

# Grundelemente einer alttestamentlichen Theologie der Migration

*Ein Beitrag zur aktuellen Debatte um migrationssensible Theologie aus  
Sicht der alttestamentlichen Wissenschaft*

Benedikt Hensel

*Abstract:*

*The present essay is intended as a contribution to the current discussion on a »migration-sensitive theology« from the perspective of Hebrew Bible scholarship. It develops four basic elements of a theology of migration that do justice both to the complexity of processes of the emergence of the migration theme and to its enduring claims to validity. Theological, historical, literary-historical and canon-theological aspects of the Pentateuch, the Enneateuch (Gen-2 Kgs) and the biblical understanding of God are considered.*

## **Migration als Gegenstand gegenwärtiger Theologie**

Die Themen Migration und Fluchtbewegungen sind innerhalb der letzten Jahre zu extraordinären gesellschaftlichen wie und innen- und außenpolitischen Themen avanciert. Sie sind daher auch im Rahmen der Theologie im Fächerkanon der unterschiedlichen Disziplinen zu einem breit diskutierten Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. Hier lassen sich derzeit drei Forschungsbereiche identifizieren, die sich den gegenwärtigen Herausforderungen mit explizitem Migrationsskopos angenommen haben:

(1.) Zum einen im Bereich theologischer Reflexion und sozialetischer Fragestellungen im Kontext von ganz pragmatischen Fragen ethischer, kirchlicher wie diakonischer Verantwortung gegenüber den Menschen, die Schutz und Zuflucht suchen, aber auch im Kontext sozialer Arbeit mit Geflüchteten und, ganz allgemein, der Reflexion zivilgesellschaftlicher Verantwortung<sup>1</sup> im Dialog mit allgemeinen Menschenrechten und überstaatlichen Rechtsnormen – ein Forschungsdiskurs, welcher insbesondere von der katholischen Forschung angestoßen wurde und – disziplinär breit aufgestellt und verbunden mit dem Namen *Regina Polak* – derzeit intensiv vorangetrieben wird.<sup>2</sup> Da über die Hälfte der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland zum

1. *J. Beyers*, Migration und Flucht aus theologischer und sozialetischer Perspektive, in: K. Krämer/ K. Vellguth (Hg.), *Migration und Flucht. Zwischen Heimatlosigkeit und Gastfreundschaft*, Freiburg u.a. 2018, 198-209; und *A. von Scheliba*, Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema, in: *ZThK* 113, 2016, 78-98.
2. Vgl. *R. Polak*, Migration und Katholizität, in: dies./W. Reiss (Hg.), *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – interdisziplinäre Perspektiven* (*Religion and Transformation in Contemporary European Society* 9), Wien 2015, 229-292; sowie die Einzelbeiträge in *T. Kessler* (Hg.), *Migration als Ort der Theologie* (*Weltkirche und Mission* 4), Regensburg 2019.

Christentum zählen, ist das Thema mittlerweile auch als Thema der Gemeindekybernetik und evangelischen Kirchenverständnisses erkannt.<sup>3</sup>

(2.) Sodann wird in engem Verband mit aktuellen kulturwissenschaftlichen Ansätzen postkolonialer Theorie und interkultureller Theologie Migration als spezifisches Arbeitsfeld theologischer Reflexion erkannt, welches den multi-kulturellen und -religiösen Lebenswirklichkeiten von Migrationsgesellschaften Rechnung trägt und dort – neben anderem – insbesondere auch Prozesse des ethnischen, kulturellen und religiösen *Othering* beschreibt und untersucht. Trotz der enormen Potenziale dieses Forschungshorizont für die Theologie fristen postkoloniale Ansätze in der deutschsprachigen Theologie immer noch ein Randdasein<sup>4</sup> – eine sehr zu begrüßende Ausnahme repräsentiert der gerade erschienene Band »Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet« (2020), der von *Britta Konz*, *Bernhard Ortman*n und *Christian Wetz* herausgegeben wurde, denn er bildet nicht nur den aktuellen Diskussionsstand in der west-europäischen Forschung ab, sondern ihm gelingt es auch, Forschungsanliegen und Lösungsoptionen postkolonialer Ansätze eindringlich und umfassend darzulegen.

(3.) Der bei weitem intensivst beforschte Bereich ist die Migrationspädagogik,<sup>5</sup> denn immer bewusster ist es in Politik und Gesellschaft geworden, dass Bildung im Kontext von Migrationsgesellschaften zu einer »Arena für Identitätspolitik«<sup>6</sup> geworden ist, nämlich einem Gradmesser gelingender Integration und gemeinsamen interkulturellen Lernens und gegenseitigen Verstehens.

Die biblische Dimension dieser Thematiken wird typischerweise und zu recht apostrophiert, allerdings taucht historische wie theologische Exegese der Bibel, insbesondere des Alten Testaments, in diesen Diskursen insofern auf, als sie bestimmte biblische und sozialetische Begründungsfiguren über Verweise auf biblische Gebote bzw. Motive wie der Schutz und die Gastfreundschaft gegenüber Fremden liefern,<sup>7</sup> oder sie im Sinne paradigmatischer Arbeit (insbesondere in religionspädagogischen Kontexten) Kontextualisierungen und Erfahrungsoptionen für Flucht und Migrationserfahrungen liegen.<sup>8</sup>

3. *F. Burkhardt*, Aspekte einer migrationssensiblen Kirchentheorie. Perspektiven und Konzepte als Impulse für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: *PrTh* 54/3, 2019, 235-242. Siehe auch die jüngst durch die EKD veranstalteten Fachtagungen zu »migrationssensibler Ekklesiologie« (Ev. Akademie Bad Boll 1.-2. April 2019; Ev. Akademie Hofgeismar 23.-24. Februar 2020).
4. Der Beitrag *M. Nausner*, Zur Rezeption Postkolonialer Theorie in der deutschsprachigen Theologie – Ein Literaturüberblick, in: *JCSW* 61, 2020, 183-209 benennt die wichtigen gegenwärtigen Ausnahmen in den unterschiedlichen theologischen Teildisziplinen.
5. Unter den vielen Studien allein schon der vergangenen vier Jahre s. insbesondere *H.H. Behr/F. van der Velden* (Hg.), *Religion, Flucht und Erzählung: interkulturelle Kompetenzen in Schule und sozialer Arbeit mit Geflüchteten*, Göttingen 2018; und *S. Haen/D. Käbis/H. Simojoki/M. Zimmermann* (Hg.), *Migration, Religion und Bildung. Wege zu einer migrationssensiblen Religionspädagogik*, Zeitschrift für Religionspädagogik 16/2, 2017.
6. *B. Konz/B. Ortman*n, Postkolonialismus und Interkulturelle Theologie in Deutschland: Einleitende Verortungen, in: *B. Konz/B. Ortman*n/*C. Wetz* (Hg.), *Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet* *Studies in Theology and Religion* 26), Leiden 2020, 8-22: 12.
7. Siehe, mit diversen kritischen Vorbehalten: *R. Kessler*, Grenzen der Übersetzbarkeit. Biblisches Fremdenethos und die modernen Herausforderungen der Migration, in: *M. Heimbach-Steins* (Hg.), *Begrenzt verantwortlich? Sozialetische Positionen in der Flüchtlingskrise*, Freiburg 2016, 82- 93.
8. Exemplarisch die gelungenen die religionspädagogischen Annäherungen *T. Naumann*, Flucht als Thema der Bibel. Exegetische Anregungen für eine migrationssensible Bibeldidaktik, in: *Zeitschrift für Religionspädagogik* 16/2, 2017, 98-110 und *D. Markl*, Flucht und Migration! Was sagt die Bibel dazu?, in: *Religion lehren und lernen in der Schule* 17/2, 2017, 4-7.

