

## Sünde und „Sündlosigkeit“ im 1. Petrusbrief und vergleichbaren Texten

Die Frage der „Sündlosigkeit“ des Menschen, verstanden als die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit eines „sündlosen“ bzw. „fehlerlosen“ und in diesem Sinne gelingenden Lebens, ist Teil des allgemein antiken religiös-philosophischen Diskurses über die rechte Lebensführung zur Zeit des Neuen Testaments. Der folgende Aufsatz untersucht den Beitrag des 1. Petrusbriefes zu dieser Debatte und vergleicht ihn zur besseren Profilierung mit anderen zeitgenössischen Aussagen und Texten. Ausgewählt wurden für diesen Vergleich exemplarische Quellen aus dem Bereich der hellenistischen Moralphilosophie (unter besonderer Berücksichtigung des Stoizismus) sowie aus dem Neuen Testament ein paulinischer (Röm 6) und ein deuteropaulinischer (Eph 2,1–10) Textabschnitt. Die Sinnhaftigkeit dieser Auswahl muss die Darstellung selbst erweisen.

Die Präsentation der Vergleichstexte kann dabei nur sehr knapp erfolgen. Sie bedient sich deshalb der Methode des Wortfeldvergleichs und konzentriert sich innerhalb dieser auf folgende Elemente und Fragestellungen: Gibt der Begriff „Sündlosigkeit“ eine angemessene Beschreibung des Phänomens, und wenn ja, wie wird diese erreicht? Wenn nein, wie lässt sich der Sachverhalt angemessen wiedergeben? Wie lauten die Synonym- und die Oppositionsbegriffe zu „Sünde(n)“, und was kann man jeweils daraus schließen? – Die Betrachtung des Kontexts und die pragmatische Analyse können nur beim 1. Petrusbrief stärkere Berücksichtigung finden. Vom Thema des Diskurses her (Befreiung von Verfehlung und Sünde) sind v. a. protreptische, didaktische und symbuleutische Texte heranzuziehen, das heißt die Grundsprechakte werden das Werben (für ein gelingendes Leben und das Festhalten daran), das Lehren (über Voraussetzungen und Möglichkeiten dazu) und das Ermahnen (zur praktischen Verwirklichung) sein. Als Rahmen- und Gliedgattungen hierfür sind v. a. Argumentation, Paränese und Sentenz geeignet und zu erwarten (Beispiele: Röm 6,7.23 im Rahmen der ganzen Argumentation von Röm 6,1–23; paränetische Teile in 1Petr). Als besonders hilfreich für das weitere Vorgehen erweist sich die Orientierung an dem Wortfeldelement οὐκέτι bzw. μηκέτι („nicht mehr“ sündigen; Beispiele: Röm 6,6b; 1Petr 4,2; Sir 21,1).

## 1. Aus dem hellenistischen philosophischen Diskurs

Die allgemeine Lebenserfahrung lehrt, dass es in bestimmten Fällen besser oder notwendig ist, einen Fehler nicht zweimal zu machen. Der Feldherr Lamachos, der einen seiner Hauptleute, der einen Fehler gemacht hatte, getadelt und von diesem das Versprechen erhalten hatte, diesen Fehler künftig nicht mehr (*μηκέτι*) zu machen, sagte daraufhin: „Im Krieg gibt es kein Zweimal-Fehlermachen“ (*δις ἄμαρτεῖν*).<sup>1</sup> Wir haben hier eine ganz profane Verwendung der Wortverbindung „nicht mehr *ἄμαρτ-*“ vor uns. Dasselbe gilt analog für das bekannte Schema von „Einst“ und „Jetzt“, welches in Röm 6,20–22 den Lebenswandel vor und nach der Bekehrung (Sklassen der Sünde / befreit von der Sünde) samt der jeweiligen „Frucht“ kontrastiert, hingegen im 5. Mimiambos des Herodas von Kos den – scheinbar – radikalen Sinneswandel der eifersüchtigen Bitinna gegenüber ihrem Sklaven anzeigt (Wortfeldelemente: *ἐξήμαρτον, τότε / τὰ νῦν, οὐ ... ἐτι*).<sup>2</sup> Näher an eine philosophische Grundhaltung führt uns ein Ausspruch des Redners Andokides (De Pace 32) heran, auch wenn dieser Text wesentlich älter als die zuvor genannten ist und es im Zusammenhang „nur“ um die Kriegs- und Friedenspolitik Athens geht: „Die geschehenen Beispiele von Verirrungen (*ἁμαρτήματα*) sind für die Verständigen (*σώφρονες*) unter den Menschen hinreichend *ὥστε μηκέτι ἁμαρτάνειν*“ (vgl. Röm 6,6b).<sup>3</sup> In der hellenistischen Moralphilosophie kann dann der Wechsel von der alten zu einer neuen, philosophisch-existenziell bestimmten Daseinsform als radikaler Wandel im Sinne einer quasi religiösen Bekehrung (*μετάνοια, conversio ad philosophiam*) konzipiert sein.<sup>4</sup> Wegen der zeitlichen Nähe, der möglichen Vermittlung durch das hellenistische Judentum und der Ähnlichkeiten in der Argumentationsstrategie stellen die „Erörterungen“ (Gattung: Diatribe/Dialexis<sup>5</sup>) kaiserzeitlicher Stoiker die engsten Parallelen zu dem uns interessierenden Abschnitt aus

<sup>1</sup> Der Text entstammt den „*Apothegmata Regum et Imperatorum*“ (Plutarch, Mor 186F) und schließt gattungsgemäß mit einem sentenzhaften Ausspruch (ed. F.C. Babbitt, London / Cambridge [MA] 1931 [Ndr. 1961]).

<sup>2</sup> Herodas, *Mimiamboi* 5,16f (ed. I.C. Cunningham, Oxford 1971). Der Text ist den bei Tachau, „Einst“ und „Jetzt“, 71ff genannten Belegen aus dem paganen Bereich hinzuzufügen. – Begrifflich interessant ist auch das anschließende „Schuldbekenntnis“ des Sklaven gegenüber seiner Herrin (5,26f), das man wie folgt „doppelt“ übersetzen kann: „*ἄφες* (erlass/vergib) mir diese(n) *ἁμαρτήν* (Fehltritt/Sünde). Ein Mensch bin ich, *ἦμαρτον* (ich habe gefehlt/gesündigt).“

<sup>3</sup> Ed. K.J. Maidment, *Minor Attic Orators*. Vol. I, London/Cambridge (MA) 1941 (Ndr. 1960), 483–531. – Vgl. in ähnlichem Zusammenhang Aristophanes, *Lys* 1278 (keinen Krieg mehr führen).

<sup>4</sup> Grundlegend: Nock, *Conversion*, 164–186.

<sup>5</sup> Zur Terminologie: Berger, *Formen*, 170f.

dem Römerbrief dar. Die bekannte Formulierung Epiktets: „Damals habe auch ich gefehlt; jetzt aber (tue ich es) nicht mehr, Gott sei Dank!“ (Wortfeldelemente: τότε / νῦν, ἀμαρτάνειν, οὐκέτι)<sup>6</sup> erscheint durchaus – wenn man das Verbum mit „sündigen“ übersetzt – geeignet, das in Röm 6 sich äussernde paulinisch-christliche Selbstverständnis zusammengefasst zum Ausdruck zu bringen. Und das schon von Bultmann als gattungstypisch beschriebene „verheißende Futur“<sup>7</sup> findet man auch in Röm 6 wieder (V.14a).

Für den Vergleich ist es wichtig festzuhalten, dass nach stoischer Auffassung der Mensch von Natur aus in Übereinstimmung mit dem göttlichen Logos dazu imstande wäre, fehlerlos zu leben – es kommt nur aufgrund äußerer Reize und innerer Dispositionen nicht dazu. Musonius Rufus sagt am Beginn seiner 2. Diatribe: „Alle sind wir von Natur aus so veranlagt, dass wir fehlerlos und (sittlich) gut (ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς) leben (könnten) – nicht etwa der eine von uns wohl, der andere nicht.“<sup>8</sup> Aber dazu bedarf es mit Unterstützung durch den göttlichen Logos der entschlossenen, im Idealfall punktuell-einmaligen Hinwendung (Umkehr) zur Philosophie. Von da an ist alles anders: Der Weise besitzt die Fähigkeit, an seiner Selbstvervollkommnung zu arbeiten und seine Fehler Schritt für Schritt auszumerzen. So berichtet Seneca (De ira III 36): Sextius pflegte sich am Ende jedes Tages selbst zu prüfen, welche Fortschritte er in der Selbstbeherrschung gemacht habe: „Quod hodie *malum* tuum sanasti? Cui *vitio* obstitisti? Qua parte melior es?“ (36,1) – verbunden mit guten Vorsätzen für die Zukunft („postea“, „de cetero“) bezüglich der begangenen *errores*: „Vide *ne* istud *amplius* facias“ (36,3f; Wortfeldelemente *kursiv*).<sup>9</sup> Doch herrscht auch große Skepsis bezüglich der Erreichbarkeit des Zieles: „Was nun? Ist es möglich, bereits fehlerlos (ἀναμαρτητος) zu sein?“<sup>10</sup> Unmöglich; aber das ist möglich, dauernd sich anzustrengen im Hinblick auf das Nicht-Fehlen (πρὸς τὸ μὴ ἀμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς). Denn wir müssen froh sein, wenn wir, niemals nachlassend in dieser Aufmerksamkeit, wenigstens aus

<sup>6</sup> Epiktet, Diss IV 4,7 (ed. H. Schenkl, Leipzig <sup>2</sup>1916 [Ndr. 1965]). Tachau, „Einst“ und „Jetzt“, hat richtig beobachtet, dass sich das Zitat aus dem Kontext herauslösen, damit von seiner Beziehung auf einzelne Fehler isolieren und so als „Aussage über eine gerade erfolgte Bekehrung“ (77) verstehen lässt.

<sup>7</sup> Bultmann, Stil, 51 (mit Belegen in Anm. 4).

<sup>8</sup> Ed. O. Hense, Leipzig 1905 (Ndr. 1990), S.6, Z.5f (vgl. auch S.7, Z.7f). – Der häufigste Begriff für das sittlich gute Handeln bei den Griechen ist die Wortverbindung καλὸς καὶ ἀγαθός (s. dazu die Belege in den Diatriben Epiktets bei Schnelle, Paulus, 155; weiterhin: Elliott, 1 Peter, 466; Williams, Works, 47f).

