

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Asyl / Asylrecht (AT)

Volker Wagner

erstellt: Januar 2009

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14153/>

Asyl / Asylrecht (AT)

Volker Wagner

→ [Flucht](#)

Während das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland politisch Verfolgten – aber auch nur diesen – unter bestimmten Umständen Asyl zugesteht (§16a), regeln die Gesetzessammlungen des Alten Testaments speziell das Asyl für Menschen, die jemanden versehentlich, d.h. bei einem Unfall, getötet haben (3.1.; 4.3.); das Asyl für Schutzsuchende aus anderen Gründen wird dagegen in sittlichen und religiösen Appellen behandelt (3.2. und 3.3.).

Traditionell werden die „Wurzeln des A[sylrechts] ... im sakralen und magischen Bereich“ vermutet (so Henßler, 243, als Beispiel für viele). Das gilt auch für das alttestamentliche Israel: „Es ist eine alte und weitverbreitete Überzeugung der Forschung, daß zunächst die Ortsheiligtümer als Asyle gedient hätten; deren Liquidierung durch die josianische Reform habe es erforderlich gemacht, einen Ersatz zu schaffen, und zu diesem Zwecke seien die Freistädte erdacht worden“ (Traulsen, 19 mit Literaturhinweisen). Soweit sich die Geschichte des israelitischen Asylrechts mit Hilfe der im Alten Testament bewahrten Überlieferungen nachzeichnen lässt, ist die Entwicklung jedoch gerade andersherum verlaufen: Während sich relativ glaubwürdige Nachrichten über erfolgreiche Asylsuche bei Personen (2.) und Kommunen (3.) sowie die Einrichtung der (profanen) Asylstädte (3.1.2.) in die Königszeit Israels und Judas verorten lassen, finden sich Hinweise auf ein Asyl an sakralen Orten erst in Texten aus bzw. für die nachexilische Zeit (4.3. und 4.4.). Im alttestamentlichen Israel steht das Altar- bzw. Tempelasyl am Ende der überschaubaren Entwicklung. Und das war in der alten Welt wohl auch kein Sonderfall, denn der früher als so selbstverständlich angenommene sakrale Ursprung des Asyls im antiken Griechenland ist mittlerweile fraglich geworden (5.1.). Sollten die israelitischen Asylvorstellungen dennoch sakrale oder magische Wurzeln haben, müssten diese in einer historisch sehr weit zurückliegenden Epoche gesucht werden, aus der den Verfassern der alttestamentlichen Schriften keine Traditionen mehr zur Verfügung standen.

1. Einleitung

1.1. Das Rechtsinstitut Asyl

Das Asyl ist eine Spezialform der → [Gastfreundschaft](#). Gast und Asylsuchender

unterscheiden sich darin, dass der eine die Gastfreundschaft freiwillig sucht, der andere hingegen durch bestimmte Umstände gezwungen ist, sie in Anspruch zu nehmen. Und während der Gastgeber dem Gast durch Nahrung und Unterkunft die Fortsetzung seines gewohnten Lebens ermöglicht oder dessen Niveau sogar erhöht, schützt der Asylgeber den Asylanten vor Personen oder Situationen, die ihm schaden können, und hilft ihm dadurch im Minimalfall zum bloßen Überleben. Dem Asylsuchenden Schutz zu gewähren, ist dem Asylgeber auf Grund seiner eigenen bzw. der Macht ihm verpflichteter Personen oder aber durch die Unzugänglichkeit bzw. Unverletzlichkeit seines Aufenthaltsortes möglich. Dementsprechend nennen rechtsvergleichende und völkerkundliche Studien politisch oder militärisch Mächtige, Altäre bzw. Tempel / Tempelareale sowie Städte mit ihrer wehrhaften Bevölkerung als Fluchtziele, an denen Asyl gesucht werden kann.

Formen und Anlässe der Asylsuche sind vielfältig. Zu unterscheiden ist (vgl. Traulsen, 1; die alttestamentlichen Belege sind in den angegebenen Abschnitten besprochen):

- zwischen der Asylsuche innerhalb des eigenen Staatsgebietes (2. bis 4.) oder im Ausland (6.),
- zwischen der Asylgewährung aufgrund profaner Macht (2.; 3.) oder religiöser Furchterregung (4.),
- zwischen der Beschränkung des Asylschutzes auf einen Ort (3.1.; 4.), auf den Kontakt zu einer Persönlichkeit (2.) oder auf einen Zeitraum (4.2.) und nicht zuletzt
- zwischen den unterschiedlichen Asylgründen, zu denen eine (selbst- oder unverschuldete) Verfolgung durch die Staatsmacht (2.; 4.1.; 6.), ein Versuch der Befreiung aus Schuldverhältnissen (4.4.) wie auch der Sklavenschaft (3.3.), die Flucht vor einer drohenden Strafe wegen Kapitalverbrechen (3.1.; 4.1.; 4.3.1.; 4.3.2.) oder vor Krieg (3.2.; 4.1.; 6.) bzw. Wirtschafts- (3.2.; 6.) und Naturkatastrophen zu zählen sind.

1.2. Die Verbindlichkeit des Asylschutzes im Alten Testament

Einen individuellen Rechtsanspruch auf Asyl gab und gibt es im Allgemeinen nicht (Auffahrt, 864), auch war und ist die Akzeptanz des Asyls und damit die Wirksamkeit seines Schutzes seitens der politisch Mächtigen oder auch der öffentlichen Meinung abgestuft.

Im Grundsatz dokumentieren das auch die einschlägigen alttestamentlichen Quellen. Allerdings finden sich hier – in der Umwelt Israels beispiellos (vgl. aber auch unten 5.1.) – gesetzliche Regelungen für die Asylberechtigung bzw. den Asylmissbrauch im Falle der Tötung eines Menschen ([Ex 21,13-14](#); [Num 35,9-](#)

[29\(34\)](#); [Dtn 19,1-13](#); [Jos 20,1-6](#)); dieser Sonderfall könnte durch den Willen zur Eindämmung der → [Blutrache](#) veranlasst sein (Löhr, 211, u.a.). Dagegen wird das Asyl für vor → [Krieg](#), → [Hunger](#), → [Sklavenschaft](#) oder aus anderen Gründen Schutzsuchende in den alttestamentlichen Rechtskodizes nicht geregelt; [Num 35,15](#) bemerkt lediglich, dass die Aufnahmestädte (3.1.) auch den → [Fremden](#) (und Beisassen) zur Verfügung stehen sollen, und mit [Dtn 27,19](#) ist der Paragraph einer mnemotechnisch gestalteten Rechtssatzreihe aus nichtschriftlicher Kultur in einer Liturgie erhalten geblieben, der die Beugung des Rechts eines Fremden, einer Waise und einer Witwe mit Ausstoßung aus der Gemeinschaft bestraft (→ [Witwe und Waise](#)). Ansonsten wird die Fürsorge für solche Flüchtlinge zusammen mit den anderen *personae miserae* in sittlichen oder religiösen Appellen (zur Unterscheidung siehe Wagner, 2005, 3-7) gefordert.

Da Israel die Lage der Fremden aus eigener Erfahrung kennt, sollen sie nicht bedrückt ([Ex 22,20-21](#); [Ex 23,9](#); [Jer 22,3](#)), ihr Recht nicht gebeugt ([Dtn 24,17-18](#)), sie sogar geliebt werden ([Dtn 10,19](#)); auch die Fremden sind vor Gericht „ohne Ansehen der Person“ zu behandeln ([Dtn 1,16-17](#)) und noch am Abend des Arbeitstages zu entlohnen ([Dtn 24,14-15](#)). Sittliche Appelle regeln auch die Versorgung der mittellosen Fremden, indem Felder ([Lev 23,22](#); [Dtn 24,19](#)), Ölbäume ([Dtn 24,20](#)) und Weinberge ([Dtn 24,21](#)) zu ihren Gunsten nicht restlos abgeerntet werden sollen. An der Versorgung der Fremden beteiligt sich aber auch die Kultgemeinde: Sie will auf den Zehnten eines jeden dritten Jahres zugunsten auch der Fremden verzichten ([Dtn 14,28-29](#); vgl. auch [Dtn 26,12-13](#)) und lädt sie zur Freude beim → [Wochen- und Laubhüttenfest](#) mit ein ([Dtn 16,11](#) und 14); sie deutet das Arbeitsverbot am → [Sabbat](#) als Ruhegewährung auch für den Fremden um ([Ex 23,12](#)); sie geht sogar so weit, dass sie die Unterdrückung eines Fremden ([Lev 19,33-34](#)) oder die vollständige Aberntung eines Weinberges zu seinen Ungunsten ([Lev 19,10](#)) als irreparable Unreinheit deklariert, die den Täter aus dem gottesdienstlichen Leben ausschließt (Wagner, 2005a, op.cit.). Dass die Kultgemeinde den Fremden dann auch in die Pflicht nimmt ([Ex 12,19.48-49](#); [Ex 20,10-11](#); [Lev 16,29](#); [Lev 17,8-9.10-14](#); [Lev 18,26](#); [Lev 20,2](#); [Lev 22,18-25](#); [Lev 24,16](#); [Num 15,14-16.29](#); [Num 19,10](#)^{b-13}; [Dtn 5,14](#)), ist verständlich.

1.3. Die Ausdrücke für Asyl im Alten Testament

Einen dem deutschen (Fremd)wort „Asyl“ entsprechenden Begriff gibt es im Alten Testament nicht. Wenn das hebräische Wort [מִקְלָט](#) *miqlāt* zuweilen mit „Asyl“ übersetzt worden ist, so sind doch die Grundbedeutungen der beiden Begriffe und damit auch das jeweils zugrundeliegende Asylkonzept auffällig verschieden: Das Substantiv [מִקְלָט](#) *miqlāt* ist von dem Verb [קָלַט](#) *qāṭ* II „aufnehmen“ abgeleitet (HALAT, 593), so dass der Aspekt der Aufnahme in eine Stadt und in die Mitte der dortigen Bevölkerung semantisch im Vordergrund steht. Demgegenüber

dominiert in dem griechischen Adjektiv *ásylos* „ungeplündert / unberaubt“, geworden zu „unverletzlich / sicher / unangefochten“ (Menge, 115) die Vorstellung, „daß keine Maßnahme der gewaltsamen Selbsthilfe an der sylonlosen Person oder Sache vorgenommen werden darf“ (Schlesinger, 28). Dieser Unterschied wird auch der Grund dafür sein, dass die Übersetzer der → [Septuaginta](#) מִקְלַט *miqlāt* „Aufnahme“ und עִיר מִקְלַט *ʿir miqlāt* „Aufnahmestadt“ im Griechischen nie mit Formen von *ásylos* oder den anderen griechischen Termini für Asyl wie etwa *hikesía* „Schutzflehen“, sondern in der Regel mit Formen von *phygadeutērion* „Fluchtort“ wiedergegeben haben (Ausnahmen sind Umschreibungen, die den Begriff der Flucht oder der Festlegung des Asylortes aus dem Kontext aufnehmen).

