

# »Ich bin ein Gast auf Erden«. Irdische Heimatlosigkeit und himmlische Bleibe in neutestamentlichen Texten

## 1. Das Motiv irdischer Heimatlosigkeit

Ich bin ein Gast auf Erden  
Und hab hier keinen Stand;  
Der Himmel soll mir werden,  
Da ist mein Vaterland.<sup>1</sup>

Nicht erst in der geistlichen Lyrik von Paul Gerhardt ist die irdische Heimatlosigkeit des Gläubigen ein verbreitetes christliches Motiv. Die erste Zeile des Liedes<sup>2</sup> greift vielmehr Ps 119,19a auf, der in der Übersetzung der Septuaginta lautet: *πάροικος ἐγὼ εἶμι ἐν τῇ γῆ* (Ps 118,19a LXX).<sup>3</sup> Hier zielt die Fortsetzung des Verses jedoch auf die anhaltende Verbindung zu Gottes Geboten (*μὴ ἀποκρύψῃς ἀπ' ἐμοῦ τὰς ἐντολάς σου*, Ps 118,19b LXX) und bleibt somit innerweltlich. Paul Gerhardt greift dagegen als Hoffnungsbild die Vorstellung von einer himmlischen Heimat auf, wie sie sich in verschiedenen neutestamentlichen Schriften findet, hier aber in besonderer Weise von Hebr 11 geprägt zu sein scheint.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Zitiert nach der ersten kritischen Ausgabe der geistlichen Lieder Paul Gerhardts durch Johann Friedrich Bachmann: BACHMANN, Lieder, 256 (Nr. XCVIII).

<sup>2</sup> Es findet sich unter der Nummer 529 im Evangelischen Gesangbuch. Dort allerdings ohne jegliche Angabe von biblischen Bezügen.

<sup>3</sup> In der Ausgabe der Gerhardtschen Lieder von Johann Georg Ebeling von 1666 ist das Lied mit »Auß dem 119. Psalm« überschrieben (zitiert nach BACHMANN, Lieder, 255).

<sup>4</sup> BACHMANN (s.o. Anm. 1) verweist neben Ps 119 auf Hebr 11,3 als biblischen Bezugspunkt (BACHMANN, Lieder, 256). Dabei handelt es sich aber sicherlich um eine Verschreibung für Hebr 11,13, wo es um die Verheißungen an Abraham und seine Nachkommen geht, die sich zu ihren Lebzeiten noch nicht erfüllten, was sie zu »Gästen und Fremdlingen auf Erden« machte (so die Lutherübersetzung von Hebr 11,13). Mindestens genauso wichtig erscheinen aber die folgenden Verse Hebr 11,14–16, die die Suche nach dem »Vaterland« beschreiben, das nicht irdisch, sondern nur »himmlisch« zu finden ist, s. ausführlicher unten 3.

Während man Paul Gerhardts Lied eine gewisse Müdigkeit am Leben und Abwendung von der irdischen Welt nicht absprechen kann,<sup>5</sup> betont Hermut Löhr in seinem Beitrag zum Tagungsband »Migrationsprozesse im ältesten Christentum« von 2018, dass das von ihm in einer Auswahl frühchristlicher Texte des 1. und 2. Jahrhunderts n.Chr. untersuchte »Motiv der irdischen Heimatlosigkeit der Glaubenden« (Hebr 11 eingeschlossen) dort zwar »nicht ausschließlich, aber markant in ethischen Argumentationen und zur direkten Weisung eingesetzt wird«, und dass es »keineswegs Weltflucht oder strikt exklusives Sonderethos« bedeute.<sup>6</sup> Es wäre also durchaus eine Frage, ob sich im Blick auf Paul Gerhardts »Sterbe(trost-)lied«<sup>7</sup> generelle Differenzen in der Rezeption eines biblischen Motivs zeigen und ob diese als singular oder eher typisch für das 17. Jahrhundert und seine Frömmigkeit einzuschätzen sind. Das soll aber nicht Thema der folgenden Ausführungen sein. Vielmehr lässt sich bereits neutestamentlich eine größere Bandbreite an textlichen Realisierungen des Motivs der irdischen Heimatlosigkeit der Glaubenden erkennen, sodass im Folgenden vor allem die Untersuchung der *Textebene* im Vordergrund stehen soll. Ethische Implikationen sind damit nicht ausgeblendet, werden aber, anders als im genannten Beitrag von Löhr, nicht untersuchungsleitend sein. Primär ist vielmehr die Fragen, auf welche Terminologie, Motive und Traditionen bei der Beschreibung des Fremdseins in den Texten zurückgegriffen wird, in welcher Weise himmlische Gegenbilder von Heimat entworfen werden und daraus folgend die Frage, wie diese Gestaltung die Sinnkonstruktion des jeweiligen Textes lenkt.

## 2. Fremd sein: Die Vielfalt der Konzepte

Einen ersten methodischen Ansatzpunkt für die Untersuchung des Motivs der irdischen Heimatlosigkeit der Glaubenden bietet zweifellos die Fremdlingsterminologie. Bei Paul Gerhardt begegnet sie, wie eingangs zu sehen war, geprägt von der Luther-Übersetzung in der Metapher des Gastes. Blickt man auf die Prätexte, findet sich in Ps 118,19 LXX dafür das Wort *πάροιχος*, in Hebr 11,13 *ξένος*. Was sich hier andeutet, ist aber keineswegs nur eine Frage der Übersetzung. Mithilfe von Wörtern wie *πάροιχος* / *παροικέω* / *παροικία*, *παρπείδημος* / *ἐπιδημέω*, *ξένος*, *ἀλλότριος* / *ἀπαλλοτριόομαι* werden in den neutestamentlichen

<sup>5</sup> So z.B. in Strophe 11: »Die Herberg ist zu böse,/ Der Trübsal ist zu viel./ Ach komm, mein Gott, und löse/ mein Herz, wann dein Herz will;/ Komm, mach ein seligs Ende/ An meiner Wanderschaft./ Und was mich kränkt, das wende/ Durch deinen Arm und Kraft.« (BACHMANN, Lieder, 257). Dominierender als die (in diesem Lied allerdings auffällig) dunkle Sicht auf die Welt, ist aber sicherlich die Intention des Textes mit der Aussicht auf die himmlische Heimat Trost zu spenden.

<sup>6</sup> LÖHR, Heimatlosigkeit, 139, 151.

<sup>7</sup> AXMACHER, Gast, 94.

Texten unterschiedlich profilierte Konzepte von Fremdheit aufgerufen. Nur ein kleinerer Teil der Belegstellen lässt sich allerdings dem Motiv der *grundsätzlichen* irdischen Heimatlosigkeit der Glaubenden zuordnen.

