

Dem Wort glauben – ohne Wort überzeugen

Suchbewegungen des Autors und der Leser/innen

in 1 Petr 2,11–4,11

Markus Schiefer Ferrari

1. Argumentative Strukturen und Spannungen in 1 Petr 2,11–4,11

Im Zentrum seines Textes gibt der Verfasser des Ersten Petrusbriefes seinen Leserinnen bzw. Hörerinnen die Empfehlung, sie sollten sich ihren Männern unterordnen und diese, auch wenn sie nicht dem Wort glauben, ohne Wort, nur durch ihren Lebenswandel gewinnen: Ὁμοίως [αἱ] γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἀνευ λόγου κερδηθήσονται (3,1). Wenige Verse später ermahnt er alle Briefempfänger/innen dazu, immer bereit zu sein zur Verteidigung jedem gegenüber, der ein Wort über die Hoffnung fordere, die in ihnen sei: Ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος (3,15b). Mit diesen beiden Versen ist nicht nur die thematische Spannweite der Paränese in 1 Petr 2,11–4,11 angesprochen, eigene Überzeugungen im Alltag zu konkretisieren, sondern offenbar auch die Spannung zwischen verschiedenen Verhaltens- und Identitätsmodellen und die Suche danach, welches sich als praxistauglich(er) erweisen kann. Auf der einen Seite sollen Menschen ohne Worte, allein aufgrund christlicher Haltung und Handlung gewonnen werden, auf der anderen Seite hingegen geht es darum, gerade durch das Bekenntnis zur christlichen Hoffnungsbotschaft zu überzeugen.

Bei der genaueren Lektüre von 1 Petr 2,11–4,11 zeigt sich, dass dies aber nicht die einzige Spannung bleibt, sondern sich weitere, sehr unterschiedliche Ansätze finden. Geradezu widersprüchlich erscheinen beispielsweise bereits im zweiten Kapitel die Anpassungsstrategie einerseits (2,13f.), nach der es gilt, möglichst wenig aufzufallen, um nicht etwaigen Repressalien von Seiten des Staates ausgesetzt zu sein, und die Standhaftigkeitsstrategie andererseits (2,18ff.), der zufolge sich die göttliche Gnade gerade im Leiden er-

weisen wird. Die spannende Frage dabei ist, ob für solche kontroversen Standpunkte jeweils unterschiedliche Situationen vorauszusetzen sind oder/und ob sich darin eigene Suchbewegungen des Autors spiegeln bzw. sein Anliegen, die Leser/innen bewusst in diese mit hineinzunehmen, mit dem Ziel, nicht nur Entweder-oder-Positionen angesichts der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu forcieren, sondern auch pragmatische Antworten zulassen zu können.

Der Eindruck auktorialer Suchbewegungen, in die die Rezipient/inn/en involviert werden (sollen), verstärkt sich noch, wenn sich im Ersten Petrusbrief kaum Textsignale oder formale Einschnitte finden lassen, die zu einer eindeutigen Gliederung führen. Ebenso wenig lässt sich *der rote Faden* bestimmen, vielmehr werden verschiedene Themen immer wieder neu aufgenommen und variiert, ohne sie wirklich zu Ende zu führen. Zwar ist der Abschnitt 1 Petr 2,11–4,11 durch die einleitenden Worte ἀγαπητοί, παρακαλῶ (2,11) und die Wiederholung der direkten Anrede der Briefempfänger/innen als ἀγαπητοί in 4,12 nach vorne und hinten abgrenzbar und es lässt sich aufgrund unterschiedlicher Zielgruppen – strukturiert durch ὑποτάγητε (2,13), ὑποτασσόμενοι (2,18) und ὑποτασσόμεναι (3,1) – sowie christologischer Begründungen eine gewisse Binnengliederung bestimmen:

anthropologischer Anspruch: Konkretion im Lebensalltag								
	2,11f.	2,13–17	2,18–20		3,1–7	3,8–17		4,1–11
1,1–2,10	Scharnier	<i>geg. Ob- rigkeit</i>	<i>Sklaven</i>	2,21–25	<i>Frauen</i>	<i>alle Christen</i>	3,18–22	<i>alle Christen</i>
theologi- scher Zu- spruch				christo- logische Begrün- dung			christo- logische Begrün- dung	