In den deutschsprachigen Bibelübersetzungen findet sich für עִיר מִקְלַט *ʿir miqlāt* „Freistadt“ (so die Lutherbibel, dort in [Jos 20,3](#) [vgl. [2Makk 4,33f](#)] aber auch „Freistatt“), aber auch „Asylstadt“ (so heute verständlicher die katholische Einheitsübersetzung).

Zur Beschreibung der Flucht eines Asylsuchenden, seines Fluchtzieles und des Aufenthalts am Asylort verwendet das Alte Testament keine speziell dafür ausgewählten Wörter. Auffällig ist nur, dass die Flucht aufgrund des gewaltsamen Todes eines Menschen mit Ausnahme von [2Sam 13,37](#) stets mit נָסַח *nās* „fliehen“ formuliert wird.

2. Das personelle Asyl

Einzelpersonen können Schutz bieten, wenn ihnen eine überdurchschnittliche Macht zur Verfügung steht. Dementsprechend sind es Könige oder Personen, die unbeschadet ihres tatsächlichen Ranges so genannt sind, die in den Überlieferungen um Asyl angegangen werden (Löhr, 188), aber auch hochangesehene Bürger aus anderen sozialen Schichten wie → [Samuel](#). Beispiele dafür finden sich in den Überlieferungen über → [David](#):

So erzählt [1Sam 19,18-19](#), dass David zu → [Samuel](#) nach → [Rama](#) flieht und mit ihm zusammen nach „Najot“ geht. Delekat (270) vermutete in dem Ausdruck Najot einen (sakralen) Asylort, doch gibt es darauf keinen Hinweis, zumal das Wort auch nicht eindeutig überliefert ist. Vielmehr ist für die Deutung entscheidend, dass David Samuel begleitet und bei ihm bleibt: Der Schutz wird ihm durch die allgemein anerkannte Prominenz dieses Mannes zuteil.

Laut [1Sam 22,3-4](#) bat David den „König“ von → [Moab](#), das wohl zu jener Zeit noch keinen verfassten Staat bildete, dass seine Eltern mit ihm und seinen Leuten nomadisieren (lectio difficilior אֵת יִצָּחַק יָצֵא *ʾet jš' ʿet* „hinausgehen mit / ausziehen mit“) dürfen und so vor eventuellen Repressalien durch → [Saul](#) geschützt sind. David

selbst suchte später Asyl beim König → [Achisch](#) in → [Gat](#) ([1Sam 21,11](#); [1Sam 27,1-12](#)).

Nachdem → [Absalom](#) seinen Bruder → [Amnon](#) hatte umbringen lassen, floh er zu seinem Großvater mütterlicherseits, der als König des Aramäerstaates → [Geschur](#) bezeichnet wird ([2Sam 13,37-38](#)).

Auch flüchteten nach [1Kön 2,39-40](#) zwei Sklaven Schimis zu König Achisch nach Gat bzw. in die genannte Stadt; diese aber werden auf Schimis Forderung hin ausgeliefert und zurückgeführt (weiteres dazu und zur Sklavenflucht unten 3.3.).

3. Das kommunale Asyl

Crüsemann hat einen Aufsatz zum Asylwesen im Alten Testament mit „Das Gottesvolk als Schutzraum“ überschrieben (Crüsemann, op. cit.). Dieser Titel spiegelt den Befund wider, dass Asyl in den eindeutigsten und auch ältesten Belegen in der hebräischen Bibel weniger auf persönlicher Macht einzelner Personen und schon gar nicht auf der Unverletzlichkeit sakraler Institutionen, sondern in der Bereitschaft von Stadtgemeinden beruht, Flüchtlinge aufzunehmen und zu schützen. Was Falk „auf örtlicher Basis fundierte[s] Asylrecht“ nennt (Falk, 318), soll hier kommunales Asyl genannt werden.

3.1. Das kommunale Asyl bei Tötungsdelikten

3.1.1. Die Texte und ihre Tatbestandsdifferenzierung

Das älteste Asylgesetz des Alten Testaments findet sich in [Dtn 19,11-12](#).

Der Paragraph gehört zu einem Kodextorso, der das Grundgerüst für die Normensammlung [Dtn 19-25](#) bildet (Otto, 1999, 352; Wagner, 2006, 59-69), und ist nicht anders als die meisten hebräischen Rechtssätze und vor allem das Keilschriftrecht als Konditionalsatzgefüge mit „wenn ..., dann ...“ formuliert. Da bereits das Neubabylonische Gesetzesfragment aus dem 7. oder 6. Jh. v. Chr. diesen traditionellen Stil verlässt (Petschow, 1959, 40-42), darf die Abfassung des Kodextorsos einschließlich der Asylstadtbestimmung von [Dtn 19,11-12](#) in der ersten Hälfte des 1. Jt.s v. Chr. und innerhalb dieses Zeitraumes nicht zu spät angesetzt werden. Zwar sind auch an [Dtn 19,11-12](#) die üblichen deuteronomischen Formeln angefügt worden, gegen eine deuteronomische Herkunft der Rechtssätze (so z.B. Rose, 139) spricht aber, dass die זקנים *zəqenîm* (→ „Älteste“), denen in [Dtn 19,11-12](#) erhebliche Kompetenzen zugewiesen werden, im → [Deuteronomium](#) außerhalb des Kodextorsos שטרים *šoṭərîm* „Amtleute“ genannt werden (Wagner, 2005, 190-

195). In [Dtn 19,11-12](#) liegt also eine Primärquelle zum israelitischen Asylrecht der Königszeit vor.

[Dtn 19,11-12](#) handelt vom Missbrauch der Asylstadt im Falle eines → [Mordes](#). Mit der Wendung „in eine dieser Städte“ weist der Paragraph auf einen vorausgehenden hin, in dem der legitime Gebrauch einer Asylstadt behandelt worden sein muss. Dies geschieht zwar in [Dtn 19,1-10](#), doch ist dieser Abschnitt so stark im deuteronomischen Stil bearbeitet, dass der zu erwartende kasuistische Rechtssatz (→ [Recht](#)) nicht mehr sicher zu erkennen ist (vgl. den Versuch einer Rekonstruktion bei Gertz, 126).

[Dtn 19,1-10](#) schreibt das Recht fest, den Schutz eines Städteasyls in Anspruch zu nehmen, wenn das Handeln eines Menschen zum Tode eines anderen geführt hat, ohne dass der Handelnde Schuld daran trägt ([Dtn 19,5](#)). Häufig wird hier von Totschlag gesprochen oder sogar die *contradictio in adjecto* „unvorsätzlicher / nicht vorsätzlicher / unbeabsichtigter Totschlag“ verwendet; doch impliziert der deutsche Begriff „Totschlag“ stets den Vorsatz zur Tat (Wahrig, 260 u.a.). Ein solcher Vorsatz aber schließt nach [Dtn 19,5](#) die Asylberechtigung ausdrücklich aus: Das Städteasyl gilt nur für denjenigen, der zwar in der Kausalkette, die zum Tode eines Menschen geführt hat, stand, dessen Tod aber nicht gewollt und schon gar nicht geplant hat; Hossfeld (658) spricht nicht zu Unrecht, aber zu einschränkend von „Arbeitsunfall“. Dem Verursacher eines solchen Todesfalles soll nach israelitischem Recht Schutz vor voreiliger und unberechtigter Blutrache gewährt werden ([Dtn 19,6](#), und davon abhängig [Ex 21,13](#); [Num 35,11](#); [Num 35,22-25](#) und [Jos 20,3](#)). Dass die Asylstädte auch bei anderen als Tötungsfällen zur Verfügung gestanden hätten, ist aus diesen Texten und auch sonst aus dem Alten Testament nicht ersichtlich.

3.1.2. Die Asylstädte und ihr Charakter

In [Dtn 19,2.9](#) ergeht der Auftrag, sechs Orte als Asylstädte auszuwählen; dieser Befehl wird in [Num 35,10-14](#) und [Jos 20,2](#) wiederholt, während [Dtn 4,41-43](#) seine teilweise Ausführung durch → [Mose](#) behauptet.

Die Notiz [Dtn 4,41-43](#) will wissen, dass die Asylstädte zunächst im Norden des heutigen Jordaniens und erst danach auf dem jetzigen Staatsgebiet Israels eingerichtet worden seien. Damit stimmt [Num 35,14](#) im Gegensatz zu [Jos 20,7-8](#) überein, und auch [Dtn 19,2](#) und 9 stellt die Einrichtung in zwei Etappen dar. Ein Blick auf die Landkarte scheint diese Tradition zu bestätigen, insofern die Städte → [Golan](#) in Baschan, → [Ramot-Gilead](#) und Bezer (genaue Lage der letzten allerdings ungewiss) und vielleicht dazu auch noch → [Kedesch](#) nicht nur relativ nahe beieinander liegen, sondern auch unregelmäßig im Lande verteilt sind. Demgegenüber erscheint die Reihe Kedesch, → [Sichem](#) und → [Hebron](#) wie auf dem Reißbrett konstruiert, und die

großen Entfernungen zwischen ihnen von jeweils mehr als 70 km Luftlinie lassen an ihrer Verwendbarkeit als im Ernstfall schnell erreichbarer Fluchtort zweifeln, so dass die Nennung von Sichem und Hebron den Verdacht einer nachträglichen Auffüllung des Systems hervorruft.

Schmid will die Entstehung der Asylstadteinstitution im Nordosten des israelitischen Siedlungsgebietes mit der Tatsache in Verbindung bringen, dass die alttestamentliche Überlieferung über Heiligtümer in dieser Region nichts zu berichten weiß, durch deren Fehlen es aber eben auch keine Tempelasyle gegeben haben könnte und die Asylstädte vielleicht als Ersatz dafür angeboten worden seien (Schmid, 134). Doch ist das Schweigen der Quellen ein unsicheres Argument; zudem war das Heiligtumsasyl in der ersten Hälfte des 1. Jt.s in Israel wohl noch gar nicht akzeptiert (vgl. unten 4.).

