

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Fremde (NT)

Manfred Lang

erstellt: Juni 2010

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48872/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Fremde (NT)

Manfred Lang

## 1. Fremde – eschatologisch motiviert



Abb. 1 Albrecht Dürer, Der verlorene Sohn unter den Schweinen (1497-1498).

Der Hohe Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen (UNHCR [United Nations High Commissioner for Refugees]) hat in seinem Jahresbericht am 9. Juni 2009 Zahlen genannt von Menschen, die als Flüchtlinge, Asylsuchende, Rückkehrer und Vertriebenen einzustufen sind: knapp 23,7 Mill. Menschen. Fast 40 Mill. Menschen sind, groben Schätzungen nach zu urteilen, weltweit auf der Flucht (Internet-Auskunft am 24.03.2010). Vor diesen Zahlen mutet es eigenartig an, das Thema „Fremde“ in biblischen Rahmenbedingungen zu verhandeln: Wird im Rahmen der Analysen ein Zug der Fremde

erkennbar, der diesen Zustand „positiv“ zeichnet, so muss darauf geachtet werden, diese Vorstellung nicht vorschnell als „romantisch“ abzutun, sondern den theologischen Gehalt ernstzunehmen.

Ungeachtet dessen ist das Phänomen der „Fremde“ dort noch überhaupt nicht im Blick, wo etwa in Großstädten fehlende Nachbarschaft eine Situation der Fremde, Entwurzelung und Heimatlosigkeit erzeugt. Allein in Südamerika leben lt. UNICEF ca. 30 Mill. Kinder als Straßenkinder und somit in einer Situation der Fremde, vergleichbar jener, die [Lk 15,11-32](#) genannt und nebenan von einigen klassischen Meistern künstlerisch eingefangen wurde, etwa dort, wo der Rausch der Sinne eingezeichnet ist (s. Gerard van Honthorst oder aber in Dürers Bild des bei den Schweinen Sitzenden).

Das wird unterschiedlich erkennbar:

- einmal dort, wo der verlorene Sohn bei den Schweinen sitzt. Für jüd. Ohren ist eine solche



Abb. 2 Hieronymus Bosch, Der Landstreicher / Der verlorene Sohn / Der Wanderer (1500)

Situation ein heftiger Anstoß, der im Übrigen kaum angemessen mit „Fremde“ umschrieben werden kann,

- einmal dort, wo der verlorene Sohn sein Geld verprasst und in Saus und Braus lebt. Führt man sich hier vor Augen, was weiter unten im Rahmen des 1Petr gesagt wird, dann wird der Gedanke eines „Lebens in der Fremde“ verständlich.

Auch wenn man die Zahl von 30 Mill. Kindern durch eine sachgemäßere Definition hinsichtlich dessen, was unter „Straßenkinder“ zu verstehen ist, reduzieren kann (terres des hommes), das Thema der Gastfreundschaft wird angesichts dessen noch einmal ganz anders virulent!

Wenn der biblische und antike Befund in Analysen erhoben wird, sind weltflüchtige oder gar weltverachtende Perspektiven auszublenden, sofern Christsein etwa als Existenz in der Fremde in den Blick tritt, oder aber die platonische Seelenlehre mit der Weltflucht verbunden werden kann.



Abb. 3 Gerard van Honthorst, 1623, Der verlorene Sohn

Zunächst: Der im griech. verwendete Ausdruck für „Fremde“ (παροιμία) kommt lt. LIDDELL / SCOTT / JONES / MCKENZIE in der klassischen Graecitaet nicht vor und bedeutet im biblischen Bereich zunächst ein Wohnen in der Fremde. Damit ist „Heimatlosigkeit“ impliziert. Ein solcher „Aufenthalt des Nichtbürgers an fremdem Ort“ (BAUER / ALAND WTB Sp. 1270; πάροικος in [Apg 7,6,29](#) durch Zitate aus [Gen 15,13](#); [Ex 2,22](#) motiviert; vgl. ferner [Ex 13,17](#)) kann dann im metaphorischen Sinn verwendet werden, wenn damit ausgedrückt werden soll, dass christliche Existenz auf Erden fern der himmlischen Heimat sei. Besonders im 1. Petrusbrief ist dieses Verständnis grundgelegt, so dass es sich empfiehlt, hier zu beginnen.

NB: Vielfach finden sich die im folgenden zitierten Texte aus dem religionsgeschichtlichen Umfeld in einem der Wettstein-Bände, die am Ende im Literaturverzeichnis notiert sind. Für das Jahr 2010 ist die Publikation des Wettstein-Bandes zu Mt 1,1-10,42 mit geschätzten 850 Seiten geplant.

## 1. Petrusbrief

1Petr 1,1 Dieser Brief wurde am Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts durch einen uns unbekanntes Christen vielleicht in Kleinasien verfasst. In ihm ist die metaphorische Redeweise von der „Fremde“ besonders an folgenden Stellen zu erkennen: [1Petr 1,1.17](#); [1Petr 2,11](#). Dabei fällt die unterschiedliche Semantik auf, die jetzt in einem exegetischen Durchgang näherhin bedacht werden muss:

Der Brief wird mit einem drei-teiligen Abschnitt eröffnet: Absender, Adressat und Gruß werden genannt. Der Autor steht mit dieser Drei-Gliederung in jener Tradition, die wir aus der pln. Briefliteratur kennen.

Besonders eindringlich wird das Thema „Fremde“ dort bereits angesprochen, wo es gleich zu Beginn um die „Erwählten“ (ἐκλεκτοῖς) geht, die in den fünf Provinzen leben. Dieser Gedanke, als Erwählte gleichsam heraus-gelesen (ἐκ-λέγομαι) zu sein, ist nicht mehr weit davon entfernt, sich als „Fremde“ (παρεπιδήμοις) in dem oben genannten Sinn von „heimatlos“ zu verstehen: die Aussonderung der Gemeinde durch Gott führt zu einer Fremdheit in der Hinsicht des aktuellen Lebensumfeldes, das nicht mehr durch Anfeindungen seitens des Judentums geprägt ist, sondern von solchen Anfeindungen, die die eigene Lebenspraxis allgemein seitens des noch-nicht-glaubenden Umfeldes charakterisieren. Dies wird Gegenstand des weiteren Briefes sein: Der Christenmensch lebt gleichsam „in der Fremde“, weil sein Lebenswandel dem seiner Umwelt nunmehr entgegensteht. Ein derart geführtes Leben hat darum auch einen spezifischen Ort: die Diaspora (διασπορά; vgl. [Jak 1,1](#)!). Es ist der Ort, der Menschen eben aus ihrer Erwählung, „Herauslösung durch Gott“ als solche leben lässt, die „fern ihrer himmlischen Heimat in der Zerstreung der Welt leben“ (BAUER / ALAND, WTB Sp. 378). Identität wie Alterität werden hier sehr deutlich, weil sich jene Gemeinde in ihrem Lebensstil nicht den geltenden Lebensbedingungen unterwirft oder anpasst, sondern „eigensinnige“ Lebensformen ausprägt. Die dafür notwendige Basis wird vom Verf. in [1Petr 1,3ff](#) genannt, wobei das Thema die „lebendige Hoffnung“ darstellt, die jenes Leben des Eigensinns ausrichtet (εἰς ἐλπίδα ζῶσαν; [1Petr 1,3](#); vgl. weiterhin [1Petr 1,13.21](#); [1Petr 3,5.15](#)). Mit dieser Ausrichtung wird natürlich auch deutlich, dass die christliche Gemeinde eine andere Heimat hat, auf die sie sich ausrichtet, als jene Ausrichtung der nicht-