Wie sehr aber auch dieser paränetische Teil im Gesamtduktus des Briefes aufgeht und Themen fortführt bzw. vorbereitet, ohne inhaltlich klar abgrenzbar zu sein, zeigt sich exemplarisch bereits an den beiden Scharnierversen (2,11f.), deren zentrale Begriffe bzw. Wortfelder, etwa die Bewährung im Fremd- und Ausgegrenztsein, im Brief immer wieder aufgenommen werden:

¹¹ Ἀγαπητοί (4,12), παρακαλῶ (5,1.12) ὡς παροίκους (1,17) καὶ παρεπιδήμους (1,1) ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν (1,14; 4,2f.) αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς (1,9.22; 2,25; 3,20; 4,19) ¹² τὴν ἀναστροφὴν (1,14.17f.; 3,1f.16) ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν (4,3) ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν (2,1; 3,16) ὑμῶν ὡς κακοποιῶν (2,14; 3,17; 4,15) ἐκ τῶν καλῶν ἔργων (1,17; vgl. auch 2,14f.; 4,19) ἐποπτεύοντες (3,2) δοξάσωσιν (4,11) τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς (5,2).

Wie sich im Folgenden zeigt, finden sich in 1 Petr 2,11–4,11 zahlreiche weitere thematische Vernetzungsmöglichkeiten und vor allem spannungsreiche Argumentationsstrategien. Es überrascht daher nicht, wenn dieser Text auch bei heutigen Leser/innen zu unterschiedlichen Lektürezugängen führt und kontroverse Positionen und Diskussionen auslöst, die nicht allein durch verschiedene hermeneutische Ansätze zu erklären sind. Vielmehr spiegeln sich darin – selbstverständlich *cum grano salis* – auch Suchbewegungen der ursprünglichen Adressat/inn/en, die wiederum die des Autors aufnehmen.

2. Konformitätsforderung versus Selbststigmatisierung – 1 Petr 2,11–3,7

Um die vom Verfasser des Ersten Petrusbriefes genannten Reaktionsmöglichkeiten und Verhaltensstrategien besser einschätzen zu können, wüsste man bei der Lektüre von 1 Petr 2,11–3,7 gerne genauer, aus welcher Perspektive, aber auch aufgrund welcher Identitätsmerkmale oder besonderen Umstände er seine Adressat/inn/en einleitend in 2,11 – sowie bereits zu Beginn seines Briefes in 1,1.17 – als Fremde (πάροικοι καὶ παρεπίδημοι) bezeichnen kann und mit welchen konkreten Formen der Ausgrenzung bzw. Diskriminierung sich diese deswegen konfrontiert sehen. Zudem würde dann auch klarer werden, welche Bedeutungsnuancen mit dem gleichsam als Überschrift vorangestellten παρακαλῶ konnotiert sind, etwa eine Ermahnung oder Bitte bzw. sogar ein Trost. Einerseits lässt sich die Fremdlingschaft nämlich aus einer Innenperspektive als religiöser *identity marker* und als Unterscheidungskriterium der Briefempfänger/innen im Sinne eines Erwähltheits vor und von Gott verstehen, das zur Distanz gegenüber den bisherigen „fleischlichen Begierden“ führt (V. 11: ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς – die Entgegensetzung zur Seele verweist auf eine helleni-

sierte Anthropologie; vgl. auch 4,2f.), andererseits aber auch aus einer Außenperspektive als ein vom gesellschaftlichen Umfeld erhobener Vorwurf, der zum abwertenden Stigma für die Betroffenen gerät.