Greifen wir als Beispiel dafür die vierzehn neutestamentlichen Vorkommen des Lemmas *ξένος* auf, dann sind zuerst jene drei Stellen in unserem Zusammenhang irrelevant, wo sich *ξένος* nicht auf Menschen bezieht,<sup>8</sup> sowie Röm 16,23 mit der Bedeutung »Gastgeber«. Des Weiteren jene Stellen, in denen Fremdheit lokal beschränkt ist: So sind mit den *ἐπιδημοῦντες ξένοι*, die in Apg 17,2 neben den *Ἀθηναῖοι* auftreten, diejenigen gemeint, die als Fremde *in Athen* leben, die damit aber nur in Bezug auf diese Stadt oder auch die größere Region, aber nicht generell in der Welt fremd sind.<sup>9</sup> Wenn schließlich innerhalb der matthäischen Gerichtsrede der Menschensohn in Mt 25,31–46 von sich als einem »Fremden« spricht, den die Gerechten gastlich aufgenommen hätten, die anderen aber nicht, so wird auch hier nicht auf den Menschensohn in seiner Fremdheit und Heimatlosigkeit in der Welt angespielt (s. dazu aber unten 5.), sondern das Thema ist vielmehr die generelle Gastfreundschaft gegenüber Fremden.<sup>10</sup>

Interessanter im Hinblick auf das Motiv der irdischen Heimatlosigkeit und himmlischen Heimat erweist sich Eph 2,19. Denn hier geht es sowohl via negativa (*Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι...*) als auch positiv ausgedrückt (... *ἀλλ' ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*) um die Beheimatung der vom Brief Adressierten bei Gott. Mit jeweils zwei Termini werden alte und neue Lebenssituation in ihrer gegensätzlichen Art beschrieben: »Ihr seid nun nicht mehr *Fremde* und *Beisassen*, sondern *Mitbürger* der Heiligen und *Hausgenossen* Gottes.« In Eph 2,13.17 wird diese Veränderung, die den Adressierten attestiert wird, außerdem durch die mit *μακρὰν* und *ἐγγύς* aufgerufene räumliche Metaphorik unterstützt: Aus einstmaligen Fernen sind Nahe geworden. Allerdings wird diese neue Zugehörigkeit, die die Folge des versöhnenden Wirkens Jesu Christi ist (vgl. bes. Eph 2,16), nicht als Differenz zur Welt überhaupt profiliert. Im Fokus steht vielmehr die frühere »Feindschaft« (*ἔχθρα*, Eph 2,14), die nun überwunden ist, die aber »in jener Zeit ohne Christus« bedeutete, dass die Adressierten »*Ausgeschlossene* vom Bürgerrecht Israels und *Fremde* hinsichtlich der Bundesschlüsse der Verheißung« waren: *ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας* (Eph 2,12). Mehrfach wird in Eph 2,11–22 also Fremdlingsterminologie genutzt und durch die Metapher des Fern-Seins verstärkt. Beides dient jedoch wesentlich

<sup>8</sup> Das sind Apg 17,18 (fremde Götter); Hebr 13,9 (fremde Lehren); 1 Petr 4,12 (Bezug auf Leidenserfahrungen, die »fremd« erscheinen).

<sup>9</sup> Das trifft ähnlich auch auf Mt 27,7 zu, wo allerdings nicht sicher zu entscheiden ist, ob mit den »Fremden«, für deren Begräbnis der sog. »Töpferacker« gekauft wird, in Bezug auf Jerusalem »fremde« Menschen gemeint sind oder vielmehr nicht-jüdische Menschen (vgl. Luz, Matthäus, 239, Anm. 73).

<sup>10</sup> Ähnlich wird *ξένος* auch in 3 Joh 5 in Bezug auf nicht zur Ingroup gehörende Brüder und deren gastliche Aufnahme gebraucht.

der Profilierung einer früheren Situation der Adressierten. Fremdlingsdasein und neue Beheimatung sind in Eph 2 keine gleichzeitigen Phänomene, sondern folgen aufeinander. Auch als *ξένοι*, *πάροικοι* und *ἀπηλλοτριωμένοι* werden die Adressierten außerdem nicht in ihrem *Welt*-Verhältnis beschrieben, sondern vielmehr durch Negation dieser Fremdheit und die positiven Gegenbegriffe *συμπολίται* und *οικεῖοι* in ihrer (neuen) Zugehörigkeit zu Gott, Israel und seinen Verheißungen. Diese neue Zugehörigkeit ist allerdings nicht auf eine himmlische Zukunft beschränkt, sondern umgreift sowohl zeitlich als auch räumlich bereits die Gegenwart.

Nur der letzte der vierzehn neutestamentlichen Belege von *ξένος* in Hebr 11,13 begegnet in einem Textzusammenhang, der sich dem Motiv der irdischen Heimatlosigkeit und himmlischen Beheimatung zurechnen lässt (s.u. 3.). Damit ist allerdings nicht der einzige solche Text im Neuen Testament überhaupt benannt, sondern vielmehr nur das Ende der Belege für *ξένος* erreicht und zugleich die Begrenzung einer rein terminologisch ansetzenden Untersuchung aufgezeigt. Die insgesamt vier verschiedenen Fremdheitstermini, die der Hebräerbrief nutzt und die oben in der Übersicht über mögliche Lemmata bereits enthalten sind,<sup>11</sup> eröffnen zwar weitere Suchoptionen, führen aber letztlich nur zu *einem* weiteren einschlägigen Textzusammenhang für das hier interessierende Motiv im Ersten Petrusbrief (s.u. 4.). Nach einem Zwischenfazit (s.u. 5.) wird daher in nochmals anderer Weise nach irdischer Heimatlosigkeit und himmlischer Heimat zu fragen sein: Nämlich nach der Heimatlosigkeit Jesu und deren spezieller Ausprägung im Johannesevangelium (s.u. 6.).

