

**LEIDEN IM ERSTEN PETRUSBRIEF: URSPRÜNGE, FORMEN UND STRATEGIEN  
DER BEWÄLTIGUNG (SUFFERING IN FIRST PETER: ORIGIN, FORMS AND  
STRATEGIES FOR COPING)**

by

AARON GRASER

submitted in accordance with the requirements for  
the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

NEW TESTAMENT

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF DR C STENSCHKE

SEPTEMBER 2011

## ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit der zentralen Leidensthematik des Ersten Petrusbriefes auseinander. Einer vorläufigen Betrachtung der Entwicklung und des Gebrauchs des zentralen Leidensbegriffs folgt die ausführliche Untersuchung und Darstellung der *Urheber des Leidens* und der *Ursachen und Gründe für rechtes und falsches Leiden*. Es folgt unter Berücksichtigung einiger kulturanthropologischer Einsichten und moderner psychologischer Analysen bezüglich der Wirkung von verbaler Gewalt eine Betrachtung der *Arten und Formen des Leidens* sowie der *Begründungen und Ziele des Leidens*. Der zweite Hauptteil untersucht *Verhaltensanweisungen, Trost und Anleitung zur Leidensbewältigung*, die der Verfasser seinen Empfängern zukommen lässt. Dabei wird zum einen ein Vergleich zwischen den Aussagen des Ersten Petrusbriefs und der antiken Konsolationsliteratur vorgenommen, zum anderen zwischen den vorgeschlagenen Bewältigungsstrategien des Briefes und den Strategien der modernen Sozialpsychologie zum hilfreichen Umgang mit Diskriminierung und Verfolgung. Abschließend werden die zentralen Beobachtungen zusammengefasst.

## SCHLÜSSELBEGRIFFE

Neues Testament, rhetorische Analyse, 1. Petrusbrief, Leiden, Verfolgung, verbale Diskriminierung, Bewältigungsstrategien, Konsolation, Sozialpsychologie, Lebenswandel, Fremdheit.

## SUMMARY

This dissertation addresses the central theme of suffering in the First Epistle of Peter. After a detailed survey of research, it begins with an examination of the development and use of the terminology for suffering. This is followed by a thorough examination of the *origin of suffering* and the *causes and reasons for right and false suffering*. Careful attention to Greek lexicography and grammar is combined with rhetorical criticism. Analysis of both the *forms of suffering* and the *reasons and purposes of suffering* is combined with insights from cultural anthropology and modern studies of the effects of verbal violence. The second main part examines the *behavioural instructions, comfort and ways of coping with suffering*. Furthermore, 1 Peter is compared with the comfort given in various ancient consolation literatures. In addition, the strategies for coping with discrimination and suffering in 1 Peter are compared to insights from modern social psychology. A concluding chapter summarises the results and reflects on their present-day significance.

## KEYWORDS

New Testament, rhetorical criticism, 1Peter, suffering, persecution, verbal discrimination, coping, consolation, social psychology.

**DANKSAGUNG**

Danken möchte ich an dieser Stelle ganz herzlich den Menschen, die mich über die letzten Jahre meines Studierens begleitet, unterstützt und ermutigt haben und ihre Freundschaft, trotz mancher Versäumnisse meinerseits, zu mir aufrechterhalten haben.

Mein besonderer Dank gilt meinem Supervisor Prof. Dr. Christoph Stenschke, meinen Eltern, Pfr. i. R. Reinhard Fritsche, den Bibelschulen Brake und Wiedenest, Dozent Roland Hees (Krelingen) für den Austausch bei Übersetzungsfragen, Prof. Dr. Hans-Peter Erb (Hamburg) für die Hilfe bei Rückfragen zur modernen Sozialpsychologie.

Student number: 4633-481-5

I declare that „*Leiden im Ersten Petrusbrief: Ursprünge, Formen und Strategien der Bewältigung (Suffering in First Peter: Origin, Forms and Strategies for Coping)*“ is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

---

Mr Aaron Graser

---

Germany

**Für Rita S. und Anita G.,**

die als Christinnen unter schwersten Umständen den Ärmsten der Armen im Nordjemen gedient haben.

Sie wurden im Juni 2009 von Extremisten entführt und hingerichtet.

Ihr Engagement aus christlicher Nächstenliebe haben sie mit ihrem Leben bezahlt.

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>1</b>	<b>Einleitung</b> .....	<b>1</b>
1.1	Überblick über den Forschungsstand .....	1
1.2	Fragestellung und Ziel der Arbeit .....	10
1.3	Vorgehensweise und Kapitelübersicht .....	12
<b>2</b>	<b>Die Thematik des Leidens</b> .....	<b>14</b>
2.1	Analyse der zentralen Begriffe der Leidensthematik .....	15
2.1.1	Πάσχω und πάθημα im Frühjudentum .....	15
2.1.2	Πάσχω und πάθημα im Neuen Testament .....	18
2.2	Zusammenfassung der Wortstudie .....	20
2.3	Weitere Begriffe zur Leidensthematik .....	21
<b>3</b>	<b>Das Leiden als Hauptthema des 1. Petrusbriefs</b> .....	<b>22</b>
3.1	Die Urheber des Leidens .....	22
3.1.1	Innerbriefliche Hinweise .....	22
3.1.2	Die Frage nach einer „staatlichen Verfolgung“ .....	34
3.1.3	Außerbiblische Quellenlage .....	38
3.1.4	Schlussfolgerung aus den außerbiblischen Quellen .....	45
3.2	Die Ursachen und Gründe für rechtes und falsches Leiden – die Frage nach der Motivation...46	
3.2.1	Leiden als vermeintliche Übeltäter (2:12) .....	47
3.2.2	Leiden um der συμείδησις willen (2:19) .....	49
3.2.3	Potentielles Leiden um der guten Taten willen (2:20; 3:14.17) .....	57
3.2.4	EXKURS: Gute Taten und Leiden im 1. Petrusbrief .....	61
3.2.5	Leiden und der Wille Gottes (2:15; 3:17; 4:19) .....	65
3.2.6	Leiden und der gute Wandel um Christi willen (3:16) .....	68
3.2.7	Leiden als Christ (4:16) und um des Namens Christi willen (4:14) .....	70
3.2.8	Leiden um des Unrechts willen (2:14.20; 3:17; 4:15) .....	72
3.2.9	Leiden um der Andersartigkeit und des Fremdseins willen .....	72
3.3	Arten und Formen des Leidens – die Fragen nach dem Wie und Worunter .....	76
3.3.1	EXKURS: Kulturanthropologische Anmerkungen .....	77
3.3.2	Leiden unter Prüfungen (1:6; 4:12) .....	80
3.3.3	Leiden unter verbaler Diskriminierung (2:12; 3:9.14.16; 4:4.14) .....	83
3.3.4	Leiden an und unter undefiniertem Leid (2:19.20; 3:14.17.4:1; 5:9.10) .....	89
3.3.5	Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse .....	95
3.4	Begründung und Ziel des Leidens .....	96
3.4.1	Leiden zur Prüfung und Läuterung des Glaubens (1:6.7; 4:12) .....	96
3.4.2	Leiden, um Anerkennung bei Gott zu finden (2:19-20) .....	97
3.4.3	Leiden und Glückseligkeit (3:14; 4:14) .....	97
3.4.4	Leiden, um mit der Sünde abzuschließen (4:1) .....	101
3.4.5	Leiden und eschatologische Folgen .....	108
3.4.6	Leiden und pädagogische Absicht .....	111
3.5	Verhaltensanweisungen, Trost und Anleitung zur Leidensbewältigung .....	112
3.5.1	Griechisch-römische und frühjüdische Konsolation .....	113
3.5.2	Moderne Sozialpsychologie und der Umgang mit Diskriminierung .....	126
3.5.3	Das Ziel vor Augen behalten .....	134
3.5.4	Gutes Verhalten und christusähnlicher Lebensstil .....	136
3.5.5	Weitere Anweisung zum rechten Verhalten im Leiden .....	150
3.5.6	Rekonstruktion des Selbstkonzepts .....	155

3.5.7	Der 1. Petrusbrief und die griechisch-römische und jüdische Konsolationsliteratur .....	163
3.5.8	Der 1. Petrusbrief und die moderne Sozialpsychologie .....	175
3.5.9	Zusammenfassung und Schlussfolgerung .....	186
<b>4</b>	<b>Leiden und Leidensbewältigung: Eine abschließende Einschätzung.....</b>	<b>189</b>
<b>5</b>	<b>Schlusswort.....</b>	<b>194</b>
<b>6</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>199</b>

## 1 Einleitung

Da Leiden um Christi willen bis in die Gegenwart traurige Realität ist<sup>1</sup>, beschäftigen mich seit längerer Zeit sowohl die Fragen nach den Ursachen und Gründen für solches Leiden als auch die Frage nach dem richtigen Umgang damit. Aus der Suche nach Antworten erwuchs der Gedanke, mich intensiver mit einem der ältesten Zeugnisse über das Leiden von Christen<sup>2</sup> – dem ersten Petrusbrief – auseinanderzusetzen. Wie kein anderer Brief aus der Frühzeit des Christentums gibt der erste Petrusbrief Einblick in die Diskriminierung und Unterdrückung der ersten Christen. Detailliert schildert der Brief die Umstände, in denen sich die überwiegend heidenchristlichen Empfänger<sup>3</sup> nach ihrer Hinwendung zu Christus wiederfinden. In der vorliegenden Arbeit soll der 1Petr detailliert auf die zentrale Leidensthematik hin untersucht werden, um Antworten auf die Fragen nach dem Leiden zu bekommen und anhand neuer Forschungsmethoden und Fragestellungen einen Beitrag zur Forschung am 1Petr zu leisten.

### 1.1 Überblick über den Forschungsstand

Ausführliche Studien zur Leidensthematik des 1Petr stammen überwiegend aus den 50er bis 80er Jahren des 20. Jahrhunderts. Bahnbrechend und bis in die Gegenwart immer wieder berücksichtigt sind vor allem die umfangreichen Dissertationen *„Leiden und Herrlichkeit. Eine Studie zur Christologie des 1. Petrusbriefes“* von **Manke (1975)** sowie *„Leiden als Gnade: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Leidenstheologie des ersten Petrusbriefes“* von **Millauer (1976)**. Grund für diese Konzentration ist die Tatsache, dass in diesen beiden Beiträgen erstmals der 1Petr ausführlich auf seine zentrale Leidensthematik hin durchforscht wurde. Manke geht dabei neben einer Analyse der einzelnen Stellen in ihrem weiteren und näheren Kontext vor allem form- und traditionskritischen Fragen nach, um die Art und Herkunft der Texte zu erhellen. Seine fast 400-seitige Arbeit beleuchtet umfassend die Leidensthematik des Briefes in Bezug auf die Christologie und „unternimmt den Versuch, die Christologie des 1Petr in Verbindung mit der literarischen Eigenart dieses

---

<sup>1</sup> Laut Schätzungen von *Open Doors* ([http://www.opendoors-de.org/verfolgung/erklaehrung\\_zahl/#](http://www.opendoors-de.org/verfolgung/erklaehrung_zahl/#). [31.01.2001]) beträgt die Zahl der verfolgten Christen gegenwärtig ca. 100 Millionen. Darin nicht enthalten ist die Zahl derer, die um ihres Christseins willen zwar nicht mit Gefängnisstrafe oder Folterung zu rechnen haben, die aber ähnlich wie die Empfänger des 1Petr unter verbaler Diskriminierung und Anfeindung von ihrem Umfeld leiden (vgl. auch Schirrmacher 1999; [http://nachrichten.t-online.de/christenverfolgung-nimmt-weltweit-zu/id\\_21481932/index](http://nachrichten.t-online.de/christenverfolgung-nimmt-weltweit-zu/id_21481932/index). [18.02.2011]). Andere Quellen sprechen wiederum von 200 Millionen verfolgten Christen weltweit (Marshall & Gilbert 1997, 4).

<sup>2</sup> Inclusive language: Mit Formulierungen im Plural werden Christen und Christinen gleichermaßen bezeichnet.

<sup>3</sup> In der neueren Forschung wird mehrheitlich davon ausgegangen, dass es sich bei den Empfängern überwiegend um Heidenchristen handelte (vgl. Achtemeier 1996, 50f; Carson & Moo 2010, 779; Davids 1996, 8; Feldmeier 2005, 29; Stenschke 2008b, 222-23; Stenschke 2009b, 97-103).



Briefes darzustellen“ (2). Manke kommt zum Ergebnis, dass der Verfasser des 1Petr „sich bei der Formulierung seines christologischen Anliegens auf eine Vielzahl von Traditionen stützen [konnte], die sich in der urchristlichen Liturgie und Katechese herausgebildet hatten ...“ (258). Da diese Arbeit speziell die Analyse der christologischen Texte im Fokus hat, sind für die vorliegende Arbeit lediglich diejenigen Ergebnisse von Nutzen, die Parallelen zwischen dem Leiden Christi und dem Leiden der Christen aufzeigen.

Weiterführender ist dagegen die Untersuchung von Millauer. Er zielt darauf ab, den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Leidensaussagen des 1Petr zu erhellen und geht davon aus, dass der Brief stark auf mündliche Tradition zurückgreift. Anstelle der gängigen Annahme, der Brief habe paulinische oder deutero-paulinische Einflüsse, hebt Millauer die Beziehungen zur synoptischen und zur alttestamentlich-jüdischen Tradition (vgl. 15-58) hervor. Er untersucht die vorliegenden Traditionen anhand von auftretenden typischen Stichwortverbindungen und ihres formstilistischen Aufbaus und kommt zu dem Ergebnis, „daß der Brief sehr stark auf Traditionen zurückgreift, ohne daß jedoch irgendeine literarische Beziehung festzustellen ist“ (186). Die im Brief dargestellte Leidenstheologie gehe überwiegend auf zwei Vorstellungskomplexe zurück:

Der eine sei die alttestamentlich-jüdische Vorstellung, dass das Leiden *Prüfung* (πειρασμός; 1:6-7; 4:12) sei. Bei der Vorstellung von einer solchen Prüfung werde zwischen gegenwärtigem Leiden und einer zukünftigen Zeit der Freude unterschieden. Dieser Gedanke deckt sich mit den Aussagen in 1Petr 1:6 und 4:13b. Des Weiteren liege die Idee vor, dass Leiden entweder Urteil oder Reinigung der Erwählten sei. Diese Annahme findet sich in 1Petr 4:17.

Als zweite, der Leidenstheologie zugrundeliegende Vorstellung erkennt Millauer die synoptische Tradition und deren Vorstellung, dass Leiden Berufung der Christen sei und dass es die Möglichkeit der Freude inmitten des Leidens gibt. Auch diese beiden Vorstellungen lassen sich im 1Petr wiederfinden. Die erste begegnet in 1Petr 2:21, wo davon die Rede ist, dass Leiden Segen bzw. Glückseligkeit für die Leidenden bringe (vgl. 1Petr 3:24; 4:14). Die zweite Annahme lässt sich in 4:13a wiederfinden, wo zur Freude im Leiden aufgefordert wird.

Neben diesen Ergebnissen ist Millauer der Überzeugung, dass 1 Petr bei seiner Darstellung der Leidenstheologie Wörter verwendet, die vor allem bei Paulus und in der frühchristlichen Tradition gebräuchlich waren. Dennoch sei kein direkter Einfluss paulinischer Theologie auszumachen: „Der 1. Petrusbrief benützt zwar typisch paulinische Wörter und Wendungen ... doch eine Abhängigkeit von paulinischem Gedankengut oder gar

von seiner Theologie wurde nirgends sichtbar“ (187). Mit dieser Feststellung steht Millauer in deutlichem Widerspruch zu Mankes Einschätzung, dass der 1Petr „die Theologie des Paulus voraussetzt bzw. ohne Einflüsse paulinischen Denkens nicht verstanden werden kann“ (1975, 259).

Eine weitere Annahme Millauers ist, dass dem Verfasser die Situation der Empfänger nicht bekannt gewesen sei. Die Leidensaussagen seien „so allgemein, daß zu bezweifeln ist, ob dem Verfasser auch nur ein konkreter Fall aus Kleinasien bekannt war“ (Millauer 1976, 60). Dies führt ihn zu der Annahme, dass

die Erklärung der Leidensaussagen des 1. Petr. zunächst auf dem Feld der Traditionsgeschichte zu suchen ist und nicht aus einer historischen Situation ermittelt werden kann. Zwar entsteht der Konflikt auf Grund der Einstellung der vom hellenistischen Denken geprägten Umwelt zum Christentum, doch seine eigentliche Wurzel liegt in der unveränderten Motivation, aus der heraus sich die Christen in ihrem Handeln leiten lassen. Von daher erweist sich das Leiden, wenn auch ungewollt, so doch als konsequent. 1. Petr. antwortet auf die Diskriminierung, indem er von der Tradition her das Wesen, die Situation und das daraus abzuleitende Verhalten der Christen neu bestimmt (60).

Mit diesen Ergebnissen leistet Millauer einen bedeutenden Beitrag zur Untersuchung der Leidensthematik des 1Petr. Ausführlich werden von ihm vor allem die Vorstellungskomplexe erhellte, die hinter der Leidensthematik des Briefes stehen. Deutlich geht daraus die starke Anlehnung des 1Petr an alttestamentlich-jüdische und synoptische Traditionen hervor, was in der weiteren Forschungsgeschichte immer wieder bestätigt wurde (vgl. Schutter 1989, 35-49).<sup>4</sup> Aufgrund der Überzeugung, dass der 1Petr stark auf diese Traditionen zurückgreift, kann gefragt werden, ob sich eine solche Abhängigkeit auch in anderen Bereichen des Briefes erkennen lässt. Für die vorliegende Arbeit ist besonders bei der Untersuchung der im Brief angeführten Konsolationsstrategien interessant, ob sich auch hier eine Abhängigkeit von anderen Traditionen erkennen lässt.

Auch wenn Millauer zuzustimmen ist, dass der Verfasser des 1Petr immer wieder auf traditionelles Material zurückgreift, so ist zu hinterfragen, ob der Verfasser tatsächlich keine Kenntnis der historischen Situation besaß und ob der Brief so allgemein gehalten ist, weil es sich um ein Rundschreiben handelt, das aber dennoch gezielt in eine bestimmte historische Situation hinein geschrieben wurde.

Wie Millauer fragt auch **Nauck (1955)** in seinem Aufsatz „Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition“ nach einem möglichen alttestamentlich-

---

<sup>4</sup> Schutter (1989, 43) stellt heraus: „It is clear the letter fairly teems with OT references, approximately forty-six quotations and allusions in all, not counting iterative allusions that would greatly boost the total, or nearly one for every two verses.“

jüdischen Hintergrund. Er stellt die These voran, „daß Jac 1,2 und 12 sowie I Ptr 1,6 und 4,13f. auf dieselbe Tradition zurückgehen, die auch in Mt 5,11f. und Lc 6,22f. vorliegt und in anderen neutestamentlichen Stellen ihren Niederschlag gefunden hat“ (69). Diese Tradition meint Nauck in drei Stellen der syrischen Baruchapokalypse (2Bar 48:48-50; 52:5-7; 54:16-18) wiederzufinden. Die wichtigste Beobachtung ist dabei: „daß wir in diesem kurzen, von urchristlichen Gedanken offenbar unbeeinflussten Abschnitt des syr Bar alle vier Punkte des neutestamentlichen Schemas wiederfinden und daß die Reihenfolge der vier Punkte der Ordnung bei Mt und Lc entsprechen ...“ (76). Des Weiteren würden sich insbesondere auch vier Vergleichspunkte mit dem 1Petr ergeben. Dies bekräftigt Naucks Überzeugung, dass „hier eine gemeinsame spätjüdisch-urchristliche Tradition über die Freude angesichts des Leidens vorliegt“ (76). Während sich Nauck in seiner Untersuchung besonders auf eine Tradition hinter der *Freude im Leiden* konzentriert und Parallelen aufzeigt, ergibt sich auch hieraus die Frage, ob im 1Petr noch weitere Parallelen zu den von Nauck angeführten Quellen (2 Bar, Jud, Makkabäerbrieft) zu finden sind. Auch hier kann der Frage nachgegangen werden, ob sich neben möglichen Parallelen zu der alttestamentlich-frühjüdischen Konsolationsliteratur auch Parallelen zu den alttestamentlichen Apokryphen ausmachen lassen.

Besondere Beachtung verdient neben den genannten Beiträgen auch **Hills (1976)** Aufsatz „On Suffering and Baptism in 1Peter.“ Hill erforscht das Verhältnis von Leiden und Taufe. Wiederholt wurde die These aufgestellt, dass es sich beim 1Petr um ein „Taufrede“ oder eine „Taufliturgie“ handle (Moule 1956-57; Perdelwitz 1911). Er kommt jedoch zu dem Schluss, dass solchen Theorien jegliche Grundlage entzogen werde, wenn man bedenke, dass das Wort „Taufe“ nur einmal im gesamten Brief auftauche (186). Daher steht für Hill fest: „1Peter is paraenetical, not catechetical: and its main theme is the conduct of Christians in a situation of testing and adversity“ (189). Aufgrund von Hills Untersuchung ist es nicht nötig, erneut den Fragen nach einer Taufrede oder eine Taufliturgie im 1Petr nachzugehen.

In einem kürzeren Beitrag untersucht **Osborne (1983)** 1Petr 2:21-25 und dessen literarische Form, bevor er nach einer Analyse (389-406) schließt, dass diesem Abschnitt nicht zwingend eine frühchristlicher Hymnus zugrunde liegen muss. Er geht davon aus, dass es sich um einen bloßen Verweis auf das Gottesknechtslied aus Jesaja 53 handelt. Als „Guide Line for Christian Suffering“ (so der Titel der Studie) erkennt Osborne „primarily ... the image of the suffering Christ as interpreted through Isa 53“ und weniger die „specific ‚guide lines‘ (‚footsteps‘ in the author’s language) for those slaves who suffer unjustly“

(406). Osborne fasst die Eigenschaften von Christi Leiden in fünf Punkten zusammen und betont daraufhin erneut:

The different themes expressed in these „guide lines“ are not new to the author, and in my opinion, are not found by him ready-made in a pre-existing hymn. It is obvious that each corresponded to what the author has stated in other parts of the letter – and frequently in the first motivation of the exhortation addressed to the slaves (2,19-20) (407).

Wie bei Manke steht auch bei Osborne die enge Verbindung zur Christologie im Fokus der Untersuchung. Aus der Darstellung des Verhaltens Christi ergibt sich für ihn eine Form der Leidensbewältigung. Da diese jedoch nur eine von vielen im Brief angeführten Bewältigungsstrategien darstellt, erfordert Osbornes Beitrag die Frage nach weiteren Bewältigungsstrategien.

Neben den genannten Werken finden sich weitere ältere und zumeist kürzere Beiträge zur Leidensthematik des Briefes, die hier aber nicht im Einzelnen dargestellt werden können (vgl. Bauer 1978; Blazer 1983; De Villiers 1975; Filson 1955; Hiebert 1982a, 1982b; Osborne 1981; Schröger 1981, 157-190; Strobel 1963; u.a.).

In neuerer Zeit begrenzt sich die Darstellung der Leidensthematik im 1Petr überwiegend auf kürzere Überblicke in Kommentaren (Achtmeier 1996; Davids 1990; Elliott 2000; Feldmeier 2005; Jobs 2005; Green 2007). Exkurse zur Leidensthematik findet sich unter anderem bei Green (2007, 225-228) (*When You Suffer as a Christian: Peter's Perspective on Suffering*) und Davids (1990), wobei Green nichts Neues beiträgt und Davids kaum Bezug auf den 1Petr nimmt, sondern nur einen kurzen Überblick über das in der Bibel gebrauchte Vokabular zum Thema Leiden gibt, einige alt- und neutestamentliche Stellen zur Thematik heranzieht und einen Abriss aus der Kirchengeschichte vorlegt.

Neben den Kommentarbeiträgen finden sich wenige neuere Studien zur Leidensthematik (vgl. Breitenbach 2005; Paschke 2006; Penner 2011). Einer der neuesten Beiträge stammt aus dem von **Söding (2009)** herausgegebenen Sammelband „Hoffnung in Bedrängnis – Studien zum Ersten Petrusbrief.“ Darin geht vor allem **Sigismund (2009)** auf die Thematik des Leidens ein. In seinem Artikel „Identität durch Leiden – Anmerkungen zu Leidensthematik des Ersten Petrusbriefes im Rahmen einer frühchristlichen Gedächtnisgeschichte“ gibt er zunächst einen Überblick über den Stand der Diskussion. Daraufhin beschreibt er das Anliegen seines Aufsatzes, die Leidensthematik unter Beachtung des historisch-faktischen und des historiographischen Aspekts zu untersuchen. Ausgangspunkt seiner Untersuchung „ist die Beobachtung, dass die Leidensaussagen des Ersten Petrusbriefes identitätsstiftende Merkmale aufweisen“ (179). Deshalb soll in seinem Beitrag

nachgezeichnet werden, inwieweit und in welcher Form dieser Brief Identität schaffen kann. Sodann soll ... verfolgt werden, ob und wie diese Identität innerhalb der Alten Kirche tradiert wurde. Dabei soll vor dem Hintergrund der gegenwärtigen geschichtstheoretischen Diskussionen stets hinterfragt werden, ob und inwieweit diese (narrative, historiographische) Tradierung der Identität Verbindungen zum historischen Ereignis (nämlich dem Erleben von Leid) sucht, und inwieweit dies dem Historiker eine Möglichkeit bietet, Rückschlüsse auf das Ereignis (auf die konkrete historische Situation des Leidens) zu ziehen (179).

Um dieses Ziel zu erreichen, beginnt Sigismund mit einer Darstellung der Leidenssituation der Christen im 1Petr. Es folgt der Abschnitt „Abgrenzung und Identität“, indem der Autor aufzeigt, dass „der Erste Petrusbrief ... die Erfahrung des Leidens als integralen Bestandteil christlicher Identität [deutet]“ (182). Weil Gemeinde nach dem 1Petr erwähltes Volk Gottes sei, habe sie sich dementsprechend zu verhalten. Aufgrund dieses neuen Verhaltens „kommt es zu Differenzen mit der Umwelt und einer deutlichen Abgrenzung von ihr“ (182).

In einem weiteren Abschnitt wird die „Identität und Stilisierung“ untersucht. Sigismund hält es für wahrscheinlich, dass im 1Petr das „literarische Mittel der Stilisierung“ eine Rolle spielt.

So verläuft etwa ... die Trennungslinie im Ersten Petrusbrief nicht mehr zwischen Juden- und Heidenchristen oder zwischen Israel und der Kirche. Im Grunde deutet der Wortlaut des Briefes noch nicht einmal auf den doch so offenkundig in diesem Schreiben zu Tage tretenden Graben zwischen Nichtchristen und Christen. Der Erste Petrusbrief sieht die Kluft zwischen „Glaubenden“ ... und Nichtglaubenden ... (188).

Dies dient dazu, „durch Verzicht auf detaillierte Beschreibungen die Prägnanz der beiden Identitätszuweisungen zu erhöhen, wodurch einerseits die Polarisierung erst möglich, andererseits die Überproportionalisierung des Selbstverständnisses der Adressaten im Kontrast zu dem entsprechend dimensionierten Widerpart wohl unausweichlich wird“ (188-89). Mit zwei Beispielen verdeutlicht Sigismund diese Beobachtung, bevor er die „Identität des Leidens als Element frühchristlicher Gedächtnisgeschichte“ beleuchtet. Dabei zeigt Sigismund auf, dass „kollektive Identität ... durch Teilhabe an gemeinsamen Erinnerungen und Erzählungen der Vergangenheit hergestellt [werden]“ (190). Bei dieser Erinnerung der Leidenssituation sei das historische Datum unbedeutend.

Der Erste Petrusbrief und seine Adressaten kennen die zugrundeliegende Situation aus eigenem Erleben. Daher werden Christenverfolgungen ... zunächst nicht als historisches Datum tradiert, auch interessieren keine Einzelereignisse oder Details. Als logische Konsequenz erscheint in den antiken Quellen die Leidens- und Verfolgungssituation historisch seltsam nebulös, dafür aber theologisch voll durchreflektiert. Angesichts der aktuellen Erfahrungen der kleinasiatischen Adressaten ist das Leiden in einem sinnvollen Deutungszusammenhang gebracht, der freilich durch seine Anbindung an die Heilstat Christi eine transhistorische Nuance erhält (190).

Im weiteren Verlauf zeigt Sigismund diese Tatsachen bei Melito von Sardes, Tertullian, Eusebios und anderen nach.

Neben diesem deutlichen Nachweis, dass der 1Petr identitätsgründende und identitätsschaffende Elemente beinhaltet, bleibt jedoch die Frage nach der Funktion dieser Elemente offen. Auffällig ist im Brief gerade, dass der Verfasser des 1Petr durch die angeführten Elemente zur Stärkung der Identität der Empfänger und so zur Leidensbewältigung beitragen will. Über Sigismunds Beitrag hinaus kann also die Frage nach dem Anlass für die identitätsgründenden und –schaffenden Aussagen und der Funktion gestellt werden.

Einen weiteren neuen Forschungsansatz bietet **Holloway (2009)**. In seinem Werk *Coping with Prejudice, 1 Peter in Social-Psychological Perspective* untersucht er den 1Petr aus sozialpsychologischer Sicht. Seine These ist dabei „that 1 Peter marks one of the earliest attempts, perhaps the earliest attempt, ... to craft a more or less comprehensive response to anti-Christian prejudice and its outcomes“ (2). Holloway beginnt in seiner Monographie mit der Klärung der Einleitungsfragen zum 1Petr bevor im zweiten Kapitel die Darstellung sozialer Vorurteile und deren allgemeine Auswirkungen erfolgen. Dabei definiert Holloway „prejudice“ als „a negative social attitude toward members of an identifiable social group based simply on their group membership“ (21) und zeigt Gründe für und das Wesen von Vorurteilen auf. Holloway betont, dass die Opfer oder Zielpersonen von Vorurteilen „experience their predicament as social stigma and therefore as a unique form of stress. This stress can be both psychological and physical and has been described as the ‚mundane, extreme environment‘ in which the targets of prejudice live their daily lives“ (39).

In einem dritten Kapitel untersucht Holloway das Verhältnis von sozialen Vorurteilen zur Verfolgung und geht dabei der Frage nach dem Anlass für die Abfassung des 1Petr nach. Am Ende des Kapitels listet er die Vorkommen von anti-christlichen Vorurteilen im 1Petr auf, die ihn zu der Frage veranlassen, „how the author of 1Peter sought to console his readership in their suffering and to advise them on how to cope with their predicaments“ (73). Bevor sich Holloway den Trostargumenten und Bewältigungsstrategien des Briefes zuwendet, untersucht er antike Theorien und Vorgehensweisen zum Umgang mit Leiden, die dem Verfasser des Briefes zur Verfügung gestanden haben könnten. Bei der Darstellung der antiken Konsolationsliteratur unterscheidet Holloway zunächst zwischen der griechisch-römischen und der frühjüdischen Literatur. Nach der Darstellung der verschiedenen Konsolationsargumente und –techniken aus beiden Bereichen wendet er sich der modernen Sozialpsychologie zu. Er zeigt Bewältigungsstrategien auf, die heute zur Überwindung von

Diskriminierung und Vorurteilen vorgeschlagen und angewandt werden. Am Ende kommt Holloway zu folgendem Schluss: „Coping ... is a complex and broadly conceived human activity that seeks to address both stressful events themselves (resulting in what we have called *problem-focused coping*) and the various subjective responses these events produce in persons directly affected by them (*emotion-focused coping*)“ (134). Die Konsolation sei dagegen „much more narrowly conceived“ und habe „as its focus emotion of grief“ (135). Weil durch Konsolationsargumente versucht werde, „to regulate the emotion of grief“ (135), könne sie letztlich als eine spezielle Form der Bewältigung (*coping*) verstanden werden.

In den darauf folgenden fünf Kapitel untersucht Holloway den gesamten 1Petr auf seine Trostargumente und Bewältigungsstrategien hin. Dabei versucht er die Parallelen zu den Argumenten und Techniken der griechisch-römischen und frühjüdischen Konsolationsliteratur und den Bewältigungsstrategien der Sozialpsychologie herauszustellen. Er unterteilt den Brief in fünf Abschnitte und will in jedem dieser Abschnitte eine spezielle Trost- oder Bewältigungsstrategie erkennen. Laut Holloway beginnt der Verfasser in 1Petr 1:1-12 mit einem „initial word of consolation.“

Drawing on Jewish apocalyptic themes, he assures his readers that these rewards are secure, already prepared and waiting for them in heaven, and that they themselves are under the protection of God ... Their present suffering promises to be brief ... and is at any rate part of God's plan to make them ready for their reward. Their suffering also brings with it the potential for a deeper experience of Christ, whose representative suffering, death, and subsequent glorification they are now in the process of recapitulating (234).

Nach der einleitenden Trostrede macht Holloway in 1:13-2:10 als erste Bewältigungsstrategie eine *apokalyptische Disidentifikation* aus.

In 1 Pet 1:13-2:10 the author offers the first of three pieces of practical advice on how to cope with a growing anti-Christian prejudice. He urges his readers to „disidentify“ with the present age with its many disappointments and to focus their hope instead on an apocalyptic future with its guaranteed outcomes (1:13). He recommends that they facilitate this break by beginning to think and act even now as those who are already members of God's apocalyptic family (1:14-2:10) (172).

Als drittes sei in 2:11-3:12 eine Strategie zu auszumachen, die in der Sozialpsychologie als *Verhaltenskompensation* bezeichnet werde. Hierbei würden Opfer von Vorurteilen selbständig versuchen „to compensate for the social distance created by their stigma, including intentionally displaying behavior that contradicts popular misperception“ (234). Diese Bewältigungsstrategie sieht Holloway in 2:11-3:12.

