

Heimat bei Gott?!

Neutestamentliche Einsichten zu einem starken Frömmigkeitsmotiv¹

CHRISTIAN WEHDE

1 Annäherung an das Thema

Die Formulierung „Heimat bei Gott“ erinnert kundige Bibelleserinnen und Bibelleser an ein vertraut klingendes Motiv aus dem Neuen Testament, möglicherweise sogar an konkrete neutestamentliche Texte wie 2. Korinther 5, 1–3, Philipper 3, 20 oder Hebräer 11, 14–16, die in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit eben diesem Motiv in Zusammenhang gebracht wurden.

Die Beschäftigung mit dem Thema Heimat aus neutestamentlicher Sicht ist jedoch weniger leicht, als es zunächst scheinen mag. Die erste und zugleich größte Herausforderung begegnet auf der semantischen Ebene. In der aktuellen Revision der Einheitsübersetzung begegnen Begriffe aus dem Wortfeld „Heimat“ insgesamt zwölfmal. Das Substantiv *Heimat* wird insgesamt neunmal verwendet (Mt 13, 57; Mk 6, 4; Lk 4, 23.24; Joh 4, 44; Phil 3, 20; Hebr 11, 14–16). Von der *Heimatstadt* ist zweimal die Rede (Mt 13, 54; Mk 6, 1) und das Adjektiv *heimatlos* begegnet einmal in 1Kor 4, 11.

Bereits der verstorbene baptistische Neutestamentler Wiard Popkes hat zu Recht resümiert, dass es einen einheitlichen Heimatbegriff im

1 Der vorliegende Beitrag wurde als Vortrag auf dem Symposium „Heimat. Zwischen Verwurzelung und Aufbruch“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) vom 1.–3. November 2019 gehalten und für die Druckfassung leicht überarbeitet. Die Transliteration griechischer und hebräischer Lexeme folgt dem Standard des wissenschaftlichen Bibellexikons WiBiLex der Deutschen Bibelgesellschaft (<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/transliteration/>) und wird jeweils nach der ersten Erwähnung eines Lexems in [] angegeben.

Neuen Testament nicht gibt.² Ein Blick in den griechischen Text des Neuen Testaments offenbart, dass den oben genannten Übersetzungen Heimat, Heimatstadt und heimatlos drei verschiedene Termini und damit auch Bedeutungskontexte gegenüberstehen. Hinter beiden Belegen für Heimatstadt sowie acht von neun Belegen für Heimat steht der griechische Terminus *πατρίς* [*patris*]. Seiner semantischen Wurzel entsprechend bedeutet das griechische Substantiv vor allem Vaterland, Vaterstadt oder heimatliches Dorf und beleuchtet damit die Herkunft einer Person.³ Neben *πατρίς* wird noch *πολίτευμα* [*politeuma*] in Phil 3, 20 von der EÜ 2016 mit *Heimat* übersetzt.⁴ Hinter dem Adjektiv *heimatlos* in 1Kor 4, 11 steht schlussendlich das griechische Verb *ἄστατέω* [*astateō*], das in seiner Grundbedeutung eine unstete oder gar obdachlose Lebensweise bezeichnet und damit nicht zwingend auch eine Heimatlosigkeit impliziert.⁵

Die semantischen Herausforderungen bestehen gleichzeitig aber auch im Blick auf den Heimatbegriff in der deutschen Sprache. Der Heimatbegriff hat ein dermaßen breites Bedeutungsspektrum erreicht, dass eine eindeutige Definition kaum mehr möglich ist.⁶ Ohne eine vorherige Selbstreflexion des eigenen Heimatverständnisses bleibt damit auch die Suche nach heimatlicher Motivik im Neuen Testament jenseits semantischer Ausdrücke wie *πατρίς* oder *πολίτευμα* immer ein individuell-subjektives Unterfangen.⁷

2 Vgl. Wiard Popkes, „Heimat“ als eschatologische und ethische Motivation. Beobachtungen zu 1Petr, Hebr, Eph und Joh, in: Christfried Böttrich (Hg.), Eschatologie und Ethik im frühen Judentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag, Frankfurt am Main u.a. 2006, 225–247, hier: 225.

3 Vgl. grundsätzlich Henry George Liddell/Robert Scott/Henry Stuart Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996, 1349; Kurt Aland/Barbara Aland, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer, Berlin/New York 1988, 1284.

4 Zu diesem Begriff vgl. ausführlicher Abschnitt 3.2.2.

5 Vgl. zum Verb aber auch Adjektiv desselben Wortstammes exemplarisch Aland/Aland, Wörterbuch, 235.

6 Vgl. u.a. Will Cremer/Ansgar Klein (Hg.), Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven, (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 249/I), Bonn 2002, 33–55.

7 Popkes, Heimat, 225–226 beispielsweise entzieht im Blick auf das Neue Testament dem Heimatbegriff wie selbstverständlich lokal-geographische, aber auch ethnische Aspekte durch seine Eingangsthese, „Heimat“ könne als Meta-Begriff für Motive wie Zuhause, Wohnung, Bleibe, Ruhestätte, Sicherheit u.a. aufgefasst werden. Er betont, „Heimat“ müsse aus der Perspektive des Neuen Testaments als eschatologische Zielvorstellung und nicht protologisch im Sinne der Herkunft verstanden werden. Hier zeigt sich eine Einseitigkeit, die gerade im Blick auf die griechischen Belege zum Wortfeld *πατρίς* und ihre deutsche Übersetzung mit dem Lexem *Heimat* schwierig ist.

Jenseits der semantischen Schwierigkeiten soll dieser Beitrag eine grundlegende Orientierung zur Motivik von „Heimat“ aber auch „Fremdheit“ im Neuen Testament leisten und gleichzeitig mit einigen Detailbetrachtungen eine differenziertere Interpretation signifikanter neutestamentlicher Aussagen ermöglichen. Das Frömmigkeitsmotiv der „himmlischen Heimat“ gründet vor allem in Aussagen des Hebräerbrieves wie „wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die Zukünftige suchen wir“ (Hebr 13, 14), das immer wieder Gegenstand ausführlicher Reflexion war.⁸ Dieser Beitrag stellt sich stärker der Frage, inwieweit das im Hebräerbrief zu findende Motiv der „himmlischen Heimat“ auch in anderen Schriften des Neuen Testaments präsent ist. Die Überlegungen erfolgen exemplarisch anhand der Heimatlosigkeit des irdischen Jesus als ein theologisches Konzept der Evangelisten, der Gegenüberstellung von „irdischem Zelt“ und „ewiges Haus im Himmel“ in 2Kor 5, 1–10 (EÜ 2016) und der Formulierung ‚Heimat in den Himmeln‘ in Phil 3, 20 (EÜ 2016). Das Motiv der Fremdheit in dieser Welt wird exemplarisch am Beispiel des 1. Petrusbriefes kurz thematisiert.

2 „Die Heimatlosigkeit“ des irdischen Jesus als theologisches Konzept der neutestamentlichen Evangelien

Es bietet sich an, die neutestamentlich-exegetischen Beobachtungen bei Jesus von Nazareth und seiner Darstellung in den Evangelien zu beginnen. Denn in den Evangelien begegnet uns die Schilderung eines Mannes und seiner engsten Begleiter, der ein nahezu rast- und ruheloses Leben führt, von hier nach dort und wieder woanders hingeht. Unterwegssein, das ist das Programm, das Jesu Wirkzeit prägt.⁹

Dabei hat auch Jesus eine Heimat in geografischer Hinsicht. Nazareth in Galiläa ist nach übereinstimmenden Berichten aller Evangelien seine Heimatstadt, seine πατρίς. Dieser Umstand erscheint im Lukasevangelium zunächst klarer als im Matthäusevangelium.¹⁰ Letzteres zeichnet mit dem Dreiklang aus Geburt in Bethlehem, Flucht nach und Aufenthalt in Ägypten (Mt 2, 13–21), Umzug und Niederlassen in

⁸ Vgl. dazu exemplarisch *Knut Backhaus*, Das Land der Verheißung. Die Heimat der Gläubigen im Hebräerbrief, in: NTS 47 (2001), 171–188.

