

PZB **Protokolle zur Bibel**

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 28/1	2019
K. KREMSER: Mahanajim als Zufluchtsort Isch-Boschets und Davids	1
T. HÄNER: Zur Ambiguität der Ijobfigur in der Prologerzählung (Ijob 1–2)	25
C. BREU: Zugehörigkeit als Fremdheit. Perspektiven zu einer neutestamentlichen Theologie der Migration	41

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)
[Namensnennung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) - [Nicht-kommerziell](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) – [Keine Bearbeitung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) 4.0
[International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

ZUGEHÖRIGKEIT ALS FREMDHEIT

Perspektiven zu einer neutestamentlichen Theologie der Migration

Belonging as Aliens: Perspectives on a New Testament Theology of Migration

*Clarissa Breu, Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien,
clarissa.breu@univie.ac.at*

Abstract: In diesem Beitrag wird der Frage nachgegangen, inwiefern christliche Existenz im 1. Petrusbrief und im Hebräerbrief als migratorisch verstanden wird. Dazu werden einzelne Begriffe und Passagen analysiert mit dem Ziel, die Dichotomie von Fremdem und Eigenem zu dekonstruieren. Außerdem wird erörtert, welche Konsequenzen eine solche Sicht auf christliche Identität hat: Wenn Christinnen und Christen sich selbst als fremd beschreiben, können sie kein Gegenüber zu sogenannten Fremden sein. Fremdheit ist immer schon Teil des Eigenen.

Abstract: In this article, the question of Christian existence as genuinely migratory is explored. 1 Peter and Hebrews are analyzed in order to deconstruct the dichotomy between belonging and foreignness. Consequences of Christian identity framed as a migratory existence are discussed: If Christians describe themselves as migrants, they cannot be seen as a counterpart to so-called foreigners. Foreignness is always already part of belonging.

Keywords: Migration; 1 Peter; Hebrews; Derrida; Hospitality

1. Einleitung: Ein Forschungsdesiderat

In den letzten Jahren stieg das theologische Interesse am Phänomen der Migration. Neutestamentliche Beiträge dazu finden sich aber – im Unterschied zu alttestamentlichen – selten. Der aktuelle u. a. von Annegret Reese-Schnitker herausgegebene Sammelband, *Migration, Flucht und Vertreibung: Theologische*

Analyse und religionsunterrichtliche Praxis,¹ enthält lediglich einen alttestamentlichen Teil mit dem Titel, „Du selbst bist fremd in Ägypten gewesen!“ (Dtn 10,19). Das Erste Testament als Migrationsliteratur, von Ilse Müllner.² Auch der Sammelband, Fluchtpunkt Integration. Panorama eines Problemfeldes, von Manuel Becker u. a.³ enthält allein eine alttestamentliche Auseinandersetzung mit dem Thema unter dem Titel, Flucht und Vertreibung im Alten Testament. Spurensuche im Pentateuch und Rut für eine biblische Fremdenethik, von Ulrich Berges und Sebastian G. Kirschner.⁴ Wird in diesen beiden Sammelbänden die neutestamentliche Perspektive vollständig ausgeblendet, so findet sie in Regina Polaks bahnbrechendem zweibändigen Werk, Migration, Flucht und Religion: Praktisch-theologische Beiträge,⁵ im Abschnitt, Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung, Platz unter dem Titel, Migrationstheologie als Hermeneutik des Neuen Testaments,⁶ und auch unter dem Titel, Migration als Aufbruch der Menschheit zu Gott.⁷ Der Schwerpunkt der restlichen Unterabschnitte, Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung, liegt auf dem Alten Testament. Regina Polak schreibt in einer Fußnote: „Eine bibelwissenschaftliche Studie, die der Frage nachgeht, ob und inwiefern Migration eine zentrale ‚Matrix‘ der Bibeltheologie

-
- ¹ Annegret Reese-Schnitker/Daniel Bertram/Marcel Franzmann (Hg.), Migration, Flucht und Vertreibung. Theologische Analyse und religionsunterrichtliche Praxis (Religionspädagogik innovativ 23), Stuttgart 2018.
 - ² Ilse Müllner, „Du bist selbst fremd in Ägypten gewesen!“ (Dtn 10,19). Das Erste Testament als Migrationsliteratur“, in: Reese-Schnitker/Bertram/Franzmann, Migration (Anm. 1) 39–50.
 - ³ Manuel Becker/Volker Kronenberg/Hedwig Pompe (Hg.), Fluchtpunkt Integration. Panorama eines Problemfeldes, Wiesbaden 2018.
 - ⁴ Ulrich Berges/Sebastian G. Kirschner, Flucht und Vertreibung im Alten Testament. Spurensuche im Pentateuch und Rut für eine biblische Fremdenethik, in: Becker/Kronenberg/Pompe, Fluchtpunkt (Anm. 3) 135–148; vgl. außerdem Gerlinde Baumann u. a. (Hg.), Zugänge zum Fremden. Methodisch hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema (LPTB 25), Frankfurt a. M. 2012, wo sich in der Rubrik „Exegetische Zugänge“ allein alttestamentliche Beiträge finden; Johannes Schnocks, „Ihr sollt den Fremden lieben!“ (Dtn 10,19). Beiträge zur Migrationsdebatte aus dem Alten Testament, in: Judith Könnemann/Marie-Theres Wacker (Hg.), Flucht und Religion. Hintergründe – Analysen – Perspektiven (MBTh.NF 1), Münster 2018, 157–170 ist der einzige exegetische Beitrag in diesem Sammelband. Rein neutestamentlich ist hingegen: Thomas Söding/Robert Vorholt, Das Flüchtlingskind in Gottes Hand. Die Aktualität der Weihnachtsbotschaft, Ostfildern 2016.
 - ⁵ Regina Polak, Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge, 1. Grundlagen, Ostfildern 2017; dies., Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge, 2. Durchführungen und Konsequenzen, Ostfildern 2017.
 - ⁶ Polak, Migrationstheologie als Hermeneutik des Neuen Testaments, in: Dies., Migration, 1 (Anm. 5) 118f.
 - ⁷ Polak, Migration als Aufbruch der Menschheit zu Gott, in: Dies., Migration, 1 (Anm. 5) 119–122.

darstellt, liegt vorläufig leider noch nicht vor.“⁸ Sie erkennt damit ein Forschungsdesiderat für die ganze Bibel, das – wie oben dargestellt – besonders neutestamentliche Texte betrifft, führt allerdings nicht näher aus, wie genau Bibeltheologie und Migration aufeinander bezogen werden können. Die biblisch orientierten Abschnitte in Polaks Werk stellen eine umfassende Textsammlung dar. Erwähnt werden sowohl einzelne Stellen, als auch Grundlinien. Die Liste reicht von 1 Petr 2,11 über die Erwähnung von Jesu Flucht nach Ägypten und seiner Heimatlosigkeit (Lk 9,58), bis hin zum migratorischen Charakter christlicher Mission und der Weg-Metapher in Apg 9,2; Lk 1,79 und 2 Petr 2,2.⁹ Mt 25 und Eph 2,11–22 erwähnt sie an anderer Stelle.¹⁰ Als Pastoraltheologin spart sie hermeneutische und exegetische Fragen aus, wie z. B.: Wie kann eine migrationssensible Theologie biblisch fundiert sein? In welcher Weise bezieht sie sich auf biblische Texte? Wie wird mit der Pluralität der Texte, auf die Bezug genommen wird, umgegangen? Auf welche Texte wird warum Bezug genommen? Inwiefern können biblische Texte Ethik begründen? Mit welcher Methode werden die biblischen Texte analysiert? Eine theologisch und methodisch reflektierte Auseinandersetzung mit „einer Migrationstheologie als Hermeneutik des Neuen Testaments“ steht also noch aus.¹¹

2. Leitfragen

Im Folgenden möchte ich das eben formulierte Forschungsdesiderat aufnehmen und einen neutestamentlichen Beitrag zu einer – wie Regina Polak es formuliert – „migrationssensiblen“ Theologie¹² – skizzieren. Diese Skizze ist kein umfassender Entwurf, sondern eine erste Überlegung dazu, wie so ein Entwurf aussehen könnte. Nicht alle der oben formulierten Fragen können hier beantwortet werden. Trotzdem soll zunächst der Frage nachgegangen werden, inwiefern Neues Testament und Migration aufeinander bezogen werden können.

Polaks Anliegen ist es, Migration den Nimbus des Problematischen zu nehmen und aufzuzeigen, inwiefern diese wichtige Impulse für die Theologie geben

⁸ Polak, Migration, 1 (Anm. 5) 109, Anm. 5.

⁹ Polak, Migration, 1 (Anm. 5) 118f.

¹⁰ Polak, Perspektiven einer migrationssensiblen Theologie, in: Julia Dahlvik/Christoph Reinprecht/Wiebke Sievers (Hg.), Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich. Jahrbuch 2/2013 (Migrations- und Integrationsforschung. Multidisziplinäre Perspektiven 5), Göttingen 2014, 195–214; vgl. auch Dies., Migration, 1 (Anm. 5) 76f.