Im Abschnitt 3:13-4:11 erkennt er eine Strategie, die in der modernen Sozialpsychologie als *attributionale Ambiguität* (engl.: *attributional ambiguity*) bezeichnet

wird. Holloway erklärt: „This ... strategy envisages just the opposite situation, one in which efforts at appeasement have failed and physical persecution has become unavoidable. Because nothing can be done to improve the situation outwardly, the readers must find a way to cope with negative outcomes internally or emotionally“ (234). Ein solches Verhalten bewahre die Empfänger vor dem Gefühl der Niederlage und der Beschämung. Stattdessen erlaube es ihnen sich vorzustellen, wie Christus um der Gerechtigkeit willen zu leiden und am Ende eine ähnliche Rechtfertigung zu erfahren (234-35).

Holloway geht davon aus, dass im fünften Abschnitt des Briefes (4:12-5:14) ein abschließendes Trostwort vorliegt, welches deutliche Parallelen zu kyrenaischen Konsolation aufweist. Im Gegensatz zum einleitenden Trostwort stünde hier stärker die Mahnung im Vordergrund.

The hortatory nature of 1Peter 4:12-5:14 makes it difficult to outline, but it may be divided as follows: (1) a series of consolatory arguments on the theme that Christians should expect to suffer (4:12-19), (2) an exhortation to local elders (πρεσβύτεροι) to accept suffering and lead by example (5:1-5), (3) a series of more general consoling sentences (5:6-11), and (4) concluding epistolary matter that also functions as a brief *peroration* or restatement of the letters's principal theme (5:12-14) (214).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Holloways Arbeit einen beachtlichen Beitrag zur Untersuchung des 1Petr leistet. Er verschafft nicht nur einen kurzen und verständlichen Überblick über die moderne Sozialpsychologie und die antike Konsolutionsliteratur, sondern untersucht den 1Petr aus einer neuen Perspektive. Durch den interdisziplinären Vergleich mit der modernen Sozialpsychologie und den dargelegten Parallelen der Bewältigungsstrategien des 1Petr zu denen der Sozialpsychologie ergeben sich neue Perspektiven für das Verständnis des Briefes. Ferner wird die aktuelle Bedeutung des Briefes im Umgang mit Diskriminierung und Anfeindung deutlich. Holloway zeigt Strategien des Briefes auf, „which ... closely resemble strategies employed by stigmatized groups today“ (234). Ebenso machen die Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen den im Brief befindlichen Trostworten und den Argumenten und Strategien der antiken Konsolutionsliteratur deutlich, dass der Brief bewährte und in der Antike weit verbreitete Tröstungen anführt. Auch dadurch wird die Bedeutung des Briefes für die Gegenwart hervorgehoben. Bis in die Gegenwart können die Aussagen des Briefes helfen, Leidende und Trauernde zu trösten und zu ermutigen.

Etwas erzwungen wirkt jedoch die von Holloway festgelegte Einteilung des Briefes. Sie erweckt den Eindruck, als ob sich gewisse Bewältigungsstrategien nur in bestimmten Abschnitten wiederfinden würden bzw. als ob der Verfasser – bewusst oder unbewusst – den Brief so eingeteilt habe, dass in jedem Abschnitt nur eine bestimmte Bewältigungsstrategie



vermittelt werden sollte. Es ist aber zu fragen, ob sich der Brief so konsequent in einzelne Abschnitte einteilen lässt und ob nicht auch außerhalb der von Holloway (oder dem Verfasser?) festgelegten Grenzen Trost- und Bewältigungsstrategien auftreten. Interessant wäre beim Vergleich mit der antiken Konsolationsliteratur auch eine Gegenüberstellung von Trostaussagen der Konsolationsliteratur und des 1Petr. Dadurch würden möglicherweise gewisse Parallelen noch deutlicher werden.

Herkommend von dieser Darstellung der wesentlichen Beiträge zum 1Petr lässt sich zusammenfassend festhalten, dass die Leidensthematik im Brief zwar mehrfach und auf unterschiedliche Weise beleuchtet wurde. Dennoch gibt es offene Fragen, die beantwortet werden wollen, Positionen, die zu hinterfragen sind und neue bzw. andere Methoden, die angewandt werden können, um einen Beitrag zur Forschung am 1Petr zu leisten.

## 1.2 Fragestellung und Ziel der Arbeit

Nachdem dem 1Petr in den vergangenen Jahrzehnten im Vergleich zu den paulinischen Briefen verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde, nimmt das Interesse an diesem Brief gegenwärtig wieder zu (vgl. Söding 2009, 7). Die „herausragende Bedeutung der Leidensthematik innerhalb des Ersten Petrusbriefes ist [zwar] in der exegetischen Fachliteratur schon vielfach zu Recht hervorgehoben worden“ (Sigismund 2009, 177), doch der Großteil dieser Beiträge stammen, wie oben gesehen, aus der Zeit zwischen Mitte und Ende des letzten Jahrhunderts. Wie aus dem Forschungsüberblick ersichtlich wird, lassen die älteren und selbst die neueren Studien Fragen offen, die noch nicht oder nicht zufriedenstellend beantwortet wurden. Eine dieser Fragen ergibt sich aus den Beiträgen von Millauer (1976) und Nauck (1955). Beide zeigen in ihren untersuchten Bereichen deutliche Parallelen des 1Petr zu alttestamentlich-jüdischen, apokalyptischen und/oder synoptischen Traditionen auf. Daraus ergibt sich die Frage, ob sich im Brief nicht neben diesen Bereichen weitere Parallelen zu anderen Traditionen ausmachen lassen. Ein Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, womöglich weitere Parallelen oder Ähnlichkeiten des Briefes zu anderen Traditionen herauszufinden. Da dies nicht in einem umfassenden Maß geleistet werden kann, sollen speziell die Trostargumente des Briefes mit den Konsolationsargumenten und -strategien der antiken Konsolationsliteratur verglichen werden.

Zum Vergleich des 1Petr mit anderer Konsolationsliteratur hat Holloway in seiner Monographie einen beachtlichen Beitrag geleistet. Er teilt den gesamten Brief in fünf Abschnitte ein und richtet sein Augenmerk darauf, welches *Trostargument* oder welche *Bewältigungsstrategie* in den einzelnen Abschnitten vorliegt. Nachdem er jedem der fünf Abschnitte eine Strategie zugewiesen hat, untersucht er darüber hinaus kaum, ob auch in

andern Abschnitten des Briefes gleiche oder ähnliche Strategien oder Trostargumente vorliegen.

In der vorgelegten Arbeit soll daher in Orientierung an Holloway, aber losgelöst von seiner – manchmal erzwungen wirkenden – Einteilung der einzelnen Abschnitte, der 1Petr daraufhin untersucht werden, ob es auch außerhalb der von Holloway festgelegten Grenzen *Parallelen oder Ähnlichkeiten zu andern antiken Konsolationsschriften* gibt. Im Unterschied zu Holloway sollen dabei gezielt einzelne Aussagen des 1Petr Aussagen der Konsolationsliteratur gegenübergestellt werden, um Ähnlichkeiten deutlicher hervorzuheben. Aufgezeigt werden soll dabei, ob sich der Verfasser des 1Petr mit seinen Trostworten an einer bestimmten Konsolationsschrift oder Gruppen von Konsolationsschriften besonders orientiert oder auf einen bestimmten Fundus bekannter Trostworte zurückgreifen konnte.

Über Holloways Arbeit hinaus soll zudem untersucht werden, ob nicht jenseits der von Holloway festgelegten Kapiteleinteilung und den zugeordneten Bewältigungsstrategien weitere Strategien in andern Abschnitten des Briefes zu finden sind. Wie bei Holloway soll dabei auch ein Vergleich mit den Strategien der modernen Sozialpsychologie angestrebt, jedoch unter Berücksichtigung zusätzlicher deutscher Fachliteratur.

Eng verbunden hiermit sind die Fragen, die sich aus Sigismunds Aufsatz ergeben. Wie oben dargestellt, weist er deutlich darauf hin, dass der 1Petr ein identitätsgründendes und identitätsschaffendes Anliegen beinhaltet. Hierbei stellt sich die Frage nach dem Grund für und der Funktion der auffindbaren identitätsgründenden und -schaffenden Aussagen.

Neben diesen teilweise interdisziplinären Fragestellungen soll der Brief auch auf traditionelle exegetische Weise untersucht werden, um einigen offenen oder nicht zufriedenstellend beantworteten Fragen nachzugehen. Wenig beachtet wurde bislang die Frage nach den im Brief selber genannten *Urhebern des Leidens*. Sämtliche im Brief auffindbaren Angaben sollen herausgearbeitet werden, um möglichst ein genaues Bild der Urheber zu zeichnen. Ebenso ist die Frage nach dem Verhältnis vom Tun des Guten zum Leiden bislang unbefriedigend beantwortet worden. Während einige Ausleger davon ausgehen, dass hier die Rede von einer hypothetische Leidenssituation ist (Davids 1990, 130; Elliott 2000, 624; Goppelt 1978, 234; Jobs 2009, 227-228; Holloway 2009, 11), halten andere die Unwissenheit des Verfassers über die Situation der Empfänger für den Grund der grammatikalischen Konstruktionen (Achtemeier 1996, 230-231; ähnlich Brox 1979, 158). Zu erwägen ist jedoch, ob nicht eine andere Lösung sowohl den grammatischen Konstruktionen als auch der anderweitig im Brief dargestellten Leidenssituation gerecht wird.

Trotz der Tatsache, dass verbale Anfeindung die zentrale Leidensform im Brief ausmacht, wurde kaum nach der Wirkung dieser Art der Anfeindung auf die Empfänger gefragt, oder nach der Wirkung von verbaler Gewalt im Allgemeinen. Auch hierzu sollen zunächst die genauen Angaben über die Form der Diskriminierung herausgearbeitet werden, um dann unter Berücksichtigung neuerer Forschungsergebnisse der Sprachwissenschaft und Psychologie die Schwere dieser Art der Anfeindung zu beurteilen. Beachtet werden soll dabei auch der kulturelle Kontext und Hintergrund der Empfänger, da dieser ebenfalls eine bedeutende Auswirkung auf die Schwere einer verbalen Anfeindung hat.

Ziel ist es also, die Leidensthematik des 1Petr unter Zuhilfenahme neuerer Forschungsmethoden und Fragestellungen, sowie durch Einbeziehung von Forschungsergebnissen anderer Wissenschaftsbereiche neu zu beleuchten.

### 1.3 Vorgehensweise und Kapitelübersicht

In der vorliegenden Arbeit sollen in einer einleitenden Betrachtung die zentralen Leidensbegriffe *πάσχω* und *παθήμα* untersucht werden, um eine Grundlage für das Verständnis der weiteren Betrachtung der Leidensthematik zu legen. In einem zweiten Abschnitt wird der Frage nach den *Urhebern des Leidens* nachgegangen. Dabei soll besonders, auf innerbriefliche Hinweise eingegangen werden, bevor die Frage nach einer möglichen staatlichen Verfolgung und der außerbiblischen Quellenlage gestellt wird. Nach den Urhebern des Leidens sollen *die Ursachen und Gründe für rechtes und falsches Leiden* herausgearbeitet werden. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem bislang unbefriedigend dargestellten Verhältnis zwischen potenziellem Leiden und guten Taten. Mit einem anderen Ansatz soll versucht werden, sowohl einzelnen grammatikalischen Konstruktionen als auch den Gesamtaussagen des Textes gerecht zu werden.

Dem folgt die Darstellung der *Arten und Formen des Leidens*. Hierzu soll ein kulturanthropologischer Exkurs vorgenommen werden, der vorwiegend auf die Forschungsergebnisse von Wiher (2003) und Müller (2010) in den Bereichen scham- und schuldorientierten Kulturen zurückgeht. Die leitende Frage ist dabei, ob verbale Anfeindung und Diskriminierung von Angehörigen einer überwiegend schamorientierten Kultur schlimmer empfunden werden als physische Gewalt. Sollte dies der Fall sein, müssten die Aussagen des Briefes über die Arten der Anfeindung stärker als bislang gewichtet werden, da es sich bei den Empfängern überwiegend um Angehörige einer eher schamorientierten Kultur handelt und der 1Petr als Art der Anfeindung überwiegend verbale Diskriminierung nennt. In diesem Zusammenhang sollen die bislang unbeachteten Prozesse der

Diskriminierung anhand heutiger sozialpsychologischer Forschungsergebnisse und die Wirkung und das Gewaltpotential von verbaler Diskriminierung dargestellt werden.

In einem vierten Abschnitt sollen die Auswirkungen des Leidens erläutert werden. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei der Untersuchung von 1Petr 4:1 gewidmet, da dieser Vers mehrere Fragen aufwirft.

In einem fünften Abschnitt wird der Frage nachgegangen, ob sich in den Trost- und Ermutigungsworten des Briefes Parallelen zur griechisch-römischen und frühjüdischen Konsolationsliteratur finden lassen und ob der Brief Strategien zur Leidensbewältigung enthält, die heute noch in der Sozialpsychologie im Umgang mit Diskriminierung diskutiert und angewandt werden. Wenn dem so ist, muss untersucht werden, wie sich diese Parallelen erklären lassen und wie sie zum Verständnis des Briefes beitragen. Es soll aufgezeigt werden, inwiefern die vorgeschlagenen Verhaltensweisen und Hilfestellungen für die Leser, die mit negativen Bewertungen, Diskriminierung, Anfeindungen und Stigmatisierung zu kämpfen haben, den Hilfestellungen der modernen Psychologie entsprechen oder sich von ihnen unterscheiden. Um dies herauszufinden sollen nach einer Zusammenfassung der umfangreichen Forschung der Sozialpsychologie die Textpassagen im Brief untersucht werden, die Angaben zu Bewältigungsstrategien enthalten. In einem dritten Schritt wird verglichen, welche Parallelen zwischen den Strategien des Briefes und der heutigen Sozialpsychologie vorliegen. Holloway (2009) hat zu dieser Fragestellung bereits eine umfangreiche Untersuchung vorgelegt, auf deren Forschungsergebnisse zurückgegriffen wird. Zugleich soll die Frage nach dem Umgang mit Diskriminierung und Anfeindungen aber anhand weiterer sozialpsychologischer Studien erarbeitet bzw. ergänzt oder gegebenenfalls hinterfragt werden. Abschließend erfolgt in einem letzten Schritt die Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Arbeit.

## 2 Die Thematik des Leidens

Das Erleben und Ertragen von Leiden sowie die Auseinandersetzung mit der Thematik des Leidens gehören von den Anfängen des christlichen Glaubens zu den Herausforderungen der Nachfolger Jesu. Bereits kurze Zeit nach der Kreuzigung Jesu brachen Leiden in unterschiedlicher Form und Intensität über seine Jünger herein. Genannt werden dabei unterschiedliche Urheber dieser Leiden. Während in den ersten Tagen der jungen Gemeinde überwiegend die *Furcht vor den Juden* (ὁ φόβος τῶν Ἰουδαίων) erwähnt wird (Joh 7:13; 9:22; 12:42; 19:38; 20:19), berichtet eines der ältesten neutestamentlichen Schriftstücke neben dem Leiden durch die Juden auch über die Leiden der Gläubigen *unter den eigenen Landsleuten* (ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν; 1Thess 2:14).

Zur Darstellung des Leidens werden im Neuen Testament überwiegend die Vokabeln θλίψις (Bedrängnis, Drangsal; 45x), θλίβω (drücken, bedrücken, bedrängen; 20x), πάσχω (42x) bzw. die dazugehörigen Substantive πάθημα (16x) verwendet. Daneben kommt es zu einem häufigen Gebrauch der Begriffe διώκω ((nach-)jagen, treiben, verfolgen), λύπη (Trauer, Kummer, Betrübnis, Schmerz) bzw. λυπέω (betrüben, kränken), πειρασμός (Versuchung, Prüfung), πειράζω und πειράω (versuchen, erproben, prüfen). Weitere, wenn auch seltener gebrauchte Worte sind ὑστερέω (rauben, berauben;), ζημιόω (Schaden zufügen; strafen, bestrafen; *pass.*: Schaden haben, leiden, verlieren), κάκωσις (übel behandeln, misshandeln, erniedrigen, leiden) und andere.

Ogleich das Thema Leiden in sämtlichen Schriften des Neuen Testaments behandelt wird, sticht der 1Petr aufgrund seiner Betonung dieser Thematik besonders hervor. Webb (1997, 1135) betont: „Certain NT books are more focused on the subject of suffering than are others. The authors of 1 Peter and Revelation are intensely interested in understanding and interacting the problem of suffering in their communities.“ Diese Einschätzung des Briefes rührt daher, dass zentrale Begriffe wie πάσχω und πάθημα im 1Petr häufiger als in allen anderen neutestamentlichen Schriften gebraucht werden:<sup>5</sup> Insgesamt 12x (vgl. 2:19.20.21.23; 3:14.17.18; 4:1 (2x). 15.19; 5,10) findet sich das Verb πάσχω, 4x das Substantiv πάθημα (vgl. 1,11; 4,13; 5,1). Die Begriffe verteilen sich, wenn auch recht ungleichmäßig, über den gesamten Brief. Keines der fünf Kapitel des Briefes kommt ohne die Erwähnung des Leidens in irgendeiner Form aus. Außerdem greift der Verfasser auf eine Vielzahl weiterer Worte und Anspielungen zurück, durch die sich der Brief einzigartig vom

<sup>5</sup> 4x Mt; 3x Mk; 6x Lk; 5x Apg; 5x in den Paulusbriefe ; 4x Hebr; 1x Offb.

übrigen neutestamentlichen Schrifttum abhebt. Somit gilt „das Christenleiden ... allgemein als das zentrale Thema des 1. Petrusbriefes“ (Millauer 1976, 1). Es spielt eine

besondere Rolle ... im 1. Petrusbrief sowohl für den einzelnen Glaubenden als auch für die christliche Gemeinschaft das Leiden und die Standhaftigkeit im Leiden. Die Anfechtungen und die Bewährung des Glaubens werden schon in 1,6f mit dem Leiden in Verbindung gebracht. ... Eine besondere Zuspitzung erhält der Leidensgedanke dadurch, daß es um ungerechtes Leiden geht (vgl. Hahn 2002, 418).

Das angespannte Verhältnis zwischen Christen und Nichtchristen in Kleinasien sowie das Leiden der Christen unter ihrer paganen Umwelt bilden also die Ausgangssituation und das zentrale Thema des Briefes und sollen im Folgenden ersten Teil der Arbeit eingehend untersucht werden.

## 2.1 Analyse der zentralen Begriffe der Leidensthematik

Da im 1Petr für die Auseinandersetzung mit der Leidenssituation der Empfänger vorzugsweise das Verb *πάσχω* bzw. das dazugehörige Substantiv *πόθημα* verwendet werden, sollen diese Begriffe zunächst betrachtet werden.

### 2.1.1 Πάσχω und πόθημα im Frühjudentum

Der Gebrauch des Verbs und die heutige lexikalische Erstbedeutung von *πάσχω* als *etwas erfahren* oder *erleben* gehen auf Homer zurück (Gärtner 2000, 1291). Von seiner Grundbedeutung ist das Wort neutral, bezeichnet somit ursprünglich „ein Betroffensein, so daß die Wertung solchen Betroffenseins in beigeordneten Begriffen ausgesprochen werden muß“ (1291). Aufgrund der überwiegend negativen Verwendung bei Homer setzte sich im Sprachgebrauch durch, dass „*πάσχω* ohne positiv wertende Zusätze durchweg in negativem Sinn zu verstehen ist: aus *Betroffensein* wird *Leiden*“ (1291). Zu gleichem Schluss kommt auch Michaelis. Eindeutig zeige die Verwendung bei Homer, „daß *πάσχω* ursprünglich ausschließlich die Bedeutung *Übles erleiden* hat“ (Michaelis 1954, 903). Er hält daher fest:

In der Hauptsache bezeichnet *πάσχω* in der Bdtg *leiden, erleiden, erdulden* das Leidenmüssen von Unglück, Schicksalsschlägen, Ungunst der Menschen u. Götter. (...) *Πάσχω* hat dabei zunächst, mehr deskriptiv, die Bedeutung *erleiden* im Sinne von *erfahren, erleben (es stößt mir zu)*, ohne daß auch an den Affekt des schmerzlichen Empfindens zu denken ist. Soweit *πάσχω* etwa zur Bezeichnung von Kranksein dient, ist nicht gemeint, daß der Kranke u n t e r seiner Krankheit leidet, sondern daß er a n einer Krankheit leidet, krank ist (904).

Bedeutend ist die Beobachtung Gärtners (2000, 1291), dass es sich „in den meisten Fällen ... um ein Leiden durch ein Ausgeliefertsein an ein ungünstiges Schicksal oder übelwollende Menschen und Götter [handelte] ... selten um das Erleiden einer Strafe.“

Betrachtet man die 21 Vorkommnisse von πάσχω in der Septuaginta, stellt man fest, dass der Begriff als Übersetzung für mehrere unterschiedliche hebräische Worte verwendet wird (vgl. Ez 16:5, Am 6:6, Sach 11:5, Est 9:26).<sup>6</sup> Im Hebräischen gibt es keine treffende Vokabel, „die wie πάσχω das leidentliche Verhalten im Gegensatz zum Handeln und Tun bezeichnet“ (Michaelis 1954, 906). In zentralen „Leidenspassagen“ wie z.B. im Buch Hiob, den Klagepsalmen sowie den Liedern über den leidenden Gottesknecht in Jesaja findet sich in der Septuaginta keine Verwendung des πάσχω-Begriffs.<sup>7</sup> Der hebräische Text gibt somit wenig Aufschluss über die hinter πάσχω stehende Bedeutung bzw. das dahinterliegende hebräische Verständnis.

Anhaltspunkte zum Gebrauch von πάσχω finden sich lediglich in zwei Stellen (Ep Jer 1:33 u Sir 38:16) „in gut griech Formulierung“ (907). Auch bei diesen beiden Stellen liegt eine negative Betonung von πάσχω vor: Im Brief des Jeremia 1:33 steht der Begriff mit einem vorangestellten κακός (οὔτε ἐὰν κακὸν πάθωσιν...), in Sirach 38:16 wird πάσχω im Zusammenhang mit dem Weinen und Klagen über den Tod verwendet.

Wichtige Belege für das Verständnis von πάσχω finden sich in den ursprünglich griechisch abgefassten Schriften wie 2. und 4. Makkabäer sowie der Weisheit Salomos. Die Verwendung in 2. Makkabäer lässt einen überwiegend negativen Gebrauch erkennen. 2. Makkabäer 6:30 gibt die letzten Worte des greisen Eleasers vor seinem Sterben wieder. Hierin berichtet er von qualvollem körperlichen Leiden unter den Schlägen, während seine Seele diese freudig erträgt. 2. Makkabäer 7:18.32 handeln vom Leiden des jüdischen Volkes unter der Strafe Gottes um ihrer Sünden willen. Πάσχω wird dabei wiederholt in negativem Sinn verwendet. Ebenso verhält es sich mit den meisten Stellen des 4. Makkabäerbuches. Dabei ist jedoch mit Michaelis (1954, 908) festzuhalten, dass πάσχω weder im 2. noch im 4. Makkabäer als *terminus technicus* das Martyrium mit Einschluss des Sterbens zu verstehen ist. „... in 4 Makk ist so wenig wie in 2 Makk πάσχειν = θανεῖν“ (908). Neben dieser Beobachtung stellt Millauer (1976, 25) in seiner Untersuchung von 2. und 4. Makkabäer heraus: „Trotz etlicher Parallelen in Einzelaussagen verweist doch die Einstellung zum Leiden in diesen Schriften auf den unüberbrückbaren Unterschied zum 1.Petr.“ Auch wenn das Leiden wie in 1Petr von der heidnischen Umwelt ausgehe (vgl. 2 Makk 6:1), so ist es in den Makkabäerbüchern Kennzeichen „des Kampfes um das Recht“ und des Widerstandes

<sup>6</sup> In Ez 16:5 und Sach 11:5 dient es zu Übersetzung des hebräischen חָלַח (hapax Ez 16:5: *Mitleid haben, Schonen*) bzw. חָלַח (Mitleid haben), in Am 6:6 zur Übersetzung von nif. חָלַח (*krank, erschöpft, schwach sein*).

<sup>7</sup> In Hiob und den Psalmen werden unter anderem die Begriffe θλίβω und ἀνάγκη verwendet, in Jesaja 53:3.10 der Begriff πλῆγη, in Jesaja 53:4 gibt die Septuaginta den hebräischen Begriff חָלַח (*Krankheit, Leid*) mit ἀμαρτία wieder.

gegen die „Forderungen einer feindlichen Gesellschaftsordnung“ (25). Außerdem „wird immer wieder berichtet, wie leicht die Märtyrer ihrem Schicksal hätten entgehen können, wenn sie diesen Widerstand aufgegeben hätten (II 6,21; 7,7 u. ö.; IV 5,5ff; 6,4 u.ö.). Das Leiden hat also seine Ursache, anders als im 1. Petr., im passiven Widerstand“ (26). Aufgrund dieser deutlichen Unterschiede ist unwahrscheinlich, dass 1Petr bei der Verwendung des πάσχω-Begriffs der frühjüdischen Tradition aus dem 2. und 4. Makkabäerbrieffolgt.<sup>8</sup>

Bezieht man in die Untersuchung des πάσχω-Begriffs die Weisheit Salomos mit ein, fällt auf, dass πάσχω hier ebenfalls im Sinne von *leiden, erleiden* oder *erdulden verwendet* wird. In 12:27 tritt πάσχω im Zusammenhang mit ἀγανακτεῖν (ärgerlich / unzufrieden / zornig sein) und καταδίκη (Verurteilung / Strafe) auf (ἐφ' οἷς γὰρ αὐτοὶ πάσχοντες ἠγανάκτουσιν...). Da Israel sich nicht hat warnen lassen (12:26), leidet es nun unter göttlichem Strafgericht. Ziel der Leiden ist hierbei die häufig betonte *Erziehung Gottes*. Gott bestraft zwar *die Söhne* wegen ihrer Sünden, kommt aber um seiner, *den Vätern* gegebenen Verheißungen willen, mit seinem Volk zum Ziel (12:21) und weckt dabei das Vertrauen in seine Güte und Barmherzigkeit (12:22). Bedeutend ist hierbei, dass man „[i]n Weish ... auf das pädagogische Moment des Leidens [trifft] (12:22) (Gärtner 2000, 1293). So unterscheidet sich auch hier wie bei den Makkabäerbrieffen der Gebrauch des Leidensbegriffs von dem im 1Petr. Leiden ist in 1Petr weder *göttliche Strafe*, noch zeigt sich eine *pädagogische Absicht* der Leiden.

Ergänzt man bei der Untersuchung die Verwendung von πάσχω bei Philo und Josephus, lässt sich bei ersterem festhalten, dass πάσχω

am häufigsten ... das leidentliche Verhalten im Gegensatz zum freien Handeln [bezeichnet]. (...) Überh steht Philos Gebrauch von πάσχω sehr stark unter dem Einfluß der griech-hell philosophischen Terminologie u Anschauung (905, 22). Die sinnlichen Eindrücke werden als πάσχειν aufgefaßt, während dem νοῦς ... das δρᾶν zugeschrieben wird... Letztlich steht nur Gott allein das Tun zu, allem Geschöpflichen aber nur das leidentliche Verhalten (Michaelis 1954, 908).

Bei Josephus und seinem häufigen Gebrauch von πάσχω lässt sich kein anderes Verständnis des Wortes erkennen als bisher erörtert. Lediglich spielt bei Josephus häufiger „entsprechend dem für Jos wichtigen Gedanken der Vergeltung, die Bdtg *Strafe leiden* mit“ (908).

---

<sup>8</sup> Dies zeigt sich besonders auch durch die unterschiedliche Zielsetzung der Leiden. In 2 Makkabäer wird das Leiden „nicht als rächende Strafe (πρὸς ὄλεθρον), sondern als Erziehungsmittel (πρὸς παιδείαν)“ verstanden, in 1Petr ist eine pädagogische Absicht der Leiden jedoch schwerer nachzuweisen (vgl. 3.4.6 *Leiden und pädagogische Absicht*).



### 2.1.2 Πάσχω und πάθημα im Neuen Testament

Da die Thematik des Leidens und die dabei verwendeten Begriffe in 1Petr zum Teil an die Leiden Christi gekoppelt sind (1:11; 2:21-25; 3:18-19, 4:1; 4:13) ist eine Untersuchung der Passionsberichte unumgänglich. Ferner soll ein kurzer Überblick über weitere wichtige Vorkommen von πάσχω und πάθημα einen möglichst umfassenden Überblick über die Verwendung und Bedeutung dieser Begriffe geben.

Das Verb πάσχω kommt im Neuen Testament an 42, πάθημα an 16 Stellen vor. Während sich bei Matthäus, Markus und Lukas πάσχω 13-mal findet, πάθημα aber überhaupt nicht, fehlen im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen beide Begriffe vollständig. Auffallend ist, dass πάσχω im gesamten Neuen Testament überwiegend im Zusammenhang mit dem Leiden und Sterben Christi verwendet wird. Von den 13 Stellen in den synoptischen Evangelien werden neun auf die Leiden Christi bezogen (Mt 16:21; 17:12; Mk 8:31; 9:12; Lk 9:22; 17:25; 22:15; 24:26.46). Die übrigen vier Vorkommen beschrieben das *Leiden* des Epileptikers unter seiner Krankheit (Mt 17:15), von der Frau des Pilatus, die um Jesu willen im Traum *viel erlitt* (πολλὰ παθεῖν; Mt 27:19), der blutflüssigen Frau, die unter den behandelnden Ärzten *leidet* (Mk 5:26) und vom *Leiden* der Galiläer unter Pilatus (Lk 13:2). Die Intensität des Ausdruckes πάσχω ist dabei unterschiedlich hoch. Während in Mt 27:19 πάσχω durchaus mit *eine Unannehmlichkeit durchmachen* übersetzt werden kann, beinhaltet πάσχω in Lk 13:2 auch das *Sterben* der Galiläer, wie es die Aussage Jesu im Folgesatz „wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenso *umkommen* (ἀπόλλυμι)“ zeigt.

Bei den neun Stellen, die vom Leiden und Sterben Christi sprechen, fällt auf, dass es sich jedes Mal um Aussagen Jesu über sein eigenes Leiden und Sterben handelt. Dadurch wird die Einzigartigkeit der Passion Jesu verdeutlicht. Michaelis (1954, 915) beobachtet treffend:

Weder die Verfolgungen der Propheten (zB Mt 5, 12 Par; 23, 37 Par) noch das Schicksal Johannes des Täufers (Mk 9, 12 f Par) noch der Leidensweg der Jünger (zB Mk 8, 34 ff Par; Mt 10, 17 ff Par; 23, 34 Par) werden – bei aller sonstigen Übereinstimmung in den Termini – als παθεῖν bezeichnet. Der Einzigartigkeit der Passion Jesu ist vor allem darin Genüge geschehen, daß mit παθεῖν eine Vokabel gewählt worden ist, die durch ihre Vorgeschichte ... zwar aufnahmebereit genug war, um diesen besonderen Inhalt zu fassen, aber bis dahin nicht einmal in LXX schon in genau gleicher Weise verwandt worden war, was insbesondere von der Bedeutung παθεῖν sterben gilt.

Betrachtet man die einzelnen Stellen, erkennt man eine enge Verbindung zwischen Matthäus 16:21; Markus 8:31 und Lukas 9:22; 17:25. Alle Stellen reden davon, dass *viel erlitten werden muss* (δεῖ ... πολλὰ παθεῖν). Markus 8:31; Lukas 9:22; 17:25 hängen dieser

Wendung ein *Verworfenwerden* (δεῖ ... πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι) an, sodass eine feststehende zweigliedrige Wendung entsteht, die wohl auf eine gemeinsame hebräisch-aramäische Quelle zurückgeht. Mit einem beinahe gleichen Satzende schließen Matthäus 16:21; Markus 8:31; Lukas 9:22 die Aussage Jesu ab: „... καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι“ (Mt 16:21; Lk 9:22) bzw. „... καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι“ (Mk 8:31).<sup>9</sup> Πάσχω wird somit in diesen Stellen für das Leiden Jesu vor seinem Tod verwendet (so auch in Mt 17:12 und Lk 22:15).

Eine erweiterte Bedeutung des Begriffs liegt Lukas 24:26.46 zugrunde. Hier folgt dem Zeugnis über das Leiden Jesu unverzüglich die Aussage über seine Auferstehung bzw. seinen Eingang in die Herrlichkeit. Da Aussagen über sein Sterben fehlen, ist davon auszugehen, dass πάσχω hier sein *Sterben* impliziert. Bestätigt findet sich diese Annahme in Apostelgeschichte 1:3 und 17:3. Auch hier wird beide Male das Sterben in den πάσχω-Begriff eingebettet.<sup>10</sup>

Zusammenfassend lässt sich aus den Vorkommnissen in den Evangelien und der Apostelgeschichte festhalten, dass πάσχω sowohl *leiden* als auch *sterben* bedeuten kann.

Neben den Evangelien und der Apostelgeschichte findet sich das Wort im Hebräerbrief, dem 1Petr, an sieben Stellen bei Paulus und in der Apokalypse des Johannes. In den vier Stellen im Hebräerbrief (2:18; 5:8; 9:26; 13:12) liegt grundsätzlich die gleiche Bedeutung vor wie in den Evangelien und der Apostelgeschichte. Hebräer 2:18 und 5:8 legen eine Übersetzung *leiden* oder *erdulden* nahe, während in 13:12 das „ἔξω τῆς πόλης ἔπαθεν“ mit „vor den Toren [der Stadt] gestorben“ wiedergegeben werden kann, was eine Anspielung des Verfassers auf Lev 16:27 sein dürfte.

Der Vollständigkeit halber sei hier auf die restlichen Stellen hingewiesen. Bei ihnen bedeutet πάσχω überwiegend *erleiden* und *erdulden* (1 Kor 12:26; 2 Kor 1:6; Phil 1:29; 1 Thess 2:14; 2 Thess 1:13 und 2 Tim 1:12; Offb 2:10). Eine Ausnahme bildet Gal 3:4. Dort hat πάσχω die Bedeutung *erfahren*. 1 Kor 12:26 greift neben dem Gebrauch von πάσχω in der Aussage „leidet ein Glied ...“ das Wort *mitleiden* συμπάσχω (vgl. Röm 8:17) auf, um die Zusammengehörigkeit der Gläubigen in der Gemeinde an ihrer Anteilnahme am Leiden anderer aufzuzeigen.