Dass man zum Schutz vor der Blutrache ein Asyl in Städten angeboten hat, könnte zwei Gründe haben: Zum einen mag man das persönliche Asyl (oben 2.) gegenüber einem aufgebrachten Bluträcher als nicht ausreichend, unter Umständen sogar den Asylgeber selbst gefährdend betrachtet haben; demgegenüber bot eine Stadt, befestigt durch eine Mauer und ausgerüstet mit kollektiver Verteidigungskraft, einen viel wirksameren Schutz. Zum anderen sollte vielleicht „ein[] Exil[] im Land ... die Flucht ins Ausland ersetze[n]“ (Schenker, 866). Die Flucht über die Grenze aber bot ja auch nur bei einem ausreichenden Grenzregime des Fluchtlandes Sicherheit, und dieses war im Alten Orient nicht überall vorhanden: Während aus dem antiken Ägypten zahlreiche Nachrichten über Grenzbefestigungen gegenüber Palästina vorliegen (Helck, 896), waren Assyrien und Babylonien außerhalb von Krisenzeiten wohl für jedermann (Grayson, 640) und eben auch für den Verfolger eines Flüchtlings ziemlich frei zugänglich, was auch für die → [Aramäerstaaten](#) sowie → [Ammon](#), → [Moab](#) und → [Edom](#) gelten dürfte. Letzteres wird der Hauptgrund gewesen sein, warum die ersten Asylstädte gerade im Nordosten des israelitischen Siedlungsgebietes eingerichtet worden sind, wo die Flucht über die befestigte Grenze Ägyptens der Entfernung wegen kaum möglich und die nach Norden oder Osten nicht hilfreich war. Da das Königreich Israel bereits 722 v. Chr. assyrische Provinz wurde, wird man die Einrichtung der Asylstädte in das erste Viertel des 1. Jt.s v. Chr. anzusetzen haben (vgl. dazu auch Traulsen, 70; anders Staszak, 259-263, der die westjordanischen Städte als primär und der assyrischen Provinzeinteilung des 8. Jh.s v. Chr. entsprechend verteilt betrachtet).

Ein sakrales Element lassen weder die Asylstädte (Schenker, 865, hatte wenigstens für Sichem ein berühmtes Heiligtum, Löhr, 209, eine sakrale Bedeutung der Städte in ferner vorisraelitischer Zeit vermutet) noch die im Asylverfahren beteiligten Personen (die Rechtsgemeinde mit ihren → [Ältesten](#)) erkennen. Das heißt: Das Städteasyl wurde von den Kommunen zur Verfügung

gestellt und war eine profane Institution (Ruwe, 204). Dieses Bild kann auch die Verbindung der Asyl- mit den → [Levitenstädten](#) in [Num 35,6](#); [Jos 21](#), (11).13.21.27.32.(36) und [1Chr 6,42.52](#) nicht korrigieren; diese Kombination besagt nur, dass den Verfassern der genannten Texte die kanonische Liste der Asylstädte bekannt und bei der hohen Zahl der geforderten Levitenstädte die Übereinstimmung mit jener gar nicht zu vermeiden war (gegen Turner, 59-61, der den Leviten eine Mediatorenfunktion im Asylverfahren zuschreibt, wofür er allerdings keine Belegstelle nennt).

Die verbreitete Hypothese, die Asylstädte seien in Folge der deuteronomischen Forderung nach → [Kultzentralisierung](#) und des damit verbundenen Wegfalls der örtlichen Heiligtümer eingerichtet worden (seit Wellhausen, Prolegomena, 156; so zuletzt wieder Ziegler, 1117; Staszak, 273-275), scheidet an drei Fakten: 1. Außer [Ri 9,46-49](#) (zur Datierung unten 4.1.) findet sich in der alttestamentlichen Überlieferung kein Beleg für die Flucht in ein „örtliches“ Heiligtum. 2. Im Gegensatz etwa zu [Dtn 12](#) wird im Zusammenhang mit den Asylstädten in [Dtn 19,1-13](#) auf die Kultzentralisierung mit keinem Wort eingegangen (Milgrom, 303). 3. In der Epoche am Ende des 7. Jh.s v. Chr., in die die Realisierung der deuteronomischen Zentralisierungsforderung zu verorten ist, lag „nur noch Hebron ... mit Sicherheit im Herrschaftsbereich König → [Josias](#) – das Nordreich Israel existierte zu dieser Zeit bereits nicht mehr“ (Traulsen, 70).

3.1.3. Das Asylverfahren

[Dtn 19,1-13](#) ist in [Num 35,9-25](#), [Dtn 4,41-43](#), [Jos 20,1-9](#) und auch [Ex 21,13](#) (zur Sonderstellung von [Ex 21,13-14](#) siehe unten 4.3.) fortgeschrieben worden. Eine Zusammenschau der genannten Normen ergibt für den Fall, dass jemand in der Flucht vor dem Bluträcher eine Asylstadt in Anspruch nehmen will, folgendes Verfahren: Nach [Dtn 19,1-13](#) (vgl. [Dtn 19,11!](#)) kann jeder, nach [Jos 20,3](#) nur der unvorsätzliche Täter nach der Tat in die nächstgelegene Asylstadt fliehen und vor dem → [Stadtter](#) gegenüber den → [Ältesten](#) (in ihrer notariellen Funktion) eine Erklärung über seinen Fall vortragen ([Jos 20,4a](#)). Ob die Ältesten ihn im Zweifelsfalle zurückweisen können, geht aus den Texten nicht hervor, vielmehr aber, dass sie (in ihrer exekutiven Funktion) den Aufenthalt des Asylbewerbers in ihrer Stadt zu organisieren haben ([Jos 20,4b](#)). Der Aufenthalt ist zunächst vorläufig, da sich der Asylbewerber laut [Jos 20,6](#) und [Num 35,24](#) einem Verfahren vor der Rechtsgemeinde seiner Stadt zu stellen hat, in dem der Vorfall in seinem Beisein untersucht und beurteilt wird; [Dtn 19,11-12](#) legt freilich auch die Vermutung nahe, dass der Täter im Falle eines zweifelfreien Totschlags oder Mordes auch bereits ohne förmliche Verhandlung aus der Asylstadt geholt und dem Bluträcher ausgeliefert werden konnte. Normalerweise aber wurde er wohl erst bei einer Schuldigsprechung durch die Rechtsgemeinde dem Bluträcher

übergeben ([Num 35,16-21](#)) bzw. ihm beim Erweis des Fehlens des Vorsatzes und der Heimtücke das dauerhafte Wohnen in einer Asylstadt erlaubt ([Num 35,25](#)). Die Dauer dieses Aufenthaltes ist anscheinend zunächst nicht geregelt gewesen; [Num 35,26-27](#) gestattet dem Bluträcher, den Asylanten bei einem Verlassen der Asylstadt ungestraft zu töten (zu einer späteren Befristung siehe unten 4.3.).

3.2. Das kommunale Asyl für Fremde

In den israelitischen und jüdischen Kommunen lebten Fremde in- und ausländischer Herkunft. Einige Erzählungen und Notizen des Alten Testaments dokumentieren, dass darunter auch Asylanten waren, die dort Schutz gesucht und gefunden hatten.

1. Asylanten werden in der bibelhebräischen Sprache von Fremden, die ohne einen Hintergrund von Not oder Verfolgung ihren Ort verlassen haben und fern ihrer Heimat leben und arbeiten, wie etwa einige der Leviten (vgl. z.B. [Ri 17,7-12](#); [Ri 18,18-20](#); [Ri 19,1](#)), terminologisch nicht unterschieden, sondern wie diese mit גר *ger* „Fremder“ und ihr Aufenthalt mit גור *gwr* „als Fremder weilen“ bezeichnet. Wie weit sich hinter dem Parallelbegriff תושב *tôšāv*, meist mit „Beisasse“ übersetzt, auch Asylanten verbergen, ist nicht festzustellen; der Begriff bleibt letztlich unklar (Kellermann, 990; zu den Gründen für die Schwierigkeit der Begriffsbestimmung vgl. schon Fascher, 307).

2. Ein Immigrationshintergrund des → [Fremden](#) wird dann deutlich, wenn seine Herkunft von außerhalb des israelitischen Gebietes bekannt ist ([Gen 23](#)) oder seine bzw. seiner Familie nachträgliche Beschneidung gefordert wird ([Ex 12,48](#)). Dass der גר *ger* „Fremde“ nach deuteronomischer Redeweise „in deinen Toren“ lebt ([Ex 20,10](#); [Dtn 5,14](#) u.ö.), erweist für die Asylanten unter ihnen ein kommunales Asyl (gegen Neumann, 244, der für die Fremden welcher Herkunft auch immer ein persönliches Asyl bei einem „Fürsprecher“ vermutet).

1. Inländische Flüchtlinge. Mindestens zwei Stellen im Alten Testament lassen Flüchtlinge im eigenen Lande erkennen: Nach einer isoliert stehenden Nachricht in [2Sam 4,3](#) seien die Einwohner von → [Beerot](#) nach Gittajim geflohen und lebten dort als גרים *gerîm* „Fremde“; als Hintergrund für ihre Flucht ist „eine kriegerische Auseinandersetzung [mit] den besitzergreifenden Benjaminiten“ vermutet worden (Kellermann, 984), doch gibt es keinerlei Indizien für eine historische Verortung dieser Notiz. Auch die Flucht der Frau aus → [Schunem](#) wegen einer drohenden Hungersnot in die südliche Küstenebene ([2Kön 8,1-2](#)) dürfte als Asyl im eigenen Lande zu verstehen sein, da in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s v. Chr. mit einem friedlichen Zusammenleben von Israeliten und → [Philistern](#) zu rechnen ist (Fritz, 522).

Zuweilen wird in der Literatur mit einem Flüchtlingsstrom aus dem Nordreich nach Juda aufgrund der assyrischen Eroberung im Jahre 722 v. Chr. gerechnet

(z.B. Krapf, 375). Schriftliche oder archäologische Zeugnisse gibt es darüber nicht (Bultmann, 213). Und dass sich die häufige Ermahnung zur gerechten Behandlung und ausreichenden Unterstützung der Fremden im → [Deuteronomium](#) speziell auf diese Umsiedler bezöge (Müller, 185), ist literargeschichtlich nicht haltbar: Die einschlägigen Stellen sind kaum dem ältesten Bestand des Buches zuzurechnen – die Belege im Normenteil ([Dtn 14,28-29](#); [Dtn 16,11.14](#); [Dtn 24,17-18](#); [Dtn 24,19-22](#)) sind Attraktionen und Randbemerkungen (Wagner, 2006, zu den Stellen); [Dtn 1,16-17](#) und [Dtn 10,19](#) stehen im Rahmenteil, und [Dtn 26,12-13](#) wiederholen nur [Dtn 14,28-29](#). Die außerdeuteronomischen Stellen sind wahrscheinlich noch jünger: [Lev 19,10.33-34](#); [Lev 23,22](#) und [Num 35,15](#) gehören zu den gesetzlichen Zusätzen zur → [Priesterschrift](#); [Ex 22,20-21](#) und [Ex 23,9](#) lassen sich wie vieles im → „[Bundesbuch](#)“ kaum datieren. Aufschlussreich ist aber vor allem die Subsumierung der Fremden unter die *personae miserae*: Wo auch immer sich die um den Fremden erweiterte Liste einigermaßen sicher datieren lässt, gehören [Jer 7,6](#) und [Jer 22,3](#) in das Ende das 7. Jh.s v. Chr.; es folgen [Ez 22,7](#) am Anfang des 6. Jh.s v. Chr., [Sach 7,10](#) aus der frühnachexilischen, [Ps 94,6](#) aus der nachexilischen Zeit und [Mal 3,5](#) aus der Mitte des 5. Jh.s v. Chr. Die meisten der sich auf die Fremden beziehenden Stellen im Alten Testament dürften also Jahrhunderte nach dem Fall von → [Samaria](#) geschrieben worden sein. Dagegen ist [Dtn 27,19](#) (dazu schon oben 1.2.) vielleicht sogar wesentlich früher formuliert, als Samaria erobert wurde.