Ein wirkliches Desiderat ist freilich immer noch eine konsequent biblisch-theologische Aufbereitung des Themas Migration, die nicht an Einzelthemen hängen bleibt, sondern die Breite biblisch-theologischer wie historischer Bibelforschung in den Blick nimmt,<sup>9</sup> sozusagen das Unterfangen einer migrationssensiblen Theologie des Alten Testaments.

Dem willkommenen Vorstoß der praktischen Theologin *Regina Polak*, die das Thema als Kernaspekt biblischer Theologie identifiziert wissen will, und deren Grundthese darin kulminiert, dass »Migrationserfahrung (...) Theologie entstehen (lässt)«<sup>10</sup> ist sicherlich in dieser Pauschalisierung und Simplifizierung komplexer historischer, traditions- und literaturgeschichtlicher wie theologischer Reflexionsprozesse nicht zuzustimmen – wenn man es auf eine kernig formulierte Essenz bringen möchte, sind es ganz allgemein Katastrophenerfahrungen (wie der Untergang des Nordreichs 722 und dann des Südreichs 586 v.Chr.), die sich als elementar treibende Faktoren der Ausbildung theologischer Reflexion erwiesen haben.<sup>11</sup> Hilfreich ist Polaks Einschätzung aber in ihrer Sensibilisierung dafür, dass ein Großteil alttestamentlicher Texte im Kontext von Migrations-, Vertreibungs- und Fluchterfahrungen entstanden sind, die in je unterschiedlicher Graduierung und Intensität Katastrophen einen Sinn abzurufen suchen.

Es versteht sich allerdings von selbst, dass wissenschaftliche Exegese nicht ohne weiteres und unvermittelt in ein Gespräch mit den aus den gegenwärtigen Herausforderungen abgeleiteten Fragen und Disziplinen kommen kann. Für die theologisch fragende Exegese ist es unabdingbar, Geltungsansprüche alttestamentlicher Migrationsthematik im Okular ihrer Entstehungsprozesse zu betrachten und diese hermeneutisch zu reflektieren. Denn die biblisch sehr präzente Migrationsthematik offenbart bei genauerem Hinsehen ein komplexes Verhältnis von Historie, Theologie, literarischer Genese der Traditionskomplexe sowie ihrer kanon-theologischen Akzentuierung. Der vorliegende Beitrag wird in vier Durchgängen Grundelemente einer migrationssensiblen Theologie unter diesen methodologischen Prämissen entfalten. Hierzu kommt die theologische Prägekraft der Migration für das theologische Profil des Pentateuch (I.) ebenso in den Blick wie für den größeren Zusammenhang des Enneateuch (Gen bis 2Kön) (II.) als dem gewissermaßen »heilsgeschichtlichem Großentwurf« biblischer Historiographie. Migration erfährt auch eine thematische Zuspitzung im alttestamentliche Gottesbild, die eigens betrachtet werden soll (III.). Notwendig ist auch die Eruierung historischer wie literarhistorischer Aspekte der Pentateuchredaktion (IV.), denn hier wird das Thema Migration definitiv als *identity marker* des werdenden Judentums in nach-exilischer Zeit profilieren.

9. Ausnahmen wie *D. Boer*, Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienste der Befreiung, Münster 2008; oder *E. Tamez*, Flucht und Neuanfang. Die bewegendsten Migrationsgeschichten der Bibel, Stuttgart 2016, stammen aus der Befreiungstheologie und beziehen sich damit eher auf außereuropäische Länder – entsprechendes fehlt für den westeuropäischen Raum!

10. *R. Polak*, Migration als Thema und Aufgabe der (praktischen) Theologie, Zeitschrift für Religionspädagogik 16/2, 2017, 26-36: 29.

11. So jetzt die differenzierende theologiegeschichtliche Darstellung *K. Schmid*, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2019, bes. 177ff.

## I. Migration als Leitthema des Pentateuch

### 1. Migration, Flucht und Exodus

Migration ist ein prägendes Leitthema des Pentateuch, welches in vielen Einzelmomenten, Anspielungen aber auch großen Narrationsbögen die buchkompositionelle Gesamtarchitektur der Tora bestimmt. Bekanntermaßen entfalten sich die biblischen Gründungserzählungen Israels in zwei großen narrativen Bögen als Migrationsbewegung. Zunächst beschreiben die Erzelternerzählungen (Gen 11,27-50,26) die Migration der Familie Abrahams von Ur in Babylonien bis nach Kanaan. Sie bleiben dort allerdings bis auf weiteres »Fremdlinge« im gelobten und von JHWH gegebenen Land.<sup>12</sup> Insbesondere gewisse priesterschriftliche Texte der Erzelternerzählungen, zu Anfang der Perserzeit verfasst, bezeichnen das Land Kanaan als »Land der Fremdlingsschaft« (Gen 17,8; vgl. 23,4), *obwohl* JHWH an Abraham das Land übergeben hat. Sodann wird Israel zum Gottesvolk in der Urfahrung des Exodus und der anschließenden 40 Jahre andauernden Wüstenwanderung, die einen ihrer Höhepunkte in Gesetzesgabe und exklusivem Bund JHWHs mit diesem Volk am Sinai erfährt, bevor die Wanderung sie dann an die Grenzen des gelobten Landes führt (so die transjordanische Inszenierung des Deuteronomium). Da auch die Urgeschichte durch drei Migrationsbewegungen getragen wird (aus dem Garten Eden, Gen 3,24f; Kains rastlose Existenz, Gen 4,16; die nach dem Babel-Vorfall in alle Ecken der Erde zerstreute Menschheit, Gen 11,1-9) stellt sich so auf der makrotextuellen Ebene des Pentateuch der Eindruck thematischer Geschlossenheit in Bezug auf Migration ein.