<sup>9</sup> Begründen lässt sich eine gemeinsame hebräisch-aramäische Quelle mit der unterschiedlichen Wortwahl bei Matthäus, Markus und Lukas (ἀνίστημι; ἐγείρω). Zugrunde liegt wohl das Wort  $\text{קָם}$ , das sich in der LXX mit sowohl mit ἐγείρω als auch mit ἀνίστημι übersetzt findet.

<sup>10</sup> Man kann davon ausgehen, dass dem Verfasser des lukanischen Doppelwerkes die Hervorhebung des (unerwarteten) Leidens des Messias erklärungsbedürftiger schien, als sein Sterben.

Bedeutend ist der Abschnitt 2. Korinther 1:3-8. In Vers sechs bezeichnet das πάσχω im Zusammenhang mit den Begriffen θλίψις (1:3.8), θλίβω (1:6) und πάθημα (1:5.6.7) *erleiden*. Dabei wird (von der kanonischen Reihenfolge ausgehend) zum ersten Mal beim Gebrauch der Vokabeln πάσχω und πάθημα ein Bezug zwischen den Leiden der Christen und dem *Leiden Christi* (τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ) hergestellt. Dies findet sich außerhalb des 1Petr (2:21; 3:17.18; 4:1; 4:13) in dieser Weise nur noch in Philipper 3:10 (τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ) und in Kolosser 1:24.

Außer in Hebräer 2:9 wird πάθημα immer im Plural verwendet (παθήματα) und bedeutet *Leiden* (2Kor 1:6; Röm 8:18; Phil 3:10; Kol 1:24; 2Tim 3:11; Hebr 2:9f; 10:32). Eine Ausnahme bildet Galater 5:24 und Römer 7:5. Hier stößt man auf die seltene Bedeutung *Leidenschaft, Trieb*.

## 2.2 Zusammenfassung der Wortstudie

Fasst man die Untersuchungsergebnisse zusammen, kommt man bei den Begriffen πάσχω wie πάθημα *außerhalb* des 1Petr zu folgendem Ergebnis: Die zunächst vorliegende neutrale Grundbedeutung des Wortes (*betroffen sein, erfahren oder erleben*) wich früh einer überwiegend negativen Verwendung. Bereits bei Homer setzte sich der Sprachgebrauch durch, wonach πάσχω in der Hauptsache als *leiden, erleiden, erdulden* oder *Übles erleiden* verstanden wurde. Dabei gilt πάσχω zunächst als Beschreibung dessen, *was einem zustößt*, ohne dabei an den Affekt des schmerzlichen Empfindens zu denken. Im Mittelpunkt steht nicht das Leidenmüssen *unter* dem Unglück, den Schicksalsschlägen oder der Missgunst von Seiten der Menschen oder Götter, sondern das Leiden *an* ihnen.

Neben die Bedeutung *leiden, erleiden, erdulden* tritt zuweilen auch die Bedeutung *sterben*. Besonders in den Evangelien dient πάσχω sowohl der Darstellung der *Leiden* Jesu an den Folterungen etc., als auch zur Beschreibung seines *Todes*. Die gleiche Verwendung liegt auch beim Substantiv πάθημα vor. Der Begriff wird überwiegend dazu verwendet, die *Leiden* der Nachfolger Jesu zu bezeichnen. In sieben der 16 Vorkommnisse im Neuen Testament wird er für die *Leiden Christi* (τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ) gebraucht (2Kor 1:5; 3:10; Hebr 2:9.10; 1Petr 1:11; 4:13; 5:1), an einigen Stellen sogar zur Beschreibung seines *Todes*.

Für die Begriffe πάσχω wie πάθημα legt sich also folgende Bedeutung nahe: „das, was einem zustößt und was man hinnehmen muß. Meist in *malam partem*: *Leid, Unglück ...*“ (Michaelis 1954, 929). Πάσχω und πάθημα können *leiden, erdulden* bzw. *Leiden, Erdulden* bedeuten, in einigen Fällen aber auch im Sinne von *sterben, getötet werden* bzw.

als *Tod*, *Sterben* verstanden werden, wie dies bei der Bezeichnung des Todes Jesu zu erkennen ist. Ob die Begriffe in dieser Weise auch im 1Petr zu verstehen sind, sollen die nachfolgenden Untersuchungen zeigen.

### 2.3 Weitere Begriffe zur Leidensthematik

Um ein umfassendes Bild der Situation der Adressaten und der Leidensthematik im 1Petr zu erhalten, müssen neben den am häufigsten verwendeten Worten πάσχω bzw. πάθημα auch Worte und Stellen betrachtet und in ihrem Kontext untersucht werden, die, wenn zuweilen nur indirekt, auf die Leidenssituation der Empfänger hindeuten und über die Art des Leidens Aufschluss geben. Hierzu sind Stellen von Bedeutung, in denen auf ein *Betrübtwerden in mancherlei Prüfungen* (λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς) oder auf eine *Verwunderung über Prüfungen* gesprochen wird (1:6; 4:12), bzw. die von einem *Verleumdetwerden* (καταλαλέω 2:12; 3:16) als *Übeltäter* (κακοποιός 2:12; 4:15) bzw. von einem *Geschmähtwerden* (ὀνειδίζω 4:14) der Adressaten durch die *Schmähenden* (οἱ ἐπηρεύζοντες 3:16) reden. Auch 2:19 deutet durch den Gebrauch des λύπη auf ein körperliches oder seelisches Empfinden von Leid oder Schmerz hin. Zu untersuchen ist zudem 1Petr 3:9. Hier wird von *Bösem* (κακός) und von *Scheltworten* (λοιδορία vgl. 2:23) berichtet, die den Adressaten entgegengebracht werden, und auf die sie in vorgegebener Weise reagieren sollen. Überdies finden sich Stellen, die vom *Drohen* (φόβος; 3:14) und von der *Feuerglut* (πύρωσις; 4:12) sprechen. Da diese Begriffe zumeist nur einmalig verwendet werden, sollen sie erst an den jeweiligen Stellen in ihrem Kontext genauer untersucht werden.

### 3 Das Leiden als Hauptthema des 1. Petrusbriefs

Wendet man sich der Thematik des Leidens im 1Petr zu, wird schnell deutlich, dass es dem Verfasser nicht um ein allgemeines, grundsätzliches Leiden der Gläubigen geht. Es geht nicht um die Frage, warum Christen an oder unter Krankheiten, Kriegen oder Naturkatastrophen leiden, sondern um die Frage, warum, wie und unter wem die Christen *als Christen* leiden; warum sie *aufgrund* ihres Christseins bzw. ihrer Zugehörigkeit zu Christus leiden.

Der Brief gibt Antwort auf eine Reihe von Fragen: weniger auf die nach den Urhebern – die Empfänger hatten selber ein klares Bilde ihrer „Gegner“ vor Augen – als vielmehr auf die Frage nach den Arten und Formen des Leidens sowie nach den Gründen bzw. dem Anlass. Des Weiteren wird auf die Frage nach dem Ziel und Sinn der Leiden eingegangen. Am Ausführlichsten aber – und darin liegt das Hauptanliegen des Verfassers – auf die Frage nach dem rechten Verhalten inmitten der Leiden.

In diesem Kapitel sollen diese Antworten im Einzelnen untersucht werden, um ein möglichst genaues Bild der Empfänger und ihrer Situation zu erhalten.

#### 3.1 Die Urheber des Leidens

Von besonderer Bedeutung ist die Frage nach den Urhebern des Leidens (bzw. der Bevölkerung unter der die Christen als Außenseiter leben und leiden). Der Brief an sich bietet wenige Informationen über die Personen (-gruppen), die hinter den Anfeindungen stehen. Dennoch sollen die einzelnen Stellen untersucht werden, in denen sich Anspielungen finden, um ein möglichst genaues Bild der Gegner auszumachen. Bei der Betrachtung der Verse steht nicht eine ausführliche Exegese der einzelnen Verse im Vordergrund – diese erfolgt teilweise später –, sondern das Herausarbeiten einzelner Angaben zu den Gegnern der Gläubigen. Zur Vervollständigung des Bildes werden in einem weiteren Schritt außerbiblische Quellen zur Beantwortung der Frage nach den Gegnern herangezogen.

##### 3.1.1 Innerbriefliche Hinweise

Ein erster Hinweis auf eine feindlich gesinnte Opposition erscheint in 1Petr 2:7. Der Verfasser trennt hier scharf zwischen den *Glaubenden* (πιστεύουσιν) und den *Nichtglaubenden* (ἀπιστοῦσιν). Mit einem Zitat aus Jesaja 28:16 verweist er auf den *Eckstein* (ἀκρογωνιάιος), mit dem Jesus Christus gemeint ist. An seiner Person vollzieht sich die Scheidung. Er ist der *lebendige Stein* (V. 4) und der *ausgewählte, kostbare Eckstein* (ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον), für die Glaubenden zwar *Kostbarkeit* (τιμή), dennoch *von den Menschen verworfen* (ὑπὸ ἀνθρώπων ἀποδοκιμασμένον). Zur weiteren

Beschreibung des Verhältnisses der Ungläubigen zu diesem *Eckstein* führt der Verfasser in 2:7.8 eine Mischung alttestamentlicher Aussagen an und schreibt: *Für die Ungläubigen aber [gilt]: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, dieser ist zum Eckstein geworden und: ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses.* 1Petr 2:7b ist dabei wörtliche Wiedergabe von Psalm 117:22 (LXX: „λίθος ὃν ἠπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας“), während der zweite Teil des Zitates wohl eine freie Zusammenfügung verschiedener alttestamentlicher Stellen ist (vgl. λίθου προσκόμματι in Jesaja 8:14 und Psalm 118:22; vgl. Schutter 1989, 35-49; Green 1990, 278-289; Martin 1992).

In Vers 8b verlässt der Verfasser die Metapher und erklärt, dass das *Anstoßnehmen* im Unglauben dem Wort gegenüber begründet ist (vgl. Brox 1979, 101). Aus dem weiteren Verlauf des Briefes geht hervor, dass diese Ungläubigen sich nicht nur an dem *Christus* (Χριστός) stoßen, sondern auch an den „*Christianern*“ (Χριστιανός), weil sie durch ihr neues Verhalten befremden und daher verlästert werden (vgl. 4:4.14). Obwohl der Vers deutlich von Ungläubigen spricht, lässt er keine genaue Identifikation dieser Personen zu.

Ein zweiter Hinweis auf die Urheber des Leidens findet sich in 2:12. Der Verfasser fordert die Gläubigen auf, einen guten Wandel mitten unter den Völkern zu führen. Ziel dieser Aufforderung ist: „damit *sie* [die Nationen], worin sie gegen euch reden als Übeltäter, aus den guten Werken, die sie anschauen, Gott verherrlichen am Tage der Heimsuchung.“ Die Gläubigen leben *mitten unter den Nationen* (ἐν τοῖς ἔθνεσιν) als *Beisassen und Fremdlinge* (παροίκους καὶ παρεπιδήμους).<sup>11</sup> Die hier und in Versen 11 gebrauchte Aussage hat als Hintergrund das alttestamentliche Gottesvolk. Wie die Israeliten unter den umliegenden Nationen lebten und als *πάροικοι* bezeichnet wurden (LXX: Ex 2:22; 18:3; Num 23:8; Ps 104:12; 1Chr 29:15), leben nun die Gläubigen der Zerstreuung als *Fremdlinge* in Kleinasien „unter Menschen, die Gott nicht kennen, ja die ihn zusammen mit seinem Volk ablehnen“ (Goppelt 1978, 159; vgl. Davids 1990, 96). Der Ausdruck *Nationen* (ἔθνη) diente im Alten Testament überwiegend zur Bezeichnung der *Heiden*<sup>12</sup>, also speziell der Menschen, die nicht zu Israel gehörten und dem Gottesvolk überwiegend feindlich gesinnt gegenüber standen (Jes 24-27; Hes 38-39; Sach 9-14; Dan 3:7.37; 7:14; 8:22; 9:26). In Anlehnung an dieses alttestamentliche Verständnis wird der Begriff von vielen neutestamentlichen Schreibern als Bezeichnung der heidnischen Umwelt und der Nichtjuden verwendet (vgl. Mt 4:15; 6:7.32; 24:9; 28:19; 20:19; Mk 10:33; Röm 2:14; Gal 2:2. 15; 3,8; Eph 2:11; 1Kor 5:1;

<sup>11</sup> Vgl. hierzu: 3.2.9 *Leiden um der Andersartigkeit und des Fremdseins willen.*

<sup>12</sup> Der Begriff ἔθνη steht überwiegend für das hebräische *גו* und meint das *Volk* oder die (*heidnische*) *Nation*, während *σπ* die *Blutsverwandschaft* oder das *heilige Volk* betont.

12:2; 1Thess 4:5; 3Joh 7; u.a.). Im Sinn des alttestamentlichen Sprachgebrauchs verwendet auch der Verfasser des 1Petr den Ausdruck *Nationen* (ἔθνη) zur Bezeichnung der ringsumher wohnenden heidnischen Bevölkerung. Eine Ausnahme bildet 2:9, wo der Begriff ἔθνος mit dem nachgestellten ἅγιος und der weiteren Bezeichnung *Volk des Eigentums* (λαὸς εἰς περιποίησιν) eindeutig zur Identifikation der Gläubigen dient, die mit dem alttestamentlichen Bundesvolk parallelisiert werden. Abgesehen von dieser Stelle wird τὰ ἔθνη für den Verfasser geradezu zur feststehenden Bezeichnung für die ungläubige und anfeindende Umwelt, unter der die Gläubigen als Fremde wohnen. Ob sich die Verwendung der Begriffe καταλαλέω und δοξάζω in der 3. Pers. Pl. auf eine bestimmte Auswahl oder auf die Gesamtheit der nichtchristlichen Umwelt bezieht, ist nicht zu erkennen. Vom Zusammenhang her scheint der Verfasser alle Ungläubigen in die Kategorie *Heiden* einzubeziehen.<sup>13</sup>

Neben der Verwendung von τὰ ἔθνη im alttestamentlichen Sinn gibt ein weiterer Begriff Hinweis auf die Gegner der Empfänger des Briefes. Hingewiesen wurde immer wieder auf den Gebrauch des Wortes καλός in den Wendungen *guter Wandel* (καλὴ ἀναστροφή) und *gute Werke* (καλὰ ἔργα) (Goppelt 1978, 159; Davids 1990, 96f.; Elliott 2000, 466; Schelkle 2002, 71f.). Goppelt bemerkt: „Nicht zufällig wird ... jetzt in der Sozialethik das Verhalten nicht mehr als ‚heilig‘, sondern mit den griech.-hell. Tradition geläufigen Begriffen καλός und ἀγαθός gekennzeichnet...“ (159). Die Wendung καλός καὶ ἀγαθός spielte laut Elliott (2000, 466) besonders im griechischen Sozialleben eine bedeutende Rolle: „In contrast to the *dēmos*, or general population, the *kaloι kai agathoi* were the leading and most honored citizens (Thucydides 8.48.6), the aristocratic political leadership (Aristoph., Eq. 227; cf. Xen., Hist. Graec. 2.13.15; Cyr. 4.3.23).“ Auch wenn in 2:12 ἀγαθός nicht gebraucht wird:

Jenes andere Wort καλός mochte sich nahelegen, da der Wandel nicht nur in sich gut sein, sondern auch nach außen so erscheinen soll, um die Heiden zu überzeugen. Die Formel ist vorbereitet im AT (Jer 4,22; 22,15; Spr 39,21). Aber es wird auch daran zu denken sein, welche große Bedeutung das Wort καλός in der griechischen Gesellschaft und ihrer Ethik hatte (Schelkle 2002, 71f.).

Obgleich bei der Untersuchung von καλός von Auslegern zumeist auf den missionarischen Aspekt eingegangen wird, nämlich, auf das Tun der *guten Werke*, das Ungläubige dazu führen soll, Gott zu preisen, lässt sich aus den Beobachtungen zugleich ein Zweites ableiten. Dadurch, dass die erwähnten Heiden gerade durch *gute Werke* und einen *guten Wandel*

<sup>13</sup> Michaels (1988:139) beobachtet, dass auch wenn es manchmal im Brief so scheint, „as if everyone outside the Christian Community (except for the emperor and the provincial governors) fell into this category (cf. ‚people generally‘ in 2:4 or ‚the Gentiles‘ in 2:12), his brief mention of those who are good and fair makes it clear that this is not his view.“

gewonnen werden sollen (und der Gedanke, heilig zu leben und gottesfürchtig zu wandeln (vgl. 1:16f) außen vor bleibt), kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei der genannten *Bevölkerung* um ungläubige, eher von hellenistisch-römischer Ethik beeinflusste Menschen handelt. Eine Anfeindung von Seiten ortsansässiger Juden hat der 1Petr nicht im Blick.<sup>14</sup>

Im weiteren Verlauf des Textes erfolgt in den Kapitel 2:13-17 (zusammen mit 4:15) die einzige Erwähnung der Obrigkeit. Sie wird keineswegs als feindselig, sondern eher als freundlich gesinnt charakterisiert. Anschließend daran greift der Verfasser den Gedanken aus Vers 12 auf. Während er die Adressaten in Vers 12 zu einem *guten Lebenswandel* und zu *guten Werken* anhält, um die Gegner zur Verehrung Gottes zu bewegen, folgt in Vers 15 die Aufforderung *Gutes zu tun* (ἀγαθοποιεῖν), um dadurch *die Unwissenheit der unverständigen Menschen* (ἡ τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνοσία) *zum Schweigen zu bringen*. In beiden Versen sollen die Gegner durch rechtes Verhalten der Adressaten zu einer Gesinnungs- bzw. Verhaltensveränderung geführt werden.

Das genannten *Tun des Guten* dient dabei als „a technical term ... to describe Christians' activity within the pagan world“ (Achteimer 1996, 185). Dadurch, dass sich Christen der staatlichen Ordnung unterordnen und der Obrigkeit Ehrerbietung erweisen (vgl. 2:17), soll den Anklägern und Verleumdern der Boden für ihre Beschuldigungen entzogen werden, sodass sie verstummen müssen<sup>15</sup> (vgl. Elliott 2000, 495; Feldmeier 2005, 108; Goppelt 1978, 186; Green 2007, 75; Jobes 2009, 176; gegen Schelkle 2002, 74-75; Thurén 1995, 136; von keinem der genannten Ausleger wird hier eine Anfeindung von staatlicher Seite aus gesehen). Feldmeier (1992, 160) bezeichnet dies als die „apologetische (2:15 vgl. 3:13ff) Dimension christlichen Verhaltens.“

Ob ein solches *Zum-Schweigen-Bringen* gelingt, oder erst, wie Goppelt (1978, 186) es für wahrscheinlicher hält, am Tag der Heimsuchung (2:12) erfolgt, bleibt unbeantwortet. Unabhängig davon geht aus dem Vers hervor, dass die genannte Personengruppe nicht zu der in den Versen 13-14 erwähnten Obrigkeit, sondern zur allgemeinen Bevölkerung gehört.

Eine weitere aufschlussreiche Nennung der Bevölkerung, unter der die Adressaten leben, begegnet in dem eng mit 2:12 verbundenen Abschnitt 1Petr 4:3f. Nach der Ermahnung, sich mit einer christusgleichen, leidensbereiten Gesinnung zu wappnen, werden die Empfänger aufgefordert, nicht wie in vergangener Zeit nach den Begierden der

<sup>14</sup> Voraussetzung für diese Annahme ist, dass die Juden in den Provinzen der Empfänger (noch) nicht so stark hellenisiert sind.

<sup>15</sup> Ebenso sieht Achteimer (1996, 185), dass Gutestun eine *instrumentale Funktion* hat: „it is by such well doing that ignorance is to be overcome“ (vgl. auch Kelhoffer 2010, 101: „... the oppressors will realize their mistake“).



Menschen, sondern dem Willen Gottes zu leben. Wie sich ihr früherer Wandel gestaltete benennt der Verfasser ausführlich in Vers 3. Unter anderem zählt er in diesem Lasterkatalog den *Willen der Nationen* (τὸ βούλημα<sup>16</sup> τῶν ἐθνῶν) und *frevelhaften Götzendienst* (ἄθεμίτοις εἰδωλολατρία) auf. Mit dem *Willen der Nationen* ist nach Feldmeier (2005, 142) die „psychologische, im Inneren wirksame Gegenmacht der Begierden“ gemeint, die „nun auch eine kulturell-gesellschaftliche Dimension“ erhält. Die im weiteren Verlauf des Verses aufgezählten Verhaltensmuster sind demzufolge Auswüchse dieses heidnischen Willens. Neben Ausschweifungen, Begierden, Trunkenheit, Festgelagen, Trinkgelagen nennt der Verfasser abschließend *frevelhaften Götzendienst*. Der Begriff *Götzendienst* (εἰδωλολατρία) ist von christlicher Seite geprägt und findet sich nur im Neuen Testament (1Kor 10:14; Gal 5:20; Kol 3:5) und der folgenden christlichen Literatur. Weder die Septuaginta noch Philo, Josephus, kennen oder verwenden ein in der hebräischen Sprache entsprechendes Wort.<sup>17</sup>

Die Wortgruppe wird aber vorchristlich-jüdisch sein wie εἶδωλον in der Bedeutung „Götze“ und seine sonstigen Derivate, zumal die rabbinische Sprache in עֲבֹדַת אֱלֹהִים „Dienst der Nichtigen“ ein völlig entsprechendes Wort besitzt (Büchsel 1935, 377; vgl. Achtemeier 1996, 282 Fußnote 79).

Der Gedanke der Verehrung anderer Bilder oder Götter findet sich jedoch bereits in der Thora (vgl. εἶδωλον in LXX Ex 20:4; Lev 19:4; 25:2; 33:52; Deut 5:8; 13:7-12; 29:16; 32:21). Gegen diese Götzen wird im Alten Testament polemisiert, indem sie mit verschiedenen verächtlichen Bezeichnungen betitelt werden.<sup>18</sup>

Da der *Götzendienst* am Satzende steht und durch das beigefügte Attribut ἄθεμιτος eine Intensivierung erfährt, bildet er den Höhepunkt des nichtigen Lebenswandels (vgl. Schelkle 2002, 115). Goppelt (1978, 273) hält fest, dass durch diesen Begriff alle „nicht-christliche Religiosität, abgesehen von der jüdischen, als Verehrung von Götzen [gekennzeichnet wird].“

Mit der Entscheidung der Christen nicht mehr dem heidnischen Willen, sondern dem Willen Gottes gemäß zu leben, setzt die Ablehnung und Lästerung durch die Bevölkerung

<sup>16</sup> Βούλημα findet sich außer hier nur noch in Apostelgeschichte 27:43 und Römer 9:19. Am besten zu verstehen als *Absicht, Wille, Trachten* (Ritz 1992, 541; vgl. Schrenk 1933, 636).

<sup>17</sup> Vgl. Schnabel (2006, 294; 548). Selbst in der ausführlichen Abhandlung über die „Torheit des Götzendienstes“ (Kaiser 2000, 92; vgl. Woyke 2005, 424-27) in SapSal 13-15 findet sich der Begriff εἰδωλολατρία nicht. Ausführlich wird hier jedoch der dem Begriff „Götzendienst“ zugrunde liegende Gedanke der Verehrung anderer Götter und Götterbilder entgegengewirkt.

<sup>18</sup> Vgl. „Nichtse“ (Ps 96:5; Jes 2:8.18.20) „Krampfgebilde“ (2Sam 5:21; Hos 4:17; 14:9) „Steinbrocken/Kotballen“ (2Kön 17:12; Ez 6:4ff.); „Mist“ (Ex 22:3-4); „Scheusale“ (2Kön 23:24; Jer 4:1; 7:30).

ein.<sup>19</sup> Der neue Lebenswandel der Christen befremdet sie (ξενίζονται). Daraus geht hervor, dass der vom Verfasser beschriebene Lebenswandel „nach dem *Willen der Heiden*“ für die Bevölkerung Kleinasiens „normal“ war. Das Leben im *Strudel der Heillosigkeit* war nicht „Laster“ am Rande der Gesellschaft, sondern die gesellige und religiöse Lebensweise der Gesellschaft insgesamt ...“ (Goppelt 1978, 273). Achtemeier (1996, 282) hält es für ein Anliegen des Verfassers, mit diesem Vers die griechisch-römische Lebensweise als moralisch „out of control“ zu beschreiben.

Zusammenfassend lässt sich aus den Aussagen in 2:12 und 4:3f. festhalten, dass es sich bei der anfeindenden Gesellschaft um eine nicht-jüdische Bevölkerungsgruppe handeln muss, die auf jegliche nichtkonforme Lebensgestaltung mit Befremdung reagiert und diese ablehnt und verlästert.

Die weiteren Verse, die Anspielungen auf die Urheber der Leiden in 1Petr enthalten, lassen sich in zwei Gruppen unterteilen. Zum einen finden sich Aussagen, die, wie die bereits betrachteten Verse, die Gegner nur ungenau mit *sie* (3. Pers. Pl.) umschreiben, zum anderen gibt es Stellen, in denen die Gegner genauer dargestellt werden bzw. sogar explizit benannt werden wie beispielsweise der Teufel (διάβολος) in 5:8.

Zu der ersten Gruppe lassen sich die Personen aus 3:13-16 zählen. Hier spricht der Verfasser erneut allgemein über Menschen, von denen die Christen angefeindet werden. Mit einer rhetorischen Frage leitet der Verfasser den schlüssig aufgebauten Gedankengang ein, der abschließend von Vers 17 unterstrichen wird (vgl. Goppelt 1978, 232). In der gestellten Frage „und wer kann euch Böses zufügen wenn ihr Eiferer des Guten geworden seid?“ ist das τίς so allgemein gehalten, dass sich keine spezielle Personengruppe dahinter ausmachen lässt. Absicht des Autors ist es, auf die möglichst allgemeingehaltene Frage nach dem *wer*, die umfassende Antwort *niemand* stärker hervorzuheben. Somit geht aus diesem Vers lediglich hervor, dass berechtigte Sorge vor möglichem zugefügtem Schaden durch Dritte bestand. Die Möglichkeit eines unbeschadeten Davonkommens existiert für die Gläubigen dann, wenn sie „Eiferer des Guten geworden sind.“ Selbst die hier gebrauchte Wendung *Eiferer des Guten* (τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ) gibt wenig Spielraum für eine Eingrenzung der Gegner<sup>20</sup>, da sie sowohl im zeitgenössischen Judentum als auch im hellenistischen Sprach-

<sup>19</sup> Das mit diesem Lästern auch eine „Verletzung der Gottheit Gottes“ mitschwingt, ist höchstwahrscheinlich (Goppelt 1978, 274; vgl. Achtemeier 1996, 284; Davids 1990, 152; Michaels 1988, 234; Schelkle 2002, 115f.). Achtemeier (1996, 284) begründet diese Annahme mit dem Folgevers: „the fact that the result will be divine judgment (v. 5) indicates that the author probably meant the word here in its sense of speaking ill of divine matters, that is, blaspheming God.“

<sup>20</sup> Gegner, die sich durch derartiges Verhalten von ihrem Vorsatz, Schaden zuzufügen, abhalten lassen würden. Primär geht es jedoch nicht darum, *Eiferer des Guten* zu sein, um die umliegende Bevölkerung zu

gebrauch eine geläufige Wendung darstellte (vgl. Achtemeier 1996, 229; Goppelt 1978, 233; Feldmeier 2005, 129). Demzufolge besteht auch kein Grund, das verwendete ζηλωτής, weder positiv noch negativ, mit einer der Zeloten-Bewegungen in Verbindung zu bringen (Michaels 1988, 185).

Auch die folgenden Verse sowie das darin verwendete Zitat und dessen Kontext aus LXX Jesaja 8:12-13 lassen kaum eine genauere Bestimmung der Gegenspieler der Gläubigen zu. Es bleibt zu erwägen, ob der Verfasser mit der Wahl dieses Zitats neben einer Anweisung zum rechten Umgang mit Bedrohung auch den Kontext (die darin genannte Situation und die Feinde) mit dem Erleben der Gläubigen parallelisieren will. In diesem Fall wäre es eine erneute Anspielung auf das anfeindende heidnische Umfeld. Da Jesaja 8:12-13 vom Vorsatz Jahwes spricht, die feindlichen heidnischen Assyrer über das Gottesvolk kommen zu lassen, wäre eine mögliche Parallelisierung darin zu sehen, dass es sich sowohl in Jesaja 8:12-13 als auch in 1Petr 3:14-15 um eine Anfeindung durch Heiden handelt, vor denen sich das alttestamentliche Gottesvolk und nunmehr die neutestamentlichen Gläubigen zu fürchten haben. Da der Verfasser jedoch nicht weiter auf die Jesaja-Stelle eingeht, und zudem nirgends erwähnt, dass es sich bei den Anfeindungen um göttliches Gericht über die Gläubigen handelt – wie dies in Jes 8:12-13 der Fall ist – muss diese Vermutung abgelehnt werden. Mit der Anführung des alttestamentlichen Zitates geht es dem Verfasser lediglich um Anweisung zum rechten Umgang mit Anfeindung.

Ähnlich ungenaue Angaben über die Urheber des Leidens finden sich in 1Petr 3:15-16. Der Verfasser fordert die Gläubigen zur ständigen Bereitschaft auf, Rechenschaft abzulegen vor *jedem* (παντι), der ein Wort über die Hoffnung in den Gläubigen fordert. Das hier verwendete πᾶς ist ähnlich dem τις in Vers 13 derart allgemein gehalten, dass daraus lediglich eine weitere ungenaue Angabe über die dahinterstehenden Personen zu Tage tritt. Ausgeschlossen werden kann aber die Annahme, dass es sich dieser Vers auf einen *Christenprozess* bezieht, bei dem Christen vor einem staatlichen Gericht Rechenschaft ablegen müssen.<sup>21</sup> Sowohl die Verallgemeinerungen *jedem* (παντι) und *immer* (ἀεὶ) als auch die „Tatsache, daß als der Gegenstand von ‚Rechenschaftsforderung‘ und ‚Antwort‘ oben die Hoffnung der Christen genannt ist“ sprechen gegen eine solche Vermutung (Brox 1979, 159).<sup>22</sup> Der Vers spricht vielmehr allgemein von informellen Rückfragen, die Gläubigen

---

beeindrucken und beeinflussen, sondern um ein Rechtsein vor Gott, denn *die Augen des Herrn sehen auf die Gerechten* (V.12).

<sup>21</sup> Neuerlich plädierte Schmidt (2003, 258-263) für eine Gerichtsdeutung in 1Petr 3:15. Gut begründet widerlegt Kampling (2009, 169-170) jedoch diese Annahme.

<sup>22</sup> Brox (1979, 160) betont weiter: „Jedenfalls enthält der V 15 keine Information über das Stattfinden von Christenprozessen und über eine zentral oder regional angeordnete behördliche Verfolgung.“

entgegengebracht werden (vgl. Achtemeier 1996, 233; de Villiers 1975, 78; Elliott 2000, 627; Jobs 2009, 230; Michaels 1988, 188; Witherington 2007, 178). Aufschlussreich verweist Goppelt (1978, 236f.) auf die „Sprache“, die hier in „hellenistischer Terminologie von vorwiegend privaten Auseinandersetzungen, nicht lediglich von der Vernehmung durch Behörden“ redet. Sowohl die Wendung *Rechenschaft von jemanden fordern*, als auch der Begriff ἀπολογία, seien bereits bei Plato zu finden. „Dieses Sprachgewand zeigt eine Offenheit für die hellenistische Welt, auch wenn Platos Apologie erst im 2. Jh. in den Gesichtskreis christlicher Apologeten tritt“ (236). Erneut lässt sich aufgrund der verwendeten Terminologie hinter den flüchtig erwähnten Gegnern die Bevölkerung Kleinasiens erkennen.

Der folgende Vers 16 unterstützt durch seine Wortwahl, die in enger Verbindung zu 2:12 steht, diese Vermutung. Erneut greift der Verfasser den Begriff καταλαλεῖν auf, um damit die wohl gleiche Gruppe zu umschreiben wie in 2:12.

2:12 ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν

3:16 ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε<sup>23</sup>

Es sind Menschen, die auf *feindselige* und *bösartige Weise* – hierauf dürfte nach Kittel (1942, 4f) das Wesengebende in dem κατα- liegen – schlecht über die Christen reden. Mit dem Zusatz *die, die euch schmähen* (οἱ ἐπηρεάζοντες) werden die Gegner deutlicher als bisher umschrieben. Zu Recht geht Elliott (2000, 631) davon aus, dass das hier und an anderen Stellen verwendete Vokabular für eine Anfeindung aus den Reihen des Volkes spricht:

The believers are the victims not of formal juridical inquiries but of slander, denigration, insult, and public shaming. (...) Such abusive speech is not characteristic of „Roman authorities“ holding official examinations (as Reicke 1964, 108 imagines) but of the informal means employed by one group to shame and discredit others in the court of public opinion. Neither here nor in the parallel statements of 2:12 and 4:14 (reproach, malignment of character and name) does 1 Peter indicate anything other than the insults and shaming strategies of the crowd.

Fraglich ist, ob die Adjektive ἀγαθός und καλός in 2:12 eine Anspielung auf ein heidnisches Publikum implizieren. Ähnlich dem Wortlaut in 2:12 fordert der Verfasser in 3:16 dazu auf, Anschuldigungen mit einem *guten Wandel* entgegenzuwirken. Statt des in 2:12 verwendeten Wortes καλός gebraucht er in 3:16 das ἀγαθός zur Beschreibung der Art des Wandels.

2,12 τὴν ἀναστροφὴν ... καλήν

3,16 τὴν ἀγαθὴν ἀναστροφήν

<sup>23</sup> Zu der Verwendung der unterschiedlichen Form des Verbes καταλαλεῖν siehe Elliott 2000, 630f; Goppelt 1978, 237-238; Fußnote 33.