2. Ausländische Flüchtlinge. [Gen 23](#) schildert den Erwerb eines Feldes mit Doppelhöhle auf dem Gebiet der Stadt → [Hebron](#) durch → [Abraham](#), dessen Herkunft aus → [Haran](#) ([Gen 12,4](#)) ihn als Ausländer ausweist. Der Erzähler hat die Darstellung nach dem Stil der Neubabylonischen Zwiesgesprächsurkunden gestaltet (so seit Petschow, 1965, op. cit.), so dass man die Abfassung der Erzählung und ihren sozialen Hintergrund in die zweite Hälfte der israelitischen Königszeit verorten möchte. Er hält es für möglich, dass ein ausländischer „Fremder und Beisasse“ ([Gen 23,4](#)) soweit integriert ist, dass die Bürgerschaft einer Stadt ihn achtet ([Gen 23,6](#)), ihm ihre eigenen Grabstellen anbietet ([Gen 23,6](#)) und nach seiner Weigerung ihn Land kaufen lässt ([Gen 23,4-18](#)). Für unser Thema aber ist vor allem festzuhalten, dass dieser „Fremde und Beisasse“ in einer Stadt untergekommen ist und deren Rechtsgemeinde als Ansprechpartner hat.

Es gibt eine Stelle im Alten Testament, die den Beginn eines Asylverfahrens für ausländische (Kriegs-?)flüchtlinge dokumentiert: Nach [Jes 16,1](#) sollen welche (oder: soll jemand) eine Botschaft aus Sela „zum Berge der Tochter Zion“ schicken. Diese Botschaft ist offenbar in [Jes 16,3-4a](#) erhalten; sie fordert Schutz vor Verfolgung (V. 3b) und Zustimmung zum Aufenthalt (V. 4a). Im hebräischen Text schwanken die Numeri der Befehlsformen zwischen dem *Plural communis* und dem *Singular femininum*, die die Masoreten (→ [Bibeltext](#)) auf Letzteres hin

angeglichen haben. Das Femininum war durch die → „[Tochter Zions](#)“ gefordert; dieser Ausdruck meint aber als Personifizierung der Kommune die Bevölkerung Jerusalems (Haag, 868), so dass die Verwendung auch des Plural als *constructio ad sensum* verständlich ist. Der moabitische Hilferuf richtet sich also nicht an einen Jerusalemer König (so aber Kegler, 133) oder Statthalter und auch nicht an einen Hohenpriester, sondern an die Bürger der Stadt, die um rechtliche und praktische Unterstützung der Flüchtlinge aus → [Moab](#) gebeten werden – das Asyl soll demnach auch hier durch die Kommune gewährt werden. Dass die Forschung bisher nicht im Stande war, einen konkreten historischen Anlass für die Flucht der Moabiter zu benennen (Wildberger, 603) und die spätere literarische Bearbeitung dieser Notiz den Vorgang in die Zukunft verlegen will (Wildberger, 620-623), kann den Eindruck einer authentischen Erinnerung bis in die Wortgestalt der Botschaft hinein nicht schmälern.

3.3. Ein kommunales Asyl für Sklaven?

Zum Sklavenasyl gibt es im Alten Testament nur zwei Belege, die kein klares Bild vermitteln.

Nach [1Kön 2,39-40](#) (vgl. dazu schon oben 2.) flüchten zwei Sklaven → [Schimis](#) zum König → [Achisch](#) nach → [Gat](#). Sieht es zunächst so aus, als wollten sie im Palast Asyl finden (Löhr, 186), so erweckt das wiederholte „er ging“ in [1Kön 2,40](#) (hebräischer Text) den Eindruck, Schimi suche nach der Vorsprache bei Achisch und mit dessen Erlaubnis seine Sklaven nicht im Palast, sondern vielmehr in der Stadt Gat. Dabei bleibt die Frage offen, ob die Sklaven dort ein personelles oder ein kommunales Asyl gefunden hatten.

[Dtn 23,16-17](#) will die Auslieferung eines Sklaven untersagen, der in „eine deiner Städte“ geflohen ist, und meint diesem Wortlaut nach wohl ein kommunales Asyl. Es ist vermutet worden, dass der hier gemeinte Flüchtling aus dem Ausland in die „Mitte Israels“ gekommen sei (Rose, 209), doch verschweigt der Text die näheren Umstände; wenn aber [Dtn 23,17](#) mahnt, die prekäre Situation des Flüchtigen nicht auszunutzen, ist eher daran zu denken, dass der Wohnsitz des Sklavenhalters in räumlicher Nähe zum Fluchttort und Letzterer für die den Sklaven Suchenden daher leicht erreichbar vorgestellt ist.

Sklavenflucht war in der altorientalischen Epoche trotz aller Vorkehrungen, die dagegen getroffen wurden, ein häufiges Ereignis. Im Zweistromland wurden die Sanktionen gegen jemanden, der bei der Flucht eines Sklaven behilflich war oder einen flüchtigen Sklaven in seinem Hause zurückhielt, zwar im Laufe der Zeit gemildert bzw. ganz ausgesetzt, dennoch war die

Pflicht zur Rückführung an den Eigentümer unumstritten (Ebeling, 90). In diesem rechtsgeschichtlichen Kontext ist der Aufruf von [Dtn 23,16](#) einmalig und wohl auch utopisch, da es sich bei der Zurückhaltung eines geflohenen Sklaven auch nach alttestamentlichem Recht zweifellos um ein Eigentumsdelikt handeln und der Sklavenhalter nicht ruhen dürfte, sein kostbares Eigentum zurückzuerlangen. Und so ist der Appell von [Dtn 23,16-17](#), als Anhang an Regeln in [Dtn 23,2-9](#) über die Aufnahme bestimmter Personen in den *לִקְוֹת* „Aufgebot / Gemeinde“ angehängt, auch nicht als Rechtssatz, sondern als eine der als persönliche Anrede stilisierten Normen „guter Sitte“ (Wagner, 2005, 3-7) formuliert, deren Einhaltung wünschenswert, aber sicher nicht einklagbar war.

4. Die Suche nach dem sakralen Asyl

In religionsgeschichtlichen und völkerkundlichen Abhandlungen über das Asyl wird meist die Flucht an heilige Orte wie Haine, Altäre oder Tempel als die Ur- und Ausgangsform aller Asylformen betrachtet (siehe z.B. Wißmann, 315-316; Chaniotis, 143; Quack, 1116-1117; differenzierter allein Douma, 147). Die im Alten Testament bewahrten Traditionen stützen diese Hypothese für Israel nicht (vgl. aber auch unten 5.1. zur Geschichte des Asyls in Griechenland). Zwar hat die Überlieferung einzelne Versuche, an einem → [Altar](#) oder in einem → [Tempel](#) Schutz zu suchen, bewahrt (1.), vermag jedoch nicht von einem einzigen Fall zu berichten, in dem die Flucht zu einem oder in ein Heiligtum von dem/n Verfolger/n akzeptiert worden wäre. Erst späte Bearbeitungsschichten des Pentateuchs (3.) und Erzählungen über die Geschichte der nachexilischen Zeit (4.) lassen die Möglichkeiten eines Asyls am Zweiten Tempel in Jerusalem, aber auch nur dort erahnen.

Dass es nur schwache und späte Hinweise auf ein sakrales Asyl im alttestamentlichen Israel gibt, wird mehrere Gründe haben. Erstens stand Israel zu einem guten Teil in der altorientalischen Tradition, in der ein Heiligtumsasyl unbekannt gewesen zu sein scheint (vgl. 5.2. und 5.3.). Zum anderen setzt das sakrale Asyl eine bestimmte Bauart und Infrastruktur der Heiligtümer voraus, die einem Flüchtling Sicherheit vor Verfolgung, Unterhalt zum Leben und Schutz vor der Witterung bieten konnten; über das Land verteilte feste und ausgedehntere Tempelanlagen haben sich archäologisch aber in Israel bisher so gut nicht nachweisen lassen (Zwickel, 1994, 236-239, 281-284) und sind für die nachexilische Zeit mit ihrer Kultzentralisierung auf Jerusalem ohnehin auszuschließen. Drittens ist ein ungehinderter und schneller Zutritt zur heiligen Stätte Voraussetzung für ein sakrales Asyl; die Erinnerungen an „Templeinlassliturgien“ in den Psalmen oder auch in [Jes 33,14-16](#) (Kraus, 253) und die Überlieferungen über das restriktive Zugangsmanagement am Jerusalemer Tempel (Herr, 81-83) lassen das aber kaum als möglich erscheinen;

die „strikte Trennung von Heiligem und Profanem“ der Priesterschrift und verwandter Literatur dürfte ein Heiligtumsasyl auch von der Theorie her fast unmöglich gemacht haben (Traulsen, 51-52).

4.1. Erzählungen über die Geschichte der vorexilischen Zeit

Nach [Ri 9,46-49](#) fliehen die Bürger (oder Besitzer?) des Turmes von → [Sichem](#) (oder eines Ortes Migdal-Sichem?) nach der Zerstörung der Stadt Sichem in einen Raum des El-Berit-Tempels (hebräischer Text). Zwar lässt sich dem seltenen Wort צריח *ṣərîaḥ* „Gewölbe / Krypta / Turm“? (HALAT, 988) nicht entnehmen, ob dieser Teil des Gebäudes deswegen als Fluchtort diente, weil er baulich verstärkt und deshalb gut zu verteidigen war, oder ob die Leute ihn als Ziel wählten, weil „sie sich hier im Schutz der Gottheit wännen“ (so Löhr, 207 Anm. 3). Der Erzähler lässt jedenfalls → [Abimelech](#) keine Scheu vor der heiligen Stätte haben, sie vielmehr anzünden und so die Menge der darin versammelten Flüchtlinge umbringen. Mit ihren unerfindbaren Einzelheiten erweckt diese Notiz nicht den Eindruck, als sei sie lediglich aus [Ri 9,15](#) herausgesponnen; Otto verbindet sie mit der Zerstörung des „spätbronzezeit-früheisenzeitliche[n] Sichem“ im 11. Jh. v. Chr. (Otto, 2004, 1295).