<sup>9</sup> Die Zitate aus Seneca hier und im Folgenden nach der Ausgabe von M. Rosenbach, Seneca. Philosophische Schriften I–III, Darmstadt <sup>3</sup>1980, <sup>2</sup>1983, <sup>3</sup>1989.

<sup>10</sup> Vgl. die ganz anderen Fragen zur Sünde, die Paulus in Röm 6,1.15 mit diatribenartigem τί οὖν einleitet.

einigen Fehlern heraus (ὀλίγων γε ἀμαρτημάτων ἐκτός) sein werden“ (Epiktet, Diss IV 12,19). Faktisch gilt auch für den Stoiker: „Fast alle, oder doch die meisten, begehen wir Fehler“ (Diss I 11,7), und es ist fraglich, ob das Ideal des stoischen Weisen jemals verwirklicht werden wird. Die grundsätzliche Bedeutung einer „Bekehrung zur Philosophie“ wird dadurch jedoch nicht in Frage gestellt oder wieder zunichte gemacht; es gilt jetzt nur, sich an den einmal gemachten Anfang zu erinnern und in der Kraft des Anfangs weiter voranzuschreiten (griech. προκοπή; dazu Epiktet, Diss I 4).

Das beste Beispiel bietet Seneca selbst: De vita beata 17,3f spricht er sich selbst ab, ein Weiser zu sein, noch glaubt er jemals dahin zu gelangen: „Non sum sapiens et ... nec ero... Non perueni ad sanitatem, ne perueniam quidem.“ Vielmehr genügt es ihm, täglich *etwas* von seinen Schwächen abzulegen: „hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex uitiiis meis demere et errores meos obiurgare.“ Interessant ist nun eben, dass der Verzicht auf das große Ideal nicht bedeutet, es habe überhaupt keinen tiefgreifenden Wandel gegeben. Vielmehr hat dieser Wandel in der entschlossenen Hinwendung zur Philosophie stattgefunden. Seneca schreibt in seinem 6. Brief an Lucilius gleich zu Beginn: „Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari“ (6,1). D. h. mit der Hinwendung zur Philosophie wird nicht nur das De vita beata 17,3f näher beschriebene Freiwerden von einzelnen Verfehlungen (emendari) möglich, sondern es vollzieht sich punktuell und in kurzer Zeit eine grundlegende Wandlung in seinem Leben (transfigurari). Er spricht auch vom Kennzeichen „in melius *translati* animi, quod uitia sua, quae *adhuc ignorabat*, uidet“ (man beachte die Zeitstruktur!) sowie (6,2) von seiner „so plötzlichen Wandlung“ (tam subita mutatio mei).<sup>11</sup>

Eine andere Sprachform, die die grundsätzliche Bedeutung eines solchen Wechsels zum Ausdruck bringt, ist die Begriffsdefinition bzw. sentenzhafte Beschreibung. In Anknüpfung an das obige Andokides-Zitat könnte man formulieren: Verständige / Weise sind „sündlos“, sind Menschen, die keine Fehler mehr begehen. Gorgias lässt Palamedes (Vorsokr. B 11a) von sich sagen: „Wenn ich also weise (oder:

<sup>11</sup> Vgl. Plutarch, Mor 1058B (ed. H. Cherniss, London / Cambridge [MA] 1976): Die Verwandlung zum vollkommenen Stoiker vollzieht sich ἐξαίφνης (s. auch 1057E–F). – In der Realität bedeutet dies allerdings nicht, dass Wandlungen nur ein einziges Mal im Leben eines philosophisch interessierten Menschen stattfinden können, und natürlich gibt es auch „allmähliche Bekehrungen“ (auch in der Theorie hat man dies teilweise so gesehen; zum Problem s. Nock, Art. Bekehrung, 107f). Vgl. auch die (durchaus zweideutige) Formulierung bei Philo, Abr 26: die religiöse μετάνοια als eine ἀπὸ τινος χρόνου βελτίωσις. Heißt dies nun „Besserung seit einer gewissen Zeit“ oder (so Behm, Art. μετανοέω, 990) „von einem gewissen Zeitpunkt an“?

ein Weiser) bin, habe ich nicht gefehlt; wenn ich aber gefehlt habe, bin ich nicht weise (oder: kein Weiser)“, und erklärt damit σοφός-Sein und ἀμαρτάνειν (über den hier vorliegenden Einzelfall hinaus) für unvereinbar (Diels-Kranz II 301,1f).<sup>12</sup> Vor allem der stoische Weise wird mehrfach als ἀναμάρτητος beschrieben (z. B. SVF II 41,24; III 148,19f)<sup>13</sup> und damit das Ideal eines philosophischen Lebens definiert.<sup>14</sup>

Wir finden dieses Erbe auch in den Sentenzen des Sextus, einer christlichen Adaption hellenistisch-philosophischer Weisheitslehre aus dem 2./3. Jhd.<sup>15</sup>: „Wahrhaft gläubig (πιστός) ist der Sündlose (ὁ ἀναμάρτητος)“ (Sextus, Sent 8).<sup>16</sup> „Die ἐξουσία (Vollmacht) gibt Gott dem Gläubigen (πιστός), die Gott entsprechende; rein also gibt er (sie ihm) und sündlos (ἀναμάρτητος)“ (36).<sup>17</sup> In Sextus, Sent 60 und 194 wird der vollmächtige ἀναμάρτητος bzw. ἀνὴρ σοφός mit Gottes Sohn bzw. Gott selbst gleichgesetzt. Doch schließt das nicht aus, dass derselbe Gläubige auch an das Nicht-Sündigen erinnert und dazu ermahnt wird (234: „Indem du dich selbst gläubig genannt hast, hast du versprochen, gegen Gott auch nicht zu sündigen“; 181: „Selbst bis zum Denken sei rein von Verfehlungen“<sup>18</sup>) und dessen residuales Vorkommen durchaus eingeräumt wird: „Willst du gläubig sein, so sündige vor allem nicht; wenn es aber (doch einmal vorkommt, so tue) nicht zum zweiten Mal dasselbe“ (247). Sextus, Sent 283 heißt es: „Am besten ist das Nicht-Sündigen, aber als Sünder (erg. das Süнди-

<sup>12</sup> Ed. H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker I-III, Zürich/Berlin 1966/67. – In II 301,15 versichert er sogar (natürlich in apologetischem Zusammenhang), dass sein vergangenes Leben „durchweg von Anfang bis Ende ἀναμάρτητος“ sei (s. auch Z. 20), „rein von aller Schuld“.

<sup>13</sup> Ed. H. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta I-IV, Leipzig 1903–1924 (Ndr. 1964). – Ebenso Aristoteles, EthNic 1159b7–8 (ed. O. Gigon / R. Nickel, Düsseldorf / Zürich 2001): Es gehört zum Wesen der „Tugendhaften“ (ἀγαθοί), weder selbst zu fehlen (ἀμαρτάνειν) noch es ihren Freunden zu erlauben.

<sup>14</sup> Parallel dazu wird die Art und Weise der Begriffsverwendung überhaupt diskutiert: Eigentlich darf man nur jemanden einen „Philosophen“ nennen, der keine Fehler in der Lebensführung macht – nicht anders als bei jedem anderen Fachmann in seiner Profession auch (Plato, Resp I 340d–341a: Nach der genauen Rede macht kein δημιουργός, wenn und insofern er ein solcher ist, einen Fehler; Epiktet, Diss IV 8,6: Der Name „Philosoph“ bedeutet ἀναμάρτητον εἶναι – wie bei den anderen Künsten auch.).

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden: Wilson, Sentences.

<sup>16</sup> Subjekt und Prädikatsnomen dieser Sentenz ließen sich problemlos vertauschen (vgl. auch Röm 14,23b).

<sup>17</sup> Die pagane Herkunft zeigt sich schon in der häufigen Verwendung von ἀναμάρτητος (s. weiter Sextus, Sent 46b) und dessen Fehlen im Neuen Testament.

<sup>18</sup> Denn das Denken (der νοῦς) ist der Ort des Göttlichen im Menschen (vgl. Wilson, Sentences, 33f).

gen) (an)zuerkennen (γινώσκειν) ist besser als es nicht (an)zuerkennen (ἀγνοεῖν).“

Daher gilt: Die Rede von der „Sündlosigkeit“ des Weisen bedeutet nicht, dass er faktisch sündlos *ist*, sondern dass er die *Fähigkeit dazu* besitzt und sündlos werden *soll*. Diese Fähigkeit resultiert aus seiner grundsätzlichen Hinwendung zur göttlichen Weisheit der Philosophie, die ihm den Weg aus der Fehlbarkeit weist.

Dieser Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit hat – überwiegend außerhalb der platonisch-stoischen Tradition – zu einer weiteren „Sentenzentradition“ geführt, in welcher der „Weise“ nicht als „fehlerlos“ definiert wird, sondern mit dem „Umdenken“ / der „Umkehr“ und der Wurzel ἀμαρτ- ein festes Wortfeld bildet. Versionen dieser Tradition finden sich etwa bei Andokides oder bei Philo und stellen sich dort wie folgt dar:

Andokides, De redivo 6: „Die Glücklichen sind diejenigen, die am wenigsten fehlen, die Verständigsten (σωφρονέστατοι) aber diejenigen, die am schnellsten (nach einem Fehltritt) ihren Sinn ändern (μεταγιγνώσκειν).“<sup>19</sup>

Philo, Fug 157: „Zum Wesen Gottes gehört es, unfehlbar zu sein, zum Wesen des Weisen (σοφός) aber, seinen Sinn zu ändern (μετανοεῖν).“<sup>20</sup>

Dem lassen sich schließlich auch Sentenzen zuordnen, die die bleibende Fehlbarkeit auch des Weisen konstatieren:

Aeschylus Fragm. 219: „Es irrt gewiss auch der, der weiser als ein Weiser ist.“<sup>21</sup>

Philo, SpecLeg I 252: „Auch der Vollkommene (τέλειος) entgeht ja als (irdisch) geborenes Wesen dem Sündigen nicht.“

Somit sehen wir im hellenistischen Diskurs ein hartes Nebeneinander des definitionsgemäß fehlerlosen Weisen mit dem definitionsgemäß unaufhebbar fehlerbaren Weisen, der jedoch stets zur Umkehr bereit und fähig ist. Es ist deutlich, dass sich der Beitrag des frühen Christentums in diesem Umfeld gut verorten lässt.

