

## Alles in Ordnung?

### Strukturen und Ziele der Paraklese in 1 Petr 2,11–4,11

#### Wilfried Eisele

Ein erster Blick auf den Abschnitt 1 Petr 2,11–4,11, der durch die Anrede der Adressaten als „Geliebte“ (ἀγαπητοί) am Anfang und die Doxologie am Ende als relativ selbständige Einheit innerhalb des 1 Petr markiert wird, hinterlässt in mehrfacher Hinsicht einen zwiespältigen Eindruck:

1. Einerseits gibt der Autor mit dem einleitenden „ich ermahne“ (παρακαλῶ – 2,11) unzweifelhaft zu erkennen, dass es sich in 2,11–4,11 um Paraklese, d. h. um Ermahnung und Trost an die Adresse der Gläubigen, handelt. Andererseits sind die dafür charakteristischen Befehlsformen im Text spärlich vertreten (παρακαλῶ mit Infinitiv in 2,11; selbst formulierte Imperative nur in 2,13.17; 4,7; aus Ps 33,13–17 LXX bzw. Jes 8,12f. übernommene in 3,10f.14f.), während Partizipien mehrfach dort stehen, wo man eher Imperative erwarten würde (2,12.18; 3,1.7.9; 4,8.10), zumal wenn das Participium coniunctum ohne sofort erkennbaren Bezug auf ein übergeordnetes Satzglied begegnet (so in 3,1.7.9). Dies wirft die grammatikalische Frage nach einem angemessenen Verständnis der Partizipien in unserem Abschnitt und, damit verbunden, die sachliche Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Weisungen zueinander auf.

2. Einerseits schließt der Verfasser in 2,18–3,7 unverkennbar an frühchristliche Haustafeltraditionen an, welche das wechselseitige Verhältnis des *pater familias* zu den einzelnen Ständen seines Hauses in jeweils komplementären Weisungen an die Frauen und ihre Männer, die Kinder und ihre Väter sowie die Sklaven und ihre Herren festlegen (vgl. Kol 3,16–4,1; Eph 5,15–6,9). Andererseits bestimmt der 1 Petr dieses Verhältnis nur in einem Falle vollständig (Frauen und Männer in 3,1–7), während die Sklavenparänese (2,18–25) entsprechende Anweisungen an die Sklavenhalter vermissen lässt und die Vater-Kind-Beziehung gänzlich unerwähnt bleibt. Dies führt zu der Frage, welchen Zweck unser Brief mit seinen Haustafelfragmenten im

größeren Zusammenhang von 2,11–3,12 verfolgt (der Leitbegriff ὑποτάσσεσθαι „sich unterordnen“ fällt zum ersten Mal in 2,13; die Anrede an πάντες „alle“ in 3,8 in Verbindung mit dem abschließenden Psalmzitat in 3,10–12 fasst den Abschnitt zusammen).

3. Einerseits erscheinen ungerechte Leiden der Christen in 3,13–22 nur noch als denkbare Möglichkeit (daher der Potentialis εἰ καὶ πάσχοιτε „wenn ihr auch leiden *solltet*“ in 3,14 bzw. εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ „wenn der Wille Gottes es wollen *sollte*“ in 3,17), während vorher die ungerechten Leiden speziell der Sklaven als deren reale und stets zu gewärtigende Lebensbedingungen dargestellt werden (daher der Realis εἰ [...] ὑποφέρει τις λύπας „wenn einer [wirklich] Leiden erträgt“ in 2,19 bzw. Eventualis εἰ [...] ὑπομενεῖτε „wenn ihr aushalten *wollt/werdet*“ in 2,20). Andererseits werden gerade die potenziellen Leiden der Christen überhaupt in 3,15f.18f. als hervorragende Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums gesehen, und zwar gerade dort, wo es sonst nicht ohne Weiteres hingelangen würde. Hieraus ergibt sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Leiden und christlicher Verkündigung sowie nach der Rolle des „guten Gewissens“ (συνείδησις ἀγαθή – 3,16.21) in diesem Geschehen.