[1Kön 1,50-53](#) erzählt, wie → [Adonija](#) nach seinem gescheiterten Staatsstreich ([1Kön 1,5-9](#)) vor → [Salomo](#) in das Jerusalemer Heiligtum floh und „die Hörner des Altars faßte“. Salomo ließ ihn von dort durch mehrere Leute gewaltsam wegholen; sein Vorgehen wird mit der richterlichen Kompetenz über die königliche Familie (Macholz, 172-173) für rechtens erklärt.

[1Kön 2,28-34](#) berichtet von der Flucht → [Joabs](#) vor Salomo in das Jerusalemer Heiligtum; auch er „faßte die Hörner des Altars“. Wenn ihn letztlich die Sorge, auf der politisch unterlegenen Seite gestanden zu haben, dazu bewogen haben wird, hatte Joab allerdings zwei Tötungsdelikte zu verantworten: Die Tötung → [Abners](#) war ein Akt der Blutrache ([2Sam 2,23](#) und [2Sam 3,27](#)), die man im Israel der vorexilischen Zeit nicht als Delikt verstand, legen doch gerade die Asylstadtgesetze in [Num 35,19](#) und [Dtn 19,12](#) fest, einen Mörder dem Bluträcher auszuliefern. Doch der Mord an → [Amasa](#) ([2Sam 20,8-10](#)) war durchaus justitiabel; da Amasa Armeeangehöriger war, fiel die Angelegenheit in die richterliche Zuständigkeit des Königs über das Heer (Macholz, 172-173). Da Joab nicht bereit war, den Altar zu verlassen, ließ Salomo ihn dort töten.

Das Verhalten Salomos in letzterem Falle ist unterschiedlich erklärt und gewertet worden (vgl. Delekat, 272; Falk, 318; Schmid, 1133; Crüsemann, 52; Schenker, 865; Traulsen, 21-28; Staszak, 191). Alle diese Auslegungs- oder gar Rechtfertigungsversuche verschleiern aber die eindeutige Aussage der beiden Texte: Die Erzähler wissen aus den überkommenden Traditionen oder aus Erfahrungen ihrer eigenen Zeit, dass Menschen die Scheu ihrer Feinde vor heiligen Stätten dazu auszunutzen versuchten, sich ihnen dort zu entziehen, ihre

Gegner diese Scheu aber nicht hatten und die Verfolgung auch am Altar bzw. im Tempel fortsetzten. Offensichtlich wurde im alttestamentlichen Israel der ersten Jahrhunderte des 1. Jt.s das Altar- oder Tempelasyl genauso wenig akzeptiert wie in den zeitgleichen benachbarten Kulturen (siehe dazu unten Kapitel 5.).

4.2. Prophetische Texte

Es ist gesagt worden, dass einige → [Propheten](#) den Missbrauch des Altar- oder Tempelasyls kritisiert hätten (Crüsemann, 55), doch sind die dafür herangezogenen Stellen nicht mit Sicherheit in dieser Richtung auszulegen.

Jeremia spricht in der „Tempelrede“ [Jer 7,1-15](#) zu Leuten, die nicht zur Asylsuche, sondern zum Beten in den Tempel gekommen sind (Fischer, 295, u.a.); zudem enthält der Lasterkatalog [Jer 7,9](#) mindestens mit dem Vorwurf, → [Baal](#) zu opfern und unbekanntem Göttern nachzulaufen, Taten, die kaum justitiabel gewesen sein dürften und, wenn doch, deren Täter wohl nicht ausgerechnet in einem Jahwetempel Schutz gesucht haben würden. Der Prophet kritisiert vielmehr ein alle Lebenslagen und alle Aufenthaltsorte umfassendes trügerisches Gefühl göttlichen Schutzes, wie es auch Micha in [Mi 3,9-12](#) angeprangert hat.

Als Kritik am Altarasyl ist auch [Am 3,14-15](#) ausgelegt worden (Wolff, 279). Doch ist das Zertrümmern der Hörner des Altars in [Am 3,14](#) nicht nur ein Geschehen im Vorfeld des göttlichen Strafvollzuges, das Israel die Möglichkeit einer Flucht in das sakrale Asyl (oder an den Altar als „Ort der Entsündung und Sühne“; so Wolff alternativ; vgl. [Ex 29,11-12](#)) entziehen sollte, sondern ein wesentlicher Teil der Strafe selbst, denn die kultischen Handlungen an dem Altar (oder den Altären) in → [Bethel \(Am 4,4.5-6\)](#) haben Gott in gleichem Maße empört wie der Luxus der Besitzer der in [Am 3,15](#) beschriebenen Immobilien.

4.3. Späte Bearbeitungsschichten des Pentateuchs

Zusätze zum → [Bundesbuch](#) und der Asylregelung von [Num 35](#) geben einen vagen Hinweis auf eine Schutzfunktion des Jerusalemer Tempels in nachexilischer Zeit.

1. [Ex 21,13-14](#). Innerhalb des Bundesbuches [Ex 21,1-23,19](#) (oder [Ex 20,22-23,33](#)) gehen [Ex 21,13-14](#) auf das Asylrecht ein.

Manche Autoren betrachten den Abschnitt als die älteste alttestamentliche Asylgesetzgebung, doch liegt er nicht nur in sekundär bearbeiteter Form vor, sondern ist auch sein literarischer Grundbestand bereits als relativ jung

einzuschätzen: Die beiden Protasen leiten die Darstellung des jeweiligen Tatbestandes mit „Wer ...“ ([Ex 21,13a](#)) und „Wenn ...“ ([Ex 21,14a](#)) ein und folgen damit genau der Stilisierung der Rechtssätze im Neubabylonischen Gesetzesfragment aus dem 7. oder 6. Jh. v. Chr. (dazu Petschow, 1959, vor allem 42). Dieser Stil steht am Ende der Gattungsgeschichte altorientalischer Rechtssatzformulierungen, während die Form von [Dtn 19](#),*1-10.11-12 dem traditionellen Keilschriftrecht mit seinen Konditionalsatzgefügen entspricht (siehe auch schon oben 3.1.1.). Die verbreitete Hypothese, [Ex 21,13-14](#) sei in [Dtn 19,1-13](#) aufgenommen und „reformuliert“ worden, lässt sich bei gattungsgeschichtlicher Betrachtung nicht halten.

Die beiden Protasen [Ex 21,13a](#) und [14a](#) beschreiben die Rechtsfälle in der aus [Dtn 19,1-13](#) bekannten Unterscheidung zwischen unbeabsichtigter Tötung eines Menschen auf der einen und Totschlag bzw. Mord auf der anderen Seite und lösen damit die Norm [Ex 21,12](#) ab, die diese Unterscheidung nicht traf. Die ursprünglichen Rechtsfolgen aber, die an Stelle von [Ex 21,13b](#) und [14b](#) entsprechend der Redeweise der Vordersätze in der 3. Pers. zu erwarten wären, sind nicht erhalten (und auch nicht mehr zu rekonstruieren), sondern durch Anordnungen Gottes in der 2. Pers. ersetzt worden.

Derjenige, der in [Ex 21,13b](#) im Namen Gottes spricht, hat offensichtlich keine Lösung des Falles für seine Gegenwart, sondern verweist auf eine Zukunft, in der Gott einen „Ort“ festlegen wolle, an den der Verursacher eines tödlichen Unfalls fliehen kann. Das verwendete Wort [מִקְוֵה](#) *māqôm* „Ort“ hält das Wesen dieses Ortes in der Schwebe: Es kann als ein Wort „starker semantischer Kontextabhängigkeit“ (Gamberoni, 1115) eine Asylstadt (vgl. „Ort“ in [Jos 20,4](#); so Greenberg, 125, u.a.), aber auch einen Tempel bzw. dessen Altar (so Gertz, 126 Anm. 40, u.a.) meinen; allerdings würde die übliche biblischhebräische Redeweise in dem zweiten Fall [מִקְוֵה](#) *māqôm* „Ort“ mit einem erklärenden Zusatz versehen. In [Ex 21,14b](#) ergeht dann aber der eindeutige Auftrag, einen Totschläger oder Mörder vom Altar, an den er sich geflüchtet hat, zu entfernen und töten zu lassen. Der heute vorliegende Text von [Ex 21,13-14](#) ist also in eine Zeit zu verorten, in der die Asylstädte nicht mehr zur Verfügung standen, eine neue Regelung aber noch nicht getroffen worden zu sein scheint, weswegen die Flucht zu einem Altar als Möglichkeit in Erwägung gezogen wird. Da der Redaktor Gott im Singular von „meinem Altar“ sprechen lässt, ist hier wohl speziell eine Asylsuche im Jerusalemer Tempel gemeint, der aber bei Totschlag und Mord keinen Schutz bieten soll.

Ruwe hat [Ex 21,13b](#) als „Vorschrift für das nachprozessuale Asylverfahren“ gedeutet, bei dem mittels eines Gottesurteils der Asylort für den Täter bestimmt werden sollte (Ruwe, 198-200). Das angeredete Du ist aber nach der

Konzeption des → [Bundesbuches](#) eher Mose als Übermittler des Gesetzes ([Ex 21,1](#) oder auch schon [Ex 20,22](#)) und weniger „eine richterliche Instanz“; auch ergehen im Bundesbuch in der Anrede in der 2. Pers. sing. (neben paränetischen Appellen) stets Regelungen für die fernere Zukunft und nicht für eine unmittelbar beschriebene Angelegenheit; und schließlich werden, wo auch immer im Alten Testament Gerichtsverfahren sakralisiert werden, die kultischen Elemente wie → [Eid](#) oder → [Ordal](#) stets beim Namen genannt (Beispiele bei Wagner, 2005, 200-248), was hier nicht der Fall ist.

2. Num 35,25b.28.32 (sowie Jos 20,6). Auf ein Tempelasyl weisen auch Zusätze zu [Num 35](#) hin, die sich in [Jos 20](#) wiederfinden. Zwar wird hier nach wie vor von „Asylstadt“ geredet und damit die alte Tradition des kommunalen Asyls formal aufrecht erhalten, doch lässt die Einbeziehung des „Hohenpriesters“ in das Verfahren zwingend an den Zweiten Tempel in Jerusalem denken.