Die mit Ex 1 einsetzende Exoduserzählung entfaltet dabei die stärkste theologische Prägekraft in Bezug auf Israels Migrationsbewegungen, und Israels Flucht aus der Knechtschaft in Ägypten bildet theologisch das »Urbekenntnis Israels«.<sup>13</sup> Sie prägt sein Gottesverständnis (Ex 6,6; 14,31), das Bundesverständnis und Erwählungsbewusstsein Israels und dient als Referenzrahmen für kultische Praxis, Rechtstraditionen und Bekenntnisse.<sup>14</sup> Die älteste Exoduserzählung umfasste, nach allem was wir derzeit sicher literarhistorisch rekonstruieren können, bereits die Moseerzählungen und reichte bis zur Landnahme Jos 1-12\*.<sup>15</sup> Sie datiert in das 8. Jh.v.Chr. Im Laufe der Fortschreibungsprozesse wirkt es aber auch nach vorne in die Genesis mit hinein und verzahnt so beide migrationsbestimmten Ursprungsentwürfe Israels.<sup>16</sup> Eindrücklich sind Abrahams »Mini-Exodus« *nach* und *aus* Ägypten (Gen 12,10-20), welcher nur durch Gottes Eingreifen in sprachlichem Anklang an das Vorbild (u.a. V.17: »Plagen«) ermöglicht wird, oder die Vertreibung der ägyptischen Magd Hagar, die aus dem Familienschutz der Abraham-Familie vertrieben wird (Gen 16,1-6), worin bereits Israels Geschick in Ägypten anklingt, jedoch motivlich

12. J. Wöhrle, Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte, FRLANT 246, Göttingen 2012.

13. M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Darmstadt 1960, 52.

14. S. D. Markl, Art. »Exodus«, in: M. Fieger/J. Krispenz/J. Lanckau (Hg.), Wörterbuch Alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013, 128-134.

15. Eine Detailausarbeitung dieser These in S. Germany, The Exodus-Conquest Narrative: The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus-Joshua (FAT 115), Tübingen 2017.

16. K. Schmid, Erzväter und Exodus, Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen 1999.

gespiegelt wird: denn hier ist es »Israel«, das bedrängt und vertreibt, und Hagar flieht daraufhin in die Wüste.<sup>17</sup>

Kurzum, es liegen *alle entscheidenden Identitätsmerkmale des Gottesvolkes* – zumindest wie der Pentateuch sie insinuiert und als bedeutsam markiert – »auf dem Weg eines vertriebenen, flüchtigen Volkes«.<sup>18</sup>

## 2. Ambivalenzen: die Wüstenwanderung

Es ist sachlich geboten, zwischen der Auszugserzählung im eigentlichen Sinne und der anschließenden Wüstenwanderung zu unterscheiden, gerade weil typischerweise die Themen Migration, Flucht, Befreiung und Auszug unter dem thematischen Skopus »Exodus« subsummiert werden. Der eigentliche Auszug findet mit Gottes Wirken am Schilfmeer (Ex 13,17-15,21) und Israels darauf bezogener Gotteserkenntnis (Ex 14,31) seinen Höhepunkt und vorläufigen Abschluss. Darauf wird von der Wüstenwanderung der Israeliten erzählt, welche Ex 15,22-18,27 und Num 10,11-21,35 (vgl. auch Dtn 1-3) umfasst. Diese Wüstenzeit kann im engeren Sinne als Migrationszeit Israels aufgefasst werden. Die Sinai-Perikope (Ex 19,1-Num 10,10) hat sehr wahrscheinlich ihre eigene komplexe Wachstumsgeschichte und leistet eine spätere, (womöglich erst) nachpriesterschriftliche Begründung der Rechtsgabe und des Bundesschlusses im urmythischen Kontext der Migrationszeit, in jedem Fall aber: *außerhalb* des Landes. Zwei Aspekte perspektivieren diese Migrationszeit:

*Erstens*, anders als die innerhalb des Narrationsbogens objektiv erreichte Befreiung aus Ägypten (Ex 14,30b: »Israel sah [ganz]<sup>19</sup> Ägypten tot am Ufer des Meeres«), ist die Migrationszeit in der Wüste von deutlichen *Ambivalenzen* geprägt. Sie oszilliert zwischen Murren und Aufbegehren gegen Gott (vgl. bes. Ex 15–17,32; Num 13–14,20), zwischen Bewahrung und Bewährung, zwischen menschlicher Schuld und Schwäche (goldenes Kalb) sowie göttlichen »Prüfungen«. Das liegt schon alleine am Schauplatz, denn die Wüste gehört im Weltbild des Alten Testaments ebenso wie das Meer zu den lebensfeindlichen, chaotischen Bereichen der Welt, die man, wo es ging, mied.<sup>20</sup> Zugleich ist sie aber auch Schauplatz der Erfahrbarkeit göttlicher Nähe (Dornbusch, Wolke und Feuersäule; Offenbarung am Gottesberg). Die Migrationszeit erlaubt so aber eine Konstruktion des Gottglaubens Israels abseits der im altorientalischen Kontext üblichen Vermittlung durch den Herrscher bzw. König. Wüstenzeit und Migration werden auch deshalb zum Ort *idealer Begegnung* mit JHWH stilisiert (Hos 13,5-8; Dtn 2,2f). Theologisch entscheidend ist dabei, dass die Exklusivität göttlicher Offenbarung weit entfernt von menschlichen Einflussgebieten und diktatorischer Machtausübung stattfindet, und sachlich so an die Migrationsbewegungen Israels gebunden wird.

17. S. ergänzend T. Römer, Exodusmotive und Exoduspolemik in den Erzvätererzählungen, in: I. Kottsieper u.a. (Hg.), *Berührungspunkte, Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt* (FS R. Albertz; AOAT 350), Münster 2008, 3-19.
18. D. Markl, *Die Kirche als Migrantin. Zu den biblischen Ursprüngen des sich wandelnden Gottesvolkes*, in: S. Kopp (Hg.), *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform* (QD 306), Freiburg 2020, 83-99: 84.
19. Statt der zuvor erwähnten ägyptischen Reiter, Streitwagen bzw. des ägyptischen Heeres etc. (Ex 14,6ff) wird hier absolut formuliert, was die Totalität der Vernichtung der ägyptischen Gefahr unterstreicht.
20. A. Berlejung, Art. »Wüste/Steppe«, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (s2015), 465-466.