Abb. 4 Johann Liss, Der verlorene Sohn, 1624

christlichen Umwelt. Die genannten Zusammenhänge werden anhand von [1Petr 1,17](#); [1Petr 2,11](#) weiter zu analysieren sein:

### 1Petr 1,17



Abb. 5 Pierre Puvis de Chavanne, Prodigal Son, 1872

Mit [1Petr 1,13ff](#) hatte der Verf. begonnen, das Thema eines „geheiligten Lebenswandels“ zu beschreiben. Es ist jene Aufforderung, einen nüchternen Lebenswandel zu führen, wie er in der deutero-paulinischen Literatur auch in der Spätzeit belegt ist (vgl. [1Tim 3,2.11](#); [2Tim 2,26](#); [2Tim 4,5](#); [Tit 2,2](#)) und wie er für den 1Petr konstitutiv ist. Der entsprechende Lebenswandel wird in [1Petr 1,18f](#) mit den entsprechenden wertschätzenden und

wertvollen Eigenschaften in Erinnerung gerufen: Silber bzw. Gold (ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ) sowie der Vorgang des Loskaufens (ἐλυτρώθητε) in ihren negativen Konnotationen auf der einen Seite sowie das „wertvolle Blut“ (τιμίῳ αἵματι) mit dem Bild vom fehlerlosen und makellosen Lamm (ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου) auf der anderen Seite als deren „metaphorische Realisat“. Kommt hier also wiederum zum Ausdruck, was in [1Petr 1,1](#) durch „Erwählte“ (ἐκλεκτός) angeklungen ist, dann ist mit [1Petr 1,17](#) die ethische Konsequenz gleichsam vorgeschaltet: Das Leben soll angesichts des Urteils Gottes in Furcht in der Fremde geführt werden. Dabei legt es zunächst der Zusammenhang nahe, unter „Furcht“ die „Ehrfurcht“ zu verstehen, die den notwendigen Ernst des Handelns bewirkt. Eben dieses Handeln ist nun nicht mehr, wie es bereits [1Petr 1,14](#) deutlich gemacht hat, durch Anpassung (συσχηματίζω) am Vorher geprägt, sondern von Alterität im Jetzt. Die ab [1Petr 1,3ff](#) genannten jetzt gültigen Maßstäbe sind dafür verantwortlich, dass die christliche Signatur der Lebensführung mit derjenigen der Umwelt nicht mehr übereinstimmt. Die neue Signatur ist die zukunftssträchtige, unvergängliche, bleibende. Worin diese Maßstäbe im Detail bestehen, wird in [1Petr 2,11](#) verdeutlicht:

### 1Petr 2,11

[1Petr 11f](#) dürfte eine in sich verständliche Sequenz sein, die die Mahnungen in den bereits angesprochenen, weiteren Rahmen stellt: Das Wissen um die Distanz zur Welt und das Ausgerichtetsein auf die himmlische Heimat muss ein entsprechendes Verhalten provozieren. Erneut kommt also [1Petr 1,1](#) mit den Stichworten „Erwählte“ und „sich als Fremdlinge aufhalten“ in den Blick. Ferner tritt die konkretisierte Entfaltung aus [1Petr 1,17](#) ins Bewusstsein, die die

sachliche Voraussetzungen in der Soteriologie thematisiert hatte.

Die Lebenswelt der christlichen Gemeinde „urteilt“ hier nun allerdings hinsichtlich einer solchen Rahmenbedingung und veränderten Struktur mittels πάροικος: „der Fremde, der an einem Ort lebt, die nicht seine Heimat ist“ (BAUER / ALAND, WTB Sp. 1270). In gewisser Weise kommt dort auch noch ein weiterer Aspekt zum Ausdruck: Es ist der Status des „Rechtlosen“, der in der Stadt, in der er lebt, kein Bürgerrecht besitzt. So könnte diese Perspektive jene Außenperspektive sein, die von der Umwelt eingenommen wird und sie deshalb als „Rechtlose“ charakterisiert. Gleichsam die Innenperspektive wird durch „Geliebte“ (ἀγαπητοί; [1Petr 2,11a](#)) zum Ausdruck gebracht: Es ist jene Anrede für Christenmenschen, die nicht nur in [1Petr 4,12](#) noch einmal verwendet wird, sondern sich in der urchristlichen Literatur noch häufiger findet (vgl. [Röm 1,7](#); [Röm 11,28](#) sowie beispielsweise [3Joh 2.5.11](#) und [Röm 12,19](#); [2Kor 7,1](#); [2Kor 12,19](#); [Hebr 6,9](#); [2Petr 3,1.8.14.17](#); [1Joh 2,7](#); [1Joh 3,2.21](#); [1Joh 4,1.7.11](#); [Jud 3.17.20](#)). Beide Perspektiven zeigen somit Charakteristisches: Die Außenperspektive thematisiert die Alterität, während die Innenperspektive die Identität zum Gegenstand hat. Beide Perspektiven greifen aber immer ineinander und lassen sich nicht voneinander trennen.

Diese „Innenperspektive“ ist nun transparent für die Außenwelt dahingehend, dass sie diese Alterität wahrnimmt. Sie hat zur Konsequenz, dass frühere, ältere Verhaltensmuster nicht mehr gelten können (vgl. [1Petr 1,14](#)) und mit dem jetzigen Lebenswandel nicht als ἀναστροφή καλή („guter Lebenswandel“) bezeichnet werden kann (vgl. dazu ferner: [1Petr 2,15](#); [1Petr 3,1f.15f](#) sowie [1Petr 2,20](#); [1Petr 3,13](#); [1Petr 4,19](#)). Dieser neue Lebenswandel ist näherhin damit bestimmt, nicht mehr unter die Bestimmung „Begierde“, „Sinnlichkeit“, → „Sünde“ ([1Petr 2,11](#): τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν) zu fallen. Damit kommt zum Ausdruck, dass ein solcher Lebenswandel grundsätzlich möglich ist, weil die Seele (ψυχή) Möglichkeiten besitzt, sich gegen die Begierden aufzulehnen und ein gutes Leben zu initiieren. Der sog. protreptische Zusammenhang, also die ein- und überführende Funktion dieses Lebenswandels, macht es hier wahrscheinlich, dass von einem großen *theologischen* Argumentationszusammenhang in anthropologischen Dimensionen wohl eher nicht die Rede ist.