[Num 35,25b.28.32](#) (sowie [Jos 20,6](#)) legen fest, dass der Asylant bis zum Tode des → [Hohenpriesters](#) in der Asylstadt „bleibt“ und danach „zurückkehrt“. Diese Regel ist kontrovers und letztlich ergebnislos diskutiert worden, weil man allgemein von zwei falschen Voraussetzungen ausgegangen ist: Die erste ist, [Num 35,25b](#) meine die am Hohenpriester vollzogene Salbung. Das aber entspricht nicht dem masoretischen Text und wird auch durch die Wiedergabe in der LXX nicht wirklich gestützt; die Übersetzung kann nur lauten: „der“ – d.h. der Hohepriester – „ihn“ – d.h. den Asylanten – „mit dem Öl des Heiligen gesalbt hat“ (so richtig bereits Delekat, 316-317). Die zweite besteht in dem Vorurteil, die Heimkehr des Asylanten könne nur als positive Wendung seines Schicksals gedeutet werden. Das „darf“ in [Num 35,32](#) und [Jos 20,6](#) (Lutherbibel; Einheitsübersetzung [Num 35,28](#) „kann“ und [Num 35,32](#) „könnte“, [Jos 20,6](#) „darf“) ist aber im hebräischen Text nicht ausgedrückt und kann mit gleichem grammatischem Recht durch ein „soll“ ersetzt werden; Letzteres trifft den Sachverhalt sogar besser, da der Asylant durch die Rückkehr doch erneut der Rache des Bluträchers ausgesetzt sein wird. Die → [Salbung](#) des Asylanten soll wohl – vielleicht öffentlich vollzogen – einen gewissen Schutz für die Zukunft darstellen, in der der Hohepriester, der ihn in den Tempel aufgenommen hat, den Flüchtling nicht mehr selbst schützen kann. Denn „als ‚Reinigung‘ stellt die Salbung dar und bewirkt die Befreiung von Rechtsansprüchen“ (Kutsch, 71), worunter im Zweifelsfalle auch der Rechtsanspruch des Bluträchers fallen wird. Trotz aller Kritik, der er seinerzeit ausgesetzt war, hat Delekat wohl in seiner Vermutung, es habe eine rechtliche Bindung des Asylanten an den (Hohen)priester gegeben (Delekat, 231), etwas prinzipiell Richtiges gesehen; allerdings kann sich dies nur auf ein Asyl im Zweiten Tempel in Jerusalem beziehen.

3. Vom kommunalen Asyl zum Tempelasyl. Die beschriebenen Bearbeitungen von [Ex 21](#) und [Num 35](#) dokumentieren einen Wandel vom kommunalen Asyl bei Tötungsdelikten (oben 3.1.) zur Möglichkeit einer Flucht in

den Jerusalemer Tempel. Diese Entwicklung wird ihren Grund darin haben, dass es in der Zeit, in der die entsprechenden Redaktionen durchgeführt wurden, keinen Zugang zu den alten Asylstädten mehr gab. Die Karten, die die geographische Ausdehnung Israels und Judas im Laufe der Jahrhunderte des 1. Jt.s v. Chr. darstellen, dokumentieren ja eine ständige Verringerung des israelitischen Einflussgebietes: Schon in der Epoche → [Josias](#) lag von den sechs Asylstädten nur noch Hebron im eigentlichen Staatsgebiet. Doch weist der Titel „Hoherpriester“ in eine noch spätere Zeit, denn er ist „erst nach dem Exil sicher belegt“ (Schaper, 1835); zur persischen Provinz Juda gehörte aber wohl auch Hebron nicht mehr. Die durch die Gebietsverluste entstandene Lücke im Asylrecht hat wohl der Jerusalemer Tempel auszufüllen versucht, indem er sein Areal in bisher ungewohnter Weise für Flüchtlinge öffnete.

4.4. Erzählungen über die Geschichte der nachexilischen Zeit

→ [Nehemia](#) scheint in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. die Wirksamkeit des Tempelschutzes nicht in Frage gestellt zu haben, auch wenn er sie in der gegebenen Situation für sich selbst ausschlug. Laut [Neh 6,10-13](#) empfiehlt ihm → [Schemaja](#), sich miteinander über Nacht im Tempel einzuschließen, um der Gefahr, der Nehemia durch seine Gegner ausgesetzt ist, zu entgehen. Diesen Vorschlag weist Nehemia mit zwei rhetorischen Fragen zurück: „Wird ein Mann wie ich fliehen?“ Und: „Wird ein Mann wie ich in den Tempel hineingehen und am Leben bleiben?“ (so wörtlich der hebräische Text in [Neh 6,11](#)). Die zweite rhetorische Frage ist inhaltlich nicht eindeutig zu bestimmen, weil offenbleibt, von wem sich Nehemia mit der Wendung „ein Mann wie ich“ absetzen möchte. Traulsen denkt wohl an die Priesterschaft als Alternative, wenn er schreibt: „Es wäre eine Sünde, die Halle des Tempels zu betreten (V. 13); Nehemia hätte sogar sein Leben verwirkt (V. 11)“ (Traulsen, 51). Damit geht er mit der Übersetzung der katholischen Einheitsübersetzung konform. Doch es ist wohl naheliegender, dass Nehemia sich mit einem furchtsamen Flüchtling vergleicht. Die Abfolge der Wörter „er wird fliehen ... und leben“ erinnert doch stark an „er wird fliehen ... und leben“ in dem Asylparagrafen des → [Deuteronomiums \(Dtn 19,4-5\)](#). Die Übersetzung der Lutherbibel mit ihrem „Sollte ein Mann wie ich in den Tempel gehen, um am Leben zu bleiben?“ dürfte Recht haben und Nehemia in beiden rhetorischen Fragen letztlich dasselbe meinen: Es ist unter seiner Würde, sich zur Rettung seines Lebens im Tempel zu verstecken.

Weitere, aber recht widersprüchliche Nachrichten über das Asyl an Heiligtümern kommen dann erst wieder aus der hellenistischen Zeit. [2Makk 4,33-34](#) berichtet (unter Berufung auf Jason von Kyrene; vgl. [2Makk 2,24](#)), dass → [Onias III.](#) 175/174 v. Chr. Asyl in Daphne und damit wohl bei dem dortigen Apollo- und Artemistempel gesucht habe. „Für einen jüdischen Hohenpriester mag dies zwar ungewöhnlich erscheinen“ (von Dobbeler, 187), doch dokumentiert diese Nachricht, wie weit sich die griechische Praxis der

Heiligtumsasyle im Orient mittlerweile durchgesetzt hatte (siehe unten 5.1.); immerhin erkennt auch Andronikus die Unverletzlichkeit des Asyls an und tötet Onias erst außerhalb davon. Dem hellenistischen Asylverständnis entspricht auch das Angebot Demetrios' I. Soter an → [Jonatan](#) aus dem Jahr 153 v. Chr., er wolle den Tempel von Jerusalem als Schuldnerasyl anerkennen ([1Makk 10,43](#)). Andererseits liegt es ganz in der Tradition von [Ri 9,46-49](#); [1Kön 1,50-53](#) und [1Kön 2,28-34](#), die ein Asyl am Heiligtum nicht akzeptiert (vgl. oben 4.1.), wenn berichtet wird, dass → [Judas](#) 164 v. Chr. bei der Eroberung von Karnajim den dortigen Tempel ([1Makk 5,43-44](#)) und Jonatan um 150 v. Chr. denjenigen in Aschdod ([1Makk 10,84](#)) mitsamt der Flüchtlinge, die darin Schutz gesucht hatten, habe abbrennen lassen. Dass es sich hier um Heiligtümer der Astarte bzw. des Dagon und damit um nichtjüdische Tempel handelte, wird nicht der Grund für ihre Zerstörung gewesen sein (so aber von Dobbeler, 85), denn es gibt keinen Hinweis darauf, dass die Soldaten, die sich dorthin geflüchtet hatten und die das Ziel der Verfolger darstellten, Verehrer der genannten Gottheiten gewesen seien.

4.5. Psalmen

Sollte es in der nachexilischen Zeit möglich gewesen sein, im Jerusalemer Tempel Schutz vor Verfolgung zu suchen, könnte sich das in den → [Psalmen](#), die zum größten Teil aus dieser Zeit stammen, niedergeschlagen haben (so noch ganz vorsichtig Löhr, 209, als Gewissheit dann bei Delekat, passim, u.a.). Doch sind sichere Hinweise auf ein Tempelasyl dort nicht zu finden.

Von der Flucht eines Asylsuchenden in ein oder das Heiligtum ist *expressis verbis* in keinem einzigen Psalm die Rede; das Verb [הָזַח](#) *hzh* „Zuflucht suchen“, das in den zur Debatte stehenden Liedern als Prädikat oder im Substantiv [מַחֲסֵה](#) *maḥsæh* „Zuflucht / Zufluchtsort“ verwendet wird ([Ps 2,12](#) etc.), ist in der Regel als in übertragenem Sinne von „sich verlassen auf“ gebraucht ausreichend verständlich (Löhr, 209). Die Terminologie der alttestamentlichen Asyltexte (vgl. oben 1.3.) klingt lediglich in [Ps 59,17b](#) locker an, wenn der von Feinden bedrängte und verfolgte Sänger Gott als [מָנוֹס](#) *mānôs* „Zufluchtsort“ bezeichnet; für den Aufenthalt im Tempel wird mit [Ps 61,4](#) nur einziges Mal das Verb [גָּוַר](#) *gwr* „als Fremder weilen“ verwendet; allerdings will der Dichter für alle Ewigkeit „im Zelt Jahwes“ bleiben, was kaum dem Wunsch eines Flüchtlings entsprechen dürfte.

Der zuletzt genannte Psalm gehört zu der Gruppe, in denen sich das Bild von „dem Flügel / den Flügeln Jahwes, in deren Schatten / unter denen sich der Beter geborgen fühlt,“ findet (siehe auch [Ps 17,8](#); [Ps 36,8](#); [Ps 57,2](#); [Ps 61,5](#); [Ps 63,8](#); [Ps 91,4](#)) und das zuweilen auf die Flügel der → [Keruben](#) im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels ausgelegt worden ist (z.B. Kraus, 194,

u.ö.). Nun befanden sich die Keruben aber im hintersten, durch einen Vorhang abgeschlossenen lichtlosen Raum des Tempels, in den der normale Gottesdienstbesucher gar keinen Einblick, geschweige denn Zugang hatte. Es ist schwer vorstellbar, dass ein Gegenstand, den bestenfalls der Ober- oder Hohepriester aus eigener Anschauung kannte, zu einem poetischen Symbol für den Schutz im Heiligtum geworden sein könnte. Das Bild vom Zufluchtsuchen oder dem Sichbergen unter den Flügeln der Gottheit bzw. in ihrem Schatten ist vielmehr im Altertum derart verbreitet gewesen (Dommershausen, 245), dass es des Bezuges auf die Keruben im Jerusalemer Tempel zu seiner Entstehung nicht bedurfte. Sollte ein Asylsuchender doch wider Erwarten einmal bis in das Allerheiligste des Jerusalemer Tempels vorgedrungen sein, würde er wohl auch „unter den Flügeln“ der Keruben kaum ausreichend Platz zum Aufenthalt gefunden haben (vgl. etwa die Rekonstruktion bei Zwickel, 1999, Taf. 8).

