

Migration: Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung

Von Regina Polak

1. Neue Perspektiven biblischer Texte

Schriftauslegung ist vom Lebens- und Gesellschaftskontext der Auslegenden geprägt – mehr oder weniger bewusst und reflektiert. „Was auch immer wahrgenommen wird, wird entsprechend der Art des Wahrnehmenden wahrgenommen“¹, um dieses erkenntnistheoretische Prinzip wusste bereits der Kirchenlehrer Thomas von Aquin. So sind die meisten Christinnen und Christen in Europa gewohnt, die biblischen Texte im Horizont ihrer Sesshaftigkeit zu interpretieren – mit den entsprechenden Verlustanzeigen angesichts von Texten, die von Erfahrungen mit Flucht und Migration durchtränkt sind.

Denn im Kontext einer Migrationsgesellschaft erschließen sich neue Perspektiven biblischer Texte. Insbesondere die Bilder von der Ankunft Tag für Tag schutzsuchender Menschen an den Grenzen Europas können an die Erzählungen vom Exodus erinnern. Flucht und Migration der Gegenwart lassen vor allem die Texte des Alten Testaments² als Sammlung von Erzählungen, Gebeten und Geboten erkennen, die in vergleichbaren Situationen entstanden sind.³ Aufbruch und Auswanderung, Flucht und Vertreibung, Exil und Diaspora waren für die Verfasser dieser Texte *loci theologici*⁴: glaubens- und theologiegenerative Orte. Inmitten dieser Ereignisse entstand biblische Theologie. Diese lässt sich daher auch als buchstäblich „verdichtete“ Migrationserfahrung beschreiben. Not, Leid, Gewalt, Armut, Ungewissheit: Die katastrophischen Erlebnisse, die Flucht und Migration mit sich bringen, wurden reflektiert und als Geschichte der Befreiung durch Gott gedeutet. So wurde konkreten geschichtlichen Ereignissen Sinn und Bedeutung verliehen: theologischer Sinn. So dramatisch und lebensbedrohlich Flucht und Migration, Exil und Diaspora auch sind: Gott steht seinem Volk treu zur Seite. In solcherart „bewegten“ Zeiten entstanden die zentralen Elemente des jüdischen Glaubens, an dem Christinnen und Christen teilhaben.

Die Migrationen und Fluchtbewegungen des 21. Jahrhunderts lassen diese vor Jahrtausenden vertexteten Glaubenserfahrungen wieder flüssig und fruchtbar werden. Die alten Texte können plötzlich in ganz neuem Licht erscheinen und lebendigen Sinn auch in den zeitgenössischen Ereignissen erschließen. Freilich ist dieser Sinn für Flüchtlinge, Migrantinnen und Migranten ein jeweils anderer als für Sesshafte.

2. Auf der Suche nach Erzählungen der Orientierung und Hoffnung

Für Europas Migrationsgesellschaften birgt die biblische „Migrationstheologie“ großes Potential. Denn sie kann dazu beitragen, über Flucht und Migration differenzierter nachzudenken und nach deren innerem Sinn zu fragen. Während nämlich Flucht und Migration von der Mehrheit der europäischen Bevölkerungen als Störung, Problem und Gefahr wahrgenommen werden, eröffnen die Texte der Bibel die Möglichkeit, in den zeitgenössischen Ereignissen auch Chancen und Potentiale, Ressourcen und praktische Lösungsmöglichkeiten zu erkennen. Solcherart können die biblischen Erinnerungen Hoffnung stiften. Denn die Verfasser der Schriften wissen zwar um die Ängste und Bedrohungen durch Migration (v.a. für die Migrantinnen und Migranten) und betrachten diese zunächst als Übel und Fluch. Aber dieser negativen Sicht lassen sie nicht das letzte Wort. Sie erzählen, wie Migration zum Segen werden kann und wurde. Dies ermöglicht – nicht nur damals – Orientierung und Zukunftsperspektiven. Auch heute könnte die Erinnerung an die Erfahrungen der damaligen Zeit dabei unterstützen, dass Europa Perspektiven auf Flucht und Migration gewinnt, die Mut machen und in die Zukunft weisen.⁵ Denn gegenwärtig dominieren im öffentlichen Diskurs Angst, Ablehnung, Hass und Orientierungslosigkeit, die spätestens seit Herbst 2015 durch den Rassismus rechtspopulistischer, autoritärer und postfaschistischer Parteien überall in Europa angefacht werden.⁶

Bei der Entwicklung von Hoffnungsperspektiven kommt den Lebens- und Glaubenserfahrungen von Flüchtlingen und Migranten – biblischen wie zeitgenössischen – eine Schlüsselrolle zu. Wenn die Sesshaften ihnen zuhören, können sie in ein neues Verhältnis zu den biblischen Gründungstexten treten. Sie lernen die Geschichte und das Wesen des jüdischen wie des christlichen Glaubens tiefer und angemessener zu verstehen. Weil in diesem Glauben die Erfahrung von Migration und Flucht eine theologische Bedeutung hat, lassen sich sodann auch die aktuellen Ereignisse auf ihren religiösen Sinn hin befragen. Die biblischen Erinnerungen können so dabei helfen, Migration und Flucht als Lernorte des Glaubens und des gerechten Zusammenlebens in Frieden zu erkennen. Nicht zuletzt eröffnen sich dabei Situationen, Gott auf neue und andere Weise kennen- und verstehen zu lernen, der sich zuerst Flüchtlingen und Migranten offenbart hat. Im Folgenden möchte ich exemplarisch diesen theologischen Dimensionen von Flucht und Migration in der Bibel nachgehen.⁷

3. Migration als Lernort

Migrationsgeschichte wurde von den biblischen Verfassern als „Erfahrungsschatz genutzt und verarbeitet“⁸. Biblische Theologie enthält daher auch eine

„Theologie der Migration“. Migration ist ein, vielleicht sogar der Lernort der biblischen Verfasser des Alten Testaments. Die migratorische Identität ist ein wesentlicher Bestandteil des Glaubensbekenntnisses und muss daher immer wieder erinnert werden. So beschreibt das „kleine historische Credo“ in Dtn 26, 5-9⁹, das bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte die Erinnerung an den Exodus bekennt, eine Art „Migrationssummarium“ von Wanderung, Auszug und Einzug, teilweise freiwillig, teilweise gewaltsam erzwungen.¹⁰ Dieser Schlüsseltext verdichtet die Erfahrung von Befreiung aus Rechtslosigkeit und sozialer Ausbeutung zu einer Befreiung durch Gott und bestätigt so das Recht des Migranten auf einen Kampf um ein besseres Leben. Zugleich verpflichtet diese Befreiung zu Dankbarkeit und Treue Gott gegenüber, zu Freude und Fröhlichkeit angesichts der Freiheit und zum Zusammenleben mit Fremden. Die Erfahrung von Migration am eigenen Leib ermöglicht zugleich, mit und von Gott dessen gute und gerechte Sozialordnung zu lernen. So verheißt z.B. die „Heimkehrverheißung“ in Dtn 30, 1-10 einen untrennbaren Zusammenhang zwischen einem guten und erfüllten Leben im Überfluss und dem Hören und Einhalten der Gebote und Gesetze der Thora.