⁹ Vgl. *Thomas Söding*, Gottes Wohnung für die Menschen. Eine neutestamentliche Annonce, in: *Communio* 33 (2004), 236–244, hier: 237.

¹⁰ Nach den Überlieferungen im Lukasevangelium leben Josef und Maria vor der Geburt Jesu in Nazareth (Lk 2, 4) und kehren nach der Zeit in Bethlehem und Jerusalem auch wieder in „ihre eigene Stadt“ Nazareth (Lk 2, 39) zurück.

Nazareth in Galiläa (Mt 2, 22–23) bereits eine geografische Unstetigkeit in die Kindheit Jesu ein, die später auch das Wirken Jesu prägen wird.¹¹ Dennoch spricht vor allem das Jesus-Logion „Nirgendwo ist ein Prophet so unangesehen wie in seiner Heimatstadt und bei seinen Verwandten und in seiner Familie“ im Zusammenhang der Schilderung einer biografischen Situation in Nazareth dafür, dass Jesus selbst Nazareth als seine Heimatstadt mindestens im Sinne der eigenen Herkunft betrachtete.¹²

Umso interessanter ist nun, welche Bedeutung diese Heimat, diese Herkunft für Jesus in seiner Wirksamkeit hat. Die synoptischen Evangelien weisen gemeinschaftlich darauf hin, dass Jesu Herkunft aus Nazareth für seine dortige Verkündigungstätigkeit keine positiven Voraussetzungen bringt, ganz im Gegenteil.¹³ Darüber hinaus zeichnen alle Evangelien ein Bild von Jesus von Nazareth, der permanent unterwegs ist – unterwegs zu den unterschiedlichsten Menschen.¹⁴ Auch hier ist ein markantes Jesus-Wort zu erwähnen, das vermutlich mehr seinen Selbstanspruch als die historische Wirklichkeit benennt.¹⁵ Mt 8, 9–10 sowie Lk 9, 57–60 berichten von einem kurzen Gespräch zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten: „Da kam ein Schriftgelehrter zu ihm und sagte: Meister, ich will dir folgen, wohin du auch gehst. Jesus antwortete ihm: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann.“ Dieses Logion zeichnet ein Bild von Jesus als Heimatlosem und stellt zugleich Nachfolgewilligen in Aussicht, dass Nachfolge Jesu

11 Im Matthäusevangelium ist die heimatliche Herkunft Jesu unklarer. Auch dort wird Jesus in Bethlehem geboren (Mt 2, 1), jedoch ohne Hinweis, dass Jesu Eltern dort nur zu Gast sind. In der Darstellung des Matthäusevangeliums spricht Mt 2, 22–23 dafür, dass Nazareth nicht die ursprüngliche Heimat von Josef war und das Niederlassen nach der Rückkehr aus Ägypten eine Notlösung aufgrund der politischen Situation war. Vgl. dazu auch *Peter Fiedler*, Das Matthäusevangelium (ThKNT I), Stuttgart 2006, 68 f. sowie *Ulrich Luz*, Das Matthäusevangelium, Bd. 1 (EKK I/1), Düsseldorf, Zürich 2002, 186–188.

12 Das genannte Logion begegnet nicht nur nahezu identisch in den synoptischen Evangelien (Mk 6, 4; Mt 13, 57 leicht gekürzt; Lk 4, 24), sondern auch in Joh 4, 44 und damit außerhalb der synoptischen Tradition. Damit liegt ein starkes Indiz dafür vor, dass an dieser Stelle ein authentisches Jesuswort überliefert ist.

13 Vgl. dazu die Schilderungen der Ablehnung, auf die Jesus in Nazareth trifft, sowie die Auswirkungen auf seine dortige Tätigkeit in Mk 6, 1–6, bes. 5–6; Mt 13, 53–58, bes. 58; Lk 4, 16–30, bes. 29.

14 Vgl. *Söding*, Gottes Wohnung, 236–237.

15 Vgl. dazu die Rede von „und es geschah, dass er zu Tisch lag in seinem Haus“ (καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκῇ αὐτοῦ [*kai ginetai katakeisthai auton en tē oikia autou*]) in Mk 2, 15. Vgl. ausführlich dazu *Andrew Doole*, Jesus „at Home“. Did Jesus Have a House in Capernaum?, in: *PZB* 26/1 (2017), 36–64, hier: 48–51.61 f.

nicht etwa bedeutet, Heimat bei Jesus zu finden, sondern mit Jesus seine Heimatlosigkeit zu teilen.¹⁶

Die Verkündigung der Liebe Gottes und des anbrechenden Gottesreiches erfordert ein permanentes Unterwegssein, ein permanentes Wandern (vgl. auch Lk 13, 32–33). Jesu Auftrag ist es, das Evangelium zu den Menschen zu bringen. Und er erfüllt diesen Auftrag, indem er immer wieder zu den unterschiedlichsten Menschen hingeht oder sich an Orte begibt, wo Menschen ihn hören und erleben können.¹⁷ Der Prolog des Johannesevangeliums verwendet für diese Existenz eine besondere Metapher.¹⁸ Die geläufige Formulierung aus Joh 1, 14 „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns“ müsste genauer mit „das Wort wurde Fleisch und schlug sein Zelt unter uns auf“ übersetzt werden. Das griechische Wort σκηνώω [*skēnoō*] bedeutet *sein Zelt aufschlagen* oder *im Zelt verweilen, leben*.¹⁹ Das Weiterziehen, das hier in Joh 1, 14 durch die Zeltmetapher angedeutet wird, gilt nicht nur für die vorübergehende Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth, sondern vielmehr dafür, wie Jesus den Vater verkündet.²⁰ Um es mit den Worten von Thomas Söding zu sagen: „Die Heimatlosigkeit Jesu, seine stetige Wanderschaft, ist Programm.“²¹

An den Jüngern Jesu und in manchen Lehrgesprächen wird deutlich, dass Nachfolge Jesu bedeutet, sich auf diese dauerhafte Wanderschaft einzulassen. Die Verkündigung der guten Botschaft macht es notwendig, gewohnte Umgebungen und vertraute Gemeinschaft loszulassen. Die Aussendung der Jünger (Mk 6, 7–14; Mt 10, 5–15; Lk 9, 1–6) zeigt in

16 Vgl. Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I/1: *Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002, 233–234.

17 Vgl. Söding, *Gottes Wohnung*, 237.

18 Vgl. ebd., 238.

19 Vgl. dazu grundsätzlich Jan-Adolf Bühner, Art. „σκηνώω“, EWNT III (2011), 603–604; Wilhelm Michaelis, Art. „σκηνώω“, ThWNT VII (1964), 386–388.

20 In der älteren Forschung wird vor allem der motivische Zusammenhang zum Alten Testament betont, da die LXX das griechische Lexem σκηνή [*skēnē*] zur Übersetzung der beiden hebräischen Bezeichnungen *ohel* (אהל) bzw. *miškān* (משכן) für die Stiftshütte verwendet. Vgl. Wilhelm Michaelis, Art. „σκηνή“, ThWNT VII (1964), 369–383, hier: 372. Daher bezeichnet für Michaelis, σκηνώω, 388 das Verb weniger die Quantität der Inkarnation Jesu, als vielmehr die Qualität der Inkarnation: „Dann wird ersichtlich, daß [...] gerade nicht das Flüchtige und Vorübergehende der irdischen Existenz des Logos gemeint ist, sondern diese [Inkarnation] vielmehr als Gegenwärtigsein des Ewigen mitten in der Zeit gewürdigt werden soll.“ Damit aber wird die alttestamentliche Exodustheologie christologisch adaptiert; vgl. Söding, *Gottes Wohnung*, 238. Die neuere Forschung hingegen betont stärker die motivische Nähe zu jüdisch-weisheitlichen Texten der zwischentestamentlichen Zeit, in denen wiederum stärker die Quantität des „Zeltens“ der Weisheit unter den Menschen im Blick ist. Vgl. dazu exemplarisch Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT IV), Leipzig 2009, 49.