¹¹ Detlef Hecking, Literatur zum Heftthema, BiKi 73 (2018) 243–247: „Biblisch-theologische Forschungen sind der aktuellen Diskussion einerseits vorausgegangen und hinken ihr andererseits heute anscheinend etwas hinterher.“

¹² Polak, Perspektiven (Anm. 10).

kann, sowohl als „Zeichen der Zeit“, d. h. als „konkrete[s] geschichtliche[s] Phänomen[.], d[as] von Gläubigen als Anwesenheits-, Wirkungs- und Handlungsraum Gottes erfahren w[ird] und daher eine Quelle theologischer Erkenntnis [ist]“¹³, als auch als *locus theologicus*, d. h. als „Ort theologischer Erkenntnis“.¹⁴ Sie formuliert, dass eine als migratorisch verstandene christliche Identität eine sesshaft gewordene Theologie aufrüttelt und vor fremdenfeindlichen Ideologien schützt.¹⁵ Migration wird sowohl zu einer hermeneutischen Brille für biblische Texte, als auch zu einem theologischen Motiv, das letztlich die Frage nach christlicher Identität aufwirft. Zentral ist es also, die *Konsequenzen* einer als migratorisch verstandenen christlichen Identität aufzuzeigen: Diese Formulierung meint, dass Migration nicht von außen auf das Christentum zukommt, sondern Migrationserfahrungen von Anfang an das christliche Selbstverständnis mitgeprägt haben.

Aus neutestamentlicher Perspektive möchte ich Polaks Anliegen aufnehmen und daher fragen, inwiefern *christliche Identität im Neuen Testament migratorisch verstanden wird*: An welchen Stellen werden welche Begriffe, Metaphern, Personen, Narrative verwendet, um christliche Identität so zu beschreiben? Migration und Neues Testament werden also insofern aufeinander bezogen, als gefragt wird, inwiefern Migration christliche Identität in neutestamentlichen Texten prägt.

In Polaks Texten sind Migration und Fremdheit/Andersheit/Differenzerfahrung eng miteinander verbunden und zwar nicht, weil Migrantinnen und Migranten schlechthin fremd oder anders sind, sondern weil sie als die Fremden und Anderen *problematisiert* werden. Polak sieht diese Verbindung aber als eine konstruierte und hinterfragt die Konstruktion von Migrantinnen und Migranten als den „Anderen“. Sie schreibt:

Der religiös Andere, der ethnisch-kulturell Andere, der sozio-ökonomisch Arme: im Begriff des Migranten verdichtet sich alles, was in einer Gesellschaft als ‚anders‘ definiert wird. Durch dieses ‚Othering‘ – das Erklären von Menschen aufgrund von Differenz zu ‚Anderen‘ – spaltet eine Gesellschaft alles ab, was sie ablehnt, und entlastet sich. Viele MigrantInnen möchten weder gern als solche oder als ‚anders‘ bezeichnet werden, da in einer Gesellschaft, die dem Mythos der Homogenität anhängt, ‚anders‘ und ‚MigrantIn sein‘ Stigmata sind).¹⁶

Daher sei der Frage, wie und wo im Neuen Testament christliche Identität als migratorisch verstanden wird, eine zweite Frage beiseite gestellt: *Werden auch*

¹³ Polak, Perspektiven (Anm. 10) 198.

¹⁴ Polak, Migration, 1 (Anm. 5) 73.

¹⁵ Vgl. Polak, Perspektiven (Anm. 10) 210.

¹⁶ Polak, Perspektiven (Anm. 10) 203, Anm. 18.

im Neuen Testament Fremdheit/Andersheit und Migration aufeinander bezogen und, wenn ja, wie?

In einem dritten Schritt soll sodann gefragt werden, inwieweit eine Dichotomie von Fremdem und Eigenem in den neutestamentlichen Texten dekonstruiert werden kann. Die vom französischen Philosophen Jacques Derrida ausgegangene Dekonstruktion ist darauf angelegt, scheinbare Gegensätze zu dekonstruieren. Sie tut dies, indem sie aufzeigt, dass jede Seite des Gegensatzpaares auf die andere angewiesen ist und sie mit enthält. Fremdenfeindliche Ideologien z. B. konstruieren ein Feindbild, das als das „ganz Andere“ fungiert, vergessen bei dieser Konstruktion aber, dass sie selbst „das ganz Andere“ sind. Die scheinbare Homogenität einer Gruppe soll die drohende Veränderung oder Destabilisierung dieser Gruppe durch das „Andere“ abwehren.

In eine ähnliche Richtung geht Polaks Formulierung, dass alle Menschen füreinander anders sind, die Andersheit also nicht für bestimmte Gruppen gepachtet werden kann. Sie schreibt:

Der Andere ist dabei immer ‚einer von zweien‘ (alter) und durch ein Drittes mit diesem verbunden, in meinem Verständnis das gemeinsame Mensch-Sein vor Gott bzw. die Geltung der Menschenrechte für ausnahmslos alle Menschen. In diesem Sinn sind alle Menschen füreinander anders.¹⁷

Eine dritte Frage wird daher im Folgenden die binäre Opposition von Eigenem und Fremdem dekonstruieren: Gibt es Momente im Neuen Testament, die eine eindeutige Gegenüberstellung von Eigenem und Fremdem dekonstruieren?

Diese drei Fragerichtungen können in einer Frage zusammengeführt werden: Kann eine als migratorisch verstandene christliche Identität in neutestamentlichen Texten die binäre Opposition von Eigenem und Fremdem dekonstruieren? Im Folgenden soll diese Frage für eine Analyse des 1. Petrusbriefs und des Hebräerbriefs leitend sein. In beiden Texten kommt der migratorische Charakter christlicher Existenz besonders deutlich zum Ausdruck, obwohl das Motiv auch in anderen Schriften zu finden ist.¹⁸

¹⁷ Polak, Perspektiven (Anm. 10) 203, Anm. 19.

¹⁸ Für die Johannesoffenbarung zeige ich in meinem Artikel „Geht hinaus aus ihr!“ (Offb 18,4). Vier Frauenfiguren und ihre Bedeutung für die Organisation des Raumes in der Johannesoffenbarung, PZB 27 (2018) 24–41, dass christliche Existenz dort als Wandel an der Grenze beschrieben wird. Dies schlägt sich aktuell im „Vision and Message Statement“ des 26th General Council of the World Communion of Reformed Churches von 2017 nieder (<http://wcrch.ch/wp-content/uploads/2018/05/GC2017-Minutes-EN.pdf>, 26.11.2018): „[...] may those who flee from the effects of empire be our most privileged members and be pilgrims with us toward God’s new heaven and new earth” (146; vgl. Offb 21,1).

3. Anwendung 1: Der 1. Petrusbrief

Um zu zeigen, wie diese drei Leitfragen zu konkreter Anwendung führen, werde ich im Folgenden den 1. Petrusbrief und den Hebräerbrieft als Beispiele analysieren, da in ihnen der migratorische Charakter christlicher Existenz besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Historisch ist dies plausibel mit der zeitlichen Einordnung vom 1. Petrusbrief und dem Hebräerbrieft am Ende des 1. Jhs. vermittelbar, da Hebr 10,32–34 wohl im Rückblick eine Situation unter Domitian reflektiert¹⁹ und der 1. Petrusbrief wahrscheinlich im Kontext des Briefwechsels Plinius d. J. mit Trajan zu verorten ist.²⁰ Gehen wir davon aus, dass die ersten Christenprozesse unter Trajan stattfanden,²¹ steht hinter den beiden Texten wohl auch eine Intensivierung des problematischen Verhältnisses von Christusgläubigen zu den römischen Behörden und somit auch die steigende Brisanz der Frage um die eigene Identität.

3.1 *Ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς: 1 Petr 1,1*

Am deutlichsten ist christliche Identität im 1. Petrusbrief als migratorisch dargestellt. Das zeigt programmatisch²² schon die *adscriptio*: Ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας, also an die erwählten παρεπιδήμοις der Diaspora in Kleinasien. Die Übersetzung des Wortes παρεπιδήμοις, das meist mit „Fremdling“ übersetzt wird, soll nun problematisiert werden:

¹⁹ Vgl. Markus Öhler, Geschichte des frühen Christentums (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft), Göttingen 2018, 290.

²⁰ Vgl. Öhler, Geschichte (Anm. 19) 293–294; vgl. auch Karl M. Schmidt, Ein Brief aus Babylon. Die Anpassung der Verfasserfiktion im Ersten Petrusbrief an die Realität der angesprochenen Gemeinde, in: Martin Ebner/Gerd Häfner/Konrad Huber (Hg.), Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel (QD 269), Freiburg 2015, 67–99: 86; Angelika Reichert, Gegensätzliche Wahrnehmungen einer ambivalenten Krisensituation. Das Plinius-Trajan-Konzept, der 1. Petrusbrief und die Johannesapokalypse, in: David du Toit (Hg.), Bedrängnis und Identität. Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes (BZNW 200), Berlin u. a. 2013, 281–302: 292.

²¹ Vgl. Öhler, Geschichte (Anm. 19) 291–293.