Anknüpfend an den Scharniervers in 2,12 fordert der Verfasser mit der ersten Paränese (2,13–17) die Leser/innen dazu auf, sich jeder menschlichen Schöpfung bzw. staatlichen Ordnung unterzuordnen (V. 13: ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει) und allein durch das gute Beispiel zu überzeugen, also möglichst eine solche negative Außenwahrnehmung abzubauen oder erst gar nicht aufkommen zu lassen. Die Adressat/inn/en sollen durch Anpassung vermeiden, in der Öffentlichkeit irgendwie aufzufallen oder missverstanden zu werden. Zugleich sollen sie aber ihr Umfeld durch einen rechten Lebenswandel (V. 12: τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν) und gute Taten (V. 12: τὰ καλὰ ἔργα; V. 15: ἀγαθοποιεῖν) beeindrucken, um so die Verleumdungen als Übeltäter zu entkräften (V. 12: ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες) und das Unwissen der unverständigen Menschen zum Schweigen zu bringen (V. 15: φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν), ja diese sogar so weit zu bringen, dass auch sie am Ende der Tage Gott verherrlichen werden (V. 12: δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς). Entscheidender Maßstab für das Gute ist dabei selbstverständlich Gottes Wille (V. 15: ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ; vgl. auch V. 13: διὰ τὸν κύριον; V. 16: ὡς θεοῦ δοῦλοι). Dieser Anspruch erscheint dem Verfasser offenbar durchaus anschlussfähig an Auffassungen einer zeitgenössischen philosophischen Ethik, wenn er beispielsweise bei den Statthaltern, die vom Kaiser zur Bestrafung der Übeltäter und zur Belobigung der „Guttäter“ (V. 14: εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν) gesandt sind, eine entsprechende Unterscheidungsfähigkeit voraussetzt und sich dadurch vermutlich auch eine Besserung bzw. Deeskalation der eigenen Situation verspricht.

Ob den Adressat/inn/en eine solche Argumentation, die ihnen eine Konformitätshaltung gegenüber der Obrigkeit in Kombination mit gesellschaftskompatiblen und zugleich persuasiven guten Werken nahelegt, für ihre konkrete Situation wirklich weitergeholfen hat, ist kaum zu entscheiden. Möglicherweise sieht aber der Autor des Ersten Petrusbriefes in der nachfolgenden Sklavenparänese (2,18–20) selbst, dass sich eine solche Strategie nicht immer allen gegenüber durchhalten lässt. So erwähnt er nicht nur die gütigen

und gerechten Herren – die allenfalls den rechten Lebenswandel und die guten Werke ihrer Sklaven auch als solche wahrnehmen können –, sondern eben auch die „verdrehten“ (V. 18). Zwar fordert der Autor die Sklaven auf, sich auch diesen unterzuordnen (V. 18: ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς), begründet dies unmittelbar anschließend aber damit, dass sich gerade im zu Unrecht erlittenen Leiden die Gnade Gottes erweist (V. 19: τοῦτο γὰρ χάρις εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχω ἀδίκως). Anstelle einer Anpassungsbereitschaft gilt es nun, wie bereits erwähnt, die Stigmatisierung auszuhalten und trotz der Gefährlicheren Repressalien an eigenen Überzeugungen festzuhalten. Die aus heutiger Perspektive zwangsläufig damit verknüpfte Frage, warum in der Konsequenz der vorausgehenden Anpassungsstrategie nicht auch die Möglichkeit in den Blick kommt, die stigmatisierte Gruppe der Christen (vgl. 4,16) in solchen Extremsituationen wieder zu verlassen, wird entweder im Umfeld des Autors tatsächlich nicht thematisiert oder bleibt von ihm (un)bewusst unerwähnt, um nicht aus bislang nur latent vorhandenen Einzelmeinungen eine offene und damit realistische Option Gleichgesinnter werden zu lassen. Insbesondere der Verweis auf das Vorbild Jesu Christi im Leiden (2,21–25) zeigt, dass sich in der Sklavenparänese die Argumentationsstrategie weg von einer gewissen Out-group-Orientierung und Konformitätsforderung, die das Fremdsein in der Gesellschaft möglichst nivellieren will, hin zu einer ausschließlichen In-group-Orientierung und einem Selbststigmatisierungsausschrei wendet, der dagegen das Ausgegrenztsein als besondere Auszeichnung umzudeuten und zu überhöhen sucht. Hat der Blick nach außen gezeigt, dass das gesellschaftliche Umfeld das Christsein, wenn auch zu Unrecht, als problematisch wahrnimmt, wird nun mittels eines nach innen gewandten Perspektivenwechsels gerade das Nichtchristsein zum eigentlichen Makel.