Beyreuther & Heiligenthal (1992, 853) weisen zwar darauf hin, dass der Begriff ἀγαθός im Hellenismus eine religiöse Färbung erhielt und besonders „für die heilbringende Gottheit reserviert“ war. Diese Hinweise reichen jedoch kaum aus, um hinter der Erwähnung des *guten Wandels* eine Anspielung an die griechisch-römische Sozialethik zu sehen.

Neben diesen allgemein gehaltenen Angaben machen andere Stellen des Briefes spezifischere Aussagen über die Urheber des Leidens. Dadurch zeichnet sich ein detaillierteres Bild der anfeindenden Bevölkerung ab:

Einleitend in die längere Leidensparänese 2:18-25 erwähnt der Verfasser in 2:18 die *Hausherren* (δεσπότης), um von den ihnen gehörigen *Haussklaven* (οἰκέτης) Unterordnung unter ihre Herren zu fordern. Aus dem Text geht nicht hervor, ob es sich um gläubige oder ungläubige Herren handelt. Die Tatsache, dass in 1Petr keine Anweisung an die Herren erfolgt, lässt vermuten, dass es sich überwiegend um heidnische Herren handelt (Brox 1979, 131; Elliott 2000, 516; Green 2007, 77; Michaels 1988, 138; Millauer 1976, 92). Die Beifügung, sich nicht nur den *guten* (ἀγαθός), sondern auch den *krummen* (*verkehrten, falschen*; σκολιός) Herren unterzuordnen, lässt durch die Gegenüberstellung von *guten* und *verkehrten* Herren erkennen, dass das viermal im Neuen Testament verwendete Wort σκολιός negativ verstanden werden muss. Elliott (2000, 517) kommt aus der Betrachtung des Kontextes zu der Überzeugung: „The sense of ‚unjust‘ would fit here in the light of ‚suffering unjustly‘ (v 19c) and ‚suffer though doing what is right‘ (v 20d). But as a contrast to the qualities mentioned in v 18b, it probably describes masters who are unfair, cruel, or harsh, and inflict ‚pain‘ (v 19c).“ Diese sich niederträchtig verhaltenden Herren, die, wie in 19-20 heißt, zu Unrecht Leiden über ihre Haussklaven bringen, bilden somit einen Teil der *Urheber des Leidens* im 1Petr.

Auffällig ist in 1Petr 2:18 der im Neuen Testament einmalige Gebrauch von δεσπότης in Verbindung mit οἰκέτης. In den übrigen drei Vorkommnissen findet sich οἰκέτης zusammen mit κύριος (Lk 16:13; Röm 14:4) oder σπειρα (dem Kohorten Kornelius in Apg 10:1.7). Von den 56 Verwendungen im Alten Testament (LXX) weisen nur 4 Stellen eine Verbindung von οἰκέτης und δεσπότης auf (Jos 5:14; Spr 17:2; 22:7; 25:10).<sup>24</sup> Feldmeier (2005, 113; so auch Michaels 1988, 138) geht davon aus, dass die Begriffe so gewählt sind, „um schon begrifflich jede Parallelisierung dieses auf struktureller Gewalt basierenden Abhängigkeitsverhältnisses mit der Bindung der christlichen δοῦλοι (2:16) gegenüber ihrem κύριος (2:13) zu vermeiden.“ Da an anderen Stellen des Neuen Testaments

<sup>24</sup> Michaels (1988, 138) bezeichnet die Gegenüberstellung der hier verwendeten Worte mit Verweis auf Dio Chrysostom 14.10, Philo, Quod Dens Immut. 64 als „natural opposites in Hellenistic literature.“

das profane *Herr-Sklave* Verhältnis jedoch mit den Worten κύριος und δοῦλοι bzw. δεσπότης dargestellt werden kann (Eph 6:5; Kol 3:2; 1Tim 6:1; Tit 2:9), scheint hinter der Begriffswahl mehr zu stecken. Green (2007, 77) weist auf den unterschiedlichen Gebrauch von οἰκέτης und δοῦλος hin: „οἰκέτης (*oiketēs*) is the more specific term for domestic slaves as opposed to slaves assigned to the fields ... “ Diese Wortunterscheidung führt Schutter (1989, 11) zur Überzeugung: „The identification of the slaves as domestic servants (οἰκέτης, 2.18) as opposed to the more general δοῦλοι, confirms the largely urban setting of the recipients, since these were concentrated primarily in the cities.“

Aus der Wortwahl in der Aufforderung zur Unterordnung geht folglich hervor, dass der Verfasser durch das Adjektiv σκολιός einige der Hausherren als Urheber der Leiden hervorhebt. Zu Unrecht misshandeln sie ihre christusgläubigen Sklaven und verursachen Leiden auf welche Art und in welcher Form auch immer.

Neben manchen Hausherren lässt 1Petr 3:1 möglicherweise eine nähere Bestimmung der Urheber der Leiden erkennen. Mit gleichem Wortlaut wie bei der Anweisung an die Haussklaven, sich ihren Herren unterzuordnen, erfolgt in 3:1 die Anweisung an die Frauen, sich ihren Männern unterzuordnen (ὑποτασσόμενοι).<sup>25</sup> Mit dem im Folgenden verwendeten Partikel εἰ und dem Interrogativpronomen τίς wird nicht nur die Möglichkeit, sondern die Tatsache aufgezeigt, dass einige der erwähnten Ehemänner *dem Wort nicht gehorsam* (ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ), also nicht gläubig waren. Balch (1981, 99; so auch Achtemeier 1996, 210) hält es für möglich, dass dieser Ausdruck einen aktiven Widerstand gegen den christlichen Glauben beinhaltet. Er betont:

This reference to pagan husbands should be understood against the social background in which a wife was expected to accept the customs and religious rites of her husband. One may assume that on some occasions this disobedience to the word was more than passive disbelief. Some husbands were almost certainly among those actively disobedient, those slandering the Christians. Both the verb (Acts 19:9) and the participle (Rom 15:31; Acts 14:2) are used elsewhere to describe the activity of those who actively opposed the preaching (see Luke 21:16).

Ähnlich wie bei den Sklaven und den Herren konnte das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen und Verhaltensweisen im engen Miteinander zu Konflikten führen. Dies wird in den Versen nicht explizit erwähnt, wird aber aufgrund der direkten Anknüpfung an 2:18-25 und der Tatsache, dass Frauen verpflichtet waren, der Religion des Mannes zu folgen, der Fall gewesen sein. Davon geht auch Brox (1979, 143)

<sup>25</sup> Balch (1981, 97) bemerkt zu Recht, dass das Partizip hier als Imperativ zu verstehen ist (vgl. Thurén 1990, 4), bemerkt aber zugleich: „The participle never attained the full strength of an imperative but rather had the character of describing what should be.“

aus: „Anders als bei den Sklaven (2:18b), wird die Situation der Frauen nicht näher als Nachteil und ‚Leiden‘ beschrieben, ist aber sicher genauso gemeint.“ Feldmeier (1992, 159) denkt ebenfalls in diese Richtung und schreibt: „Neben den Sklaven waren es besonders die Frauen, deren eigene religiöse Entscheidung als Verstoß gegen römische Sitte und römisches Herkommen, als Angriff auf die Ordnung des Hauses empfunden wurde.“

Mischehen vor allem zwischen christlichen Frauen und nichtchristlichen Männern (vgl. aber 1. Kor. 7,12. 14b. 16b), werden gerade in der ersten Zeit der Kirche nicht selten gewesen sein, obwohl sie eine Fülle von Problemen und Konflikten vor allem im Alltag der Ehe mit sich bringen mußten (Schrage 1980, 97).<sup>26</sup>

Fasst man diese Beobachtungen zusammen, dann kann man manche der Ehemänner in die Kategorie *Urheber des Leidens* einbeziehen. Sie sind es, die ihren gläubigen Frauen das Leben schwer machen, sie möglicherweise verspotten oder sogar misshandeln (vgl. Balch 1981, 84-86).

Neben den *Hausherren* und den *ungläubigen Ehemännern* wird ein Gegner der Gläubigen in 5:8 explizit genannt. Bei ihm handelt es sich nicht wie in den anderen Stellen um einen menschlichen, sondern um einen übermenschlichen Gegenspieler: den *Widersacher, den Teufel* (ὁ ἀντίδικος διάβολος). Der Begriff ἀντίδικος bezeichnet (in der LXX) den *Prozessgegner* (Spr 18:17; Mt 5:25; Lk 12:58; 18:3) oder den *Widersacher* (Est 8:11). Die Bezeichnung διάβολος meint zunächst den menschlichen Verleumder und den Ankläger (Ps 109:6; 1Sam 29:4; 1Kön 11:23.25), dient in der LXX aber auch als Übersetzung des hebräischen שָׂטָן an Stellen, wo der Satan als Ankläger und Widersacher der Menschen vorgestellt wird (Sach 3:1.2; Hiob 1:6-12; 2:1-7; 1Chr 21:1). Gemäß der neutestamentlichen Aussagen besteht seine Hauptaufgabe darin, „to rule the Kingdom of Darkness which opposes the Kingdom of God“ (Riley 2005, 470). Der Verfasser greift auf diese beiden Bezeichnungen zurück, um eine im Neuen Testament einmalige Metapher<sup>27</sup> zu verwenden. Er warnt die Empfänger vor dem Teufel, der *wie ein Löwe umhergeht* (ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ). Sein Verhalten und seine Vorgehensweise entsprechen denen eines Löwen, sind *wie* (ὡς) die eines Löwen. Besonders im *Umhergehen* und im *Suchen, wen er*

<sup>26</sup> In die gleiche Richtung deutet auch Schelkle (2002, 87) die Situation: „Nicht selten wird die Frau sich zum Christentum bekehrt haben, während der Mann heidnisch blieb. Solche gemischte Ehen werden zunächst überhaupt der Regelfall gewesen sein. War der Mann gegenüber der Religion seiner Frau mißtrauisch oder übelwollend, konnten und mußten die Umstände für die Frau drückend werden, zumal sie nach antikem Recht und Brauch dem Mann in der Ehe völlig untergeordnet war“ (vgl. auch Balch 1981, 81ff; Feldmeier 2005, 119; Goppelt 1978, 215; Stenschke 2009a).

<sup>27</sup> Bereits Aristoteles kennt den Vergleich mit dem Löwen und erklärt bezüglich der rhetorischen Stilfigur: „Es ist aber auch das Gleichnis eine Metapher; denn der Unterschied zwischen beiden ist nur gering. Wenn man nämlich (hinsichtlich des Achilleus) sagt: ‚Wie ein Löwe stürzte er auf ihn‘, so ist es ein Gleichnis; sagt man aber: ‚Ein Löwe stürzte auf ihn‘, dann ist es eine Metapher, weil beide nämlich tapfer sind, nannte man Achilleus in übertragenem Sinne einen Löwen“ (in Sieveke 1980, 176).

*verschlinge* (ζητῶν τινα καταπιεῖν)<sup>28</sup> sieht der Verfasser die Parallelen zwischen dem Teufel und dem Löwen. Warum der Verfasser das Bild des Löwen aufgreift, darüber sind Ausleger unterschiedlicher Meinung. Treffend begründet Feldmeier (2005, 164) die Parallelisierung damit, dass der Teufel als „das Raubtier par excellence“ zu verstehen ist, „der (im Schutz der Nacht und deshalb nicht sichtbar?) auf Raub“ geht und „die Unaufmerksamen überfällt und hinunterschlingt.“

Da 1Petr 5:6-11 fast ausnahmslos als abschließende Einheit gesehen wird<sup>29</sup>, legt sich die Vermutung nahe, dass der Verfasser allen bisher genannten Widerstand der Widersacher in der Erwählung des Teufels bündelt und zum Höhepunkt bringt. Auch wenn Feldmeier (2005, 166) bemerkt, „dass alles, was bisher an Bösem angesprochen wurde, ... ohne Bezug auf diese Personifikation des Bösen auskam“<sup>30</sup>, kommt er doch zu dem Schluss: „Der Verweis auf den Teufel unterstreicht so, dass hinter den Bedrängnissen der Christen ein gezielter Wille, eine zerstörerische Energie steht, die nur hier im Neuen Testament als ‚Widersacher‘ der Gläubigen bezeichnet wird“ (166). Es ist der Teufel, der „den Druck der Gesellschaft verwendet, um die Glaubenden durch Einschüchterung zu veranlassen, sich dem Herkömmlichen anzupassen“ (Goppelt 1978, 341). Der Verfasser nimmt „nicht am Ende doch noch ein Mythologumenon auf, sondern sagt, ... daß hinter der Aggression gegen die Christen nicht nur individuelle Verblendung und Bosheit, sondern eine überindividuelle Verfaßtheit der Gesellschaft steht, die durch die Christen in Frage gestellt und dadurch provoziert wird (vgl. Eph 6:12).“ Während Feldmeier und Goppelt nicht personhaft von *zerstörerischer Energie* und *überindividueller Verfasstheit* sprechen, geht der Verfasser des Briefes, wie andere biblischen Autoren<sup>31</sup>, von einer personalen Macht aus. Satan gilt im Neuen Testament als die „höchste, personal vorgestellte Macht des Bösen“ (Böcher 2006, 117), der (ᾧ vgl. V. 9) es laut 1Petr im Glauben zu widerstehen (ἀνθίστημι) gilt.

Neben bisher erörterten Urhebern des Leidens muss an dieser Stelle auf 1Petr 1:6 hingewiesen werden, wo *Gott* hinter den erwähnten Prüfungen zu erkennen ist.<sup>32</sup> Er prüft durch Anfechtungen (und Anfeindung durch die Heiden) den Glauben auf seine Echtheit hin,

<sup>28</sup> Ich orientiere mich hier am Text von Nestle-Aland<sup>27</sup>. Zu den Textvarianten und ihrer Übersetzung siehe Elliott 2000, 858-59; Goppelt 1978, 340.

<sup>29</sup> Anders Elliott (2000, 845). Er zieht Vers 5b in diesen Abschnitt mit ein, Brox (1979, 225-37) unterteilt in 5:1-7 und 8-11.

<sup>30</sup> Feldmeier (2005, 164) weist darauf hin: „Diese Zurückhaltung gegenüber dem Teufel entspricht im Wesentlichen dem gesamtbiblischen Befund, wo der Teufel, im Gegensatz zu dem, was man häufig mit dem Teufel assoziiert, nicht der Erklärung des Bösen an sich durch ein eigenes, widergöttliches Prinzip dient.“

<sup>31</sup> Vgl. die Personifizierungen in Hiob 1-2; Sach 3:1.2; 1Chr 21:1; Ps 108 [109]:6; Mt 4:1-11 par; 13:39 par; Mt 25:41; Joh 8:44; Apg 10:38; 13:10; Eph 4:27; 6:11; 1Tim 3:6.7; 2Tim 2:26; 3:3; Hebr 2:14; Jak 4:7; 1Joh 3:8.10; Jud 1:9; Offb 2:10; 12:9.12; 20:2.10; und die darin zumeist verwendeten maskulinen Artikel.

<sup>32</sup> Ausführlicher dargestellt unter 3.3.2 *Leiden unter Prüfung*.



gebraucht (und veranlasst?) in souveräner Weise Leiden nach seinem Willen (vgl. 3:17), damit dadurch der Glaube der Gläubigen veredelt wird.<sup>33</sup>

### 3.1.2 Die Frage nach einer „staatlichen Verfolgung“

Wiederholt wurde in diesem Zusammenhang die Frage nach einem behördlichen Mitwirken bzw. einer regelrechten staatlich organisierten Verfolgung gestellt. Innerbrieflich wurden als Beleg für eine Beteiligung von staatlicher Seite auf die Stellen 1Petr 3:15 und 4:12.15.16 hingewiesen. Dabei wurde versucht, genannte Stellen mit historischen Ereignissen in Verbindung zu bringen (siehe Bauer 1978, 519ff.). Da 1Petr 3:15 oben bereits untersucht und darauf hingewiesen wurde, dass aus dem Textbefund keine Untersuchung im gerichtlichen Zusammenhang zu entnehmen ist (Achtemeier 1996, 233; Brox 1979, 159; Elliott 2000, 627), soll nun 1Petr 4:15.16 untersucht werden, bevor ein Fazit über die Urheber des Leidens gezogen wird.

1Petr 4:15-16 ist in den Abschnitt 4:12-19 eingebettet. Vers 12 setzt nach einer eingeschobenen Doxologie neu an. Der literarkritischen Hypothese, dass zwischen Vers 11 und 12 eine Zusammenfügung zweier Dokumente vorliege<sup>34</sup>, wurde zu Recht mehrheitlich widersprochen, um stattdessen die Einheit des Textes zu betonen (vgl. Achtemeier 1996, 60-62; Brox 1979, 36; de Villiers 1975, 79-80; Elliott 2000, 9ff; Feldmeier 2005, 21-22; Goppelt 1978, 40; Grudem 1988, 177-78; Hill 1976, 189; Holloway 2999, 9; Marshall 1991, 20; Michaels 1988, xxxvii-xxxix; Molthagen 1995, 435-36; Nauck 1955, 79; Schutter 1989, 55.82).

In 4:15 verwendet der Verfasser das erste Mal die Partikel *τις* in einer Negation, um den Empfängern Anweisungen zu geben, worin sich falsches und richtiges Leiden als Christ unterscheidet. Während er in Vers 14 diejenigen glückselig preist (*μακάριος*), die *um des Namens Christi willen* (*ἐν ὀνόματι Χριστοῦ*) geschmäht werden, und ihnen versichert, dass *der Geist der Herrlichkeit und Gottes auf ihnen ruht* (*τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμῶς ἀναπαύεται*), folgt in Vers 15 eine Einschränkung: Leiden um des Namens Christi willen ist Glückseligkeit, „*aber* niemand ... leide als Mörder oder Dieb oder Übeltäter oder als einer, der sich in ein fremdes Amt einmisch.“

Auch wenn Feldmeier (2005, 151) davon ausgeht, dass der Verfasser hier Vorurteile bzw. Inhalte der „üblen Nachrede“ (3:16) aufgreift, die gegen die Christen vorgebracht wurden (so auch Brox 1979, 217), sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass der

<sup>33</sup> Zur näheren Auslegung der Stelle siehe unter 3.2.5 *Leiden und der Wille Gottes*.

<sup>34</sup> Diese Teilungshypothese geht vor allem auf Perdelwitz (1911, 5-28) zurück. Zur ausführlicheren Diskussion vgl. Brox 1978, 19ff.

Verfasser eventuell vor negativen Verhaltensweisen warnt, zu denen Christen hätten geneigt sein können, bzw. aufgrund der erfahrenen Diskriminierung geneigt waren. Grund für diese Annahme besteht zum einen, weil die Begriffe gerade nicht mit der vorchristlichen Existenz der Empfänger, sondern mit dem Verhalten als Christen in Verbindung gebracht werden, zum anderen, weil sich die Begriffe – mit Ausnahme von κλέπτης – nicht oder nur selten in anderen neutestamentlichen Briefen finden. Mit φονεύς ist der *Mörder* oder *Totschläger* gemeint. Verwendet wird dieser Begriff im Neuen Testament zwar an sieben Stellen (Mt 22:7; Apg 3:14; 7:52; 28:4; 1Petr 4:15; Offb 21:8; 22:15), jedoch in keinem Brief außer dem 1Petr und neben ihm nur in einem Lasterkatalog der Apokalypse des Johannes (Offb 21:8; 22:15). Nicht auszuschließen ist, dass der Verfasser in der akuten Anfeindung Christen davor warnt, sich eigenständig und gewaltsam zur Wehr zu setzen (vgl. 3:9, wo der Verfasser vor dem Vergelten des Bösen mit Bösem warnt), was schlimmstenfalls in einer Ermordung der Gegner enden könnte. Christen sollten jedoch gerade nicht als Mörder leiden.

Als zweites warnt der Verfasser vor dem Leiden als *Dieb* (κλέπτης). Im Griechischen werden dabei für die Tat wie für den Täter Worte des gleichen Wortstammes gebraucht: κλέπτει ... κλέπτουσιν (vgl. Mt 6:19). Gewarnt wird vor dem Stehlen bereits im mosaischen Gesetz (οὐ κλέψεις; Ex 20:14), das von Jesus aufgegriffen und verschärft wird (Mk 10:19; Mt 19:18; Lk 18:20).<sup>35</sup> Der Verfasser des 1Petr warnt die Christen, aufgrund solch einer Tat zu leiden. Spekuliert werden könnte hierbei, ob einige Christen von ihrem Umfeld so stark sozial ausgegrenzt wurden, dass ihnen der Erwerb bestimmter Güter erschwert wurde, sodass sie in Versuchung standen, Dinge unrechtmäßig an sich zu nehmen.

Das neben φονεύς und κλέπτης verwendete κακοποιός<sup>36</sup> wird im Neuen Testament überwiegend vom Verfasser des 1Petr verwendet (1Petr 2:12.14; 4:15; 3Joh 11 vgl. Joh 18:30). In 1Petr 2:12 und 14 wird es als Gegensatz zum Tun des Guten gesehen. Das Tun des Bösen wird abgelehnt, weil es den Vorurteilen der Bevölkerung Genüge tun würde (2:12) und zugleich begründeten Tadel von Seiten der Behörden nach sich ziehen würde (2:14). Das Zeugnis der Christen wäre gefährdet.

Beim abschließend folgenden Hapaxlegomenon ἄλλοτριεπίσκοπος ist die genaue Bedeutung unklar. Da der Begriff den anderen drei zugeordnet ist, ist ihm ebenfalls negative Bedeutung zuzuschreiben. Dennoch hebt er sich durch ein erneut verwendetes ἢ ὡς ab und

<sup>35</sup> Häufig wird κλέπτης im Neuen Testament auch als Bild für die plötzliche und unerwartete Wiederkunft Jesu verwendet (Mt 24:43; Lk 12:39; 1Thess 5:2.4; 2Petr 3:10; Offb 3:3; 16:15).

<sup>36</sup> Osborne (1981, 217) sieht in dem Verlauf einen Rückgang der Gewichtigkeit der Straftaten: „... the progression in the first series is from specific to general, and from more serious to less serious.“

erhält so eine gewisse Eigenständigkeit in der Aufzählung. Selwyn (1946, 225) geht davon aus, dass der Verfasser hier „from his catalogue of legal crimes to the social nuisance of interfering in other men’s business“ übergeht. Zusammengesetzt aus ἄλλότριος (einem anderen gehören, fremd) oder τὰ ἄλλότρια (fremdes Eigentum, fremde Interessen) und ἐπίσκοπος (Aufseher) werden folgende Übersetzungsmöglichkeiten vorgeschlagen: „Jemand, der sich in ein fremde/s Amt/Angelegenheiten einmisch“ (so Elliott 2000, 787; Feldmeier 2005, 148; Goppelt 1978, 293; Schrage 1980, 115), „jemand, der (wohl untreu) über fremdes Eigentum wacht“ (Grudem 1988, 180), „jemand, der ein ihm nicht zustehendes Amt an sich reißt“ oder „jemand, der unterschlägt und veruntreut“ (Brox 1979, 210) (vgl. ausführlich bei Achtemeier 1996, 311-13). Beyer (1935, 617-619) nennt hier die Übersetzungsvarianten: „der sich um Dinge Kummernde, die ihn nichts angehen, der Allerweltswart“ und jemand „der sich ungebetenerweise um andere kümmert, ein Verleumder und Denunziant wird.“ Möglicherweise gab es unter den Christen solche, die in der Gefahr standen, dem Druck der Anfeindung nicht standzuhalten und dazu überzugehen, ihre eigenen Glaubensgeschwister zu verraten oder zu verleumden, um so den Leiden zu entrinnen. Oder es gab solche, die sich in die unterschiedlichsten Angelegenheiten einmischten und durch ihre Besserwisserei Ablehnung erfuhren. Zu dieser Vermutung neigt auch Jobes (2009, 289):

Meddling may be a problem among Peter’s readers, for it is a peculiar word with which to end a vice list if it has no specific relevance to them. Perhaps Peter singles out meddling because his readers may not have recognized that at least some of their suffering could be coming from meddling in a way that did not seem obviously wrong or inappropriate to them.

Zu welcher Übersetzung man auch tendieren mag, der Verfasser lehnt alle vier Bereiche als Ursache für ein Leiden der Christen ab und nichts im gesamten Brief lässt darauf schließen, dass sich die Empfänger tatsächlich der genannten Vergehen schuldig gemacht hätten (vgl. Brox 1979, 217).

Nicht zu übersehen ist die enge Verbindung zu und Übereinstimmung mit 1Petr 2:13-14. Die Aufforderung in 1Petr 4:15 nicht als Mörder, Dieb, Übeltäter oder als einer, der sich in fremde Angelegenheiten einmisch, zu leiden, entspricht der Aufforderung in 1Petr 2:13, sich aller menschlichen Ordnung unterzuordnen. Für den Verfasser heißt der Obrigkeit untertan sein, sich den staatlichen Anordnungen zu fügen und sich nicht strafbar zu machen. Der Verfasser stellt sich mit seiner Aufforderung hinter die Ordnungen der Obrigkeit und erkennt an, dass Übeltäter Strafe empfangen (2:14) bzw. leiden müssen (4:15). Daher sollen

Christen vielmehr zu denjenigen gehören, die für das *Tun des Guten* Lob empfangen (vgl. 2:14-15).

Trotz der inhaltlichen Verbindung von 1Petr 4:15 und 2:12-14 gibt es in 4:15 *keinen* klaren Hinweis, dass es sich um ein Leiden unter der Obrigkeit handelt. Im Zusammenhang mit dem Geschmähtwerden als Christ scheint Feldmeiers (2005, 151) und Broxs (1979, 217) Auffassung naheliegender, dass der Verfasser Vorurteile bzw. Inhalte der „üblen Nachrede“ (3:16) aufgreift, die gegen die Christen vorgebracht wurden.

In 1Petr 4:16 greift er den Gedanken aus Vers 14 mit ähnlicher Wortwahl und gleicher Wortfolge auf und betont erneut, dass, wenn jemand *als Christ* (ὡς Χριστιανός) leidet, er sich dessen nicht zu *schämen* braucht (αἰσχύνειν), sondern Gott damit *ehren soll* (δοξάζειν).<sup>37</sup>

14 εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται.

15 μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτῃς ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἄλλοτριεπίσκοπος·

16 εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.

Fraglich ist auch hier, ob der Verfasser von einer „generellen Kriminalisierung“ (Molthagen 1995, 453<sup>38</sup>) spricht, oder ob er die Möglichkeit in Betracht zieht, dass Christen *als Christen* in ihrem heidnischen Umfeld leiden. Wohl reichten das bloße Christsein und das christliche Verhalten noch nicht für eine Verurteilung, stellten aber für die pagane Umwelt genug Grund dar, die Christen zu diskriminieren und in der Öffentlichkeit bloß zu stellen. Nichts im Text weist darauf hin, dass die in Vers 16 geschilderte Diskriminierung vom Staat ausging. Die Beschreibung des Staates in 1Petr 2:13-17 lässt eher auf ein gegenwärtig entspanntes Verhältnis zwischen Christen und den Repräsentanten der Obrigkeit schließen. Dennoch lässt sich nicht völlig ausschließen, dass die Adressaten vereinzelt in den unterschiedlichen Regionen unter den auf Anzeigen reagierenden Behörden zu leiden hatten. Dies wird aber nicht der Normalfall gewesen sein, „da ... der 1Petr klar zu erkennen [gibt], daß für seine Adressaten nicht primär das Verhältnis zum römischen Staat bzw. zu seinen Behörden problematisch ist. *Schwierigkeiten haben die Christen in erster Linie mit ihrer unmittelbaren Umgebung*“ (Feldmeier 1992, 108).

Nach dieser Betrachtung muss man mit den meisten Auslegern (gegen Kistemaker 2007, 17-18; Holloway 2009, 72; Molthagen 1995, 453) zu de Villiers' (1975, 67) Schluss kommen: „All the references to persecution in this epistle leave the impression that it was

<sup>37</sup> Vgl. 3.2.7 *Leiden als Christ (4:16) und um des Namens Christi willen (4:14)*.

<sup>38</sup> Molthagen (1995, 453) geht davon aus, dass die vermeintlich im Brief vorhandenen gerichtlichen Anklagen, Verurteilungen und Hinrichtungen eine „generelle Kriminalisierung“ der Christen voraussetzen würden.

more of a local and private character, originating in the hostility of the surrounding hostile population". Ebenso stellt Achtemeier (1996, 33) fest: „From the evidence available, it is clear that there was no official empirewide persecution against the Christian religion ...“ Schrage (1980, 63) spekuliert zwar, dass Christen „angeklagt und vor Gericht gestellt“ werden, räumt aber ein, „daß sich [nicht] genauer sagen ließe, wie weit die Behörden ... schon gegangen sind“ und dass „von einer regelrechten staatlich organisierten Verfolgung wohl noch nicht gesprochen werden [könne].“

Treffend fasst Brox (1979, 29) zusammen: „Die Annahme einer großen Verfolgung kann nicht zwingend am Text des 1Petr abgesichert werden und ist nicht einmal wahrscheinlich. Denn nur in einem Punkt wird der Brief in seinen Angaben genauer und läßt darin gleichzeitig die Szenerie einer blutigen Verfolgung eben nicht aufkommen.“ Zu dieser Überzeugung kommt Brox aufgrund der Beobachtung, dass „vom ‚Leiden‘ und ... vom gewaltsamen Tod [nie] die Rede ist“ und dass „(was nie beachtet wird), ... in 2,18–3,7 auch die bedrückenden Schicksale ganzer Gruppen von Christen (Sklaven, Frauen) unter das ‚Leiden‘ subsumiert werden“ (31).

Aufgrund der Tatsache, dass der Brief keine unmittelbare staatliche Verfolgungssituation aufweist, lässt er sich auf dieser Grundlage in keine spezielle historische Epoche einordnen. Zu dieser Überzeugung kommt auch Achtemeier (1996, 35f):

In the absence of any empirewide „official“ persecution of Christians, it is apparent that such persecution cannot underlie 1 Peter. And therefore the situation in the letter cannot be identified with any of the three supposed „official“ persecutions of Christians attributed respectively to Nero, Domitian, or Trajan.

Elliott (2000, 100) weist darauf hin, dass der Versuch, 1Petr mit einer der römischen Christenverfolgungen zu verbinden, von der Mehrheit der neueren Kommentatoren aufgegeben worden sei. Da trotzdem versucht wird, den Brief in eine bestimmte historische Verfolgungssituation zu verorten<sup>39</sup>, soll ein kurzer Überblick über die drei staatlichen Christenverfolgungen unter Nero (54-68), Domitian (81-96) und Trajan (98-117) gegeben werden, in die der Brief einzuordnen versucht wird.

### 3.1.3 Außerbiblische Quellenlage<sup>40</sup>

Von einer Christenverfolgung unter **Nero** (Claudius Caesar Augustus Germanicus) (37 n. Chr. – 68 n. Chr.) kann erst ab dem Brand in Rom im Juli 64 gesprochen werden. Der

<sup>39</sup> Hahn (2002, 410) geht davon aus, dass „die Entstehung kurz vor oder während der Bedrängnis unter Kaiser Domitian ... am wahrscheinlichsten“ ist. Stuhlmacher (1999, 71) datiert auf 81-96 oder 98-117, „weil unter diesen Kaisern allgemeine Verfolgungen von Christen in Kleinasien stattgefunden haben...“ (vgl. auch Horrell 2007, 139).

<sup>40</sup> Nachfolgende Übersetzungen finden sich, sofern nicht anders angegeben, in Guyot & Klein 1993.

mehrtägige Brand wütete in zehn von 14 Stadtteilen und vernichtete drei davon komplett (Tacitus, *Ann.* 15.40). Hartnäckigen Gerüchten zufolge hatte man die Stadt auf Befehl des Kaisers in Brand stecken lassen. Weder durch „menschliche Hilfeleistungen noch durch Schenkungen des Kaisers, noch durch Sühneopfer für die Götter ließ sich dem üblen Gerücht ein Ende machen“ (Tacitus, *Ann.* 15.44, 2). Tacitus berichtet, dass Nero, um das Gerücht aus der Welt zu schaffen, die Schuld auf die „wegen ihrer Untaten verhaßten Leute, die das Volk Christen zu nennen pflegt“, schob. Ohne einen offiziellen Erlass, der die Zugehörigkeit zur christlichen Religion verboten hätte<sup>41</sup>, ging Nero von da an gezielt gegen Christen vor.

Über die Entwicklung der Christenverfolgung schreibt Tacitus (Tacitus, *Ann.* 15.44, 3):

Dadurch für den Augenblick unterdrückt, flammte der verhängnisvolle Aberglaube später wieder auf, nicht nur in Judäa, der Heimat dieses Übels, sondern auch überall in der Hauptstadt, ... Also ergriff man zuerst die Geständigen, dann auf ihre Anzeige hin eine ungeheure Menge von Leuten, die allerdings nicht gerade der Brandstiftung, aber doch des Hasses gegen das Menschengeschlecht überführt wurden.

Tacitus berichtet wie die Folter- und Hinrichtungsmethoden für die Christen aussahen. Detailliert schildert er (Tacitus, *Ann.* 15.44, 4): „Mit den zum Tode Verurteilten trieb man auch noch ein grausames Spiel: In Tierhäuten steckend wurden sie von Hunden zerrissen oder ans Kreuz geschlagen und angezündet, um als Fackel für die nächtliche Beleuchtung zu dienen, sobald der Tag zu Ende gegangen war.“ Für diese Gräueltaten stellte Nero seine Gärten zur Verfügung.