Migrationstheologische Motive ziehen sich wie ein „roter Faden“ durch das gesamte Alte Testament. Die Erfahrungen von Aufbruch und Wanderschaft, aber auch Vertreibung und Verbannung, vom Leben im Exil als Fremde prägen die Wahrnehmung von Welt und Wirklichkeit und dienen an vielen Stellen zur Deutung menschlicher Existenz. Sie werden zur Quelle einer Spiritualität, die Migrationserfahrungen in ihrer Ambivalenz zwischen Fluch und Segen als konstitutives Merkmal des Menschen erkennbar werden lässt.

So beschreibt bereits die Anthropologie der Genesis Mann und Frau als von Gott aufgrund eigener Schuld aus dem Paradies Vertriebene (Gen 3). Die Erfahrung, in der Welt fremd, ja von ihr entfremdet zu sein, ist mit dem selbstreflexiven Bewusstsein des Menschseins zuinnerst verbunden. Der Schritt von einem „paradiesischen“, ungebrochenen Einheitsbewusstsein mit der Welt hin zu einem der Welt gegenüber differenzierten, distanzierten Bewusstsein

Biblische Theologie enthält auch eine „Theologie der Migration“. Migration ist ein, vielleicht sogar der Lernort der biblischen Verfasser des Alten Testaments. Die migratorische Identität ist ein wesentlicher Bestandteil des Glaubensbekenntnisses und muss daher immer wieder erinnert werden.

führt zu Erfahrungen von Fremdheit. In der christlichen Tradition als Sündenfall interpretiert, kennt die jüdische Tradition auch Sichtweisen auf diese erste Vertreibung, die diesen Schritt aus dem Paradies als Befreiung hin zu jenem freien und selbst-bewussten Partner verstehen, den Gott geschaffen hat. Gehört die Erfahrung von Fremdheit notwendig zur Befreiungsgeschichte des Menschen? Warum fühlen sich Menschen auf Erden, als wären sie aus einem idyllischen Garten Vertriebene? Woher aber kommt dann dieses Wissen um „paradiesische Zustände“?

In der christlichen Tradition als Sündenfall interpretiert, kennt die jüdische Tradition auch Sichtweisen auf diese erste Vertreibung, die diesen Schritt aus dem Paradies als Befreiung hin zu jenem freien und selbst-bewussten Partner verstehen, den Gott geschaffen hat.

Menschen mit Migrationserfahrung, die diese Ätiologie schufen, scheinen jedenfalls in besonderer Weise sensibel zu sein für Erfahrungen des Fremdseins in der Welt und der damit verbundenen Gottferne. Unter irdischen Verhältnissen ist die Beziehung zu Gott nicht unmittelbar und ungebrochen. Gott scheint fern, sehr fern. Dass dies nicht an Gott, sondern an der Lust des Menschen liegt, Grenzen göttlicher Gebote auszuloten und zu überschreiten, wissen die biblischen Autoren zu gut. Gerade deshalb deuten sie die Entfremdung von Gott als Vertreibung – Grenzüberschreitungen können unangenehme Folgen haben – nehmen

aber zugleich die Sehnsucht nach einer Rückkehr zu Gott und die Notwendigkeit der Bindung an ihn besonders deutlich wahr.

Nach der Vertreibung aus dem Paradies lebt der Mensch in einer Welt, die ihm in ihrer Unmittelbarkeit fremd geworden ist. Mit Kain entfernt sich die Menschheit von Generation zu Generation weiter von Gott (Gen 4,14.16). Nicht nur räumlich, sondern auch geistig und sozial: Denn diese Entfernung führt zu Entfremdung und Gewalt – sogar die Tiere werden gewalttätig. Gott entschließt sich, so die Erzähler der Schrift, diese Gewaltgeschichte mit der Sintflut zu beenden und das „Projekt Menschheit“ nochmals neu zu beginnen. Auch der „Neubeginn“ mit Noah, der zum Gründervater aller Völker und damit der ganzen Menschheit wird, erzählt von der Flucht vor der Katastrophe in der Arche und endet mit der „Neuansiedlung“ Noahs. Dem Bösen entkommt man mitunter nur durch Flucht. In all diesen Gründungserzählungen schimmert Migrationserfahrung durch.

Die Biographien der Patriarchen und ihrer Familien werden ebenfalls als von Migration durchzogene Lebenswege beschrieben. Für die damalige Zeit

sind Wanderungen und Aufbrüche – aufgrund von Kriegen, Dürren, Hungersnöten oder der Suche nach neuen Weidegebieten – zwar keine Besonderheit, aber die Migrationserzählungen der Patriarchen werden theologisch gedeutet. So verlässt Abram mit seiner Frau Sara nicht nur einen geographischen Ort, sondern auch seine soziale, ökonomische und vor allem religiöse Heimat (Gen 12). Er lässt die Götter seiner Familie zurück und wird so zum Befreier von jeglicher Idolatrie. Dabei verlässt er sich ausschließlich auf die Verheißung eines unbekanntes Gottes, dem er sich bedingungslos anvertraut und in die Ungewissheit einer offenen Zukunft aufbricht, mit nichts als einem Versprechen, ein Segen für die Völker zu werden (Gen 12, 2). Wie abstrus mag das wohl seiner Umgebung erschienen sein? Migration als Aufbruch wird hier in ihrer glaubensgenerativen Dimension erkennbar. Denn der Migrant verliert mit seinem Ortswechsel immer auch ortsgebundene, kulturell geprägte Kulte und Gottesvorstellungen, die bis dahin selbstverständlich erschienen. Der Aufbruch führt nicht nur an neue Orte, sondern auch zum Kennenlernen neuer Gottesvorstellungen. So kann sich der Migrant verlassen fühlen, seinen Glauben verlieren oder angsterfüllt festhalten. Er ist gezwungen, Gott neu verstehen zu lernen. Der Aufbruch Abrams erzählt vom Aufbruch mit einem Gott, der für Wandel, Veränderung und der Notwendigkeit des Loslassens und Vertrauens steht.

Migrationen prägen auch das weitere Geschehen. Jakob flieht vor Esau nach Haran (Gen 28), die räumliche Entzweiung steht auch für die soziale und geistige. Joseph wird nach Ägypten verschleppt (Gen 37) und wird zum Paradigma des sozialen Aufstiegs eines Migranten, mit all den Schwierigkeiten in einer Mehrheitsgesellschaft, die ihn sein Nicht-wirklich-dazugehören und seine Abhängigkeit von der übergeordneten politischen Macht immer wieder spüren lässt. Zugleich wird er dadurch zum Retter seiner Sippe, die nach Ägypten übersiedelt und dort zu jenem großen Volk wird, das später einmal durch sein Vorbild die Menschheit zu Gott „heimholen“ soll. Aber diese Heimkehr ist offenkundig ohne Aufbruch in die Fremde, ohne Migration und die damit verbundenen Schwierigkeiten nicht zu haben.