Ist man auf die besagten Ambiguitäten des Textes einmal aufmerksam geworden, sind zugleich wichtige Problemfelder abgesteckt, die jedenfalls bearbeitet werden müssen, um zu einem angemessenen Verständnis des Textes zu gelangen. Nachfolgend werden auf allen drei Feldern Lösungen versucht oder zumindest Probleme angezeigt, die sich aus der Lektüre des Textes im Kreise von Fachkolleginnen und Fachkollegen ergeben haben. Zugunsten eines möglichst frischen Zugangs zum Text selbst wurde dabei auf die explizite Diskussion von Forschungspositionen bewusst verzichtet.

## 1. Leitmaximen einer christlichen Lebensordnung

Über den Leitbegriff „sich unterordnen“ (ὑποτάσσεσθαι) sind die allgemeine Ermahnung in 2,13 und die Anfänge der Haustafelfragmente in 2,18 und 3,1 eng aufeinander bezogen. Damit ist klar, dass die Aufforderung „ordnet euch jedem menschlichen Geschöpf unter des Herrn wegen“ (2,13) die leitende Maxime der in 2,18–3,7 folgenden Weisungen an die einzelnen Stände des Hauses abgibt. Indes ist

nur die allgemeine Ermahnung im Imperativ (ὑποτάγητε) formuliert, während die Wiederaufnahmen des Leitwortes im Blick auf die Sklaven und die Frauen in der Partizipialform (ὑποτασσόμενοι in 2,18 und ὑποτασσόμεναι in 3,1) erscheinen. Der begriffliche Zusammenhang legt nahe, die Partizipien im Sinne der Leitmaxime zu verstehen und dementsprechend wie Imperative zu übersetzen: „Ihr Haussklaven, ordnet euch [...] euren Herren unter“ (2,18); „ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter“ (3,1). So gesehen, sind auch die Partizipien in der Weisung an die Männer als Imperative zu interpretieren: „Ihr Männer [...], wohnt [...] mit dem Weiblichen zusammen (συνοικοῦντες) und erweist (ἀπονέμοντες) ihm Ehre“ (3,7). Dasselbe gilt dann ebenfalls für die zusammenfassende Mahnung: „Vergeltet (ἀποδιδόντες) nicht Böses mit Bösem, [...] sondern im Gegenteil segnet (εὐλογοῦντες)“ (3,9).

Freilich wäre ein solcher Gebrauch des Partizips als eines regelrechten Ersatzes für einen Imperativ mehr als außergewöhnlich. Man verfällt auf ein solches Verständnis auch nur, weil den adverbialen Partizipien in 3,1.7.9 ein finites Verb als syntaktisch übergeordnetes Bezugswort in der unmittelbaren Umgebung fehlt. Sie hängen gewissermaßen in der Luft. Um die syntaktische Funktion und Sinnrichtung der Partizipien in 2,11–4,11 zu bestimmen, sollte man daher nicht bei diesen schwierigen, sondern bei den normalen Fällen ansetzen. Diese finden sich in den Rahmenpartien und am Übergang von den allgemeinen Weisungen zur Haustafel.

Syntaktisch glasklar formuliert 2,11f.: „Ich ermahne (euch) (παράκαλῶ), [...] die fleischlichen Begierden zu meiden (ἀπέχεσθαι), [...] indem ihr euren Lebenswandel unter den Völkern rechtschaffen führt (ἔχοντες).“ Auf das finite Verb folgt im erweiterten Infinitiv der Inhalt der Ermahnung, deren Ausführung durch das adverbiale Partizip modal näher bestimmt wird. Es werden also nicht zwei Ermahnungen gleichberechtigt nebeneinander gesetzt. Auch mündet nicht das Meiden fleischlicher Begierden automatisch in einen rechtschaffenen Lebenswandel, wie man von der Sache her denken könnte. Vielmehr gibt der rechtschaffene Lebenswandel selbst die Art und Weise an, in der die fleischlichen Begierden zu meiden sind.