In seinen Ermahnungen an Christinnen in einer Mischehe (3,1–7) kehrt der Verfasser hingegen wieder zu seiner ersten Argumentationsstrategie zurück, nach der man sich anpassen bzw. möglichst wenig auffallen und darauf hoffen sollte, dass es gelingt, andere – in diesem Fall die eigenen Ehemänner –, auch wenn sie nicht dem Wort glauben, ohne Wort, allein durch einen reinen und von Gottesfurcht bestimmten Lebenswandel (V. 2: ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνήν

ἀναστροφὴν ὑμῶν; vgl. zu ἐν φόβῳ 1,17; 2,17f.) zu gewinnen. Allerdings verschiebt sich hier der Akzent im Vergleich zur Unterordnung unter die staatliche Obrigkeit (2,13–17) in Richtung Verinnerlichung, wenn der Autor die Frauen ganz im Stil der antiken Haustafelethik dazu auffordert, auf Äußerlichkeiten, wie eine besondere Frisur, Goldschmuck oder spezielle Kleidung, zu verzichten. Entscheidend ist allein „der verborgene Mensch des Herzens in der Unvergänglichkeit des sanften und ruhigen Geistes, der vor Gott sehr kostbar ist“ (V. 4: ἀλλ' ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελής). Abgesehen von der Schwierigkeit, die Bedeutungsbreite des Genitivs τῆς καρδίας, der ὁ κρυπτός ἄνθρωπος näher qualifiziert, im Deutschen entsprechend wiederzugeben – etwa mit „im Herzen“, „vom Herzen bestimmt“, „mit Blick auf sein Herz“ –, fällt auf, dass der Verfasser seine Aussage hier nicht nur auf die in 3,1–6 eigentlich angesprochenen Frauen, sondern auf den Menschen allgemein bezieht. Vor allem wird aber der Außenwahrnehmung durch andere (V. 2: ἐπ-οπτεύσαντες; 2,12: ἐπ-οπτεύοντες) mit dem Verweis auf das, was im Menschen verborgen ist, nun eine Innenperspektive gegenübergestellt, die letztlich allein auf Gott bezogen bleibt, wenn vor seinen Augen (ἐν-ῶπιον τοῦ θεοῦ) die Unvergänglichkeit und Kostbarkeit des Geistes – ebenso wie die des Inneren – offenbar wird (vgl. 2 Kor 4,16–18). Dennoch geht der Autor davon aus, dass sich dieser innere Schmuck schließlich durchsetzen wird, wie es das Beispiel der heiligen Frauen (αἱ ἅγιοι γυναῖκες), insbesondere das Saras gegenüber Abraham, zeigt (V. 5f.). Voraussetzung dafür sind Hoffnung auf Gott (ἐλπίζουσαι εἰς θεόν), Unterordnung und Gehorsam gegenüber den eigenen Männern (ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ὡς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραάμ) sowie die Bereitschaft, Gutes zu tun (ἀγαθοποιούσαι; vgl. 2,15) und keinerlei Einschüchterungen zu fürchten (μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν). Zwar löst der Verfasser damit die Spannung zwischen innen und außen und die Frage der Wahrnehmbarkeit des Inneren nicht auf, vertraut dabei aber wohl erneut auf einen ethischen Grundkonsens, der es auch Nichtchristen erlaubt, die rechte Gesinnung der Christen aufgrund ihrer Ablehnung von Äußerlichkeiten und ihrer guten Taten richtig einzuschätzen. Die gleichzeitige Erwähnung von Einschüchterungen lässt allerdings erahnen, dass es dem Verfasser – ähnlich wie in der vorausgehenden Sklavenparänese – durchaus bewusst ist, dass sich der Alltag von

Christinnen in Mischehen bei weitem problematischer gestalten kann.