Die moderne Bibelwissenschaft zeigt, dass die meisten dieser Erzählungen in einem historischen Sinn so nicht stattgefunden haben. Umso interessanter ist daher, wie die Verfasser der Texte ihre Migrationserfahrungen erzählen und deuten. Diese sind nicht nur bloße Metaphern, sondern werden als jene Realität beschrieben, in der sich Gott geschichtlich bevorzugt offenbart. Nomadenexistenz, Verlust von Heimat, Erfahrungen von Fremdheit, prekäre Lebenssituationen der Heimatlosigkeit mit ungesicherter Zukunft werden zu theologischen Grundmotiven. Sie ermöglichen eine spezifische Form der

Gotteserkenntnis. Sie können in besonderer Weise für die Frage nach Gott sensibilisieren. Heimatlosigkeit und Ausgeliefertsein, Verlust von sicherem Raum und abgesicherter Zeit, Fremdheit und die Vulnerabilität¹¹ der Migrantinnen und Migranten, die auf andere angewiesen sind, um überleben zu können: Sind dies jene „Ingredienzen“, die in besonderer Weise empfänglich für die Erfahrung der Ferne und Nähe Gottes machen?

Solche Erfahrungen können auch Sesshaften widerfahren, weil es sich dabei immer auch um Beziehungserfahrungen handelt: Die Erfahrung der Nicht-Zugehörigkeit und Heimatlosigkeit ist nicht notwendig an einen Ort gebunden; gewohnte Vorstellungen von Raum und Zeit oder Gott kann auch verlieren, wer Trennungen, Leid und Tod erfährt. Doch der physische Ortsverlust macht diese Erfahrungen für Migrantinnen und Migranten unausweichlich und lässt so die Frage nach Gott in aller Schärfe auftauchen. Die eigene Lebensweise mit Gott zu legitimieren – die Versuchung des Sesshaften – wird weitaus schwieriger.

4. Migration als Befreiung von Unrecht und Ungerechtigkeit

Nährboden spiritueller Erfahrung und theologischer Reflexion des Alten Testaments bildet der Exodus: die Flucht sozial diskriminierter und ökonomisch ausgebeuteter Sklavengruppen aus Ägypten und mesopotamischen Stadtstaaten.¹² Denn die Hebräer waren in Ägypten zu einem so großen Volk herangewachsen, dass – wie man heute vielleicht sagen würde – die Ägypter Angst vor „Überfremdung“ bekamen. Sie reagierten mit Unterdrückung und Ausbeutung. Aus dieser Situation werden Abrahams Nachkommen befreit. Die biblischen Autoren¹³ deuten diese Ereignisse als Befreiungshandeln Gottes. Dieses Befreiungshandeln ist freilich begleitet von einer Unzahl von Katastrophen (die 10 Plagen). Die Sklaven haben wohl das Recht auf Befreiung, aber sie muss erkämpft werden und bringt Gewalt, Leid und Not mit sich, so tief ist die schuldhaftige Verstrickung der Mächtigen.

In den danach folgenden vierzig Jahren des Durchzugs durch die Wüste – einer Epoche von Leid, Gefahr, Rückkehrsehnsüchten – formt sich Gott aus dieser Gruppe von Israeliten und „einem Haufen anderer Leute“ (Ex 12,38) ein auserwähltes Volk. Am Sinai schließt er einen Bund mit diesem und verpflichtet sich selbst und sein Volk zur Treue gegenüber seinen Verheißungen und Gesetzen. Es soll ausschließlich Gott verehren und sich für den Aufbau einer gerechten Gesellschaft einsetzen, deren Ordnungsgesetze sie von Gott erhalten haben. Denn die Verehrung fremder Götter steht für andere, inhumane Gesellschaftssysteme, wie der Pharao für den Sklavenstaat. Israel erkennt im Weiteren, vor allem durch seine Propheten, dass es dazu befreit wurde: mit seinem Glauben an

den einen Gott und dem Engagement für eine gerechte Sozialordnung ein „Licht für die Völker“ zu sein. Dass diese Treue zu Gott und seiner Bundesordnung für Israel auch Leiden bedeutet, lässt Jesaja in seinen Gottesknechtliedern erkennen.

Auch das Exil wird zum Ort der Gotteserkenntnis. Die Zerstörung des Nordreiches im 8. und des Südreiches im 6. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung enden in der sich über Jahrzehnte erstreckenden Auswanderung aus den südlich von Samaria gelegenen Gebieten¹⁴ sowie der Vertreibung bzw. Deportation der Israeliten aus ihrer Heimat.¹⁵ Zwar keine Sklaven, waren die Israeliten Menschen zweiter und dritter Klasse und von politischem Zusammenleben im Babylonischen Reich ausgeschlossen.

In seiner theologischen Reflexion dieser Ereignisse kommt das deuteronomistische Geschichtswerk (i.e. die Bücher Deuteronomium bis 2 Könige) zu dem Schluss, dass die Verbannung maßgeblich Folge des eigenen schuldhaften Verhaltens ist. Das Volk hat Gottes Gesetze nicht gehalten und dadurch den Bund gebrochen: Götzendienst, Armut und Ungerechtigkeit in Israel waren Anzeichen dieses Bundesbruches. Das Exil ist Konsequenz („Strafe“) und Prüfung Gottes angesichts dieser Untreue. Die Rückkehr in die Heimat wird im Buch Jesaja verheißt und in Esra und Nehemia beschrieben. Sie wird erneut als Rettung durch Gott gedeutet.

Die Migrationserfahrungen dieser Zeit werden theologisch verbunden mit Befreiung: spirituell als Befreiung zur rechten Gottesverehrung und politisch als Befreiung zu einer egalitär-gerechten Gesellschaftsordnung. Diese Befreiung verläuft alles andere als problemlos und idyllisch. Denn das Deuteronomium betrachtet die Katastrophe des Exils als bitteren Lernort, der zur religiösen und sozialen Umkehr zwingt. Nur so kann die Freiheit wiedergewonnen werden. Als Reaktion auf die Erfahrung des Exils entsteht sodann ein Gesetzeswerk, in dessen Mitte die Vision einer gerechten Gesellschaft ohne Arme steht, die diese Freiheit gewährleisten soll.¹⁶

Flucht, Vertreibung, Migration werden also keinesfalls ideologisch überhöht oder idealisiert. Die inhumanen Ursachen und Begleiterscheinungen von Migration werden nüchtern beschrieben: Armut, Unrecht, Ungerechtigkeit,

Denn die Hebräer waren in Ägypten zu einem so großen Volk herangewachsen, dass – wie man heute vielleicht sagen würde – die Ägypter Angst vor „Überfremdung“ bekamen. Sie reagierten mit Unterdrückung und Ausbeutung. Aus dieser Situation werden Abrahams Nachkommen befreit.