Noch eindeutiger ist der syntaktische Befund in 4,7f.: „Seid also besonnen (σωφρονήσατε) und nüchtern (νήψατε), indem ihr vor allem die Liebe zueinander anhaltend habt (ἔχοντες).“ Auch hier stehen nicht drei Befehle parataktisch nebeneinander, sondern das

adverbiale Partizip ist den beiden Imperativen untergeordnet und erläutert die Art und Weise, in der den Befehlen Folge zu leisten ist. Der Unterschied ist beträchtlich: Das Liebesgebot ist demnach nicht eines unter anderen; vielmehr verwirklicht sich christliche Besonnenheit in der geschwisterlichen Liebe der Christen zueinander und unterscheidet sich dadurch ganz wesentlich vom pagan-philosophischen Ideal der *σωφροσύνη*.

Ganz analog ist dann aber auch 2,17f. zu verstehen: „Ehrt (*τιμήσατε*) alle, liebt (*ἀγαπάτε*) die Geschwister, fürchtet (*φοβεῖσθε*) Gott, ehrt (*τιμᾶτε*) den Kaiser, (und zwar) ihr Haussklaven, indem ihr euch in aller Furcht euren Herren unterordnet (*ὑποτασσόμενοι*).“ Die Ermahnung der Sklaven, sich ihren Herren unterzuordnen, steht nicht auf der gleichen syntaktischen Stufe und hat nicht das gleiche Gewicht wie die vier vorausgehenden Imperative, die allgemein gültige Maximen formulieren, sondern sie präzisiert mit Hilfe eines adverbialen Partizips die Art und Weise, wie diese Maximen von christlichen Sklaven standesgemäß zu verwirklichen sind. Indem die Sklaven sich ihren Herren unterordnen, bringen sie ihre Achtung allen Menschen und speziell dem Kaiser als letztem Garanten der menschlichen Gesellschaftsordnung gegenüber zum Ausdruck. Sie tun dies „in aller Furcht“ (*ἐν παντὶ φόβῳ*), die nach 2,17 Gott gebührt: Als Christen sind sie „Gottes Sklaven“ (*θεοῦ δοῦλοι*) und als solche allen gesellschaftlichen Beschränkungen gegenüber letztlich „frei“ (*ἐλεύθεροι* – 2,16). Wenn sie sich dennoch ihren menschlichen Herren unterordnen, dann nicht zuletzt aus Liebe zu ihren christlichen Schwestern und Brüdern, deren Gemeinschaft sie nicht durch gesellschaftlich deviantes Verhalten in Misskredit bringen wollen. Was hier in wenigen Sätzen gesagt wird, ist kein Entwurf einer christlichen Gesellschaftstheorie, sondern Ausdruck eines pragmatischen Umgangs mit den tatsächlich herrschenden Verhältnissen, der unnötigen Anstoß vermeiden und die begrenzten Chancen zum christlichen Zeugnis nutzen will. Allerdings wird die gesellschaftliche Hierarchie nicht auch noch dadurch verstärkt, dass der Herr Christus seine Autorität gewissermaßen den irdischen Herren leiht, wie es in Kol 3,22–25 und Eph 6,5–8 der Fall ist. Im Gegenteil: Nach 1 Petr 2,21–25 hat sich Christus in seinem Leiden mit den zu Unrecht leidenden Sklaven für immer solidarisiert. Sucht man ihn in der konkret erlebten gesellschaftlichen Hierarchie, so ist er unten zu finden, um die leidenden Christen ihrer

Erwählung zu versichern, nicht oben, um die Macht der Mächtigen noch zu steigern.