21 Söding, *Gottes Wohnung*, 237.

radikaler Form die Erwartung, alles loszulassen, um sich ganz und gar auf die Menschen einzulassen, denen man das Evangelium verkündigen möchte (vgl. auch Lk 9, 59–62).²²

Aus der Lebensführung Jesu und seiner Jünger gestalten die Evangelisten ein theologisches Konzept der „Heimatlosigkeit“. Heimatverbundenheit im Sinne einer geografischen und auch ethnischen Selbstbeschränkung steht der universellen Sendung entgegen, die Christus und in seiner Nachfolge Christinnen und Christen haben. Die Überschreitung „heimatlicher Grenzen“ ist ein elementarer Bestandteil der Nachfolge.²³

„Heimatlosigkeit“ als theologische Einstellung steht jedoch nicht einer Heimat im Sinne einer konkreten lokalen oder regionalen Selbstverortung entgegen. Nach der Überlieferung des Matthäusevangeliums ist es der Auferstandene höchstselbst, der den Jüngern durch die Frauen am Grab ausrichten lässt, sie sollen nach Galiläa gehen und würden dort Jesus treffen. Auch das Johannesevangelium verortet die zweite Erscheinung Jesu den Jüngern gegenüber am See Tiberias. Die Jünger kehren nach der massiven Verunsicherung durch den Tod Jesu in ihre „Heimatregion“ zurück und damit in eine Region, die ihnen vertraut ist und Sicherheit bietet.²⁴ Gerade die das Matthäusevangelium abschließende Missionsaufforderung (Mt 28, 19) führt diese geografische Bindung jedoch wieder in die Weite im Zusammenhang mit der Verheißung des zeitlich und geografisch unbeschränkten Mitgehens Christi (Mt 28, 20).

22 Wilckens, Theologie, 234 spricht im Blick auf Mt 8, 22/Lk 9, 60 davon, dass die Nachfolger Jesu in der Nachfolge ihr „Zuhause“ wie eine Welt des Todes zurücklassen müssen, ohne im Gegenzug den neuen Weg der Nachfolge, das heißt den Weg zum Leben, als Heimat oder neues Zuhause zu bezeichnen.

23 Vgl. Jesu Reisen mit seinen Jüngern in das Gebiet der Dekapolis (Mk 5, 1–20 par.), die Reise bis nach Tyrus (Mk 7, 24–30 par. oder seine Reise durch Samarien (Joh 4, 1–42).

24 Das Nachtragskapitel 21 im Johannesevangelium erweckt den Eindruck, die Jünger seien nach Tod und Auferstehung Jesu zunächst fast selbstverständlich wieder in ihr vorheriges Leben zurückgekehrt und gingen nun wie selbstverständlich dem früheren Beruf nach. Vgl. dazu sowie zu den Schwierigkeiten nicht nur in chronologischer Hinsicht, sondern auch der Verarbeitung verschiedener frühchristlicher Traditionen Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 13–21 (HThKNT IV/3), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001 (Sonderausgabe), 420–421 sowie Schnelle, Johannesevangelium, 341. Auch für die Überlieferung des Matthäusevangeliums hat Galiläa im Blick auf Vertrautheit und Bekanntheit eine besondere Funktion. Der Evangelist zielt dabei jedoch nicht auf eine Sicherheit im Sinne von „Heimat“ oder ‚Zuhausesein‘ ab. Die Bedeutung von Galiläa liegt für den Evangelisten darin, dass es der Hauptort der Wirksamkeit Jesu ist. Galiläa ist ebenso der Ort der erstmaligen Berufung und Erwählung der Jünger (Mt 4, 18–22; 10, 1–5) durch Jesus und wird zum Ort der erneuten Erwählung der Jünger durch Jesus, die ihn in seinem Tod verlassen haben. Vgl. dazu Fiedler, Matthäusevangelium, 426.429 sowie Joachim Gnllka, Das Matthäusevangelium 14, 1–28, 20 (HThKNT I/2), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001 (Sonderausgabe), 494 f.

Befragt man die Evangelien zum Thema „Heimat“, so lässt sich aus diesen Schriften zusammenfassend der Impuls gewinnen, dass christliche Existenz in der Nachfolge Jesu mit der Aufgabe geografischer und auch ethnischer Selbstbeschränkungen einhergeht. Der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden setzt voraus, sich real und im übertragenen Sinne auf den Weg zu machen und einzulassen auf das Gegenüber. Das Hadern mit diesem Anspruch gerade in ethnischer Hinsicht prägt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte aber auch einiger Paulusbriefe die erste urchristliche Generation und reicht bis in unsere Zeit.

3 „Heimat in den Himmeln“ –

Auf der Erde fremd und nur im Himmel zu Hause?

Dem theologischen Konzept der „Heimatlosigkeit“ steht in einigen neutestamentlichen Texten aber auch ein positives Konzept der „Beheimatung im Himmel“ gegenüber. Prägnant ist beispielsweise in Joh 14, 2–4 das Motiv der himmlischen οἰκία τοῦ πατρὸς [*oikia tou patros*], dem Haus des Vaters, das viele Wohnungen hat, die Christus zwischen Himmelfahrt und Parusie für seine Nachfolgerinnen und Nachfolger vorbereitet.²⁵ Im Blick auf dieses besondere und singuläre johanneische Motiv kann tatsächlich von einer „himmlischen Heimat“ in sozialer und räumlicher Dimension gesprochen werden.²⁶ Jesus verheißt seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern für die Zukunft den bleibenden Einzug in das väterliche Haus und damit in die bleibende Geborgenheit von Vater und Sohn.²⁷ Ein einstiges und ewiges Leben unter der Geborgenheit Gottes betont auch die apokalyptische Verheißung der aus dem Himmel herabkommenden Stadt Jerusalem (Offb 21, 1–7, bes. 3).²⁸ Auch hier ließe sich von Heimat in sozialer und räumlicher Dimension sprechen.

Dennoch ist für das Neue Testament festzuhalten, dass trotz der starken religionsgeschichtlichen Verbreitung des Motivs einer „himmlischen Heimat“ nur die johanneische Tradition dieses Motiv explizit

25 Vgl. dazu exemplarisch *Schnelle*, Johannesevangelium, 251–252.

26 Vgl. ebd., 251.

27 Vgl. ebd., 252. Das Motiv einer „himmlischen Heimat“ begegnet bereits im Alten Testament und zahlreich auch in der jüdisch-apokalyptischen Literatur der zwischentestamentlichen Zeit. Vgl. dazu *Schnackenburg*, Johannesevangelium, 66–69, bes. 67f. sowie *Charles Kingsley Barrett*, Das Evangelium nach Johannes (KEK Sonderband), Göttingen 1990, 446–447.

28 Offb 21, 1–7 ist stark von alttestamentlichen Motiven geprägt, was sich u. a. erneut an der zeltlichen Motivik zeigt. Die Wohnung Gottes unter den Menschen ist erneut das σκήνος und auch das Wohnen Gottes wird mit σκηνώω bezeichnet. Vgl. zu Offb 21, 1–7 insgesamt auch *Hermann Lichtenberger*, Die Apokalypse (ThKNT XXIII), Stuttgart 2014, 259–261.

für die christliche Eschatologie übernimmt.²⁹ Ein genauerer Blick auf weitere sprachliche Wendungen, die gerade in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit dem Motiv einer „himmlischen Heimat“ in Verbindung gebracht werden, zeigt jedoch, dass eine solche motivische Verbindung nicht vorliegt.