Unterdrückung, Leid und Gewalt (vgl. Dtn 28). Sie sollen fortan beseitigt bzw. verhindert werden, damit erzwungene Migration nicht mehr nötig wird.¹⁷ Auch an Selbstkritik mangelt es nicht, denn die Opfer haben ihren Anteil an der Katastrophe. Flüchtlinge und Migranten werden nicht idealisiert, sondern (selbst)kritisch betrachtet, wie die Erzählungen vom Scheitern des Volkes Israel zeigen: sei es in der Wüste auf dem Weg in das verheißene Land, sei es in der neuen Heimat oder dann im Exil. Dieses wird zum Ort der Prüfung: Bewäh-

„Migrations-Ethik“ und „Migrations-Politik“ sollen dafür sorgen, dass sich die negativen Erfahrungen nicht wiederholen müssen – nicht für Israel, aber auch nicht für andere Menschen, die als Fremde in Israel leben, ohne Familienanschluss und Eigentum weitgehend schutzlos und ausgeliefert.

rung und Erneuerung des Bundes. Das theologische Zentrum bildet die Erfahrung der unverbrüchlichen Treue Gottes zu seinem so ganz und gar nicht vollkommenen „Migrantenvolk“.

5. Migration als Ringen um die Beziehung zu „Fremden“

Die biblischen Verfasser ziehen aus ihrer Migrationserfahrung auch ethische und politische Konsequenzen: Die üblen Erfahrungen werden für eine bessere Zukunft fruchtbar gemacht. „Migrations-Ethik“ und „Migrations-Politik“ sollen dafür sorgen, dass sich die negativen Erfahrungen nicht wiederholen müssen – nicht für Israel, aber auch nicht für andere Menschen,

die als Fremde in Israel leben, ohne Familienanschluss und Eigentum weitgehend schutzlos und ausgeliefert. So verdichtet sich die migrantische Leidenserfahrung zu einer „empathischen Xenologie“¹⁸, die sich im Gebot der Gastfreundschaft und einer differenzierten Gesetzgebung für Fremde konkretisiert.

In den Büchern des Alten Testaments zeigt sich eine intensive Auseinandersetzung und Lerngeschichte mit der Frage nach dem Umgang mit Fremden.¹⁹ Das Hebräische kennt verschiedene Begriffe für den „Fremden“: *ger*, *tosaw*, *nokri* und *zar*.²⁰ Die Bedeutung dieser Begriffe lässt sich nicht unmittelbar auf die Gegenwart übertragen, da die politischen und sozialen Strukturen damals anders waren. So gab es weder Staaten oder Staatsbürgerschaften in unserem heutigen Sinn. Aber die Debatten verdeutlichen, dass „Fremdsein“ keine Wesenseigenschaft ist, sondern Relationen zwischen „Eigenem“ und „Anderem“ beschreibt, um die jeweils gerungen werden muss. Gerungen wird daher um eine gerechte Beziehung zu jenen, die als „fremd“ im eigenen Volk bzw. Lebensraum wahrgenommen werden.

So bezeichnet der *ger* einen Beisassen bzw. Fremden, der sich in Israel aufhält. Wie überall im Alten Orient gehört dieser Fremde – gemeinsam mit den Witwen und Waisen – zu jenen sozialen Randgruppen, die mangels Bodenbesitz keine ökonomische Existenzgrundlage haben. Ein *ger* zu sein, sagt also wenig über kulturelle Andersartigkeit aus, sondern ist ein sozialer Typus. In der Regel wird dieser Fremde zum eigenen Volk gerechnet, weil er sich den (religiösen) Gesetzen Israels bereits angenähert hat. Die soziale und rechtliche Stellung dieses *ger* hat sich im Lauf der Geschichte Israels gewandelt: Während in den ältesten Texten des Bundesbuches vor allem der Schutz des *ger* vor wirtschaftlicher Ausbeutung im Zentrum steht, entwickelt sich im 8. und 7. Jahrhundert – der Zeit des Deuteronomiums – ein umfassendes Reformprogramm zur sozialen und ökonomischen Integration des *ger*, das schließlich in der exilisch-nachexilischen Gemeinde in dessen völliger Gleichberechtigung mündet.²¹ Die Frage nach dem Umgang mit Fremden ist also untrennbar verwoben mit Fragen nach Armut und Gerechtigkeit. Modern ausgedrückt: Die soziale Not des Fremden deckt die soziopolitische Unrechtsordnung auf und stimuliert zu einer Suche nach rechtlichen und politischen Lösungen für die *gerim*.

Demgegenüber ist der *nokri* jener in Israel lebende „Ausländer“, der – wirtschaftlich und sozial unabhängig – fremden Gesetzen gehorcht und in der Regel ein kapitalkräftiger Händler ist, der keiner sozialen Schutzbestimmungen bedarf. Diesem *nokri* gegenüber lässt sich im Laufe der Geschichte Israels eine zunehmend distanzierte Haltung erkennen.²² Im Hintergrund steht die Erfahrung der assyrischen und babylonischen Invasions- und Deportationspolitiken. Diese bedrohten mit ihren polytheistischen Anschauungen die Identität Israels. Der *nokri* steht für ungerechten Reichtum, Götzendienst und soziale wie kulturell-religiöse Okkupation.

Die Abgrenzung gegenüber diesen *nokrim* führt aber keinesfalls zum Verlust des universalen Anspruchs Israels zur Veränderung der Welt. Dies bezeugt die nachexilische Erzählung des Jona, der das assyrische Ninive zur Umkehr zu Gott bewegte. Diese Umkehr ist wichtiger als die Zugehörigkeit zum Volk Israel. Dies belegt auch die Erzählung von Ruth, die sich selbst als *nokrija*, als Angehörige einer fremden politischen Macht, bezeichnet (2,10). Entscheidend für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes sind Treue zu Gott und ethisches Verhalten. So kann Ruth zur Stamm-Mutter des Jesus von Nazareth werden (Mt 1).