3. In-group- versus Out-group-Orientierung – 1 Petr 3,8–22

Insbesondere der Abschnitt 1 Petr 3,8–22 bestätigt den anfangs beschriebenen Eindruck einer sich wiederholenden, teilweise spannungsreichen Argumentationsführung. Mit der Wendung τὸ δὲ τέλος scheint der Verfasser des Ersten Petrusbriefes eigentlich zu einem Abschluss des paränetischen Teils zu kommen (V. 8f.), dennoch schließt er, eingeleitet durch γάρ, erneut eine längere biblische Begründung (V. 10–12) an, und zwar ein ausführliches Zitat aus Ps 34,13–17. Dieses führt ihn schließlich mittels einer rhetorischen Frage (καὶ τίς) wieder zurück zu bereits vorher behandelten Themen, nämlich dem Verhalten gegenüber Anfeindungen und Anfragen von außen und den daraus möglicherweise erwachsenden Leiden (V. 13–17). Ihre Letztbegründung (ὅτι καί) finden diese wiederum in Jesus Christus (V. 18–22).

Nicht eindeutig zu beurteilen ist, ob sich die Ermahnungen in 3,8–12 nur auf das Verhalten in der eigenen Gruppe beziehen oder auch auf das gegenüber Außenstehenden. Als Argument für eine ausschließliche In-group-Orientierung lässt sich eine zunehmende Engführung der Perspektive in 2,11–3,12 annehmen: vom Miteinander im Staat über das Verhältnis zwischen Sklaven und nichtchristlichen Herren sowie zwischen Partnern in Mischehen bis hin zum Binnenraum der christlichen Gemeinde. Das einleitende τὸ δὲ τέλος verweist dann nicht auf ein nachfolgendes Resümee, vielmehr geht es im Folgenden um eine Zuspitzung der Überlegungen auf die Schwierigkeiten der Gemeindemitglieder untereinander. Zudem erscheinen die dort genannten Problemfelder aus heutiger Sicht in besonderer Weise charakteristisch für eine charismatische Gruppe. Für eine Out-group-Orientierung sprechen jedoch Rückbezüge zu Textpassagen, in denen offensichtlich eine Außenperspektive dargestellt wird, so etwa die inhaltliche Vergleichbarkeit von 3,9a (μὴ ἀποδίδοντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας) und 2,12a (τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες).

Die rhetorische Frage in 3,13, wer den Briefempfängern Schaden zufügen könnte, wenn sie dem Guten nacheifern (καὶ τίς ὁ κακῶσων ὑμᾶς ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε), und die nachfolgenden Antworten (3,14–17) richten sich hingegen wieder eindeutig nach außen. Unklar bleibt jedoch, welche Situation in 3,15 vorausgesetzt ist, ob es „nur“ darum geht, den eigenen Standpunkt gegenüber Außenstehenden in verschiedenen Alltagszusammenhängen zu verteidigen, oder auch darum, in Prozesssituationen Rechenschaft von der eigenen Hoffnung abzulegen, wenn im selben Vers so stark betont wird, immer und allen gegenüber bereit sein zu müssen (ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογία πάντι; vgl. auch 1 Kor 9,3; Apg 23,6), und im vorausgehenden Vers, man solle sich durch Drohungen nicht einschüchtern lassen (V. 14b: τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ παραχθῆτε). Je nach Bestimmung der vorausgesetzten Situation ist dann auch die Frage unterschiedlich zu beantworten, ob der Verfasser in 3,13–17 eher eine Argumentationslinie wie in der Sklavenparänese (2,18–25) vertritt, nach der sich die göttliche Gnade gerade im Leiden erweist, und damit allen, nicht nur den Sklaven bei einem verdrehten Herren, schlussendlich den Weg in die Selbststigmatisierung weist (vgl. 4,12–19) oder ob er nicht zumindest in 3,14b–16 eher für eine Konformitätsstrategie, wie im Verhalten gegenüber der Obrigkeit (2,13–17) oder in der Frauenparänese (3,1–7), plädiert. Gegen die zweite Möglichkeit spricht allerdings, dass der Autor gerade Frauen in Mischehen empfiehlt, möglichst ohne Wort, allein durch gute Werke zu überzeugen, hier hingegen die inhaltliche Rechtfertigung im Zentrum steht.