²² Christian Wolff, Christ und Welt im 1. Petrusbrief, ThLZ 100 (1975) 333–342: 333: „Allein der Umstand, daß die Leser bereits im Präskript in dieser Weise angeredet werden, läßt vermuten, daß der Verfasser damit ein, wenn nicht sogar das entscheidende Charakteristikum der Christen in der Welt zum Ausdruck bringt: Sie sind Fremde in ihrer Umwelt [...] Aus dem dreimaligen Vorkommen des Fremdlingsgedankens im ersten Drittel des Briefes darf doch wohl zu Recht geschlossen werden, dass sich darin die Grundkonzeption des Vf.s zur Bestimmung christlicher Existenz in der Welt äußert.“

Etymologisch gesehen bezeichnet es den, der sich an einem Ort „daneben“ aufhält. Es beschreibt jemanden, der für kurze Zeit woanders lebt,²³ also nicht in seinem Herkunftsland und insofern an einem fremden Ort. *Es drückt nicht schlechthinige Fremdheit aus* – im Unterschied zu βάρβαρος, ξένος oder ἄλλότριος.²⁴

Der Begriff παρeπίδημος ist außerhalb des Neuen Testaments generell selten belegt und wenn, dann oft in Verbindung mit einem zweiten Wort als Hendiadyoin, d. h. die verbundenen Wörter stammen aus demselben Wortfeld, müssen aber nicht ganz synonym sein,²⁵ wobei das zweite verstärkend hinzutritt.²⁶ In der LXX wird παρeπίδημος nur gemeinsam mit dem Begriff πάροικος eingesetzt (in Gen 23,4 und Ps 38,13 LXX = 39,13), im paganen Umfeld häufig in Verbindung mit ξένος (vgl. Polybios 13,8,3,3; 26,1a,1,4; Diodorus Siculus 4,18,1; 4,27,3; Plut. Tim. 38,2 u. ö.).²⁷ Der Begriff hängt eindeutig mit Migration zusammen, da vorausgesetzt ist, dass jemand sein eigenes Land verlassen hat. *Die Fremdheit wird allerdings erst durch ein zweites Wort wie ξένος besonders betont.* In 1 Petr 1,1 ist es die „Diaspora“, die dem Begriff beiseite gestellt ist und die Adressierten in den Kontext der Migrationserfahrungen Israels setzt.²⁸ Dazu passt die Erwähnung Babylons als metaphorischem Ort der Gemeinde,²⁹ in deren Umfeld 1 Petr 5,13 nach eigenen Angaben verfasst wurde.³⁰

Das Wort παρeπίδημος ist eine Substantivierung des Adjektivs, das Bauer/Aland als „(für kurze Zeit) an einem fremden Ort weilend“³¹ übersetzen.

²³ Vgl. Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992, 1, Anm. 4.

²⁴ Vgl. Feldmeier, Christen (Anm. 23) 1, Anm. 5.

²⁵ Vgl. Elisabeth Vollers, Hendiadyoin, Metzler Lexikon Sprache (⁵2016) 265: Das Hendiadyoin ist zwar in der rhetorischen und stilistischen Theorie nicht einheitlich definiert; es kann aber wie folgt beschrieben werden: „[...] zur Intensivierung wird ein Gedanke durch zwei im selben Wortfeld liegende Wörter vermittelt, die mit *und* verknüpft sind [...]“.

²⁶ Im Unterschied zur Tautologie, die zwei synonyme Wörter miteinander verbindet und so „entweder Stilfehler oder Verstärkungsfigur“ ist; Helmut Rehbock, Tautologie, Metzler Lexikon (Anm. 25) 702; vgl. auch Heinrich Lausberg, Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart ³1990, 268, der sogar von einer „Wiederholung des gleichen Wortes oder der gleichen Wortgruppe“ spricht.

²⁷ Vgl. Feldmeier, Christen (Anm. 23) 8.

²⁸ Vgl. Feldmeier, Christen (Anm. 23) 20.

²⁹ „Babylon“ ist eine Chiffre für Rom; vgl. Offb 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21; Sib 5, 143.159; ApcBar(syr) 11,1; 67,7; 4 Es 3,1.28.31; vgl. Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen ⁵2005, 447, Anm. 79.

³⁰ Schnelle, Einleitung (Anm. 29) 447f., plädiert aufgrund der Ortsnennungen in 1,1, der paulinisch geprägten Theologie und der genauen Kenntnis der Situation in Kleinasien, die aus den Mahnungen und Tröstungen hervorgeht, eher für Kleinasien als dem tatsächlichen Abfassungsort.

³¹ παρeπίδημος, Bauer (⁶1988) 1264.

Die Substantivierung als „Fremdling“³² ist in *παρεπίδημος* etymologisch gesehen nur impliziert. Jemand, der sich einem fremden Ort aufhält, ist nicht an sich ein Fremdling, sondern *der Ort ist ihm fremd*. Das ist m. E. ein feiner, aber wichtiger Unterschied, der sich in der Übersetzung niederschlagen sollte. Die Übersetzung mit „Beisasse“³³ ist angebracht, weil es sich dabei um eine klar definierte Gruppe von an einem Ort Lebenden, die nicht dieselben Rechte besitzen wie die Bürger dieses Ortes, handelt. Der Begriff bezeichnet jedoch eine bestimmte historische Gruppe und ist in der heutigen Zeit nur noch schwer verständlich. Ich würde das Wort *παρεπίδημος* daher mit „Migrant“ übersetzen,³⁴ da so ein Ortswechsel vorausgesetzt ist und Fremdheit und/oder gewisse Einschränkungen im Blick auf Partizipation und Bürgerrechte (z. B. Wahlrecht) impliziert sein kann.

Zusätzlich zum Wort *διασπορά* wird dem Leben an einem fremden Ort in 1 Petr 1,1 auch das Wort *ἐκλεκτοί*, also das Motiv der Erwählung, beiseite gestellt. Es ist daher zweifach näher bestimmt: Als Leben in der Zerstreung und als Teil der Existenz der Erwählten. Das Leben in der Fremde erscheint schon hier als Kehrseite der Erwählung,³⁵ die in 2,9f. noch stärker betont wird. Dort heißt es: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums [...]“. Das Wort *διασπορά* ist daher ambivalent im 1. Petrusbrief und durch den Topos der Erwählung in gewisser Weise positiv gewendet. Die Identität der Christusgläubigen als Geschlecht, Priesterschaft und Volk wird in 2,9f. weder in expliziter Abgrenzung zu Israel konstruiert,³⁶ noch essentialistisch oder statisch verfasst. Schließlich ist vorausgesetzt, dass immer neue Menschen hinzu kommen können (vgl. 1 Petr 2,12).³⁷

3.2 Παροικία: 1 Petr 1,17

Das Leben in einem fremden Land, das hier programmatisch als Diaspora und Teil der Erwählung eingeführt wird, ist in 1,17 als *παροικία* beschrieben und mit einer bestimmten Lebensführung im Zeichen der Gottesfurcht verbunden: „Und

³² *παρεπίδημος* (Anm. 31) 1264.

³³ *παρεπίδημος* (Anm. 31) 1264.

³⁴ Christoph G. Müller, Auserwählte als Fremde. Theologische Standortbestimmung im Ersten Petrusbrief, in: Martin Ebner/Gerd Häfner/Konrad Huber (Hg.), Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel (QD 269), Freiburg i. B. 2015, 9–48: 24 nennt außerdem „Zugezogene“, „Zugereiste“, „Gäste“, „Ortsfremde“ als mögliche Übersetzungen.

³⁵ Vgl. Feldmeier, Christen (Anm. 23) 96.

³⁶ Vgl. David G. Horrell, „Race“, „Nation“, „People“. Ethnic Identity-Construction in 1 Peter 2,9, NTS 58 (2012) 123–143: 142.

³⁷ Vgl. Horrell, „Race“ (Anm. 36) 143.

da ihr den als Vater anruft, der ohne Ansehen der Person einen jeden richtet nach seinem Werk, so führt euer Leben in der Zeit eurer παροιμία in Gottesfurcht.“

Der Begriff παροιμία ist ähnlich strukturiert wie παρεπίδημος, bezeichnet aber einen längeren Aufenthalt, denn etymologisch gesehen bedeutet παροιμέω zunächst nur „daneben wohnen“. ³⁸ Παροιμία kann „den Aufenthalt des Nichtbürgers an fremdem Ort“ ³⁹ bezeichnen, aber auch „die Fremde“ ⁴⁰, den fremden Ort, selbst. So kann πάροιχοι neutral „Nachbarn“ oder „Anwohner“ bezeichnen, aber auch mit der eher negativen Konnotation einer Gruppe von Heimatlosen ohne Wahlrecht verbunden werden, der aber doch bestimmte Möglichkeiten der gesellschaftlichen Teilhabe wie Wohnrecht und das Recht, Handel oder Gewerbe zu treiben, eingeräumt werden. ⁴¹ Fremdheit ist also auch in dieser Wortgruppe nicht explizit enthalten, sie erscheint aber mit ihr verbunden, nämlich als *Fehlen von vollen Bürgerrechten*. In der hellenistisch-römischen Antike bedeutete, in einem anderen Land zu leben zugleich, in einem Land zu leben, dessen Bürgerrechte man nicht besitzt (deshalb auch „Aufenthalt des Nichtbürgers an fremdem Ort“ ⁴²). Heimat, πατρίς, bedeutete gesellschaftliche und rechtliche Zugehörigkeit; in einem anderen Land zu leben, bedeutete also automatisch, diese Zugehörigkeit dort nicht zu haben. Es handelt sich metaphorisch gesehen um Heimat im Sinne von gesellschaftlicher und rechtlicher Zugehörigkeit, die den Christusgläubigen im 1. Petrusbrief abgeht. ⁴³ Interessant ist, dass ihnen kein positiver Gegen-Ort wie die himmlische Heimat angeboten wird (wie etwa in Phil 3,20 ⁴⁴ oder Hebr 4,1; 12,22.28; 13,14). ⁴⁵ Aus dem Leben in der Fremde resultiert daher nicht die Hinwendung zu einer jenseitigen Welt und die Ablehnung der bestehenden, sondern ein vorbildliches ethisches Verhalten und Unterordnung unter den Staat, in dem die Adressierten jetzt leben (vgl. 2,11–17). Die schwierige Situation kann mithilfe der Hoffnung (vgl. 1,3) auf das im Himmel aufbewahrte

³⁸ παροιμέω, Liddell-Scott, 1341: „dwell beside“.

³⁹ παροιμία, Bauer (⁶1988) 1270.

⁴⁰ παροιμία (Anm. 39) 1270.

⁴¹ Vgl. Wolff, Christ (Anm. 22) 383.

⁴² παροιμία (Anm. 39) 1270.