Abschließend stelle ich in aller Vorsicht die Frage, warum es nirgendwo im philosophischen Diskurs einen einheitlichen positiven Oppositionsbegriff zu „Verfehlungen“ zu geben scheint. Zwar finden wir seit der älteren Stoa neben den „richtigen Handlungen“

<sup>19</sup> Ed. K.J. Maidment (wie Anm. 3), 453–481.

<sup>20</sup> Ähnlich Philo, Virt 177. Ed. L. Cohn u. a., Philonis Alexandrini opera omnia quae supersunt, I–VI, Berlin 1896–1915 (Ndr. 1962). – Obige Übers. nach Schönfeld, Metanoia, 38 (dort und in den Anmerkungen zum 1. Kapitel der Arbeit findet sich eine Fülle von Parallelstellen).

<sup>21</sup> Ed. H.W. Smyth, Aeschylus. Vol. II, London / Cambridge (MA) 1926 (Ndr. 1963), 373–521.

(κατορθώματα)<sup>22</sup> auch die „Tugenden“, wie denn Erstere überhaupt „aus Tugend“ geschehen. Ihr Ziel scheint jedoch vor allem darin zu bestehen, das Nicht-Fehlen zu erreichen (Musonius Rufus: „... da ja doch Tugend [ἀρετή] allein bewirkt / dazu befähigt [ποιεῖν] nicht zu fehlen [μὴ ἀμαρτάνειν] im Leben“<sup>23</sup>). Dem entspricht, dass auch der Inbegriff des gelingenden Lebens (εὐδαιμονία) wesentlich privativ als A-taraxie (auch im Epikureismus), A-pathie und eben auch als ἀν-ἀμάρτητος-Sein bestimmt werden kann.<sup>24</sup> Eine Erklärung könnte darin bestehen, dass trotz allen Fortschrittsdenkens in der Ethik und allen Voranschreitens auf dem Weg der Selbstvervollkommnung und zur Autarkie der Tugend der Beginn und das Ziel (Telos) des philosophischen Lebens in der *Umkehr* und der *Rückkehr* des Menschen zur Natur (*secundum naturam vivere*)<sup>25</sup> bzw. zu sich selbst und in einem Frei-Werden von allem Hinderlichen besteht. Dies fügt sich zum stoischen Grundgedanken der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“, der keine wirklich *neue* Qualität im Verlauf des Daseins kennt, sondern nur eine immer erneute „Bestätigung der *logos*-bestimmten Einheit von Sein und Gutsein“.<sup>26</sup>

## 2. „Sünd(e-)losigkeit“ in Röm 6

Röm 6 ist ein ausgeprägt argumentativer Text (epideiktisch: 6,1–11; symbuleutisch-protreptisch: 6,11–23 bzw. 7,6).<sup>27</sup> Folgende Elemente sind im Hinblick auf den Vergleich mit dem obigen philosophischen (und auch dem folgenden) Material besonders wichtig:

- das Einst-Jetzt-Schema (V.21f) und die Verwendung des Adverbs οὐκέτι (V.6.9)
- die Vorwegnahme und Beantwortung von Einwänden – beides in Frageform (V.1–3.15f)
- die Verwendung des kommunikativen Plurals (zur Selbsteinbeziehung des Lehrers)

<sup>22</sup> Als Gegenbegriff zu ἀμαρτήματα auch in Sextus, Sent 298.

<sup>23</sup> Wie Anm. 8, S.6, Z.18.

<sup>24</sup> Vgl. allgemein zur Ethik der Stoa: Dienstbeck, Sein und Sollen, bes. 97–100.104–108; Forschner, Ethik, bes. 160–226; Rosenau, Art. Stoa; Graeser, Stoa, 130–133.

<sup>25</sup> Programmatisch: Cicero, De finibus III 31 (ed. A. Kabza, München 1960).

<sup>26</sup> Rosenau, Art. Stoa, 4.

<sup>27</sup> Berger, Formen, 153–155.161. V.11 kann beiden Formen zugeordnet werden, da er die Adressaten dazu auffordert, die vorangegangene Beschreibung auf sich anzuwenden.

– das Nebeneinander von Indikativ, Imperativ und Futur (in Sätzen mit ἀμαρτ-)<sup>28</sup>

– Begründungssätze in sentenzhafter Form (V.7.23).

Thema ist wie bei den Philosophen das Freiwerden von der Sünde (zusätzlich hier vom Gesetz und vom Tod). Die Ermöglichung und Grundlegung dieses Geschehens ist jedoch eine völlig andere: Sie besteht im Kreuzestod Christi, in den die Christuskgläubigen in und durch ihre Taufe einbezogen werden und dadurch einen grundlegenden Wandel ihrer Existenz erfahren, der selbst als ein Mitgekrenzt-Werden (des alten Menschen) bezeichnet werden kann (V.4.6).<sup>29</sup> Das Ergebnis dieses Vorgangs kann jedoch wieder wie bei den Philosophen mit μηκέτι + ἀμαρτ- formuliert werden: „sodass wir der Sünde nicht mehr als Sklaven dienen“ (V.6c: substantivierter AcI im Gen., mit konsekutiver Bedeutung). Auch V.7 stellt im Indikativ (Perf.) den Zustand der „Sündlosigkeit“ fest (ebenso V.18a.22a). Doch genau hier hilft der Blick auf die parallelen Texte zu einer genaueren Wahrnehmung: Auch bei Paulus handelt es sich um die *Fähigkeit zur Sündlosigkeit*, nicht um die Feststellung ihres faktischen Vorhandenseins. So übersetzt etwa K. Haacker V.6c völlig zu Recht: „so daß wir der Sünde nicht mehr dienen *müssen*.“<sup>30</sup> Es geht um die Freiheit von *der* (personifizierten) Sünde, von ihrer *Herrschaft*, darum, gegenüber ihrem *Anspruch* „tot“ zu sein (V.11) – nicht darum, überhaupt keine Verfehlungen mehr begehen zu können oder begangen zu haben.<sup>31</sup> Dies zeigt nicht nur der Kampf des Paulus in allen seinen Briefen mit mancherlei Missständen in seinen Gemeinden, sondern auch der fortgesetzte unbefangene Gebrauch der Wurzel ἀμαρτ- für diese Missstände (Röm 14,23; 1Kor 6,18; 8,12; 15,34; 2Kor 12,21; 13,2). Terminologisch korrekt wäre es also, von „Sünde-losigkeit“ bei Paulus, nicht von „Sünden-losigkeit“ zu sprechen und den Ausdruck „Sündlosigkeit“ als in dieser entscheidenden Hinsicht ungenau zu vermeiden.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Dasselbe Nebeneinander von Modi wie in Röm 6,12–14 findet sich frühjüdisch etwa in TestIss 7,7 (Imp. – logisches Fut. – Ind.) – mit dem Unterschied, dass in der Mahnrede Issachars der Indikativ, bei Paulus jedoch das Futur die Begründung für das Vorhergehende liefert (s. aber den begründenden Indikativ in Röm 6,14b).

<sup>29</sup> Siehe exemplarisch den Vergleich bei Schnelle, Paulus.

<sup>30</sup> Haacker, Röm, 149 (Hervorhebung durch mich; G.R.).

<sup>31</sup> Siehe weiter dazu: Röhser, Paulus, 106–109.

<sup>32</sup> Auf einen leisen Ansatz zur terminologischen Differenzierung bei Paulus hat M. Wolter hingewiesen: „Gal 6,1 scheint παράπτωμα in einer von ἀμαρτία unterschiedlichen, und zwar schwächeren Bedeutung gebraucht zu sein im Sinne eines *Fehltritts*, der nicht aus der Gemeinde ausschließt“ (Art. παράπτωμα, 78; Wolter weist auf die Analogie in PsSal 3,7; 13,5.10 hin). Doch hat dies nicht zu einer programmatischen Vermeidung oder Ersetzung der Wurzel ἀμαρτ- bei Paulus geführt.



Nur so lässt sich auch der Imperativ in V.12 („Nicht soll also die Sünde herrschen...“) und der folgende Indikativ Futur (V.14: „Denn Sünde wird nicht über euch herrschen“) präzise erklären: „Sünde“ ist bzw. „Sünden“ sind weiterhin real und bedeuten die Gefahr, die erreichte Freiheit bereits im Ansatz wieder zu verlieren und „die“ Sünde zu reinstallieren (die ja außerhalb der Gemeinde weiterhin herrscht). Allerdings werden eben diejenigen, die der Aufforderung von V.12 folgen, die Erfahrung machen: Es geht! Die Sünde herrscht tatsächlich nicht mehr und wird nicht mehr herrschen (können), wenn wir an unserer „Sünde-losigkeit“ (= Gehorsam gegenüber Gott) festhalten. Erstmals in der Geschichte gibt es überhaupt die Möglichkeit, Gottes Willen zu tun. Und natürlich gibt es auch bereits „Frucht“ der Christusgläubigen „zur Heiligung“ (V.22). Es kann allerdings keine Rede davon sein, dass diese Art von „Sünd(e-)losigkeit“ erst in einem langen Prozess der Selbstvervollkommnung erreicht werden kann und muss (wie bei den Stoikern), sondern es geht immer „nur“ darum, aus dem bereits in und mit Christus vollzogenen Wechsel die erforderlichen und ermöglichten Konsequenzen zu ziehen.