Mit [1Petr 2,12](#) wird sogleich deutlich, dass der unverbrüchliche Konnex zwischen „Leben in der Fremde“ und „Widerstreit gegen die Begierde“ *nicht* bedeuten kann, sich in konventikelhaftes Leben zurückzuziehen.





Abb. 6 Max Beckmann, Prodigal, 1949

Konkreter Lebenswandel der Christenmenschen äußert sich als „Übel“, was doch zu einer bizarren Situation führt: Sie werden als schlechte Menschen verleumdet. Gerade in dieser Verleumdung sieht aber der Verfasser des 1Petr zugleich die Chance und Möglichkeit, den „guten Lebenswandel“ offen vorzuleben. Zugleich wird mit diesem Lebenswandel jene *gemeinsam begehbare Brücke* deutlich, die die Umwelt verstehen kann. Die Umwelt weiss ganz offensichtlich, wie ein solcher Lebenswandel zu führen ist, denn ansonsten könnte der Verf. des 1Petr nicht argumentierend darauf zurückgreifen. Dadurch wird wiederum der Charakter der „Fremde“ sichtbar, denn, wenn der gute Lebenswandel verbindender Ausdruck eines gemeinsamen Wissens ist, dann ist der Charakter der Fremde auch für die Umwelt letztlich nicht mehr derart negativ überzeichnet, wie ihn die Gemeinde aktuell erfährt: fremdes Verhalten ist dann ein in gewisser Weise bekanntes Verhalten, zu dem man gewonnen und das als „gut“ angesprochen werden kann.

Es wird somit zusammenfassend deutlich, was in [1Petr 1,1](#) bereits angeklungen ist und was REINHARD FELDMIEIER (2005, 35; kursiv im Original) wie folgt beschreibt: „Die Anrede „erwählte Fremde der Zerstreuung“ macht deutlich, dass die Fremdheit der Christen in der Gesellschaft und ihre besondere Bindung an Gott sowie die Einbeziehung in die durch ihn begründete neue Gemeinschaft sich gegenseitig bedingen.“

## Hebräerbrief

Der Hebräerbrief (Hebr) wurde etwa zeitgleich mit dem 1Petr verfasst. Auch er ist von einem uns unbekanntem Autor geschrieben worden und auch er thematisiert das Phänomen der Fremde, vor allem in [Hebr 11,13](#).

### Hebr 11,13

Die große Passage über die Darstellung des Glaubensweges im alten Bund aus [Hebr 11](#) erreicht nach einer *descriptio* ([Hebr 11,1f](#)), einer Einleitung ([Hebr 11,3](#)), der Schilderung zur Zeit der Urzeit ([Hebr 11,4-7](#)) mit [Hebr 11,8-22](#) die Zeit Abrahams. Besonders breit wird



Abb. 7 Rembrandt van Rijn, The Return of the Prodigal Son, 1661-1669.

Abraham als Fremder dargestellt. Nach der Darstellung seiner Fremdlingschaft ([Hebr 11,9f](#)) und der Schilderung „Abraham und Sarah“ ([Hebr 11,11f](#)) erfolgt mit [Hebr 11,13](#) eine gewisse Zäsur mittels κατὰ πίστιν, das das bis dahin stereotype „πίστει“ ([Hebr 11,3.4.5.7.8.9.11](#)) deutlich unterbricht: So wie einst Abraham aufbrach, ohne zu wissen wohin er kommen werde, so brechen auch die Christen auf, ohne dabei das Ziel zu kennen.

Es heißt, dass die Patriarchen das himmlische Vaterland (πάτρις; [Hebr 11,14](#)) und die dort zu erwartenden Ruhe (κατάπαυσις; [Hebr 4,11](#)) „von ferne gesehen haben“ (πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες): Gleich einem heimwärts

ziehenden Wanderer, der sein Ziel von weitem sieht und sich auf das Erreichen freut, ohne es wirklich schon erreicht zu haben, so ergeht es den Christen auch. Der Zugang zu diesem Ort ist frei und kann im Glauben bereits betreten werden. Gleichwohl ist es deren „Bekanntnis“ im Sinne eines Zugeständnisses, Fremdlinge und Gäste auf Erden zu sein. Auch hier wird jener Zug deutlich, der bereits in [1Petr 1,1.17](#); [1Petr 2,11](#) begegnete, dass nämlich die Charakterisierung mittels παρεπίδημοι letztlich eine Konsequenz ihres Status als „Erwählte“ und Glaubende darstellt. Dieser Zusammenhang wird in [Hebr 11,14](#) gleichsam nachgereicht und erläutert: Man ist noch auf Heimatsuche. Ähnlich wie in [1Petr 1,3](#) mittels εἰς ἐλπίδα die Richtung nach vorne angegeben worden ist, so wird auch hier die Richtung der Heimatsuche nach vorwärts und nach oben angegeben ([Hebr 11,16a](#)). Dabei ist der Gedanke, dass das Leben ein kurzer Aufenthalt in der Fremde ist (Pseudo-Plato Ax 365b), ein Gedanke, der breiter belegt ist. Ein kurzer Exkurs zur Religionsgeschichte mag verschiedene Facetten dieses Gedankens kurz illustrieren:

#### **Exkurs: Zum Gedanken, wonach das Leben ein kurzer Aufenthalt in der Fremde ist**

Zunächst mag auf den atl. Bereich verwiesen sein: [Gen 23,4](#) spricht in dem bereits begegneten Abraham-Zyklus davon, dass Abraham nach Saras Tod eine Begräbnisstätte sucht. Er sieht sich dann als Fremdling und Beisasse (גֵּר־וְתוֹשָׁב). Beide im atl. Überlieferungsstrang vorkommenden Stichworte sind hier zu verzeichnen: ישב sowie גר (vgl. ferner [Gen 28,4](#)).



Die Charakterisierung der Heimatlosigkeit mittels (מְגוּרֵי גוֹר) ist auch im Psalter ([Ps 119,54](#); [Ps 120,5](#)) belegt:: An allen diesen Stellen kommt – zunächst ganz unabhängig von der sog. Exodus-Thematik – der Gedanke vor, außerhalb des gelobten Landes leben zu müssen. Insoweit wird das Thema Heimatsuche angesprochen. Festzuhalten ist sowohl für die Pentateuch-Stellen wie den Psalter, dass die eschatologische Couleur des Themas vollständig fehlt.

In der Weisheitsliteratur, z.B. [Weish 19,10](#), wird das Exodus-Motiv erkennbar, das die Thematik „Fremde“ neu unterlegt. Im Rahmen der sog. prae-meditatio mortis wird die Vorstellung in [Sir 41,5](#) vorgestellt: Man solle den Tod nicht fürchten, der doch allen von Gott angeordnet sei. In diesem Gedanken wird deutlich, dass menschliche Sorge um das irdische Leben ein sinnloses Sorgen ist – vergleichbar mit dem, was sachlich in der hellenistischen Vorstellung von der Rückkehr der Seele erkennbar wird.