⁴³ Vgl. Feldmeier, Christen (Anm. 23); vgl. dazu Epicurus, Dissertationes 3,22,47 („Ich habe kein Bürgerrecht“), „der den wahren Kyniker ausdrücklich als ἄπολις („ohne Vaterstadt“) und damit als wirklich frei bezeichnet“ (Udo Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30–130 n. Chr., Göttingen [UTB 4411], ²2016, 273, Anm. 125).

⁴⁴ Zum Motiv der himmlischen Bürgerschaft im Philipperbrief vgl. 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, bes. 68–122.

⁴⁵ Vgl. Feldmeier, Christen (Anm. 23) 103.

Erbe (vgl. 1,4) und die Rettung der Seelen (vgl. 1,9) bewältigt werden.⁴⁶ Da sie in 1,17 als begrenzte Zeit beschrieben wird, weist der 1. Petrusbrief in die Zukunft: „Fremde zu sein, ist das Signum der Christen in der Gesellschaft; denn es ist soziologischer Ausdruck für den eschatologischen Charakter ihrer Existenz.“⁴⁷

Die ausdrückliche Bezogenheit von παροιμία/παροικέω/πάροιχος und Fremdheit aufeinander ist bei Diodoros Siculus (Bibliotheca Historica 13,47,4) belegt. Dort gehen Befehle „nicht nur an die Bürger“ (πολίταις), sondern auch an „die Fremden, die dort als Migranten wohnten“ (τοῖς παροικοῦσι ξένοις). Hier sind also Bürger und Fremde einander gegenübergestellt, παροικέω und ξένοι sind aufeinander bezogen, sodass das „Wohnen am fremden Ort“ nicht einfach mit ὀικέω beschrieben wird. Es unterscheidet sich von diesem klar; trotzdem wird aber erst durch den Begriff ξένοι die Fremdheit betont.⁴⁸

Hier muss die Fremdheit im Begriff παροιμία erst durch einen anderen hervorgehoben werden. Nicht jeder Beleg des Wortes verbindet es mit Fremdheit, wohl aber mit einem Ortswechsel (vgl. Sir 16,8; 41,5 und Ps 54,16 LXX).

In der LXX impliziert der Begriff oft negative Begleiterscheinungen, was wohl am deutlichsten in Sir 29,22–28 wird:

22 Besser ein armes Leben in der eigenen Hütte als ein köstlich gedeckter Tisch in fremden Häusern (ἐν ἀλλοτρίοις). 23 Lass dir genügen, ob du wenig oder viel hast; dann wirst du nicht den Vorwurf hören, dass du ein Migrant⁴⁹ (παροιμίας) bist; denn es ist ein schlimmes Leben, von Haus zu Haus zu ziehen. 24 Und wo du als Migrant lebst (παροικήσεις), darfst du deinen Mund nicht auf tun. 25 Du wirst als Gast aufgenommen werden/befremden (ξενιεύς) und Schmähworte herunterschlucken müssen; dazu musst du bittere Worte hören, nämlich: 26 Du Fremder (πάροικε), geh hin und bereite den Tisch und lass mich essen, was du hast! 27 oder: Zieh aus, du Fremder (πάροικε), ich habe einen besseren Gast gekriegt; mein Bruder zieht zu mir, ich muss das Haus haben. 28 Das ist schwer für einen vernünftigen Menschen, dass er wegen des Wohnorts gescholten und als Gläubiger gekränkt wird.⁵⁰

Da hier der radikale Fremde ausdrückende Begriff ἀλλότριος und der die Fremdheit indirekt beinhaltende Begriff παροιμία zusammen auftreten, habe ich versucht, die verschiedenen Konnotationen in der Übersetzung deutlich zu machen. In den Versen 23 und 24 ist der Aufenthalt in einem fremden Land, der an sich

⁴⁶ Vgl. Müller, Fremde (Anm. 34) 30–36.

⁴⁷ Leonhard Goppelt, Der erste Petrusbrief (KEK 12,1), Göttingen 1978, 155.

⁴⁸ Auch in der Inschrift SEG 42,558 werden beide Wörter aufeinander bezogen.

⁴⁹ Oder auch „ausländischer Gast“; vgl. Jörn Kiefer, Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel (ABG 19), Leipzig 2005, 319.

⁵⁰ Vgl. auch PsSal 17,16–17; Ps 118,54 LXX und der Kontext in den Versen 22.23.42.51.61; Ps 119,5 LXX; 3 Makk 6,36; 7,19.

noch nicht negativ ist, von negativen Erfahrungen begleitet. Ich habe den Begriff daher mit Migration in Verbindung gebracht, da diese an sich neutral formuliert ist (von *migratio*, „Wanderung“), aber im Diskurs über sie häufig mit negativen Begleiterscheinungen verbunden wird. In den Versen 26 und 27 wird *πάροικος* hingegen abwertend gebraucht. Das Beispiel Sir 29,22–28 zeigt also schön, wie Fremdheit, Migration und negative Erfahrungen aufeinander bezogen werden können.

1 Petr 1,17 spielt mit den negativen Begleiterscheinungen des Lebens in der Fremde, indem er dazu auffordert, ihnen mit ethisch besonders vorbildhaftem Verhalten gegenüberzutreten.

3.3 Παροίκους καὶ παρεπιδήμους: 1 Petr 2,11

Das wird besonders deutlich in 1 Petr 2,11. Dort erscheint der Begriff *πάροικος* nach 1 Petr 1,17 wieder, diesmal als Hendiadyoin mit *παρεπίδημος*:⁵¹ „Ich ermahne euch als/wie *παροίκους καὶ παρεπιδήμους*.“ Es folgen ethische Anweisungen für ein rechtschaffenes Leben entgegen allen Anschuldigungen (vgl. 2,12): „Denn das ist der Wille Gottes, dass ihr mit guten Taten den unwissenden und törichten Menschen das Maul stopft“ (2,15). Auch die Unterordnung unter die politische Ordnung wird gefordert (vgl. 2,13f.17).

Das *ὥς* in „ich ermahne euch als/wie [...]“ macht deutlich, dass es sich um eine Metapher handelt bzw. dass christliche Identität hier *als* „Verweilen woanders“ verstanden wird.⁵² Martin Luther übersetzt die Wendung mit „als Fremdlinge und Pilger“⁵³, die Basisbibel mit „als Fremde und Gäste“. Den Begriff des Fremden würde ich hier aber außen vorlassen, da er zwar mitschwingt und

⁵¹ Moses Chin, A Heavenly Home for the Homeless. Aliens and Strangers in 1 Peter, TynB 42 (1991), 96–112: 110 stellt auf Basis des Vergleichs mit der LXX und Philo fest, dass es keinen klar festzumachenden Unterschied zwischen beiden Begriffen gibt.

⁵² Vgl. Torrey Seland, Strangers in the Light. Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter (BiInS 76), Leiden 2005, 62f; Paul J. Achtemeier, 1 Peter. A Commentary on First Peter (Hermeneia), Minneapolis 1996, 56.

⁵³ Die Vorstellung, dass es sich hier um eine metaphorische Darstellung christlicher Existenz als Pilgerschaft handelt, ist weit verbreitet in der Sekundärliteratur; vgl. dazu Seland, Strangers (Anm. 52) 131 mit Anm. 35; vgl. dagegen John H. Elliott, Conflict, Community, and Honor. 1 Peter in Social-Scientific Perspective (Cascade Companions), Eugene 2007, 14: „the term [...] does not identify the addressees as ‚exiles‘ or ‚pilgrims‘ as many biblical translations misleadingly suggest“. Die Spannung verläuft zwischen metaphorischer (Pilger) und nicht-metaphorischer (soziale Ausgrenzung; vgl. John H. Elliott, A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy, London 1981) Auslegung, wobei ich mich hier mit Feldmeier für eine metaphorische Auslegung mit sozialen Implikationen entscheide. Seland, Strangers (Anm. 52) 145 deutet die Wendung vor dem Hintergrund von Philos Vorstellung „of the migration of the wise man’s soul back to its heavenly origin.“

Schwierigkeiten mit dem Leben „woanders“ verbunden sind, aber nicht explizit in den Begriffen steckt.

Das Hendiadyoin παροίκους καὶ παρεπίδημους würde ich nach diesen Überlegungen daher mit „ich ermahne euch als Migranten und Ausländer“⁵⁴ übersetzen, da so die Doppelstruktur des Hendiadyoin deutlich wird und zugleich strukturelle Parallelen zum heutigen Wort „Migration“ sichtbar werden: Auch das „Leben in einem fremden Land“ im 1. Petrusbrief impliziert gesellschaftliche und rechtliche Ausgeschlossenheit, also im übertragenen Sinne Fremdheit. Motivisch ist diese Fremdheit positiv gedeutet, indem sie mit Erwählung, Trost und ethischem Anspruch⁵⁵ verbunden wird; sie strukturiert das Selbst- und Weltverständnis der Christusgläubigen.⁵⁶ Der 1. Petrusbrief vertieft die Konnotation der Fremdheit in eine positive Richtung, indem er sie als Kehrseite der Erwählung und als Ansporn für ethisch einwandfreies Verhalten deutet und gerade die Unterordnung unter die fremde Obrigkeit fordert. Fremdheit und Migration sind hier also verbunden und in gewisser Weise positiv gewendet.