Bei all der Brutalität wird heute überwiegend davon ausgegangen, dass „die Christenverfolgung unter Nero ... eine Einzelaktion [war], die keine weiteren Verfolgungen auslöste. Bis zum Ende der Regierungszeit Domitians gibt es für uns keinerlei Hinweise, daß es in irgendeinem Ort zu größeren Christenverfolgungen gekommen ist“ (Fischer 1985, 168; so auch Achtemeier 1996, 30; Bauer 1978, 513; de Villiers 1975, 68). Molthagen (1995, 454) verweist auf den Zusammenhang der Verfolgung mit dem Brand und bemerkt: „Doch ist Neros Vorgehen gegen die Christen nicht ablösbar von der Situation nach dem Brand Roms, es blieb örtlich und zeitlich begrenzt.“ Goppelt (1978, 61-62) hält es dagegen für denkbar, dass Christenverfolgung „seit der Aktion Neros grundsätzlich im ganzen Imperium möglich“ waren. Zu dieser Überzeugung kommt Goppelt aufgrund der Annahme, dass, wenn „eine kaiserliche Maßnahme in der Hauptstadt die Christen als Christen in dieser Weise betroffen [hatte], dann war der Name für alle Behörden des Imperiums entsprechend

---

<sup>41</sup> Osborne (1981, 275) kommt nach einer ausführlichen Untersuchung der Quellen zu dem Schluss: „Consequently, it is not allowed to speak of a law which explicitly and nominally forbids the practice of the Christian religion under Nero. Nonetheless, it was possible to prosecute Christians in reference to certain laws which already existed, notably that against illicit religions.“

gekennzeichnet“ (62). Grundsätzlich ist Goppelts Annahme nicht auszuschließen. Ihr fehlt jedoch jeglicher historischer Beleg für so ein Vorgehen, sodass man hier von einer theoretischen Möglichkeit sprechen muss.

In der Zeit der Bürgerkriege des Vier-Kaiser-Jahrs 68/9 n.Chr. war ein Vorgehen gegen Christen kaum denkbar. Aus der Regierungszeit Vespasians sind keine Christenprozesse belegt. Eusebius bestätigt sogar, dass „Vespasian nichts Frevelhaftes gegen uns [die Christen] ersonnen hatte“ (*Kirchengeschichte* III 17). Erst unter Kaiser **Titus Flavius Domitianus** (51 n.Chr. – 96 n.Chr.) zeichnet sich ein zweites staatliches Vorgehen gegen Christen ab. Als letzter Herrscher aus dem Geschlecht der Flavier regierte Domitian als Nachfolger seines Vaters Vespasian und seines Bruders Titus von 81 n. Chr. bis 96 n. Chr. (vgl. Ernst 2009, 151-52). Unter seiner Regierung kam es zu zahlreichen bezugten Verbannungen und grausamen Hinrichtungen. Dabei ist davon auszugehen, dass sich das Vorgehen Domitians zunächst gegen die jüdische Bevölkerung richtete. Cassius Dio berichtet von der Hinrichtung und Verbannung vieler – darunter auch Domitians Vetter Flavius Clemens und dessen Frau Flavia Domitilla – aufgrund ihrer „Gottlosigkeit“ und ihrer „Annahme jüdischer Sitten.“ Er schreibt: „Beide [Flavius Clemens und Flavia Domitilla] wurden der Gottlosigkeit beschuldigt; wegen Gottlosigkeit wurden auch viele andere, die jüdische Sitten angenommen hatten, verurteilt, die einen zum Tode, die anderen zum Verlust ihres Besitzes; Domitilla wurde bloß nach Pandateria verbannt“ (Cassius Dio, *Römische Geschichte* LXVII 14,1-2).

Ein Vorgehen speziell gegen Juden bestätigt auch Sueton: „Neben anderen Steuern wurde die Judensteuer besonders hart eingetrieben; bei der kaiserlichen Kasse wurden sowohl diejenigen denunziert, die, ohne sich zur jüdischen Religion zu bekennen, nach jüdischer Sitte lebten, als auch die, welche durch Geheimhaltung ihrer Abstammung die ihrem Volk auferlegte Steuer nicht entrichtet hatten“ (*Domitian* 12,2). Eine domitianische Judenverfolgung wird auch von Eusebius bestätigt. Er berichtet vom Befehl Domitians, „die Leute aus dem Geschlecht des David zu töten.“ Dies führte nach Eusebius dazu, dass „einige Häretiker die Nachkommen des Judas (er war ein leiblicher Bruder des Heilands) [beschuldigten], sie seien aus dem Geschlecht Davids und mit Christus selbst verwandt“ (*Kirchengeschichte* III 19-20).

Trotz zahlreicher Hinweise auf eine Verfolgung von Juden und einer dagegen sehr geringen Beweislage zum Vorgehen gegen Christen – Fischer (1985, 168) spricht davon, dass „Christen ... namentlich nirgends erwähnt [würden]“ – muss doch davon ausgegangen

werden, dass sich unter den Opfern der domitianischen Verfolgung Christen befanden<sup>42</sup>.

Eusebius berichtet über das Vorgehen Domitians:

Nachdem Domitian an vielen Menschen seine große Grausamkeit unter Beweis gestellt und eine nicht geringe Zahl vornehmer und angesehener Männer in Rom ohne ein ordentliches Verfahren getötet und zahllose andere hervorragende Männer mit Verbannung bestraft und ihr Vermögen ohne Grund konfisziert hatte, machte er sich schließlich durch seinen Haß und Kampf gegen Gott zum Nachfolger Neros. Er war also der zweite, der eine Verfolgung gegen uns angeordnet hat, während sein Vater Vespasian nichts Frevelhaftes gegen uns ersonnen hatte (*Kirchengeschichte* III 17).

Mit *gegen uns* (καθ' ἡμῶν) meint Eusebius die Christen. Nach dem historisch belegten Vorgehen Neros war Domitian der zweite Verfolger. Ein Hinweis darauf gibt Eusebius bei seiner Darstellung des Vorgehens gegen Flavia Domitilla. Eusebius sieht den wahren Grund der Verbannung nicht in ihrer „Gottlosigkeit“ und der Annahme der „jüdischen Sitten“, sondern in ihrem „Bekenntnis zu Christus“ (*Kirchengeschichte* III 18,4). Ebenso sei „der Apostel und Evangelist Johannes ... wegen seines Bekenntnisses zum göttlichen Wort verurteilt worden ... auf der Insel Patmos zu wohnen“ (*Kirchengeschichte* III 18,1). Trotz dieser, wenn auch spärlichen Belege für ein Vorgehen gegen Christen, kann von einer weitreichenden, organisierten Christenverfolgung unter Domitian nicht die Rede sein. Osborne (1981, 279) kommt nach einer Analyse der Quellenlage zu dem Schluss: „In conclusion, we must note that there is no evidence pointing to a systematic persecution of Christians under Domitian“ (so auch Achtemeier 1996, 31; De Villiers 1975, 68; vgl. Elliott 2000, 99; Feldmeier 1992, 106; Fischer 1985, 168; Moreau in Bauer 1978, 523; Selwyn 1950, 47; Wanden 1991, 205ff.).

Verwunderlich ist, dass gerade der Althistoriker Molthagen (1995, 445) bei dieser Quellenlage von der Wahrscheinlichkeit spricht, dass „die allgemeine Kriminalisierung der Christen unter Domitian erfolgte.“ Auch Goppelt (1978, 62) hält trotz mangelnder Hinweise eine Ausbreitung der Christenverfolgung bis nach Kleinasien für denkbar. Einen Beleg will er in der Aussage des Plinius (*Ep.* 10.96, 6) sehen, dass Christen in Kleinasien den Glauben bereits vor 20 Jahren (also während der Regierungszeit von Domitian) aufgegeben hatten (so

---

<sup>42</sup> Es ist davon Auszugehen, dass die Römer bis Ende des 1. Jh.s nicht oder kaum zwischen Juden und Judenchristen, wahrscheinlich sogar nicht einmal zwischen Heidenchristen und Juden unterschieden haben (Goodman 1992, 33f; Lücking 2002, 145). Frankemölle (2006, 427) betont: „In der römischen Wahrnehmung wurden die Christen in ntl. Zeit [den Juden] subsummiert.“ Nach Goodman (1992, 34) kam es erst um 96 n. Chr. zu einer Unterscheidung zwischen Juden und Christen. „After A.D. 96, the definition of Jew by the Roman state was, for the purpose of the tax, a religious one. For Romans, Jews were those who worshiped the divinity whose temple had been destroyed in Jerusalem and who refused worship to the other gods.“



auch Légasse 2005, 157<sup>43</sup>). Dieser Beleg ist jedoch wenig stichhaltig. Plinius berichtet in seinem Brief, dass Christen immer wieder und zu den unterschiedlichsten Zeiten den Glauben aufgegeben hätten, einige „vor drei Jahren, manche vor noch längerer Zeit, einige sogar vor 20 Jahren.“<sup>44</sup> Gründe für die Aufgabe des Glaubens führt er nicht an. Es ist daher gewagt, die These einer domitianischen Christenverfolgung in Kleinasien auf diese Aussage zu stützen, solange keine weiteren Quellen dies unterstützen.

Zu Recht schreibt Warden (1991, 207): „Indeed it is questionable whether there was a persecution as such under Domitian.“ So ergibt sich für die Datierung des Briefes folgende Tatsache: „A persecution of Christians by Domitian in Rome, even if such a thing happened, is essentially irrelevant for the dating of either 1 Peter or Revelation“ (204).

Abschließend sei auf **Marcus Ulpius Traianus** (53 n. Chr. – 117 n. Chr.) hingewiesen, der von 98 n. Chr. bis 117 n. Chr. herrschte. Er dehnte das römische Reich um 116 bis an den Persischen Golf aus und verschaffte so dem Reich eine Größe, die es bislang nur unter Augustus gehabt hatte. Aufschlussreiche Hinweise auf eine Christenverfolgung in dieser Zeit gibt ein Briefwechsel, der um 112 n. Chr. zwischen Plinius dem Jüngeren und Trajan stattfand.

Plinius der Jüngere war römischer Senator, Redner und Schriftsteller aus der Oberschicht Italiens (Woolf 2003, 1397). Um 109-112 n. Chr. war Plinius Statthalter von Bithynien, vielleicht auch Pontus (Speigl 2006, 357). In einem Schreiben (Plinius *Ep.* 10, 96) an Kaiser Trajan (98-117) bat er diesen um Anweisungen für den angemessenen Umgang mit Christen. Bis zu diesem Zeitpunkt hatten sich Christen weit in dieser Gegend ausgebreitet. 112 n. Chr. berichtet Plinius von einer großen Zahl<sup>45</sup>, die sich aus allen Altersstufen, Ständen und beiden Geschlechtern zusammensetzte. Sie hatten sich nicht nur in den Städten, sondern auch „über Dörfer und Felder“ ausgebreitet (Plinius *Ep.* 10, 96). Plinius vergleicht die rasche Ausbreitung mit einer sich schnell ausbreitenden Seuche, die es einzudämmen gelte.

---

<sup>43</sup> Légasse (2005, 157) betont zwar, dass eine erste dokumentierte Christenverfolgung in der Region in den Jahren 113 und 116 stattfand, spekuliert aber wie Goppelt: „Dieser erste belegte Fall erinnert an das, was sich zwanzig Jahre zuvor abgespielt hatte, als unter Kaiser Domitian (81-96) Christen aus der Gegend vom Glauben abfielen“ (157). Erneut sei hier darauf verwiesen, dass keinerlei Belege davon sprechen, dass es aufgrund einer domitianischen Christenverfolgung bei einigen Christen zur Aufgabe des Glaubens gekommen ist.

<sup>44</sup> Die Aussage, dass es „sogar vor 20 Jahren“ Christen gab, die sich von ihrem Glauben losgesagt haben, ist insofern für den Brief interessant, als dass sie Aufschluss über einen Abfassungsgrund des Briefes geben könnte. Vielleicht war der Abfall vom christlichen Glauben ein Grund, der den Verfasser veranlasst hat, einen Brief an die Gläubigen in Kleinasien zu schreiben.

<sup>45</sup> Elliott (1981, 45) spricht davon, dass bis 67 n. Chr. von einer Gesamtbevölkerung von vier Millionen etwa 5000 dem Christentum angehörten.

Plinius schreibt, dass er selbst bislang an keinen Verfahren bzw. (Gerichts-) Verhandlungen (*cognitiones*) gegen Christen teilgenommen habe und daher nicht wisse, „was und inwiefern man zu bestrafen und zu untersuchen pflegt“ (Plinius *Ep.* 10, 96). Plinius war unklar

ob das Alter irgendeinen Unterschied [in der Bestrafung] bedingt oder ob kein Unterschied gemacht wird in der Behandlung junger Leute und Erwachsener, ob der Reue [*paenitentia*] Gnade [*oder*: Nachsicht; *venia*] zu gewähren ist, oder ob es dem, der einmal Christ gewesen ist, nichts hilft, daß er es nicht mehr ist, ob der Name allein, wenn keine Verbrechen vorliegen, oder ob nur mit dem Namen verbundene Verbrechen bestraft werden sollen (*Ep.* 10, 96).

Aufgrund seines Unwissens im Umgang mit Christen war er selbständig vorgegangen. Dabei hatte er zunächst die, die bei ihm „als Christen“ (*tamquam Christiani*) angeklagt wurden gefragt, ob sie Christen seien. Bei einer Bejahung hatte Plinius unter Androhung zur Hinrichtung die Frage wiederholt. Zuweilen hatte er versucht, „die Wahrheit auch durch die Anwendung der Folter zu erfahren“, wie er dies beispielsweise bei zwei Sklavinnen unternommen hatte (41). Blieben die Angeklagten bei ihrem Geständnis, Christen zu sein, ließ er sie abführen. Grund für eine Verhaftung war dabei weniger ihre Überzeugung – Plinius schreibt: „Denn ich zweifelte nicht, daß, was auch immer sie vorbringen mochten, Hartnäckigkeit [*pertinacia*] und ihr unbeugsamer Starrsinn [*inflexibilis obstinatio*] bestraft werden müssten.“ Weiter schreibt Plinius, dass er andere, die römisches Bürgerrecht besaßen, zur Überführung nach Rom vormerken ließ.

Nachdem in der Provinz die gerichtliche Vorgehensweise gegen Christen bekannt geworden war, vermehrten sich die Anschuldigungen und es kam zu weiteren Anzeigen. Vermutlich sah die nichtchristliche Umwelt hier eine Möglichkeit, unliebsame christliche Nachbarn loszuwerden.<sup>46</sup> Da mitunter Nichtchristen fälschlicherweise beschuldigt wurden, ließ Plinius diejenigen frei, die leugneten, Christen zu sein und die

die Götter mit von mir vorgesprochenen Worten anriefen und deinem [Trajans] Bild, das ich mit den Götterstatuen zu diesem Zweck zusammen mit Statuen der Götter hatte hereinbringen lassen, mit Weihrauch und Wein opferten, außerdem Christus verfluchten, alles Dinge, zu denen man wirkliche Christen angeblich nicht zwingen kann.

Mit diesem Vorgehen wollte Plinius den sich ausbreitenden Glauben „aufhalten und heilen“ (*sisti et corrigi*).

---

<sup>46</sup> Vermutlich mag dies auch der Grund für die eine oder andere unberechtigte Anschuldigung und Verleumdung im ersten Petrusbrief gewesen sein, um so in der Bevölkerung den Hass gegen die Christen zu schüren.

Die kurze Antwort, die Plinius von Trajan erhielt, beinhaltete folgende Anweisungen:

Nach Christen sollte nicht gefahndet werden;

wenn sie [jedoch] angezeigt und überführt werden, soll man sie bestrafen, jedoch so, daß, wer leugnet, Christ zu sein, und das durch die Tat, das heißt, durch Anrufung unserer Götter, beweist, wenn er auch in bezug auf die Vergangenheit verdächtig bleibt, aufgrund seiner Reue Gnade findet. Anonym eingereichte Anzeigen aber dürfen bei keiner Anklage berücksichtigt werden. Denn das wäre ein sehr schlechtes Beispiel und würde nicht in unsere Zeit passen (43).

Zu den Christen, die Opfer einer Verfolgung unter Trajan wurden, zählt auch Bischof Ignatius von Antiochien. Er wurde um 110 n. Chr. nach Rom abgeführt, wo er durch die Verurteilung „ad bestias“ im Jahr 115 n. Chr. den Märtyrertod starb (Schwede 1982, 77; vgl. Paschke 2006).<sup>47</sup> Kurz vor seinem Tod verfasste er einen Brief an die Gemeinde in Rom:

Ich schreibe an alle Kirchen und schärfe es allen ein, daß ich freiwillig für Gott sterbe, wenn anders ihr es nicht verhindert ... Laßt mich den Bestien zum Fraß werden; durch sie ist es mir möglich, zu Gott zu gelangen. Gottes Weizen bin ich und werde durch die Zähne der Bestien gemahlen, um als reines Brot Christi erfunden zu werden ... Dann werde ich wahrhaft ein Jünger Jesu Christi sein (Ignatius *Rom* 4.1-2).

Zieht man abschließend einen Vergleich zwischen dem Plinius-Briefwechsel und dem 1Petr, so fallen folgende Unterschiede auf: Trotz der bedrohlichen Situation für Christen in den Provinzen Bithynien und Pontus kann nicht von einer imperiumweiten Verfolgung ausgegangen werden. Vielmehr zeigt Plinius' Unsicherheit bezüglich der Vorgehensweise gegen Christen, „that he was unaware of any general policy with respect to Christians, and Trajan's answer makes clear his unwillingness to establish one, or to authorize a search for Christians ...“ (Achtemeier 1996, 33).

Vergleicht man das Vorgehen des Plinius mit den Andeutungen in 1Petr, so zeigen sich auch hier Unterschiede. Das Plinius Schreiben spricht von Androhung der Hinrichtung, von Verhaftung und Rückführung nach Rom. Weiter werden Christen aufgefordert, Christus zu lästern, dem Kaiserbild zu huldigen und den Göttern zu opfern. Auch das Antwortschreiben von Trajan würdigt das korrekte Vorgehen des Plinius, lehnt jedoch eine Fahndung nach Christen und eine Berücksichtigung von anonymen Anklagen ab. Von diesen Vorgehensweisen und Strafen findet sich keine Spur im 1Petr. Jeder Hinweis auf „allgemeine Verfolgung oder auf Lebensgefahr“ fehlt (Neugebauer 1987, 110) und „vom gewaltsamen Tod [ist nie] die Rede“ (Brox 1979, 31).

---

<sup>47</sup> Zur Diskussion um die Echtheit der Briefe des Ignatius vgl. Hübner 2004, 105; Hübner 1997, 44-72; Lindemann 1997, 185-94; Schöllgen 1998, 16-23.

Die einzige Parallele findet sich in der Anfrage des Plinius, ob Christen schon aufgrund des Namens (*nomen ipsum*) verurteilt werden dürften. Diese Aussage erinnert an 1Petr 4:16 „wenn er aber als Christ (vgl. Vulgata: *si autem ut Christianus*) [leidet], schäme er sich nicht, sondern rühme Gott in diesem Namen (*in isto nomine*)“ (vgl. Molthagen 1995, 448-49). Während aus dem Brief des Plinius hervorgeht, dass die als Christen Angeklagten nach Androhung von Folter und Hinrichtung verurteilt wurden, finden sich im 1Petr nur Aussagen über ein Geschmähtwerden um des Namens Christi willen (4:14) und die potenzielle Möglichkeit, als Christ zu leiden (4:16), wessen man sich jedoch nicht schämen sollte.

Zusammenfassend muss man auch hier schließen, „that there is no adequate ground for referring the persecution of 1 Peter to the age of Pliny“ (Selwyn 1950, 46; so auch Achtemeier 1996, 33; de Villiers 1975, 68; gegen Molthagen 1995, 449<sup>48</sup>).

#### 3.1.4 Schlussfolgerung aus den außerbiblischen Quellen

Nach der Betrachtung der Berichte über die Regierungszeiten von Nero, Domitian und Trajan kommt man bezüglich der zeitlichen Verortung des 1Petr zu folgendem Schluss: In allen Regierungszeiten kam es zu lokalen und sporadischen Übergriffen auf Christen. Während sich die Verfolgungen Neros und Domitians überwiegend auf Rom begrenzten, erstreckten sich Trajans Übergriffe auf Christen bis Pontus und Bithynien. Von einer Christenverfolgung, die sich über das ganze Reich ausdehnte, kann jedoch in keiner der drei Regierungszeiten gesprochen werden.

Da der Brief selbst keine Angaben über eine gezielte staatliche Verfolgungssituation enthält, muss mit den meisten Kommentatoren davon ausgegangen werden, dass er das Leiden der Christen in ihrer unmittelbaren Umgebung anspricht. Geht es nicht um staatliche Verfolgung, sondern um Anfeindungen der Christen aus der heidnischen Bevölkerung (die möglicherweise, wie Feldmeier richtig bemerkt, zu einer Anklage vor einer Behörde führen konnte<sup>49</sup>), so lässt sich der Brief unabhängig von einer historisch-belegten staatlichen Christenverfolgung in jede Zeit von Nero bis Trajan datieren. Treffend fasst Elliott (2000, 100) zusammen:

There is thus no evidence external to 1 Peter indicating any official anti-Christian Roman policy that could have prompted the suffering of which the letter speaks.

<sup>48</sup> Molthagen behauptet (1995, 449; Fußnote 140) „daß der 1. Petr ‚plinianische‘ Christenprozesse bezeugt. Denn in ihnen wurden diejenigen, die sich als Christen bekannten, zur Hinrichtung abgeurteilt...“ Von „Hinrichtung“ ist jedoch im gesamten Petrusbrief nichts zu lesen.

<sup>49</sup> Feldmeier zitiert Schäfke, der treffend formuliert, dass „das Martyrium und der dahinterstehende Konflikt mit der Staatsgewalt ... , nur den Endpunkt einer Auseinandersetzung zwischen der heidnischen Umwelt und den Christen‘ dar[stellte]“ (Schäfke in Feldmeier 1992, 111).

Nothing within the letter, moreover, indicates such a situation. 1 Peter itself contains no reference to Roman hostility toward Christianity or to Roman trials and displays no animus against Rome. The letter contains only one direct and unambiguous reference to Roman rule (the emperor and his governors, whose tasks are to reward those doing what is right and punish those doing wrong, 2:14) and expressly urges the readers to respect their authority (2:13) and to honor the emperor (2:17), advice hardly imaginable if Christians at the time were suffering from official Roman persecution. The attempt to link 1 Peter with putative Roman persecutions of Christianity, therefore, has now been abandoned by the majority of recent commentators, who point rather to local harassment as the cause of the suffering mentioned in this letter.

### **3.2 Die Ursachen und Gründe für rechtes und falsches Leiden – die Frage nach der Motivation**

Nach der Abhandlung der Frage nach den Urhebern des Leidens stellt sich die Frage nach den *Ursachen und Gründen* für das Leiden der Christen. Diese sind eng verbunden mit den *Arten und Formen* des Leidens, sollen jedoch, so weit möglich, getrennt voneinander dargestellt werden. Warum fügt die heidnische Umwelt den Gläubigen Leiden zu? Was bringt ihnen die Ablehnung durch ihre Umwelt ein? Um diese Fragen zu beantworten, soll nicht auf allgemeine Ursachen für Konflikte zwischen Christen und ihrer Umwelt eingegangen werden (vgl. dazu Feldmeier 1992, 113-32), sondern speziell auf die Aussagen des Briefes. Dabei ist zwischen einem „rechten“ und einem „falschen“ Leiden zu unterscheiden. Mit dem „rechten Leiden“ sind Leiden gemeint, die Christen zuteilwerden, weil sie ihrem Glauben gemäß leben und aus ihrer Glaubensüberzeugung heraus das Richtige tun, von ihrer Umwelt (dafür) aber Ablehnung erfahren. Daneben werden im Brief Dinge genannt (z.B. 4:15), um derentwillen Christen nicht leiden sollten. Dafür zu leiden wäre „falsches Leiden“, was vom Verfasser durchweg abgelehnt wird.

Ein erster Hinweis für die Ursachen genuin christlichen Leidens findet sich in 2:12. Nachdem der Verfasser in den ersten Versen des zweiten Kapitels die neue Stellung der Gläubigen anhand alttestamentlicher Ehrentitel dargestellt hat (vgl. vor allem 2:9), folgt ab 2:11 der paränetische Teil, der sich bis ans Ende des Briefes erstreckt (2:11-5:9). Er wird durch drei christologische Einschübe unterbrochen (2:21-25; 3:18-20; 4:1) und gliedert sich daher in mehrere Abschnitte. In einem ersten Abschnitt richtet sich der Verfasser mit allgemeinen Verhaltensregelungen an die Leser (2:11-12), die ihrer neuen Stellung gemäß leben sollen. Ab Vers 13 erfolgen Anweisungen zum rechten Verhalten gegenüber dem

Staat<sup>50</sup> (2:13-17), eingeleitet durch eine erste Aufforderung zur Unterordnung (ὑποτάσσω), was sich von da an durch den weiteren Brief zieht (2:18; 3:1.5; (3:22); 5:5).<sup>51</sup>

### 3.2.1 Leiden als vermeintliche Übeltäter (2:12)

Nach der Ermahnung zur Enthaltung von fleischlichen Begierden und der Aufforderung, ein rechtschaffenes Leben zu führen, erwähnt der Verfasser einen ersten Grund für die Leiden der Gläubigen, nämlich das Leiden als vermeintliche Übeltäter. Damit wird erstmalig im Brief eine konkrete Situation geschildert. Obwohl die Gläubigen aufgefordert sind, *alle üble Nachrede* (πάσα καταλαλιάς; 2:1) abzulegen und so zu leben, dass sie gerade nicht als *Übeltäter* (κακοποιός) leiden müssen (4:15), werden sie dennoch anscheinend von der umliegenden Bevölkerung als Übeltäter verleumdet (2:12; vgl. 3:16). Holloway (2009, 67) hält hierbei den Begriff *Übeltäter* für irreführend. „For it pays too much attention to the word’s etymology and not enough to its ancient connotation, which was something more like ‚criminal‘. According to 2:12, therefore, the readers of 1 Peter are being publicly maligned as criminals.“ Gleich deutet auch Schelkle (2002, 71) den Begriff: „κακοποιός bedeutet nicht nur Übeltäter, sondern hier (wie 2,14 u. 4,15; vgl. Joh 18,30) Verbrecher ... Zwar werden die Christen wohl noch nicht von den Behörden des Staates verfolgt, aber sie werden von der Bevölkerung gehaßt und mit Verleumdungen verdächtigt ...“ Dem schließt sich Brox (1979, 113) an: „Die Christen werden, weil sie Christen sind, als Übeltäter (auch 2,14; 4,15), als Kriminelle diffamiert. Das hat nichts mit staatlicher Verfolgung zu tun, bedeutet aber gesellschaftliche Diskreditierung und gefährliche Aversionen gegen die Minderheitsgruppe.“

Trotz der Betonung einer Übersetzung des Wortes mit „Kriminelle“ ist der Inhalt und die Verwendung des Wortes im damaligen Kontext unklar. Versucht man die Bedeutung des Wortes von seinem Gebrauch her zu erhellen, fällt auf, dass das Verb κακοποιέω außerhalb des 1Petr im Neuen Testament im religiösen Kontext verwendet wird. In Markus 3:4 und Lukas 6:9 findet sich das Wort in der Frage Jesu an die Pharisäer, ob es erlaubt ist, am Sabbat Gutes oder Böses zu tun. Der Verfasser des 3. Johannesbriefes spricht davon, dass *der, der Böses tut, Gott nicht gesehen hat* (ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν; V.11). Im 1Petr wird das Substantiv jedoch stärker im profanen Sinne verwendet. Hier kann der

<sup>50</sup> Manke (1975, 103) spricht hier in Anlehnung an Goldmann von einer „politischen Paränese.“

<sup>51</sup> Feldmeier (1992, 158) weist auf die besondere Stellung dieser Anweisungen hin: „Während sie sich im Epheser- und Kolosserbrief am Ende befinden, also dort, wo die Paränese im urchristlichen Brief traditionellerweise ihren Platz hat, begegnet sie im *1 Petr am Beginn* des Hauptteiles, steht also im Zentrum des Schreibens.“ Interessant ist weiterhin die Beobachtung: „Bereits in der Einleitung zu den Anweisungen zur Unterordnung (2,12) wird der Sinn des rechten Wandels damit begründet, den Verleumdungen der Außenwelt zu begegnen. Sämtliche Ermahnungen sind so *von vornherein auf die Situation ungerechten Leidens bezogen*“ (158).

*Verleumdung als κακοποιός* durch *gute Werke* (κόλος ἔργον) entgegengewirkt werden. In 2:14 wird damit gerechnet, dass der κακοποιός von staatlicher Seite aus Strafe zu erwarten hat, während der im Gegensatz dazu genannte ἀγαθοποιός Lob empfängt (2:14). Das Umfeld der Gemeinde bezeichnete also mit κακοποιός weniger jemanden, der im religiösen Sinne nicht der Norm entsprach, als vielmehr jemanden, der im alltäglichen Leben Dinge tat, die von der heidnischen Umwelt als schlecht und böse angesehen wurden.

Hierbei ist zu erwägen, ob der Verfasser die Ende des ersten, bzw. anfangs des zweiten Jahrhunderts gegen Christen aufgeworfenen Anschuldigungen des Kannibalismus, Inzests und Atheismus im Kopf hatte (Suetonius *Vit.* 6.16; Tacitus *Ann.* 15.44; Plinius *Ep.* 10.96, 2; vgl. Achtemeier 1996, 177; Davids 1990, 97; Schelkle 2002, 71). Möglicherweise dachte er aber auch an das verwandelte ethische Leben der Christen, die sich „zur Abgrenzung und zur Vermeidung religiöser Kompromisse von allem weit zurückzogen, was im öffentlichen und privaten Leben heidnisch-kultische Implikation hatte“ (Brox 1979, 114; vgl. de Villiers 1975, 75). Diese Annahme entspricht der Aussage in 1Petr 4:4, dass das neue Verhalten der Christen und das Sich-Fernhalten vom Tun der Ungläubigen deren Verwunderung und Ablehnung hervorruft. Trotz dieser Möglichkeiten den Begriff κακοποιός zu füllen, bleibt letztlich der genaue Bezug des Wortes unklar (vgl. Osborne 1981, 42<sup>52</sup>). Klar ist nur, dass Christen als Übeltäter oder Kriminelle verleumdet werden, dem aber mit *guten Werken* (vgl. καλῶν ἔργων in 2:12) begegnen sollen, nicht zuletzt, weil der *König* (βασιλεύς) und die von ihm eingesetzten *Vorsteher der Stadt* (ἡγεμῶνες) die Aufgabe haben, die Übeltäter zu bestrafen und die, die Gutes tun, zu belohnen. Der Verfasser hält diese Anschuldigung für *üble Nachrede* (καταλαλέω) und somit für eine nicht zutreffende Beschimpfung der Christen.<sup>53</sup>

Fraglich ist ob die Konjunktion ἐν ᾧ temporal oder kausal zu verstehen ist. Michaels (1988, 117) geht von einer hypothetischen Situation aus und will kausal mit „in case“ oder „in a case [or situation] where“ übersetzen (so auch Elliott 2000, 467; Grudem 1988, 116). Achtemeier (1996, 177) deutet ἐν ᾧ dagegen temporal: „That accusations against the Christians' conduct is a common occurrence is indicated by the temporal conjunction ἐν ᾧ which is to be given its full temporal force here: ‚when‘ or ‚whenever‘.“ Es gebe keine

<sup>52</sup> Osborne (1981, 42) geht der Frage nach: „Does the term κακοποιός and the corresponding verb bear in 1 Pet a legal sense, pointing to a person who has done some criminal act in the eyes of society?“ und kommt zu dem Schluss: „In light of the specific context in 1 Pet and in contrast to the more general, spiritual meaning found in the synoptics and in 3 Jn, it would seem to be the case. Unfortunately, it is not possible to specify more clearly the specific charge behind this appellation“ (42).

<sup>53</sup> Holloway (2009, 177) bemerkt zu diesem Begriff: „The verb is a general term for defamation and tells us little about the social situation, beyond the fact that negative stereotyping was taking place.“

Hinweise darauf, dass eine eingeschränktere Bedeutung vorliege, wie z.B. „Im Falle, dass ...“ (so auch Brox 1979, 114; Osborne 1981, 41; Schelkle 2002, 68). Vielmehr sind die Anklagen, wie aus dem weiteren Verlauf des Briefes hervorgeht, nicht ungewöhnlich (vgl. 3:14-17; 4:12.14; 5:9).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Verfasser die fälschliche Anschuldigung als *Übeltäter* bzw. *Kriminelle* als einen tatsächlichen Grund für das Leiden der Christen ansieht. Da der Brief aber keine weiteren Gründe für die Bezeichnung der Christen als *κακοποιός* nennt, soll auf weitere Mutmaßungen verzichtet werden. Über nähere Hintergründe der Verleumdung der Christen als *κακοποιός* gibt der Brief keine Auskunft.

Im gleichen Abschnitt des Briefes verweist der Verfasser in Vers 19 auf eine weitere Ursache für das Leiden der Christen.

### 3.2.2 Leiden um der *συνείδησις* willen (2:19)

Die Verse 2:19-20 sind eingebettet in einen längeren Abschnitt über Ursachen und mögliche Gründe für Leiden. Ihren Höhepunkt finden die Verse im vorbildlichen Leiden Christi (2:21-24). Beachtlich ist ab Vers 18 die Reihenfolge der angesprochenen Personengruppen. Während andere neutestamentliche Haustafeln nach Frauen, Männern und Kindern die Sklaven als vorletzte Gruppe vor den Herren anführen (Eph 5:21-6,9; so auch Kol 3:18-4,1)<sup>54</sup>, beginnt der 1Petr mit der sozial am niedrigsten gestellten Gruppe, den Sklaven. Wie in anderen Sklavenparänesen findet sich auch im 1Petr keine Wertung der Sklaverei. Der Verfasser geht davon aus, dass Sklaven zuweilen und durchaus zu Unrecht leiden.

Durch die Anordnung der Sklaven an den Beginn der Aufzählung wird stärker als bei anderen neutestamentlichen Briefen die Zentralität der Leidensthematik hervorgehoben. Die prekäre Stellung der Sklaven verdeutlicht die Stellung der Christen allgemein in ihrer Umgebung (vgl. unten).