Wo auch immer die Exegese Spuren eines Altar- oder Tempelasyls in den Psalmen anerkennen mag, wird die Auslegung letztlich dadurch fragwürdig, dass „diese Interpretationen keine Bestätigung in den israelitischen Rechtsquellen [finden]“ (Falk, 318).

5. Der Vergleich mit dem Asylrecht der benachbarten Kulturen

Ein Vergleich der Asylnöglichkeiten und Asylrechte zwischen Israel und den Israel in alttestamentlicher Zeit, d.h. dem 1. Jt. v. Chr. umgebenden Kulturen zeigt ein auffälliges West-Ost-Gefälle. Für Griechenland und Israel dokumentieren die Quellen für den ersten Teil des Jahrtausends ein persönliches und – in Israel stärker vertreten – kommunales Asyl. Im Laufe des Jahrtausends gewinnt in beiden Bereichen – in Griechenland deutlicher als in Israel – das sakrale Asyl an Bedeutung. Dagegen lassen sich im gleichzeitigen östlichen Bereich des Alten Orients kaum oder gar keine Spuren einer Asylkultur entdecken. (Das östliche Nordafrika lässt sich mangels eindeutiger Überlieferungen nicht sicher einordnen.)

5.1. Griechenland

In Griechenland war das sakrale Asyl sowohl in der klassischen (ca. 500-323 v. Chr.) als auch vor allem hellenistischen Epoche (nach 323 v. Chr.) von großer Bedeutung. Aber es ist zu bezweifeln, dass es sich dabei um eine „seit der Frühzeit gut belegte Institution“ (Chanotis, 143) handelt. Vielmehr lassen sich im archaischen Griechenland (1. Hälfte des 1. Jt.s v. Chr.) Verhältnisse beobachten, die denen im alttestamentlichen Israel stark ähneln: „Für Homer sind Schutz und

Zuflucht eine Sache persönlicher Beziehungen Wer des Schutzes, wer der Zuflucht bedarf, wendet sich immer an einen Menschen“ (Traulsen, 128-129; als Beispiele können Ilias 16,571-577; Odyssee 7,138-169; 15,271-280; 22,330-380 gelten). Auch Aischylos geht davon aus, dass sich die „Schutzflehenden“ (geschrieben zwischen 465 und 469 v. Chr.) seinerzeit zuerst an den König von Argos wenden mussten, bevor sie ihre Zweige am Altar niederlegen konnten; Asyl bekamen sie letztlich aber erst, nachdem die Bevölkerung der Stadt dem zugestimmt hatte und sie „in die wohlumhegte Stadt, die ihrer Türme hoher Bau kunstvoll umschließt“, aufnahm (Zimmermann, 600-605). Vergleichbar mit [1Kön 1,50-53](#); [1Kön 2,28-34](#) und vielleicht auch [Ri 9,46-49](#) (vgl. 4.1.) wurden auch im archaischen Griechenland von bedrohten und verfolgten Menschen heilige Stätten aufgesucht, deren Asylschutz aber nicht anerkannt (vgl. Traulsen, 128-129, Beispiele aus der *Iliu persis*). Erst in der klassischen Epoche gewann das sakrale Asyl an Bedeutung, verdrängte alle anderen Asylarten und erlebte schließlich eine regelrechte Inflation. In der hellenistischen Zeit war das Tempelasyl über die gesamte griechisch beeinflusste Welt verbreitet und wurde anscheinend sogar nach Ägypten exportiert (siehe unten 5.4.). Dass sich in der späten griechischen Epoche „die Nachrichten ... gewöhnlich auf Städte, seltener auf Heiligtümer ... beziehen“ (Nilsson, 89), liegt daran, dass die Asylmöglichkeit häufig auf die den Tempel umgebende Stadt ausgeweitet wurde, und ist mit dem israelitischen kommunalen Asyl oder auch mit Aischylos' Darstellung über die Aufnahme der ägyptischen Mädchen in der Stadt Argos nicht zu vergleichen.

Crüsemann (58) verweist auf die Differenzierung der Tötungsdelikte in Drakons Gesetz (621/620 v. Chr., erhalten in einer Neuveröffentlichung von 409/408 v.Chr.) und vermutet, dass danach „unschuldige Täter ins Ausland entkommen“ durften. Letzteres geht aus dem Wortlaut (siehe etwa Koerner, 28-29) allerdings nicht hervor; hier kann durchaus auch ein inländisches Fluchtziel gemeint sein. Vergleichbar mit dem israelitischen Asylrecht ist aber, dass der unvorsätzliche Täter in die Heimat zurückkehren darf. Dies allerdings wird von der Zustimmung der näheren Verwandten des Opfers abhängig gemacht, und solange auch nur einer dagegen votiert, muss der geflohene Täter im Asyl bleiben.

5.2. Aramäischer Norden der Levante

Im aramäischen Norden der Levante waren die Chancen der Asylsuchenden offenbar weit geringer. Zwar gibt es mit dem Vertrag zwischen *Bar-Gaja* von *Ktk* und *Mati-El* von *Arpad* aus der Mitte des 8. Jh.s v. Chr. (→ [Sfire-Stele III](#); Übersetzung bei Rössler, 187-188) nur eine einzige dem Alten Testament zeitgleiche Quelle zum Thema Asyl. Sie zeigt aber beispielhaft, wie der Monarch eines der kleinen Staaten seinen Vasallen zur Auslieferung jeglicher Flüchtlinge in dessen Einflussgebiet verpflichtet (III,4-7) und nicht vertraglich gebundenen

Staaten den gegenseitigen Austausch von Flüchtlingen anbietet (III,10-20). Die erwähnten Flüchtlinge suchen in den betreffenden Stadtstaaten nach dem Wortlaut des Vertragstextes offenbar ein kommunales Asyl; dass eine Flucht in Heiligtümer gemeint sein könnte, geht aus der Wortwahl nicht hervor.

5.3. Zweistromland

Für den Alten Orient im engeren Sinne als dem nördlichen und südlichen Teil des „Fruchtbaren Halbmondes“ schweigen sich die mit dem Alten Testament gleichzeitigen Nachrichten trotz des fast unüberschaubaren Umfangs der Keilschriftliteratur des 1. Jt.s v. Chr. über jegliche Form von Asyl aus. Dabei ist das Fehlen von Hinweisen auf ein sakrales Asyl besonders aufschlussreich, drängen sich doch die die Tempel und den Tempelbetrieb betreffenden archäologischen und epigraphischen Quellen gerade in dieser Region so auffällig in den Vordergrund, doch hat eine eventuelle Asylpraxis darin auch nicht die geringste Spur hinterlassen (Crüsemann, 52). Der Asylgedanke war wohl mit der traditionellen, ausgeprägt monarchischen Gesellschaftsstruktur Mesopotamiens unvereinbar.

Für das 2. Jt. v. Chr. scheint es allerdings schwache Hinweise auf ein personelles Asyl für flüchtige Sklaven zu geben (vgl. Löhr, 206, unter Hinweis auf P. Koschaker, op. cit.). Wie weit diese Tradition aber in das 1. Jt. v. Chr. hinein lebendig war, ist unbekannt.

5.4. Ägypten

Nachrichten über ein personelles oder ein kommunales Asyl im Ägypten des 1. Jt.s v. Chr. liegen nicht vor. Erste Belege über die Flucht in Heiligtümer stammen aus der Spät- (664-323 v. Chr.) und dann verstärkt aus ptolemäischer Zeit (seit 323 v. Chr.; Lüddekens, 514); hier dürfte zunehmender griechischer Einfluss nicht auszuschließen sein. Doch wie weit dem eine ältere ägyptische Praxis entgegengekommen sein mag (diskutierbare Argumente dafür bei Lüddekens, 514), ist umstritten. Die zu erhebenden Fluchtgründe der Asylsuchenden liegen im wirtschaftlichen Bereich. Politische oder strafrechtliche Gründe führten zur Landesflucht in die Oasen oder nach Palästina und Syrien (Schenkel, 276).

Letztere Sitte dokumentiert auch die Erzählung von → [Moses](#) Flucht nach → [Midian](#) in [Ex 2,11-15](#). Auch wenn er dort „Aufnahme bei Reguel als einem religiösen Funktionsträger [findet]“ (Turner, 54), sucht Mose den Schutz vor der Verfolgung durch die ägyptischen Behörden nicht mit Hilfe von dessen kultischen Status, sondern indem er die Grenze und damit das Territorium Ägyptens hinter sich lässt.

6. Asylsuche von Israeliten im Ausland

Flucht ins Ausland bedeutet nicht nur Eintritt in einen Landstrich, in dem ein anderes Klima herrscht und der durch eine andere Administration verwaltet wird, sondern auch Übertritt über eine in gewissem Maße gesicherte und damit Sicherheit spendende Grenze. Während der zweite Aspekt bei Flucht aufgrund politischer oder strafrechtlicher Verfolgung von entscheidender Bedeutung ist (2.), spielt im Falle einer → [Hungersnot](#) oder eines → [Krieges](#) auch der erste eine Rolle (1.)

1. Wegen einer Hungersnot soll sich → [Elia](#) bei einer Witwe in der phönizischen Stadt Zarat aufgehalten haben ([1Kön 17,8-16](#)). Aus gleichem Grund lässt der Erzähler des Buches → [Rut](#) Elimelech mit seiner Familie „auf die Felder Moabs“ (hebräischer Text) übersiedeln, um dort als Fremder zu leben ([Rut 1,1-2](#)); zur Zeit der Entstehung des Buches → [Rut](#) „in fortgeschrittener nachexilischer Zeit“ war → [Moab](#) nabatäisch und damit von Juda aus gesehen Ausland.

[Jer 40,11-12](#) und [Jer 43,5](#) erinnern an Judäer, die zwischen 597 und 586 v. Chr. nach Moab, zu den → [Ammonitern](#), nach → [Edom](#) und „in alle Länder“ ([Jer 40,11](#)) „vertrieben“ ([Jer 43,5](#)) worden waren. Da [2Kön 24](#) und [2Kön 25](#), wenn die Kapitel überhaupt nähere Angaben über das Ziel der Umsiedlung machen, nur von → [Deportationen](#) nach Babel sprechen, scheint es sich hier entgegen dem Wortlaut um freiwillige Flüchtlinge zu handeln, die vor den kriegerischen Ereignissen geflohen und nach der Einsetzung → [Gedaljas](#) nach Juda zurückgekehrt waren. Eigenartigerweise wird ihre Wiederansiedlung in [Jer 43,5](#) mit dem Verb גור *gwr* „als Fremder weilen“ bezeichnet, was, wenn das Wort hier nicht schon (wie im modernen Hebräisch) zu einem einfachen „wohnen“ abgeschliffen worden sein sollte, zu sagen scheint, dass sie an ihre alten Wohnorte nicht zurückkehren konnten und in anderen Orten Aufenthaltsrecht als גרים *gerîm* „Fremde“ suchen mussten.