Ein letzter Unterschied besteht darin, dass Paulus niemals den Begriff ἀναμάτητος verwendet. Er benutzt vielmehr eine Reihe von Oppositionsbegriffen zu „Sünde“, unter denen δικαιοσύνη aufgrund der Häufigkeit eine Vorrangstellung einnimmt: „Gerechtigkeit“ ist nach „Gott“ (6x) und noch vor „Gnade“ (3x) mit zwei Vorkommen als Oppositionsbegriff zu „Sünde“ und drei Vorkommen als Oppositionsbegriff zu Synonymen von „Sünde“ der häufigste Oppositionsbegriff unseres Wortfeldes und vor allem neben „Gehorsam“ (1x) der einzige Tatbegriff zur Benennung der die Sünde ablösenden Lebenspraxis.<sup>33</sup> Ohne den Vergleich zu holzschnittartig werden zu lassen, darf man doch darauf verweisen, dass der Gerechtigkeitsbegriff als positive Beschreibung der „Sünd(e-)losigkeit“ (im Unterschied zu ἀναμάτητος) sehr gut zu dem paulinischen Konzept von der „neuen Schöpfung“ (2Kor 5,17; Gal 6,15), dem „neuen Leben“ (Röm 6,4) und der „Erneuerung des (inneren) Menschen“ (2Kor 4,16) passt, welches (im Unterschied zur stoischen „Rückkehr zur Natur“) sich nicht an der alten, unvollkommenen Schöpfung orientiert (die somit kein Ideal und kein Ziel sein kann), sondern an deren Neu-Werden und der Beseitigung alles Unvollkommenen und Vorläufigen in Christus. Erst durch den Tod des „alten Menschen“ wird eine neue, gerechte Praxis möglich, und diese ist mit „Freiheit von der Sünde“ eben nicht hinreichend (positiv) beschrieben.

<sup>33</sup> Ein Verständnis der „Gerechtigkeit“ als Macht- und Normbegriff ist dadurch nicht ausgeschlossen (vgl. grundlegend: du Toit, *Dikaioσύνη*).

### 3. Beobachtungen zu Eph 2,1–10

Die Menschen wandeln nach diesem (deuteropaulinischen) Text entweder in Sünden – dann gehören sie zum Bereich der „Luft“ (wo die Dämonen hausen) – oder in guten Werken – dann gehören sie zum himmlischen Bereich (der durch Christus bestimmt wird): V.1.2.6.10. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang das Zusammentreffen theologisch-ethischer, kosmologischer und anthropologischer Kategorien: Die Begriffe παραπτώματα, ἀμαρτίαι und ἀπειθεία qualifizieren das Wandeln der Menschen gemäß der (bösen) Macht als gegen die Gebote und den Willen Gottes gerichtet (theologisch-ethisch wertend), aber als das eigentliche Grundübel erscheint ihre Gottesferne in dieser Welt, das Sich-Befinden in dem unteren, alten Bereich der Luft, die sich negativ im Menschen auswirkt<sup>34</sup> (kosmologisch beschreibende Begriffe). Anthropologisch beschreibend bzw. zugleich wertend sind die Begriffe ἐπιθυμίαι und θελήματα in Verbindung mit σὰρξ und διάνοιαι in V.3 sowie die anthropologisch-ethische Kategorie ἔργα ἀγαθὰ in V.10. Das Phänomen der „Sünde(n)“ (hier nur im Plural) wird also anthropologisch-kosmologisch verankert; von Verfehlung(en) gegen Gott und seine Gebote zu sprechen, wird erst auf der theologisch-ethischen Ebene sinnvoll (παράπτωμα, ἀπειθεία). Aus dem unteren, alten in den oberen, neuen Bereich gelangt man durch Gottes Wirken (V.5.8: „durch (die) Gnade seid ihr gerettet“), indem man mitauferweckt und im Himmel miteingesetzt wird „in Christus Jesus“ (V.6); der Begriff νεκρός (V.1.5) dient dabei implizit der christologischen Fundierung dieses Übergangs, indem er die Geschicksgemeinschaft mit Christus („tot“, „zusammen lebendig gemacht“) herstellt (V.5). Grundlegend für die Struktur des ganzen Abschnitts ist weiterhin der Gegensatz zwischen ποτέ (V.2.3) und der Gegenwart (V.4–6); die für unser Thema wichtigste Begriffsopposition ist diejenige von αἱ ἀμαρτίαι und ἔργα ἀγαθὰ, jeweils verbunden mit περιπατεῖν ἐν ... (V.1.2.10).

Es bestehen grundlegende Gemeinsamkeiten mit Paulus:

- 1) Zeitstruktur: Sie wird durch das Einst-Jetzt-Schema (explizit in Eph 2,11–13; 5,8) zum Ausdruck gebracht, und μηκέτι erscheint im parännetischen Teil z. B. in einer grundsätzlichen Ermahnung (4,17) oder in der konkreten Applikation auf Diebstahl (4,28).
- 2) Kommunikativer Plural: Er wird z. B. in Eph 2,4–7.10 verwendet zum Ausdruck einer grundlegenden Solidarität zwischen dem juden-

<sup>34</sup> Vgl. ApkSedr 5,4f (ed. O. Wahl, PVTG 4, Leiden 1977, 37–48): Der Teufel ist „unsichtbares Pneuma“ und „wie Rauch“, der in den Herzen der Menschen seine Wirksamkeit entfaltet: Er lehrt sie πᾶσαν ἀμαρτίαν.

christlichen Verfasser (V.3: „auch wir alle“) und seinen heidenchristlichen Adressaten (V.1: „auch euch“; V.2.8: „ihr“).<sup>35</sup>

3) Christologische Fundierung: Sie erfolgt wie bei Paulus im Tod Christi (auch wenn nicht ausdrücklich auf die Taufe Bezug genommen und νεκρός in anderer Weise mit „Sünde“ verbunden wird als in Röm 6,11).

4) Bewältigung der Sünde: Verfehlungen, Sünden (im Plural) und Ungehorsam (welche göttlichen Zorn nach sich ziehen) gehören der Vergangenheit, und das heißt hier ebenso: dem Wandel im unteren Bereich bzw. einem Leben in den Strebungen des Fleisches an. Alledem sind die Christen durch Gottes Gnade entzogen; im himmlischen Bereich ist kein Platz mehr dafür. Wiederum bedeutet dies nicht, dass in der Gemeinde nicht mehr „gesündigt“ (ἀμαρτάνειν) würde oder werden könnte – wie spätestens Eph 4,26 deutlich macht: Der Zürnende muss dazu ermahnt werden, nicht zu sündigen – das heißt: den Zorn bis zum Sonnenuntergang zu überwinden, damit nicht (wie er zu tun pflegt) der Teufel in der Nacht kommt und sich einnistet (V.27)<sup>36</sup> und die Gläubigen somit wieder in seinen Bereich (2,2) zurückzieht (vgl. 6,11f).

Der wichtigste Unterschied zu Paulus besteht in der Gegenüberstellung von „Sünden“ und „guten Werken“, jeweils verbunden mit „wandeln in ...“ (V.1.2.10). „Gerechtigkeit“ als wichtigster Gegenbegriff zu „Sünde“ (und Synonyma) in Röm 6 findet sich im hinteren Teil des Epheserbriefes als Tugendbegriff unter anderen und immer nur mit anderen zusammen genannt (4,24; 5,9; 6,14), nicht aber in der Reflexion über den Sündentod von Eph 2,1–10 (und auch nicht in der Verbindung mit „Glaube“). Der Grund für diese Veränderungen ist leicht zu erkennen: Nachdem der Kampf des Paulus gegen die aus Werken *des Gesetzes* angestrebte *Gerechtigkeit* entschieden ist, kann nun (wieder) ganz unbefangen von (guten) Werken die Rede sein und der Begriff der „Gerechtigkeit“ seine zentrale Stellung in ethischen Zusammenhängen abgeben. An der Gegenüberstellung von „Glaube“ und „Werken“ im soteriologischen Zusammenhang (zum Ausschluss des Selbstruhms) ändert sich dadurch nichts (Eph 2,8f). „Gute Werke“ sind jedoch das Ziel, auf das das Christusereignis von Anfang an ausgerichtet ist; zur optimierten Zielerreichung sind diese Werke sogar von Gott „zuvor bereitet“ (V.10) – das heißt: wie Kleider angefertigt und bereitgelegt mit dem Zweck, dass die Gläubigen sie

<sup>35</sup> Vielleicht ist aber auch schon V.3 umfassend zu verstehen: „unter denen ja wir alle einst lebten ...“.

<sup>36</sup> Hier liegen auch verneinte Imperative (vgl. Röm 6,12f) vor, während sich solche in Eph 2,1–10 aufgrund des epideiktisch-narrativen Charakters des Textes nicht finden.

anziehen (vgl. 4,24: „den neuen Menschen“) und darin ihre christliche Identität zur Darstellung bringen.<sup>37</sup> Da Eph den personifizierten Hamartia-Begriff des Paulus nicht verwendet, sondern nur im Plural von den Verfehlungen und den Sünden spricht, legt sich auch von daher der Gebrauch eines pluralischen Oppositionsbegriffs wie „gute Werke“ nahe (vgl. demgegenüber Paulus, der diesen Begriff nur im Singular verwendet: Röm 2,7; 13,3; 2Kor 9,8 – dann aber weitgehend außerhalb seiner Reflexionen über Sünde, Gesetz und Glaube). Was die Herkunft der Wortverbindung angeht, so kann sie im Griechischen auch *καλὰ ἔργα* lauten und findet sich sowohl im hellenistisch-philosophischen Diskurs<sup>38</sup> als auch in jüdisch-hellenistischer Literatur<sup>39</sup> – dort allerdings kaum jemals in der Funktion eines programmatischen Leitbegriffs (was man allein schon an der Fülle paralleler Begriffe und Formulierungen für „Gutes tun“ ablesen kann).<sup>40</sup> Eine gewisse zunehmende Offenheit gegenüber pagan-hellenistischen Wertvorstellungen ist mit dieser geprägten Wendung im Epheserbrief zweifellos verbunden (vgl. auch die sog. Haustafel in 5,21–6,9).

#### 4. Sünde und ihre Überwindung im 1. Petrusbrief

##### 4.1. Analyse der einschlägigen Aussagen

In Bezug auf die Überwindung der Sünde und den neuen Status der Christen finden sich in 1Petr zwei Aussagenkreise nebeneinander und in eigentümlicher Weise miteinander verbunden: Ich nenne es das Stellvertretungs- und das Aneignungsmodell.