Ohne sich den Herren der Sklaven zuzuwenden, richtet sich der Verfasser mit der zweiten Anweisung den Frauen zu (3:1-6). Ihnen kam in antiken Gesellschaften zumeist ebenfalls eine untergeordnete Stellung zu (vgl. Jobes 2009, 204; Jensen 1999, 133; Rebenich 2007, 36).<sup>55</sup> Grund dafür war nicht nur die physisch schwächere Beschaffenheit der Frau, sondern auch die überwiegende gesellschaftliche Einschätzung der Frau „as incapable of the

<sup>54</sup> Nimmt man 1Tim 2:8-15; 6:1 und Tit 2:1-10 zur Haustafeltradition hinzu, so stehen auch hier – obgleich dabei die Reihenfolge zu Beginn der Aufzählung abweicht und die Männern vor den Frauen erwähnt werden – die Sklaven an letzter Stelle.

<sup>55</sup> Über die Stellung der Frau in der griechisch-römischen Welt schreibt Rebenich (2007, 36): „Rechtlich waren die Frauen gegenüber ihren Ehemännern benachteiligt. Vor Gericht bedurften sie der Vertretung durch einen männlichen Verwandten. In Athen und Rom standen die Frauen ihr gesamtes Leben in Abhängigkeit von einem Vormund.“



level of intellectual ability achieved by men“ (Jeffers 1999, 249). Jeffers erläutert: „Women, like men, were expected to fulfill very specific roles in society“ (249). Zu den Rollen der Frau zählte vor allem die Verwaltung des Haushaltes und das Gebären und Erziehen der Kinder (Ferguson 2003, 77; Jeffers 1999, 249). Ansonsten wurde in der griechischen und römischen Tradition von einer Frau erwartet „to be modest and unobtrusive and to lead uneventful and unexciting lives“ (249; vgl. 1Petr 3:1-6). Jeffers weist weiter darauf hin, dass „[a] woman who stepped outside of those roles would not have been considered courageous and forward-looking; she would have been thought selfish and decadent“ (249).

Trotz der allgemein untergeordneten Stellung bildeten einige Frauen aus höheren Schichten eine Ausnahme. „In the New Testament era, women in the upper classes were often able to step outside of this model. (...) A woman who gained wealth through inheritance or investment was in a position of influence and power, even though society expected women to have a subordinate position “ (249-50). Ferguson (2003, 79) bestätigt diese Beobachtung:

Women in the early Roman Empire in practice were more prominent than some ancient text would indicate. Wealth and social position made some women patrons and gave them considerable power and influence apart from the social theory of the time. Many others as well acted with great independence. Women frequently held civic offices. Especially in religion were women prominent, often serving as priestesses and doing so not only in cults of female deities.

Bei den im 1Petr angesprochenen Frauen handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Frauen aus unterschiedlichen Schichten. Die Aufforderung, sich nicht mit äußerlichem Schmuck hervorzutun, lässt auf einige wohlhabende Frauen schließen (Achtemeier 1996, 212; Elliott 1981, 70), auch wenn Wohlstand „kaum der Normalfall“ gewesen sein dürfte (Feldmeier 2005, 120; so auch Goppelt 1978, 216; Schelkle 2002, 89). Dennoch ist davon auszugehen, dass die angesprochenen Frauen eine gesellschaftlich geringer angesehene Position einnehmen. Zu diesem Schluss kommt man, (a) wenn man bedenkt, dass die Frauen im Anschluss an die Sklaven jedoch vor den Männern genannt werden und (b) dass es sich bei den Frauen um Christinnen handelt, die ohnehin – wie auch die gläubigen Männer – in der paganen Umwelt wenig Ansehen genossen.

Nach der Ermahnung an die Frauen erfolgt ab 3:7 eine kurze Direktive an die Ehemänner, bevor sich der Verfasser mit den Versen 8-17 den Gemeinden als Ganzes (πάντες; V. 8) zuwendet, um nach einem christologischen Einschub (3:18-4:1) ab 4:2 erneut alle Gläubigen anzusprechen.

Obwohl sich der Verfasser mit den Versen 18-20 speziell an Sklaven richtet, ist davon auszugehen, dass die Kernbotschaft dieses Abschnittes nicht nur auf die Sklaven bezogen ist (vgl. Achtemeier 1996, 195; Brox 1979, 128; Baumeister 1980, 209; Goppelt 1978, 190; Thurén 1995, 140). Die in Vers 19 allgemein gehaltene (vgl.  $\tau\upsilon\varsigma$ ) und allgemeingültige Aussage stützt dies. Zudem scheint der Verfasser bewusst die Sklaven an den Anfang zu stellen, da gerade diese Gruppe exemplarisch durchleidet, was alle Gläubigen betrifft (vgl. 5:9). So enthält der Abschnitt „exakt die Belehrung für *alle* Christen, um die es dem 1Petr geht“ (Brox 1979, 128).<sup>56</sup>

„Trauern“ zu müssen ... ist das Schicksal nicht nur der Sklaven, sondern aller Christen ... Und „ungerechterweise leiden“ zu müssen ist nicht nur für die Sklaven die Weise, der Gnade zu begegnen (VV 19.20), sondern alle sollen begreifen, daß genau das „wahre Gnade von Gott“ ist (5,12) und daß ungerecht zu leiden (2,12; 3,13.17; 4,14-15. 19) „Glück“ bedeutet (3,14; 4,14) (128).

Aufgrund der auf alle christliche Leidensexistenz übertragbaren Anweisungen, die im weiteren Verlauf des Textes eng an das *Leiden Christi* gekoppelt und mit ihm begründet werden<sup>57</sup>, kommt dem Abschnitt 2:18-25 ein zentraler Stellenwert zu, kann aber im Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend betrachtet werden (vgl. Achtemeier 1996, 194; Davids 1990, 105; Manke 1975, 61-138; Michaels 1988, 135; Thurén 1995, 140<sup>58</sup>). Wichtig zu beachten ist diesbezüglich jedoch die Argumentationsstruktur des Abschnitts. Keine andere Stelle des Briefes nennt im Zusammenhang mit *Leiden* die  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  (2:19a.20b). Auffällig ist zudem die häufige Verwendung der beschreibenden oder begründenden Konjunktion  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  (2:19.20.21.25), sowie der gebündelte Gebrauch von  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$  (2:19.20.21.23).

In Vers 19 nennt der Verfasser als Begründung für das Leiden die  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\nu$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ <sup>59</sup>: „Denn das ist  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ , wenn jemand *um des Gewissens willen vor Gott / um des Wissens um Gott* Traurigkeiten ( $\lambda\acute{\upsilon}\pi\alpha\varsigma$ ) erträgt, obwohl er unrechterweise leidet.“ Die in diesem Vers allgemein gehaltene Aussage ( $\tau\upsilon\varsigma$ ) spitzt sich in Vers 20 durch die Verwendung der 2. Pers. Pl. auf die Sklaven zu. Mit diesen Versen wird zugleich die Aufforderung zur Unterordnung

<sup>56</sup> Brox (1979, 128) führt weiter aus: „Der Sklaventext dieser Haustafel ist also, abgesehen von der Paränese selbst (V 18), gar kein Text bloß für Sklaven. Er erklärt generell die Möglichkeit christlichen Lebens unter den gegebenen prekären Bedingungen: Das in seiner Besonderheit beschriebene Leben Jesu Christi (VV 22-24) ist ‚Vorbild‘ (V 21) und gibt das Muster des Lebens der Christen ab.“

<sup>57</sup> „Ein bedeutsamer Unterschied zu den Ermahnungen der Sklaven in den anderen Briefen besteht hier darin, daß im 1 Petr nicht Christus der Herr ist, der als der Gehorsam verlangende Kypios; die Unterordnung begründet, sondern der leidende Christus (2,21ff)“ (Feldmeier 1992, 162).

<sup>58</sup> Treffend schreibt Thurén (1995, 140): „... 2.18-25 is the heaviest part of the whole letter, revealing its ‚theological logic‘. Formally the unit is aimed at slaves, but the slaves simultaneously function rhetorically as an example of every addressee’s situation in the society or most of the addressees’ position in the congregation.“

<sup>59</sup> Das hier von C  $\Psi$  und den syrischen Überlieferungen gelesene  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\nu$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\eta}\nu$  (gutes Gewissen) muss als sekundäre Lesart angesehen werden (vgl. Elliott 2000, 519).

auch unter die *sich niederträchtig verhaltenden* (σκολιός) Herren begründet. Die einleitende Aussage τοῦτο γὰρ χάρις in Vers 19 bildet mit derselben abschließenden Aussage in Vers 20 τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ eine inclusio. Gleichzeitig bilden die Verse einen chiasmischen Parallelismus (vgl. Achtemeier 1996, 196). Der Verfasser beginnt in Vers 19 mit der χάρις (a) und nennt darauf einen Grund für rechtes Leiden (b). Vers 20a bildet als Mitte der inclusio einen negativen Einschub (c) in den Chiasmus, während Vers 20b erneut Angaben zum rechten Leiden macht (b´) und daraufhin mit dem Hinweis auf die χάρις endet (a´).

- a        **τοῦτο γὰρ χάρις**  
 b                            εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἰδίκως.  
 c        ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ´  
 b´                            εἰ ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε.  
 a´        **τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ**

Thurén (1995, 141) vermutet, dass diese kunstvolle Struktur dazu dient, die Verbindung zwischen der Aufforderung zur Unterordnung in Vers 18 und dem unrechten Leiden in Vers 19 herzustellen und beide Konzepte zu identifizieren. Der Verfasser geht dabei wie folgt vor: Er beginnt mit der Feststellung, dass das Ertragen (ὑποφέρω) des zu Unrecht erlebten Leidens Gottes Anerkennung findet. Die zweite Feststellung ist, dass, wer sich den ungerechten Herren unterordnet, zu Unrecht leiden wird. Weil aber dieses unrechte Leiden Gottes Anerkennung und Lob verdient, darum sollen sich die Sklaven den ungerechten Herren unterordnen, weil dies nicht nur Gottes Wille ist, sondern auch seine Anerkennung findet.

Thurén führt weiter aus, wie sich Vers 20 in die Argumentation eingliedert. Die Grundannahme sei dabei wieder, dass nur das Ertragen von unrechtem Leiden Anerkennung und Lob findet. In der Kette der Argumentation würde durch die rhetorische Frage in Vers 20 ausgesagt, dass Leiden für das Tun des Unrechts keine Anerkennung findet, Leiden für das Tun des Guten oder um der συνείδησις willen aber Gottes Anerkennung findet. Thurén (1995, 141-42) erläutert, dass die rhetorische Frage

refers to an example and to common sense, but also uses the questionable but effective persuasive technique of repetition since a W [a warrant for supporting the claim] is not needed. Actually, 20 resembles a rule, and should therefore be a W, not a D.<sup>60</sup> Thus the D is missing. In formal logic this case means a fallacy, a *petitio principii*. As such the expression can be traced back to a general Hellenistic idea better to suffer as not guilty than as guilty.

<sup>60</sup> Über die Bedeutung von „D“ schreibt Thurén (1995, 42) eingangs in seinem Buch: „The *date* (D) shows the facts on which the claim is based. From which the conclusion is drawn. The D includes specific information, with support the claim in a certain situation. Usually many D’s are needed to support a claim.“

Neben dieser kunstvollen Komposition müssen in diesem Vers drei Fragen beleuchtet werden. In den Versen 19 und 20 stellt sich die Frage nach der Bedeutung der χάρις<sup>61</sup>, des im Neuen Testament und seiner Umwelt einzigartigen Ausdrucks διὰ συνείδησιν θεοῦ und der Wendung *Traurigkeiten ertragen, unter welchen er unrechterweise leidet*.

Um die Bedeutung von χάρις richtig verstehen zu können, müssen zunächst die beiden anderen Wendungen in ihrem Kontext untersucht werden. Was der Verfasser dort anführt ist Bedingung dafür, dass das Ertragen der Traurigkeiten als χάρις bezeichnet werden kann (vgl. εἰ διὰ in Vers 19 und εἰ in Vers 20).

Für die Wendung διὰ συνείδησιν θεοῦ in Vers 19 gibt es zwei Auslegungsmöglichkeiten: Die erste sieht Gott als Genitivus objectivus, und übersetzt συνείδησις mit *Bewusstsein* oder *Wissen* (um Gott) (Lüdemann 1992, 725)<sup>62</sup>. Daraus ergibt sich folgende Übersetzung: „wegen des Wissens um Gott (und seinen Willen)“ oder „because of one’s consciousness of God“ (Achtemeier 1996, 189). Bei der zweiten Möglichkeit würde die Übersetzung lauten: „im Gewissen, das auf Gott bezogen und durch Gott bestimmt ist“ (Schelkle 2002, 80), das „an Gott gebundene Gewissen“ (Goppelt 1978, 189; vgl. Feldmeier 2005, 111) oder „mindful of God’s will“ (Elliott 2000, 519).

Die Mehrzahl der Ausleger vertritt die erste, besser begründete Auslegung (Achtemeier 1996, 196, Eckstein 1983, 304-10; Green 2007, 77; Jobes 2009, 180; Michaels 1988, 140; Osborne 1981, 85-87; Witherington 2007, 152). Ausgangspunkt ist dabei, dass θεοῦ Genitivus objectivus sein muss. Demzufolge kann συνείδησις nicht mit „Gewissen“ übersetzt werden: „we cannot be talking about God’s conscience, and that is normally how one would have to construe the genitive, as here“ (Witherington 2007, 152). Dieser Überzeugung ist auch Eckstein (1983, 308):

Der Genitiv θεοῦ kann nur als obiectivus verstanden werden, das „Gewissen“ aber im eigentlichen Sinn kann nur eine Tat, ein Wort oder einen Gedanken zum Gegenstand haben, da es in jedem Fall moralisch bzw. religiös ein Verhalten beurteilt, aber nicht Gott.

Achtemeier (1996, 196) lehnt ebenfalls die Übersetzung von συνείδησις mit *Gewissen* ab, weil es in seiner Verbindung mit θεοῦ nur die Bedeutung „awareness‘ or ‚consciousness‘ of God“ haben könne (so auch Michaels 1988, 140). Eckstein (1983, 308) weist darauf hin, dass der „genitivus obiectivus θεοῦ, ... sonst nirgends in der Antike dem Begriff συνείδησις in der Bedeutung ‚Gewissen‘ zugeordnet wird.“ Daher finde man in 2:19 „neben allen Belegen für das auf das eigene Verhalten bezogene ‚Bewusstsein‘ das ‚gute‘ und ‚schlechte

<sup>61</sup> Ausführlich hat sich Harrison (2003) mit dem Begriff χάρις bei Paulus auseinandergesetzt.

<sup>62</sup> Zu den vielfachen Übersetzungsmöglichkeiten von συνείδησις im NT vgl. Stelzenberger 1961, 94-95.

Gewissen‘, und das ‚Innere‘ ... auch noch ein neutestamentlicher Beleg für den nichtspezifischen Gebrauch des Begriffes *συνείδησις*“ (310).

Ausführlich untersucht Osborne (1981, 85-87) die Stelle. Auch er weiß für den Gebrauch des *συνείδησις* in 2:19 um keine Parallele, auch nicht bei Paulus (gegen Davids 1996, 107, Goppelt 1978, 196; Millauer 1976, 93 und Schelkle 2002, 80, die sich stark an den Gebrauch von *συνείδησις* bei Paulus orientiert). Dagegen macht er darauf aufmerksam, dass in 2:19 kein Artikel vor *συνείδησις* steht und dem Genitiv *θεοῦ* direkt ein Substantiv folgt. Eine solche Konstellation taucht im Neuen Testament nur noch einmal in Hebräer 10:2 *συνείδησιν ἁμαρτιῶν* auf, was mit „Sündenbewusstsein“ zu übersetzen ist (vgl. Lüdemann 1992, 725).

On the basis of these observations, then, it seems reasonable to consider that in 1 Pet 2:19 the expression *διὰ συνείδησιν θεοῦ* does not manifest a particularly Pauline signification and is to be translated simply as „awareness of God“ and consequently of his will and of his plan of salvation of this people (Osborne 1981, 89).

Neben der sprachlichen Untersuchung erinnert Osborne an die Bedeutung der *Kenntnis von Gott*. Es dürfe nicht vergessen werden, dass für die konvertierten Heiden die *Kenntnis Gottes* und das *Wissen um seinen Willen* keine banalen Dinge waren. Im Gegenteil, „it is on the strength of that knowledge that the slaves, in this particular case, are to endure the pains inflicted upon them by their masters“ (89).

Dagegen hat sich vor allem Schelkle (2002, 80) ausgesprochen. Er ist der Meinung, dass in 2:19 das Gewissen gemeint ist, „das auf Gott bezogen und durch Gott bestimmt ist.“ Dabei geht er davon aus, dass sich „im Neuen Testament ... im Gewissen die Stimme des persönlichen Gottes [offenbart]“ (80; Anm. 1). Zu Recht hat Eckstein (1983, 308) dieser Auffassung widersprochen und auf die „philologische Härte des genitivus obiectivus“ hingewiesen: „Abgesehen davon, daß die letzte Behauptung nach dem gesamten Ergebnis unserer bisherigen Arbeit so keinesfalls zulässig ist, bleibt für die Übersetzung mit ‚Gewissen‘ überhaupt das Problem der Zuordnung des Genitivattributs.“

Elliott (2000, 519) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die antike Konzeption des „Gewissens“ stark von der modernen psychologischen Idee des Gewissens unterschieden werden müsse. Dabei spricht er sich für ein im ganzen Neuen Testament einheitliches Verständnis von *συνείδησις* aus, betont aber, dass das Wort nicht nur das „Wissen von Gott“ impliziere, „but also sensitivity to the divine will concerning conduct, or ‚compliance with God’s will‘ (van Unnik 1983, 344-46; Brox 1986, 133).“ Die beste Übersetzung für die Wendung sei daher „mindful of God’s will.“

Trotz einzelner konträrer Meinungen kann festgehalten werden, dass, wenn man dem Genitivus objectivus gerecht werden will, man die Wendung διὰ συνείδησιν θεοῦ nur mit „Wissen um Gott“ oder „Gottesbewusstsein“ wiedergeben kann. Aufgrund der im Neuen Testament einzigartigen Wendung ist es durchaus möglich, dass hier, ähnlich wie Hebr 10:2, die Bedeutung von συνείδησις vom gewöhnlichen Gebrauch des Wortes abweicht. Will man bei der Übersetzung der kausalen Bedeutung von διὰ gerecht werden, so spricht der Vers davon, dass es χάρις ist, wenn jemand *wegen* seines Gottesbewusstseins Leiden duldet, auch wenn er zu Unrecht leidet. Bestätigung für diese Übersetzung findet sich in 1Petr 4:14.16, wo vom Leiden der Gläubigen gerade *als Christen* die Rede ist. Für die Anfeindung der Gläubigen durch ihre Umwelt bedarf es keines anderen Grundes, als dass sie im Wissen um Gott und gemäß seinem Willen leben, d.h., Christen sind. Osborne (1981:90) tendiert zu dieser Übersetzung und bemerkt, dass sie helfe, „to clarify the meaning of unjust suffering, for until now we have no clear indication of why the suffering is inflicted and why it is unjust ...“

Durch die Wendung „Traurigkeiten/Übel ungerechterweise erleiden“ (λύπας πάσχων ἄδικως) macht der Verfasser darauf aufmerksam, dass gläubige Sklaven wie auch Christen zu Unrecht leiden. Sie tun nichts Böses oder Falsches, sind nicht widerspenstig oder faul, sondern sind *Christen* und leben dementsprechend (so Achtemeier 1996, 196 und Goppelt 1978, 195 gegen Brox 1979, 133). Wäre das Christsein nicht der Grund für das Leiden, sondern das Sklavesein allgemein, dann würde letztlich jedes Sklavenleiden vor Gott Anerkennung finden. Von der gesamten Argumentation des Briefes herkommend, geht es dem Verfasser jedoch gerade um das Leiden der Christen *aufgrund* ihres Christseins. Ihr Christsein und der daraus entspringende neue Lebensstil macht sie zu Fremden und Außenseitern, deren Andersartigkeit von der Umwelt missverstanden (4:4) und verlästert (2:12; 3:16; 4:4.14) wird. Der Verfasser wendet sich in 2:18-20 folglich an Sklaven, die wegen ihres Glaubens an Gott Leiden bereitwillig ertragen, obwohl die Zufügung dieses Leides nicht gerechtfertigt ist. Solches Leiden ist χάρις.

Es stellt sich die Frage nach der Bedeutung der χάρις. Aufgrund des Parallelismus und der Einleitung durch das Demonstrativpronomen τοῦτο ist davon auszugehen, dass in 2:19 und 2:20 die gleiche Bedeutung des Wortes χάρις vorliegt.<sup>63</sup> Die an diesen Stellen vorliegende Wortbedeutung unterscheidet sich vom übrigen Gebrauch des Wortes im 1Petr

---

<sup>63</sup> Einige Quellen versuchten sogar die Parallelität zu verdeutlichen, indem sie in Vers 19 ein παρὰ τῷ θεῷ wie in Vers 20 einfügten (C Ψ und syrische Überlieferungen).

(1:2.10.13; 3:7; 4:10; 5:5.10.12; Achtemeier 1998, 196<sup>64</sup>; Brox 1979, 132; Elliott 2000, 518; Howe 2000c, 437; Michaels 1988, 139). Während χάρις an anderen Stellen des Briefes (1:2.10.13; 3:7; 4:10; 5:5.10.12), wie auch in anderen neutestamentlichen Schriften überwiegend als Gnade, also als *unverdiente Zuwendung Gottes zum Menschen*, als eine *aus Wohlwollen geschenkte Gabe* oder als „Liebeserweis Gottes“ (Goppelt 1978, 194) verstanden wird, schwingt hier der Gedanke des Lohnes mit. Elliott (2000, 518) betont: „In this particular context, however, *charis* (vv 19a, 20f) describes a human action of one who is mindful of God’s will (v 19c) or a human action that is creditable ‚in God’s sight‘ (v 20f).“ Wie andere Ausleger (Campbell 1998, 61; Green 2007, 80; Osborne 1981, 96, Feldmeier 2005, 115 gegen Goppelt 1978, 194<sup>65</sup>) weist er auf den Parallelismus der Verse 19 und 20 hin und verbindet die Worte χάρις und κλέος. „The parallelism of vv 19-20 indicates that *charis* functions as a synonym of *kleos*“ (518). Somit ist bei dem hier verwendeten Begriff der χάρις mehr an *Anerkennung* und *Wohlgefallen* zu denken, die die geduldig Leidenden bei Gott haben.

Bestätigt wird diese Interpretation durch die Betrachtung des Satzbaues. Dem παρά folgt, wie in Lk 1:30 und 2:52, ein Dativ, sodass eine Übersetzung mit *bei, an der Seite von* oder *in Gegenwart von* vorzuziehen ist.

Lk 1:30:      χάριν παρὰ τῷ θεῷ  
Lk 2:52:      χάριτι παρὰ θεῷ  
1Petr 2:20:   χάρις παρὰ θεῷ

Es geht somit nicht um Gnade bzw. eine Gnadengabe *von* Gott – sonst müsste παρά plus Genitiv oder ἀπό stehen –, sondern um ein Wohlgefallen oder eine Anerkennung *bei* Gott (vgl. Eßer 1997, 824; Osborne 1981, 95).

Dass jedoch nicht jedes Leiden Ruhm oder Anerkennung bei Gott findet, geht aus den Versen 19 und 20 hervor. In beiden Versen werden klare Bedingungen für lobenswertes Leiden genannt. In Vers 19 wird durch die Wendung „wenn jemand ... erträgt“ (εἰ ... ὑποφέρει τις) eine Voraussetzung mit genannt: Leiden findet nur dann Anerkennung und Lob, wenn um des *Gottesbewusstseins* (διὰ συνείδησιν θεοῦ) (und der daraus folgenden entsprechenden Lebensführung) unrechterweise zugefügte Traurigkeiten und Leiden geduldig ertragen werden.

<sup>64</sup> Michaels (1988, 139) und Achtemeier (1998, 196) halten es nicht für möglich, hier von „divine grace“ zu sprechen. „Nevertheless χάρις here does not have its usual meaning of divine grace; rather, it is used in the sense of something pleasing to God“ (196).

<sup>65</sup> „Solche Schmerzen, λύπος, zu ertragen, ist χάρις Gnade, Liebeserweis Gottes, nicht weil er dieses als Leistung lohnt, sondern weil es Ausdruck der Berufung zum Heil ist; dies wird in V. 20b ausgeführt und in V. 21-25 begründet“ (Goppelt 1978, 194).

### 3.2.3 Potentielles Leiden um der guten Taten willen (2:20; 3:14.17)

In 2:20 zeigt der Verfasser eine weitere Form des Leidens auf, die Anerkennung bei Gott findet. Durch einen antithetischen Parallelismus, der zugleich chiasmische Struktur aufweist, verbindet er die beiden Sätze miteinander.

ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε;  
ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιῶντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε τοῦτο, χόρις παρὰ θεῶ.

Beginnend mit einer rhetorischen Frage macht der Verfasser im ersten Teil des Verses deutlich, welche Art des Leidens nicht rühmenswert ist. Um den Vers richtig zu verstehen müssen im ersten wie auch im zweiten Satz die beiden Partizipien kausal aufeinander bezogen werden (vgl. Achtemeier 1996, 197; Goppelt 1978, 197), wobei das jeweils erste den Grund für das zweite angibt ohne dabei seine eigene Betonung zu verlieren. Nicht außer Acht gelassen werden darf dabei die Betonung des *Standhaltens*, *Aushaltens* oder *Ausharrens* (ὑπομένειν) (wie ὑποφέρω in Vers 19) sowie der Indefinitus, der durch die Verwendung des εἰ in Verbindung mit dem Indikativ Futur ὑπομενεῖτε in beiden Sätzen vorliegt und keine Angabe über das Verhältnis zur Wirklichkeit enthält (Hoffmann & Siebenthal 1985, 548). Die wohl treffendste Wiedergabe der Frage wäre somit: „Denn, was für ein Ruhm ist es, wenn ihr sündigt, (dafür) geschlagen werdet und darin ausharrt?“ Ein Verharren im Tun des Bösen und das Erdulden der dafür empfangenen Strafen ist keines Ruhmes würdig. Das Gegenteil ist der Fall. Mit einem „rhetorischen Echo“ (Brox 1979, 134) der in Vers 19 gemachten Aussage wird untermauert, dass nur das geduldige Ertragen der unverschuldeten Leiden für das Tun des Guten Gottes Anerkennung findet. Es wird deutlich, dass ein Gottesbewusstsein und das Tun des Guten gut und gottgewollt (2:15) sind, aber erst das *Ausharren* im Tun des Guten und im Leiden für das Tun des Guten Anerkennung bei Gott findet: „Wenn ihr aber ausharren werdet im Tun des Guten und im Leiden für das Tun des Guten, das findet Anerkennung bei Gott.“ Immer wieder wird im Brief angedeutet, dass auch eine falsche Reaktion auf erlebtes Leiden möglich ist. So kann z.B. dem Bösen mit Bösem oder den entgegengebrachten Scheltworten mit Scheltworten begegnet werden (vgl. 3:9). Auch die vielfache Ermahnung zum Tun des Guten und zum rechten Verhalten macht deutlich, dass durchaus die Möglichkeit besteht, anders zu reagieren. Deswegen ist gerade das *Ertragen* und *Erdulden* des zu Unrecht zugefügten Übels entscheidend. In den nachfolgenden Versen zeigt der Verfasser an Jesu Leiden, wie er Schmähungen und Drohen geduldig und willig ertragen hat und dadurch zum Vorbild der Gläubigen wird. Auch sie sollen geduldig und willig die entgegengebrachte Anfeindung ertragen.



Herkommend von der Überschrift „die Ursachen und Gründe für rechtes und falsches Leiden“ lässt sich festhalten, dass die gläubigen Sklaven unrechterweise um ihres Wissens um bzw. ihres Glaubens an Gott willen Leiden ertragen müssen. Zudem nennt der Verfasser als Grund für das Leiden das Tun des Guten. Durch den vorliegenden Indefinitus in Vers 20 (εἰ ... ὑπομενεῖτε) ist nicht klar auszumachen, ob dieser Fall bereits eingetreten ist, oder vom Verfasser in bestimmten Fällen oder erst in der Zukunft für möglich gehalten wird. Wie später ersichtlich wird, muss davon ausgegangen werden, dass ein *Leiden um guter Taten willen* zur Zeit der Abfassung des Briefes entweder noch nicht stattgefunden hat, durchaus aber als Grund für künftige Leiden erachtet wird, oder, dass die christlichen Sklaven jetzt schon exemplarisch durchleiden, was früher oder später alle Gläubigen treffen wird.

Nach der an die Sklaven gerichteten Paränese wendet sich der Verfasser im Kapitel 3:1-6 an die christlichen Frauen. Auch sie fordert er zur Unterordnung (3:1.5; ὑποτασσόμενα) und zum Tun des Guten auf (3:6; ἀγαθοποιέω). Obgleich nicht explizit genannt, so ist doch davon auszugehen, dass hier ebenfalls der Gedanke der leidvollen Unterdrückung der christlichen Frauen durch ihre Männer mitschwingt.<sup>66</sup>

Der kurzen Anweisung an die Männer (3:7) folgt ab Vers 8 die Unterweisung aller Gläubigen der Gemeinden. Im Abschnitt 3:8-17 begegnen erneut Ursachen und Gründe für das Leiden der Christen. Wiederholt zieht der Verfasser dabei die enge Verbindung zwischen Leiden und guten Werken. Bereits in 3:11 fordert er zum Tun des Guten (ποιησάτω ἀγαθόν) auf, bringt es in 3:13.14 mit Leiden in Zusammenhang.<sup>67</sup> Obwohl in 3:14 vom *Leiden um der Gerechtigkeit willen* (πάσχειν διὰ δικαιοσύνην) die Rede ist, muss doch mit den meisten Auslegern davon ausgegangen werden, dass διὰ δικαιοσύνη hier ein Synonym für Gutestun ist (Achteimer 1996, 231; Elliott 2000, 622; Feldmeier 2005, 129; Goppelt 1978, 234 [sieht hier wie 2:24 das „Rechtsverhalten“]; Holloway 2009, 66; Osborne 1981, 137). Grund für diese Annahme besteht im mehrfach verwendeten Chiasmus (vgl. Elliott 2000, 72-73), der auch in den Versen 13 und 14 vorliegt.

- |    |                                       |
|----|---------------------------------------|
| a  | καὶ τίς ὁ κακῶσων ὑμῶς,               |
| b  | ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε;       |
| b' | ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, |
| a' | μακάριοι.                             |

Da *Eiferer des Guten* (τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ) und *um der Gerechtigkeit willen* (διὰ δικαιοσύνην) parallel zueinander stehen, kann von einer synonymen Bedeutung

<sup>66</sup> Vgl. 3.1.1 *Innerbriefliche Hinweise*.

<sup>67</sup> Unverkennbar ist hier die Ähnlichkeit zu Jesu Worten aus Matthäus 5:10: „Glücklich die um Gerechtigkeit willen Verfolgten, denn ihrer ist das Reich der Himmel.“

ausgegangen werden. Diese Annahme wird vom Kontext bestätigt. 1Petr 3:11 fordert auf, sich vom Bösen abzuwenden und Gutes zu tun (vgl. ποιησάτω ἀγαθόν). Der Folgevers 3:12 stellt den *Gerechten* (δικαίος) die gegenüber, die *Böses tun* (ποιούντας κακά) und in 3:17 stehen erneut die guten den bösen Taten gegenüber. Da auch an anderen Stellen des Briefes das Tun des Guten eine zentrale Rolle spielt (2:14.15.20; 3:6.11.17), kann δικαιοσύνη in 3:14 im Sinne von *Gutestun* und somit als möglicher Grund für die zugefügten Leiden verstanden werden.

Spricht der Verfasser hier durch die Verwendung des im Neuen Testament selten vorkommenden Optativs von einer realen, oder von einer hypothetischen, aber noch nicht eingetroffenen Leidenssituation? Grundsätzlich ist festzuhalten, dass der Brief an vielen Stellen von realem, bereits erfolgtem Leiden spricht (2:12, 19; 3:9, 16; 4:4, 12-19; 5:9, 10). Eine Teilungshypothese, die den Brief in zwei Teile (1:1-4:11 und 4:12-5:14) und somit in „zwei qualitativ verschiedene[n] historische[n] Szenen“ unterschieden will, wäre zwar attraktiv, weil sie den Umgang mit schwierigen Aussagen (z.B. den Optativ in 3:14 und 17) erleichtern würde, wird aber zu Recht von der Mehrzahl der Kommentatoren abgelehnt (Brox 1979, 33; so auch Achtemeier 1997, 60; Elliott 2000, 9-11; Feldmeier 2005, 20ff.; Goppelt 1978, 39-39; Jobes 2009, 53; Manke 1975, 6ff.; Millauer 1976, 10; Nauck 1955, 79-80).

Trotz der Ablehnung einer Teilungshypothese muss der Optativ in 3:14 als *Potentialis* verstanden werden (vgl. Blass, Debrunner & Rehkopf 2001, 312): Hier ist die Rede von einer hypothetischen Leidenssituation (Davids 1990, 130; Elliott 2000, 624<sup>68</sup>; Goppelt 1978, 234; Jobes 2009, 227-228; Holloway 2009, 11; gegen de Villiers 1975, 78). Dieser scheinbare Widerspruch zu anderen Stellen wird von Auslegern auf verschiedene Weise erklärt. Achtemeier (1996, 230f) geht davon aus, dass der Verfasser mit der aktuellen Leidenssituation der Adressaten nicht vertraut ist:

... it seems more likely to intend to express the fact that while Christians are not undergoing continuous suffering, they do live in an environment charged with suspicion and hostility, which has erupted and can erupt into violence and persecution at any time. Thus, while the author knows suffering is always a threat, he does not know whether the communities addressed in the letter will be undergoing persecution at the time he is writing, or the time they will read, the letter.

Bei diesem Verständnis stellt sich die Frage, warum der Verfasser nicht alle Leidensaussagen im Optativ oder Konjunktiv schreibt. Somit ist diese Auslegung zwar ein

---

<sup>68</sup> Elliott (2000, 624) spricht hier von „the potential suffering in 3:14.“

Lösungsansatz, vom gesamten Brief und seinen Leidensaussagen ausgehend ist er jedoch unbefriedigend.