*Zweitens*, Wüstenzeit und Migrationsbewegung haften vor allem ein *liminaler Charakter* an; es ist *Übergangszeit*, die sachlich als *Lernzeit* profiliert ist:<sup>21</sup> Der Auszug drängt sachlich auf den Einzug ins gelobte Land hin, die Migrationszeit Israels bereitet auf gottgemäßes Leben im Lande vor. Israel muss im Wechsel vom Dienst an den Unterdrückern zum Dienst an JHWH erst in neue, gottgewährte Freiheit hineinwachsen. In kanonisch-theologischer Perspektive wird dies dadurch konkretisiert, dass Exodus- und Wüstenerzählungen den erzählerischen Rahmen für den Dekalog, das Bundesbuch und die deuteronomistischen (dtr) Rechtbestimmungen bilden.<sup>22</sup> Die Ambivalenzen der Wüstenzeit, ihre Krisen, Enttäuschungen und das Aufbegehren sind es, die diese neugewonnene Freiheit zum Leben quasi-»didaktisch« vertiefen lassen.<sup>23</sup> Der Migrationsweg Israels wird später unter deuteronomistischer Ägide auf die bekannten »40 Jahre« ausgedehnt,<sup>24</sup> und auch die Fortschreibungsprozesse im von der Wüstenthematik dominierten Numeri-Buch reicht noch weit in die nachexilischer Zeit hinein.<sup>25</sup> Ein Aspekt dieser Dehnung ist gewiss, dass die Migrationszeit als entscheidende Lernphase Israels betont werden soll.

## II. Zwischen Exodus und Exil: Israel als Migrationsgemeinschaft im Enneateuch (Gen-2Kön)

Migration ist mitnichten ein exklusives Thema des Pentateuch, sondern bildet auch den narrativen Bezugspunkt der im weiteren Sinne als Historiographie zu bezeichnenden Bücher Josua bis 2. Könige. Einerseits ist der in Jos 1-12 erzählte *Eisodos* die logische und zwingende Konsequenz der Auszugserzählung. Andererseits dient die Migrationszeit Israels in den Büchern Samuel- und Könige vielfach als narrativer wie theologischer Referenzpunkt (etwa 1Kön 6,1; Jos 24,5-7.17; 1Sam 8,8; 1Kön 8,16 etc.). Diese Bezüge sind allseits bekannt und sehr gut aufgearbeitet;<sup>26</sup> sie rühren daher, dass in der komplexen und langwierigen Fortschreibung desjenigen Zusammenhangs, der im jetzigen Kanon als Enneateuch hervortritt – nämlich die Bücher Gen-2Kön –, das Exodus- wie das Migrationsmotiv eine bemerkenswerte Prägekraft auf die in diesem Kontext vereinigten Traditionen entfaltet. Ich möchte auf einen anderen Aspekt hinaus: Kanon-kompositorisch wie kanon-theologisch erfährt die Migration eine eigene theologische Prägung und Perspektivierung. Die als »Exodus« inszenierte Migration vor der Zeit »im Lande« (Jos-2Kön) erfährt ihre Entsprechung als »Exil« und damit neuerlich Migrationsbewegung *an deren Ende*. Zunächst geht das Nordreich unter (2Kön 17; 722 v. Chr.) und die Israeliten werden exiliert; sodann das Südreich Judah, deren Bewohner in mehreren Wellen ins Exil verschleppt werden (2Kön 24,14ff; 25,8ff). Die Deutung dieses katastrophalen Endes wird im jetzigen Oberflächenprofil des Enneateuch als Konsequenz menschlicher Sünde gedeutet, was als Hauptanliegen der Königebücher gelten kann (1Kön 14,15; 2Kön 8,46-51//2Chr

21. Zum Konzept der Liminalität C. Wetz, *Eros und Bekehrung. Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu »Joseph und Aseneth«* (NTOA/StUNT 87), Göttingen 2010, 62–68 (Literatur!).

22. M. Köckert, *Die zehn Gebote*, München 2007, 44-54.

23. Dies betonte besonders Markl, *Kirche* (Anm. 20), 87-97.

24. Vgl. auch die deuteronomistische Bearbeitung der Amosüberlieferung Am 2,10; 5,25.

25. C. Frevel, *Traditionsverdichtung - eine Tora im Werden: Einblicke in die gegenwärtige Numeriforschung*, in: *Theologische Literaturzeitung* 145/4, 2020, 267-279.

26. Statt vieler s. Markl, *Art. »Exodus«*, (Anm. 15), 129-130.132.

6,36-40), es taucht aber bereits im Pentateuch auf. So erscheint das Exil sowie die Schuldverantwortung bereits drohend am Horizont des Exodunarrativs, vergleiche nur die den Moabbund begleitenden Flüche, die in eine Exilsankündigungen (Dtn 28,64–68) einmünden. Letztlich ist die Vorabschattung dieser Ereignisse schon in der Urgeschichte präsent, wo Migration im Koordinatensystem der selbstverschuldeten, mit göttlichen Sanktionen bewehrten Verbannung eingezeichnet wird: so die Verbannung Adams und Evas aus dem Garten Eden (Gen 3,23f), Kains rastlose Existenz im »Land des Umherirrens« (Gen 4,16), und die Zerstreung von Babels Bewohnerschaft in alle Ecken der Erde (Gen 11,8). Das »Land Nod« (*nwd*), in dem Kain »sesshaft« wird (*jaschab*; Gen 4,16), ist als hintergründige Ironie zu verstehen, die dessen fluchtgetriebene Existenz noch weiter betont; denn »Nod« ist, wie es der Kontext möchte, von der Wurzel *nwd* »unstet, heimatlos werden« (Gen 4,12.14) abzuleiten. In diesem Sinne wirft die Geschichte auch auf Israels migrationsdefinierte Existenz im Enneateuch generell einen Schlagschatten voraus (s. II. unten).

Die diesen Querbezügen zugrundeliegende Begründungsfigur ist die des Schuld aufweises. Israel ist selbst verantwortlich für den Landverlust, was letztlich wieder in eine Phase der Migration einmündet.

Zu weiten Teilen (aber lange nicht allen) ist diese geschichtstheologische Bilanz das Verdienst der Bearbeitungen des Gesamtzusammenhangs Gen bis 2Kön. In literarhistorischer Perspektive lässt diese die Komposition der Geschichte des Volkes Israel zwei Wachstumspole erkennen, die allmählich zusammenwachsen. Der eine ist die nichtpriesterschriftliche Mose-Exodus-Landnahme-Erzählung in Ex – Jos 12; der andere ist die Darstellung der Geschichte des Königtums in Juda und Israel samt seiner Entstehung (1Sam – 2Kön), also einer ersten Edition des »deuteronomistischen Geschichtswerkes«. Die Verbindung beider Eckpunkte erfolgt nach und nach als Folge komplexer redaktioneller Prozesse und geht bis in persische Zeit hinein. Im Einzelnen muss die komplexe Debatte um die Komposition des Enneateuch, die sich zudem zunehmend von einem tragfähigen Konsens entfernt, nicht wiedergegeben werden.<sup>27</sup> Entscheidend ist vielmehr, dass die thematischen auf Migration bezogenen Querbezüge im Enneateuch Teil planvoller buchübergreifender Redaktionsprozesse sind. Mitunter erhält das Thema »Migration« über die die Exilsdeutung auch eine stark negative Konnotation.