Diese Deutung ergibt sich ungezwungen aus der syntaktisch einwandfreien Zuordnung des adverbialen Participium coniunctum ὑποτασσόμενοι in 2,18 zu den vorausgehenden Imperativen in 2,17. Die Leitmaxime aus 2,13 (ὑποτάγητε „ordnet euch unter“) wird also nicht einfach wiederholt, sondern in der Partizipialform ὑποτασσόμενοι den viel grundsätzlicheren Maximen in 2,17 modal untergeordnet. Wenn dem so ist, liegt es aber auch nahe, die Partizipien in 3,1.7 in gleicher Weise zu interpretieren. Der syntaktische Zusammenhang, wie er in 2,17f. besteht, ist dort zwar nicht unmittelbar gegeben. Er kann aber, nachdem er einmal in 2,17f. etabliert worden ist, vom Leser wenige Verse später mühelos mitgedacht werden. Wie die Unterordnung unter ihre Männer demnach für christliche Frauen innerhalb des Hauses die standesgemäße Art und Weise ist, um Gottesfurcht, geschwisterliche Liebe in der Gemeinde und Achtung gegenüber jedermann im Alltag konkret zu leben, so für christliche Männer die Hausgemeinschaft mit ihren Frauen und die Ehrerbietung ihnen gegenüber. So könnte man z. B. die Weisung an die Männer paraphrasieren: „Ihr Männer, ordnet euch jedem menschlichen Geschöpf unter des Herrn wegen (2,13); ehrt alle, liebt die Geschwister, fürchtet Gott und ehrt den Kaiser (2,17), indem ihr mit euren Frauen als Miterbinnen der Gnade des Lebens zusammenwohnt und ihnen Ehre erweist (vgl. 3,7).“

Den eigentlichen Dreh- und Angelpunkt der Ermahnungen in 2,11–3,12 bilden nach dieser Lesart die grundsätzlichen Maximen in 2,17. Für ein angemessenes Verständnis des Abschnittes mit seiner Haustafel ist diese Einsicht entscheidend, weil somit jede Form der Unterordnung, die von Sklaven und Frauen verlangt wird, von der vorausgesetzten Aufforderung zur gegenseitigen Achtung getragen ist und im ehrfürchtigen Rückbezug auf Gott nicht ihren Grund, sondern ihre Grenze findet. Dies fügt sich nahtlos zur Leitmaxime in 2,13, wenn man unter πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις ganz normal „jedes menschliche Geschöpf“ versteht und dem Ausdruck nicht die ungewöhnliche Bedeutung „jede menschliche Institution“ beilegt. Gewiss werden mit dem Kaiser und den Statthaltern (2,13f.), den Sklavenhaltern (2,18) und den Ehemännern (3,1) vier institutionell verfestigte gesellschaftliche Positionen in den Blick genommen, die Unterordnung gebieten. Das schließt jedoch nicht aus, dass auch sie

in die allgemeine Forderung, sich jedem menschlichen Geschöpf unterzuordnen, grundsätzlich miteinbezogen sind. In Eph 5,18–22 ist dies z. B. ausdrücklich der Fall: „Berauscht euch (μεθύσκεσθε) nicht mit Wein, [...] sondern füllt euch (πληροῦσθε) mit Geist, indem ihr zueinander in Psalmen sprecht (λαλοῦντες) [...], immerdar Dank sagt (εὐχαριστοῦντες) [...] (und) euch einander unterordnet (ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις) in der Furcht Christi, (und zwar) die Frauen ihren Männern wie dem Herrn.“ Von einer Unterordnung der Männer unter die Frauen ist zwar im Folgenden nicht mehr die Rede, sondern von ihrer Liebe zu ihnen (Eph 5,25). Dadurch wird aber die Leitmaxime, wonach sich alle einander unterordnen sollen, keineswegs aufgehoben. Sie bleibt der tragende Grund für die Beziehung zwischen den Ehegatten, die dann freilich differenziert und den gesellschaftlichen Gegebenheiten entsprechend normiert wird.