2. Als ausländisches Fluchtziel aufgrund politischer oder strafrechtlicher Verfolgung galt vornehmlich Ägypten mit seinem restriktiven Grenzregime (Helck, 896). Als → [Jojakim](#) im letzten Jahrzehnt des 7. Jh.s v. Chr. Uria ben Schemaja seiner unheilvollen Verheißungen wegen töten lassen wollte, floh der Prophet nach Ägypten, wurde jedoch nach einer Intervention Elnatans ben Achbors ausgeliefert ([Jer 26,20-23](#)). Die Wahl dieses Fluchtzieles war aber zu seiner Zeit wohl eine Fehlkalkulation, da Jojakim durch Pharao → [Necho](#) an die Macht gekommen war; die enge Verbindung des jüdischen Königs mit Ägypten dokumentiert sich auch darin, dass Jojakim „ägyptische Männer“ (so gegen die masoretische Vokalisierung; vgl. auch die syrische Übersetzung, die Elnatan direkt zu einem „ägyptischen Mann“ erklärt) „mit Elnatan ben Achbor und Männern mit ihm nach Ägypten“ schickte ([Jer 26,22](#)). Unter diesen Umständen hatte Uria ben Schemaja keine Chance; er wurde verhaftet, zurückgeführt und umgebracht.

→ [Jismael](#) floh, nachdem er Gedalja umgebracht und weitere Morde zu

verantworten hatte, „zu den Ammonitern“, die in jener Epoche in einem selbständigen Vasallenstaat Assyriens lebten ([Jer 41,15](#)). Aus der Sorge heraus, dass die Babylonier wegen der Taten Jismaels Repressalien an der judäischen Bevölkerung verüben könnten, flüchtete → [Johanan](#) mit einer größeren Zahl Anhängern trotz der Warnung Jeremias nach Ägypten ([Jer 43,7](#)). Über beider weiteres Schicksal schweigen sich die Quellen aus, was als Erfolg ihrer Flucht ausgelegt werden könnte.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Wagner, Volker, Art. Asyl / Asylrecht (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2009

Literaturverzeichnis

- Auffarth, C., 1998, Art. Asyl I. Religionsgeschichtlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 1, Tübingen, 864
- Bultmann, C., 1992, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff >ger< und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen
- Chaniotis, A., 1997, Art. Asylon, in: Der Neue Pauly, Bd. 2, Stuttgart / Weimar, 143-144
- Crüsemann, F., 1993, Das Gottesvolk als Schutzraum. Zum biblischen Asyl- und Fremdenrecht und seinem religionsgeschichtlichen Hintergrund, in: Just, W.-D. (Hg.), Asyl von unten. Kirchenasyl und ziviler Ungehorsam – Ein Ratgeber, Reinbeck bei Hamburg, 48-71
- Delekat, L., 1967, Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen, Leiden
- Dommershausen, W., 1984, Art. אָנָן, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. IV, Stuttgart u.a., 243-246
- Douma, J., 1998, Art. Asylrecht, in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 1, 2. Auflage, Wuppertal, 147
- Ebeling, E., 1971, Art. Flüchtling, in: Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Bd. 3, Berlin, 88-90
- Falk, Z.W., 1979, Art. Asylrecht II. Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. IV, Berlin / New York, 318-319
- Fascher, E., 1971, Art. Fremder, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 8, Stuttgart, 306-347
- Fischer, G., 2005, Jeremia 1-25 (Herders Theologischer Kommentar), Freiburg
- Fritz, V., 1996, Art. Philister und Israel, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXVI, Berlin / New York, 518-523
- Gamberoni, J., 1984, Art. אָנָן, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. IV, Stuttgart u.a., 1113-1125
- Gertz, J.C., 1994, Die Gerichtsordnung Israels im deuteronomischen Gesetz (FRLANT 165), Göttingen
- Grayson, A.K., 1971, Grenze. (A. Nach sumerischen und akkadischen Texten), in: Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Bd. 3, Berlin, 639-640
- Greenberg, M., 1959, The Biblical Conception of Asylum, JBL 78, 125-132
- Haag, H., 1973, Art. אָנָן, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I, Stuttgart u.a., 867-872
- Helck, W., 1977, Art. Grenze, Grenzsicherung, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. II, Wiesbaden, 896-897
- Henßler, O., 1971, Art. Asylrecht, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. I, Berlin, 243-246

- Herr, B., 2000, „Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh, alle Tage“. Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel (BBB 124), Berlin
- Hossfeld, F.-L., 1993, Art. אָוֹר, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VII, Stuttgart u.a., 652-663
- Kegler, J., 2006, Art. Asyl, Asylrecht, in: Calwer Bibellexikon, Bd. I, 2. Auflage, 133
- Kellermann, D., 1973, Art. אָוֹר, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I, Stuttgart u.a., 979-991
- Koerner, R., 1993, Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis, Köln u.a.
- Kraus, H.-J., 1989, Psalmen. 1. Teilband Psalmen 1–59 (BK XV/1), 6. Auflage, Neukirchen-Vluyn
- Koschaker, P., 1923, Hammurabis Gesetz, Leipzig
- Kutsch, E., 1963, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient (BZAW 87), Berlin
- Krapf, T., 2006, Art. Fremdling, in: Calwer Bibellexikon, Bd. I, Stuttgart, 2. Auflage, 375-376
- Löhr, M., 1930, Das Asylwesen im Alten Testament (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. 7. Jahr. Geisteswissenschaftliche Klasse. Heft 3), Halle, 177-217
- Lüddeckens, E., 1975, Art. Asylrecht, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. 1, Wiesbaden, 514-516
- Macholz, G.C., 1974, Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung, ZAW 84, 157-182
- Menge, H., 1991, Langenscheidts Grosswörterbuch Griechisch Deutsch, 27. Auflage, Berlin u.a.
- Milgrom, J., 1981, Sancta Contagion and Altar / City Asylum (VT.S 32), Leiden
- Müller, P.G., 1994, Art. Fremde/r, Altes Testament, in: Bibeltheologisches Wörterbuch, 4. Auflage, Graz u.a., 185-186
- Neumann, K., 2006, Art. Heimat (H.), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt, 243-245
- Nilsson, M.P., 1974, Geschichte der griechischen Religion 2. Die hellenistische und römische Zeit, Handbuch der Altertumswissenschaft, V.2.2., 3. Auflage, München
- Otto, E., 1999, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284), Berlin / New York
- Otto, E., 2004, Art. Sichem, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7, 4. Aufl., Tübingen, 1295-1296
- Petschow, H., 1959, Das neubabylonische Gesetzesfragment, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 76, 37-96
- Petschow, H., 1965, Die neubabylonischen Zwiesgesprächsurkunden und Genesis 23, JCS 19, 103-120
- Quack, A., 2006, Art. Asyl (A.), Asylrecht, I. Religionsgeschichtlich, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, durchgesehene Ausgabe der 3. Auflage 1993-2001, Freiburg i.Br. u.a., 1116-1117
- Rössler, O., 1983, Aramäische Staatsverträge, in: Borger, R., Rechts- und Wirtschaftsurkunden: historisch-chronologische Texte, Staatsverträge (TUAT 1/2), Gütersloh, 178-189
- Rose, M., 1994, 5. Mose Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze (ZBK AT 5.1), Zürich
- Rowell, E.L., 2000, Art. Sojourner, in: Eerdmans Dictionary of the Bible, Grand Rapids, Cambridge, 1235-1236
- Ruwe, A., 2000, Das Zusammenwirken von „Gerichtsverhandlung“, „Blutrache“ und

„Asyl“. Rechtsgeschichtliche Erwägungen zu den todesrechtsrelevanten Asylbestimmungen im Hexateuch, ZAR 6, 190-221

- Schaper, J., 2000, Art. Hohepriester I. Altes Testament, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, 4. Aufl., Tübingen, 1835-1836
- Schenkel, W., 1977, Art. Flüchtling und Flucht aus Arbeitsverhältnissen, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. II, Wiesbaden, 276-277
- Schenker, A., 1998, Art. Asyl III Biblisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, 4. Aufl., Tübingen, 865-866
- Schlesinger, E., 1933, Die griechische Asylie, Gießen
- Schmid, R. 1984, Art. $\sigma\lambda\gamma\mu$, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. IV, Stuttgart u.a., 1132-1137
- Staszak, M., 2006, Die Asylstädte im Alten Testament. Realität und Fiktivität eines Rechtsinstituts (Ägypten und Altes Testament 65), Wiesbaden
- Traulsen, C., 2004, Das sakrale Asyl in der Alten Welt. Zur Schutzfunktion des Heiligen von König Salomo bis zum Codex Theodosianus (Jus Ecc 72), Tübingen
- Turner, B., 2005, Asyl und Konflikt von der Antike bis heute. Rechtsethnologische Untersuchungen, Berlin
- von Dobbeler, S., 1997, Die Bücher 1/2 Makkabäer (NSKAT 11), Stuttgart
- Wagner, V., 2005, Profanität und Sakralisierung im Alten Testament (BZAW 351), Berlin / New York
- Wagner, V., 2005a, Lev 19 – Warnung vor irreparabler Verunreinigung durch das Zusammenbringen unvereinbarer Dinge und Handlungen, BN 126, 5-18
- Wagner, V., 2006, Die Systematik der deuteronomischen Normensammlung im Bereich Dtn 19 bis 25, ZAR 12, 52-71
- Wahrig, G. u.a., 1984, Brockhaus Wahrig. Deutsches Wörterbuch, Wiesbaden / Stuttgart
- Wellhausen, J., 1927, Prolegomena zur Geschichte Israels, Neudruck der 6. Auflage von 1927 Berlin / New York 2001
- Wildberger, H., 1978, Jesaja 2. Teilband Jesaja 13-27 (BK X/2), Neukirchen-Vluyn
- Wißmann, H., Art. 1979, Asylrecht I. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. IV, Berlin / New York, 315-318
- Wolff, H.W., 1985, Dodekapropheten 2 Joel und Amos (BK XIV/2), 3. Auflage, Neukirchen-Vluyn
- Ziegler, D., 2006, Art. Asyl (A.) II. In der Bibel, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, durchgesehene Ausgabe der 3. Auflage 1993-2001, Freiburg i.Br. u.a., 1117
- Zimmermann, B., 1996, Aischylos. Tragödien, übersetzt von O. Werner, Zürich, 5. Auflage
- Zwickel, W., 1994, Der Tempelkult in Kanaan und Israel (FAT 10), Tübingen
- Zwickel, W., 1999, Der salomonische Tempel, Mainz

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de