### 3. Fremd sein wie Abraham: Hebr 11,8–16

Für das Motiv der irdischen Heimatlosigkeit spielt das Beispiel Abrahams im Hebräerbrief eine zentrale Rolle. Er begegnet in Hebr 11 als eines der Vorbilder im Glauben, die dort zusammenfassend als »Wolke der Zeugen« (Hebr 12,1) bezeichnet werden. Anders als Paulus in Röm 4,3 greift der Hebräerbrief dafür aber nicht auf Gen 15,6 zurück. Abrahams Glaube erweist sich vielmehr darin als vorbildlich, dass er Gehorsam übt und auf Gottes Ruf hin aufbricht in ein ihm unbekanntes Land. Auch im verheißenen Land angekommen, bleibt dieses für Abraham aber in der Deutung von Hebr 11,9 ein *fremdes* Land: Πίστει παρώκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν ἐν σκηναῖς κατοικήσας. Hebr 11,13 wiederholt diese Einschätzung nochmals und schließt Sara, Isaak und Jakob mit in das Bekenntnis ein, »dass sie Fremde und Beisassen auf der Erde sind« (ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοὶ εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς). Auffällig ist an dieser Stelle der Wechsel ins Prä-

<sup>11</sup> Es zeigen sich auch neben *ξένος* weitere begriffliche Überlappung mit Eph 2,11–22: *παροικεῖω* (Hebr 11,9, vgl. *πάροικος* Eph 2,19); *ἀλλότριος* (Hebr 11,9, vgl. *ἀπηλλοτριωμένος* Eph 2,12), *παρεπίδημος* (Hebr 11,13).

sens, der sich auch in Hebr 11,14.16 noch fortsetzt und verdeutlicht, dass es dem Hebräerbrief nicht um vergangene, wenn auch beispielhafte Geschichten geht, sondern um die Übernahme dieser Haltung der irdischen Heimatlosigkeit und der Suche nach der von Gott verheißenen Stadt (s. u.) durch die vom Brief Angesprochenen.<sup>12</sup>

Tatsächlich wird im Buch Genesis mehrfach beschrieben, dass Abraham als Fremdling im Land lebt.<sup>13</sup> Zumeist wird in der Forschung Gen 23,4 als direkter Bezugstext für Hebr 11,13 angeführt.<sup>14</sup> Allerdings zeigt ein direkter Vergleich der beiden Verse an einer Stelle einen gewichtigen Unterschied:

Gen 23,4 LXX

Hebr 11,13

Πάροικος καὶ παρεπίδημος ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοὶ εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς

In Entsprechung zu dieser signifikanten Ausweitung der alttestamentlichen Beschreibung Abrahams als Fremdling in Kanaan<sup>15</sup> zu einer generellen Heimatlosigkeit *auf Erden*,<sup>16</sup> werden im Hebräerbrief auch die im Buch Genesis wiederholt erzählten Zusagen Gottes, Abraham und seinen Nachkommen dieses Land als Besitz oder Erbe zu geben,<sup>17</sup> vor allem im Hinblick auf ihre *nach wie vor ausstehende* Erfüllung profiliert. »Obwohl sich schon das irdisch betretene Land als Land der Verheißung bezeichnen lässt, wird es nicht zum Land des Besitzes.«<sup>18</sup> Hebr 11,16 betont vielmehr, wie »sie«, d.h. Abraham, Sara, Isaak und Jakob, nach einem besseren »Vaterland« (πατρίς, Hebr 11,14) Verlangen haben (ὡν δὲ κρείττονος [erg. πατρίδα] ὀρέγονται [Präsens!]). Dieses aber ist ein himmlisches (τοῦτ' ἔστιν ἐπουρανίου).

Überblendet wird die Rede vom (Vater-)Land im Hebräerbrief immer wieder durch die Vorstellung von der zukünftigen Stadt. Das zeigt sich zum einen im Wechsel des Vokabulars für die Bezeichnung des Landes von τόπος (Hebr 11,8) und γῆ (Hebr 11,9) zu πατρίς in Hebr 11,14, denn πατρίς kann sowohl das Vaterland als auch die Vaterstadt meinen und arbeitet damit dem Ziel des Satzes in Hebr 11,14 zu: »Denn er (sc. Gott) bereitete ihnen eine Stadt« (ἡτοίμασεν γὰρ

<sup>12</sup> »Die Formulierung (s. das Präsens) ist so gehalten, daß die Patriarchen wie von selbst mit den Gläubigen der Gegenwart verschmelzen« (STROBEL, Brief, 147).

<sup>13</sup> Das zeigen vor allem wiederholte Formulierungen mit παροικέω in Bezug auf Abraham in Gen 20,1; 21,23; 24,37 LXX (u.ö.).

<sup>14</sup> STROBEL, Brief, 146, markiert die Stelle in Hebr 11,13 sogar als direktes Zitat.

<sup>15</sup> Das μεθ' ὑμῶν bezieht sich auf die zuvor in Gen 23,3 LXX genannten υἱοὶ Χετ, in Kanaan lebende Hethiter.

<sup>16</sup> KARRER, Brief, 284, votiert in diesem Sinne nicht für Gen 23,4, sondern meint, dass Hebr 11,13 vielmehr auf 1 Chr 29,15 LXX anspiele.

<sup>17</sup> Vgl. Gen 15,7f; 22,17; 28,4 LXX (unter Verwendung von κληρονομέω) und Gen 17,8 LXX (unter Verwendung von κατέσχες).

<sup>18</sup> KARRER, Brief, 281.

αὐτοῖς πόλιν). Dem dient aber ebenfalls bereits in Hebr 11,9 die ausdrückliche Betonung des Lebens Abrahams, Isaaks und Jakobs in Zelten (ἐν σκηναῖς). Denn die Vorläufigkeit dieser mobilen Behausung steht in einem bewussten Gegensatz zu jener *befestigten Stadt*, die Abraham laut Hebr 11,10 als von Gott bereitete Stadt erst in der Zukunft erwartet: ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός.<sup>19</sup> Dieser Gedankengang wird später, in Hebr 13,14, schließlich nochmals aufgegriffen und paränetisch zugespitzt, indem der Autor den Lesenden und sich selbst mit dem sprachlichen Spiel zwischen μένω und μέλλω einschärft, dass sie hier im Irdischen keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen: οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.