Viele weiterführende Überlegungen gehen dahin, dass man das sachliche Gefälle des Enneateuch auch so deuten könne, dass der göttliche Heilsplan letztlich komplett in Frage gestellt wird und alles »auf Null«, also auf die Zeit vor dem Exodus aus Ägypten zurückgesetzt wird. Denn immerhin sei eines der letzten in den Königbüchern erwähnten Ereignisse die Flucht nach Ägypten nach der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier.<sup>28</sup>

Dem ist wohl kaum zuzustimmen, denn man muss hier noch eine spätere kanon-theologische Kompositionsstufe in den Blick nehmen, die im Schlagschatten der alles dominierenden Debatte um die Kompositionsprozesse bisher vernachlässigt wurde. Wie bereits erwähnt, war die Zeit »im Lande« ursprünglich als *Ziel* der Migrationsbewegung im Blick. Die makrostrukturelle Rhythmisierung des Stoffes in die Abfolge Pessachfeier (Ex 12) – Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 14) – Wüsten-

27. Ein Überblick über die Debatte geben etwa die in *K. Schmid/R. Person, R.* (Hg.), *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History* (FAT II/56), Tübingen 2012 versammelten Beiträge, sowie *R. Achenbach*, *Tetrateuch, Hexateuch, und Enneateuch. Eine Verhältnisbestimmung*, in: *ZAR* 11, 2005, 122-154.

28. So etwa *Markl*, Art. »Exodus« (Anm. 15), 130.

wanderung – Durchzug durch den Jordan (Jos 3 und 4) – Pessachfeier (Jos 5,10ff) geben dem sachliches Gewicht.<sup>29</sup>

In jetzigem kompositionellem Zusammenhang aber ist die gesamte Zeit »im Land« als *pessachlose Zeit* qualifiziert, also eine Zeit, die sich *nicht* auf Israels »Geburt« in der Wüste zurückbesinnt. Erst im Zusammenhang des unmittelbaren Niedergangs und des drohenden Auszugs wird wieder das Pessach gefeiert und der Pessach-Hiat dabei expliziert (2Kön 23,21-23):

»(21) Haltet JHWH, eurem Gott, Pessach, wie es geschrieben steht in diesem Buch des Bundes!  
(22) Denn es war kein Pessach so gehalten worden wie dieses von der Zeit der Richter an, die Israel gerichtet haben, und in allen Zeiten der Könige von Israel und der Könige von Juda, (23) sondern im achtzehnten Jahr des Königs Joschija wurde zu Jerusalem dieses Pessach gehalten JHWH.«

Kurz zuvor war das »Buch der Tora« (2Kön 22,8.11) bei Tempelausbesserungen erst wiederentdeckt worden und vor den Ohren des Königs von Judah verlesen worden. Erst jetzt, kurz vor Auszug, findet man die Tora (2Kön 22,3-10) wieder. Hierauf erfolgt unmittelbar die Ankündigung der Exilierung Judas (2Kön 23,36-27) und in 2Kön 25 dann der tatsächliche Auszug »Israels«, vgl. 2Kön 25,21b.

Die Abfolge der Erzählelemente Toraverlesung – Bundesschluss – Pessachfeier vor dem erzwungenen Auszug aus dem Land und dem Beginn der neuerlichen Migrationszeit für Israel findet ihre kompositorische Entsprechung in der Anordnung der Erzählelemente vor dem *Einzug* – und zwar in umgekehrter Entsprechung, wobei folgende Struktur zu erkennen ist:

- A** *Pessachfeier* als liturgische Antizipation der noch ausstehenden Befreiung (Ex 12)
- B** *Bundesschluss* JHWHs mit dem Exodusvolk am Sinai (Ex 19,1-25; 24,3-8)
- C** Der *Verlesung der Tora* vor (Dtn) und während (Jos 1,7f) des Einzugs ins gelobte Land (vgl. Jos 3-4).
- D** *Pessachlose Zeit im Land* (Jos bis 2Kön)
- C'** *Verlesung der wiederaufgefundenen Tora* (2Kön 23,1-2 mit 22,3-10)
- B'** *Bundesschluss* (2Kön 23,3)
- A'** *Pessachfeier* (2Kön 23,21-24)

Die kompositorische Anlage ist sicherlich spät; gerade die Erwähnung der Tora von Jos 1,7f am Anfang der Nebi'im gehört wie ihr sachliches Gegenstück Mal 3,22-24 am Ende der Nebi'im zu den späten Texten einer bücherübergreifenden Redaktion, der sog. Pentateuchredaktion, die die explizite Abgrenzung des Pentateuch als Tora (s. IV.) bereits im Blick hat. Natürlich setzten auch die »Tora«-Belege 2Kön 22,8.11; 23,24 (und öfter in den Vorderen Propheten) nicht ursprünglich den in Gen bis Dtn formierten Pentateuch voraus. Vor allem die Identität des »Buches der Tora« bzw. »Buch des Bundes« aus 2Kön 22.23, welches spätestens seit W.L.M. de Wettes Identifikation als »Ur-Deuteronomium« einige Prominenz erlangte, hat einen anderen historischen Ursprung, auch wenn es sich dabei sicherlich nicht um das »Ur-Deuteronomium« zur Zeit Joschijas handelt,<sup>30</sup> und auch die Kapitel 22-23 haben ihre eigene komplexe literarhistorische Genese.<sup>31</sup> Doch werden im

29. Ähnlich K.A. Deurloo, Exodus en Exil (Kleine bijbelse Theologie I), Kampen 2003, 74-92.

30. Für die wesentliche Aspekte der Debatte s. C. Uehlinger, Was There a Cult Reform under King Josiah?, in: L.L. Grabbe (Hg.), Good Kings and Bad Kings (ESHM 5), London 2007, 297-316.

31. M. Pietsch, Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit

jetzigen Enneateuchkontext nun auch ältere »Tora«-Stellen auf den fixierten Pentateuch, die Tora, hin transparent. Im Hören der Tora ist das göttliche Heilsgeschehen damals wie heute präsent. Die Tora kommt aus der *Migrationszeit* und geht mit Israel in die neuerliche Migrationsbewegung mit (dazu gleich ausführlicher, IV.). Es sei daran erinnert, dass bereits *Gerhard von Rad* gegen *Martin Noth* darauf hinwies, dass die theologische Aussage des DtrG nicht nur eine Ätiologie des Gerichts sei. Denn die Schlussnotiz 2Kön 25,27-30 (die Begnadigung Jojachins) wirft einen hoffnungsvollen Blick auf das Ende.<sup>32</sup> Zwar mag man von Rads zugrundeliegende literarhistorischen Optionen heute gewiss nicht mehr teilen, *theologisch* kann von Rads Bemerkung aber nur unterstrichen werden: JHWH handelt am Ende auch rettend und vergebend an Israel – mit diesem Hoffnungsbild zieht Israel ins Exil und bleibt unter dieser Perspektive *Migrationsgemeinschaft*.