3.4 Ξενίζω: 1 Petr 4,3–4.12

Das positive Verhalten führt jedoch als Abgrenzung zu den anderen zu deren Befremdung. 1 Petr 1,17 spielt mit den negativen Konnotationen des Lebens in einem fremden Land, wenn hier gerade das Leben in der Fremde mit einem ethisch einwandfreien Lebenswandel verbunden wird und gerade das wiederum Befremdung auslöst, wie in 4,3–4 deutlich wird:

3 Denn es ist genug, dass ihr die vergangene Zeit zugebracht habt nach heidnischem Willen, als ihr ein Leben führtet in Ausschweifung, Begierden, Trunkenheit, Fresserei, Sauferei und gräulichem Götzendienst. 4 Dadurch werden sie befremdet (ξενίζονται), dass ihr euch nicht mehr mit ihnen stürzt in dasselbe wüste, unordentliche Treiben; und sie lästern.

Die Fremdheit ist also nicht nur eine Bezeichnung für das Leben der Christusgläubigen im paganen Umfeld, sondern auch die Reaktion ihrer Mitmenschen auf sie wird als einem Gefühl der Befremdung entspringend gedeutet. Fremd

⁵⁴ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The First Letter of Peter*, in: Fernando F. Segovia/Rasiah S. Sugirtharajah (Hg.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings (The Bible and Postcolonialism 13)*, London u. a. 2007, 380–403: 386, die πάροικος mit „non-citizen“/„resident alien“ übersetzt und παρεπίδημος mit „transient“/„migrant“/„foreigner“; vgl. auch Detlef Hecking, „Fremde und geduldete Ausländer-Innen“ als biblisches Identitätskonzept, *BiKi* 73 (2018) 231, der πάροικοι mit „AsylantInnen“ übersetzt, παρεπίδεμοί mit „geduldete[...] AusländerInnen“; vgl. Elliot, *Conflict* (Anm. 53) 14: „It designated those whose legal, economic, and social rights were limited because they were foreigners.“

⁵⁵ Feldmeier, Christen (Anm. 23) 176.

⁵⁶ Vgl. Feldmeier, Christen (Anm. 23) 177.

sind nicht nur die Adressierten des Briefes, sondern auch diejenigen, die sich ihnen gegenüber fremd oder be-fremdet fühlen. Fremdheit ist also nicht an eine Gruppe gebunden, sondern wird wechselseitig erfahren.⁵⁷

Diese exegetische Feststellung kann auch historisch als Erfahrung des antiken Umfelds mit Christusgläubigen beschrieben werden. Z. B. zeigt die Unsicherheit Plinius d. J., wie mit Christusgläubigen zu verfahren ist, dass die römischen Behörden Schwierigkeiten hatten, sie einzuordnen: „Wird schon der Name an sich bestraft auch ohne Verbrechen, oder werden die mit dem Namen verbundenen Verbrechen bestraft?“ (Ep. 10,96,2; vgl. 1 Petr 4,14–16), schreibt Plinius an Trajan. Dieser antwortet u. a.: „Es lässt sich nämlich insgesamt überhaupt nichts festlegen, was gleichsam als Richtschnur dienen könnte.“ (Ep. 10,97,2)⁵⁸ Die schwer fassbare Identität der Christusgläubigen und ihre Neuheit macht es schwer, den Umgang mit ihnen klar zu regeln. Die Judäer,⁵⁹ die gewisse Sonderrechte inne hatten, waren eine klar abgrenzbare Gruppe. Den Christusgläubigen fehlten aber Identitätsmarker wie Beschneidung und Speisegebote. Ihr Missionsanspruch bedeutete zudem, dass die Grenzen der Gemeinschaft durchlässig waren. Ausschlaggebend war letztlich, dass der Christusglaube als *superstitio* galt, als Aberglaube und damit als Gefahr für die einheitsstiftenden Kulte im Römischen Reich. So definiert auch Cicero den Fremden (*alienigenus*) als denjenigen, der fremde Götter anbetet (*dei alienigeniae*; De Legibus 2,25). Der Christusglaube stellte Kulte in Frage, die politische Funktion hatten und dem Schutz und der Identitätsstiftung dienten (vgl. Minucius Felix: Octavius 8). Die Ablehnung dieser Kulte führte auch zur Nicht-Teilnahme an gesellschaftlichen Ereignissen, die mit diesen verbunden waren.⁶⁰ Deshalb wurde den Christusgläubigen Menschenhass nachgesagt (vgl. Tacitus, ann. 15,44,4; Tertullian, apol. 37,8) und Aufbegehren gegen die Gemeinschaft (στασιάξειν πρὸς τὸ κοινόν; Origenes, Cels. 3,5). Die Lebensweise der Christusgläubigen stellte somit eine „provozierende Verletzung der elementarsten Grundlagen des Zusammenlebens dar.“⁶¹ Sie unterwanderte die konstruierte Homogenität der Mehrheitsgesellschaft, die unter

⁵⁷ Dasselbe Verb, *ξενίζω*, beschreibt in 1 Petr 4,12 auch die Gefahr der Entfremdung der Christusgläubigen von Gott: „Ihr Lieben, werdet nicht entfremdet (μὴ ξενίσεσθε) durch die Feuersglut, die zur Erprobung dient“, da wohl Gott derjenige ist, der hinter diesen Anfechtungen steht, wenn es in 4,19 heißt: „Darum sollen auch die, die nach Gottes Willen leiden, ihm ihre Seelen anbefehlen als dem treuen Schöpfer und Gutes tun.“

⁵⁸ Aus dieser Unsicherheit im Umgang mit den Christusgläubigen leitet Öhler, Geschichte (Anm. 19) 292, ab, dass es vor Trajan keine systematische Verfolgung von Christusgläubigen gegeben hat.

⁵⁹ Vgl. zur Begriffsunterscheidung Judäer/Juden, Markus Öhler, Geschichte (Anm. 19) 14, wo ersterer Begriff die ethnische, letzterer die kulturell-religiöser Perspektive hervorhebt.

⁶⁰ Vgl. Öhler, Geschichte (Anm. 19) 297.

⁶¹ Feldmeier, Christen (Anm. 23) 118.

der Pax Romana und mithilfe des römischen Bürgerrechts eine grenzübergreifende Identität stiftete.

3.5 Identität als Nicht-Identität

Im 1. Petrusbrief definiert gerade die Nicht-Identität, die Nicht-Zugehörigkeit im fremden Land, die Identität als auserwähltes Volk. Denn Erwählung und Zugehörigkeit zum Gottesvolk implizieren Nicht-Zugehörigkeit. Zugehörigkeit (zu Gott) wird als Fremdheit verfasst.

Die Identität der Christusgläubigen nenne ich mit Feldmeier „Nicht-Identität“⁶² und drücke damit aus, dass Nicht-Identität eine Verneinung von Zugehörigkeit und Einheit mit sich selbst ist, die sonst als Teil einer Identität beschrieben werden. Wer eine Nicht-Identität hat, erfährt seine oder ihre Identität als verneinte oder – wie Derrida sagen würde – *sous rature*,⁶³ also durchgestrichen. Derrida spielt hier auf ein von Heidegger (erstmalig in seiner Vorlesung, Was ist Metaphysik? von 1929)⁶⁴ entwickeltes Vorgehen an: Heidegger versah das Wort „Sein“ mit einer kreuzweisen Durchstreichung: „Unter ihren Strichen verschwindet die Präsenz eines transzendentalen Signifikats und bleibt dennoch lesbar.“⁶⁵ Das Durchstreichen als performativer Akt enthält mehrere inhaltliche Konnotationen: Der durchgestrichene Begriff wird so *erstens* als nicht ganz zutreffend und doch notwendig gekennzeichnet. Es wird *zweitens* verdeutlicht, dass dieser Begriff nicht ohne Differenz etabliert werden kann, sein Gegenteil also schon enthält (zum Sein z. B. gehört die Möglichkeit des Nicht-Seins, das dieses mitdefiniert und dadurch auch Teil des Seins ist). Nicht zuletzt drückt die Durchstreichung *drittens* aus, dass die Bedeutung des Begriffs nicht eindeutig bestimmbar ist. Für Derrida ist die Durchstreichung „mark of the absence of a presence“⁶⁶. Wird das Wort „Identität“ also durchgestrichen, steht es immer noch

⁶² Feldmeier, Christen (Anm. 23) 104.

⁶³ Zur Verwendung der Wendung bei Derrida vgl. Gayatri Ch. Spivak, Translator's Preface, in: Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore 1967, ix–lxxxvii: lxxx; für die Anwendung auf den Begriff „Erfahrung“ vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983, 106; für die Anwendung auf den Begriff „kategorischer Imperativ“ vgl. Jacques Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2001, 64. Theologisch gebrauchte Jean-Luc Marion den Begriff; vgl. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être. Théologique. Hors-Texte*, Paris 1982, 152f.: Die Durchstreichung steht bei ihm für das Kreuz, das wiederum zeigt, dass Gott sich nur in seinem Verschwinden in Kreuz und Auferstehung offenbart.

⁶⁴ Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? Antrittsvorlesung, die am 24. Juli 1929 in der Universität Freiburg i. B. gehalten wurde, Frankfurt a. M. 1998.

⁶⁵ Derrida, *Grammatologie* (Anm. 63) 43.

⁶⁶ Vgl. Spivak, Preface (Anm. 63) xvii. Für Heidegger ist die Durchstreichung hingegen „inarticulable presence“, d. h. Derrida unterscheidet von Heidegger, dass zur Präsenz immer schon die

da, aber als verneintes. Das durchgestrichene Wort „Identität“ markiert, dass diese nur als abwesende anwesend sein kann.⁶⁷ Somit ist ausgedrückt, dass Identität nur etabliert werden kann, indem sie in Frage gestellt wird und indem sie mit einer Zugehörigkeit zugleich Nicht-Zugehörigkeit ausdrückt. Kurz: Die Identität der Christusgläubigen ergibt sich aus ihrer Nicht-Identität mit ihrer Umwelt. Sie ist keine letztgültig definierbare Größe, sondern befindet sich in ständigem Wandel und in ständiger Anfechtung. Die Selbstdarstellung christlicher Identität als von der Fremdheitserfahrung von Migrantinnen und Migranten geprägte und somit als Nicht-Identität im 1. Petrusbrief entspricht der Fremddarstellung im antiken Umfeld: Auch aus der Außensicht betrachtet war die Identität der Christusgläubigen – v. a. im Vergleich zu den Judäern – eine Nicht-Identität, eine noch zu verhandelnde Größe, die Unsicherheit im Umgang mit ihr und Ablehnung hervorrief.