Werden damit in 1 Petr 2,13.17 allgemeine Grundsätze eines geordneten Lebens formuliert, die dann in der Haustafel 2,18–3,7 in konkrete Lebensumstände hinein übersetzt werden, so schließt sich mit den Mahnungen an alle in 3,8–12 der Kreis wieder hin zum Allgemeinen. Indem jetzt allen – seien es Sklaven, Frauen oder Männer – gleiche Gesinnung, Mitgefühl, geschwisterliche Liebe, Barmherzigkeit und Demut (3,8) als erstrebenswerte Ideale hingestellt werden, wird die grundsätzliche Bedeutung gegenseitiger Achtung, Liebe und Gottesfurcht (2,17) abschließend noch einmal bestätigt. Man beachte nur, dass damit auch den männlichen Hausvorständen – bei aller unbestrittenen Autorität – Demut als christliche Tugend anempfohlen wird. Die konkrete Art und Weise, wie die genannten Haltungen zu verwirklichen sind, wird in 3,9 wieder mit Hilfe von Partizipien angegeben, nämlich „indem ihr nicht Böses mit Bösem vergeltet (ἀποδιδόντες) noch Schmähung mit Schmähung, sondern im Gegenteil segnet (εὐλογοῦντες).“ In den oft schwierigen Lebensverhältnissen gerade der gesellschaftlich unterprivilegierten verdichtet sich die christliche Lebensweise im Verzicht auf Wiedervergeltung und im Segensgebet für die eigenen Widersacher. Beides gehört vor allem nach Lk 6,27–36 (par. Mt 5,38–48) mit dem Gebot der Feindesliebe zusammen, in dem sich die Ethik Jesu auf einzigartige Weise zuspitzt. Hier liegt demnach der eigentliche Grund für die Anweisungen zur Unterordnung, die dadurch in ihrer gesellschaftlichen Härte nicht gemildert, aber in den Sinnhorizont der Lebensweise Jesu hineingestellt werden.

## 2. Sklavenparänese für alle Christen

Auf dem Hintergrund des bisher Gesagten gewinnt die Frage nach dem Stellenwert der Haustafel 2,18–3,7 im Rahmen des parakletischen Abschnitts 2,11–4,11 noch schärfere Konturen. Um ihren fragmentarischen Zustand zu erklären, sind zwei Überlegungen von Bedeutung.

Erstens ist damit zu rechnen, dass in der Haustafel nur diejenigen Stände angesprochen werden, die zur Abfassungszeit des Briefes in den angeschriebenen Gemeinden auch tatsächlich vertreten waren. Demnach stellten die Sklaven und die Frauen mit Abstand die größte Gruppe innerhalb der christlichen Gemeinden, gefolgt von einigen wenigen freien Männern. Letztere werden jedoch nicht in ihrer Rolle als Sklavenhalter oder Väter angesprochen und dementsprechend auch nicht die Kinder im Verhältnis zu ihnen. Dies weist auf eine Situation hin, in der keineswegs ganze Häuser den Glauben an Jesus Christus angenommen haben, sondern nur einzelne Sklaven, Frauen und Männer: Wie *sie* sich angemessen im Umfeld ihrer paganen Hausgemeinschaften verhalten sollten, ist Thema der Haustafel in 2,18–3,7. Daher scheint gegenüber einer allzu späten Datierung des 1 Petr durchaus Vorsicht geboten. Denn noch wird nirgends eine Situation erkennbar, in welcher der Glaube innerhalb eines christlichen Hauses von einer Generation an die nächste weitergegeben wird, wie es spätestens in der dritten christlichen Generation zu erwarten und in den Haustafeln des Kolosser- und des Epheserbriefes (Kol 3,16–4,1; Eph 5,15–6,9) sowie in den Pastoralbriefen (2 Tim 1,5; Tit 2,3) nachweislich der Fall ist.

Zweitens ist die Tatsache, dass sich die christliche Gemeinde in erster Linie aus den gesellschaftlichen Unterschichten rekrutiert, nach Auffassung des 1 Petr keineswegs nur ein geschichtlicher Zufall, sondern zeigt die innere Affinität der christlichen Botschaft gerade zu dieser Zielgruppe. Ähnlich wie Paulus zwischen der Botschaft vom Kreuz und der Gemeinde als Versammlung einfacher Menschen niedrigen Standes einen sachlichen Zusammenhang sieht (1 Kor 1,18–31), gelten dem Verfasser des 1 Petr gerade die Sklaven als Paradigma für die christliche Existenz schlechthin. Dies wird im Zusammenhang der Paraklese 2,11–4,11 auf zweifache Weise deutlich.