Man kann es abschließend auch so formulieren: Die Migrationszeit Israels, die sachlich auf den *Übergang* ins Land drängt, wird in kanon-theologischer Perspektive zur existenzbestimmenden Konstante. Die *Zeit* »im Land« wird in dieser Komposition zur *Übergangszeit*. Israels migrierende Existenz wird demnach von ihren Rändern her definiert und changiert zwischen »Exodus« und »Exil«.<sup>33</sup>

### III. Migration als Eigenschaft Gottes

Die Aussage, Gott habe das Volk aus Ägypten mit »mit großer Kraft« befreit (u.a. Ex 6,6; Dtn 3,14; 5,15; Neh 1,10) oder »freigekauft« bzw. »gerettet« habe (u.a. Ex 6,6), zieht sich wie ein roter Faden durch viele Teile der Bibel. Allein im Pentateuch werden fünfzehn »Ich-bin-JHWH«-Aussagen mit dem Exodusgeschehen verbunden.<sup>34</sup> Im Wahrnehmungsbereich biblischer Autoren, Tradenten und Redaktoren kommt JHWH demnach als Gott »von Ägypten her« (Hos 12,10; 13,4) in den Blick und beschreibt so im vielstimmigen Kanon biblischer Aussagen über Gott einen Aspekt des Handelns Gottes in der Geschichte.

Mit Blick auf die bisherigen Ergebnisse dieses Beitrages lässt sich der Zusammenhang von Migration und Gottesbild weiter präzisieren. Exemplarisch deutlich werden die Zusammenhänge in der Selbstprädikation Gottes zu Beginn des Dekalogs.

Dieser setzt mit der im altorientalischen Polytheismus beheimateten Selbstvorstellung »Ich bin...« ein:

»Ich bin JHWH, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus.« (Dtn 5,6 // Ex 20,2).

Religionsgeschichtlich ist der Dekalog demnach noch nicht von einer monotheistischen Sicht wie etwa DtJes geprägt, wohl aber von exklusiver Monolatrie. Literarhistorisch ist der Dekalog als schriftgelehrtes Kondensat alttestamentlicher Rechtsthemen aus jüngerer, wahrscheinlich babylonischer Zeit, lange

(FAT I/86), Tübingen 2013, bes. 56-109.443-453.

32. *G. von Rad*, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern, in: ders., Deuteronomium-Studien (FRLANT 58), Göttingen 1947, 52-64.
33. Dass andere biblische Traditionsstoffe (etwa in den Prophetenbüchern oder in Esr/Neh) dies anderes sehen (Stichwort »Zweiter Exodus« als theologische Figur der Exilsrückkehr kann hier nur kurz notiert werden; es sei verwiesen auf Schmid, Theologie (Anm. 11), 284f.
34. *A. Diesel*, »Ich bin Jahwe«. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus, Neukirchen-Vluyn 2006.

erkannt;<sup>35</sup> er bildet damit die religionsgeschichtlichen Entwicklungen eben dieser Zeit ab.<sup>36</sup> Die an die Selbstvorstellung JHWHs anschließende Präzisierung »Befreiung aus dem Sklavenhaus« (Dtn 5,6b) dient der weiteren Differenzierung im Götterpantheon.

Jedoch umfasst die religionsgeschichtliche Kategorie nur einen Teilaspekt des hier Ausgesagten, da sie sich nur auf die kultische Praxis bezieht, aber die in der Selbstvorstellung gegebene theologische Motivation für eine Alleinverehrung JHWHs ausblendet. Schon die Klassifizierung der Dekalogeröffnung als Selbstvorstellung ist im Grunde problematisch, da JHWH im Erzählkontext bereits als bekannt vorausgesetzt wird (vgl. Ex 3). Vielmehr wird hier die Relation von JHWH und Israel prägnant theologisch präzisiert, was nicht zuletzt über die Apposition »JHWH, *dein* Gott« geleistet wird.

Das Befreiungshandeln Gottes an Israel wird demnach nicht nur als *eine* unter vielen Taten Gottes angesehen – es ist schon gar nicht nur ein traditionsgeschichtliches Artefakt über Israels »Vorzeit«<sup>37</sup> oder schlichter religionsgeschichtlicher Hinweis auf JHWHs allochthone Herkunft –<sup>38</sup>, sondern es erweist sich theologisch als die entscheidende Gottestat. Mehr noch, die Begründung des Gottseins erfolgt gerade nicht ontologisch (was ohnehin dem antiken hebräischen Denken fremd ist), auch nicht schöpfungstheologisch, was durchaus eine Option gewesen wäre. Vielmehr werden die Befreiung Israels und die, wenn man so möchte, Begleitung Israels in seiner Migrationsbewegung zum entschiedenen Eigenschaftsmarker JHWHs.

Exodus und Migration definieren demnach nicht nur Israel als Exodusvolk im Prolog des Dekalogs (JHWH, *dein* Gott), sondern auch JHWH als Exodusgottheit mit seiner grundlegenden Tat. Dieser theologische Standpunkt wird über die Fortschreibungsprozesse weiter verstärkt, die »Israel« immer deutlicher als »Migrationsgemeinschaft« in Pentateuch und Enneateuch *konturieren* (Kap. I.; II.; IV.) und JHWH als migrationsbegleitende Gottheit bei Exodus und Exilsbewegung *profilieren*. Das migrationsantreibende und -begleitende Heilshandeln Gottes wird so im theologischen Oberflächenprofil des Pentateuch zum Hauptmerkmal des Gottes Israels.

#### **IV. Migration als prägendes Emblem Israels ab persischer Zeit: die Pentateuchredaktion im historischen Kontext**

Den bisherigen Beobachtungen müssen literargeschichtliche Erwägungen zur Seite gestellt werden, um die Betonung von Migration als während der Fortschreibungsprozesse zunehmend betonteres Thema präzisierend zu erfassen.