Darüber hinaus ist auf die **hellenistische Vorstellung** zu verweisen, wonach der Mensch als Fremdling auf Erden weile und der Tod der ersehnte Auszug aus dem Leib darstelle (Pseudo-Plato Ax 365b: παρεπιδημία τίς ἐστὶν ὁ βίος). Dieser Vorstellung liegt die These zugrunde, dass der Leib ein Gefängnis (σῶμα σῆμα) der Seele sei: Plat Gorg 524b–d; Phaidon 67c–e; Krat 403b; Cic Tusc 1,24; Seneca Marc 25,1; Epict Diss 4,1,154; Plot I 6,8,39.

Bereits im **hellenistischen Judentum** besonders bei Philon von Alexandrien lässt sich eine allegorisierende Exegese der Lebenswelt der Patriarchen erkennen. Das zeigen Texte wie Spec Leg 4,17; Agric 65; Abr 62. So heißt es in Agric 65 beispielsweise im Rahmen seiner Exegese von [Gen 47,4](#) („Wir sind gekommen, bei euch zu wohnen im Lande; denn deine Knechte haben nicht Weide für ihr Vieh, so hart drückt die Hungersnot das Land Kanaan. So laß doch nun deine Knechte im Land Goschen wohnen“) – sie führt den Nachweis, dass Jakob ausgerechnet in Ägypten wohnen wird, dem „Land des Körpers und der Affekte“, wo ihr Beruf wenig gilt –: „Denn in Wahrheit ist für alle Seelen weiser Männer der Himmel die Heimat, die Erde die Fremde; (eine solche Seele) betrachtet das Haus der Weisheit als ihr eigenes, das des Körpers als das fremde, in dem sie nur zu Gaste zu sein glaubt (τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχε, καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸν δὲ σώματος ὀθνεῖον, ᾧ καὶ

παρεπιδημεῖν οἴεται).“ Auch in Philons Schrift Conf Ling 77–78 heißt es im Rahmen seiner allegorischen Auslegung von [Gen 11,2](#), das Suchen nach einer Heimat in der Fremde sei für den Toren charakteristisch. Die Heimat des Weisen sei hingegen der Himmel – das Dasein auf Erden hingegen nur ein vorübergehender Aufenthalt in einem fremden Land: [77] Denn ihre [sc. der Weisen] Seelen nehmen nie eine Auswanderung (ἀποικίαν) aus dem Himmel vor, vielmehr sind sie infolge der Lust am Schauen und Lernen gewohnt, eine Reise in die irdische Natur zu unternehmen (αἱ γὰρ τούτων ψυχὰι στέλλονται μὲν ἀποικίαν οὐδέποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ, εἰώθασι δὲ ἔνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν). [78] Nachdem sie aber im Zusammenleben mit den Körpern alles Sinnliche und Sterbliche mittels jener genau betrachtet haben, kehren sie wiederum dorthin zurück, von wo sie früher gekommen sind, da sie den himmlischen Kreis, in dem sie als Bürger leben, als das Vaterland ansehen, den irdischen aber, in dem sie als Beisassen wohnten, als die Fremde (πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένην δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρώκησαν νομίζουσαι). Denn für Auswanderer wird an Stelle der Mutterstadt *die* (Stadt) zum Vaterlande, welche sie aufnahm, für Reisende dagegen bleibt es die Stadt, die sie aussandte, zu der sie auch zurückzukehren sich sehnen.

Was gerade an Philo Agric 65 erkennbar wurde, zeichnet auch der Autor des Hebräerbriefes nach: Heimat erstrebten die Patriarchen nur im Himmel! Jedoch kann, genauso wie es oben in der hellenistischen Argumentation erkennbar geworden ist, ein solcher Gedanke nur dann als stringent gedacht sein, wenn man [Hebr 2,14f](#) im Blick behält: Fleisch und Blut sind Kennzeichen irdischen und erlösungsbedürftigen Lebens. In dem genannten Zusammenhang wird daher [Hebr 2,14f](#) durchaus lesbar als eine weitere Perspektive von „Fremde“, die nach Erlösung strebt. Das wird im übrigen in [Hebr 13,3](#) nochmals aufgegriffen und verdeutlicht. Die Exegese der atl. Prätexte erfolgt durch den Autor des Hebräerbriefes hier in einer bereits zuvor erkennbaren Praxis (vgl. [Hebr 4,7](#); [Hebr 7,11](#); [Hebr 8,7](#); [Hebr 10,2](#)): Im AT liegt ein Hinweis auf das Bessere und Kommende beschlossen, denn weder die ursprüngliche Heimat in Mesopotamien noch das gelobte Land Kanaan können jenes *Vaterland* sein, das erwartet wird, können jene Heimat sein, nach der man sich sehnt. Diese Vorstellung legt eine weitere Möglichkeit nahe, die oben bereits im Rahmen der hellenistischen Vorstellung begegnet ist: Die Rückkehr der Seele zu ihrem Ausgangspunkt. Kann man diesbezüglich [Hebr 2,11](#) lesen, wonach „alle aus einem“ (ἐξ ἑνὸς

πάντες) wurden?!

Das heißt schließlich nur eines (vgl. [Hebr 11,16](#)): Irdisches Leben kann nicht Heimat, muss somit Fremde sein; Himmlisches ist Heimat und zukünftige Stadt, nach der Christen streben (vgl. [Hebr 13,14](#)).

Die jetzt noch vorzustellenden Textstellen besitzen diese bislang anhand von 1Petr und Hebr erkennbare theologische Tiefe und Geschlossenheit nicht. Es mag genügen, auf folgende Texte in Auswahl zu verweisen: [Mt 6,19](#); [Mk 16,26](#) – [2Kor 5,1-8](#); [Kol 1,13](#); [Eph 2,11-22](#); [Joh 15,19](#); [Joh 17,14.16](#).

## Matthäusevangelium

### Mt 6,19; Mt 16,26

Im Anschluss an die Thematik vom Fasten im Rahmen der Bergpredigt wird mit [Mt 6,19](#) das Rhema des Schätze-Sammelns angesprochen. Die (intensiv anzustrebende) Suche nach Schätzen soll sich nicht auf das Diesseits und somit auch das Vergängliche richten, sondern auf das noch Ausstehende. Charakteristikum des Diesseits und somit des Vergänglichen ist die Bedrohung durch Raub und Verfall in Gestalt von Dieb und Motte. Was bleibt, wenn der (mühsam) erworbene Schatz plötzlich gestohlen oder aber von Motten zerfressen ist? [Mt 6,20](#) zeigt, wo die Lösung dieser „Sorge“ liegen sollte: Wer sich auf das „Oben“ ausrichtet, wird dort Schätze sammeln können, die den irdischen Maßstäben und Bedingungen entzogen sind und somit auch weder gestohlen noch von Motten zerfressen werden können. Die Existenz und der Wert eines derart „be-gründeten“ Schatzes ist somit qualitativ entscheidend mehr. [Mt 6,22](#) liefert dann die theologische Spitze: Das Streben und (mühevoll) Sorgen um einen Schatz ist veranlasst durch das Herz. Letztlich richtet sich demnach das Herz selbst als dem Ort menschlicher Entschlusskraft auf das, was jenseits irdischer Begrenzungen liegt auf das hin, was Ziel menschlichen Strebens sein soll – und in soweit eine Form der „Heimat“. In dieser Weise ist auch [Mt 16,26](#) zu verstehen, das dieselbe Perspektive dahingehend noch grundsätzlicher entfaltet, weil es nicht um Schätze, sondern um „den ganzen Kosmos“ (τὸν κόσμον ὅλον) geht.