Zum einen greift die Zusammenfassung der Haustafel (3,8–12), die sich an alle Christen gleichermaßen wendet, über die Ermah-

nung der Eheleute (3,1–7) hinweg ausschließlich und direkt auf die Sklavenparänese (2,18–25) zurück: Wie die Sklaven, so sind alle Christen berufen, Böses nicht mit Bösem und Schmähung nicht mit Schmähung zu vergelten (3,9), sondern lieber als Rechtschaffene ungerechterweise zu leiden (2,19f.) und so dem Beispiel Christi zu folgen (2,21–23). Ohne hier für literarkritische Operationen zu votieren, fällt doch auf, dass im Unterschied dazu die Ermahnung an die Eheleute weder eigens christologisch begründet noch paränetisch für alle ausgewertet wird. Dies mag zumindest teilweise durch die gängigen Geschlechterrollen verhindert worden sein, die es wohl nicht zuließen, das häusliche Verhalten der Frauen am Beispiel Christi zu messen (stattdessen erfolgt in 3,5f. der Rekurs auf Sara und „die heiligen Frauen“) und es umgekehrt zum Maßstab für christliches Verhalten überhaupt zu machen.

Zum anderen herrscht eine weitgehende Strukturanalogie zwischen der Sklavenparänese (2,18–25) und der allgemeinen Ermahnung, die sich an die Zusammenfassung der Haustafel anschließt (3,13–22), bevor mit zweimaligem οὖν παραeneticum (4,1.7) der gesamte Abschnitt 2,11–4,11 zum Abschluss kommt. Wie es für die Sklaven Gnade ist, wegen ihres an Gott gebundenen Gewissens zu Unrecht Leiden zu ertragen (2,19f.), so sind die Christen mit ihrem gutem Gewissen allgemein selig zu preisen, sollten sie um der Gerechtigkeit willen leiden (3,14–16). In beiden Fällen wird dieser soteriologische Zusammenhang in drei Schritten christologisch begründet (2,21; 3,17f.): a) mit einem kausalen γάρ-Satz: Solcherlei Leiden entspricht sowohl der christlichen Berufung als auch dem allgemeinen Grundsatz, wonach „es besser ist, als Rechtschaffene – sollte es Gottes Wille sein – zu leiden denn als Übeltäter“; b) mit einem kausalen ὅτι-Satz: Das Leiden der Christen hat im Leiden Christi ein Vorbild, der seinerseits als Gerechter für Ungerechte gelitten hat; c) mit einem finalen ἵνα-Satz: Ziel des Leidens Christi ist, dass er die Gläubigen zu Gott hinführt und sie dabei seinen Spuren folgen.

Insgesamt zeigt sich, dass die Sklavenparänese im I Petr einen paradigmatischen Stellenwert für die christliche Paränese überhaupt hat, und das nicht nur, weil viele Christen in den angeschriebenen Gemeinden Sklaven waren, sondern auch, weil das alltägliche Schicksal der Sklaven mit seinen vielfältigen Leiden – sofern sie auch aus damaliger (zumindest christlicher) Sicht zu Unrecht litten – eine besondere Nähe zum Schicksal Christi als des leidenden



Gerechten aufwies. Was hier im Blick auf die Sklaven gesagt wird, gilt *mutatis mutandis* für alle Christen als Außenseiter der Gesellschaft. Damit wird ungerechtes Leiden keineswegs zu einem erstrebenswerten Gut erhoben. Es wird lediglich dort, wo es immer vorkommt (bei den Sklaven), und dort, wo mit seiner Möglichkeit immer gerechnet werden muss (bei den Christen insgesamt), mit dem Leiden Christi in Verbindung gebracht und dadurch mit einem soteriologischen Index versehen, der das Leiden als solches nicht zu mildern, ihm aber unter Umständen einen Sinn zu geben vermag.