#### 4. Fremd sein in der alten Heimat: 1 Petr

Anders, aber nicht weniger prägnant, greift auch der Erste Petrusbrief das Thema des Fremd-Seins auf. Gleich im ersten Vers werden die Adressierten als *παρεπίδημοι*, als »Fremdlinge« (1 Petr 1,1), angesprochen, die »in der Diaspora (διασποράς), in Pontos, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien« leben. Trotz dieser umfangreichen geografischen Angaben<sup>20</sup> wird aus dem weiteren Verlauf des Briefes deutlich, dass es dabei nicht um eine lokal beschränkte Fremdheit geht. Die Adressierten, die vom Briefautor als Menschen mit nicht-jüdischer Herkunft angesprochen werden,<sup>21</sup> sind vielmehr durch ihre Entscheidung für den Christusglauben in ihrer einst vertrauten Heimat zu Fremden geworden. Das zeigt sich besonders deutlich in 1 Petr 4,1–6, wo das *Befremden* jener geschildert wird, mit denen die Briefempfängerinnen und -empfänger einstmals den gleichen Lebenswandel teilten, von denen sie nun aber verleumdet werden, wenn sie anders leben. Als fremd werden sie also (in negativem Sinne) vonseiten der früher vertrauten Welt wahrgenommen und müssen unter den Folgen von gesellschaftlicher Stigmatisierung und Ausgrenzung leiden.<sup>22</sup> Wenn der Briefautor sie jedoch als »Fremdlinge« anspricht, ist diese Fremdheit gegenüber der Welt vor allem positiv konnotiert, denn sie ist die notwendige Begleiterscheinung einer neuen Beheimatung bei Gott, für die die Qualifizierung der Adres-

<sup>19</sup> Zum Aufkommen dieser Vorstellung in frühjüdischen Schriften nach 70 n. Chr. vgl. KARRER, Brief, 282.

<sup>20</sup> Zur Frage, ob es sich um Provinzen oder Landschaften handelt, ob die Reihung den möglichen Weg eines Briefüberbringers beschreiben könnte etc., vgl. FELDMEIER, Brief, 33f.

<sup>21</sup> Das zeigen vor allem die Rückblicke auf ihr ehemaliges Leben: Nämlich der Lasterkatalog in 1 Petr 4,3, der in formelhafter Weise bestimmte (heidnische) Lebensweisen kritisiert, das Einst-Jetzt-Schema in 1 Petr 2,10, sowie 1 Petr 1,14.

<sup>22</sup> Im Hintergrund lassen sich abgebrochene familiäre und soziale Beziehungen sowie gesellschaftliche Ausgrenzungserfahrungen verschiedener Art erahnen.

sierten als »*auserwählte* (ἐκλεκτοί) Fremdlinge« steht. Den so Angesprochenen wird damit gleich zu Beginn des Briefes angedeutet, was ihnen in 1 Petr 2,9f unter Zuhilfenahme alttestamentlich-jüdischer Erwählungsterminologie noch sehr viel deutlicher zugesprochen wird: Sie sind ein »*auserwähltes* Geschlecht, [...] heiliges Volk, Volk des Eigentums« (γένος ἐκλεκτόν, [...] ἔθνος ἅγιον, λαός εἰς περιποίησιν, 1 Petr 2,9) und schließlich – noch einmal mit dem Rückblick auf die frühere Zeit: ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαός θεοῦ (1 Petr 2,10).

Wie diese keineswegs selbstverständliche Eingliederung von Menschen heidnischer Herkunft in das Gottesvolk geschehen konnte, beschreibt der Briefautor innerhalb des Erwählungsrahmens, den 1 Petr 1,1 und 1 Petr 2,9f setzen,<sup>23</sup> metaphorisch als erneute Geburt der Adressierten durch Gott. Er nutzt dafür den neutestamentlichen Neologismus: ἀναγεννάω (vgl. 1 Petr 1,3.23),<sup>24</sup> dessen zwei Bestandteile die bereits festgestellte Dichotomie von neuer – hier nun familiär gefasster – Zugehörigkeit und Entfremdung ebenfalls gut abbilden können. Denn während γεννάω (zeugen/gebären) auf das neue Leben verweist, deutet die Vorsilbe ἀνα- (wieder/erneut) zugleich darauf hin, dass die so Angesprochenen selbstverständlich bereits gezeugt und geboren wurden. Die metaphorisch beschriebene erneute Geburt fokussiert somit keineswegs nur das Neue,<sup>25</sup> sondern verdeutlicht zugleich, dass das neue Leben zu dem bisherigen in einem Verhältnis steht. Dass dieses Verhältnis keineswegs unproblematisch war, wurde anhand von 1 Petr 4,1–6 (s.o.) bereits deutlich. Das große Gewicht, das ethischen Weisungen in diesem Brief zukommt, erklärt sich aus dieser Gemengelage. Aufgerufen werden die Briefempfängerinnen und -empfänger zu einer bewussten Leidensannahme, besonders dann, wenn sie diese Leiden »als Christ« (ὡς χριστιανός, 1 Petr 4,16) erdulden müssen oder »im Namen Christi« geschmäht werden (εἰ δνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, 1 Petr 4,14).

Die bereits gegenwärtig zugesprochene Zugehörigkeit zum Volk Gottes dient zweifellos als Bestärkung und Trost in dieser Situation. Der Erste Petrusbrief kennt jedoch auch eine noch ausstehende himmlische Perspektive, die sich mit der erneuten Geburt durch Gott (1 Petr 1,3) verbindet. Diese Metapher liefert nämlich nicht nur die Begründung für die Aufnahme in die Familie des Gottesvolkes, sondern begründet auch den Anspruch auf ein »Erbe«, das jedoch – gegenwärtig noch unerreichbar – »in den Himmeln für euch aufbewahrt ist« (1 Petr 1,4). Im Konzept des Erbes (κληρονομία) ist eine weitere alttestamentliche Vorstellung aufgegriffen, die mit der Erwählung des Volkes in engem Zusammenhang steht: die Vorstellung vom Erbbesitz (הַרְשָׁה) im verheißenen Land. Durch die Verortung »in den Himmeln« und die Epitheta »unvergänglich und

<sup>23</sup> Vgl. ausführlicher KAISER, Rede, 330–333.

<sup>24</sup> Das Wort ist ausgesprochen selten und begegnet in den erhaltenen antiken Quellen nur noch ein einziges Mal bei Josephus (Bell. 4,484) und möglicherweise bei Philodemus (De ira 2,19), die Lesart ist wegen des schlechten Erhaltungszustands des Papyrus aber unsicher (vgl. ausführlicher KAISER, Rede, 296f).

<sup>25</sup> »Wiedergeboren« darf daher nicht im Sinne von »neugeboren« verstanden werden.

unbefleckt und unverwelklich« (ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος, vgl. 1 Petr 1,4) wird dieses Erbe hier jedoch modifiziert und die Erfüllung dieser »lebendigen Hoffnung« (vgl. 1 Petr 1,3) auf eine noch ausstehende Zeit und eine himmlische Heimat bezogen.<sup>26</sup>

## 5. Zwischenfazit

Blicken wir zusammenfassend auf die in 3. und 4. betrachteten Texte zurück, so zeigt sich, dass beide sich alttestamentlicher Traditionen bedienen, diese aber in spezifischer Weise für ihre Zwecke umformen. Der Hebräerbrief greift die Figur Abrahams auf, betont dabei aber besonders dessen Fremdlingschaft auch *nach* dem Erreichen des verheißenen Landes. Dieser bleibenden irdischen Heimatlosigkeit, die durch das Wohnen in Zelten in ihrer Vorläufigkeit hervorgehoben wird, korrespondiert die Erwartung einer zukünftigen, befestigten, von Gott errichteten Stadt, in der erst ein Bleiben möglich sein wird. Auch die Zukunftsperspektive, die der Autor des Ersten Petrusbriefs seinen Adressatinnen und Adressaten angesichts ihrer Fremde in der Welt bietet, greift auf ein alttestamentliches Motiv zurück und modifiziert es: Das Erbe ist für sie in den Himmeln aufbewahrt und wartet dort auf sie. Schon jetzt gehören sie aber qua erneuter Geburt durch Gott und ihre Erwählung zum Gottesvolk.