3.6 Zusammenfassung: Zugehörigkeit als Fremdheit im 1. Petrusbrief

Kommen wir nach dieser Darstellung nun zurück zu den Ausgangsfragen dieses Artikels: Wo und wie wird christliche Identität als migratorisch dargestellt? Wie werden Migration und Fremdheit aufeinander bezogen? Inwiefern destabilisieren Vorstellungen von christlicher Identität als migratorischer im Neuen Testament klare Gegenüberstellungen von Eigenem und Fremdem aus christlicher Perspektive?

Im 1. Petrusbrief ist christliche Identität metaphorisch als Migration verfasst, weil sie sich am Vorbild von Exil und Diaspora Israels herausbildet. Migration und Fremdheit hängen insofern zusammen, als das Leben in einem Land, das nicht das Herkunftsland ist, gesellschaftliche und politische Partizipation beschneidet. Die insbesondere in der Phrase *παροίκους καὶ παρεπιδήμους* anklingende Fremdheitserfahrung ist durch Berichte aus der Umwelt der frühen Christinnen und Christen gedeckt, die Christusgläubigen Fremdheit aufgrund ihres Glaubens und der aus ihm resultierenden fehlenden gesellschaftlichen Partizipation zuschreibt. Das dekonstruktive Element der Zuordnung von Fremdheit und Migration im 1. Petrusbrief liegt darin, dass gerade die gesellschaftlich wahrgenommene Nicht-Identität als identitätsstiftend formuliert wird, weil nämlich Fremdheit und Nicht-Zugehörigkeit die Kehrseite der Zugehörigkeit zu Gott als seinem Volk sind. Die eindeutige Gegenüberstellung von Eigenem und Fremdem wird unterwandert, wenn es als das Eigene angesehen wird, fremd zu sein

Absenz gehört, während es für Heidegger eine Präsenz ohne Absenz gibt, die jedoch nicht bestimmbar ist.

⁶⁷ Das kann mit dem Befund korreliert werden, dass Identitätsdiskurse dort an Bedeutung gewinnen, wo Menschen sich dieser nicht mehr sicher sind.

und Fremdheit als notwendige Folge von Zugehörigkeit zwar negativ und vorübergehend bleibt, aber eine positive Deutung erfährt.

4. Anwendung 2: Der Hebräerbrief

Im Hebräerbrief werden Christusgläubige zwar nicht explizit als Fremde oder woanders Lebende bezeichnet, ihre Identität wird trotzdem wesentlich als migratorisch beschrieben, z. B. indem sie als Teil der Völkerwallfahrt zum Zion dargestellt werden (12,22) oder in ihrer Bewegung aus dem „Lager“ (παρεμβολή; 13,13) zu Jesus hin, der „draußen vor dem Tor“ (13,12) als Hohepriester sich selbst opfert (vgl. 9,14).

4.1 ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς: Hebr 13,13

Die Betonung, dass sich hier etwas außerhalb des Lagers abspielt, enthält mehrere Konnotationen.⁶⁸ Bezogen auf V. 11 handelt es sich um das Lager der Israelitinnen und Israeliten, abseits dessen die Überreste von Opfertieren verbrannt wurden (vgl. Lev 16,27) und um ein Zelt, das Mose am Sinai abseits des Lagers aufstellt (vgl. Ex 33,7–11).⁶⁹ Als (Zelt-)Lager ist es vorübergehend. Bezogen auf V. 12 wurde es auch auf einen Ort außerhalb Jerusalems hin, meist Golgatha,⁷⁰ interpretiert. Die Verse 13 und 14 deuten sodann auf Opferrituale außerhalb des *pomerium* hin.⁷¹ Durch Steine wurde die heilige Grenze Roms markiert. Innerhalb dieser Grenze durften keine fremden Kulte praktiziert werden.⁷² Gabriella Gelardini zeigt eindrücklich, dass diese drei Konnotationen auch den drei Kontexten in 13,11–14 entsprechen: Sinai/Wüstenzeit – Jerusalem/Zeit Jesu – Rom/Zeit der Adressierten.⁷³ Sie etabliert außerdem statt Golgatha Gethsemane als den implizierten Ort in V. 12, da Jesus auch dort gelitten hat und eine Tempelmauer, die auch als Stadtmauer im Osten der Stadt diente, zum Ölberg führt

⁶⁸ Für einen Überblick über die Forschungslage vgl. Gabriella Gelardini, Charting „Outside the Camp“ with Edward W. Soja. Critical Spatiality and Hebrews 13, in: Gabriella Gelardini/Harold Attridge (Hg.), *Hebrews in Contexts* (AJEC 91), Leiden 2016, 210–237: 213f.

⁶⁹ Mit Philo kann es auch übertragen für die Trennung von der irdischen Welt stehen (vgl. Philo, Gig. 54; Leg. 2,54f.; 3,46; Det. 160; Ebr. 25); vgl. παρεμβολή, Bauer (⁶1988) 1263. Für eine solche Deutung tritt ein: James W. Thompson, *Outside the Camp. A Study of Heb 13:9–14*, CBQ 40 (1978), 53–63: 60.

⁷⁰ Vgl. etwa Erich Gräßer, *An die Hebräer*, 3. Hebr 10,19–13,25 (EKK 17,3), Zürich u. a. 1997, 384.

⁷¹ Vgl. Ellen Bradshaw Aitken, *The Body of Jesus Outside the Eternal City. Mapping Ritual Space in the Epistle to the Hebrews*, in: Gelardini/Attridge, *Hebrews* (Anm. 68) 194–209: 200.

⁷² Vgl. Benjamin Dunning, *The Intersection of Alien Status and Cultic Discourse in the Epistle to the Hebrews*, in: Gabriella Gelardini (Hg.), *Hebrews. Contemporary Methods – New Insights* (BiInS 75), Leiden 2005, 177–198: 194.

⁷³ Vgl. Gelardini, „Outside the Camp“ (Anm. 68) 214.

(vgl. den in m. Yoma 1,3; m. Mid. 1,3 und m. Parah 3,6 erwähnten „Damm“), wo wiederum die Leichname von Opfertieren verbrannt wurden (vgl. Lev 16,27).⁷⁴ Diese Deutung ist interessant, weil der Ölberg nach Sach 14,4 der Ort ist, an dem Gott wiederkommen wird und an dem der Apostelgeschichte zufolge Christi Himmelfahrt stattgefunden hat (Apg 1,9–12):⁷⁵ „With overlapping maps, the author inscribes a path to heaven into the space outside of Jerusalem [...]“. ⁷⁶ Indem sie zu Jesus (πρὸς αὐτὸν) hinausgehen aus dem Lager, ist auch hier das Leben an der Peripherie bedingt durch die Zugehörigkeit zu Jesus bzw. das Hinausgehen Ausdruck dieser Zugehörigkeit. Das Hinausgehen aus dem Lager zu Jesus kann daher auch als aktive Annahme einer Existenz als Migrantinnen und Migranten gedeutet werden.⁷⁷ Die metaphorische Bewegung an die Peripherie, die Selbst-Identifikation als Außenseiterin oder Außenseiter ist die Perspektive, unter der die paränetischen Ermahnungen in Hebr 13 stehen. Gastfreundschaft (vgl. 13,2), Anteilnahme an Gefangenen und Misshandelten (V. 2), Hochhaltung der Ehe (V. 4), keine Geldgier (V. 5) sind Tugenden, die auch im antiken Umfeld verbreitet waren. Sie werden aber von denjenigen, die sie an der Peripherie leben, neu gedeutet.⁷⁸ Es sind nun diejenigen, die keine bleibende Stadt haben (vgl. 13,4), die als Gäste zur Gastfreundschaft aufgerufen werden.

4.2 οὐ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν: Hebr 13,14

In ihrer Bewegung erscheinen die Christusgläubigen als Heimatlose, als πατρίσ-lose,⁷⁹ deren Bürgerrecht in keiner diesseitigen Stadt liegt, wenn es in 13,14 mit einem lautmalerschen Wortspiel heißt: „Wir haben hier keine bleibende (μένουσαν) Stadt,⁸⁰ sondern die kommende (μέλλουσαν) suchen wir.“ Ich über- setze hier „kommend“ statt „zukünftig“ im Unterschied zur Lutherbibel, der Ein- heitsübersetzung und der Elberfelder Übersetzung, weil so stärker der schon er- folgte Bau einer Stadt durch Gott in 11,16 zum Ausdruck kommt. Die Stadt ist also nicht inexistent, sondern nur noch nicht greifbar. Das Wortspiel

⁷⁴ Vgl. Gelardini, „Outside the Camp“ (Anm. 68) 220.

⁷⁵ Vgl. Gelardini, „Outside the Camp“ (Anm. 68) 234.

⁷⁶ Gelardini, „Outside the Camp“ (Anm. 68) 235.

⁷⁷ Zur Verbindung des Hinausgehens aus dem Lager mit migratorischer Existenz vgl. Thompson, Camp (Anm. 69) 61.

⁷⁸ Vgl. Dunning, Intersection (Anm. 72) 196f.