3.1 Zeltliche Behausung vs. ewiges Haus:

Zur Funktion der Hausmetaphorik in 2Kor 5, 1–10

Als Erstes sei die markante Unterscheidung zwischen οἰκία τοῦ σκήνους [*oikia tou skēnous*] (zeltlicher Behausung) und οἰκίαν αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς [*oikian aiōnion en tois ouranois*] (ewigem Haus im Himmel) zu nennen. Dieses Bild verwendet Paulus in 2Kor 5, 1–10. Diesem Abschnitt gehen in Kapitel 4 Ausführungen über den Dienst des Apostels voraus. 2Kor 4, 1–6 umfassen zunächst Aussagen über die Redlichkeit des Apostels. Der Abschnitt V. 7–18 benennt dann den intensiven, geistlich und körperlich zermürbenden Einsatz für das Evangelium Christi. Bereits die Schlussverse dieses Abschnittes betonen die Hoffnung und Ausrichtung des Apostels auf das Übermaß an Herrlichkeit, die noch unsichtbar ist im Gegensatz zu der gegenwärtigen Not und den Einschränkungen, die seine missionarische Existenz im Hier und Jetzt mit sich bringt.³⁰

Diese Hoffnung wird nun in 2Kor 5, 1–10 durch den bereits benannten Gegensatz aus zeltlicher Behausung und ewigem Haus illustriert. Wie der vorangehende Kontext signalisiert, geht es bei dieser Gegenüberstellung nicht um die allgemeine Unterscheidung zwischen dem irdischen und himmlischen Leben, sondern konkret um einen sterblichen, vorübergehenden Leib im Gegensatz zu einem ewigen unverwüstlichen Leib.³¹ Die Gebäudemetaphorik signalisiert daher in erster

29 Wenn Söding, Gottes Wohnungen, 239, davon spricht, dass Jesus mit Nachdruck betont, dass die Menschen „ihre wahre Heimat im Himmel [finden] – und der Himmel ist ihnen Heimat“, so gerät damit aus dem Blick, dass es sich eben nicht um ein neutestamentlich-eschatologisches Leitmotiv handelt.

30 Das Motiv der verborgenen und dennoch übermäßigen Herrlichkeit spielt bereits in 2Kor 4, 16–18 auf die Herrlichkeit der leiblichen Auferstehung an. Paulus wendet sich damit gegen eine Hochschätzung sichtbaren Heils oder Wohlstands sowie einer Geringschätzung von Armut und irdischem Leid. Beides verdient im Blick auf die künftige Herrlichkeit der Auferstehung für Paulus keine besondere Beachtung. Vgl. dazu Christian Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHKNT VIII), Leipzig 2011, 97–101, bes. 100f.

31 Diese kontextuelle Verbindung übersieht beispielsweise eine Interpretation von 2Kor 5, 1–10, die diesen Abschnitt nicht individuell-anthropologisch, sondern ekklesiologisch-eschatologisch versteht, wie beispielsweise Karl Barth, Kirchliche Dogmatik IV,2, Zürich 1985, 710f.

Linie die qualitative Unterscheidung des vergänglichen Leibes als οἰκία τοῦ σκῆνους und des unvergänglichen Leibes als οἰκίαν αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.³² Die in Bibelübersetzungen für οἰκία τοῦ σκῆνους häufig gewählte Übersetzung *weltliches Haus* oder *irdisches Zelt* betont hier einen räumlichen Gegensatz zum „himmlischen Haus“, der in 2Kor 5, 1–2 gar nicht explizit thematisiert wird.³³

Mit dem Ausdruck der „zeltlichen Behausung“ ist hier an die vorübergehende sterbliche Existenz des Leibes gedacht, die früher oder später vor einem möglicherweise gewaltsamen Abbruch steht.³⁴ Dem Abbruch der zeltlichen Behausung steht die Hoffnung auf einen Bau Gottes (οἰκοδομία ἐκ Θεοῦ [οἰκοδομία ἐκ θεοῦ]) bzw. das ewige Haus in den Himmeln (οἰκίαν αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς) gegenüber. Auch hier geht es im Gegenüber zur konkreten Sterblichkeit um die konkrete Gewissheit, nach dem Tod bzw. nach der Parusie Christi einen neuen, ewigen Leib zu erhalten. Paulus betont hier in V. 1 vor allem die radikale qualitative Unterschiedlichkeit von vergänglichem und ewigen Leib. Im Unterschied zur Zeltbehausung ist das Haus nicht von Händen gemacht, sondern von Gott höchst selbst. Dazu trägt es die weiteren Merkmale „ewig“ und „in den Himmeln“.³⁵ Da hier in 2Kor 5 jegliche Zeitangaben dazu fehlen, wann mit einer Überkleidung durch das ewige Haus zu rechnen ist (V. 3), muss die adverbiale Angabe ἐν τοῖς οὐρανοῖς (in den Himmeln) nicht zwingend bedeuten, dass dieses ewige Haus für die Glaubenden schon bezugsfertig bereit steht, sondern signalisiert zu allererst, wo dieses Haus künftig stehen wird.³⁶

Dementsprechend richtet sich auch die von Paulus in V. 3–4 formulierte Sehnsucht nicht an eine schon bereitstehende ewige Wohnung im Himmel, sondern auf die grundsätzliche Tatsache, dass die vergängliche Zeltbehausung durch einen festen göttlichen Bau abgelöst wird. Der in 2Kor 5 skizzierte Gegensatz besteht im Kern nicht etwa in Erde und Himmel, sondern in Sterblichkeit und Lebendigkeit (V. 4).³⁷ Von

32 Vgl. auch *Thomas Schmeller*, *Der zweite Brief an die Korinther*. Teilbd. 1 2Kor 1, 1–7, 4 (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 288.

33 So leider auch bei *Schmeller*, 2. Korinther, 282, in seiner Übersetzung von 2Kor 5, 1 ff.

34 Vgl. auch *Wolff*, 2. Korintherbrief, 106 f.

35 Vgl. ebd., 107.

36 Vgl. ebd. Nach *Wolff* spricht gerade die radikale Beschreibung des Abbruchs der zeltlichen Behausung durch Paulus dagegen, an diesen Text Vorstellungen wie „Wohnungswechsel“ oder „Umzug“ heranzutragen, die letztlich dem Repertoire heimatlicher Motivik zugeordnet werden könnten.

37 Vgl. ebd., 110 f. Auch *Schmeller*, 2. Korintherbrief, 298, formuliert als Kernaussage von V. 4, Paulus hoffe darauf, „dass nicht die zerstörerische Seite seiner Leiden sich durchsetzen wird, sondern die in ihnen verborgene Erfahrung des Lebens.“

hier aus ist auch das Verbpaar ἐνδημέω [*endēmeō*] (einwohnen) und ἐκδημέω [*ekdēmeō*] (abwesend sein) zu verstehen, welches in V. 6–9 dreimal begegnet.³⁸ In V. 6 wird ἐνδημέω mit dem Substantiv σῶμα [*sōma*] (Leib) verbunden und beschreibt das Einwohnen im sterblichen Leib im Gegenüber zum abwesend sein von Gott. V. 8 beschreibt dann in chiastischer Weise den Wunsch aus dem sterblichen σῶμα auszuziehen (ἐκδημέω) und beim Herrn, d. h. in den himmlischen Leib einzuziehen (ἐνδημέω). V. 9 artikuliert abschließend mit V. 10 den Wunsch des Paulus, immer zur Ehre Gottes zu leben, sei es während des Einwohnens (ἐνδημέω) im sterblichen Leib oder nach dem Auszug (ἐκδημέω) aus dem sterblichen Leib.³⁹ Auch wenn sich mit dem Verbpaar ἐνδημέω (einwohnen) und ἐκδημέω (abwesend sein) auf semantischer Ebene grundsätzlich die Motive Heimat und Fremde verbinden können,⁴⁰ so ist in 2Kor 5 auffällig, dass Paulus nicht stringent zwischen vergänglichem Leib als Fremde und ewigem Leib im Himmel als Heimat differenziert. Vor allem 2Kor 5,9 erschwert die Zuordnung von Heimat und Fremde.⁴¹ Gerade von diesem Vers ausgehend ist festzuhalten, dass Paulus seine qualitative Hoffnung auf einen ewigen Leib nicht auf die motivische Dimension von ἐνδημέω im Sinne von „heimisch sein“ und ἐκδημέω im Sinne von „fremd sein“ stützt.⁴²

Für 2Kor 5 lässt sich festhalten, dass die Metaphorik von zeltlicher Behausung und himmlischem Haus in erster Linie der Beschreibung des qualitativen Unterschieds zwischen irdischem Leib und Auferstehungsleib dient, auf den Paulus hofft und damit für sich selbst aber auch für seine Mitchristinnen und Mitchristen die Notwendigkeit der

38 Mit dem Verbpaar ἐνδημέω/ἐκδημέω verbindet sich mindestens in geografischer Hinsicht tatsächlich „heimatliche“ Motivik. Das Lexem δῆμος [*dēmos*] bedeutet im profanen Altgriechisch „Land, Gebiet, Wohnsitz eines Volkes, Bewohnerschaft einer Stadt oder eines Gebietes“. Davon abgeleitet bedeutet ἐνδημέω „sich im Gebiet befinden“ und ἐκδημέω „abwesend sein aus dem eigenen Gebiet“. Vgl. dazu grundsätzlich Walter Grundmann, Art. „δῆμος, ἐκδημέω, ἐνδημέω, παρεπίδημος“, ThWNT II (1960), 62–64. Horst Balz/Gerhard Schneider, Art. „ἐνδημέω“, EWNT I (2011), 1100, bringen explizit die Übersetzung „seine Heimat haben“ ins Spiel.