Das Fremdsein, die irdische Heimatlosigkeit, resultiert dabei in beiden Texten nicht, wie bei Abraham der Fall, aus einem tatsächlichen Aufbruch und der Ansiedelung in einem unbekanntem Land, das erst noch in Besitz zu nehmen ist. Statt eines Aufbruchs ist vielmehr ein *Umbruch* zu beschreiben, den die Adressierten durch ihre Wende zum Christusglauben hin erlebt haben (oder zumindest als solchen imaginieren sollen) und der sie zu Fremden in einer ihnen einstmals durchaus vertrauten Welt macht (oder doch machen sollte).<sup>27</sup> Das wird besonders durch die Gegenüberstellung des alten und des neuen Lebens in 1 Petr 4,1–6 deutlich, lässt sich aber auch im Hebräerbrief erkennen, der sich mit Martin Karrer als Exponent einer »liminalen, den christlichen Umbruch als Schwelle

<sup>26</sup> Vgl. ausführlicher KAISER, Rede, 307–311.

<sup>27</sup> Die alternativen Formulierungen in den Klammern verweisen darauf, dass nicht alles, was deskriptiv über die Situation der Adressierten gesagt wird, auch tatsächlich deren Leben abbildet, sondern vielmehr präskriptiv eine bestimmte Lebenshaltung erst einfordern oder zumindest gegen andere Tendenzen stabilisieren will. D.h., dass die Adressierten in einer bestimmten Weise *konstruiert* werden, die der Verstärkung des Arguments dient. Bei einer Entstehungszeit gegen Ende des 1. Jahrhunderts ist aber zweifellos damit zu rechnen, dass es neben Neubekehrten in den Gemeinden auch zunehmend Menschen gab, die in eine christusgläubige Familie hineingeboren wurden.

zur Umwelt verstehenden Theologie« einordnen lässt.<sup>28</sup> Zu begründen und zu motivieren ist in beiden Briefen also eine neue Lebensweise im Rahmen alter und einstmals vertrauter Lebenszusammenhänge. Gerade das fehlende Moment eines äußeren Aufbruchs erfordert spezifischen paränetischen Aufwand. Das zeigen die Mahnungen zur Ausdauer und gegen das Ermatten, mit denen in Hebr 12,1–3 die Darstellung der »Wolke der Zeugen« abgeschlossen wird, ebenso wie die Aufforderung zu einem »guten Wandel« (καλή ἀναστροφή) in 1 Petr 2,12, mit der dort der Übergang vom Eingangsteil zu weiteren Briefinhalten geschaffen wird. In 1 Petr 2,11 wird dazu noch einmal ausdrücklich das Fremdlingsdasein aufgegriffen: Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι... Es geht aber hier, wie auch im Hebräerbrief, nicht um ein Sonderethos,<sup>29</sup> vielmehr muss sich der »gute Wandel« in einem Leben »unter den Völkern« (ἐν τοῖς ἔθνεσιν, 1 Petr 1,12) bewähren.

## 6. Die Heimatlosigkeit Jesu bei den Synoptikern und die Bleibe Jesu und die Wohnungen des Vaters im Johannesevangelium

Ein völlig anderes Bild von Heimatlosigkeit zeigt sich in den synoptischen Evangelien bei den Erzählungen über Jesus und jene, die ihm nachfolgen. »Die Füchse haben Erdhöhlen und die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn aber nichts, wo er sein Haupt hinlegen kann« (αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει), sagt Jesus in Lk 9,58 par. Mt 8,20 einem Nachfolgewilligen. Die Brüder Simon und Andreas und Jakobus und Johannes ruft er direkt von ihrer Arbeit und aus ihren familiären Bezügen weg in seine Nachfolge (vgl. Mk 1,16–20 par.). Was sie alles hinter sich gelassen haben, reflektiert Simon Petrus in Mk 10,28 par. und schließt die bange Frage an, was mit ihnen nun wohl werden wird.

In Texten wie diesen geht es zunächst einmal um ein tatsächliches Unterwegs-, Haus- und Heimatlossein der ersten Jesus-Anhängerinnen und Anhänger. Gleichwohl präsentieren Erzählungen wie jene von Martha und Maria in Lk 10,38–42 zwar den umherwandernden Jesus; in Gestalt der beiden Frauen in ihrem Haushalt lassen sie aber auch andere Modelle von Nachfolge erkennen. Methodisch ist mit Erzählungen über das Leben Jesu zweifellos anders umzugehen als mit Briefformen, die sehr viel direkter lebenspraktische Fragen der Adressierten ansprechen und Weisungen geben. Dennoch ist unstrittig, dass

<sup>28</sup> KARRER, Brief, 56; vgl. auch a.a.O., 237: »Kulturanthropologisch beschrieben, lebt die Gemeinde des Hebr damit in der postliminalen Existenz eines Aufbruchs zu neuen Ufern, der kein Zurück erlaubt.«

<sup>29</sup> S.o. Anm. 6.

auch ein Spruch wie der vom Menschensohn, der keinen Ort hat, wo er sein müdes Haupt hinlegen kann, oder andere Logien und Erzählungen in den Evangelien, die das Verlassen (z.B. Mk 10,28–30 par.) oder unnötiges weltliches Sorgen und Sich-Bevorraten (z.B. Mt 6,19–21.25–34 par. Lk 12,22–31.33f) thematisieren, als modellhaft für das Leben der Glaubenden in der Welt verstanden werden konnten und wurden.<sup>30</sup>

Abschließend soll es um zwei Passagen aus dem Johannesevangelium gehen, deren erste, Joh 1,35–51, am Anfang regelrecht gegenläufig zum oben zitierten Menschensohn-Logion einen scheinbar gar nicht so heimat- und hauslosen Jesus schildert. In der zweiten Passage dagegen, in Joh 14,2–4, begegnet mit den »vielen Wohnungen im Haus meines Vaters«, die Jesus vorausgehend bereiten wird, ein ausdrucksstarkes Bild der erst zukünftigen himmlischen Beheimatung der Glaubenden. Dass im Hintergrund beider Textzusammenhänge wiederum, wenn auch nicht so explizit wie in Hebr 11, eine alttestamentliche Figur steht, die ihre Heimat verlässt, nämlich Jakob, ist ein zusätzlicher Anreiz, gerade diesen, in der Forschung nur partiell wahrgenommenen Spuren nachzugehen.