⁷⁹ Der deutsche Begriff „Heimat“ mit all seinen Konnotationen kann hier irreführend sein; vgl. Feld- meier, Christen (Anm. 23) 1.

⁸⁰ Hier ist wohl in polemischem Sinne Rom gemeint, das als ewige Stadt *sine fine* bezeichnet wurde (vgl. Verg.Aen. 1,278f.; 3,85f.; Ov.fast. 3,72); Gelardini, „Outside the Camp“ (Anm. 68) 221.

μένουσιν/μέλλουσιν bezieht „bleibend“ und „kommend“ aufeinander,⁸¹ was die jetzige Existenz als unstet noch betont. Dem entspricht der in 4,1.9–11 als Verheißung in Aussicht gestellte Ruheort (κατάπαυσις), der das unstete Leben auch erst in der Zukunft beendet. Die migratorische Existenz ist also darin begründet, dass die eigentliche Heimat zwar schon existiert, aber noch nicht erreicht wurde.⁸² Ähnlich drückt es Ernst Käsemann in seiner viel diskutierten Habilitationsschrift, *Das wandernde Gottesvolk*, aus. Er versteht die Christinnen und Christen als wanderndes Gottesvolk, weil die Verheißung nicht ein für allemal erreicht ist, sondern immer neu angeeignet werden muss: „Daraus ergibt sich dann aber, dass die dem Offenbarungsempfänger gemäße Existenzform in der Zeit einzig die Wanderschaft sein kann,“⁸³ schreibt er. Christliche Identität wird im Hebräerbrief als migratorisch im Sinne von Heimatlosigkeit verfasst, die aber darin begründet liegt, dass die eigentliche Heimat nicht irdisch sein kann.⁸⁴ Wie also im 1. Petrusbrief Nicht-Identität als Identität etabliert wird, Nicht-Zugehörigkeit als Zugehörigkeit, so erscheint auch hier gerade die Heimatlosigkeit in der Zugehörigkeit zu Gott begründet.

4.3 Abraham und die Seinen als ξένοι und παρεπίδημοί: Hebr 11

Migratorische Existenz und *Fremdheit* hingegen sind nicht ausdrücklich in Bezug auf die Christusgläubigen verbunden, sie werden aber in der Figur Abrahams miteinander verwoben. Abraham ist in Kapitel 11 eine der wesentlichen Figuren in der „Wolke der Zeugen“ (12,2). Er wird mit Abel, Henoch, Noah, Sara und anderen als beispielhaft im Glauben Lebender dargestellt. Abraham zieht weg in ein Land, ohne zu wissen, wohin die Reise geht (11,8). Er lebt als Migrant (παροικέω) im verheißenen Land wie in einem fremden (ἀλλότριος; 11,9).

Dem entsprechen die Zelte, in denen er mit seiner Familie wohnt (11,9). Im Gegensatz zu den Zelten als vorübergehender Behausung ist von einer Stadt mit festem Grund die Rede, die Gott baut (11,10). Indem Abraham auf diese Stadt

⁸¹ Daher kann Thompson, *Camp* (Anm. 69) 63 die Stadt als bleibende bezeichnen und mit bleibenden Dingen in der platonischen Literatur vergleichen, die sich außerhalb der Sinneswahrnehmung befinden (vgl. Plato, *Tim.* 37d; Philo, *Somn.* 2,221.237).

⁸² Auch Jean-Marie Carrière, „En-dehors de la Porte“ (He 1,12), in: Régis Burnet/Didier Luciani/Geert van Oyen (Hg.), *The Epistle to the Hebrews. Writing at the Borders* (CBET 85), Leuven u. a. 2016, 153–162: 162, versteht die im Hebräerbrief geschilderte Existenz als migratorisch: „[...] la vie chrétienne peut trouver une esquisse de sa figure dans la vie du migrant ou des déplacés d’aujourd’hui.“

⁸³ Ernst Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (FRLANT 55 = N.F. 37), Göttingen ³1959, 6.

⁸⁴ Einen anderen Weg schlagen die Kyniker ein, bei denen der Philosoph zwar heimatlos (Epicurus, *Dissertationes* 3,22,47), aber daher Kosmopolit (vgl. Epicurus, *Dissertationes* 1,9,1.6f.) war; vgl. Schnelle, *100 Jahre* (Anm. 43) 268f.

wartet, sind hier die zeitliche und die räumliche Ebene verbunden. In einer Art zusammenfassender Notiz wird in 11,13 erwähnt, dass die Väter und Mütter Israels sich als Fremde (ξένοι) und Migrantinnen und Migranten (παρεπίδημοί) auf Erden (ἐπὶ τῆς γῆς) – also nicht nur wie im Alten Testament in Kanaan und Ägypten – bekannten (ὁμολογήσαντες). Hier ist die Wortwahl beachtenswert. Schließlich ist es ein Unterschied, ob jemand fremd *ist* oder sich *als fremd bekennt*. Der Hebräerbrief macht keine ontologische Aussage, sondern eine relationale: Sie ist als Bekennen eine Selbstaussage, die aber vor jemandem erfolgt. Sich als fremd zu bekennen, ist ein Akt von „self-othering“⁸⁵: „It is the insiders who are the aliens and the sojourners. The fact that one knows and confesses that one does not belong here [...] makes one an insider.“⁸⁶ So werden die Außenseiter zu Insidern, indem sich die Insider als Außenseiter verstehen: „only as outsiders will they obtain the entrance that they seek.“⁸⁷

Weiter heißt es, die Väter und Mütter Israels sehnen sich nach einem Vaterland (πατρίς) und Gott entspricht dieser Sehnsucht, indem er ihnen eine Stadt gebaut hat (11,16).⁸⁸ Die Begriffe παροικέω, ἀλλότριος, ξένοι und παρεπίδημοί finden also – im Unterschied zum 1. Petrusbrief – ihren Gegenpart in politischen Begriffen wie πατρίς, πόλις und βασιλεία (12,28). Das Zelt, in dem Abraham lebt, hat Gegenstücke in der gut befestigten Stadt, der himmlischen Heimat und dem unerschütterlichen Reich.

Zudem ist erwähnenswert, dass der Begriff πλανάω „umherirren“, der in einer weiteren zusammenfassenden Notiz über die israelitischen Vorgängerinnen und Vorgänger der Christusgläubigen erscheint (11,38), den Hebräerbrief mit dem 1. Petrusbrief verbindet. Dort wird von den Christusgläubigen in 2,25 ausgesagt, dass sie wie umherirrende Schafe waren, bevor sie sich zum Hirten bekehrt haben. Auch πλανάω ist ein Begriff migratorischer Unstetheit.

Zwar kann, was über Abraham und seine Schicksalsgenossinnen und -genossen gesagt wird, nicht automatisch auf die Christusgläubigen übertragen werden.

⁸⁵ Dunning, Intersection (Anm. 72) 190, nennt es ein „deliberate positioning of the Christian self as other“.

⁸⁶ Ole J. Flivedt, The Identity of God's People and the Paradox of Hebrews (WUNT 2, 400), Tübingen 2015, 213.

⁸⁷ Dunning, Intersection (Anm. 72) 189.

⁸⁸ Erich Gräßer, „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten, in: Martin Evang/Otto Merk (Hg.), Erich Gräßer. Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers (BZNW 65), Berlin u. a. 1992, 251–264: 253, der betont, dass die Christusgläubigen „das entbehren, was den Griechen zu einem freien Bürger macht, was ihm Status gewährende Heimat ist und Identität verleiht: die Vaterstadt.“

Was sie jedoch verbindet, ist zum einen die Vorbildrolle, die Abraham als tröstendes und mahnendes Beispiel einnimmt,⁸⁹ zum anderen der als Hoffnung verstandene Glaube. Indem Abraham und die Christusgläubigen im Glauben als Hoffnung leben, sind sie gleichermaßen heimatlos, weil sie auf ihre Heimat noch warten.

4.4 Gast und Gastgeber. Der Hebräerbrief und Derridas „Von der Gastfreundschaft“

Gastfreundschaft/φιλοξενία, also etymologisch gesehen „Fremdenliebe“, ist Teil der Paränese des Hebräerbriefes. Im Wortlaut heißt es: „Die Gastfreundschaft (φιλοξενία) vergisst nicht; denn dadurch haben einige ohne ihr Wissen Engel beherbergt (ξενίσσαντες)“ (13,2). Es handelt sich hier um eine Anspielung auf Gen 18,1–16, wo erzählt wird, dass Abraham und Sara in Mamre drei Unbekannte beherbergten, die sich danach als göttliche Boten erwiesen. Gerade Abraham und die Seinen, die in Gen auf der Wanderschaft sind; gerade Abraham, der im Hebräerbrief einschließlich seiner Familie und Gefolgschaft mit einer Vielfalt an Begriffen als Umherziehender beschrieben wird, gilt ausgehend von Gen 18 zugleich als Vorbild besonderer Gastfreundschaft (vgl. 1 Clem 10,7; Test Abr 1–5; 4,10; Philo, Abr. 107–118; AmbrAbr. 1,5,32). Die Christusgläubigen im Hebräerbrief sind mit ihm als ihrem Vorbild verbunden. Als Gastfreundinnen und Gastfreunde werden sie diesem Vorbild gerecht. Auch sie sind auf Wanderschaft; sie sollen aus dem Lager hinausgehen und haben keine bleibende Stadt. Liest man die Anweisung zur Gastfreundschaft in 13,2 vor diesem Hintergrund, so wird hier nicht beschrieben, dass sich eine scheinbar stabile Gruppe in Gastfreundschaft öffnet, sondern eine Gruppe, die ihre Identität als Nicht-Identität verfasst. Derrida würde hier wohl formulieren: Indem diese Gruppe als Gast zum Gastgeber wird, lässt sie auch den Gast zu ihrem Gastgeber werden; „l’hôte devient l’hôte de l’hôte“/„der Gast wird zum Gastgeber des Gastgebers“.⁹⁰ Im französischen Original kann Derridas Satz zugleich heißen: „Der Gastgeber wird zum Gast des Gastes.“ Im französischen Wort „hôte“ stecken sowohl Gast, als auch Gastgeber und Gastgeberin. Doch wie ist diese paradoxe Formulierung zu verstehen? Sie deutet an, dass Identität nur als Nicht-Identität verfasst sein kann. Ein Gastgeber kann nur Gastgeber sein, wenn er zum Gast seines Gastes wird und somit zugesteht, dass er nicht mit sich selbst identisch ist.