6. Migration als Ort praktischer Theophanie

Einen Höhepunkt der Fremdengesetzgebung bildet die Sozialordnung des Deuteronomium. Diese holt den Fremden aus seiner Armenrolle. Migrations-

politik ist demnach Sozialpolitik. So muss der Zehnte, üblicherweise an den Tempel abzuliefern, jedes dritte Jahr vor Ort zur Ernährung der Fremden, Witwen und Waisen eingesetzt werden – und zwar nicht als Almosen, sondern als Rechtsanspruch auf Lebensunterhalt.²³ Auch Flüchtlinge müssen in Israel aufgenommen werden: Wenn ein fremder Sklave, aus welchen Gründen auch immer, seinem Herrn entflieht, darf er nicht nur nicht ausgebeutet werden, sondern darf sich selbst den Ort aussuchen, an dem er wohnen will (Dtn 23, 16-17). Zahlreiche solcher Gesetze sollen eine Gesellschaft ohne Arme entstehen lassen, in der auch Fremde und Flüchtlinge gleichberechtigt behandelt werden. Fremde haben auch – wie Witwen und Waisen – von Rechts wegen

Das Gebot der Nächstenliebe findet sich im Alten Testament in zwei Gestalten. In Lev 19,18 bezieht es sich auf den Nächsten, in Lev 19,34 auf den Fremden: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei dir aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.“

teil am den Festen im Jerusalemer Heiligtum (Dtn 16,11.14; Ex 20,10; Dtn 5,14). Erst in diesem gemeinsamen Feiern, dessen Zentrum das freudige Mahl ist, ist die geschwisterliche Gemeinschaft vor Gott vollständig. Soziale Barrieren sind beseitigt und es muss keine Fremden und Bedürftigen mehr geben.

Diese Verantwortung gegenüber dem Fremden wird „Liebe“ genannt und beschreibt konkretes Handeln. Das Gebot der Nächstenliebe findet sich im Alten Testament in zwei Gestalten. In Lev 19,18 bezieht es sich auf den Nächsten, in Lev 19,34 auf den Fremden: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei dir aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.“

Dieses Gebot wurde auch vom deuteronomischen Gesetzeswerk aufgenommen: „Er (= Gott) verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen.“ (Dtn 10,18f)²⁴ Fremdenliebe wird als Nachahmung Gottes verstanden. Sie zeigt sich praktisch in der Verantwortung für das Wohl und die Würde jedes Menschen und in Recht und Gerechtigkeit. Im Vollzug dieser Praxis lässt sich Gott erkennen. So kann diese Art der Liebe zum Fremden

zum Ort der Theophanie werden. Im Fremden begegnet dem Einheimischen Gott. Und umgekehrt kann der Fremde erfahren, wie Gott handelt.

7. Migrationstheologie als Hermeneutik des Neuen Testaments

Die Schriften des Neuen Testaments sind nicht im Kontext von Flucht, Vertreibung und Exil entstanden. Aber wie die Verfasser des Alten, sind auch die des Neuen Testaments mit Katastrophen und Erfahrungen des Ausschlusses, der Diaspora und der Fremdheit konfrontiert. So lassen sich die Evangelien nicht verstehen ohne die Zerstörung des Tempels, die auch für die Judenchristen eine religiöse Tragödie darstellte.²⁵ Hinzu kamen Bedrohung, Verfolgung und Kreuzigungen durch die römische Imperialmacht. Auch die späteren Texte entstanden in Kontexten der Diaspora, in der sich die ersten juden- wie heidenchristlichen Gemeinden vorfanden. Beim Deuten dieser Erfahrungen von Not, Leid, Fremdheit und Ausschluss wird zurückgegriffen auf die migrationstheologischen Deutetraditionen der Vorfahren. Erneut ermöglichen die Erfahrungen des Volkes Israel Orientierung und Hoffnung für die schwierige politische Gegenwart, deren theologische Bedeutung auch für das Neue Testament heute mitunter übersehen und spiritualisiert wird.

So lässt Lukas das Leben des Jesus von Nazareth an der sozialen Peripherie einer fremden Stadt beginnen. Die religiöse und soziale Veränderung beginnt nicht im politisch und religiösen Zentrum der Macht, sondern an dessen Rand. Das Motiv von Jesu Geburt in Bethlehem, sein Leben in Galiläa – also am Land bei den einfachen, armen Leuten – bestätigt die Erfahrungen Israels und führt sie konsequent weiter. Er verkündet seine Botschaft als Wanderprediger in Galiläa und wird als Heimatloser beschrieben (Lk 9,58).

Matthäus wiederum greift auf das Motiv der Flucht nach Ägypten zurück, aus dem auch Jesus geholt werden muss (Mt 2, 13-15). Damit wird nicht nur bestätigt, dass Jesus zuinnerst mit Israel verbunden ist, auch die Parellele mit Moses ist offenkundig. Zugleich kann Ägypten so zum Ort möglicher Befreiung werden. Denn Jesus überschreitet die Grenzen Israels und kann zum Messias der Völker werden, die auf diese Weise ihren Weg zum Gott Israels finden. Nicht zuletzt wird erneut an einem Flüchtling Gottes Wirken erkennbar.²⁶

Die Heimatlosigkeit des Jesus von Nazareth wird auch für seine Jünger zur Verpflichtung und Voraussetzung, um das Reich Gottes verkünden können. Das Selbstverständnis als „Fremde“ und „Gäste“ auf Erden (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11) gehört zum Selbstverständnis der ersten Christen ebenso wie die Erfahrung der Diaspora. Durch Christus aber sind nun auch Heiden im Reich Gottes nicht mehr „Fremde ohne Bürgerrecht“, sondern „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Eph 2,19).

Das Unterwegs Sein ist zentrales theologisches Motiv im Neuen Testament. So wurden die ersten Gemeinden „Anhänger des Weges“ (Apg 9,2), „die den Weg des Friedens“ (Lk 1,79) und „den Weg der Wahrheit“ (2 Petr 2,2) gehen, genannt. Gott erschließt sich im Aufbruch und in Bewegung.

Auch die Weltgerichtsrede in Matthäus 25 steht in der Tradition der theologisch begründeten Verantwortung für den Fremden (z.B. Jes 58,7). Die Treue zu den Sozialgesetzen Gottes wird zum entscheidenden Maßstab der Treue zu Gott und darin zum spirituellen Begegnungsort mit Christus selbst.

8. Migration als Aufbruch der Menschheit zu Gott

Bedeutet nun die hohe Relevanz, die Migrationserfahrung für den biblisch begründeten Glauben hat, dass Sesshafte keinen Zugang zu Gott finden können? Dieser Eindruck könnte durchaus entstehen.

Wie gesagt: Migration wird in den Texten der Bibel keinesfalls idealisiert und spiritualisiert. Die Erfahrungen von Migrantinnen und Migranten haben aber einen besonderen erkenntnisgenerativen Wert und eine theologische Bedeutung auch für Nicht-Migrantinnen und –migranten. Diese können heute auch von Sesshaften – auch im immer noch reichen und mächtigen Europa – wiederentdeckt werden, indem sie sich auf die Migrationen und Fluchtbewegungen der Gegenwart einlassen und ihnen „antworten“.