Ersteres findet sich v. a. in 1Petr 3,18: „Christus hat ein einziges Mal wegen (der) Sünden gelitten, ein Gerechter für Ungerechte.“ Durch seinen stellvertretenden fleischlichen Tod und dessen Überwindung („lebendig gemacht“) hat er die bisherigen Sünden der an ihn gläubig

<sup>37</sup> Siehe dazu jetzt: Röhser, Erwählung, 102–104.

<sup>38</sup> Beispiele: Aristoteles, Rhet 1366b11–12 (durch Tapferkeit *πρακτικοί εἰσι τῶν καλῶν ἔργων* in den Gefahren; ed. R. Kassel, Berlin / New York 1976); Dion Chrysostomos, Or 3,52 (dazu Schnelle, Paulus, 144); Stobaeus, Flor 44,20 (aus dem Proömium der Gesetze des Zaleukos; dazu Berger, Gattungen, 1368–1370. Der griechische Text ist unvollständig zitiert (1370) und enthält gerade in diesem Teil, d. h. am Anfang von Stobaeus, Flor 44,21, interessante Parallelen und Unterschiede zu den neutestamentlichen Texten: Ehrung der Götter, der Gesetze, der Eltern, der politischen Führer.).

<sup>39</sup> Beispiele: TestBenj 5,3; TestNaf 8,5 (Sing.); TestAss 3,2 (*ἀγαθαὶ πράξεις*).

<sup>40</sup> Zum Ganzen: Hezser/Reinmuth, Werke. – Vgl. auch Nominalreihen wie in Röm 12,2b und Phil 4,8, aus denen sich ebenfalls kein Haupt- oder Oberbegriff hervorhebt.

Gewordenen beseitigt (Vergangenheitsbewältigung) und diese selbst („euch“) zu Gott hingeführt (neuer Heilsstatus). Eine eigentümliche Variante dieser Vorstellung bietet 1Petr 2,24: Christus „hat unsere Sünden selbst an/mit seinem Leib auf das Holz hinaufgetragen“ (stellvertretendes Wegtragen im Sinne eines Eliminationsritus). Damit sind wir sie los (Vergangenheitsbewältigung) und Heilung ist geschaffen (neuer Heilsstatus).<sup>41</sup>

Das Aneignungsmodell wird v. a. durch 1Petr 4,1f repräsentiert. Die Heilstat Christi (3,18) und die Taufe (3,21) sind offenbar vorausgesetzt. Jetzt gilt es, dieselbe Gesinnung wie der leidende Christus anzunehmen, „denn wer fleischlich gelitten hat, der hat (auch) aufgehört mit (der) Sünde“ (4,1). Diese Begründung ist nicht im Sinne eines bloßen logischen Rückschlussverfahrens gemeint (wer als Christ leidet, kann und wird dieses Leiden niemals aufgrund seiner Sünde, sondern immer nur aufgrund seines Glaubens erfahren), sondern im Sinne einer durchaus asketisch und selbsterzieherisch gemeinten Aufforderung zur Leidensbereitschaft mit dem Ziel, keine neuen Sünden mehr zu begehen – das heißt positiv: dem neuen Heilsstatus zu entsprechen (V.2: „nicht mehr menschlichen Begierden, sondern Gottes Willen zu leben“). Zur Erläuterung kann Hebr 5,7f dienen: An dem, was man „in den Tagen des Fleisches“ leidet, lernt man den Gehorsam gegenüber Gott und kommt so von Sünde los, wie es der Sohn Gottes schon immer war.<sup>42</sup>

Nun könnte man durchaus fragen: Wenn die Sünden bereits durch Christi Stellvertretung beseitigt sind, wieso muss man sie dann erst noch durch eigenes Leiden überwinden? Aber dies wäre ein Missverständnis: Christi stellvertretendes Leiden und Sterben bezieht sich auf die Vergangenheit, das eigene Leiden der Christen hingegen auf die Gegenwart. Und im Kontext des ersten Auftretens von ἀμαρτ- in 1Petr (2,20) hat der Verfasser ein Verbindungsmodell von Stellvertretung und Aneignung vorgelegt (2,21), in dem er das eine aus dem anderen schlussfolgert und hervorgehen lässt: Er setzt mit dem Leiden Christi „für euch“ ein (vgl. 3,18) und stellt dieses dann nicht mehr als Stellvertretung, sondern als ein wirksames „Vorbild“ für die Adressaten dar (vgl. 4,1), das er in 2,22f ausführt (Christus hat keine Sünde getan, keinen Widerstand geleistet). Und auch in 2,24 (s. o.) finden wir eine Verbindung von Stellvertretungs- und Aneignungs-

<sup>41</sup> Siehe dazu Röhser, Stellvertretung, 36.67. Zu beiden Versteilen ist Jes 53 (V.4.5.12) zu vergleichen. – Versteht man ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι aktiv im Sinne von „ceasing from the act of sinning“ (so z. B. Cavin, Existence, 74f), so ist die Wendung analog zu dem Sich-Enthalten von den fleischlichen Begierden in 2,11 und dem Aufhören mit Sünde in 4,1 und gehört dann auf die Seite des Aneignungsmodells.

<sup>42</sup> Vgl. ähnlich und ausführlicher Elliott, 1 Peter, 713–718.

modell: Die von den Sünden Freigewordenen können und sollen „der Gerechtigkeit leben“. Dies entspricht sachlich 4,2 und erinnert auch terminologisch sehr stark an Paulus in Röm 6 (bes. V.11.18f), wo ebenfalls Aufforderungscharakter vorliegt (symbuleutische Argumentation; in 1Petr ab 3,17).<sup>43</sup>

Wie auch immer im Einzelnen die Sünde überwunden wird – im Ergebnis gehört sie für die Christen eindeutig der Vergangenheit an. Das heißt nicht, dass für die Christen keine Gefahr mehr bestünde: Sie werden ausdrücklich ermahnt, den früheren Begierden nicht nachzugeben (1,14). Diese werden als „fleischliche“ bezeichnet, „welche gegen die Seele streiten“ (2,11) – ein Hinweis darauf, dass man sie nur durch fleischliches Leiden endgültig abtöten und bezwingen kann (4,1) und dieser Prozess durchaus ins christliche Leben hineinreichen kann (und auch nicht ein für alle Mal abgeschlossen sein muss). Gleichwohl gibt 1Petr 4,16–18 – unter Verwendung von Prov 11,31 LXX – zu verstehen, dass die Christen bzw. Angehörigen des Hauses Gottes „gerecht“ (das Christusprädikat von 3,18!) genannt werden können, während den gegenüber dem Evangelium Ungehorsamen die Bezeichnungen „Gottloser und Sünder“ zukommen. In 3,12 ist die Bezeichnung „Gerechte“ aus Psalm 33,16 LXX Teil einer Ermahnung an die Gemeindeglieder, zu der auch die gegenteilige Möglichkeit „Schlechtes tun“ (V.12; Oppositionsbegriff zu „Gutes tun“ in V.11) sowie die Aufforderung, mit dem Schlechten Schluss zu machen (V.10 παύσαι; vgl. 4,1), gehören. Es zeichnet sich folgender Befund ab: ἁμαρτ- dient zur Disqualifizierung der vorchristlichen Vergangenheit (2,10.24f: Schema von „Einst“ und „Jetzt“; 4,2f: „nicht mehr“, „vergangene Zeit“) und der außerchristlichen Umwelt (4,17f) und kann für Christen nur in eingeschränktem Sinne gebraucht werden; ihre Wirklichkeit ist vielmehr durch „Gerechtigkeit“ gekennzeichnet bzw. sie kann und soll es sein (2,24; 3,12.14; 4,18). In 2,20 wird ἁμαρτάνειν im Sinne von „als Sklave Verfehlungen begehen“ gebraucht; der Gleichklang mit dem jüdisch-christlichen Sündenbegriff entspricht aber durchaus dem protreptischen und paränetischen Anliegen des Verfassers – nämlich in keiner Form mehr zu sündigen, und konkret: nicht gegen die Sklavenherrschaft aufzubegehren (2,18). Das verbreitete Sprichwort „Liebe deckt eine Menge von Sünden zu“ (1Petr 4,8; vgl. Prov 10,12; Jak 5,20) dürfte hier (auch) eigene Sünden von Gemeindegliedern meinen, doch verdankt sich dies erstens dem traditionellen Wortlaut des Spruches und nicht der eigentlichen und eigenen „Sprachregelung“ des Verfassers und zweitens dürfte es der Auffassung des Verfassers entsprechen, dass solcherlei „Sünden“ einen Rückfall in die eigentlich überwundene Vergangenheit der

<sup>43</sup> Vgl. Berger, Formen, 206 (dort auch zur „Martyriumsparänese“ in 3,14–16).

Christen (4,3f) darstellen und gar nicht mehr als solche auftreten dürften. Die Perspektive der Überwindung von Sünde(n) durch eine entsprechende ethische Gesinnung (4,8f: Liebe und Gastfreundschaft) teilt dieser Spruch mit der Aufforderung von 4,1 (Leidensbereitschaft). Grundlegend für diese Konzeption ist das Ur- und Vorbild Christi: Auch wenn für ihn immer schon gilt: „Sünde hat er nicht getan“ (2,22), und er diese Sündlosigkeit nicht erst durch fleischliches Leiden und eine entsprechende Gesinnung erreichen oder bewahren muss (4,1), so erweist er Erstere doch gerade in seinem Leiden (das Nicht-Widerschmähen und Nicht-Drohen gemäß 2,23 als Erkenntnis-, nicht als Realgrund der Sündlosigkeit Jesu). Und diesem Vorbild gilt es in der Nachfolge zu entsprechen (2,21: seinen Spuren nachfolgen; 4,1: sich mit seiner Gesinnung wappnen). Für die Christen ist ihr unschuldigtes Leiden nicht nur Erkenntnis-, sondern v. a. Realgrund ihres Aufhörens mit Sünde (4,1). Denn sie stellen sich gerade in der Bedrängnis und Verfolgung und unter widrigen äußeren Umständen darauf ein, nicht zu sündigen, sondern „Gutes zu tun“ (ἀγαθοποιεῖν), auf Widerstand und Gegenwehr, auch verbale, zu verzichten und – wie Christus (2,23) – auf Gott zu vertrauen (4,19).<sup>44</sup> Damit haben wir den (neben δικαιο-) wichtigsten Begriff des 1Petr für ethisches Handeln von Christen gefunden: ἀγαθοποι-. Verbum und Substantive kommen insgesamt sechsmal vor (2,14f; 3,6.17; 4,19). Gegenüber der Verwendung zweier getrennter Wörter im Psalmzitat (3,11 ποιεῖν ἀγαθόν; s. o.) und gegenüber dem seltenen Vorkommen in LXX und übrigen NT besitzt das Kompositum hier terminologische Prägnanz.<sup>45</sup> Ähnlich verhält es sich mit dem unmittelbar korrespondierenden Oppositionsbegriff „Schlechtes tun“ (κακοποιεῖν): Verbum und Substantiv finden sich insgesamt viermal (2,12.14; 3,17; 4,15). Gegenüber der Verwendung zweier getrennter Wörter im Psalmzitat (3,12), dem seltenen Vorkommen im übrigen NT (häufiger jedoch in LXX) und in Entsprechung zu seinem Oppositionsbegriff besitzt dieses Kompositum ebenfalls terminologische Prägnanz.<sup>46</sup> 4,15 verrät seine

<sup>44</sup> Dieses Gottvertrauen ist nach Cavin, *Existence*, 76–84, wesentlicher Inhalt der von den Gläubigen zu übernehmenden „Gesinnung Christi“ (4,1) – ich würde eher formulieren: Es ist Teil oder wesentliche Voraussetzung dieser Gesinnung (der Bereitschaft ungerecht zu leiden).