## Paulus und Paulus-Schule

### 2Kor 5,1-8

Es geht in dieser Perikope ([2Kor 5,1-10](#)) um die grundlegende Frage einer

postmortalen Existenz: die irdische Hütte (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους; V 1) wird zugunsten einer himmlischen Behausung abgebrochen werden. Jene ist dann – in ähnlicher Argumentation wie beispielsweise [Mt 6,19](#) – nicht mehr mit Händen gebaut und somit auch nicht mehr diesen Verfallsprozessen unterworfen. Damit wird natürlich implizit gesagt, dass das irdische Leben „nur ein vorläufiges“ und insoweit natürlich ein „fremdes“ ist, das dem „Endgültigen“ und somit der Heimat entgegen geht. Das wird in [2Kor 5,6](#) deutlich: gleich dem griech. Gedanken, wonach der Leib ein Gefängnis (für die Seele) sei (s.o.), wird davon gesprochen, dass man im Leib nur „fremd“ sein kann, fern vom Herrn (vgl. ἐνδημέω). Genau darin kann dann auch nur das Streben und das Ziel bestehen: Heimkehr zum Herrn (ἐκδημέω) ist ein „für gut halten“, das um so mehr gewollt werden soll (μᾶλλον εὐδοκέω), weil es bedeutet, beim Herrn zu sein ([2Kor 5,8](#); vgl. [Phil 1,23](#) sowie [Phil 3,20](#)).



Abb. 8 James Tissot, the Prodigal Son In Modern Life, the Fatted Calf, 1882

#### Exkurs: Die Paulusschule (Kol 1,13; Eph 2,11-22)

In der Literatur findet man bisweilen noch Verweise auf folgende Texte bzw. Textpassagen, die ebenfalls den Gedanken zum Gegenstand haben sollen, irdische Existenz sei eine Existenz der Fremde, die auf eine Existenz der Heimat verweise: [Kol 1,13](#); [Eph 2,11-22](#). Sicherlich ist [Kol 1,13](#) dahingehend zu beachten, dass von einem Erbeil der Heiligen im Licht spricht, das futurische Züge trägt. Der Gedanke einer „Fremde“ könnte nun dort zum Ausdruck kommen, dass das Heilsgeschehen selbst in den Kategorien des Neuen beschrieben wird. Dass dabei jedoch „Fremde“ bzw. „Heimat“ nicht thematisiert wird, zeigt sich mit [Kol 1,14](#): Die Zielrichtung dieser futurischen Perspektive ist die Erlösung in Gestalt der Sündenvergebung. Damit erhält diese Dimension des Erbeils eine präsentische Dimension! Das zeigt ferner auch der sich an [Kol 1,12ff](#) anschließende Christus-Hymnus überdeutlich. Im übrigen ist es für die kolossische Theologie geradezu kennzeichnend, dass die futurische Eschatologie mit deren „spezifischen Neuerungen“ zugunsten einer präsentischen weitestgehend ausgeblendet ist. Neben diesem Gedanken, der dem zu [2Kor 5,1ff](#) zur Sache Gesagten entgegensteht, fehlt „Fremde“ in jeder Form der Andeutung. M.a.W., das Heilsgeschehen selbst wird *nicht* in der Kategorie der Fremde dargestellt. In dergleichen Weise wird man wohl auch hinsichtlich [Eph 2,11-22](#) urteilen: Das argumentative Ziel

findet sich wohl in [Eph 2,10](#), wo mittels „denn“ (γάρ) das Werk beschrieben wird, das erreicht ist und im entsprechenden Wandel bestehen soll. Auch hier ist zwar von „Neuem“ die Rede, das Thema „Fremde“ kommt aber ebenfalls, wie in [Kol 1,13](#), nicht vor.

## Johannesevangelium

Auch die folgenden Texte aus dem Johannesevangelium sind bisweilen in der Diskussion zu lesen: [Joh 15,19](#); [Joh 17,14.16](#). Im Rahmen der Rede vom Weinstock ist die Seins-Aussage formuliert, dass das Wesen der Welt mit demjenigen der erwählten Jünger nicht vergleichbar ist. Der Gedanke des „Lebens in der Fremde“ kann in [Joh 15,19](#) wie auch in [Joh 17,14.16](#) nicht eingetragen werden, sofern man nicht als religionsgeschichtlichen Rahmen den gnostischen Erlösermythos wählt (vgl. [Joh 8,23](#); ferner: [Joh 1,13](#); [Joh 3,3.7.13.27.31](#); [Joh 6,31.32.33.38.41.42.50.51.58](#); [Joh 7,17](#); [Joh 8,47](#); [Joh 15,19](#); [Joh 17,14.16](#); [Joh 18,36](#); [Joh 19,11](#); [1Joh 3,9f](#); [1Joh 4,1.7](#); [1Joh 5,1.4.18f](#)). Jener kosmologische Dualismus würde sich mit dem genannten Gedanken in der von RUDOLF BULTMANN rekonstruierten Form durchaus interpretieren lassen. Dieses Erklärungsmodell ist jedoch zur Zeit nicht konsensfähig – das zeigt die aktuelle Diskussion zum johanneischen Kontext, so dass es für die Interpretation der Frage nach „Fremde“ nicht in Frage kommt. Die genannten Stellen reden vielmehr von der theologischen Struktur des Glaubens, die nichts mit Schöpfungstheologie zu tun hat. Jene ist es, die die Raum-Struktur („oben“ bzw. „unten“) qualifiziert und Zugehörigkeit stiftet.

## 2. „Fremde“ im (un)metaphorischen Sinn

Dieser Abschnitt wird thematisch entfalten, was sich in (un)metaphorischen Zusammenhängen sagen lässt. Dazu zählen die Themenfelder, wonach fremd ist, wer ausländisch, fremder Herkunft ist (ἄλλότριος κτλ.) bzw. „barbarisch“ – und somit zwangsläufig auf einen „ungebildete Charakter“ verweist – sowie schließlich derjenige Gedanke, der sich an „ausländisch“ anschließen lässt und unter dem Rhema „Gastfreundschaft“ skizziert werden soll:

..., wenn im Sinne von „ausländisch“, „fremder Herkunft“ die Rede sein soll

Mt 17,25; Lk 16,12

Die in [Mt 17,24-27](#) verhandelte Frage nach der Doppeldrachmensteuer, die vermutlich den freien und erwachsenen, männlichen Israeliten betraf (U. LUZ), fragt nach den königlichen Söhnen und deren Steuerpflicht bzw. den sog.