Denn Migration ist keinesfalls die einzige Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Auch die praktische Teilhabe an den Erfahrungen von Migranten und Flüchtlingen sensibilisiert für die theologische Bedeutung von Migration heute. Dies ist zunächst eine ethische und politische Aufgabe. So wären die ethischen und politischen Erkenntnisse der Bibel im Horizont zeitgenössischer Migrationserfahrungen wiederzugewinnen. Im konkreten Einsatz für Flüchtlinge und im Zusammenleben mit ihnen sowie mit Migrantinnen und Migranten könnte sich sodann die Beziehung zu Gott erneuern oder vertiefen oder ein Zugang zur Gottesfrage eröffnet werden, so wie auch für die Verfasser der biblischen Texte.

Migrantinnen und Migranten sind keinesfalls „bessere“ Menschen. Aber mit den Lebens- und Glaubenserfahrungen, die sie mitbringen, können sie die Sesshaften in Bewegung versetzen. Das gilt für die biblisch bezeugten Migranten-Erfahrungen ebenso wie für jene Erfahrungen, die Migranten und Flüchtlinge heute bezeugen. Indem die Migrationsgegenwart im Licht der biblischen Migrationsvergangenheit interpretiert wird, kann die Migrationsgeschichte des Volkes Israel auch heute für die „Heiden“, also die nicht- oder anders Religiösen, heilsam und befreiend werden. In diesem Licht kann dann zugleich die Migrationsgeschichte der Gegenwart ein Ort der Gottesbegeg-

nung werden. So sieht dies z.B. das Lehramt der Katholischen Kirche, wenn es die gegenwärtigen Migrationen als „Zeichen der Zeit“, als „Herausforderung, die es beim Aufbau einer erneuerten Menschheit und in der Verkündigung des Evangeliums des Friedens zu entdecken und zu schätzen gibt“ und sogar als „eine günstige Gelegenheit“ bezeichnet, „den Plan Gottes einer universalen Gemeinschaft zu verwirklichen“.27

Indem nämlich „Fremde“ in der „Heimat“ auftauchen, begegnen einander Menschen verschiedener Herkunft, Kultur und Religion. Auf diese Weise können der archaische menschliche Tribalismus und die damit verbundenen Stammesmentalitäten in Frage gestellt werden, an denen (nicht nur) Sesshafte nicht selten leiden. Das buchstäbliche Aufflammen – wenn Flüchtlingsheime brennen – bezeugt dies ex negativo, denn eben die damit verbundenen nötigen Veränderungen, die kritische Selbstreflexion, werden auf diese Weise gewalttätig abgewehrt.

In der Erinnerung an biblische Erfahrungen könnte Migration aber auch ermöglichen, die Zusammengehörigkeit und Einheit der Menschheit zu erkennen und sich auf einen gemeinsamen Lernprozess einzulassen. Migration lädt zur Erkenntnis ein, dass jeder Mensch – unabhängig von Ethnie, Geschlecht, Religion, Kultur – das Ebenbild Gottes ist und daher alle Menschen von gleicher Würde sind. Migration offenbart dabei zugleich die sozialen, rechtlichen und politischen Ungleichheiten und Unrechtsverhältnisse, die dieser Erfahrung zuwiderlaufen: Diese sind heute global zu erkennen. Migration ist damit eine Chance, Zusammenleben in Verschiedenheit, Einheit und Gerechtigkeit neu zu lernen und dafür entsprechende Gesellschaftsstrukturen, eben eine gerechte globale Sozialordnung, zu schaffen. Darin besteht der soteriologische Charakter von Migration.

Flüchtlinge, Migrantinnen und Migranten könnten dann als jene in den Blick kommen, die der Menschheit wie „Botschafter“ dabei helfen, zu Gott aufzubrechen und in das Haus seiner Sozialordnung zurückzukehren. Insofern eröffnet Migration auch einen Zugang zur eschatologischen Dimension des Glaubens. Sie erinnert an dessen große Verheißungen und Hoffnungen: das Zusammenleben der einen Menschheit in ihrer Verschiedenheit in Frieden und Gerechtigkeit. Das zentrale Bild für diese Hoffnung ist die Wallfahrt der

Indem die Migrationsgegenwart im Licht der biblischen Migrationsvergangenheit interpretiert wird, kann die Migrationsgeschichte des Volkes Israel auch heute für die „Heiden“, also die nicht- oder anders Religiösen, heilsam und befreiend werden.

Völker, wie sie beide Testamente für das Ende der Zeiten erhoffen und erwarten (dürfen). So hatten Propheten die Vision, dass am Ende der Zeiten die Völker zum Zion pilgern werden und Gott loben und preisen, ohne dabei ihre Identität aufgeben zu müssen (Jes 2,2; 60,3, Mich 4, 1). Gott ist kein Stammesgott; er ist der Gott aller Menschen. So nimmt er auch die Opfer jener Ausländer an, die dem Herrn dienen, den Sabbat halten und an seinem Bund festhalten – denn das Haus Gottes „wird ein Haus des Gebetes für alle Völker genannt“ (Jes 56,6-8).

Dieses Motiv taucht auch im Neuen Testament immer wieder auf: Laut Eph 2,14 werden Juden und Christen versöhnt, indem durch das Sterben des

Juden Jesus die „trennende Wand der Feindschaft“ niedergerissen wurde. In Mt 8,11 erinnert sich Jesus von Nazareth angesichts des Glaubens des Hauptmanns von Kafarnaum an dieses Bild der Völkerwallfahrt: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen“. Schließlich taucht das Motiv auch in der Offenbarung des Johannes als Zukunftsvision auf (Offb 21,24).

Gott möchte allen Menschen sein Heil zukommen lassen. Der damit verbundene Prozess vollzieht sich als Bewegung, als eschatologisch-zentripetale Migration: Gott erschließt sich vom Ende her und holt über das auserwählte Volk Israel alle Menschen zu sich zurück. Dies geschieht, indem seine Sozialordnung Schritt für Schritt, mühsam und mit unzähligen und riskanten Rückschritten erlernt wird. Spirituell genährt ist dieser Lernprozess aus gläubiger Sicht von den Erinnerungen an die Verheißungen Gottes an Israel. Weil

Gott sein Volk immer wieder aus Knechtschaft, Unterdrückung, Unrecht und Tod gerettet hat, wird er es wieder tun.

Gott wählt für diesen Lernprozess zuerst und bis heute ungebrochen sein Volk Israel als Lernende und Lehrer: ein Volk, das das Drama der Migrationen, der Vertreibungen und Verfolgungen, Exil, Diaspora und Fremdheit,

Gott wählt für diesen Lernprozess zuerst und bis heute ungebrochen sein Volk Israel als Lernende und Lehrer: ein Volk, das das Drama der Migrationen, der Vertreibungen und Verfolgungen, Exil, Diaspora und Fremdheit, bis zur Shoa durchlebt und durchlitten hat und durchleidet. Was können und müssen (nicht nur) Christinnen und Christen in Europa aus der Geschichte von Jüdinnen und Juden für die heutige Migrations-Herausforderung lernen?

bis zur Shoa durchlebt und durchlitten hat und durchleidet. Was können und müssen (nicht nur) Christinnen und Christen in Europa aus der Geschichte von Jüdinnen und Juden für die heutige Migrations-Herausforderung lernen? Wie können sie angesichts der Geschichte heute tausende Menschen politisch weitgehend konsequenzenlos an Europas Grenzen ertrinken lassen?