Joh 1,35–51 bietet, so wie die anderen Evangelien auch, relativ weit am Anfang der Jesus-Erzählung eine Geschichte über die ersten Jünger, die sich um Jesus sammeln. Anders als bei den Synoptikern finden sich die ersten Jünger jedoch aus eigenem Antrieb bei Jesus ein.<sup>31</sup> Die ersten beiden von ihnen, die Jesus in Joh 1 nachfolgen wollen, bekommen, als sie ihn danach fragen, wo er wohne (ῥαββί, ... ποῦ μένεις; Joh 1,38), die simple Antwort: »Kommt und ihr werdet sehen!« (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε, Joh 1,39). Daraufhin wird noch im selben Vers konstatiert, dass sie genau das tun: Sie kommen und sehen, wo er *wohnt* (ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει), und sie *bleiben* an jenem Tag bei ihm (καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην).<sup>32</sup> Liest man diese Passage mit den Nachfolgesprüchen aus Lk 9,57–60 par. Mt 8,19–22 im Hinterkopf (s.o.), ist man über die Antwort Jesu und den Verlauf der Erzählung überrascht. Während dort bereits der Wunsch in harscher Weise abgelehnt wird, das Begräbnis des Vaters noch zu regeln, bevor man Jesus in die Hauslosigkeit folgt, ist hier nicht nur die Frage nach der Bleibe Jesu erlaubt (und die erste Frage, die die Jünger überhaupt stellen!), sondern erhält zudem eine positive Antwort.

<sup>30</sup> So auch LÖHR, Heimatlosigkeit, 146f, der allerdings im Hinblick auf Lk 9,58 par. Mt 8,20 bemerkt: »Die Rezeption des Wortes Mt 8,20 par. in der frühchristlichen Literatur wäre einer eigenen Untersuchung wert. In den Apostolischen Vätern finde ich es nicht aufgenommen« (a.a.O., 147, Anm. 22).

<sup>31</sup> Auch dass sie aus dem Kreis der Täufer-Jünger stammen ist anders; spielt für die vorliegende Untersuchung aber keine größere Rolle.

<sup>32</sup> Das Sprachspiel mit dem für die johanneischen Schriften so gewichtigen Verb μένω, das sowohl »wohnen« als auch »bleiben« bedeuten kann, lässt sich im Deutschen nicht adäquat wiedergeben. Eine mögliche Option ist es, in der Eingangsfrage das verbale μένεις als Frage nach Jesu *Bleibe* aufzulösen. Das böte sich dann auch in Joh 1,39 an: »und sie sahen, wo seine Bleibe war«.

Auch ohne das viel diskutierte Problem nach dem Verhältnis zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern hier aufzugreifen und die Kenntnis letzterer für die Lektüre von Johannes vorauszusetzen, bleibt die johanneische Passage aber rätselhaft. Denn *was* die beiden Jünger sehen, gibt der Text nicht preis. Die Lesenden wissen nur, dass sie bei Jesus bleiben/wohnen, gefolgt von der auffälligen Beschränkung »an jenem Tag«. Es folgt eine ebenfalls merkwürdige Zeitangabe: ὥρα ἦν ὡς δεκάτη (Joh 1,39). Geht man von der im jüdischen Kontext üblichen Einteilung des Tages in zwölf Stunden aus (vgl. Joh 11,9), dann hätten die Jünger somit gerade einmal zwei vorabendliche Stunden für ihr erstes Treffen mit Jesus. Was danach geschieht, bleibt im wahrsten Sinne des Wortes im Dunkeln. Joh 1,40 schließt die Szene ab, ohne dass die aufgekomenen Fragen geklärt würden, indem der Name einer der beiden Jünger – Andreas – nachgeliefert und damit bereits der Übergang zur nächsten Szene vorbereitet wird.

In der Forschung gibt es verschiedene Optionen, mit den festgestellten Eigentümlichkeiten des Textes umzugehen. Rudolf Bultmann folgend sieht man in der zehnten Stunde oft etwas wie die »Stunde der Erfüllung« und bezieht die Zeitangabe damit weniger auf die Jünger als auf das Wirken Jesu,<sup>33</sup> verzichtet aber auch gern – sei es aufgrund der Unklarheit der Bedeutung dieser Angabe oder indem man ihr einen tieferen Sinn abspricht – auf eine nähere Klärung. Die scheinbar so konkrete Frage nach Jesu irdischem Aufenthaltsort wiederum wird aufgrund des johanneisch so bedeutsamen Verbs μένω häufig in prinzipieller Weise als ein Bleiben *bei* Jesus ohne Spezifizierung eines Ortes verstanden. Hartwig Thyen sieht hier sogar »gewiß schon die Suche nach einer unvergänglichen Bleibe mit[schwingen]«. <sup>34</sup> Udo Schnelle deutet darüber hinaus an, wo man eine Antwort auf die nur »vordergründig auf eine Unterkunft Jesu« zielende Frage finden könnte, denn im Hintergrund dieser Stelle stehe Joh 14,2: »In meines Vaters Haus sind viele *Wohnungen*« (ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν).<sup>35</sup>

Sollten die Lesenden die Frage aus Joh 1,38 also tatsächlich über die ganze Erzählung hinweg bis zum Beginn der Abschiedsreden im Hinterkopf behalten, um dort endlich auch selbst eine Antwort zu bekommen? Das wäre herausfordernd, aber vielleicht nicht unmöglich. M.E. lässt sich jedoch bereits sehr viel früher im Text eine Antwort finden. Weiterführend ist es dafür, die Begegnung zwischen Jesus und seinen ersten beiden Jüngern in Joh 1,35–40 und die ihr innewohnenden Leerstellen nicht zu vereinzeln, sondern in den Erzählverlauf eingebettet zu betrachten: Zuerst einmal setzt sich mit Vers 41 der Zulauf neuer Jünger fort. Andreas holt seinen Bruder Simon dazu (Joh 1,41f), Jesus selbst »findet« beim geplanten Aufbruch nach Galiläa Philippus und ruft ihn in die Nachfolge (Joh 1,43). Philippus wiederum, der über den gemeinsamen Heimatort Bet-

<sup>33</sup> BULTMANN, Evangelium, 70.

