT, MATTHIAS, Abraham: Ahnvater, Fremdling, Weiser. Lesarten der Bibel in Gen 12, Gen 20 und Qumran, in: DERS., Von Jakob zu Abraham. Studien zum Buch Genesis, FAT 147, Tübingen 2021, 59–88.
- LEIBOLD, STEFFEN, Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur, HBS 77, Freiburg u.a. 2014.

- MAIER, CHRISTL, Die »fremde Frau« in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie, OBO 144, Freiburg/Schweiz/Göttingen 1995.
- MARTIN-ACHARD, R., Art. נָכָר *nēkār* Fremde, in: THAT³ Bd. II, 1984, 66–68.
- MEINHOLD, ARNDT, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle I, in: ZAW 87 (1975), 306–324.
- DERS., Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle II, in: ZAW 88 (1976), 72–93.
- MEISNER, NORBERT, Aristeasbrief, in: JSHRZ II/1, Gütersloh 1973, 35–87.
- MICHEL, ANDREAS, Art. Flucht, in: Wissenschaftliches Bibellexikon, Stuttgart 2015.
- Migration menschenwürdig gestalten. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Hannover/Bonn 2021.
- MILGROM, JACOB, Leviticus 17–22, AB, New York u.a. 2000.
- DERS., Leviticus 23–27, AB, New York u.a. 2001.
- NAUMANN, THOMAS, Flucht als Thema der Bibel. Exegetische Anregungen für eine migrationssensible Bibeldidaktik, in: Zeitschrift für Religionspädagogik 16 (2017), 98–110.
- OTTO, ECKART, Die Aktualität des biblischen Fremden-Rechts, in: DERS., Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, OBC 8, Wiesbaden 1996, 317–321.
- DERS., Zwischen sozialer Verantwortung des Einzelnen und Fürsorge des Staates. Das biblische Fremdenrecht im Buch Deuteronomium, in: IThE 9 (2000), 25–34.
- PORTEN, BEZALEL, The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross Cultural Continuity and Change, DMOA 22, Atlanta ²2011.
- RAMÍREZ KIDD, JOSÉ E., Alterity and Identity in Israel. The נָכָר in the Old Testament, BZAW 283, Berlin/New York 1999.
- REITERER, FRIEDRICH VINZENZ, Du sollst den Fremden lieben wie Dich selbst (Lev 19,34), in: GOTTFRIED BACHL (Hrsg.), Die Fremden, Schriftenreihe des Instituts für Wirtschaftswissenschaften an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg 10, Regensburg 1993, 67–99.
- RENZ, JOHANNES, Die althebräischen Inschriften. Teil 1. Text und Kommentar, HAE I, Darmstadt 1995.
- SCHUNCK, KLAUS-DIETRICH, Nehemia, BK XXIII/2, Neukirchen-Vluyn 2009.
- THIEL, WINFRIED, Könige. 2. Teilband. 1. Könige 17,1–22,54, BK IX/2, Göttingen 2019.
- VOLZ, PAUL, Der Prophet Jeremia, KAT X [1928], Hildesheim u.a. 1983.
- WEIPPERT, MANFRED, Historisches Textbuch zum Alten Testament, GAT 10, Göttingen 2010.
- WELTEN, PETER, »... ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen in Ägypten« (Ex 22,20). Zur Frage nach dem Fremden im Alten Testament, in: ERNST LUDWIG EHRlich/BERTOLD KLAPPERT (Hrsg.), »Wie gut sind deine Zelte, Jaakov ...«, FS Reinhold Mayer, Gerlingen 1986, 130–138.

248 Rainer Kessler

ZEHNDER, MARKUS, Anstösse aus Dtn 23,2–9 zur Frage nach dem Umgang mit Fremden, in: FZPhTh 52 (2005), 300–314.

DERS., Art. Fremder (AT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon, Stuttgart 2009.

DERS., Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des »Fremden« im Licht antiker Quellen, BWANT 168, Stuttgart 2005.

ZIMMERLI, WALTER, Ezechiel. 2. Teilband. Ezechiel 25–48, BK XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969.