Durch Jesus von Nazareth sind auch die Heiden zu Schülern (= Jüngern²⁸) der Sozialordnung Gottes geworden. Nach Ostern und mit Paulus sowie der Apostelgeschichte haben die „Heidenvölker“ Anteil am Gott Israels. Paulus, der erste „international“ wandernde Apostel, erinnert sich „in Christus“ (d.h. indem er dessen Praxis folgt) der Einheit der Menschheit in aller Verschiedenheit (Gal 3,28; Kol 3,10-11). Die Kirche bekommt in dieser Geschichte die Aufgabe, ebenfalls Zeichen und Werkzeug dieser sich verwirklichenden Vereinigung mit Gott und der Einheit der Menschheit zu werden.²⁹ Nicht ohne Grund versteht sie sich als pilgerndes Volk – eine (vielleicht etwas schwache) Erinnerung an den eigenen Migrationshintergrund.

9. Migration heute

Selbstverständlich lassen sich die biblischen Erfahrungen nicht 1:1 in die Gegenwart übersetzen. Die konkreten globalen Probleme der Gegenwart können und werden sie nicht lösen. Flucht und Migration, Exil und Diaspora folgen 2016 veränderten Gesetzmäßigkeiten als zu biblischen Zeiten. Sie haben andere Ursachen, andere Strukturen und Dynamiken, andere Konsequenzen. Eine in Bezug auf Krieg und Waffenhandel globalisierte Welt, transnationale Mobilitäts- und Kommunikationsstrukturen, vernetzte und oligarchische ökonomische und politische Strukturen verlangen heute nach anderen Antworten. Aber die Fülle der theologischen, ethischen und politischen Motive und Kriterien eröffnet Wahrnehmungs-, Denk- und Deutemöglichkeiten, die auch heute noch hilfreich sein können.

Sie lassen viele Fragen auftauchen: Worin bestehen die Ursachen globaler Migration und Flucht heute? Welche Unrechtsverhältnisse, welche Ungerechtigkeiten zwingen Menschen zum Aufbruch aus ihrer Heimat? Worin besteht der Anteil Europas an diesem Drama? Worin bestünde Befreiung heute – für Flüchtlinge und Migranten, aber auch für die Sesshaften? Wie steht es um den Umgang und das Zusammenleben mit „Fremden“? Welche Umkehr ist nötig? Was kann und muss angesichts von Flucht und Migration gelernt werden?

In gewissem Sinn bieten die biblischen Erinnerungen eine Art „Seh-Hilfe“, aber auch ein „Frühwarnsystem“ für die Gegenwart an. Sie helfen dabei, die sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen von Flucht und Migration zu erkennen; sie warnen vor Katastrophen, die eintreten, wenn man bestimmte

Parameter sozialer Ordnung anhaltend vernachlässigt und verletzt. Nicht zuletzt können sie aber auch Hoffnung stiften, in den größten Schwierigkeiten den Mut nicht aufzugeben und auf einen inneren Sinn der Ereignisse und den Beistand Gottes zu vertrauen. Sie ermutigen, die konkreten geschichtlichen Erfahrungen im Horizont der biblischen Erinnerungen, Erfahrungen, Gebote und Verheißungen zu reflektieren. Sie verpflichten aber auch dazu, um ein gerechtes Verhältnis zu Flüchtlingen und Migranten zu ringen.

Selbstverständlich kann dies nur auf der Basis zeitgenössischer Expertise zu Flucht und Migration und im Gespräch mit zeitgenössischen Migranten und Nicht-Migranten geschehen. Dann aber könnte Migration auch heute zu einem Lernort werden: für die Gesellschaft, für die Kirchen, für die Gläubigen und deren Glauben. Migrantinnen und Migranten werden dabei zu anderen Erkenntnissen kommen als Sesshafte. Beide Gruppen werden verschiedene Aufgaben haben. Aber die Erfahrungen von Flucht und Migration können auch heute allen Menschen zur Befreiung gereichen. Ein solch – theologischer – Blick auf Flucht und Migration ist keine Garantie auf ein „Happy End“ der aktuellen global kritischen Situation. Die Menschheit kann auch scheitern und in einer Orgie der Barbarei untergehen. Aber ein biblisch fundierter Zugang ist schon allein aufgrund seiner Hoffnungsperspektive alternativlos. Ohne die Hoffnung, dass die zeitgenössischen Flucht- und Migrationsprozesse durch unser Handeln auch in „etwas Gutes“ verwandelt werden können, sehe ich keine Zukunft. Denn einzig die Hoffnung – als Fähigkeit und Gabe, auch in schwersten Zeiten die Orientierung an Gott und einer besseren Zukunft nicht aufzugeben – eröffnet neue und mutige Handlungsspielräume. Auch davon zeugen Aufbruch, Flucht und Migration: Dass Menschen die Hoffnung auf ein besseres Leben noch nicht aufgegeben haben und dafür ihr Leben riskieren. Das kann Ansporn und „Vorbild“ für die Sesshaften werden.

Anmerkungen

1) „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur“, vgl. Thomas von Aquin: Summa theologiae 1a, q. 75, a. 5, q. 5.– 2) Ich wähle hier den Begriff „Altes“ und nicht „Erstes Testament“ oder „Hebräische Bibel“, weil sich meine Interpretation auf die katholische Bibel bezieht. Zudem verstehe ich das Wort „Alt“ als Ehrentitel, von dem her sich das „Neue“ überhaupt erst formulieren kann. – 3) Norbert Lohfink spricht von „Exilliteratur“ vgl. Ders.: Bücherei und Buch zugleich. Die Einheit der Bibel und die neuen deutschen Übersetzungen, in: Ders.: Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg/Basel/Wien 1987, 217-234, 223. Vgl. auch Ilse Müllner: Heimat im Plural. Biblische Stimmen zum babylonischen Exil, in: Johanna Rahner/Mirjam Schambeck (Hg.): Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung - theologisch reflektiert, Münster 2011, 83-106. – 4) Vgl. Regina Polak: Migration und Katholizität, in: Regina Polak/Wolfram Reiss (Hg.): Religion im Wandel. Transformationsprozesse religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven. Reihe: Religion and Transformation