Schließlich bleibt noch die Frage, ob der Verfasser in 3,18–22 seinen Leser/inne/n mit der dichten Aneinanderreihung von Bekenntnisaussagen zu Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi eine christologisch-theologische Letztbegründung für ihre bereits erfahrenen oder noch drohenden Leiden anbietet oder ob er sie damit auch zu einer Imitatio Christi auffordert, die in letzter Konsequenz sogar Lebenshingabe bedeuten kann.

Als Resümee lässt sich ähnlich wie für den vorausgehenden Abschnitt auch in 3,8–22 eine permanente Oszillation zwischen den Polen innerhalb unterschiedlicher, letztlich aber doch voneinander abhängiger Argumentationsspektren feststellen, so zum einen zwischen einer Innen- und Außenperspektive, zum anderen auch zwischen verschiedenen Verhaltensoptionen und -strategien. Diese sind

wiederum bestimmt von der Komplexität der vorauszusetzenden Situationen, die von Konflikten im alltäglichen Zusammenleben in der Gesellschaft oder Hausgemeinschaft, aber auch in der eigenen Gemeinde bis hin zu lebensbedrohlichen öffentlichen Prozessen reichen können. Zugleich finden die Empfehlungen und Ermahnungen ihre Begründung sowohl in der populären Philosophie als auch in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen sowie in christologischen Aussagen. Dies verlangt von den Adressat/inn/en nicht nur enorme Verstehensvoraussetzungen, die eventuell aber durch innergemeindliche Kommentatoren des Briefes entsprechend ergänzt werden konnten. Entscheidend ist, dass jede Verschiebung eines Verstehensparameters innerhalb einer Argumentationslinie auch zu anderen Gewichtungen und Bestimmungen in damit verknüpften Begründungszusammenhängen und dadurch zu einer Veränderung des Gesamtverständnisses führt. Der Text reagiert, pointiert ausgedrückt, wie ein Mobile, das sich insgesamt zu verändern beginnt, sobald man an einem Teil zieht.

4. Begierden der Menschen versus Wille Gottes – 1 Petr 4,1–11

In 1 Petr 4,1–11 führt der Autor den paränetischen Abschnitt 2,11–4,11 zu Ende, indem er an die christologische Begründung in 3,18–22 anknüpft und die Leser/innen eindringlich dazu auffordert, sich mit derselben Gesinnung zu bewaffnen (V. 1b: καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε), die verbleibende Zeit entsprechend dem Willen Gottes zu leben (V. 2b: θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιώσαι χρόνον; vgl. 2,15) und sich von den Begierden der Menschen (V. 2a: μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις; vgl. 2,11) und dem Trachten der Heiden, dem sie in der vergangenen Zeit selbst gefolgt sind (V. 3a: ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι), zu distanzieren. Angesichts des nahenden Endes (V. 7: πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν) wirbt er in 4,7–11 nochmals um ein Miteinander in der Gemeinde, das bestimmt ist von Liebe (V. 8: πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοῦς ἀγάπην ἔκτενῆ ἔχοντες), Gastfreundlichkeit ohne Murren (V. 9: φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ) sowie dem Einsatz der empfangenen Charismen zum gegenseitigen Dienst (V. 10a: ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοῦς αὐτὸ διακονοῦντες). In allem soll

deutlich werden, dass die entscheidende Orientierung allein von Gott kommt: Die Gnadengaben verdanken sich seiner vielfältigen Gnade (V. 10b: ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ), das gesprochene Wort seinen Worten (V. 11a: εἶ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ) und die Fähigkeit zu dienen seiner Kraft (V. 11b: εἶ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός). Wichtigstes Ziel ist es, dass in allem Gott durch Jesus Christus verherrlicht wird (V. 11c: ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζεται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Mit der finalen Doxologie schließt sich der Kreis zur einleitend formulierten Hoffnung, die Heiden könnten durch den Lebenswandel und die guten Taten der Christen zur Einsicht kommen und am Tag der Heimsuchung ebenfalls Gott verherrlichen (2,12).