Fremden. Es ist evident, dass königliche Söhne nicht Steuern zahlen (müssen), sondern vielmehr alle diejenigen, die nicht zur königlichen Familie zählen. Der Anspruch, genau zu dieser Familie zu gehören, ist als Skandalon gefasst und zeigt das Selbstverständnis der Jünger (bzw. der Gemeinde): Sie stehen über diesen innerweltlichen Bezügen und gestehen diesen offiziellen Rahmenbedingungen ihre Existenzberechtigung zu, indem sie solche Steuern zahlen, denn darin liegt die Pointe von [Mt 17,26b](#). Ein eschatologischer Ton kommt hinzu, denn die Gemeinde ist nicht nur freier als die Söhne des Königs, sondern weitergehend sogar freier als alle Söhne der weltlichen Herren. Jenes erkennbare wunderbare Sein wird im Machterweis Gottes in Gestalt des wunderbaren Auffindens der Steuermünze erkennbar.

Das Thema der „Treue“ liegt für [Lk 16,12](#) als Rahmen vor (F. BOVON). Dieses Thema wird erläutert mit dem Verweis auf „Geld“: Wer hier sein Augenmerk zu sehr auf das Geld richtet, wird zum Fremden! Entfremdend findet statt, wozu der Schöpfer den Menschen bestimmte: der Mensch soll Geschöpf Gottes und somit nicht in der Fremde sein bzw. als Fremder leben. Das Wahrhafte ist somit nicht die Suche und das Streben nach Geld, sondern dasjenige, was als „das Eure“ bezeichnet werden kann.

**Joh 10,5; Lk 17,18; Eph 2,12; Eph 4,18; Kol 1,21**

Im Rahmen der joh. Hirtenrede, [Joh 10](#), stellt Jesus den guten Hirten dem Mietling gegenüber: Die vertraute Stimme des guten Hirten hören die Schafe – diejenige des Mietlings wird von den Schafen nicht befolgt. Dessen Stimme kennen die Schafe nicht und folgen ihm nicht. Da sich hier die theologische Tiefe des Gemeinten erst in der Profilierung des Themas „(Guter) Hirte“ erschließt, sei auf diesen Artikel ausdrücklich verwiesen.

[Lk 17,18](#) thematisiert die Rückkehr des einen aussätzigen Samaritaners, der von den einst 10 Geheilten zurückkehrt und Gott die Ehre gibt. Das Besondere an der Rückkehr dieses einen Geheilten besteht in der Tatsache, dass er als Samaritaner als ein „Ausländer“ (ἄλλογενής) angesehen wird. Die hier vom → [Samaritaner](#) veränderte Situation durch dessen Handeln ist auffällig und lässt strukturell einen Vergleich mit der Zachäus-Perikope ([Lk 19,1-10](#)) zu.

Ist bisher sowohl in [Joh 10,5](#) wie auch in [Lk 17,18](#) davon die Rede gewesen, dass Fremde bzw. „Ausländer“ der gemeinten Sache eben als solche gegenüberstehen, dann zeigten beide Texte doch eine unterschiedliche Disposition: Johannes zeigt diesen Fremden in soteriologischen Zügen derart, dass die Schafe um den unzureichenden Charakter der Stimme jenes Fremden



wissen, sich also von ihm nicht in die Irre führen lassen und somit „erhalten“ (σώζω) bleiben. Eine Form der ‚Erhaltung‘ ist auch in [Lk 17,18](#) zu erkennen, weil der Samaritaner als ein solcher Fremder um seine Situation angesichts der Heilung weiss und sich dem zuwendet, der diese Heilung beglaubigte, Gott selbst. Der Fremde wird hier somit zum „Erhaltenen“.

Dieser Gedanke, wonach das Fremde-Sein mit der Erhaltung erst im Zusammenhang der Umkehr gedacht ist, wird auch in der Paulus-Schule nachvollzogen: [Eph 2,12](#); [Eph 4,18](#); [Kol 1,21](#). Als Fremde gelten solche Menschen, die einst als Heiden ohne Christus waren. Sie hatten das Bürgerrecht Israels nicht und wurden daher schlicht „Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung“ ([Eph 2,12](#)). Dieses fehlende Bürgerrecht (πολιτεία), das nun angesichts der Einheit von Juden und Heiden in Christus hergestellt ist, kann daher auch mittels der räumlichen Kategorie der Ferne bzw. Nähe (μακράν ... ἐγγύς; [Eph 2,13](#)) charakterisiert werden. Es überrascht daher auch wenig, wenn in [Eph 4,18](#) diese „alte Existenz“ des Menschen als eine solche beschrieben wird, die mit „Selbstentfremdung des Lebens“ charakterisiert werden kann. Wie oben die räumliche Kategorie bemüht werden konnte, um dies näherhin zu umschreiben, so jetzt erkenntnistheoretisches Vokabular gebraucht: verfinsteter Verstand und Unkenntnis (ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι ... δία τὴν ἄγνοιαν; [Eph 4,18](#)). [Kol 1,21](#) argumentiert hier im Anschluss an den kolossischen Christushymnus sehr ähnlich: Die Zeit vor dem Christsein wird als Zeit der Fremde beschrieben, die nicht mit räumlichen Metaphern und erkenntnistheoretischem Vokabular umschrieben wird, sondern mittels militärischem: feindliche Gesinnung (ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ; [Kol 1,21](#)).

..., wenn im Sinne von „barbarisch“ die Rede sein soll

Vor allem in 1Kor sowie Röm wird dieser Gedanke entfaltet. Das ist auffällig, weil beide Adressaten jeweils markante Orte sind, die den hellenistischen Gegensatz zwischen Kultur und Un-Kultur, zwischen Hellenismus und Barbarei aus ihrer jeweiligen Geschichte kennen.

**Exkurs: Barbarei als Ausdruck der Kulturlosigkeit und somit der Fremde**

In neutestamentlicher Zeit hält der von Homer (Hom II 2,867; vgl. Hdt 2,185; Aristoph Av 199; sowie für das 2. nachchristliche Jahrhundert: Luc Philops 9.16 und die lat. Literatur: Ovid trist 5,10,37; [Text gr. und lat. Autoren](#)) her stammende Gedanke an, wonach mangelhafte Griechischkenntnisse etwas mit der Kultur zutun haben. So kann Plutarch (Alex 27,9; [Text gr. und lat. Autoren](#)) berichten, Alexander der Große habe eine fehlerhafte Aussprache