<sup>45</sup> Die im Folgenden gebotene Interpretation folgt im Ansatz dem von L. Goppelt im KEK-Kommentar gewiesenen Weg (1Petr, 163–179 „Exkurs: Die Ständetafeltradition“, bes. 177–179); s. dazu jetzt: Horn, *Verantwortung*, bes. 364f.

<sup>46</sup> Vgl. auch TestJos 18,2 (κακοποιεῖν, ἀγαθοποιῆ); TestBenj 4,3; 5,2 (ἀγαθοποιεῖν) sowie oben Anm. 39. Dieselbe Entwicklung sehen wir von Gal 6,9 (καλὸν ποιοῦντες) zu 2Thess 3,13 (καλοποιῶντες). Ein Vergleichsbeispiel für das Nebeneinander von Getrennt- und Zusammenschreibung bietet Tob 12,7.13 BA. – Zum Zusammenhang mit 1Klem und Herm (κακοποιεῖν kommt dort gar nicht vor) s. (mit Recht skeptisch) Guttenberger, *Passio*, 67 Anm. 193; 70 Anm. 209.

Herkunft aus hellenistischen „bürgerlichen“ Standards, aus denen es als zusammenfassender Oberbegriff herausgehoben wurde: Κακοποιός ist derjenige, der gegen die geltenden gesellschaftlichen (bis hin zu strafrechtlichen) Normen verstößt – er steht in einer Reihe mit (bzw. dann als Oberbegriff über) dem Mörder und dem Dieb – und deswegen von deren Vertretern (2,14: staatliche Behörden; 2,20: Sklavenbesitzer) Gegenreaktionen zu erwarten hat, während der ἀγαθοποιός sich innerhalb der Grenzen dieser Ordnung bewegt und deswegen „Belobigung“ erwarten darf (2,14; vgl. Röm 13,3f – dort allerdings jeweils mit Zwei-Wort-Verbindungen und ohne terminologische Schlüsselfunktion). Κακοποιός ist dabei „Ersatzbegriff“ für christliche „Sünder“, obwohl es solche eigentlich gar nicht gibt oder geben darf (vgl. oben zu 1Petr 4,18).<sup>47</sup> Es besteht die Gefahr, dass „jemand von euch“ als κακοποιός „leidet“ (syn. für „bestraft wird“; 4,15), d. h. Christen und Nichtchristen werden in ihrem Fehlverhalten mit derselben Vokabel belegt, mit demselben Maßstab gemessen. Auch wenn die κακία ebenso wie die ἀμαρτία grundsätzlich der Vergangenheit angehört, so weisen 2,1.16 doch – im Kontext eines Lasterkatalogs (V.1) bzw. kurzer positiver Ermahnungen (V.17) – auf wirkliche – und nicht nur längst erledigte – Gefahren hin.<sup>48</sup> Ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν sind zwei echte Handlungsalternativen für Christen (3,17), die sich obendrein aus der Schrift (Ps 33 LXX) begründen lassen (3,10–12). Letzteres ändert allerdings nichts daran, dass sich für 1Petr inhaltlich Gut und Böse, Richtig und Falsch in erster Linie an den „bürgerlichen Standards“ seiner Zeit und Umwelt orientieren und nicht an der Schrift (allerdings wird der Verfasser hier keinen Gegensatz gesehen haben).<sup>49</sup> – Man kann also zusammenfassend sagen: ἀμαρτ- dient in 1Petr zur Definition negativer, d. h. vor- und außerchristlicher Identität, κακ- hingegen zur Disqualifika-

<sup>47</sup> Auch Paulus hat den Begriff ἀμαρτωλός niemals für Christusgläubige verwendet (s. dazu Röhser, Paulus, 84–93).

<sup>48</sup> Im selben Sinne wie in 2,1 ist ἀποθέσθαι auch in Eph 4,22.25 verwendet. – Eine weitere bemerkenswerte Übereinstimmung besteht zwischen 1Petr 4,1 und Eph 6,11–13 in Bezug auf das Bildfeld „Waffenrüstung“.

<sup>49</sup> Es handelt sich um ein „inklusive Ethos“ im Sinne von M. Wolter (Identität, 127ff). Man wird auch fragen dürfen, ob man das „Tun des Guten“ in 2,17 wirklich auf die beiden Außenglieder der Reihe (Außenverhältnis der Christen) beschränken muss oder ob nicht der erste Imperativ (im Aorist) als übergeordnete Ermahnung über den anderen Imperativen (im Präsens) verstanden werden kann (Williams, Works, 231: „a more general, overarching injunction“). Vgl. dazu van Unnik, Teaching, 100 (zu 1Petr 2,20), der auf die Parallele mit διὰ συνείδησιν θεοῦ („in compliance with the will of God“) in 2,19 hinweist; weiterhin Williams, Persecution, 273f; Williams, Works, 246f.296–298 (das ethische Verhalten der Christen allgemein). Siehe dazu meine Rezension des letztgenannten Buches unter [www.guenter.roehser.de/downloads.htm](http://www.guenter.roehser.de/downloads.htm).



tion außer- und innerchristlichen Verhaltens – v. a. eines solchen, welches nicht mit den bürgerlichen Normen (welche auch Teil christlicher Identität sind) übereinstimmt.

Der Unterschied gegenüber Eph ist am besten zu erkennen, wenn man die in 1Petr 2,11f und Eph 2,1–10 greifbaren Ausschnitte aus dem zugrunde liegenden gemeinsamen Wortfeld miteinander vergleicht. Es finden sich dieselben anthropologisch-ethischen Begriffe (Wandel, Begierden, Fleisch/fleischlich); es ist von „Gott“ und seinem Gericht sowie dem vollzogenen Wechsel im Lebenswandel (einmal beschreibend, einmal ermahnend) die Rede. Vor allem aber findet sich in beiden Schriften – verbunden mit der gemeinsamen Abwesenheit der Themen „Gesetz“ und „nichtchristliches Israel“ – der Ausdruck „gute Werke“ (Eph 2,10: ἔργα ἀγαθά; 1Petr 2,12: καλὰ ἔργα syn. ἀναστροφή καλή; 3,16: ἀγαθὴ ἀναστροφή) für das geforderte Verhalten der Christen. Dem ist in 1Petr 2,12 der Terminus κακοποιός gegenübergestellt und damit das semantische Feld um einen Oppositionsbegriff zu den „guten Werken“ erweitert. Dadurch tritt dessen terminologischer Charakter als klarer und einheitlicher Gegenbegriff zu dem geforderten Verhalten umso deutlicher hervor. Einen solchen durchgehenden Oberbegriff für unethisches Verhalten hat Eph nicht.

Auch im Vergleich mit Paulus zeigen sich Gemeinsamkeiten wie Unterschiede. Neben dem Einst-Jetzt-Schema und dem Zeitadverb „nicht mehr“ (sündigen etc.) stimmt vor allem der Grundansatz im Verständnis der Überwindung der Sünde überein: Die Sünde gehört für die Christen der Vergangenheit an; sie haben mit ihr abgeschlossen. Sprachlich kommt diese Gemeinsamkeit in Wortformen wie πέπαιται (1Petr 4,1) und δεδικαίωται (Röm 6,7) oder ἀπογενόμενοι (1Petr 2,24) und ἐλευθερωθέντες (Röm 6,18.22) – jeweils in Verbindung mit der Sünde / den Sünden – zum Ausdruck (resultativer bzw. perfektiver Aspekt des Perfekts bzw. Aorists). Ἀσεβής und ἁμαρτωλός als Bezeichnungen für den verlorenen vor- und außerchristlichen Menschen finden sich nicht nur in 1Petr 4,18, sondern auch in Röm 4,5; 5,6.8 nebeneinander. Näherhin lässt sich die Vergangenheit des Christen beschreiben als in Begierden und Lastern zugebrachte Lebenszeit, die jetzt überwunden ist (1Petr 4,1–3; Gal 5,24; vgl. 1Kor 6,9–11; Eph 2,3). Als wichtiger, wenn auch nicht einziger Gegenbegriff zu „Sünde(n)“ fungiert „Gerechtigkeit“ (1Petr 2,24; Röm 6,18.20; 8,10).