39 Wolff, 2. Korintherbrief, 114, betont zu Recht, dass die beiden hier direkt gegenübergestellten Verben ἐνδημέω und ἐκδημέω sich beide jeweils auf den sterblichen Leib als implizites Objekt beziehen.

40 Schmeller, 2. Korintherbrief, 299–300, weist zurecht auf griechisch-römische Autoren hin, die die eschatologische Motivik von irdischer Existenz als Fremde und himmlischer Existenz als Heimat der Seele artikulieren.

41 Vgl. ebd., 303.

42 2Kor 5,9 muss vielmehr als Hinweis darauf verstanden werden, dass Paulus die in 2Kor 5,6–8 angedeutete motivische Unterscheidung zwischen Fremde und Heimat wieder aufhebt und hier einen kritischen Umgang mit diesem dualistischen Motiv zeigt. Vgl. Bernd Kuschnerus, Die Gemeinde als Brief Christi. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2Kor 2–5 (FRLANT 197), Göttingen 2002, 301 f.

unbedingten Erhaltung des irdischen Leibes für unnötig erklärt. Das eigentliche Lebensziel besteht in einem gottgefälligen Leben, sowohl in der begrenzten, sterblichen wie auch der unbegrenzten, unsterblichen Existenz (vgl. dazu nochmal 2Kor 4, 17).⁴³ Die Erfahrung der Vergänglichkeit des irdischen Leibes und ihre Beschreibung als lediglich zeltliche Behausung stellt für Paulus keinen Grund zur Weltflucht oder zu einer übersteigerten Todesbereitschaft.⁴⁴

3.2 „Heimat in den Himmeln“:

Phil 3,20 und die ethische Funktion der πολιτεύμα-Aussage

Eine weitere und markante Aussage des Apostels Paulus im protopaulinischen Briefkorpus unterstützt auf den ersten Blick eine weltflüchtige Haltung von Christinnen und Christen. Phil 3,20–21 lautet in der aktuellen Einheitsübersetzung: *„Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorthier erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter, der unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann.“*⁴⁵

3.2.1 Hintergrundsituation und Anliegen des Briefes

Dieser bekenntnishaft wirkenden Formulierung geht in Phil 3,12–18 ein Abschnitt voraus, in dem Paulus seinen eigenen Lebenswandel mit Hilfe von sportlicher Wettkampfmotivik bzw. -rhetorik erwähnt und sich selbst zur Vorbildnahme für seine Adressaten empfiehlt. Denn so bringt Paulus es in V. 18–19 auf den Punkt: „viele Menschen sind als Feinde des Kreuzes Christi anzusehen. Ihr Ende ist die Verdammnis, ihr Gott ist der Bauch und ihre Ehre ist in ihrer Schande; sie sind irdisch gesinnt.“

Der Philipperbrief, den Paulus aus einer Gefangenschaft wahrscheinlich in Ephesus schreibt,⁴⁶ dient unter anderem dazu, die Gemeinde in Philippi vor Irrlehrern zu warnen, die wahrscheinlich schon in Philippi angekommen waren, aber ihre Missions- und Verkündigungstätigkeit in der Gemeinde noch nicht begonnen haben.⁴⁷ Die Irrlehrerpolemik,

⁴³ Vgl. Schmeller, 2. Korintherbrief, 303 f.

⁴⁴ Vgl. ebd., 303.

⁴⁵ *Katholisches Bibelwerk*, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.

⁴⁶ Zur Diskussion um die Briefsituation und den Entstehungsort des Briefes vgl. exemplarisch Ulrich Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHKNT XI/1), Leipzig 2002, 16–23, bes. 21 f.

⁴⁷ Vgl. ebd., 188–193.

die schon einmal zu Beginn des 3. Kapitels (3, 1–2) anklingt, wird in den V. 17–18 weitergeführt. Dieser Umstand ist bei der Beschäftigung mit Phil 3, 20 und der „Heimat in den Himmeln“ im Blick zu behalten.

3.2.2 Semantische Überlegungen zu Phil 3, 20

Sowohl der griechische Terminus *πολίτευμα* [*politeuma*], der in deutschsprachigen Bibelübersetzungen mit Ausdrücken wie *Heimat*, *Bürgerrecht*, *Bürgerschaft*⁴⁸ wiedergegeben wird, als auch das kleine Wörtchen „ist“, dem im griechischen Text von Phil 3, 20 nicht *εἰμί* [*eimi*], sondern *ὑπάρχω* [*hyparcho*] gegenübersteht, fordern etwas mehr Aufmerksamkeit ein.

Der Begriff *πολίτευμα* hat seit der ersten greifbaren Verwendung Mitte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts eine gewisse Entwicklung durchlaufen und zu einer sehr hybriden Bedeutung geführt, die sich in den dokumentarischen Papyri der ptolemäischen Zeit wiederfindet.⁴⁹ Bei Aristoteles zeigt sich der Begriff *πολίτευμα* als eine Ableitung von *πολίτης* und *πολιτεία* und beschreibt damit die Gruppe politisch führender Bürger eines griechischen Stadtstaates, oder aber die Aktivbürgerschaft, die gemäß der Polis-Verfassung das Recht und die Pflicht zur politischen Gestaltung der Polis besaßen. Bei Polybios kann *πολίτευμα* synonym zu *πόλις* verwendet werden und damit den Staat oder das Gemeinwesen bezeichnen.⁵⁰

Für die hellenistische Zeit ist zu beobachten, dass die Ptolemäer den aus der griechischen Staatsorganisation bekannten Begriff übernehmen und wiederum adaptieren. Für die dokumentarischen Quellen aus der Ptolemäerzeit ist auffällig, dass sich der Begriff *πολίτευμα* bis auf eine Ausnahme auf Organisationsformen bezieht, die zusammenhängen mit ethnischen Gruppen. So werden in den Papyri *πολίτευμα* u. a. von

48 Für die Übersetzung von *πολίτευμα* haben sich verschiedenste Übersetzungen in den deutschsprachigen Bibelübersetzungen niedergeschlagen. Mit *Heimat* übersetzen EU 2016, ZB 2007 sowie HfA 2015. Die Übersetzung *Bürgerrecht* findet sich in GNB 2000, SLT 2000, ELB 2006 sowie LUT 1984. NGÜ 2011 sowie LUT 2017 übersetzen mit *Bürger sein*. Zur Problematik dieser und anderer Übersetzungsvarianten vgl. auch *Hans Förster/Patrick Sänger*, Ist unsere Heimat im Himmel? Überlegungen zur Semantik von *πολίτευμα* in Phil 3, 20, in: *Early Christianity* 5 (2014), 149–177, hier: 151 f.

49 Zur Begriffsgeschichte vgl. grundsätzlich *Walter Ruppel*, *Politeuma*. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus, in: *Philologus* 82 (1972), 268–312. 433–454 sowie auch *Dirk Schinkel*, Die himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert (FRLANT 220), Göttingen 2007, 54–63.