Die Exoduserzählung drängt sachlich und erzähllogisch auf den Einzug in das Land hin, der sich im Buch Josua (Jos 1-12\*) realisiert. Die älteste literarisch rekonstruierbare Exoduserzählung, mit ihren Elementen aus Mose, Exodus (inkl. Wüstentraditionen) und Landnahme-Traditionen (Jos 1-12) aus vorexilischer Zeit bildet diesen ursprünglichen Konnex ab. In ihrem jetzigen kanonischen Kontext allerdings hat der Pentateuch als Tora einen herausgehobenen Sonderstatus (vgl. Dtn 34,10-12; Jos 1,7f; Mal 3,22-24) als Grunddokument Israels. Da die Landnahme sich hier *außerhalb* der Tora realisiert,

35. M. Köckert, Die zehn Gebote, München 2007.

36. Zum Zusammenhang von Monotheismus und Exilserfahrungen s. T. Römer, The Invention of God, Cambridge, 2015, 213–221.

37. So aber wieder H. Irsigler, Gottesbilder im Alten Testament. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche, Bd. 1, Freiburg u.a. 2021, 155ff.

38. E.A. Knauff/H.M. Niemann, Geschichte Israels und Judas im Altertum, Berlin/Boston 2021, 57-59.

wird die Qualifikation Israels als *Migrationsgemeinschaft* so zum *identifikatorischen Marker* des in der Tora narrativ-theologisch profilierten und entfalteten Israels.

Wie kommt es zu dieser sachlichen Verschiebung? Man befindet sich hier mitten in der aktuellen Diskussion um die endredaktionellen Prozesse des Pentateuch, wie auch in der mit derzeit kaum noch Gewissheiten geführten Debatte um literarische Vorstufen, deren vorgeschlagene Modelle grob zwischen Tetrateuch (Gen bis Num) und Deuteronomistischem Geschichtswerke (Dtn- 2Kön) auf der einen, und Penta- und Hexateuch-Option (Gen-Jos) auf der anderen changieren.<sup>39</sup> In diese Debatte soll und muss hier nicht vertiefend eingestiegen werden. Entscheidend ist es, dass – unabhängig davon, welchem entstehungsgeschichtlichen Modell man zuneigt – am Ende der Pentateuch als fünf Bücher umfassende Tora aus dem Gesamtkontext des Enneateuch ausgegrenzt wird. Die bereits oben angeklungene »Pentateuchredaktion«, so die terminologisch wichtige Präzisierung der aktuellen Pentateuchdiskussion (statt der davor üblichen »Endredaktion[en]«) zeichnet für diesen Prozess verantwortlich. Da der Pentateuch bis in spät-persische Zeit (4. Jh.v.Chr.) und vorbehaltlich einiger weniger späterer Ergänzungen vorgelegen haben dürfte, sind hiermit redaktionelle Prozesse des 5.-4. Jh.v.Chr. in den Blick. Wie u.a. *Reinhard Achenbach* und *Eckhart Otto* vorgeschlagen haben,<sup>40</sup> ist es gut möglich, dass noch in persischer Zeit zwei Tora-Konzepte konkurrierend nebeneinander existierten, einmal in Form des Penta-, dann aber auch des Hexateuchs, d.h. mit Landnahme. Im Schlusskapitel des Deuteronomiums, Dtn 34, wird diese Pentateuchredaktion greifbar, zahlreiche Stichwortanschlüsse und motivlichen Verknüpfungen mit Gen bis Dtn zeigen, dass die Redaktion mit Dtn 34 nicht nur das Deuteronomium, sondern den gesamten Textbereich des Pentateuch im Blick hat und so themenverdichtend den Pentateuch zusammenzurrt.<sup>41</sup>

Eine entscheidende Rolle spielt hierbei die Hervorhebung der Unvergleichbarkeit des Propheten Mose in Dtn 34,10:

»Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den JHWH erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht.«

Diese Aussage steht nicht nur im offensichtlichen Gegensatz zur Prophetensukzession in Dtn 18,15 (Verheißung eines Propheten »wie Mose«) und erweist Dtn 34,10 allein deshalb schon als redaktionellen Zusatz, der eine über das Deuteronomium hinausgehende Intention hat. Er bricht die Sukzessionskette der von Mose einsetzten Propheten. Viel wichtiger aber: Die Unvergleichbarkeit des Mose setzt auch eine *kanonarchitektonische Grenze*. Die Tora (des Mose) wird von den Nebi'im, den Propheten (Jos bis Mal), abgesetzt und qualitativ übergeordnet, wie insbesondere die korrespondierenden Elemente Jos 1,7f (III.) und Mal 3,22-24 betonen.

In persischer Zeit entsteht demnach eine fünf Bücher umfassende Tora, die die Migrationsbewegung Israels bewusst außerhalb verharren lässt. Diese Version (und nicht der Hexateuch) wird fortan zum Gründungsdokument des sich in dieser Zeit langsam entwickelnden Judentums. Ich erkenne hierin vornehmlich zwei Gründe: *Erstens*, wie ich

39. Für eine Orientierung in der Debatte s. Achenbach (Anm. 28), 122-154; und S. *Germany*, The Hexateuch Hypothesis: A History of Research and Current Approaches, in: *Currents in Biblical Research* 16/2, 2018, 131-156.

40. E. *Otto*, Das Deuteronomium zwischen Tetrateuch und Hexateuch, in: ders., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen 2000, 156-233; Achenbach (Anm. 28), 122-154.

41. So die Beobachtungen in Schmid, *Theologie* (Anm. 11), 124-131.

an anderer Stelle gezeigt habe,<sup>42</sup> hat der »Rückschnitt« des Exodus-Migration-Landnahme-Konnex auf Gen-Dtn wohl mit den samarisch-judäischen Aushandlungsprozessen der Perserzeit zu tun. Die Garizim-Gemeinde teilt bekanntlich nicht die Jerusalem-zentrierte Perspektive, die in Jos bis Kön insinuiert ist. Bis heute erkennen die Samaritaner auch nur den Pentateuch als autoritative Schrift an. *Zweitens* und für den Zusammenhang des Beitrags gewichtiger: Die Erfordernisse der Pentateuchausgrenzung liegen meines Erachtens in den historischen und sozialgeschichtlichen Entwicklungen dieser Zeitepoche begründet. Spätestens nach 586 v.Chr. existierte »Israel« als eine Vielzahl von Diasporagemeinden, manche im Land verblieben, viele aber deportiert oder abgewandert, vor allem nach Ägypten oder Babylonien; diese Diaspora-Existenz, und damit meine ich die extra-territoriale Existenz der Israel-Gemeinschaft, bildet im Grunde das Hintergrundrauschen für die gesamte nachexilische Zeit. Man kann sich gut vorstellen, dass es eine der pressierenden Fragen dieser Zeit war, wie Glauben und Gemeinschaftsbezug ohne expliziten territorialen Bezug möglich sein könnten. Der Pentateuch als Tora entwirft eine Konzeption Israels, die die zahlreichen Diasporagemeinden und Individuen im (dauerhaften oder übergangshaften) »Migrationsstatus« miteinschließt. Die Tora wird so sachlich zum »portativen Vaterland«,<sup>43</sup> das ehemalige Heimatland hat sich zum Sehnsuchtsort gewandelt – und ganz nebenbei ist wohl auch die Diaspora neue Heimat geworden. Der derzeit gut erschließbare historische Befund spricht dafür, dass nicht alle Individuen in das Land zurückdrängten, wie es die biblischen Traditionen (insbesondere Esr/Neh) insinuierten, sondern sich auf ein Leben »in der Fremde« einrichteten.<sup>44</sup> Denn am Ende spielt die Tora – abgesehen von den Erzeltern, die aber auch nur als »Fremdlinge« im Land verweilen, und den ostjordanischen Teilstämmen – ganz *außerhalb* Israels.