Was die Unterschiede angeht, so wird man zunächst eine Variation (keinen Gegensatz) in der Frage der christologischen Grundlegung der Sündlosigkeit konstatieren müssen: Während die Freiheit von der Sünde bei Paulus christologisch-inkludierend in Tod und Auferweckung Christi fundiert wird (und zu einem neuen Lebenswandel

führen soll), ist die Überwindung der Sünde in 1Petr durch das stellvertretende und zugleich vorbildhafte Leiden Christi begründet (welches sich in der Leidensnachfolge der Christen fortsetzt). Bleibt als auffälligste Differenz die terminologische: Während Paulus auch für das Fehlverhalten von Christen ἀμαρτάνειν gebraucht, ersetzt 1Petr tendenziell und fast durchgehend diese Terminologie durch Bildungen und Zusammensetzungen mit der Wurzel κακ- (dies auch im Unterschied zu Eph), denen entsprechende Gegenbegriffe um die Wurzel ἀγαθ- korrespondieren (dies in tendenzieller Übereinstimmung mit Eph 2,10). Dies ist möglich und notwendig, weil der Verfasser von 1Petr auf das profilierte Konzept der personifizierten Sünde (ἡ ἀμαρτία) von Röm 5–8 verzichtet, welches es Paulus erlaubt, klar und deutlich zwischen der vergangenen Phase der unangefochtenen Herrschaft *der* Sünde und möglichen Sünden und Verfehlungen von Christen, die dieser Herrschaft nicht mehr ohnmächtig ausgeliefert sind, zu unterscheiden.<sup>50</sup> Diese sehr bestimmte Unterscheidung macht der Verfasser von 1Petr nicht, obwohl auch er zwischen der sündigen Vergangenheit und der jetzt eröffneten Möglichkeit zur Sündenfreiheit unterscheidet. Aber ihm ist mehr als Paulus daran gelegen, die christlichen Sünden (ebenso wie die guten Taten) in den Horizont allgemeingültiger, d. h. auch vor- und außerchristlicher Maßstäbe aus der Um- und Mitwelt seiner Gemeinden zu rücken. Dies gelingt ihm in zweifellos eindrucklicher Weise nicht nur durch die Wahl der genannten Termini, sondern auch in der inhaltlichen Durchführung seines Schreibens (s. u.). Zusätzlich stellt er durch sein Konzept der *passio christiana* sicher, dass verbleibende Reste christlicher Neigung zum Bösen dauerhaft ausgelöscht werden können (durch bewusste Übernahme ungerechten Leidens).

#### 4.2. Situation und sozialgeschichtliche Interpretation

Fragt man nun nach den konkreten Herausforderungen, denen sich die petrinischen Gemeinden gegenübersehen, so lassen sich dem 1Petr folgende Gesichtspunkte entnehmen:

- Es ist von „verschiedenartigen Versuchungen“ die Rede, durch die „die Echtheit eures Glaubens“ erwiesen werden soll (1,6f). Dies ist die typische Situation von Neu- oder erst kürzlich Bekehrten, die sich den alltagsweltlichen Konsequenzen ihres neuen Glaubens gegenübersehen.
- Die Christen werden als „Übeltäter“ verleumdet. Darauf sollen sie nicht ihrerseits mit Verleumdungen und Schmähungen reagieren

<sup>50</sup> Siehe dazu die obigen Ausführungen zur Sündenlosigkeit, nicht aber Sündenlosigkeit bei Paulus.

(2,1; 3,9), sondern erst recht mit „guten Werken“, um die Gegenseite (die „Heiden“) vom Gegenteil zu überzeugen und zum Gotteslob zu veranlassen (2,12). In 2,13–3,12 schließt sich eine ausführliche Beschreibung solcher guten Werke (Pflichtenspiegel und Tugendkatalog) an.

– Es gilt, die Unwissenheit der unvernünftigen Menschen zum Schweigen zu bringen (2,15). Daraus könnte man schließen, dass die Verleumdungen der Christen durch die Nichtchristen auf Unkenntnis und Unverständnis ihres Glaubens als Motiv ihres ethischen Handelns zurückzuführen sind. Dem gilt es durch konsequente Fortsetzung des Gutestuns entgegenzuwirken und so die Umwelt von der Lauterkeit ihrer Gesinnung zu überzeugen.

– Verleumdungen, d. h. der Versuch, den guten Ruf zunichte zu machen, können z. B. darin bestehen, dass man das Vorhandensein guten und richtigen Tuns einfach bestreitet. Dies wird etwa seitens launischer Besitzer von christlichen Sklaven der Fall gewesen sein. Dies gilt es dann „wegen der Gewissensbindung an Gott“ und seinen Willen zu ertragen, „ungerecht leidend“ (2,18f). Oder aber die Herabsetzungen beziehen sich auf „euren guten christlichen Wandel“ (3,16). Dann wird die Motivation des guten Handelns in Zweifel gezogen, dann leidet man (auch) „als Christ“, wird man „aufgrund des Namens Christi“ beschimpft (4,14.16).<sup>51</sup> Aber nicht in jedem Fall muss das Leiden aus einer expliziten Bezugnahme auf das Christ-Sein des Leidenden resultieren.<sup>52</sup>

– Die Außenstehenden sind befremdet über den neuen Wandel der Christen und lästern gegen sie, weil sie sich nicht mehr in die alte Lebensweise hineinziehen lassen (4,4). Da ja auch Nichtchristen diese „Laster“ (4,3) im Grunde ablehnen (ein „inklusive Ethos“ im Sinne M. Wolters<sup>53</sup>) und sich die Beschreibung von 1Petr niemals zu eigen machen würden, könnte daraus ein gewisser Neid auf die ethische Attraktivität christlicher Gemeinschaften sprechen.

Dies alles wird vom Verfasser als „Teilhabe an den Leiden Christi“ (4,13) und Existenz in der Fremdlingschaft (1,1.17; 2,11; 4,4) inter-

<sup>51</sup> Förmliche Gerichtsprozesse gegen Christen muss man dazu nicht annehmen – sie sind aber (aufgrund verleumderischer Anklagen) auch nicht ausgeschlossen und können auch die Frage des Kaiserkultes betreffen. Abzuweisen ist die von Holloway, Copping, 67f.71.177 vorgenommene Eingrenzung des κακοποιός auf den aus den Digesten bekannten „malus homo“. Ist schon philologisch die Entsprechung nicht eindeutig gegeben (das wäre eher der „maleficus“/„malefactor“), so geht das in 1Petr erörterte „gute“ und „schlechte“ Handeln über strafrechtlich oder juristisch Relevantes weit hinaus. Vgl. Elliott, 1 Peter, 491ff (auch zum Vergleich mit Röm 13,3f). – Zu den möglichen Ursachen und Verlaufsformen der Bedrängnis s. zuletzt ausführlich Williams, Persecution, 239–326.

<sup>52</sup> So richtig Guttenberger, Passio, 47f.

<sup>53</sup> Vgl. zu Paulus: Wolter, Identität, 125f.

pretiert. Das geduldige Ausharren in dieser Situation wird als die wahre Gnade Gottes verstanden (2,19f; 5,12) und insofern als konstitutiv für das Christ-Sein. In einer scheinbaren Spannung dazu steht die Aufforderung des Verfassers an seine Adressaten, „Eiferer für das Gute“ (3,13) zu werden. Denn dieses Gute – welches im Vorhergehenden expliziert wurde als Unterordnung unter den Kaiser und seine Statthalter, als Unterordnung der Sklaven unter die Herren, der Frauen unter ihre Männer, als Bruder- und Friedensliebe usw. – kann zwar einerseits ins Leiden führen (2,20; 3,14.17), andererseits aber steht es unter der Aussicht, dass das Leiden ein Ende nimmt oder dass es einem zumindest nichts anhaben kann: „Wer wird euch Böses antun (können), wenn ihr nach dem Guten eifert?“ (3,13; vgl. Tob 12,7b) 1Petr fordert also zu diesem Streben nach dem konsensualen Guten auf, obwohl es keine Garantie dafür gibt, dass die Übereinstimmung der Gemeinden mit grundlegenden Normen und Werten der Gesellschaft von dieser anerkannt werden und zu einem Abbau der Spannungen führen wird (3,14a). Aber es gibt den Christen Gelegenheit, missionarisch (am Beispiel der Ehefrauen 3,1f: „ohne Wort“) und apologetisch (mit dem Wort) zu wirken, d. h. Auskunft zu geben über die das christliche Leben erfüllende Hoffnung (V.14b–15; vgl. dieselbe Kombination von Hoffnung, Gutes tun und Furchtlosigkeit in V.5f).<sup>54</sup> Und wenn dieses Bemühen erfolgreich ist, wird dadurch auch das christliche Leiden in der Welt reduziert. Ganz beseitigen wird es sich nie lassen, weil es zum Leben der Christen „in der Fremde“ dazugehört. In eschatologischer Perspektive kann es sogar als „Beginn des Gerichts beim Hause Gottes“ gedeutet werden (4,17), d. h. aber als nach Gottes Willen stattfindendes „Läuterungsgericht“<sup>55</sup> über die Christen. Auch aus theozentrischer Sicht dient das unschuldige Leiden der Gerechten also der Bewahrung und endgültigen Durchsetzung ihrer Gerechtigkeit und Sündlosigkeit (vgl. konvergierend 4,1f).

Die angesprochenen Aspekte zur Situation der petrinischen Gemeinden und zur Reaktion des Briefverfassers lassen sich somit wie folgt zusammenfassen: Die Christen leiden wegen ihres Glaubens und ihres Lebensstils unter allgemeiner gesellschaftlicher Missachtung, unter Anfeindungen, Verleumdungen und Diskriminierungen seitens ihrer nichtchristlichen alltagsweltlichen Umgebung. Der Autor von 1Petr reagiert darauf zur Stärkung ihrer christlichen Motivation mit dem Rekurs auf das unschuldige Leiden Christi, in dessen Nachfolge und Leidensgemeinschaft die Christen durch das feindselige Verhal-

<sup>54</sup> Auch die Modalitäten des wortlosen und des worthaften Wirkens sollen dieselben sein: Sanftheit und Ehrerbietung (3,2.4; 3,16a).

<sup>55</sup> Gутtenberger, Passio, 51.

ten einer „gottlosen und sündigen“ (4,18) Umwelt hineingestellt sind, sowie mit einem Aufruf zu eifriger ἀγαθοποιᾶ, d. h. konkret dazu, im Wettbewerb mit der Umwelt „die bürgerlichen Normen besser und für die Mission attraktiver zu erfüllen“<sup>56</sup> – was wiederum die Akzeptanz der geltenden gesellschaftlichen Ordnung voraussetzt. Beides ist insofern miteinander verbunden, als das Leiden zum Aufhören von Sünde (4,1) und insofern zur Festigung des guten Handelns führt – was wiederum die Chancen auf missionarische Akzeptanz durch die umgebende Gesellschaft erhöht. Außerdem macht christliches Leiden einen Teil des notwendigen göttlichen Gerichts zur endgültigen Überwindung der Sünde aus.