50 Vgl. *Förster/Sänger*, *Heimat*, 159; *Schinkel*, *Himmlische Bürgerschaft*, 55.

Kilikiern, Idumäern, Juden, Kretern usw. erwähnt, zum Teil mit einer geografischen Konkretion.⁵¹ Sowohl im 2Makk 12,7 als auch im Aristeasbrief wird mit dem Begriff *πολίτευμα* wahrscheinlich eine jüdische Rechts- und Religionsgemeinschaft adressiert, die zumindest im Blick auf den Aristeasbrief und die Verortung der Adressaten in Alexandria gar nicht identisch sein kann mit der Aktivbürgerschaft.⁵²

Für den Bedeutungshorizont von *πολίτευμα* lässt sich insgesamt festhalten, dass ein institutioneller und auch administrativer bzw. politischer Duktus mitschwingt. Dieser Duktus muss aber nicht zwingend rein politisch konnotiert sein, sondern kann ebenso ethnisch oder religiös geprägt sein und eine ethnisch oder religiös konstituierte Rechtsgemeinschaft innerhalb des Staatswesens bezeichnen.⁵³

Eine Übersetzung des Begriffs, die diese Begriffsgeschichte im Blick behält, wird bei deutschen Ausdrücken wie *Bürgerschaft* oder den noch weniger politisch geprägten Begriffen *Gemeinwesen*, *Ansammlung von Menschen* bleiben.⁵⁴ *Bürgerrecht*, *Wandel* und eben auch *Heimat* tragen Kategorien an den Begriff *πολίτευμα* heran, die begriffsgeschichtlich nicht belastbar sind.⁵⁵

Bereits angedeutet wurde, dass auch das Verb *ὑπάρχω* in Phil 3,20 im Blick auf die Übersetzung anzuschauen ist. Grundsätzlich kann *ὑπάρχω* auch als ein Synonym für *εἶμι* und seine Grundbedeutung „sein“ verwendet werden.⁵⁶ Die Grundbedeutung dieses Verbs trägt jedoch immer eine relationale Konnotation, so bei *beginnen*, *die Initiative ergreifen* in zeitlicher Relation oder bei *zu etwas oder jemandem gehören* oder *von etwas her sein*, *abstammen* mit einer personalen, gegenständlichen oder lokalen Relation.⁵⁷

51 Vgl. Förster/Sänger, *Heimat*, 157f. mit Bezug u. a. auf Thomas Kruse, Das politeuma der Juden von Herakleopolis in Ägypten, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen 2008, 166–175.

52 Vgl. Förster/Sänger, *Heimat*, 161f.

53 Vgl. ebd., 163.

54 Für die Übersetzung mit *Bürgerschaft* plädiert beispielsweise Schinkel, *Himmlische Bürgerschaft*, 58.

55 Vgl. Förster/Sänger, *Heimat*, 164; Schinkel, *Himmlische Bürgerschaft*, 58 gegen Ruppel, *Politeuma*, 277, der bei Polybios auch „Heimat“ als Bedeutungsspektrum von *πολίτευμα* zu erkennen meint.

56 *Aland/Aland*, *Wörterbuch*, 1670, sieht in *ὑπάρχω* ein im Hellenismus verbreitetes Pendant zu *εἶμι*.

57 Vgl. dazu Liddell/Scott/Jones, *Greek-English Lexicon*, 1853–1854, aber auch *Aland/Aland*, *Wörterbuch*, 1669–1670. Daher plädieren auch Förster/Sänger, *Heimat*, 165, dafür, den Terminus *ὑπάρχω* konkreter zu fassen. Anders Hermann Probst, Art. „ὑπάρχω“, in: EWNT III (32011), 948, der für Paulus wiederum die unspezifische Übersetzung *sein* bevorzugt.

In Aufnahme des Übersetzungsvorschlages von Förster/Sänger scheint die folgende Übersetzung von Gal 3,20a dem skizzierten semantischen Befund am besten gerecht zu werden: „Unser Gemeinwesen hat seinen Ursprung in den Himmeln“ oder „Unsere nach eigenen Regeln lebende Gemeinschaft ist in den Himmeln gegründet“.⁵⁸

3.2.3 Phil 3,18–20 als Aufforderung zu einem an Christus orientierten Gemeinschaftsleben

So verstanden wird deutlich, dass Phil 3,20a nicht pauschal eine Fremdheit der Christen gegenüber der Welt bzw. weltlichen Existenz betont, sondern die Grundlage des christlichen Gemeinwesens in Erinnerung ruft.⁵⁹ Die Grundlagen und Maßgaben für die Gemeinde als christliches Gemeinwesen basieren nicht auf irdischen und weltlichen Gesetzmäßigkeiten, sondern haben ihren Ursprung in den Himmeln, also bei Gott selbst.⁶⁰ Diese Erinnerung an das Fundament der christlichen Gemeinde auch in Philippi ist als erneuter und impliziter Imperativ im Blick auf die Gestaltung der christlichen Gemeinde zu verstehen.⁶¹

Bereits in Phil 1,27–28 hat Paulus die Briefadressaten zu einem Wandel als Gemeinde aufgefordert, dass dem Evangelium Christi entspricht. Diesen Wandel konkretisiert er in Phil 1,27–28 in dreifacher Weise, nämlich 1. in einem Geist stehen, 2. als eine Seele um den Glauben an das Evangelium ringen und sich 3. keinesfalls von den Gegnern einschüchtern zu lassen. Für das Wandeln der Gemeinde verwendet

⁵⁸ Vgl. Förster/Sänger, *Heimat*, 165.

⁵⁹ Ähnlich auch Müller, *Philipperbrief*, 180. „Das Wort *πολιτευμα* ist dabei nur gebraucht, um die innere Fremdheit der Christen gegenüber dem irdischen Bereich [...] und ihre Zugehörigkeit zur himmlischen Welt zu betonen.“ Zuzustimmen ist Müller im Blick auf die innere Fremdheit der Christen, die sich aber im Blick auf V. 19 nicht auf die Welt an sich, sondern lediglich die irdische Gesinnung der Feinde des Kreuzes (*οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες* [*hoi ta epigeia phronountes*]) beziehen kann.

⁶⁰ Joachim Gnika, *Philipperbrief* (HThKNT VII), Freiburg im Breisgau u. a. 2002, 206, erkennt in Phil 3,20 die Erinnerung daran, dass christliche Gemeinde ein Abbild der himmlischen *πολιτευμα* sein soll. Vgl. ebenso Müller, *Philipperbrief*, 182. Gerhard Barth, *Der Brief an die Philipper* (ZBK IX), Zürich 1979, 68, erkennt in *πολιτεύομαι* das „Denken und Trachten“ der Gemeinde, das nicht nur Irdisches bestimmt sein soll, sondern letztlich „von einer Größe, die nicht hier im Irdischen verfügbar ist [...]“.

⁶¹ Die Erinnerung an das himmlische *πολιτεύομαι* soll für die Gemeinde eine identitätsstiftende Funktion erfüllen und schlägt dabei den Bogen zurück zu Phil 1,27, wo Paulus der Gemeinde bereits konkrete Anweisungen für die Gestaltung des gemeindlichen Gemeinwesens mitgegeben hat. Vgl. Eva Ebel, „Unser *πολιτεύομαι* aber ist in den Himmeln“ (Phil 3,20). Ein attraktives Angebot für viele Bewohnerinnen und Bewohner der römischen Kolonie Philippi, in: Jörg Frey u. a. (Hg.), *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt* (WUNT 353), Tübingen 2015, 153–168, hier: 163.

Paulus das griechische Verb *πολιτεύομαι*, das im profanen Sinn einen dem Staat, der Stadt angemessenen Lebenswandel bezeichnet und hier von Paulus bereits auf die Gestaltung der christlichen Gemeinschaft angewendet wird.⁶²

Phil 3, 20–21 erneuert diese Aufforderung implizit durch das Gegenüber zur vorausgehenden Irrlehrerpolemik. Anders als die Irrlehrer, die sich durch ihre Lehren, darunter vermutlich auch Beschneidungsforderung, als weltverhaftet enttarnen,⁶³ sollen die Christen der Gemeinde Philippi daran festhalten, dass ihre Gemeinschaft nicht auf weltlichen Maßstäben fußt.⁶⁴

4 Fremd und Zuhause zugleich – christliche Existenz in der Welt nach dem 1. Petrusbrief

Neben dem Blick auf neutestamentliche Motive und Formulierungen, die in deutschsprachigen Bibelübersetzungen häufig mit dem Wortfeld *Heimat* wiedergegeben werden, besteht jedoch auch die Möglichkeit, sich dem Thema „Heimat“ von der entgegengesetzten Seite zu nähern, sprich der Fremde. Das soll an einigen Beobachtungen speziell zum 1. Petrusbrief geschehen.