## Abschließende Erwägungen

Die vier Durchgänge durch die Migrationsthematik im Alten Testament sollen als Grundbausteine einer biblisch-fundierten migrationssensiblen Theologie dienen, die das komplexe Verhältnis von Historie, Theologie, literarischer Genese und kanon-theologischer Akzentuierung bestimmter Traditionskomplexe wahr- und aufnimmt, und als Grundlage für weiteres biblisch-theologisches Nachdenken anregen mag. Die Einzelergebnisse müssen hier nicht noch einmal aufgenommen werden, sondern stehen für sich; einige weiterführende Aspekte sollen allerdings betont werden.

Aktuelle Beiträge verhandeln vielfach das Thema Migration im Horizont der Befreiungs- und Exoduserzählung Israels. Dies ist sachlich nicht falsch, reduziert aber die Thematik. Denn, *erstens*, ist gerade nicht die in objektiver Befreiung einmündende Auszugserzählung mit ihrem Abschluss in Ex 14.15 als exklusiver Verstehenshorizont zu wählen, sondern die dann erst beginnende Migrationsphase Israels in der Wüste. Diese Phase ist von deutlichen Ambivalenzen, menschlichen Abgründen aber auch Momenten göttlicher Nähe geprägt. Diese Ambivalenz zeigt sich auch in der zweiten Beobachtung,

42. B. Hensel, Deuteronomium 12,13–19: Zur Lokalisierung des einen Maqom, in: BN.NF 182, 2019, 9-43: 25-33.

43. H. Heine, Sämtliche Werke, hrsg. von Hans Kaufmann, Bd. 13, München 1964, 128.

44. Grundlegend zum Phänomen B. Hensel, Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: State of the Field, Desiderata and Research Perspectives in a Necessary Debate on the Formative Period of Judaism(s), in: ders./D. Nocquet/B. Adamczewski (Hg.) Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions (FAT II/120), Tübingen 2020, 1-44.

dass nämlich die Migrationsthematik im Laufe der biblischen Fortschreibe-Prozesse gerade in exilischer und nachexilischer Zeit als identitätsdefinierender Marker herausgehoben werden, die Israels Exilszeit an sich, seine Gottesbeziehung wie auch das Gottesbild werden dabei markant profiliert. Dazu gehören die Herauslösung des Penta-teuch aus dem Gesamtzusammenhang des Enneateuch, der das Thema Migration im Grunddokument des antiken, ab persischer Zeit entstehenden Judentums als Identitätsmerkmal besonders hervortreten lässt, ebenso wie die Profilierung JHWHs als »Migrationsgott« als dessen bestimmendes Merkmal. In kanon-theologischer Perspektive ist die Betonung der Migrationsbewegung Israels über die beiden narrativ-theologischen Pole »Exodus« und »Exil« ein *bleibendes* Moment der Existenz Israels – gegenüber der dann als *Übergang* qualifizierten Zeit »im Land«.

Vor diesem Erkenntnishorizont möchte ich im Angesicht der gegenwärtigen Diskussion zwei Aspekte betonen: Erstens, Migration ist ein genuines Thema alttestamentlicher Theologie und biblischer Theologiegeschichte. Die aufgezeigte literar-, theologie- und kanon-kompositionelle Verzahnung der Entwicklung und Herausstellung dieser Thematik lässt die Migration als *Kernthema* biblischer Theologie erkennen – sie ist kein Nebenaspekt, wie sie in der m.E. problematischen Reduktion auf sozialetische Begründungshorizonte gegenwärtiger Diskurse erscheint. Es sei nochmals betont, dass das alttestamentliche Gottesbild entscheidend von Migrations- und Fluchtbildern geprägt ist: Die Befreiung und stetige Begleitung Israels in seinen Migrationsbewegungen (Exodus wie Exil) ist kein isolierter Aspekt des Handelns Gottes in Welt und Geschichte, sondern wird zum wesentlichen und eigenschaftsdefinierenden Momentum JHWHs. Schon die Eintragung des Befreiungs- und Migrationsbezuges in den Prolog des Dekalogs und damit als perspektivierendes Kopfstück atl. Rechtsordnungen (Ex 20; Dtn 5) macht sichtbar, dass dieses Handeln Gottes als hermeneutisches Vorzeichen aller Gesetzesoffenbarung und sozialetischer Vollzüge proklamiert wird. Diesen Gottesbezug biblischer Migrationsthematik gilt es zukünftig weiter auszuloten, denn im Rahmen christlicher Theologie ganz allgemein lässt sich Migrationsbezug (wie im Übrigen auch sein Israelbezug) als Spezifikum der Gottesoffenbarung nicht einfach übergehen.

Einen Einwand von *Thomas Naumann* aufnehmend, zeigt der theologische Durchgang, zweitens, auch, dass man sich vor einer Schönfärberei von Migration und Flucht aus biblischem, insbesondere alttestamentlichem Kontext kommend zu hüten hat. Insbesondere religionspädagogische Materialien tendieren dazu – zwar gut gemeint, aber dennoch sachlich zu weit verkürzend – Hoffnungsbilder der Befreiungserzählungen, Lernchancen für den Glauben, und Gnade Gottes überzubetonen. Diese »heilsgeschichtliche Adelung«<sup>45</sup> steht der erfahrungsgesättigten Ambivalenz der Migrationsbilder wie auch dem enormen selbstkritische Potential des zwischen »Exodus und Exil« definierten Israel, das nicht nur erwählt, sondern immer wieder in Schuld verstrickt und Opfer menschlichen Versagens wird, gegenüber. Sie nimmt vor allem die Tiefendimension der ungeheuren und unmenschlichen Erfahrungen mit auf, die Migration, Vertreibung und Flucht mitbegleiten. Flucht und Vertreibung sind immer leidvolles Schicksal, dürfen und sollen nicht nivelliert werden. Über den Penta-teuch allerdings in die DNA »Israels« eingetragen, entwickelt das Thema Migration eine Grundsensibilität für die Migration von Migranten, Geflüchteten und Fremden.

45. Naumann (Anm. 8), 107. Ähnlich auch Polaks Schlussplädoyer: Polak, Migration als Thema (Anm. 10), 35.