Brox (1979, 158) glättet die Stelle, indem er von unterschiedlichen Gemeinden ausgeht, die teilweise für das Tun des Guten leiden, teilweise nicht.

Wenn der Optativ aber tatsächlich strenger konditional gemeint ist, dann jedenfalls nicht so, daß Leiden für die Christenheit insgesamt eine erst künftige Möglichkeit darstellt, oder bei guter Lebensführung eventuell noch vermieden werden kann, sondern allenfalls deshalb, weil der Brief einen unbestimmten Adressatenkreis hat, von dem er zwar allgemeine „Verfolgungssituation“ voraussetzt, ohne aber in dieser Voraussetzung sehr konkret werden zu können.

Wie später Elliott macht Brox (1979, 158) jedoch auf den Wunschcharakter des Optativs aufmerksam.

Da der Optativ aufgrund der Einheitlichkeit des 1Petr und der Identität der vorausgesetzten Situation im ganzen Brief ... trotz zahlreicher Befürworter des Gegenteils nicht im Sinn einer Eventualität verstanden werden kann (das „Leiden“ ist für den Verfasser zweifelsohne längst Realität), ist er eben optativ zu deuten. Er beschreibt, was wünschenswert ist, nämlich eben nicht einfach Leiden, sondern Leiden um der Gerechtigkeit willen (im Gegensatz zur Bestrafung für Vergehen).

Elliott (2000, 622) weist in dieselbe Richtung und deutet von 1Petr 3:17 herkommend den Optativ weniger als eine Möglichkeit als als etwas Wünschenswertes, nämlich dass Christen für das Tun des Guten leiden anstatt um böser Taten willen. „These two optatives [in V 14 und 17], however, point less to what is possible than to what is desirable; namely, upright behavior even if it leads to suffering. This is made likely by the full statements of v 14 and 17 and by the fact that abuse and suffering are already a present reality ... “ (622).

Auch diese Annahme, abgesehen davon, dass ein Optativ hier grammatikalisch schwer zu begründen ist, lässt die Frage offen, warum der Verfasser nicht alle Leidenssituationen mit einem Optativ umschreibt.

Von den verschiedenen Auslegungen herkommend scheint die naheliegendste Lösung folgende zu sein: Christen leiden gegenwärtig tatsächlich unter unterschiedlichen Arten der Anfeindung. Das Leiden *um guter Taten willen* ist jedoch bislang noch nicht eingetreten, wird vom Verfasser aber als künftig eintreffende Möglichkeit gesehen, die dann aber besonderen Segen mit sich bringen wird.<sup>69</sup>

Bei der Analyse von 1Petr 3:17 fällt die große Ähnlichkeit zu 2:20b auf. Beide Verse sprechen in gleicher grammatischer Form vom *Tun des Guten* (ἀγαθοποιούντες<sup>70</sup>). Während in 2:20b unklar ist, ob für das Tun des Guten gelitten wird, ist in 3:17 durch den

<sup>69</sup> Diese Auffassung wird in einem Exkurs nach nachfolgender Auslegung zu 3:17 begründet.

<sup>70</sup> In 1Petr 3:17 mit Part. Präs. Akk. (ἀγαθοποιούντας); in 2:20b Part. Präs. Nom. (ἀγαθοποιούντες).

vorliegenden Optativ mit einem hypothetischen Leiden für das Tun des Guten zu rechnen (gegen Achtemeier 1996, 238; Brox 1979, 162). Auffallend ist, dass auf beiden Verse eine christologische Abhandlung folgt, die das unschuldige und ungerechtfertigte Leiden Christi aufzeigt, zugleich aber sein vorbildliches Verhalten in dieser Situation darlegt.

In 3:17 betont der Verfasser, dass es besser ist, für das Tun des Guten zu leiden als für das Tun des Bösen. Voraussetzung dafür ist aber der Wille Gottes: „Freilich ist es besser für Gutestun zu leiden, wenn der Wille Gottes es wollen sollte, als für Bösestun.“ Green (2007, 114) deutet richtig, dass „the optative expresses potential action and, in a conditional clause like Peter has penned, would introduce a remote possibility“ (vgl. Davids 1990, 134; Goppelt 1978, 239<sup>71</sup>; Feldmeier 2005, 132; Jobs 2009, 232). Mit der gleichen Begründung wie Brox (1979, 162) lehnt Green diese Auslegung aber ab, weil sie gegen die restlichen Aussagen des Briefes verstoße. Er hält es für wahrscheinlicher, dass „these optative verbs indicate that Peter is writing at a time when one cannot assume a generalized or formal persecution of Christians, during which suffering was more regional, occasional, and unpredictable“ (114). Erneut stellt sich hierbei die Frage, warum der Verfasser dann nicht alle Angaben über das Leiden in der hier gewählten grammatischen Form wiedergibt. Auffällig ist doch, dass der Optativ gerade zweimal in Verbindung mit dem Tun des Guten verwendet wird. In der einzigen weiteren Erwähnung des Tuns des Guten in Kombination mit Leiden (2:20) verwendet der Verfasser eine indefinite Form. Obwohl alle oben genannte Auslegungen möglich sind, scheint die folgende, im Exkurs dargestellte Auslegung, stärker sowohl dem gesamten Briefgefüge, als auch den einzelnen grammatischen Konstruktionen gerecht zu werden.

### 3.2.4 EXKURS: Gute Taten und Leiden im 1. Petrusbrief

Das Tun des Guten nimmt im 1Petr eine zentrale Stellung ein und wird vom Verfasser durchweg positiv gewertet. In 1Petr 2:14 zeigt er auf, dass rechtschaffenes Handeln (ἀγαθοποιός) von der Obrigkeit (noch) gelobt wird<sup>72</sup>, während die Übeltäter für ihre schlechten Taten bestraft werden. Treffend formuliert Feldmeier (2005, 108): „Die ethische Urteilskraft der ‚heidnischen‘ Regierenden soll sogar als Chance genutzt werden, die Gegner ... durch das Zeugnis der Tat zu widerlegen.“ Dies wird vor allem im nachfolgenden Vers 15 deutlich, wo die guten Taten als Mittel gelten, die Unwissenheit der unverständigen

<sup>71</sup> Goppelt (1978, 239) bemerkt bezüglich des Optativs: „Der Optativ läßt hier wie in V. 14 die Möglichkeit, daß es zum Leiden kommt wieder bewußt offen.“

<sup>72</sup> Van Unnik (1954/55, 99) bemerkt: „The interesting thing is that the human authorities are supposed to recognize what is ‚well-doing‘, and that a general rule of the state towards its citizens is meant, which must be – according to the will of God – an incitement for the Christians to live up to this standard of first-class citizens in order to stop slander against Christianity.“

Menschen zum Schweigen zu bringen. Erst in 2:20 spricht der Verfasser die Möglichkeit an, für das Bleiben (ὑπομένω) beim Tun des Guten (ἀγαθοποιέω) und dem darin Beharren trotz Leiden, Anerkennung bei Gott zu erlangen. Die Annahme, dass Leiden für das Tun des Guten hypothetisch ist, wird an dieser Stelle gestärkt durch den indefiniten Fall und den dabei auffallenden Wechsel des Tempus in Vers 19 und 20. Während der Verfasser in Vers 19 εἰ + Indikativ Präsens (ὑποφέρει) verwendet, geht er in Vers 20 zu εἰ + Indikativ Futur (ὑπομενεῖτε) über, sodass man davon ausgehen kann, dass diese Situation noch nicht eingetreten ist, jedoch in der Zukunft Realität werden könnte.

Will man im Gegensatz dazu an dieser Stelle doch ein reales Leiden sehen, so muss bedacht werden, dass dieses *Leiden für das Tun des Guten* in die Sklavenparänese fällt und somit nichts über das Leiden der Christen allgemein aussagt. Denkbar wäre, dass die Sklaven unter ihren Herren jetzt schon exemplarisch für das Tun des Guten leiden, was alle Christen in naher Zukunft erwarten könnten. So wie die ungerechten Herren das Tun des Guten übersehen und ihren Sklaven *trotzdem* Leid zufügen, so könnte bald die gesamte heidnische Umwelt die guten Taten der Christen ignorieren und sie trotz ihres Tuns des Guten anfeinden.

Eine weitere Erwähnung des Tuns des Guten findet sich in 1Petr 3:11 (vgl. ποιησάτω ἀγαθόν). Aus dem Kontext wird deutlich, dass Gutestun – hier von Gottes Seite kommend – positive Folgen hat. Gute Taten führen dazu, dass Gläubige „gute Tage sehen werden“ (vgl. ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς). Zudem spricht 1Petr 3:13 von guten Taten in Form des Ausdrucks „Eiferer des Guten“ (τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταί). Hier hebt der Verfasser erneut das positive Wesen des Tun des Guten hervor und betont, dass ein solches Verhalten keinen Schaden einbringt: „For the good will be recognized by all men ...“ (Unnik 1954/55, 101). Erst im darauffolgenden Vers deutet die Verwendung des *optativus potentialis* darauf hin, dass die Möglichkeit besteht, um der Gerechtigkeit willen – was, wie oben gezeigt, als Synonym für das Tun des Guten steht – zu leiden. Sollte dies der Fall sein, so wäre es gemäß dem Willen Gottes (vgl. 3:17; 4:19) und würde in besonderer Weise Anerkennung bei Gott finden.

In gleicher Weise wie in 2:20 betont der Verfasser in 3:17 – jedoch mit Verwendung des Optativs –, dass es besser ist, wenn es *der Wille Gottes wollen sollte*, für das Tun des Guten (ἀγαθοποιέω) zu leiden als für schlechte Taten. Bei diesem Vers (3:17) ist zugleich die Ähnlichkeit mit 2:15 erkennbar. In 2:15 ist es der Wille Gottes, mit guten Taten gegen die Anfeindungen von außen vorzugehen. In 3:17 wird der Fall erwogen, dass dieses Tun des Guten auf Widerstand stoßen könnte. Sollte dieser Fall eintreten, und es dem Willen

Gottes entsprechen, dann wäre ein Leiden um guter Taten willen immer noch besser als um böser Taten willen.

Dies wirft die Frage nach dem Wesen der *guten Taten* im 1Petr auf. Die Meinungen gehen in unterschiedliche Richtungen. Goppelt (1978, 220), der überwiegend eine staatlichen Verfolgungssituation voraussetzt<sup>73</sup>, spricht sich an allen Stellen (2:14.15.20; 3:6.17; vgl. 2:12; 3:13) dafür aus, dass es sich beim Tun des Guten um ein „Rechtsverhalten“ handelt, das die Bedeutung hat „den Anforderungen der Institutionen in der Gesellschaft nach christlichem Gewissen gerecht [zu] werden.“ In 1Petr 2:15 sei es das Rechtsverhalten „nachdem die staatlichen Behörden die Bürger beurteilen, wenn sie ihrem Auftrag gerecht werden“ (186). Auch 1Petr 3:17 betone das soziale Rechtsverhalten (238) und 4:19 meine „nicht allgemein ‚Gutes tun in Liebe und Dienst‘, sondern das Rechtsverhalten in der Gesellschaft“ (317).

Gegen Goppelt geht die Mehrzahl der Ausleger davon aus, dass es sich beim Tun des Guten um mehr als Gehorsam den staatlichen Gesetzen gegenüber handelt (vgl. Michaels 1988, 126). Achtemeier sieht im Tun des Guten vor allem ein christliches Verhalten in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes (vgl. Jobs 2009, 176; Green 2005, 75). In 1Petr 2:14 und 15 würde das Wort zeigen, „what God desired Christians to do.“ Es handle sich um einen *terminus technicus* „to describe Christian behavior in the pagan world“ (Achtemeier 1996, 184). Das *Gute* sei dabei mehr vom christlichen Glauben her abgeleitet, als von irgendeinem heidnisch-ethischen Standard, würde aber als Akt der politischen Loyalität von Ungläubigen ebenfalls positiv wahrgenommen werden (185). Es sei ein Verhalten, das sich nicht auf „dutiful citizenship“ limitieren ließe (108).

In die gleiche Richtung denkt Green (2005, 75): „„Doing good“ ... is unlikely to refer simply to ‚living as a good citizen‘ nor to anything so exalted as assuming the role of a public ‚benefactor‘ whose ‚praise‘ might come in the form of monuments and memorials.“ Die Verwendung des Substantivs in 1Petr 2:20, 3:3, 17 würde nicht in Richtung „public service and patronage“ oder „public benefaction“ weisen (75). Vielmehr sei das Tun des Guten der Gehorsam gegen Gott und das Evangelium (81).

Dem pflichtet auch Feldmeier (1992, 159) bei. Er sieht im *Recht tun* „fast schon ein Synonym für den Lebenswandel als Christ.“ Elliott weist besonders auf den Kontrast zwischen dem Tun des Guten und dem Tun des Bösen hin. Dabei sei

the „right“ behavior of which the author speaks ... action that is not simply socially approved but that also is in accord with the will of God. The aim of doing what is

---

<sup>73</sup> Vgl. Goppelt 1978, 43.57-64.160.186. 236. 307.

right, as v 15b indicates, is not the garnering of public praise but the squelching of unfounded accusations of wrongdoing (cf also 2:12; 3:16) (Elliott 2000, 492).

Auch in 1Petr 2:15 sei das Tun des Guten „not simply a societal requirement; it is also, and most importantly, God’s will ... for his people, as is stressed also in 3:17 and 4:19 (cf also 2:20; 4:2; 5:2; 2 Clem. 10:1; Herm. *Sim.* 9.18.1-2)“ (494).

Mit den meisten Auslegern ist festzuhalten, dass das *Tun des Guten* aus Sicht des Verfassers im Willen Gottes steht und zugleich dem Tun des Bösen entgegensteht. Stärker als bei den meisten Auslegern muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass es sich bei dem vom Verfasser genannten *Guten* um ein Tun handelt, das in Einklang mit dem ethisch-moralischen Standard der nichtchristlichen Umgebung steht.<sup>74</sup> Auch sie empfinden das Gute, das von den Christen getan wird, als gut und lobenswert (2:14; 3:13) und können daher durch das Gute, das Christen tun, überführt werden (2:15; 3:16). Beim *Guten* muss es sich somit um allgemein akzeptierte, anerkannte und für gut empfundene Taten handeln, die nicht an den christlichen Glauben gebunden sind, sondern durchaus auch von Nichtchristen getan werden können.<sup>75</sup> Anders ließe sich die allgemeingehaltene und allgemeingültige Aussage in 1Petr 2:14 nicht erklären. Treffend fasst Davids (1990, 173) zusammen:

To do good ... means simply doing those things which the culture (and God) views as good, for example obeying masters, following righteous laws, and submitting to husbands, within the limits prescribed by their primary obedience to Christ. Doing good despite the consequences is how one lives out the entrusting of oneself to God.

Will man das *Gute* von den Aussagen des Briefes her genauer definieren, fällt auf, dass an vielen Stellen erläutert wird, wie das innergemeindliche Leben (vgl. 1:22; 3:8ff. und 4:7-5:5) und das geistliche Leben jedes Gläubigen (vgl. 1:13-17; 2:1-5.11; 4:1-5; 5:5b-8) gestaltet werden soll. Was aber das *Tun des Guten* angeht, so fordert der Brief zwar zum *rechtschaffenen Wandel unter den Heiden* und zu *guten Werken* (2:12), zu *guten Taten* (2:20; 3:14-17) und zum *Rechtun* (3:6) auf, an den genannten Stellen finden sich aber keine genauen Angaben über die Form und den Inhalt des Guten. Es bleibt unklar, ob der Verfasser Form und Inhalt des *Guten* als allgemein und vom ethisch-moralischen Standard der nichtchristlichen Umgebung her bekannt voraussetzt, oder ob *das Gute*, die *guten Taten* und der *gute Wandel* von anderen Stellen des Briefes und vielleicht sogar von den Angaben über das rechte Gemeindeleben und den rechten persönlichen Lebenswandel her definiert werden müssen.

<sup>74</sup> Unnik (1954/55, 107) kommt nach seiner umfassenden Untersuchung zur Überzeugung: „No special ‚Christian‘, but truly human, ethics are demanded.“ Es sei also ersichtlich, „that Peter uses the word and its derivatives with the same range of meaning as was usual among the ‚Greeks““ (108).

<sup>75</sup> Vgl. den erwogenen Bezug zur hellenistischen Ethik unter 3.1.1 *Innerbriefliche Hinweise* (S. 24ff.).

Da das *Gute*, wie oben festgestellt, auch von der paganen Umwelt als gut empfunden wird, können nicht alle Anweisungen bezüglich des rechten *christlichen* Lebenswandels in die Definition des Guten einbezogen werden. Aus 1Petr 4:4 geht jedoch hervor, dass einige Formen und Verhaltensweisen der Gläubigen von Ungläubigen nicht als gut, sondern als befremdlich empfunden werden. Somit bleibt nur eine vage Vorstellung dessen, was der Verfasser und die Adressaten unter dem *Guten* genau verstanden haben.<sup>76</sup>

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Anfeindung und das damit verbundene Leiden durchaus real sind. In der Zeit der Diffamierung sind Christen dazu aufgefordert, (weiterhin) gute Taten zu vollbringen. Diese Taten stehen sowohl im Einklang mit dem Willen Gottes als auch mit den moralischen Vorstellungen der Gesellschaft. Form und Inhalt des Guten werden aber im Brief nur ungenau dargelegt und scheinen allgemein bekannt zu sein. Noch wird das Tun des Guten positiv gesehen, vom Staat gewürdigt und kann als Abwehr gegen die Unwissenheit törichter Menschen und der damit verbundenen Anfeindungen eingesetzt werden. Ein Leiden um guter Taten willen ist bislang noch nicht eingetroffen – wenn, dann nur bei den Sklaven – wird aber als künftig eintreffende Möglichkeit gesehen, die dann aber besonderen Segen mit sich bringen würde. Damit die Empfänger darauf vorbereitet sind und wissen, wie in rechter Weise mit dieser Art Leiden umzugehen ist, führt der Verfasser den Lesern zweimal nach der Erwähnung des Leidens für Gutestun das rechte und vorbildliche Verhalten Christi als Orientierungshilfe vor Augen.

### 3.2.5 Leiden und der Wille Gottes (2:15; 3:17; 4:19)

Im oben betrachteten Vers 3:17, wie auch in 4:19 wird das Leiden im Zusammenhang mit dem Willen Gottes (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) genannt. Im Folgenden soll das Verhältnis zwischen Leiden und dem Willen Gottes erörtert werden.

Insgesamt dreimal erwähnt der Verfasser den Willen Gottes. Während er in 1Petr 3:17 und 4:19 in Verbindung mit dem Leiden genannt wird, richtet sich der Wille Gottes in 1Petr 2:15 darauf, die Unwissenheit der Menschen durch das Tun des Guten (ἀγαθοποιέω) zum Schweigen zu bringen. Im Tun des Guten liegt die Verbindung zu den andern beiden Stellen, die ebenfalls das Gutestun aufgreifen.

2:15 ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἀγαθοποιούντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν

<sup>76</sup> Eine interessante Untersuchung, die im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht geleistet werden kann, wäre die Frage nach der Bedeutung dieser Beobachtung für die Ethik des Neuen Testaments im Allgemeinen. Welche Inhalte neutestamentlicher Ethik sind spezifisch christlich? Wo und wie wird aus einer gesellschaftlichen ethischen Konsens rekuriert? (vgl. dazu Betz & Beutler 2001; Rensburg 2006; Zeller 2006, 215ff).



3:17 κρείττον γὰρ ἀγαθοποιούντας εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πάσχειν ἢ κακοποιούντας

4:19 ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῶ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιίᾳ

Da die ersten beiden Stellen oben untersucht wurden, soll zunächst auf 1Petr 4:19 eingegangen werden.

In 1Petr 4:19 wird die „paränetische Schlussfolgerung“ (Goppelt 1978, 315) aus den vorhergehenden Versen gezogen. Eingeleitet durch ein *darum* (ὥστε καί)<sup>77</sup> gibt der Verfasser eine abschließende Verhaltensanweisung für die genannte Leidenssituation. Gelitten werden soll nach Vers 15 nicht als Mörder, Dieb oder Übeltäter, sondern als Christ. Wo als Christ gelitten wird, da hat das Gericht Gottes am Hause Gottes (οἶκος τοῦ θεοῦ) angefangen. Daraus wird ersichtlich, dass der Verfasser Leiden auch als Gericht Gottes versteht. Feldmeier (2005, 152) begründet dies mit Vers 17: „Da sich diese Aussage [in Vers 17] durch das begründende ὅτι auf die Leidensaussagen bezieht, kann mit jenem beginnenden Gericht am Haus Gottes nur das Leiden gemeint sein, das die Christen gegenwärtig trifft“ (so auch Achtemeier 1996, 315<sup>78</sup>; Brox 1979, 222; Elliott 2000, 798 gegen Goppelt 1978, 311<sup>79</sup>).

Die Auffassung, dass Leiden um des Glaubens willen ein Zeichen für die beginnende Endzeit ist, ist aus anderen neutestamentlichen Stellen bekannt (Röm 8:18.22; Phil 1:29-30; 1Thess 3:3-4; 5:3; vgl. bei Elliott 2000, 798). Die Verse 17 und 18, die einen synonymen Parallelismus aufweisen, entfalten, dass durch Gericht eine Trennung zwischen den wahrhaft Gläubigen und dem *Gottlosen und Sündern* (ὁ ἀσεβῆς καὶ ἁμαρτωλὸς) gezogen wird. Deutlich stellt der Verfasser das Haus Gottes – sich und die anderen Gläubigen, die *Gerechten* (ὁ δίκαιος; vgl. 3:12.18) – denen gegenüber, die dem Evangelium nicht gehorsam sind, den Gottlosen und Sündern. Wenn in diesem Gericht schon die Gerechten *kaum gerettet* werden (μόλις σώζεται), dann ist ohne nähere Darlegung und durch die gestellte rhetorische Frage klar, dass es ein schreckliches Ende mit den *Gottlosen* nehmen wird. Weil Gericht und Trennung durch Leiden kommen, sollen die, die gemäß dem Willen Gottes leiden, ihre Seelen dem treuen Schöpfer anbefehlen und Gutes tun.

<sup>77</sup> Das καί ist hierbei zu ὥστε hinzuzuziehen (Achtemeier 1996, 317; Michaels 1988, 272f.; Elliott 2000, 804; Osborne 1981, 227 gegen Goppelt 1978, 315; Schelkle 2002, 126).

<sup>78</sup> Treffend schreibt Achtemeier (1996, 315): „such suffering represents the beginning of God’s final judgment on all peoples.“

<sup>79</sup> Goppelt (1978, 311) will das ὅτι mit *nämlich* wiedergeben, „denn V. 17a begründet nicht speziell die vorgehende Aussage in V. 16, sondern als weiteres Argument das Thema des ganzen Abschnitts.“

Die Wendung „die gemäß dem Willen Gottes Leidenden“ (οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) ist dabei eine nähere Bestimmung, wie rechtes Leiden aussieht. Nicht jedes Leiden ist Leiden nach Gottes Willen. Gottgemäßes Leiden ist Leiden um des Namens Christi willen (4:14) bzw. als Christ (ὡς Χριστιανός vgl. 4:15.16), nicht aber Leiden als Mörder, Dieb oder Übeltäter. Κατὰ ist hierbei nicht vom Zweck her zu verstehen: *um – willen*; es gibt nicht den Grund für Leiden an (Gott will das Leiden), sondern von der Entsprechung: *gemäß, entsprechend, nach*. Treffend schreibt Elliott (2000, 804f):

The point is not that suffering *as such* is God's will, as might be inferred from 1:6 and 3:17, but rather that obedience to God can entail innocent suffering as a consequence and that such suffering is part of a larger divine purpose – the conquest of sin (4:1), the testing of faith's probity (1:6-7; 4:12), the sharing in Christ's experience (2:21-25; 3:18-22; 4:1, 13), and the glorification of God as vindicator of all innocent suffering (2:12, 23c; 3:9, 10-12, 13,18c, 22; 4.6b, 16; 5:10) (so auch Achtemeier 1996, 318).

Als Verhaltensanweisung in diesem Leiden gibt der Verfasser folgende Direktive: Die Leidenden sollen im Vertrauen auf Gottes Treue und im Wissen um seine Allmacht, die sich besonders in der Schöpfung zeigt, ihm ihre Seelen anbefehlen. Die *Seelen* (ψυχαί) könnten hier wie in 1:9 für das Ichbewusstsein des Menschen und den Sitz des Gottesbewusstseins und der Gottesbeziehung stehen. Diese Seele wird, wie Feldmeier (2005, 60) hervorhebt, „von der gesamten irdisch-leiblichen Existenz unterschieden“, sodass Seele „in 1Petr den Menschen als Gegenüber Gottes und Adressat seines Heilshandelns“ bezeichnet (153)<sup>80</sup>.

An dieser Stelle ist jedoch – wie in 3:20 – die Seele als Bezeichnung des gesamten Menschen zu verstehen. Im Leiden soll nicht nur die Seele als solche Gott anbefohlen werden, sondern der gesamte, von Gott als Einheit geschaffene Mensch. Die *Seele Gott vertrauensvoll anbefehlen* meint somit, dass die Gläubigen ihr ganzes Leben, samt Körper, Seele und Geist, Gott zur *schützenden Aufbewahrung übergeben* (παρατίθημι). Er ist der Schöpfer und Erhalter allen Lebens. Daher ist er auch in der Lage, die Seelen der Gläubigen zu bewahren bis zur Wiederkunft Jesu Christi (vgl. 1Thess 5:20).

Diese Seelen sollen vertrauensvoll Gott anbefohlen oder dargelegt werden und zwar ἐν ἀγαθοποιΐᾳ. Goppelt (1978, 317) geht davon aus, dass das Anbefehlen der Seelen „durch Rechtsverhalten“ erfolgt.<sup>81</sup> Auch Achtemeier (1996, 318) versteht das ἐν + Dativ

<sup>80</sup> Feldmeier (2005, 58) geht gegen die Meinung der meisten Ausleger nicht davon aus, „dass die ‚Seele‘ im 1Petr nur das Äquivalent für Leben ... sein kann.“ Vielmehr sei sie so etwas wie „das ‚höhere Selbst‘ des Menschen“, die „von der gesamten irdisch-leiblichen Existenz unterschieden“ werde (60).

<sup>81</sup> Goppelt (1978, 317) definiert dieses „Rechtsverhalten“ aus dem bisherigen Gebrauch des Wortes ἀγαθοποιΐα in 2:14.15.20; 3:6.17; vgl. 2:12; 3:13 und erklärt: „Daher meint es auch hier nicht allgemein ‚Gutes tun in Liebe und Demut‘ sondern das Rechtsverhalten in der Gesellschaft. So verstanden hat der Appell genau die der

instrumental: „The phrase is probably to be understood as instrumental: one entrusts one's life to God precisely by doing what is good, that is, what God wills to be done, in all situations.“

Eine treffendere Auslegung ergibt sich, wenn man die Partikel ἐν temporal versteht und stärker von der vorangehenden imperativischen Aussage trennt. Die Seelen werden dann nicht *durch* das Tun des Guten Gott anbefohlen, sondern sie werden im Leiden Gott anbefohlen, *während* weiterhin das Gute getan wird. Christen sollen gerade inmitten der Anfeindung und Diskriminierung ihr Leben vertrauensvoll Gott anbefehlen, d.h. vertrauen, dass er als der Schöpfer, der alle Macht zur Verfügung hat, schützend über ihnen wacht. Zugleich sollen sie vom Leiden nicht abgehalten werden, weiterhin Gutes zu tun. Das anhaltende Tun des Guten inmitten des Leidens zeigt ihr Vertrauen zu Gott. Sie vergelten Böses nicht mit Bösem oder Beschimpfung mit Scheltwort (vgl. 3:9), sinnen also nicht auf Rache, sondern auf gute Taten.

Fasst man am Ende der Untersuchung das Verhältnis von Leiden, Tun des Guten und dem Willen Gottes zusammen, wird deutlich: Aus dem gesamten Brief geht hervor, dass das Tun des Guten Gottes Wille ist (2:15; 3:10-11.17; 4:2). An diesem Tun des Guten soll selbst dann festgehalten werden, wenn die Leidensumstände zu einem anderen Verhalten verleiten mögen. Und selbst dann, wenn es Gottes Wille sein sollte, dass für das Tun des Guten gelitten wird, ist das Leiden um guter Taten willen immer noch besser als das Leiden um böser Taten willen (3:17). Hier zeigt sich zugleich, dass der Verfasser verschiedene Arten des Leidens kennt. Gottgemäß und gottgewollt ist Leiden nur dann, wenn es aufgrund der Kenntnis Gottes (2:19), um des Christseins willen (4:16) oder um guter Taten willen (3:17) erfolgt.

### **3.2.6 Leiden und der gute Wandel um Christi willen (3:16)**

Neben dem Tun des Guten spricht der Brief den Wandel der Christen an. An sechs Stellen verwendet der Verfasser den Begriff ἀναστροφή im Zusammenhang mit unterschiedlichen Adjektiven. 1Petr 1:15 fordert dazu auf, *im ganzen Wandel* (ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ), also im ganzen *Verhalten* (vgl. Goppelt 1978, 118) *heilig* (ἅγιος) zu sein. Als Begründung greift er in Vers 16 die alttestamentliche Gottesaussage aus Lev 19,2 auf: „seid heilig, denn ich bin heilig“ (ἅγιοι ἔσεσθε ὅτι ἐγὼ ἅγιος εἰμι).

---

Intention des Briefes entsprechende Spitze. ‚Rechtverhalten‘ in der Gesellschaft auch unter ‚Leiden‘ wird hier generell gefordert, so wie es in 2,20 den Sklaven für ihre Situation nahegelegt wurde.“

Diesem neuen, geheiligten Wandel stellt der Verfasser als Kontrast in 1:18 den *nichtigen* (μάταιος) Wandel gegenüber. Durch das teure Blut Christi befreit, sollen die Gläubigen nun im neuen Leben heilig wandeln.

Nachdem der Verfasser in Kapitel 1:1 bis 2:10 die Glaubensgrundlagen der Christen aufgezeigt hat, wendet sich ab 2:12 das Vokabular vom *heiligen* Wandel zum *guten* Wandel, um dadurch stärker die missionarische Aufgabe in der heidnischen Umwelt aufzuzeigen (vgl. Goppelt 1978, 159). In 2:12 erfolgt die erste Aufforderung zum *guten Wandel* (vgl. τὴν ἀναστροφὴν ... καλήν) unter den Heiden. Wie das Tun des Guten im Brief durchweg positiv gewertet wird, so auch das gute Verhalten. Es soll dazu führen, dass die heidnische Umwelt, die die Christen als Übeltäter verleumdet, durch den Wandel und die parallel dazu genannten *guten Werke* (καλὸς ἔργον) „Gott preist am Tag der Heimsuchung“ (δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς).

Positiv wird auch der *Wandel der Frauen* (τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς) in ihren Ehen gesehen (3:1). In 3:2 wird der Wandel durch ein Adjektiv näher bestimmt. Es geht um den *reinen, unbefleckten* (ἀγνός) Wandel, durch den es ohne Wort möglich ist, die ungläubigen Männer zu *gewinnen*.

Nur in 1Petr 3:16 findet sich der gute Wandel im Zusammenhang mit Leiden. Hier wird der gute Wandel jedoch durch die Beifügung *in Christus* (ἐν Χριστῷ) genauer bestimmt. Es ist der Wandel, der sich nicht nur am rechten Sozialverhalten der Umwelt, sondern bewusst am Vorbild Christi orientiert. Treffend bemerkt Achtemeier (1996, 236):

While much of the behavior exhibited by Christians would also be recognized as good in the general culture, the addition of the phrase ἐν Χριστῷ makes clear that „good“ is here defined not by cultural norms but by the Christian faith. The phrase ἐν Χριστῷ ... means to conform to Christ's teaching (e.g., 1 Cor 4:17), to possess his spirit (e.g., Rom 8:1-2,9-10; 1 Cor 6:11; 2 Cor 3:17), and to think (e.g., Phil 2:5) and act (e.g., Eph 2:10) under his influence. For that reason, the phrase is probably best understood as signifying what the adjective „Christian“ does in English: to think and act within the sphere of the influence of Christ.

Der Grund für die Anfeindung ist in diesem Fall der gleiche wie in 1Petr 4:16. Christusgemäßer Wandel bzw. Christsein wird von der Umwelt als befremdlich empfunden, weil Christen nicht nur das allgemein anerkannte Gute tun, sondern sich darüber hinaus vom Treiben der Gesellschaft fernhalten (4:4), das zwar aus heidnischer Sicht neutral bzw. positiv ist, weil es um die Pflege von Kultur und Religion geht, aus christlicher Sicht aber als unheilig und unordentlich beurteilt wird. Zwischen dem *Tun des Guten* bzw. dem *rechten Wandel* und dem *guten Wandel in Christus* liegt eine Differenz, die gravierend unterschiedliche Folgen hat. Während ersteres von der Gesellschaft akzeptiert und für gut

empfundener wird, wird letzteres *missachtet* (ἐπηρεάζω), *schlecht gemacht* bzw. *verleumdet* (καταλαλέω). Obwohl ἐπηρεάζειν auch mit *misshandeln* übersetzt werden kann und in der hellenistischen Literatur öfter für gewaltsame Übergriffe verwendet wird, ist hier von einer verbalen Bedrohung auszugehen, weil das Objekt des Bedrohtwerdens der Wandel der Christen ist, nicht die Christen als solche (Michaels 1988, 190).

Dadurch, dass sich die Christen keiner Schuld bewusst sind, also *ein gutes Gewissen haben* (συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν) und mit Sanftmut und Gottesfurcht Rechenschaft über die Hoffnung ablegen, die in ihnen ist (3:15), sollen die Verleumder, während (ἐν ᾧ) sie die Christen verleumden, zuschanden werden. „Der Anschluss ἐν ᾧ (wörtlich: ‚damit sie beschämt werden, während – ἐν ᾧ – ihr geschmäht werdet‘) ist hier (wie 2,12) nicht relativer Anschluss, sondern temporale Konjunktion“ (Brox 1979, 161; Achtemeier 1996, 236).