### 3. Verkündigung ohne Grenzen

Es geht dem Verfasser des 1 Petr aber mitnichten nur darum, unvermeidliche Leiden der Christen, die von ihrer gesellschaftlichen Außenseiterposition herrühren, durch den Verweis auf Christi Heilsleiden irgendwie erträglich zu machen. Er vertritt sogar den Anspruch, dass die Christen nicht nur trotz ihres Leidens, sondern gerade in ihm und durch es missionarisch tätig sein können und sollen (3,15f.). Das Vorbild ist wieder Christus, der im Zuge dessen, dass er „im Fleisch getötet, im Geist aber lebendig gemacht wurde, auch zu den Geistern im Gefängnis ging und ihnen predigte“ (3,18f.). Was den Abschnitt 3,13–22 zusammenhält, ist also der gemeinsame Gedanke der Verkündigung im Leiden, wobei die Spiegelachse durch V. 17 verläuft: Der allgemeine Grundsatz, wonach „es besser ist, als Rechtschaffene [...] zu leiden denn als Übeltäter“, gilt für die Christen (3,14–16) ebenso wie für Christus (3,18). Er wird indes nicht ethisch begründet, sondern missionarisch motiviert: Gesellschaftlich bedingte Leidenssituationen sind hervorragende Gelegenheiten, um von der christlichen Hoffnung Rechenschaft (λόγον περί τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος) zu geben. Es sind gerade diese Grenzsituationen, die eine Verteidigung (ἀπολογία) der christlichen Botschaft und Lebensweise (ἀναστροφή) herausfordern und möglich machen. Hierin sind sie der Verkündigung Christi vergleichbar, die an der Grenze vom leiblichen Tod zum geistigen Leben sogar bis zu den Geistern der Verstorbenen aus der Sintflutgeneration (3,20) vorgedrungen ist.

Gleichzeitig ist damit der Grund angegeben, der die Christen trotz aller äußeren Anfechtung ihrer Sache so sicher sein lässt: Das Wasser der Sintflut, durch das hindurch (räumliches διὰ mit Geni-

tiv) Noach, seine drei Söhne und ihre Frauen gerettet wurden, wird als Gegenbild (ἀντίτυπον) zum Wasser der Taufe verstanden, durch das (instrumentales διὰ mit Genitiv) jetzt die Christen vor dem Tod gerettet werden (3,20f.). Die Taufe wird sodann auf merkwürdige Weise näher bestimmt als „Bitte an Gott um ein gutes Gewissen“ (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν). Neben dem Thema der Verkündigung im Leiden ist es die Rede vom guten Gewissen, die den Abschnitt 3,13–22 konzeptionell zusammenhält; denn sie begegnet auch schon in 3,15f., wo das gute Gewissen der Christen als Grund dafür genannt wird, dass sie ohne Furcht vor den Menschen, zugleich aber sanftmütig und gottesfürchtig über ihre christliche Hoffnung sprechen können. Der Zusammenhang beider Erwähnungen macht klar, dass das den Christen generell unterstellte gute Gewissen nicht etwa daher rührt, dass sie nie mehr sündigten (vgl. 2,20). Vielmehr bezeichnet das gute Gewissen den durch die Taufe begründeten Heilsstand der Christen, der auch durch künftiges Fehlverhalten grundsätzlich nicht in Frage gestellt wird. So spricht 2,19 von der συνειδήσις θεοῦ, d. h. von dem „an Gott gebundenen Gewissen“ oder „Bewusstsein von Gott“, also von einer Verbindung mit Gott, die – einmal durch die Taufe geschaffen – nicht mehr ohne Weiteres aufgehoben werden kann.

In diesem Zusammenhang ist dann auch die sentenzartig formulierte und als solche nur locker in den Kontext eingebundene Aussage zu bewerten, wonach „derjenige, der im Fleisch gelitten hat (ὁ παθὼν σαρκί), aufgehört hat mit der Sünde (πέπαυται ἁμαρτίας)“ (4,1). Das kann ja unmöglich heißen, dass, wer einmal während seiner leiblich-irdischen Existenz Leid erfahren hat, fürderhin nie mehr sündigt. Dass das Leiden im Fleisch hier den Tod miteinschließt, ist allerdings genauso unmöglich, weil es den Gläubigen gerade darum gehen soll, „für den Willen Gottes die restliche Zeit *im Fleisch* (ἐν σαρκί) zu leben“ (4,2). Dürfte man ὁ παθὼν σαρκί auf Christus beziehen, ergäbe sich insofern ein guter Sinn, als sein Leiden im Fleisch den Tod tatsächlich miteinschloss (2,21.23; 3,18) und nach christlicher Überzeugung der Sünde ein Ende gesetzt hat. Dem widerstrebt jedoch die mediale Verbform πέπαυται, die zum Ausdruck bringt, dass einer mit seiner eigenen Sünde aufgehört und nicht die Sünde anderer zum Aufhören gebracht hat (dafür müsste aktiv πέπαυκεν stehen), was im Falle Christi ausgeschlossen ist. Der im Fleisch gelitten hat, muss demnach der Gläubige sein, der sich in

seinem Leiden mit derselben Gesinnung (ἔννοια) rüsten soll wie der leidende Christus (4,1).