Das Motiv der Fremdheit begegnet im 1. Petrusbrief dominant in der adscriptio des Briefes mit der Anrede der Briefempfänger als *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασποράς* [*eklektois parepidēmois diasporas*], also als auserwählte Pilger/Flüchtlinge in der Fremde/Zerstreuung. Diese Existenz ist durch eine Ambivalenz geprägt, die in der Briefkorpus-eröffnung 1Petr 1, 3–12 zum Ausdruck kommt.⁶⁵ Die Adressaten leben einerseits in der Gewissheit der Neugeburt durch Christus und der Hoffnung auf ein unzerstörbares, makellooses, unvergängliches Erbe,

62 Vgl. Müller, Philipperbrief, 76f.; Gnika, Philipperbrief, 98f.

63 Zur Frage der „Gegner“ des Paulus in Philippi und inwieweit sich ihre religionsgeschichtliche Verortung und Lehre erhellen lässt, vgl. Müller, Philipperbrief, 188–193, bes. 191.

64 Ebel, Politeuma, 164, weist darauf hin, dass es in Phil 3, 20 vor dem Hintergrund von Phil 1, 27 nicht etwa um einen bürgerlichen oder möglichst angepassten Lebenswandel der christlichen Gemeinde gehen kann, sondern um einen Lebenswandel, der dem Evangelium Christi entspricht.

65 Das Fremdheitsmotiv im 1. Petrusbrief knüpft grundsätzlich an alttestamentlich-jüdische Tradition an, allerdings erhält dieses Motiv im 1. Petrusbrief ein deutlich stärkeres Gewicht. Ist in der jüdischen Tradition die Fremdheitserfahrung beispielsweise der Erzväter oder auch des Volkes Israel vor allem Kehrseite der Erwählung durch Gott, so wird das Fremdsein in der Welt zu einem grundlegenden Aspekt christlicher Identität. Vgl. Reinhard Feldmeier, Der erste Brief des Petrus (ThHKNT XV/1), Leipzig 2005, 10. Zur Verbindung zur alttestamentlich-jüdischen Tradition vgl. auch Karl H. Schelke, Die Petrusbriefe (HThKNT XIII/2), Freiburg im Breisgau 2002, 19–20.

das im Himmel aufbewahrt wird (V. 3–4), und andererseits in der Erfahrung sicherlich zeitlich begrenzter, aber eben doch gegenwärtiger und damit konkret erfahrbarer „Prüfungen“ (V. 6–7).⁶⁶

Fremdheits- und Wanderschaftsmotivik begegnen auch im weiteren Briefverlauf. In 1Petr 1, 13 begegnet die Aufforderung an die Adressaten, sich hoch zu gürten, d. h. das antike Obergewand etwas höher zu binden, wodurch man durch längere Schritte schneller gehen konnte. Hier liegt eine Anknüpfung an das Motiv des Pilgers aus dem Briefpräskript vor,⁶⁷ das in 1Petr 2, 11 noch verstärkt wird. Dort werden die Adressaten nochmals als Fremde (*παροῖκοι* [*paroikoi*]) bzw. Pilger/Flüchtlinge (*παρεπιδήμοι* [*parepidēmoi*]) angesprochen, jedoch ohne eine adverbiale Ergänzung „in der Welt“, welche die Einheitsübersetzung interpretierend hinzufügt.⁶⁸

Interessant ist nun, dass der 1. Petrusbrief dieser Fremdheit kein positiv geprägtes geografisches oder räumliches Motiv gegenüberstellt.⁶⁹ Weder von einem „Einwohnen bei Gott“ (vgl. 2Kor 5) noch einem himmlischen *πολίτευμα* ist die Rede. Stattdessen begegnen im 1. Petrusbrief soziologische Motive. In 1Petr 2, 4–5 werden die Adressaten aufgefordert, sich zu Christus als dem lebendigen Stein aufzumachen und damit sich selbst zu lebendigen Steinen, zu einem geistlichen Haus (*οἶκος πνευματικὸς* [*oikos pneumatikos*]) aufzubauen zu lassen (*οἰκοδομέμαι* [*oikodomemai*]). 1Petr 2, 9–10 spricht den Adressaten zu, auserwähltes Geschlecht (*γένος ἐκλεκτόν* [*genos eklekton*]), heiliger Stamm (*ἔθνος ἅγιον* [*ethnos hagion*]) und Volk Gottes (*λαὸς θεοῦ* [*laos theou*]) zu sein.

Die Aussagen des 1. Petrusbriefes laufen darauf hin, dass Gemeinde selbst durch die Erbauung Christi ein Zuhause ist bzw. gewährt. Die Adressaten des 1. Petrusbriefes werden im Blick auf ihre „Heimat“ angesichts des Unterwegsseins in der Fremde nicht auf eine Heimkehr in die himmlische Heimat verwiesen, sondern auf ihre irdische Gemeinschaft als Gemeinde.⁷⁰ Zu-Hause-Sein ist für Christinnen und Christen bereits inmitten der Fremdheit möglich, in der sie von Christus selbst

66 Feldmeier, 1. Petrusbrief, 10, weist darauf hin, dass das Fremdheitsgefühl einerseits durch die gesellschaftlichen Konfliktsituationen bedingt ist, andererseits jedoch kein Dualismus zur Welt und ihrer Gesellschaft aufgebaut wird. Der Fremdheit steht in positiver Weise die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft in Christus gegenüber. Vgl. auch Schelke, 1. Petrusbrief, 20.

67 Vgl. Feldmeier, 1. Petrusbrief, 67.

68 Vgl. Popkes, Heimat, 228.

69 Vgl. Feldmeier, 1. Petrusbrief, 10, Anm. 49.

70 Vgl. Popkes, Heimat, 229, der mit Recht auf das Fehlen eines Heimkehrmotivs im 1. Petrusbrief aufmerksam macht.

zum geistlichen Haus aufgebaut werden und sich selbst als Volk Gottes verstehen.⁷¹

Der 1. Petrusbrief appelliert an seine Adressaten, dieses Zuhause, diese „Heimat“ positiv nach innen und außen mitzugestalten. Gemeinde ist zwar ein Zuhause inmitten der Fremde, aber dennoch nicht losgelöst von der Fremde. In der Wirkung nach außen hat Gemeinde die Funktion Zeugnis zu sein für die Hoffnung in Christus (vgl. 1Petr 2,9.12) und soll durch ihr Wirken nach außen dazu beitragen, dass weitere Menschen in der Fremde letztlich in der Gemeinde ein Zuhause finden. Dazu bietet 1Petr 2, 13–3,7 einen ausführlichen Katalog an Unterweisungen für einen Lebenswandel in der Fremde, der dazu beitragen soll, dass die Menschen in der Fremde nicht Anstoß nehmen, sondern Interesse finden.⁷² Dazu ist wiederum ein binnengemeindlich attraktiver Umgang notwendig, der durch weitere Mahnungen in 1Petr 3, 8–17; 5, 1–9 eingefordert wird.

5 Zusammenfassung

Versucht man die skizzierten Überlegungen zusammenfassen, so lässt sich anhand der untersuchten neutestamentlichen Texte festhalten, dass „Heimat“ in geografischer oder ethnischer Hinsicht keine Bedeutung hat. Hier ist vor allem der Blick auf die Evangeliendarstellung Jesu und seines engen Jüngerkreises aufschlussreich, die ganz bewusst einen Aufbruch hin zu ganz unterschiedlichen Menschen auch über ethnische und geografische Grenzen hinweg und damit in gewisser Weise zu Heimatlosigkeit auffordern.