dazu benutzt zu vermuten, er sei als Sohn Gottes angesprochen worden. Das beschränkt sich natürlich nicht allein auf die Sprache, sondern greift aus in die Gesetzestheologie: So betont Dionysius von Halikarnass (Ant Rom II 24,1ff; [Text gr. und lat. Autoren](#)), dass griech., röm. und „barbarische“ Gesetze vielfach gleich seien, jedoch sei der röm. Gesetzgebung eine bessere Realisierung beschieden. Thematisch findet sich dieser Gedanke im Rahmen der „Liebe“ bei Maximus von Tyrus (19,4b). Für den **lateinischsprachigen Bereich** ist besonders auf Cicero (Verr 2,3,23) zu verweisen, der Quintus Apronius gleichsam für den Prototypen des ungebildeten Barbaren hält. Hinzuweisen ist darüber hinaus auf die bekannten Reden in der lateinischen (wie auch griechischen) Geschichtsschreibung, die etwa bei Tacitus (Agr 30–32.33f; [Text gr. und lat. Autoren](#)) dazu führt, Rom als Kulturbringer zu den fremden und barbarischen Briten zu verstehen. Im **hellenistischen Judentum**, so beispielsweise bei Flavius Josephus (Bell 5,17; [Text gr. und lat. Autoren](#)), ist die Differenzierung von Griechen und Barbaren im Zusammenhang der Opfertheologie festgehalten worden. Im Rahmen der Opfertheologie greift auch Philo von Alexandrien (Abr 199; [Text Philo](#)) auf diesen Gedanken zurück: Fremde wie Griechen sind in dieser Hinsicht nicht mit dem wahrhaft weisen Abraham vergleichbar, der bereit war, aus Liebe zu Gott seinen Sohn zu opfern.

In besonderer Weise ist diese Rahmenbedingung für den Römerbrief anzutreffen: [Röm 1,14](#); vgl. [Röm 1,5.13](#); [Röm 11,13](#); [Röm 15,18](#). Griechen wie Nicht-Griechen (Barbaren) sind gleichbedeutend mit „nicht-jüdisch“ und somit heidnisch. Jenen ist Paulus ein Schuldner des Evangeliums, dessen inhaltliche Profilierung in [Röm 1,16f](#) vollzogen wird.

In [1Kor 1,26-31](#) steht im Kontext von [1Kor 1,22](#), wo es um die Parallelisierung von „Griechen“ und → „[Weisheit](#)“ geht (Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν), so dass die sich daran anschließende Diskussion um die wahre Weisheit nach pln. Diktion als eine darstellt, die sich im Kreuz darstellt. „Griechen“ sind somit „Fremde“, weil sie der wahren Weisheit *nicht* teilhaftig sein können, denn sie erschließt sich nur als eine von Gott gestiftete. „Weisheit“ als Ausdruck der Überlegenheit ein Charakteristikum der hellenistischen Kultur trifft das hier thematisierte Theologumenon der „Weisheit“ *nicht*.

**..., wenn im Sinne von „Gastfreundschaft“ die Rede sein soll**

Für den historischen Jesus und die Evangelientradition ist dieser Gedanke besonders an folgenden Stellen greifbar: [Mk 2,15-17](#); [Lk 7,36-50](#); [Lk 10,38-42](#). Dabei ist die Verwendung dieser Redeweise nicht nur auf den direkten Vollzug der Gastfreundschaft begrenzt, sondern auch darin erkennbar, wo in Gleichnissen davon die Rede ist (vgl. [Lk 10,34](#); [Lk 10,38-42](#)). Der Sachgehalt besteht dann darin, dass der Ruf Gottes zum Gastmahl gleichbedeutend ist mit dem Ruf zur Gemeinschaft mit ihm (vgl. [Lk 13,29](#); [Lk 14,16-24](#)), die sich besonders in der Abendmahlsgemeinschaft zu erkennen gibt: „Kommt, denn es ist alles bereit!“ ([Lk 14,17](#)).

Besonders auffällig ist [Mt 25,35.38.43f](#), wo die Beherbergung eines „Fremden“ gleichgesetzt wird mit der Beherbergung Jesu selbst. Das bedeutet im Umkehrschluss nicht weniger, als dass diejenigen, die Fremde nicht aufnehmen auch Jesus nicht aufnehmen. Daraus lässt sich das urchristliche Verhalten der Gastfreundschaft gegenüber den Missionaren ableiten, was sich etwa anhand von [Apg 10,6.18.23.32](#); [Apg 16,15](#); [Apg 28,7](#); [Röm 16,23](#) (vgl. [Röm 12,13](#)); [Phlm 22](#); [3Joh 5](#) (ferner: [Hebr 13,2](#); [1Petr 4,9](#); [1Tim 3,2](#); [1Tim 5,10](#); [Tit 1,8](#)) zeigen lässt. Dabei spielen als kulturgeschichtliche Rahmenbedingungen die Geschichte der Hure Rahab ([Jos 2](#)) im neutestamentlichen Zusammenhang eine wesentliche Rolle ([Jak 2,25](#); [Hebr 11,31](#)). Gleichzeitig konnten leicht bei einem solchen Gastmahl Fragen der Lebensführung und deren Begründung (Lebenskunst) geführt werden.

### 3. Schluss

Nur wenig mag im Rückgriff auf das zu Beginn Gesagte angedeutet werden. Einige Thesen zum Schluss:

1. Christliche Gemeinde nimmt Ernst, dass sie als Erwählte einem grundlegend anderen Ziel entgegen geht: die Gemeinschaft beim Herrn, der sie errettete. Dieser Herr ist der gekreuzigte und auferstandene Herr, der die Seinen zu sich ziehen will.

2. Es wird ferner zu sagen sein, dass der eschatologische Charakter einer solchen Rede die Geschöpflichkeit der Welt festhält, weil sie keinen dauerhaften Aufenthalt bieten kann.

Beide Aspekte haben demnach deutlich teleologische Züge, die den christlichen Eigensinn vor Augen stellen.

3. Weltflucht oder Weltverachtung verbieten sich, weil Gastfreundschaft

gleichbedeutend ist, Jesus selbst gastlich zu bewirten. Damit hängt eng zusammen, Fremdenhass, Ausgrenzung und Rassismus jeglicher Couleur entschieden zu wehren, weil sie den unter Punkt (1) und (2) Gesagten Grundlinien widersprechen: Christus ruft in die Fremde, Christen provozieren sie *nicht!*

4. Christliche Lebensführung wird gerade aus ihrer Perspektive der „Fremde“ eine „eigensinnige“ Nähe zur Welt gestalten: Sie ist gewinnend anders und als solche attraktiv!

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

# Empfohlene Zitierweise

Lang, Manfred, Art. Fremde (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2010

## Literaturverzeichnis

Auf die Zitation von Kommentar-Literatur wurde vollständig verzichtet. Die folgende Literaturliste ist allenfalls ein erster Einstieg in die Beschäftigung mit den Texten. – Die kulturhistorische Signatur ist vielfach in den Wettstein-Bänden leicht zu fassen: Neuer Wettstein, Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus II / 1.2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, hg. Georg Strecker und Udo Schnelle unter Mitarbeit von Gerald Seelig, Berlin, New York 1996; Neuer Wettstein, Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus I / 2: Texte zum Johannesevangelium, hg. von Udo Schnelle unter Mitarbeit von Michael Labahn und Manfred Lang, Berlin, New York 2001; Neuer Wettstein, Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus I / 1.1: Texte zum Markusevangelium, hg. von Udo Schnelle unter Mitarbeit von Manfred Lang und Michael Labahn, Berlin, New York 2008; der Band zum Matthäusevangelium (Kap. 1–10) wird im Winter 2010 publiziert.