Inwiefern hat der Christ aber dann mit der Sünde aufgehört? Ohne dass der Zusammenhang im Text völlig klar würde, scheint die Frage am ehesten im Rückbezug auf die zuvor erwähnte Taufe (3,21) eine plausible Antwort zu finden. Das Leiden, das die Christen als Außenseiter der Gesellschaft trifft, hängt ursächlich damit zusammen, dass sie eben Christen sind und ihnen als solche vielfach Misstrauen entgegenschlägt. Ihre Bekehrung zum Christsein manifestiert sich aber in der Taufe, und man kann sich vorstellen, zu welchen Zerwürfnissen das Vorhaben eines Sklaven oder einer Ehefrau, sich taufen zu lassen, innerhalb eines ansonsten heidnischen Hauses führen konnte und nach Ausweis unseres Briefes in den meisten Fällen auch führte. Die Leiden, auf welche die meisten Christen zurückblicken konnten (Partizip Aorist παθών), wären demnach im Umfeld ihrer Taufe entstanden, bei der sie mit der Sünde als solcher brachen, indem sie sich eben taufen und so das einmalige Leiden Christi „für die Sünden“ (3,18) in ihrem Leben wirksam werden ließen. Künftig wollten sie nicht mehr „für die Begierden der Menschen“ (4,2 – ein Inbegriff der Sünde!), sondern als Gottes Sklaven (2,16) für seinen Willen leben. Dass sie gleichwohl noch sündigten, beweist die ganze Paränese des 1 Petr, die ansonsten überflüssig wäre. Aber im Grunde hatten sie mit der Sünde aufgehört, und zwar unter vielen Leiden.

#### 4. Resümee

Dieser kurze Abriss verfolgt das bescheidene Ziel, ein paar markante Sinnlinien aus dem Text von 1 Petr 2,11–4,11 herauszuarbeiten – Sinnlinien, die vielleicht manchmal im Dickicht ausgedehnter Forschungsdiskussionen aus dem Blick zu geraten drohen. Längst nicht alle Fragen können dabei angesprochen werden, und vieles muss offen bleiben. Gleichwohl sollen am Ende die Ergebnisse in aller Kürze resümiert werden. Im Blick auf die wiederholten Anweisungen zur Unterordnung im Rahmen der Haustafel (2,11–3,12) wurde die Aufmerksamkeit auf den sprachlichen Ausdruck gelenkt: Der 1 Petr formuliert nur selten Maximen im Imperativ, ordnet diesen Leitmaximen dafür aber adverbiale Partizipien zu, welche die Art und Weise

angeben, in der die übergeordneten Maximen zu befolgen sind. Liest man die Haustafel so, stehen die grundsätzlichen Mahnungen im Mittelpunkt: „Ehrt alle, liebt die Geschwister, fürchtet Gott, ehrt den Kaiser!“ (2,17) Diesen ethischen Grundsätzen sind die Aufforderungen, sich in die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse einzufügen, deutlich untergeordnet. Der fragmentarische Zustand der Haustafel und ihre christologische Fokussierung auf die Sklavenparänese lassen außerdem erkennen, dass es hier nicht in erster Linie darum geht, das gesellschaftliche Leben der Christen möglichst genau zu regeln. Vielmehr wird das von mannigfachen Leiden geprägte Geschick der Sklaven zum Paradigma christlicher Existenz gemacht, die sich gerade durch ihren Ort am Rande der Gesellschaft in den Spuren Christi weiß. Ziel ist freilich nicht der Rückzug aus der Gesellschaft, sondern ein differenziertes Verhältnis zu ihr, das sich aus bestimmten Gepflogenheiten heraushält und daraus resultierende Leiden nicht nur erträgt, sondern sogar als Chance zum Zeugnis für die christliche Hoffnungsbotschaft begreift.