in *Contemporary European Society* 9, Wien 2014, 233-296. – 5) Regina Polak: Diversität und Convivenz: Zusammenleben in Verschiedenheit. Ein praktisch-theologischer Beitrag zum Narrativ der europäischen Migrationsgesellschaft, in: Kurt Appel/Isabella Guanzini (Hg.): *Europa mit oder ohne Religion? II. Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa*. Reihe: *Religion and Transformation in Contemporary European Society* 10, Wien 2016, 109-130. – 6) Vgl. die Berichte zu Rassismus, Intoleranz, Antisemitismus und anderen Formen des Menschenhasses der European Agency for Fundamental Rights: [http://fra.europa.eu/en/publications-and-resources/publications?title=&year\[min\]\[year\]=&year\[max\]\[year\]=&related_content=3513&language=All&countries_eu=All&publisher=81](http://fra.europa.eu/en/publications-and-resources/publications?title=&year[min][year]=&year[max][year]=&related_content=3513&language=All&countries_eu=All&publisher=81) (04.06.2016). – 7) Ich danke an dieser Stelle em. Univ.-Prof. Georg Braulik, der diesen Beitrag aus der Sicht alttestamentlicher Bibelexegese kritisch gegenlesen hat. Als Nicht-Biblikerin betrete ich ja gleichsam „fremdes Gelände“. Ich verstehe meinen Beitrag auch nicht als bibelwissenschaftlichen, sondern als Versuch, aus der Sicht einer praktischen Migrations-theologie die biblischen Spuren zum Thema Flucht und Migration im Licht der zeitgenössischen Migrations-Herausforderungen zu reinterpreten. Eine bibelwissenschaftliche Studie, die der Frage, ob und inwiefern Migration eine zentrale „Matrix“ der Bibeltheologie darstellt, liegt vorläufig leider noch nicht vor. – 8) Ulrich Dehn/Klaus Hock: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“. Religionswissenschaftliche und theologische Anmerkungen zum Thema Migration, in: *ZMiss* 1-2 (2005), 99-114, 111. – 9) „Du aber sollst vor dem Herrn, deinem Gott, folgendes Bekenntnis ablegen: Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtslosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen. Und siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Herr. Wenn du den Korb vor den Herrn, deinen Gott, gestellt hast, sollst du dich vor dem Herrn, deinem Gott, niederwerfen. Dann sollst du fröhlich sein und dich freuen über alles Gute, das der Herr, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat: du, die Leviten und die Fremden in deiner Mitte.“ – 10) Vgl. Georg Braulik: „Sage, was Du glaubst“. Stuttgart 1979. – 11) Z.B. Dianne Bergant: *Ruth: The Migrant who Saved the People*, in: *The Center for Migration Studies* (ed.): *Migration, Religious Experience and Globalization*. New York 2003, 49-61: Sie zeigt in diesem Artikel die Bedeutung der Vulnerabilität. – 12) Der Ägyptologe Jan Assmann listet in seiner jüngsten Publikation zum Exodus die dieser Erzählung mit gewisser Wahrscheinlichkeit zugrundeliegenden historischen Ereignisse und Erinnerungen auf. Er zeigt, dass aber weniger diese als vielmehr deren Sinngeschichte im Gedächtnis Israels von entscheidender Bedeutung ist. Die Wahrheit der Exodus-Erzählung erweist sich „im Akt der Erinnerung und jeder sich erinnernden Gegenwart“. Vgl. Jan Assmann: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015, 57-71. 105. – 13) Auch in der ägyptischen Geschichtsschreibung gibt es Erinnerungen an diese Ereignisse, sie werden jedoch anders gedeutet: Die Hebräer sind – so z.B. Manethos – nicht geflohen, sondern wurden aus Ägypten vertrieben, weil die Fremden Unglück über das Land brachten: vgl. David Nirenberg: *Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2015, 38-44. Dazu auch Ex 12, 31-33, wo der Pharao nach der Katastrophe des Todes der Erstgeborenen selbst den Aufbruch der Israeliten befiehlt. – 14) Vgl. Israel Finkelstein: *Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel*, München 2015. – 15) Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger: „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten.“ Zur sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel, in: *Bibel und Liturgie* 63/2 (1990), 108-117, 112. So gab es z.B. nach der assyrischen Invasion 722 v. Chr. einen – mittlerweile auch archäologisch nachweis-

baren – massenhaften Ansturm von Flüchtlingen in das Südreich, v.a. nach Jerusalem. Diese Flüchtlinge brachten die Erzähltraditionen Israels nach Jerusalem und so fanden sie später unter jüdischer Redaktion Aufnahme in die entstehende Bibel. – **16**) Georg Braulik: Eine Gesellschaft ohne Arme. Das altorientalische Armenethos und die biblische Vision, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 44 (2015), 563-576. – **17**) Fluchtgründe sind auch zu biblischen Zeiten Hungersnot und Krieg, aber auch unerträglich gewordene Schuldknechtschaft, politische Verfolgung oder Suche nach Arbeit, vgl. Schwienhorst-Schönberger, „Fremde“, 108. – **18**) Dehn/Hock, „Aramäer“, 111. – **19**) Für das Dtn z.B. Ruth Ebach: Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen, BZAW 471, Berlin/Boston 2014. – **20**) Ich gehe hier nur auf *ger* und *nokri* ein, die beiden wichtigsten Bezeichnungen. Dabei beziehe ich mich maßgeblich auf Schwienhorst-Schönberger, „Fremde“. *Tosaw* und *zar* sind tendenziell negative Beschreibungen für den Fremden, der als Gefahr, als Verräter wahrgenommen wird. Auch diese Erfahrungen sind den Verfassern der Texte nicht fremd. – **21**) Schwienhorst-Schönberger, „Fremde“, 114. – **22**) Ebd. – **23**) Vgl. Norbert Lohfink: Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel, in: Studien zur biblischen Theologie (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 16), Stuttgart 1993, 239–259, 239–244; Braulik, Eine Gesellschaft ohne Arme. – **24**) Vgl. Georg Braulik: Das Volk, das Fest, die Liebe. Alttestamentliche Spiritualität, in: Georg Braulik/Norbert Lohfink: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze (Österreichische Biblische Studien 28). Frankfurt am Main 2005, 29-49. – **25**) Darauf macht der Theologe Ton Veerkamp immer wieder aufmerksam, Ton Veerkamp: Autonomie und Egalität: Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift, Berlin 1993; Ders.: Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Hamburg 2012. – **26**) Vgl. Thomas Söding: Das Refugium des Messias. Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 44 (2015), 343 – 354. – **27**) Vgl. Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: *Erga migrantes caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten), URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html (04.05.2016), EM 14; 9. – **28**) Die Mathetes sind die Lernenden. – **29**) Dies ist das römisch-katholische Sicht auf Wesen und Auftrag der Kirche in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* 1, URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (09.01.2016). Von einer „Gemeinschaft in Einheit und Vielfalt“, die im Dienst der Heilung der Welt steht, spricht auch die Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen: Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Eine Studie der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Gütersloh/Paderborn 2014.