<sup>34</sup> THYEN, Johannesevangelium, 129.

<sup>35</sup> SCHNELLE, Evangelium, 81.

saida eine Verbindung zu Andreas und Simon hat, »findet« Nathanael und berichtet ihm von Jesus, dem Sohn Josefs aus Nazareth (Joh 1,44f). Als Letztem in dieser Kette liegt auf Nathanael besondere Bedeutung. Das zeigt auch die Länge des Textabschnitts, in dem er eine Rolle spielt (Joh 1,45–51) und der im Folgenden nicht in all seinen Einzelaspekten, sondern vor allem im Zusammenhang mit der einleitenden Frage *ῥαββί, ... ποῦ μένεις*; (Joh 1,38) betrachtet werden soll.

Auffällig ist zuerst, dass Philippus Nathanael mit den gleichen Worten zum Kommen und Sehen auffordert, wie Jesus das in Vers 39 den beiden ersten Jüngern gegenüber getan hatte. Nur die vorausgehende Frage unterscheidet sich:

Joh 1,38f:

*ῥαββί, [...] ποῦ μένεις;*  
→ *ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε*<sup>36</sup>

Joh 1,46:

*ἐκ Ναζαρέτ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι;*  
→ *ἔρχου καὶ ἴδε*

Beide Fragen kreisen jedoch um einen *Ort*. Im ersten Fall wird nach dem noch nicht bekannten Aufenthaltsort Jesu gefragt und die Aufforderung zum Kommen und Sehen fällt offenbar positiv aus, bleibt für die Lesenden aber geheimnisvoll offen und läuft somit bei der weiteren Lektüre mit. Im zweiten Fall führt die Information über die Herkunft Jesu aus Nazareth zuerst zu einer negativen Reaktion Nathanaels,<sup>37</sup> die dann in der direkten Begegnung mit Jesus aber ins Positive umschlägt. Wieder spielt dabei ein Ort eine Rolle, nämlich jener Feigenbaum unter dem Jesus Nathanael sah, bevor Philippus zu ihm kam (vgl. Joh 1,48). Dass Jesus ihn dort gesehen hat, führt Nathanael zwar zu einem umfangreichen Bekenntnis zu Jesus: *ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ* (Joh 1,49) Auch dieser Ort gehört nun aber zur Vergangenheit, und Jesus kündigt Nathanael in Vers 50 an, dass er »mehr als dieses« sehen wird (*μείζων τούτων ὄψη*). In der Ausweitung zum Plural in Joh 1,51 erfährt nun aber endlich auch das für die Lesenden seit Joh 1,39 noch offene *ὄψεσθε* eine Klärung: »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: *Ihr werdet* den Himmel offen *sehen* (*ὄψεσθε*) und die Engel Gottes auf- und niedersteigen auf den Menschensohn.«

Zweifellos liegt hier eine Anspielung auf Jakobs Traum von der Himmelsleiter in Gen 28 vor. Während sich die Kommentarliteratur mit Verweisen auf Gen 28,12 und die frühjüdische Auslegungsgeschichte aber wesentlich auf den Inhalt dieses Traums konzentriert, um diese Stelle zu deuten, wird übersehen, dass mit dieser Jakobsgeschichte auch eine Situation und ein *Ort* in die johanneische Erzählung eingespielt werden: Jakob ist auf der Flucht und der Ort ei-

<sup>36</sup> Die immerhin vom Codex Sinaiticus (u.a.) bezeugte Lesart *ἴδετε* macht die Übereinstimmung noch deutlicher.

<sup>37</sup> Wie sich später im Evangelium zeigt (vgl. Joh 7,25–30), erkennt Nathanael völlig richtig, dass die Herkunft Jesu aus Nazareth für eine wahre Erkenntnis seiner Person eher hinderlich ist.

gentlich ein Nicht-Ort, denn er hat anfangs nicht einmal einen Namen<sup>38</sup> und Jakob nur die Steine, die dort umher liegen, um sein Haupt daraufzulegen. Schaut man so auf Joh 1,51 und seinen Prätext, dann sind die Ähnlichkeiten zum Menschensohnwort aus Lk 9,58 par. auffällig. Genau genommen macht diese Parallele aber nur deutlicher, was man auch ohne den Seitenblick auf diesen Text (und ohne Thesen zur Kenntnis oder Benutzung der Synoptiker durch Johannes) erkennen kann: Eine Lektüre von Joh 1,35–51, die die Frage *ῥαββί, ... ποῦ μένεις*; aus Joh 1,38 als offene Frage bis zum Abschluss in Vers 51 wachhält, bekommt dort die Antwort, dass – so wie Jakob – auch der johanneische Jesus keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen kann. Obwohl die Erzählung über die ersten beiden Jünger in Joh 1,39 zuerst anderes vermuten lassen könnte: Der johanneische Jesus ist so heimatlos, wie Jakob es auf seiner Flucht war. Aber das ist natürlich nur die eine Seite der Story von der Himmelsleiter. Das Größere, das Jesus in Joh 1,50 angekündigt hatte, ist der Himmel, der sich inmitten der irdischen Heimatlosigkeit öffnet, und die Engel Gottes, die auf<sup>39</sup> Jesus auf- und absteigen. So wie Jakob durch seinen Traum erkennt, dass Gott an diesem Ort gegenwärtig ist, und ihn daraufhin Beth-El, »Haus Gottes«, nennt (Gen 28,9), ist es in Joh 1,51 Jesus selbst, der zum Ort der Gegenwart Gottes wird.<sup>40</sup> Zu sehen, wo Jesus wohnt, und dort zu bleiben, heißt im Licht von Joh 1,51 also erst einmal, ohne feste irdische Heimat *bei ihm* zu bleiben (vgl. Joh 1,39: *παρ' αὐτῷ ξμειναν*).

Einen Ort zum Bleiben bekommen die Jesus Nachfolgenden dagegen erst in Joh 14,2 verheißen. Wiederum ist bei den »vielen Wohnungen« (*μοναί πολλαί*) im Haus des Vaters,<sup>41</sup> die Jesus für die Seinen mit seinem Vorausgehen vorbereitet, der Aspekt des Bleibens aber höher zu gewichten als die Vorstellung eines Ortes

<sup>38</sup> In Gen 28,11 LXX ist einfach von *τόπος* die Rede.