Auch wenn der Argumentationsduktus in diesem Abschnitt weitgehend stimmig zu sein scheint, ergeben sich in Detailfragen je nach ihrer Beantwortung zum Teil erhebliche Akzentverschiebungen. Im ersten Vers wird zum Beispiel nicht klar, worauf sich der Nebensatz (V. 1c: ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας) genau bezieht, auf den einleitend genannten Christus, der im Fleisch, also in seiner körperlichen Existenz gelitten hat (V. 1a: Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί), oder auf die angesprochenen Adressat/inn/en, die sich in ihrer Gesinnung am Leiden Christi orientieren sollen (V. 1b: καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε). Für einen Bezug auf Christus spricht, dass die christologische Begründung aus 3,18–22 fortgeführt und vor allem nochmals der Stellvertretungsgedanke (3,18a: ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν) unterstrichen werden soll. Allerdings wird in 3,18a mit ἅπαξ die Einmaligkeit des Leidens Christi betont, während in 4,1c die Perfektform πέπαυται eine Dauer des Vorgangs zum Ausdruck bringt. Bezieht man den Nebensatz auf Christus, dürfte πέπαυται ἁμαρτίας zudem nicht mit „Schluss gemacht hat mit (der) Sünde“ übersetzt werden, sondern mit „bewahrt hat vor der Sünde“, will man nicht davon ausgehen, dass Jesus Christus vorher in Sünde gelebt hat. Weiter zu fragen wäre dann, ob παύω dann auch in 3,10 (παυσάτω τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ) entsprechend zu übersetzen wäre. Für einen Bezug auf die Adressat/inn/en spricht dagegen, dass das καὶ ὑμεῖς in V. 1 alle nachfolgenden Aussagen bestimmen muss, wenn beispielsweise klar werden soll, dass sich V. 2 ebenfalls auf die Briefempfänger/innen bezieht und eine Explikation von V. 1 ist. Der Wechsel von der 1. Person Plural (V. 1b) zur 3. Person Singular (V. 1c) erscheint – in

dem ohnehin ungewöhnlichen Satzbau – durchaus möglich. Wenn sich die für den Gesinnungswandel begründende Aussage des Nebensatzes, jemand, der im Fleisch gelitten habe, habe mit der Sünde Schluss gemacht, auf die Leser/innen bezieht, bedeutet dies, dass damit letztlich eine Ermutigung im/zum Leiden transportiert wird und Christus Vorbild in diesem Leiden ist. Sollte mit dem Gedanken der suggestive Appell verbunden sein, Leiden gleichsam als Chance zur Läuterung zu verstehen, verschiebt sich erneut der Akzent sowohl bei der Beantwortung der Frage nach der vorauszusetzenden Situation der Adressat/inn/en als auch bei der Bestimmung der Argumentationsstrategie des Autors.