Für Derrida gibt es keine Identität, keine absolute Identität mit sich selbst („ipséité“)⁹¹: Schon indem ich spreche, bin ich von mir selbst unterschieden; ich

⁸⁹ Vgl. Feldmeier, Christen (Anm. 23) 89; Dunning, Intersection (Anm. 72) 184–186.

⁹⁰ Derrida, Gastfreundschaft (Anm. 63) 90, mit Anm. 40 (151f.).

⁹¹ Vgl. etwa Derrida, Gastfreundschaft (Anm. 63) 90.

höre mir zu. Der Gastgeber, der zu Hause („chez soi“) ist, ist im Französischen „bei sich“, d. h. bei sich selbst zu Gast.⁹² Indem der Gast bei jemandem eintritt, der dachte, mit sich selbst identisch („chez soi“) zu sein, führt er diesen zu sich selbst: „Der Hausherr ist bei sich zu Hause, doch tritt er nichtsdestoweniger dank des Gastes – der von draußen kommt – bei sich ein. Der Herr tritt also von drinnen ein, als ob er von draußen käme. Er tritt dank des Besuchers bei sich ein, durch die Gnade seines Gastes.“⁹³ Denn der Gast verdeutlicht der Gastgeberin, dass sie nur sie selbst ist, wenn sie den Anderen einlässt, wenn sie also erkennt, dass ihre Identität eigentlich eine Nicht-Identität ist; wenn der Gastgeber erkennt, dass er nur ganz er selbst sein kann, wenn er in sich den Anderen entdeckt⁹⁴: „Darin liegt eine argumentative Schubumkehr, die die Zumutung des Fremden zur Bedingung von Identität macht.“⁹⁵ Die klare Dichotomie von Fremdem und Eigenem ist in dieser dekonstruktiven Denkfigur aufgebrochen. Christliche Identität „außerhalb des Lagers“ findet durch andere zu sich selbst – als Nicht-Identität. Gastfreundschaft und Gast-Sein sind daher aufs Engste verbunden.

4.5 Zusammenfassung: Zugehörigkeit als Fremdheit im Hebräerbrief

Der Einschätzung Käsemanns, dass christliche Identität im Hebräerbrief wesentlich als Wanderschaft verfasst ist, kann also zugestimmt werden. Fremdheit gerät allerdings explizit nur im Zusammenhang mit Abraham in den Blick. Was Christusgläubige direkt prägt, ist eher die Heimatlosigkeit, die in ihrem noch nicht vollständig vollzogenen Einzug in ihre himmlische Heimat begründet liegt. Eine klare Opposition von Zugehörigkeit und Fremdheit wird also auch hier in Frage gestellt. Der stark betonte Aspekt der Zukünftigkeit birgt ein weiteres dekonstruktives Element: Die stabile Stadt und Heimat, die die Wanderschaft beendet, ist noch nicht erreicht. Christliche Identität als Zugehörigkeit, die einer nicht-christlichen oder fremden als Nicht-Zugehörigkeit gegenüber gestellt werden könnte, ist also eine immer erst in der Zukunft erreichbare und damit nie in der Gegenwart abgeschlossen.

⁹² Im Unterschied zum Englischen „I’m home“; vgl. Niklas Maak, Buch „Von der Gastfreundschaft“. Der Fremde schafft uns ein Zuhause, in: FAZ 1.8.2017; <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/buch-von-der-gastfreundschaft-der-fremde-schafft-uns-ein-zuhause-15129324.html> (25.11.2018).

⁹³ Derrida, Gastfreundschaft (Anm. 63) 91.

⁹⁴ Vgl. auch Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, Paderborn 2005.

⁹⁵ Niklas Maak, „Gastfreundschaft“ (Anm. 92).

5. Fazit

Der 1. Petrusbrief und der Hebräerbrief beschreiben christliche Identität als migratorisch, fluid und auf die Zukunft ausgerichtet. Die weitere Wirkungsgeschichte zeigt, dass dieses Verständnis das Selbstverständnis von Christinnen und Christen weiterhin geprägt hat.⁹⁶ Der 1. Clemensbrief wendet sich an die ἐκκλησία Gottes ἡ παροικοῦσα Ῥώμην und an diejenige τῇ παροικούσῃ Κόρινθον.⁹⁷ Im heutigen Wort „Pfarre“ oder „Pfarrei“ ist die παροικία, die im 3. und 4. Jh. in die kirchliche Verwaltungssprache einging,⁹⁸ bleibend Teil der Identität christlicher Gemeinden. Der Brückenschlag vom 1. Petrusbrief und dem Hebräerbrief und ihren spezifischen historischen Kontexten in die Gegenwart ist daher insofern möglich, als auf Basis dieser Texte (und noch weiterer, auf die hier nicht näher eingegangen wurde) das Migratorische, das christliche Identität von Anfang an mitbestimmte, wieder in Erinnerung gerufen werden kann. Verstehen Christinnen und Christen sich selbst als Migrantinnen und Migranten hin zu einer zukünftigen Heimat, ihre Identität als Nicht-Identität, Außenseiterinnen und Außenseiter als Insiderinnen und Insider, so stabilisieren oder repräsentieren sie nicht die „Leitkultur“ oder „Mehrheitsgesellschaft“,⁹⁹ sondern bieten Identifikationsräume für Menschen auf dem Weg zu einer besseren Zukunft. Sie posi-

⁹⁶ Vgl. 2 Clem 5,1.5; Diog 5,2; Clemens Alexandrinus, Paed. 3,41,1; Protrepticus 10,108; Tert.cor. 13; Aug.conf. 9,13,37 u. ö.; vgl. Benjamin H. Dunning, *Aliens and Sojourners. Self as Other in Early Christianity* (Divinations. Rereading Late Ancient Religion) Philadelphia 2009, 2: „[...] the claim to outsider status on earth must have served as a universal identity marker in the early Christian movement“; vgl. auch Reinhard Feldmeier, „The ‚Nation‘ of Strangers. Social Contempt and its Theological Interpretation in Ancient Judaism and Early Christianity“, in: Mark G. Brett (Hg.), *Ethnicity and the Bible* (BiInS 19), Leiden 1996; Eckard Plümacher, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum* (BThSt 11), Neukirchen-Vluyn 1987; Johannes Roldanus, *Références patristiques au „chrétien-étranger“ dans les trois premiers siècles*, Cahiers de Biblia Patristica 1 (1987) 27–52.

⁹⁷ Vgl. Tassilo Schmitt, *Paroikie und Oikoumene. Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zum 1. Clemensbrief* (BZNW 110), Berlin 2001.

⁹⁸ Vgl. Marius Reiser, *Die Eschatologie des 2. Petrusbriefs*, in: Hans-Josef Klauck (Hg.), *Weltgericht und Weltvollendung, Zukunftsbilder im Neuen Testament* (QD 150), Freiburg i. B. 1994, 164–181: 177.

⁹⁹ Markus Lau, *Identitätsbildung auf dem Weg. Migration, Integration und Transformation an den Anfängen der Jesusbewegung*, BiKi 73 (2018) 224–230: 225f.: „[...] das aus heutiger Sicht scheinbar evidente und zuweilen verhängnisvolle Koordinatensystem von Mehrheitsgesellschaft auf der einen und fremdem Neuankömmling auf der anderen Seite, der sich zu dieser Mehrheitsgesellschaft verhalten muss, [ist] in unseren biblischen Texten nicht ohne weiteres wiederzufinden [...].“

tionieren sich auf der Seite der Außenseiterinnen und Außenseiter, nicht als deren Gegenüber („identification with the margins“¹⁰⁰).¹⁰¹ Sie lassen sich auf den Wandel der eigenen Identität ein, den Migrantinnen und Migranten als „Vorbote[n] der Zukunft“¹⁰² mitbewirken können.¹⁰³

¹⁰⁰ Dunning, Intersection (Anm. 72) 191.

¹⁰¹ Im Kontext des Motivs der Unterordnung im 1. Petrusbrief zeigt das vergleichbar Jisk Steetskamp, Durchkreuzte Unterordnungen. Beobachtungen zum 1. Petrusbrief, in: Stefan Alkier (Hg.), Strategien der Positionierung im 1. Petrusbrief (Kleine Schriften 4), Leipzig 2014, 23–43: 43: „[...] christliches Leben [ist] tatsächlich eine Gratwanderung zwischen der Solidarität mit den Erniedrigten innerhalb der Strukturen und Konventionen der Gesellschaft und der in der Gegenwart schon jetzt wirksamen eschatologischen Aufhebung aller Erniedrigung.“

¹⁰² Aus der Todesanzeige des Komponisten György Ligeti, zit. in Müller, Fremde (Anm. 34) 10.

¹⁰³ Vgl. auch Judith Lieu, Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World, Oxford 2004, 316: „[...] other meetings with the ‚other‘ can be given a place without fear of dissolution.“