<sup>39</sup> Die Übersetzung von *ἐπί* mit Akkusativ und die fehlende Erwähnung der Leiter selbst nehmen einigen Raum in der Kommentarliteratur ein. Diese Fragen, einschließlich der »Debatte der Rabbinen darüber, ob die Engel nun *auf Jakob* oder *auf der Leiter* hinauf- und hinabgestiegen seien«, die sich »bis in die neuere Exegese von Joh 1,51 fortgesetzt [hat]« (THYEN, *Johannesevangelium*, 147), müssen hier aber nicht im Einzelnen dargestellt werden.

<sup>40</sup> Joh 2,13–22 bestätigt diese Sicht der Dinge, denn dort wird von Jesus die Zerstörung des »Hauses Gottes«, des Tempels, angekündigt (in johanneischer Ausdrucksweise: *ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς μου*, Joh 2,16, vgl. Joh 14,2 und s.u. Anm. 42) und dessen Wiederaufbau als »Tempel seines Leibes« (*ναὸς τοῦ σώματος αὐτοῦ*, Joh 2,21) angekündigt; vgl. ähnlich WENGST, *Johannesevangelium*, 85.

<sup>41</sup> In der Rede vom »Haus meines Vaters« (*οἰκία τοῦ πατρὸς μου*) lässt sich wiederum eine Anspielung auf Gen 28 erkennen, wo Jakob nach seinem Erwachen den Ort Beth-El, »Haus Gottes« (*Οἶκος θεοῦ*, Gen 28,9 LXX) nennt. Wenn es also eine narrative Verbindung zwischen der Frage nach Jesu Wohnung in Joh 1,38 und den vielen Wohnungen im Haus des Vaters in Joh 14,2 gibt (s.o. Anm. 36), dann läuft sie m.E. unter Einbeziehung von Joh 1,51; vgl. ansatzweise auch CULPEPPER (*Anatomy*, 64f), der Joh 1,51 als »completing internal prolepsis« interpretiert, einen möglichen Referenzpunkt aber eher in »a specific experience, like John 12:28« sieht. Das spricht allerdings nicht gegen eine Anspielung auf Gen 28 in Joh 1,51 und Joh 14,2.

(und sei er noch so himmlisch und symbolisch). Denn bereits in Joh 14,23 wird der Gedanke des Wohnens umgekehrt: »Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und *Wohnung* bei ihm nehmen (μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα).« Hier wird aus den verheißenen »Wohnungen« aus Joh 14,2 ein ins Innere der einzelnen Glaubenden verlagertes *Ort der Beziehung* zu Jesus in der Liebe und im Bewahren seines Wortes. Inmitten der irdischen Heimatlosigkeit, die sich in Joh 1,35–51, wie eben gezeigt, durchaus erkennen lässt und die deutlicher noch einmal in den Abschiedsreden hervortritt als Distanz zur feindlich gesinnten »Welt«, gibt es für die johanneische Gemeinschaft bereits eine andere Art von Beheimatung, die im »Bleiben« bei und in Jesus besteht. Auch diese neue Beheimatung im Bleiben ist an Forderungen eines bestimmten Verhaltens geknüpft, die Frage nach einem Sonderethos (s.o. 5.) wäre hier aber sicherlich noch einmal anders als für den Hebräer- und den Ersten Petrusbrief zu diskutieren.

## 7. Schluss

In den betrachteten Texten bedingen irdische Heimatlosigkeit und himmlische Beheimatung einander. Die Hoffnung auf eine wahre Heimat bei Gott dient als Trost und Bestärkung in einer Situation der Entfremdung und Bedrängnis. Umgekehrt lassen die Texte aber auch erkennen, wie wichtig es ihren Verfassern ist, die Fremdheit der Christusgläubigen in der Welt theologisch zu profilieren und mit einer eigenen Würde zu versehen, die gerade aus der noch *ausstehenden* Erfüllung der Hoffnung Kraft zum Handeln in der Welt gewinnt. Wie eine solche Position in unserer Gegenwart klingen könnte, mag zum Abschluss eine weitere Liedstrophe andeuten, die 1968 in einer Zeit von Konsolidierung und Aufbegehren gleichermaßen entstand, Anfang der 1990er Jahre in das neu bearbeitete Evangelische Gesangbuch aufgenommen wurde und nach wie vor herausfordert:

Komm in unser festes Haus,  
 der du nackt und ungeborgen.  
 Mach ein leichtes Zelt daraus,  
 das uns deckt nur bis zum Morgen;  
 denn wer sicher wohnt, vergißt,  
 daß er auf dem Weg noch ist.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Strophe 4 des Liedes »Komm in unsre stolze Welt« von Hans von Lehndorff (Evangelisches Gesangbuch, Nr. 428).

## Literaturverzeichnis

- AXMACHER, ELKE, 529: Ich bin ein Gast auf Erden, in: WOLFGANG HERBST/ILSABE SEIBT (Hrsg.), Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Ausgabe in Einzelheften, Heft 18, HbEG 3, Göttingen 2013, 91–96.
- BACHMANN, JOHANN FRIEDRICH, Paulus Gerhardts geistliche Lieder. Historisch-kritische Ausgabe, Berlin 1866.
- BULTMANN, RUDOLF, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen <sup>6</sup>1957.
- CULPEPPER, R. ALAN, Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, First Paperback Edition, Philadelphia 1987.
- Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens, Leipzig 1995.
- FELDMEIER, REINHARD, Der erste Brief des Petrus, ThHK 15/1, Leipzig 2005.
- KAISER, URSULA ULRIKE, Die Rede von »Wiedergeburt« im Neuen Testament. Ein metaphortheoretisch orientierter Neuansatz nach 100 Jahren Forschungsgeschichte, WUNT 413, Tübingen 2018.
- KARRER, MARTIN, Der Brief an die Hebräer: Kapitel 5,11–13,25, ÖTK 20/2, Gütersloh/München 2008.
- LÖHR, HERMUT, Heimatlosigkeit als ethisches und moralisches Argument in Texten des frühen Christentums, in: REINHARD VON BENDEMANN/MARKUS TIWALD (Hrsg.), Migrationsprozesse im ältesten Christentum, BWANT 218, Stuttgart 2018, 139–152.
- LOUW, JOHANNES P./EUGENE ALBERT NIDA, Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains, New York 1996.
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilband: Mt 26-28, EKK I/4, Düsseldorf u.a. 2002.
- SCHNELLE, UDO, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig <sup>5</sup>2016.
- STROBEL, AUGUST, Der Brief an die Hebräer, NTD 9/2, Göttingen/Zürich <sup>4</sup>1991.
- THYEN, HARTWIG, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005.
- WENGST, KLAUS, Das Johannesevangelium, Neuauflage in einem Band, ThKNT 4, Stuttgart 2019.