Ebenso spannend ist die Frage, inwieweit in V. 3 mit der Erwähnung von Ausschweifungen, Begierden, Trinkgelagen, Fressen und Saufen und frevelhaften Götzenopfern (ἐν ἀσελείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρίας) ein realistisches Bild der Heiden gezeichnet wird oder ob es sich dabei, abgesehen von den achtergewichtiger genannten Götzenopfern, eher um ein Konstrukt handelt, das als Kontrastfolie dient, um eigene Identitätsmerkmale bzw. -ansprüche noch deutlicher hervorheben zu können. Diese Abgrenzungsargumentation setzt der Verfasser im folgenden Vers fort, indem er nachdrücklich betont, dass die Heiden befremdet sind, wenn die Briefempfänger/innen nicht mitschwimmen in demselben Strom der Verderbtheit (ἀ-σωτία – eine Situation, aus der jemand nicht gerettet werden kann), und sie (daher) verunglimpfen (V. 4: ἐν ᾧ ξενίζονται μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν βλασφημοῦντες). Der Autor lenkt offenbar den Blick weg von den als Fremde angesprochenen Adressaten (1,1; 2,11) und ihrer problematischen Situation hin zu ihrem gesellschaftlichen Gegenüber. Die Heiden sind die eigentlich Befremdeten, zumal sie nun – im Gegensatz zu 2,15 – Rechenschaft ablegen werden müssen, und zwar vor dem, der bereit ist, zu richten Lebende und Tote (V. 5: οἱ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἐτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς). Fraglich bleibt allerdings, wie sich eine solche Abgrenzungsstrategie, die letztlich dazu dient, die eigene Erwählung zu betonen, mit einer Anpassungsstrategie verträgt, nach der die Heiden in der Lage sein sollten, die guten Taten und den Lebenswandel der Leser/innen richtig einzuschätzen.

5. Resümee

Mit der thematischen Spannweite der Paränese in 1 Petr 2,11–4,11 sind, wie immer wieder erwähnt, verschiedenste Spannungen verknüpft, die auch heutige Leser/innen in ebenso spannende wie kontrovers zu diskutierende Fragestellungen führen können. So stehen sich jeweils die Begierden der Menschen und der Wille Gottes sowie die Defizite anderer und die eigene Erwählung gegenüber. Auf der einen Seite argumentiert der Autor mit einer Abgrenzungsstrategie, auf der anderen Seite fordert er zur Anpassung auf. Einmal nimmt er eine ausschließliche In-group-Orientierung ein, dann wieder eine Out-group-Orientierung. Eine Perspektive auf das Innere des Menschen wechselt sich mit einer auf das Äußere ab. Die Begründungen werden in der populären Philosophie und Haustafelethik gesucht, aber ebenso in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen, insbesondere im Leiden und in der Auferstehung Jesu Christi.

Wer eindeutige Positionen oder *den* roten Faden in 1 Petr 2,11–4,11 bzw. im Ersten Petrusbrief insgesamt sucht, wird enttäuscht. Allerdings stellt das nicht die Überzeugtheit und die Überzeugungskraft des Autors in Frage, vielmehr spiegeln sich darin letztlich Suchprozesse junger Gemeinden angesichts wachsender Schwierigkeiten. Am deutlichsten werden diese Suchbewegungen des Verfassers und seiner Leser/innen bei der Frage nach dem Umgang mit Gottes lebendigem und ewig bleibendem Wort, durch das die Christen wiedergeboren sind (1,23: ἀναγεγεννημένοι ... διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος), gegenüber Menschen, die nicht glauben und dem Wort nicht gehorchen (2,7f.: ἀπιστόντες ... τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες). Einerseits sollen sie – wie die Frauen in Mischehen – die, die nicht dem Wort glauben, ohne Wort, allein durch den Lebenswandel gewinnen (3,1: καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται), andererseits sollen sie aber allezeit bereit sein zur Verteidigung jedem gegenüber, der von ihnen ein Wort über die Hoffnung fordert (3,15: ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὶν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος). Innerhalb der Gemeinde sollen sie so sprechen, als ob sie Worte Gottes sprechen würden (4,11: εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ). Im Letzten werden auch die Heiden dem, der bereit ist, zu richten die Lebenden und die Toten, also Christus, Rechenschaft, wörtlich ein Wort, geben müssen (4,5: οἱ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ

ἑτοιμῶς ἔχοντι κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς). Das, was aus einer heutigen Perspektive nicht immer logisch und stringent erscheinen mag, findet so letztlich seine unhinterfragbare Erklärung – und damit seine Logik gegen jede Logik – in der Suche nach dem lebendigen und ewig bleibenden Logos Gottes.