Wie bei kaum einem anderen neutestamentlichen Autor haben sich diese Positionen auch in der ethischen Terminologie niedergeschlagen. Für 1Petr kann man in der Tat von einer „Sündlosigkeit“ der Christen im „unpräzisen“, d. h. umfassenden Sinne des Wortes sprechen, da Verfehlungen von Christen tendenziell mit einer anderen Begrifflichkeit als ἀμαρτ- belegt werden – nämlich κακ- und κακοποι- (und entsprechend auch die „guten Taten“ mit ἀγαθοποι- bezeichnet werden). Man kann für 1Petr also sagen, dass sich auch von der begriffsgeschichtlichen Seite her die These vom Zurücktreten der „egalitären Reziprozität“ in den nachpaulinischen Schriften bestätigt.<sup>57</sup> Denn die festgestellte Begriffsverschiebung ist ganz eindeutig auf das Eindringen paganer Standards in das frühchristliche Ethos zurückzuführen („Unterordnung“ als wesentlicher sozialer Wert in allen Bereichen). Sie ist eine Folge der aktiven Auseinandersetzung und des Wettbewerbs mit diesen Standards. Freilich umfassen die petrini-schen Mahnungen daneben auch bedeutende „Restbestände“ des egalitär-reziproken und exklusiven Ethos<sup>58</sup>, wie 1Petr 1,22; 3,7–9; 4,8f und 5,5 (gegenseitige Liebe, Achtung, Gastfreundschaft und Demut in der Gemeinde; Segen statt Vergeltung gegenüber Außenstehenden) zeigen, und im Bereich der Reaktion auf Böses gibt es auch eine wichtige Überschneidung zwischen inklusivem (Verzicht auf Widerstand = Unterordnung; vgl. 2,23 im engeren Kontext) und exklusivem Ethos (Segen statt Vergeltung; vgl. Röm 12,14.17). Aber diese letztere Forderung plausibilisiert und unterstützt zweifellos noch das Hauptanliegen der Attraktivitätssteigerung frühchristlicher Gemeinden.

<sup>56</sup> Berger, Formen, 276. Vgl. Wolter, Identität, 144 („ethische Aristie“).

<sup>57</sup> Wolter, Identität, 153.

<sup>58</sup> Wolter, Identität, 145.151f.

## 5. Zusammenfassung

Die Freiheit von Sünde und Schuld, von Irrtümern und Fehlern ist ein großes Thema des hellenistischen Diskurses – insbesondere dort, wo man wie in der Stoa und im Christentum solches im Prinzip für möglich oder sogar schon erreicht hält. Auch in der Weisheitsliteratur jeglicher Couleur ist die Vermeidung von Fehlern und Sünden naturgemäß ein wichtiges ethisch-religiöses Ziel. Wie sich die damit verbundenen Positionierungen im ethischen Diskurs auch in der Begriffsverwendung und Begriffsgeschichte von „Sünde“ und „Verfehlungen“ bzw. von „guten“ und „schlechten“ Taten niederschlagen, hat der vorliegende Beitrag zu zeigen versucht. Aufgrund der sehr verwandten Argumentationsformen bei Paulus und in der Stoa ist man geneigt, auch hier eine zumindest implizite Konkurrenzsituation der paulinischen Ethik gegenüber dem philosophischen Ideal der „Sündlosigkeit“ anzunehmen. Was hier vor allem auffällt, ist das Fehlen des stoischen Hauptterminus ἀναμάρτητος im Neuen Testament. In gewissem Umfang vermag hier die „Gerechtigkeit“ die Rolle des positiven Hauptbegriffs einzunehmen. Für Paulus ist dies vor allem eine Gerechtigkeit, die aus der für Juden und Nichtjuden gleichen göttlichen Rechtfertigung aus dem Glauben, nicht aus Werken des Gesetzes resultiert, die aber auch eine ganz wesentlich ethische Dimension besitzt. Mit dem Zurücktreten dieser Problematik und Thematik (wie in Eph und 1Petr) schieben sich andere Begriffe in den Vordergrund („gute Werke“, „Gutes tun“). Es ist kein Zufall, dass gerade in diesen Schriften das paränetische Material aus den sog. Haus- und Ständetafeln zur Entfaltung kommt – verbunden mit einem gewissen Zurücktreten apokalyptischer Eschatologie.<sup>59</sup> Denn Ursache dafür ist eine stärkere Orientierung an den inklusiven statt an den exklusiven Aspekten des gemeindlichen Ethos. Fehlerhafte, schlechte Taten sind für 1Petr nicht nur, aber auch und vor allem solche Taten und Verhaltensweisen, die mit der gesellschaftlichen Ordnung in Konflikt geraten – jedenfalls soweit sie nicht den Glauben an Jesus Christus und weitere für das Christ-Sein konstitutive Merkmale betreffen, die die bleibende „Fremdlingschaft“ der Christen in der Welt ausmachen. Der besondere Beitrag dieser neutestamentlichen Schrift zum zeitgenössischen Diskurs über Sündenbewältigung besteht dabei in einer profilierten Leidenstheologie, die sich – im Unterschied zu

<sup>59</sup> Eine analoge Untersuchung der Pastoralbriefe würde Ähnliches zutage fördern (vgl. 1Tim 6,18 ἀγαθοεργεῖν; Tit 3,1 ὑποτάσσεσθαι und die Leitwortfunktion von ἔργον ἀγαθόν und καλὰ ἔργα in Past). Es findet sogar noch eine Steigerung der Anpassungsleistung statt: Während das βλασφημεῖν seitens der Außenstehenden in 1Petr 4,4 noch unvermeidlich erscheint, soll es in 1Tim 6,1 und Tit 2,5 bereits verhindert werden.

der ständigen Übung der Selbstvervollkommnung in der Moralphilosophie – von dem zu Unrecht erduldeten physischen Leiden des Christen in der Nachfolge Christi die endgültige Überwindung von Sünde und schlechtem Tun erhofft und verspricht. Dies hat eben genau deswegen grundsätzliche und nicht nur fallweise oder situationsgebundene Bedeutung, weil das Leiden nach 1Petr zur niemals aufzuhebenden Grundsituation des Christen in der Welt (in der „Fremde“) gehört.

## Literatur

- Behm, J. / Würthwein, E.: Art. μετανοέω, μετάνοια, in: ThWNT 4 (1942) 972–1004
- Berger, K.: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II 25.2 (1984) 1031–1432.1831–1885
- Berger, K.: Formen und Gattungen im Neuen Testament (UTB 2532), Tübingen/Basel 2005
- Bultmann, R.: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (FRLANT 13), Göttingen 1910
- Cavin, R.L.: New Existence and Righteous Living. Colossians and 1 Peter in Conversation with 4QInstruction and the Hodayot (BZNW 197), Berlin / Boston 2013
- Dienstbeck, S.: Sein und Sollen. Die anthropologischen Grundlagen der altstoischen Ethik, in: KuD 59 (2013) 82–108
- du Toit, A.: Dikaiosyne in Röm 6. Beobachtungen zur ethischen Dimension der paulinischen Gerechtigkeitsauffassung, in: ders., Focusing on Paul. Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians, ed. C. Breytenbach / D.S. du Toit (BZNW 151), Berlin / New York 2007, 319–350
- Elliott, J.H.: 1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 37B), New York 2000
- Forschner, M.: Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Darmstadt <sup>2</sup>1995
- Goppelt, L.: Der erste Petrusbrief (KEK 12/1), Göttingen 1978
- Graeser, A.: Stoa, in: O. Höffe (Hg.), Klassiker der Philosophie, Erster Band: Von den Vorsokratikern bis David Hume, München 1981, 116–136
- Guttenberger, G.: Passio Christiana. Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes (SBS 223), Stuttgart 2010
- Haacker, K.: Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig <sup>4</sup>2012
- Hezser, C. / Reinmuth, E.: Art. Werke: II. Judentum, III. Neues Testament, in: TRE 35 (2003) 625–633
- Holloway, P.A.: Coping with Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective (WUNT 244), Tübingen 2009
- Horn, F.W.: Die Verantwortung der Christen in der Gesellschaft. Leonhard Goppelts Beitrag zur Auslegung des 1. Petrusbriefes, in: D.S. du Toit (Hg.), Bedrängnis und Identität. Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes (BZNW 200), Berlin / Boston 2013, 353–368
- Nock, A.D.: Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford 1933
- Nock, A.D.: Art. Bekehrung, in: RAC 2 (1954) 105–118
- Rosenau, H.: Art. Stoa, in: J. Zangenberg (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur, Band 3: Weltauffassung – Kult – Ethos, Neukirchen-Vluyn 2005, 1–5

- Röhser, G.: Stellvertretung im Neuen Testament (SBS 195), Stuttgart 2002
- Röhser, G.: Paulus und die Herrschaft der Sünde, in: ZNW 103 (2012) 84–110
- Röhser, G.: Erwählung und Vorherbestimmung im Epheserbrief, in: SNTU.A 39 (2014) 85–110
- Schnelle, U.: Paulus und Epiktet – zwei ethische Modelle, in: F.W. Horn / R. Zimmermann (Hg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*, Band I (WUNT 238), Tübingen 2009, 137–158
- Schönfeld, H.-G.: *Metanoia. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Diss. Heidelberg 1970
- Tachau, P.: „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte (FRLANT 105), Göttingen 1972
- van Unnik, W.C.: The Teaching of Good Works in I Peter, in: NTS 1 (1954) 92–110
- Williams, T.B.: *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering* (NT.S 145), Leiden / Boston 2012
- Williams, T.B.: *Good Works in 1 Peter. Negotiating Social Conflict and Christian Identity in the Greco-Roman World* (WUNT 337), Tübingen 2014
- Wilson, W.T.: *The Sentences of Sextus* (WAW 1), Atlanta 2012
- Wolter, M.: Art. Leiden. III. Neues Testament, in: TRE 20 (1990) 677–688
- Wolter, M.: Art. παράπτωμα, in: EWNT<sup>3</sup> 3 (2011) 77–79
- Wolter, M.: Identität und Ethos bei Paulus, in: ders., *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (WUNT 236), Tübingen 2009, 121–169