Erhellend ist eine differenzierte Auseinandersetzung mit solchen Texten wie 2Kor 5 oder Phil 3,20, die in deutschen Bibelübersetzungen scheinbar ein Gegenüber von irdischer Fremdheit und himmlischer Heimat artikulieren. Für 2Kor 5 ist wahrzunehmen, dass der Kontext und das im Griechischen verwendete Vokabular kein geografisch-räumliches Gegenüber zwischen zeltlicher Behausung und himmlischem Haus nahelegten, sondern ein qualitativ-zeitliches Gegenüber von sterblichem Leib gegenüber unsterblichem Leib. Der unermüdliche Einsatz für das Evangelium ist für Paulus nicht durch die Hoffnung auf

71 Die passivische Formulierung in 1Petr 2, 5 macht dabei deutlich, dass sich die christliche Gemeinde nicht etwa selbst ‚Heimat schafft‘ und aus ihren eigenen Beziehungen lebt. „Heimat“ für die Christinnen und Christen in der Fremde wird sie durch Gottes höchsteigene Erbauung und Geistgegenwart im geistlichen Haus. Vgl. Feldmeier, 1. Petrusbrief, 90.

72 Vgl. Popkes, Heimat, 230; Feldmeier, 1. Petrusbrief, 101.

eine jenseitige Heimat gegenüber der irdischen Fremdheit motiviert, sondern durch die Hoffnung auf einen unsterblichen Leib für die Seele gegenüber einem vergänglichem und sterblichen Leib.

Für den Philipperbrief konnte beobachtet werden, dass Phil 3,20 nicht die himmlische Heimat gegenüber der irdischen Existenz betont oder gar ausspielt, sondern die himmlische Grundlage der Gemeinschaft im Hier und Jetzt gegenüber der irdischen Lebensweise betont. Gerade aufgrund der Hoffnung auf die einstige Verherrlichung des armseligen Leibes heraus steht die christliche Gemeinde in der Aufgabe, das vom Himmel, das heißt von Christus ausgehende Gemeinwesen, inmitten des Irdischen zu konkretisieren und zu leben. Die Funktion von Heimat in sozialer Dimension, die bereits in Phil 3,20 anklingt, wird umso stärker im 1. Petrusbrief greifbar, als dass die Briefadressanten einerseits als Pilger in der Fremde unterwegs sind, dieser Fremde andererseits nicht ein himmlisches Zuhause gegenübergestellt wird, auf das die Pilger zugehen oder bei dem sie nach Hause kommen. Zuhause-Sein, „Heimat“ geschieht schon jetzt inmitten der Welt, inmitten der Fremde, indem die Gemeinde von Christus selbst zu einem geistlichen Haus erbaut wird, das auch anderen Menschen ein Zuhause bieten soll. Auch hier steht die Hoffnung auf das endzeitliche Heil, das unvergängliche Erbe (1Petr 1,4–5) im Hintergrund, ohne selbst mit heimatlicher Motivik verbunden zu sein.

Weder in den synoptischen Evangelien mit ihrem theologischen Programm der Heimatlosigkeit noch in den drei besprochenen neutestamentlichen Briefen wird „Heimat bei Gott“ oder „Heimat in den Himmeln“ als ein geografisch-räumlicher Gegenentwurf zum diesseitigen Leben entfaltet. Das Wissen um ein zeitlich und räumlich uneingeschränktes Mitgehen Christi ermöglicht die Überschreitung eigener heimatlicher Begrenzungen. Das Wissen um die eschatologische Vollendung durch Christus ist jedoch gleichzeitig Hoffnung und Kraftquelle dafür, Gemeinde als Gemeinschaft, als ein soziales Zuhause zu gestalten.

Bibliografie

- Aland, Kurt/Aland, Barbara*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer, Berlin, New York 1988
- Backhaus, Knut*, Das Land der Verheißung. Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief, in: NTS 47 (2001), 171–188
- Balz, Horst/Schneider, Gerhard*, Art. „ἐνδημέω“, EWNT I (2011), 1100
- Barrett, Charles Kingsley*, Das Evangelium nach Johannes (KEK Sonderband), Göttingen 1990
- Barth, Gerhard*, Der Brief an die Philipper (ZBK IX), Zürich 1979
- Barth, Karl*, Kirchliche Dogmatik IV,2, Zürich 1985
- Böttrich, Christfried* (Hg.), Eschatologie und Ethik im frühen Judentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag, Frankfurt am Main u. a. 2006
- Bühner, Jan-Adolf*, Art. „σκηνώ“, EWNT III (2011), 603–604
- Cremer, Will/Klein, Ansgar* (Hg.), Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 249/I), Bonn 2002
- Doole, Andrew*, Jesus „at Home“. Did Jesus Have a House in Capernaum?, in: PZB 26/1 (2017), 36–64
- Ebel, Eva*, „Unser πολιτεύομαι aber ist in den Himmeln“ (Phil 3,20). Ein attraktives Angebot für viele Bewohnerinnen und Bewohner der römischen Kolonie Philippi, in: Jörg Frey u. a. (Hg.), Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt, 153–168
- Feldmeier, Reinhard*, Der erste Brief des Petrus (ThHKNT XV/1), Leipzig 2005
- Fiedler, Peter*, Das Matthäusevangelium (ThKNT I), Stuttgart 2006
- Frey, Jörg u. a.* (Hg.), Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt (WUNT 353), Tübingen 2015
- Förster, Hans/Sänger, Patrick*, Ist unsere Heimat im Himmel? Überlegungen zur Semantik von πολιτεύμα in Phil 3,20, in: Early Christianity 5 (2014), 149–177
- Gnilka, Joachim*, Das Matthäusevangelium 14,1–28,20 (HThKNT I/2), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001 (Sonderausgabe)
- , Philipperbrief (HThKNT VII), Freiburg im Breisgau u. a. 2002 (Sonderausgabe)
- Grundmann, Walter*, Art. „δήμος, ἐκδημέω, ἐνδημέω, παρεπίδημος“, ThWNT II (1960), 62–64
- Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang* (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen 2008
- Kruse, Thomas*, Das politeuma der Juden von Herakleopolis in Ägypten, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.), Die Septuaginta, 166–175
- Kuschnerus, Bernd*, Die Gemeinde als Brief Christi. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2Kor 2–5 (FRLANT 197), Göttingen 2002
- Lichtenberger, Hermann*, Die Apokalypse (ThKNT XXXIII), Stuttgart 2014
- Liddell, Henry George/Scott, Robert/Jones, Henry Stuart*, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996, 1349
- Luz, Ulrich*, Das Matthäusevangelium, Bd. 1 (EKK I/1), Düsseldorf/Zürich 2002
- Michaelis, Wilhelm*, Art. „σκηνή“, ThWNT VII (1964), 369–383
- , Art. „σκηνώ“, ThWNT VII (1964), 386–388
- Müller, Ulrich*, Der Brief des Paulus an die Philipper (ThHKNT XI/1), Leipzig 2002
- Popkes, Wiard*, „Heimat“ als eschatologische und ethische Motivation. Beobachtungen zu 1Petr, Hebr, Eph und Joh, in: Christfried Böttrich (Hg.), Eschatologie und Ethik im frühen Judentum, 225–247
- Probst, Hermann*, Art. „ὑπάρχω“, in: EWNT III (2011), 948
- Ruppel, Walter*, Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus, in: Philologus 82 (1972), 268–312.433–454
- Schelke, Karl H.*, Die Petrusbriefe (HThKNT XIII/2), Freiburg im Breisgau 2002
- Schinkel, Dirk*, Die himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert (FRLANT 220), Göttingen 2007

- Schmeller, Thomas*, Der zweite Brief an die Korinther. Teilbd. 1: 2Kor 1,1-7,4 (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010
- Schnackenburg, Rudolf*, Das Johannesevangelium 13-21 (HThKNT IV/3), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001 (Sonderausgabe)
- Schnelle, Udo*, Das Evangelium nach Johannes (ThHKNT IV), Leipzig 2009
- Söding, Thomas*, Gottes Wohnung für die Menschen. Eine neutestamentliche Annonce, in: *Communio* 33 (2004), 236–244
- Wilckens, Ulrich*, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I/1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa, Neukirchen-Vluyn 2002
- Wolff, Christian*, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHKNT VIII), Leipzig 2011