- Backhaus, Knut, 2009, Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief, WUNT 240, Tübingen
- von Bendemann, Reinhard, 2009, SWMA PNEUMATIKON – Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes, in: Auferstehung. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Kiel, Kieler Theologische Reihe 10, hg. von Philipp David, Hartmut Rosenau, Berlin u.a., 81–119
- Bettenworth, Anja, 1970, Gastmahlszenen in der antiken Epik von Homer bis Claudian. Diachrone Untersuchungen zur Szenentypik, Hypomnemata 153, Göttingen
- Braun, Herbert, 1970, Das himmlische Vaterland bei Philo und im Hebräerbrief, in: Verborum Veritas, FS Gustav Stählin, FS Gustav Stählin, hg. Otto Böcher und Klaus Haacker, Wuppertal, 319–327
- Bultmann, Rudolf, 1959, Art. Johannesevangelium, RGG III, Tübingen, Sp. 840–850
- Denaux, Adelbert, 1999, The Theme of Divine Visits and Human (In)Hospitality in Luke-Acts. Its Old Testament and Graeco-Roman Antecedents, in: The Unity of Luke-Acts, BEThL 142, ed. Joseph Verheyden, Leuven, 255–279
- Dunbabin, Katherine M. D., 2003, The Roman Banquet. Images of Conviviality, Cambridge
- Elliott, John H., 1990, A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, its Situation and Strategy, Minneapolis

- Feldmeier, Reinhard, 1992, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, WUNT 64, Tübingen
- Frey, Jörg, 1994, Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium, in: Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, hg. Reinhard Feldmeier und Ulrich Heckel, Tübingen, 228–268
- Giesen, Heinz, 1998, Lebenszeugnis in der Fremde. Zum Verhalten der Christen in der paganen Gesellschaft (1 Petr 2,11–17), SNTU 23, 113–152
- Gräßer, Erich, 1992, „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten, in: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief, FS Erich Gräßer, BZNW 65, hg. von Martin Evang und Otto Merk, Berlin, New York, 213–230
- Hagene, Sylvia, 1998, Fremde Götter und neue Ideen. Apg 17,16–34 – kein Propädeutikum für gebildete Heiden, in: Fremde Zeichen. Neutestamentliche Texte in der Konfrontation der Kulturen, Theologie 15, FS Karl Löning, hg. von Andreas Leinhäupl-Wilke und Stefan Lücking, Münster, 99–114
- Knöppler, Thomas, 2003, Paulus als Verkünder fremder δαιμόνια. Religionsgeschichtlicher Hintergrund und theologische Aussage von Act 17,18, in: Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, hg. von Armin Lange, Hermann Lichtenberger und K. F. Diethard Römheld, Tübingen, 577–583
- Kollmann, Bernd, 1990, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, GTA 43, Göttingen
- Lang, Manfred, 1999, Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund, FRLANT 182, Göttingen
- Lang, Manfred, 2008, Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild, ABG 29, Leipzig
- Lang, Manfred, 2009, Lebenskunst und Ethos. Beobachtungen zu Plutarch, Seneca, Philo von Alexandrien und im 1. Petrusbrief, in: Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics I, WUNT 238, hg. von Friedrich Wilhelm Horn und Ruben Zimmermann, Tübingen, 57–74
- Lang, Manfred, 2009, Der *bonus dux*. Tacitus' Agricola und der lukanische Paulus, in: Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, BZNW 162, hg. Jörg Frey, Clare K. Rothschild, Jens Schröter, unter Mitarbeit von Bettina Rost, Berlin, New York, 244–276
- A Greek-English Lexicon,<sup>9</sup>1996, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones with assistance of Robert McKenzie and others. With a supplement, Oxford
- Mehl, Andreas, 2005, Griechen und Römer in neuen Lebensräumen: die Frage nach der Anpassung, in: Raum – Heimat – fremde und vertraute Welt. Entwicklungstrends der quantitativen und qualitativen Raumsprüche des Menschen und das Problem der Nachhaltigkeit, hg. von Hartmut Heller, Wien, Münster, 50–69
- Noy, D., 2000, Foreigners at Rome. Citizens and Strangers, London
- Popp, Thomas, 2008, Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief, Habil. masch., Halle
- Riemer, Ulrike, 2005, Der fremde Bruder. Gastfreundschaft im Neuen Testament, in: Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike, Potzdamer



altertumswissenschaftliche Beiträge (PAWB) 7, hg. von Ulrike Riemer und Peter Riemer, Stuttgart, 241–261

- Stein, Hans Joachim, 2008, Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung, WUNT 2.255, Tübingen
- Stein-Hölkeskamp, Elke, 2005, Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München
- Thrall, Margaret E., 2004, The Second Epistle to the Corinthians I.II, ICC, London, New York
- Vogel, Manuel, 2006, Commentatio mortis: 2Kor 5,1-10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi, FRLANT 214, Göttingen
- Vössing, Konrad, 2004, Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser, BzA 193, München, Leipzig
- Walser, Gerold, 1951, Rom, das Reich und die fremden Völker in der Geschichtsschreibung der frühen Kaiserzeit. Studien zur Glaubwürdigkeit des frühen Tacitus, Basel 1951

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Albrecht Dürer, Der verlorene Sohn unter den Schweinen (1497-1498). Dürer, Der verlorene Sohn (1497-1498): Wikimedia Commons, gemeinfrei
- Abb. 2 Gerard van Honthorst, 1623, Der verlorene Sohn van Honthorst, Der verlorene Sohn, 1623, Wikimedia Commons, gemeinfrei
- Abb. 3 Johann Liss, Der verlorene Sohn, 1624 Liss, Der verlorene Sohn, 1624, Quelle: [www.malerei-meisterwerke.de](http://www.malerei-meisterwerke.de), Teil der Wikimedia Commons, gemeinfrei
- Abb. 4 Hieronymus Bosch, Der Landstreicher / Der verlorene Sohn / Der Wanderer (1500) Bosch, Der Landstreicher, 1500, gemeinfrei
- Abb. 5 Pierre Puvis de Chavanne, Prodigal Son, 1872 Quelle: <http://www.wikiart.org/en/pierre-puvis-de-chavannes/the-prodigal-son>, gemeinfrei
- Abb. 6 Max Beckmann, Prodigal, 1949 Beckmann, Prodigal, 1949, Quelle: <http://artchive.com/>, scan by Mark Harden
- Abb. 7 Rembrandt van Rijn, The Return of the Prodigal Son, 1661-1669. Rembrandt, 1661-1669, Wikimedia Commons, gemeinfrei
- Abb. 8 James Tissot, the Prodigal Son In Modern Life, the Fatted Calf, 1882 Tissot, the Prodigal Son In Modern Life, the Fatted Calf, 1882, Quelle: <http://www.wikiart.org/en/james-tissot/the-prodigal-son-in-modern-life-the-fatted-calf> Wikimedia Commons, gemeinfrei

## Impressum

Herausgeber:

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

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balingen Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)