Aus der Betrachtung geht hervor, dass das gute und rechtschaffene Verhalten bisher keine Anfeindung erleidet. Wie das Tun des Guten wird es von der heidnischen Gesellschaft akzeptiert, als gut empfunden und dient zugleich dem Zurechtbringen derer, die unwissend die Christen lästern und sie verleumden (2:12; 3:1-2). Erst der spezifische von Christus her geprägte Lebenswandel ruft bei der heidnischen Bevölkerung eine ablehnende Haltung hervor, sodass Christen verleumdet und missachtet werden. Dies wird auch besonders in nachfolgendem Punkt deutlich.

### 3.2.7 Leiden als Christ (4:16) und um des Namens Christi willen (4:14)

Zentral sind, wie bereits mehrfach erwähnt, die Aussagen in 1Petr 4:14.16. Nach der klaren Ablehnung des Leidens als Mörder, Dieb, Übeltäter oder als einer, der sich in ein fremdes Amt einmischt, wird vom Verfasser als einziges rechtmäßiges und Gott wohlgefälliges Leiden das Leiden *im Namen Christi* (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ; 4:14) und das Leiden *als Christ* (ὡς Χριστιανός; 4:16) genannt. Dem Verfasser ist es wichtig aufzuzeigen, dass Christen nicht um eines falschen Verhaltens willen leiden. Sie sollen nicht an der Richtigkeit ihrer christlichen Lebensführung zweifeln, sondern sich bewusst sein, dass ihr Leiden lediglich und gerade von ihrer Christuszugehörigkeit herrührt. Diese Art des Leidens ist für Christen unumgänglich, da auch ihr Vorbild Christus dieselben Ablehnungen und Leiden erleben musste. Gut formuliert Holloway (2009, 225):

The readers must not suffer for misdeeds that they have done, whether these be acts of obvious criminality (ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιός) or social nuisance (ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος), both of which could have serious consequences (4:15). Their suffering must come simply as a consequence of their Christian identity (ὡς Χριστιανός; 4:16a), which is to say, the readers may only suffer as undeserving targets of anti-Christian prejudice.

Mit Vers 14 wiederholt, begründet und überbietet der Verfasser die Aussage aus Vers 13 „indem die um Christi willen Geschmähten selig gepriesen werden“ (Feldmeier 2005:150).<sup>82</sup> Der in 4:14 verwendete Realis (εἰ + Indikativ Präsens) zeigt, dass es sich beim Leiden um des Namens Christi willen nicht um ein hypothetisches Leiden handelt. Christen leiden tatsächlich unter den Schmähungen (ὀνειδίζω), womit hier eher eine verbale, als eine physische Anfeindung gemeint ist. Elliott (2000, 778) bezeichnet das Verb als „standard term for verbal abuse and public shaming.“ Es sei „virtually synonymous with other terms used earlier to describe the treatment experienced by the addressees“ (779).<sup>83</sup> Zugleich wird aber mit der Verwendung des Begriffs „über das καταλαλεῖν, ‚verleumden‘ (2,12; 3,16), und das, βλασφημεῖν ‚lästern‘ (4,5), hinaus die Ehre und die Daseinsberechtigung in der Gesellschaft abgesprochen“ (Goppelt 1978, 305).

Erneut wird diese Tatsache in 1Petr 4:16 aufgegriffen. Der hier gebrauchten Wendung *als Christ* (ὡς Χριστιανός) liegt die gleiche Bedeutung wie der Aussage *im Namen Christi* (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ; 4:14) und *mit diesem Namen* (ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ; 4:16b) zugrunde, da die „*Christianer*“ ihren Namen von ihrer Christuszugehörigkeit erhalten (vgl. Ἡρωδιανός; Mt 22:16; Mk 3:6; 12:13; Stubhann 2009:310)<sup>84</sup>. Umstritten ist jedoch, worauf sich die Wendung *mit diesem Namen* (ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ) aus Vers 16b genau bezieht. Für einen übertragenen Sinn plädieren Achtemeier (1996, 315) und Michaels (1988, 269-70). Achtemeier (1996, 315) weist auf den Gebrauch der Wendung ἐν τῷ ὀνόματι in verschiedenen Papyri hin und will daher 16b die Bedeutung „to the account of“ oder „under the heading of“ beimessen.

In that sense it would mean here „in this capacity“ (i.e., as a Christian) or „on this account“ (i.e. because the person suffers as a Christian). Such a meaning would support the alternate reading found in the majority of mss., namely, ἐν τῷ μέρει τούτῳ („in this respect“) (Achtemeier 1996, 315).

<sup>82</sup> Die Verwendung der Begriffe ὀνειδίζω und μακάριος erinnert an die Worte Jesu aus Matthäus 5:11: „Glücklich seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und alles Böse lügnerisch gegen euch reden werden um meinetwillen.“ Zu einer ausführlichen Untersuchung und Zusammenstellung siehe unter: 3.4.3 *Leiden und Glückseligkeit*.

<sup>83</sup> Daraus lässt sich einmal mehr entnehmen, „that the suffering presumed in this letter was a result of verbal abuse and public humiliation rather than of official incrimination ... The situation envisioned here, as elsewhere in the letter ... is not one of formally organized, legal persecution or prosecution but the informal and sporadic public shaming of those who follow the Christ and bear his name“ (Elliott 2000, 779).

<sup>84</sup> Nach Apg 11:26 wurde die Bezeichnung Χριστιανός zuerst in Antiochia von außen an die Jünger Jesu herangetragen. Es ist „unwahrscheinlich, dass die Bezeichnung ‚Christianoi‘ als reine Selbstbezeichnung der Christen in Antiochia aufkam, da die Bezeichnung in den neutestamentlichen Texten außer Apg 11,26 und noch Apg 26,28 im Munde eines Nichtchristen, König Agrippas II., erscheint und auch 1.Petr 4,16 ... auf erste Christenprozesse ... hinweist“ (Hengel & Schwemer 2000, 341-42; vgl. Horrell 2007a, 141; Horrell 2007b).

Michaels (1988, 269-70) geht soweit, dass er die schwach belegte Textvariante μέρει (vgl. Nestle & Aland 2001, 606) als ursprünglichen Text nimmt, was ihn zur Übersetzung „in this manner“ führt.

Mit der Mehrzahl der Ausleger muss jedoch gegen Achtemeier und Michaels angenommen werden, dass die Präposition ἐν instrumental zu verstehen ist (wie auch in 1:2, 5a, 6b, 12, 17, 22; 2:2, 18; 3:2,4; 4:19; 5:14) und dass sich ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτῳ auf das Χριστιανός bezieht (Brox 1979, 222; Davids 1990, 170; Elliott 2000, 796; Goppelt 1978, 310; Thurén 1995, 72). Der Verfasser legt den Christen somit in Vers 16 nahe, sich im Leiden um ihres Christseins willen nicht zu schämen (αἰσχύνομαι), sondern durch einen, ihrer neuen Identität in Christus entsprechenden, angemessenen und würdigen Lebensstil Gott zu ehren. „They will glorify God simply by properly bearing the name ‚Christian‘“ (Davids 1990, 170).

### **3.2.8 Leiden um des Unrechts willen (2:14.20; 3:17; 4:15)**

Neben den Stellen, in denen der Verfasser das rechte und gottgefällige Leiden aufzeigt, finden sich im Brief Angaben über Leiden um des Unrechts willen. Dies wird vom Verfasser vehement abgelehnt. Für ihn findet sich nichts Rühmenswertes am Leiden um schlechter Taten willen (2:20) und er bejaht eine Bestrafung der Übeltäter von behördlicher Seite (2:14). Er hält es für besser, wenn es so kommen sollte, um guter als um böser Taten willen zu leiden (3:17).

In 4:15 führt der Verfasser genauer aus, was er zu dem Unrechtun zählt, nämlich das Morden, Stehlen, das allgemein böse, verbrecherische Verhalten und das Sich-Einmischen in fremde Angelegenheiten (siehe oben 3.2.2). Hinzugenommen werden kann auch das Vergelten des *Bösen mit Bösem* oder *des Scheltwortes mit Scheltwort* (3:9), das Reden schlechter Dinge und das betrügerische Reden (3:10). Wer für solche Dinge leidet, leidet zu Recht. Es hat nichts mit einem echten Christenleiden zu tun.

### **3.2.9 Leiden um der Andersartigkeit und des Fremdseins willen**

Bei der Frage nach den Ursachen und Gründen für das Leiden der Christen dürfen die zentrale Begriffe παροικία, πάροικος, παρεπίδημος und διασπορά nicht übergangen werden. Gleich zu Beginn des Briefes werden die Gläubigen als *auserwählte Fremde* (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις) bezeichnet, die über weite Teile Kleinasiens hinweg in der *Zerstreuung* (διασπορά) leben. Gut erklärt Roloff (1993, 270) den Gebrauch des Diaspora-Begriffs: „als *Zerstreuung* (*diaspora*) ... wurden im hellenistischen Judentum jene Teile des jüdischen Volkes bezeichnet, die aufgrund von Deportation wie auch von freiwilligen

Auswanderungen außerhalb Palästinas als kleine Gruppe unter den Völkern zwischen Persien und Spanien lebten (Dtn 28,25; 30,4; Jer 41,17 [LXX]; vgl. Sib 3,271).“ Diaspora bedeutete daher „the loss of home and stable identity, deep, despairing questions about destiny, meaning, spiritual reality and the required negotiation of self in new situations and places of belonging“ (Bauman-Martin 2007, 164). Gupta (2009, 63) sieht in der Benennung der Empfänger als *ausgewählte Fremdlinge in der Zerstreung* „a central metaphor suggesting that believers are in a similar position as the Jewish exiles who were required to live faithfully in an opprobrious world.“<sup>85</sup> Diese Ähnlichkeit der Situation rührt aber nicht daher, dass die Empfänger wie das jüdische Volk ihre eigentlichen Wohnorte verlassen hätten oder in die Gebiete Kleinasiens deportiert worden wären. Vielmehr leben die Christen nach wie vor in ihrem alten Umfeld, werden aber plötzlich aufgrund ihrer Bekehrung und ihres neuen Status inmitten der vertrauten Umgebung als Außenseiter angesehen.<sup>86</sup> Diese neue Situation, das Fremdsein in der eigenen Heimat, das Ausgegrenztwerden und das Verachtetwerden werden vom Verfasser treffend mit der Metapher der Diaspora beschrieben. Wie das alttestamentliche Bundesvolk, so leben die Christen nun als Fremde in der eigenen Heimat mit demselben Auftrag, heilig zu sein und die Zeit der *Fremdlingschaft* (παρουκία) in Gottesfurcht zu verbringen (vgl. 1:16-17).

Die Bezeichnung *ausgewählte Fremde* (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις), die im Zusammenhang mit der Diaspora in 1:1 genannt wird, wird erneut in 2:11 aufgegriffen. Herkommend von den alttestamentlichen Ehrenbezeichnungen in 2:9 und dem alttestamentlichen Zitat aus Hosea 2:25 (in 1Petr 2:10) werden die Gläubigen zu Beginn des Hauptteils in 2:11 neben dem erneut verwendeten Wort παρεπίδημος zusätzlich als *Beisassen* (πάροικος) bezeichnet. Auch diese Begriffe lassen im 1Petr eine deutliche alttestamentliche Herkunft erkennen.<sup>87</sup>

Feldmeier (1992, 15) zeigt auf, dass πάροικος im Alten Testament „in deutlichem Gegensatz zur paganen Literatur nur selten den Nachbarn bezeichnet.“ Zumeist seien „mit

<sup>85</sup> Danken (1967, 100) weist auf den Unterschied zwischen Israel und den Empfängern hin. Das Volk Israel habe oft aufgrund seines Ungehorsams Leiden ertragen müssen, während „the suffering of the new community comes not because of disobedience but in spite of obedience.“ Die Übertragung sei aber dennoch passend, weil der Verfasser die kennzeichnenden Prädikate Israels „with special emphasis on the beginning of Israel's national life“ verwende.

<sup>86</sup> Treffend fasst Horrell (2007a, 116) zusammen: „conversion to Christianity has *created* an alienation.“

<sup>87</sup> Der Begriff πάροικος taucht 33x in der Septuaginta (6x davon in den Apokryphen) und 4x im Neuen Testament (Apg 7:6.29; Eph 2:19; 1Petr 2:11) auf. Der weitaus seltener verwendete Begriff παρεπίδημος findet sich nur 2x in der Septuaginta (Gen 23:4; Ps 38:13) und wird im Neuen Testament neben 1Petr 1:1 und 2:11 nur noch in Hebr 11:13 verwendet. Goppelt (1978:81f) bemerkt: „Während Act und Hebr das Bild des Fremdseins in seinem at. Kontext belassen und nur indirekt auf die Christen beziehen, überträgt 1 Petr auch dieses Kennzeichen des erwählten Volkes direkt auf sie“ (vgl. Martin 1992b, 189; Stenschke 2009b).



diesem Begriff ... in erster Linie *negative Assoziationen verbunden*“ (16) und er würde verwendet, um den „rechtlich, politisch, sozial und religiös Untergeordneten“ (15) zu bezeichnen und denjenigen, der kein eigenes Land hat und im fremden Land wohnt und lebt (16; vgl. Bietenhard 1997, 519).

Dagegen steht bei dem sehr viel selteneren *παρεπίδημος* und wurzelverwandten Begriffen nur die konkrete Nichtzugehörigkeit im Vordergrund. Es bezeichnet vorwiegend einen vorläufigen, provisorischen Aufenthalt meist ohne die Absicht und bisweilen auch ohne das Recht dauerhaften Wohnens und steht so strenggenommen in einer gewissen Spannung zu dem Bedeutungsgehalt von *παροίκος* (Feldmeier 1992, 21).

Feldmeier weist darauf hin: „Da in der antiken Gesellschaft nur der Bürger Mensch im Vollsinn ist, bleibt *der vom Bürgerrecht ausgeschlossene Fremde* – wie immer sein Stand im einzelnen aussieht – *gesellschaftlich und rechtlich ein Mensch zweiter Klasse*“ (21). Somit impliziere der neue Status und die daraufhin gewählte Selbstbezeichnung als *παροίκους καὶ παρεπίδημους* „auch *eine deutliche Distanz zur Gesellschaft, zu ihren Werten und Idealen, aber auch zu ihren Institutionen und zu ihrer Politik*“ (22; vgl. Söding 2009, 37-38).

In 1Petr wird mit der Selbstbezeichnung als *παροίκους καὶ παρεπίδημους* deutlich das Schicksal der Christen in Kleinasien mit dem des alttestamentlichen Gottesvolkes parallelisiert. So wie das alttestamentliche Gottesvolk als Fremdling und Beisasse lebte und unter seiner Umwelt litt, so leben und leiden auch die neutestamentlichen Gläubigen. Beachtlich ist dabei, dass in beiden Fällen das Fremdsein „durch Gottes Erwählung, die die Aussonderung aus ihrer bisherigen Lebenswelt bedeutete“, verursacht wurde (Feldmeier 1992, 96). Feldmeier fasst treffend zusammen:

Durch den Bezug auf das AT können die Erfahrungen der Gegenwart in einen Zusammenhang mit der Geschichte des Gottesvolkes gebracht werden; die eigene Fremdheit kann hieraus (wie dies ja schon bei Abraham der Fall ist) als Kehrseite der Erwählung (1 Petr 1,1f) und somit als „Sein unter Gottes Verheißung“ verstanden werden (96).

Da im Brief nirgends die Rede von einer tatsächlichen Distanz zur eigentlichen Heimat erwähnt wird<sup>88</sup>, besitzt das *Fremdsein* in 1Petr eine vorwiegend metaphorische Bedeutung (Achteimer 1996, 56; Dschulnigg 1994, 321; Feldmeier 1992; Kelhoffer 2010, 98-99; Martin 1992b, 188-200; Münch 2009, 138-143). Dabei geht es nicht so sehr um eine Anspielung auf eine Distanz zur himmlischen Heimat<sup>89</sup> oder um ein Fremdsein aufgrund der

<sup>88</sup> Dies bemerkt auch Horrell (2007a, 127) wenn er schreibt: „The recipients of 1 Peter were probably not literally geographically displaced aliens, even if a certain number among them might have been.“

<sup>89</sup> Der Gedanke an eine himmlische Heimat mag durchaus in den Anspielungen auf das *künftige Erbe*, das im Himmel aufbewahrt wird (1:4) mitschwingen. Naheliegender ist aber, dass „die Begriffe weder typologisch noch ... in einem spirituellen Sinn, sondern in erster Linie als Beschreibung der *realen Lage* der

sozialen Stellung, wie dies vor allem von Elliott (1981; so auch Campbell 1998, 99) vertreten wird.<sup>90</sup> Deutlich im Vordergrund steht das Fremdsein – wie auch die Anlehnung an den Kontext der verwendeten alttestamentlichen Terminologie zeigt – aufgrund „Gottes Erwählung, die die Aussonderung aus ihrer bisherigen Lebenswelt bedeutete“ (Feldmeier 1992, 96). Ebenso sieht Roloff (1993, 269) in der Erwählung den eigentlichen Spannungsgrund:

sie [die Christen] sind *Fremde*, die in einer spannungsvollen Distanz zu ihrer Umwelt leben. Und zwar ist die Ursache ihres Fremdseins ihre *Erwählung durch Gott*. Kontrapunktisch werden mehrfach Aussagen über *Fremdlingschaft* und über *Gottes erwählendes Handeln* einander zugeordnet (1,1f; 2,4-10; 5,13).

Weil sie von göttlicher Seite erwählt und ausgesondert sind, ist eine Unterscheidung von der Umwelt „nicht nur die erwählungsbedingte Auszeichnung der Christen, sondern auch Verpflichtung“ (Feldmeier 2005, 99). Dieser neue Lebensstil, der sich sicher auch in „their abstention from public and domestic cultic practices“ zeigte (Dryden 2006, 40), wirkt befremdend auf Freunde, Bekannte und Verwandte, die den früheren Lebenswandel der Gläubigen kannten. Das Fremdsein im 1Petr bezieht sich also vorwiegend auf die gesellschaftliche Außenseiterrolle, „in die Christen in den ersten Jahrhunderten durch ihren Glauben geraten und die zu Ausgrenzungen und Anfeindungen führt“ (Münch 2009, 139). Die Metapher der Fremdlingschaft ist zuallererst „Ausdruck einer gewissen Distanz zur Welt, eines Nicht-Dazugehörens“ (139) aufgrund eines neuen Lebensstils, der sich von der bisherigen Lebensweise stark unterscheidet (1Petr 1:14; 2:1; 4:1-3). Dieser veränderte Lebensstil führt in der paganen Umwelt zu Unverständnis und Ablehnung (1Petr 2:11-12; 2:14-16; 3:14-17; 4:4). Zu Recht betont Söding (2009, 38) hierbei, dass „es ... nicht die Christen [sind], die der Welt den Rücken kehren, es ist die Welt, die den Christen keinen geachteten Platz in der Mitte der Gesellschaft einräumen will.“ Dies trifft allerdings nur dann

---

kleinasiatischen Christen in Bezug auf die sie umgebende Gesellschaft zu verstehen sind. Nicht deshalb sind die Christen Fremde in der Welt, weil sie aufgrund der Verheißung ihr Bürgerrecht in der himmlischen Stadt haben (vgl. Hebr 11,10.16) und dieser nun als Pilger entgegenziehen, sondern *weil sie sich durch ihre Bindung an Jesus sich den Lebensformen der sie umgebenden Gesellschaft entfremdet haben*“ (Roloff 1993, 270; vgl. Seland 2005, 171).

<sup>90</sup> Gegen Elliotts (1981, 37-49; 67-84) Annahme hat sich gut begründet vor allem Feldmeier (1992, 202-210) ausgesprochen. Auch Sigismund (2009, 179-180) betont: „das Fremdsein [wird] nicht in erster Linie durch soziologisch abweichendes Verhalten begründet, wie man es angesichts der formulierten Vorwürfe paganer Quellen gegen Christen vermuten könnte (und welches durchaus vom Ersten Petrusbrief wahrgenommen wird, vgl. 1Petr 2,12.23; 3,14-17; 4,4.14-16), sondern das Fremdsein wird in letzter Konsequenz als in der göttlichen Berufung begründet verstanden – es gehört nach dem Ersten Petrusbrief zum Wesen der christlichen Existenz.“ Ebenfalls stellt Horrell (2009, 198) fest, dass „Elliott’s social profile of the addressees ... does not bear critical scrutiny.“ Übereinstimmend schreibt auch Kelhoffer (2010, 98-99): „There is thus no compelling reason for interpreting *πάρκοικος* and *παρεπίδημος* as indications of the addressees’ pre- (and post-)conversion social location or for placing the addressees in a rural setting that could plausibly be emblematic of their social marginalization.“

zu, wenn die Christen *christusgemäß* leben, sich an die Anweisungen des Verfassers halten und ihre ungläubigen Nachbarn nicht diskriminieren, aburteilen oder ihnen Böses mit Bösem heimzahlen. Dennoch kommt es zu einer deutlichen Distanzierung von der Lebensführung der paganen Umwelt was wiederum als Abwendung von „der Welt“ und Ablehnung der „römischen Gesellschaft und Staatsidee“ (Feldmeier 2005, 4) verstanden werden kann.<sup>91</sup>

Ohne weiter auf die Metapher der Fremde einzugehen<sup>92</sup>, ist Folgendes deutlich zu erkennen: Indem der Verfasser auf alttestamentliche Begriffe und Tradition zurückgreift, parallelisiert er das Schicksal der Leser mit dem Erleben der Erzväter und des alttestamentlichen Gottesvolkes. Damit erinnert er die Leser an den eigentlichen Grund ihres Fremdseins in der heidnischen Umwelt: Auch sie werden aufgrund ihrer Erwählung, ihrer Zugehörigkeit zu Gott und dem darauf beruhendem neuen Lebensstil abgelehnt. Fremdsein aufgrund eines befremdlichen Lebensstils, der sich an göttlichen Maßstäben orientiert, wird somit zum Markenzeichen der Christen und zugleich zur Ursache und zum Grund für Anfeindung und Diskriminierung durch die pagane Umwelt.

### 3.3 Arten und Formen des Leidens – die Fragen nach dem Wie und Worunter

Nach der Untersuchung der Urheber des Leidens und der Ursachen und Gründe für rechtes und falsches Leiden stellt sich die Frage nach den Arten und Formen des Leidens. Überwiegend verwendet der Verfasser in seinen Angaben den Begriff *leiden* (πάσχω) oder *Leid* (πόθημα) als *pars pro toto* für unterschiedliche Leidenserfahrungen, ohne sie dabei näher zu erläutern. An einigen Stellen gibt der Brief jedoch Aufschluss über die Form des Leidens der Gläubigen. Wie bereits herausgestellt, unterscheidet der Verfasser zwischen hypothetischem und konkretem Leiden. Dies tut er nicht im Sinne von Perdelwitzs (1911) Annahme, dass der 1Petr aus zwei Teilen besteht, einem ersten (1:3-4:11), in dem vom Leiden hypothetisch geredet wird und einem zweiten (4:12-5:14), der von gegenwärtigem und gegenwärtigem konkretem Leiden ausgeht.<sup>93</sup> Vielmehr unterscheidet er zwischen hypothetischem, möglicherweise zukünftig eintretendem Leiden für das Tun des Guten und konkretem Leiden der Christen um ihres Christseins willen. Dieses zweite, konkrete Leiden zeigt sich an mehreren Stellen, die im Folgenden erörtert werden sollen. Um jedoch bei der Untersuchung der Arten und Formen des Leidens die Schwere derselben besser einschätzen

<sup>91</sup> Deutlich zeigt Feldmeier (2005, 3f.) das Verhältnis von Religion und Römisches Reich auf: „...die offizielle Religion ist im Römischen Reich mit allen Bereichen der Kultur und Gesellschaft aufs Engste verflochten, ja mehr noch: Sie ist nichts weniger als die geistige Grundlage der römischen Gesellschaft und Staatsidee. Der Staat und seine Ordnungen sind geradezu sakrale Institutionen.“

<sup>92</sup> Eine ausführliche Untersuchung und Darstellung findet sich bei Feldmeier (1992).

<sup>93</sup> Diese Interpretation wurde mehrfach und zu Recht widerlegt, um stattdessen die Einheit des Briefes zu betonen (vgl. Brox 1978, 19ff.).

zu können, soll zunächst eine Betrachtung des kulturellen Hintergrunds der Empfänger und ihrer Umwelt erfolgen.

### 3.3.1 EXKURS: Kulturanthropologische Anmerkungen

In der Kulturanthropologie unterscheidet man zwischen scham- und schuldorientierten Kulturen. Diese Unterscheidung geht auf Ruth Benedicts (1946) Forschungsarbeit in Japan zurück und gilt bis heute für die kulturelle Differenzierung als „außerordentlich wichtig“ (Hesselgrave 2010, 425). Man geht davon aus, dass „die meisten Kulturen ... so ausgeprägt [sind], dass die Menschen stärker auf Prestige und Scham reagieren“ (Müller 2010, 112) und dass „westliche Kulturen eine eher stärkere Schuldorientierung, nicht-westliche eine eher stärkere Schamorientierung hervorbringen“ (431; vgl. Pattison 2000, 43. 54). Während es Menschen aus einer stärker schuldorientierten Kultur mehr um Recht und Gerechtigkeit geht, steht für Menschen einer schamorientierten Kultur stärker die zwischenmenschliche Beziehung und die Ehre im Mittelpunkt. Der Grund für die Unterschiede in den Kulturen liegt nach Müller „in der unterschiedlichen Erziehung und in den Umständen, die diese bedingen“ (431).

Schuldorientierung entsteht eher in Basisfamilien, in denen Vater und Mutter, also nur wenige Personen die wichtigen Bezugspersonen sind. Scham dagegen eher in Großfamilien, wobei eine bestimmte Gruppe von Erwachsenen das Sagen hat über das Kind, nicht unbedingt oder ausschließlich die direkten Eltern. Die Motivation hinter der Erziehung liegt bei Scham darin, vor den Augen anderer nicht „das Gesicht zu verlieren“, sich zu „blamieren“ oder einfach schämen zu müssen. Das ist sehr peinlich, schmerzhaft und demütigend für die Betroffenen und deshalb gefürchtet (431).

Da es sich bei den Adressaten des 1Peter um Menschen einer nicht-westlichen Kultur handelt und im Brief überwiegend „schamorientiertes Vokabular“ verwendet wird (Wiher 2003, 269; Champbell 1998, 28<sup>94</sup>), dürfte es sich bei den Empfängern überwiegend um Angehörige einer stärker schamorientierten Kultur handeln (vgl. Jobs 2009, 290; Ferguson 2003, 69<sup>95</sup>; vgl. Bechtler 1998, 103<sup>96</sup>).

Diese Feststellung und die folgenden Beobachtungen bezüglich des Schamempfindens schamorientierter Kulturen sind insofern interessant, als dass sie Aufschluss über

<sup>94</sup> Eine Auflistung des Wortfeldes findet sich bei Campbell 1995, 239.

<sup>95</sup> „Classical culture was a shame culture as distinct from a guilt culture. In general the standard was public option. (...) Honor and shame were group categories. An individual's behavior was judged according to what brought honor and shame on the social group (family, city, cult, or association)“ (Ferguson 2003, 69).

<sup>96</sup> Bechtler (1998, 103) betont treffend: „The essence of the problem addressed in 1Peter ... is the pervasive threat to honor inherent in the relentless verbal attacks of non-Christians against the letter's addressees. ... In a world in which one's honor and attendant social status were of the utmost importance, the letter depicts a situation in which its addressees were finding their Christian faith to be a threat to their place and wellbeing in society.“

das tiefgreifende Ausmaß des erlebten Leids durch verbale Diskriminierung und soziale Ausgrenzung geben.

Von zentraler Bedeutung für empfundene Scham ist der Öffentlichkeitscharakter einer Bloßstellung. Es gilt: „Je öffentlicher, umso beschämender – und umgekehrt: je privater, umso weniger beschämend“ (Müller 2010, 97). Da sämtliche Formen der Anfeindung, die im Brief genannt werden, dem Verfasser in „Babylon“ bekannt waren (5:13), ist davon auszugehen, dass es sich um öffentliche Bloßstellungen handelte. Öffentliche Bloßstellungen und verbale Diskriminierungen bedeuten für den Betroffenen einer Schamkultur vor allem Ehr- und Prestigeverlust, was zugleich ein Schamgefühl hervorruft. Für Menschen einer solchen Kultur ist dies weitaus schlimmer, als für Personen einer Schuldkultur. Scham ist „weit mehr als körperliche Entblößung; es geht um unsere Persönlichkeit, unser Sein, um den Schutz unseres Erscheinungsbildes vor anderen“ (102). Es ist „das unangenehme Empfinden der Disharmonie und Isolation in *Beziehung* zur Gesellschaft, zum soziologischen und religiösen Umfeld. Das Gewissen ist in Unruhe: Die soziale und religiöse Integration ist gefährdet“ (137). Soziale Ausgrenzung, die bewusste Beschämung durch öffentliche Entehrung, der Ehr- und Prestigeverlust lösen „verschiedene Körpersignale als Alarmstufen aus ...“ (102) und mobilisiert Kräfte, „die sonst tief schlummern“ (104).

Ausführlich beschreibt auch Kaufman (1996) in seinem Werk „The Psychology of Shame“ wie Scham empfunden wird. Er geht davon aus, dass durch Scham nicht nur das eigene Ich verletzt wird, sondern auch das nähere Umfeld, wie beispielsweise die Familie oder die eigene Minderheitengruppe (7). Dabei würde Scham als innere Qual empfunden und sei „the most poignant experience of the self by the self, whether felt in the humiliation of cowardice, or in the sense of failure to cope successfully with a challenge. Shame is a wound made from the inside, dividing us from both ourselves and others“ (16)<sup>97</sup>. Als Beleg hierfür greift Kaufman auf die 1963 veröffentlichte Studie von Tomkins zurück, der die gleiche Überzeugung teilt:

If distress is the affect of suffering, shame is the affect of indignity, of defeat, of transgression and of alienation. Though terror speaks to life and death and distress makes of the world a vale of tears, yet shame strikes deepest into the heart of man. While terror and distress hurt, they are wounds inflicted from outside which penetrate the smooth surface of the ego; but shame is felt as an inner torment, a sickness of the soul. It does matter whether the humiliated one has been shamed by derisive laughter or whether he mocks himself. In either event he feels himself naked, defeated, alienated, lacking in dignity or worth (Tomkins in Kaufman 1996, 16-17).

---

<sup>97</sup> Ähnlich fassen auch Tangney & Dearing (2004, 3) zusammen: „In brief, shame is an extremely painful and ugly feeling that has a negative impact on interpersonal behavior.“

Kaufman führt weiter aus, dass Beschämung wie ein Gefühl der Bloßstellung des eigenen Ichs sich selbst oder anderen gegenüber empfunden wird. Es führt dazu, dass das eigene Ich wie gelähmt ist (19).

Zentral für das Verständnis des entfremdenden Affekte von Scham sei, „that shame can be an entirely internal experience. No one else need be present in order for shame be felt ...“ (17). Wenn Scham empfunden werde, fühle es sich an wie „a rupture either in self, in a particular relationship, or both. Shame is an affective experience that violates both interpersonal trust and internal security. Intense shame is a sickness within the self, a disease of the spirit“ (18).

Aufgrund des beschriebenen Schamempfindens ist verständlich, dass das Erleben von verbaler Diskriminierung, sozialer Ausgrenzung und öffentlicher Bloßstellung „für die meisten Menschen so traumatisch [ist], dass allein der Gedanke daran zur Angst wird“ (Müller 2010, 120). Laut Kaufman (1996, 19) kann die Angst vor beschämender Bloßstellung sogar so groß sein, dass „even loss of life can be preferable to loss of face because human beings innately resist the lowering of the head or eyes in shame.“<sup>98</sup>

In einer schamorientierten Gesellschaft ist daher Beschämung das beste Mittel für soziale Kontrolle (Wiher 2003, 303).<sup>99</sup> Wer sich den Normen der Gesellschaft widersetzt, wird durch soziale Isolation zur Umkehr bewegt. Tut er dies nicht, hat er mit dem Sinnverlust des Lebens zu rechnen, weil seine Ehre nicht wieder hergestellt wird, Sinnerfüllung aber im Erhalten von Ehre liegt (Müller 2010, 384). Wer von seinem Umfeld beschämt und entehrt wurde, dessen einzige Möglichkeit die Scham zu reduzieren besteht darin, das Prestige und die Ehre wiederherzustellen (123) oder sich der Öffentlichkeit völlig zu entziehen (97; 192).

Im Hinblick auf den 1Petr wird durch die Darstellung deutlich, welche Auswirkung die verbale Anfeindung auf die Leser hat. Für sie ist die erlebte verbale Anfeindung und Bloßstellung (2:12; 3:9.14.16; 4:4.14) eine schlimmere Strafe als zunächst gedacht. Sie leiden unter dieser Art der Anfeindung mehr als Menschen einer stärker schuldorientierten Kultur. *Beschämtwerden* und *Sich-Schämen* kann für einen Menschen einer stärker schamorientierten Kultur ein schlimmeres Leiden sein, als physische Misshandlungen (gegen Kelhoffer 2010, 112, der dies missachtet und schreibt: „Although the loss of honor

---

<sup>98</sup> Interessant ist hierzu der Artikel „Bullying and Suicide“, in dem darauf hingewiesen wird: „There is a strong link between bullying and suicide“ (<http://www.bullyingstatistics.org/content/bullying-and-suicide.html>).

<sup>99</sup> Auch Pattison (2000, 54) sieht in der öffentliche Bloßstellung „a main form of punishment“: „If people offend against social mores, they are publicly shamed, ostracised and rejected by their social reference group as a main form of punishment.“

likely played a role in the hardship experienced by several of the addressees, I suspect that the enslaved Christians addressed in 2:18-25 faced more immediate danger than fretting over lost honor, since they had masters who could sell, abuse, or even kill them with impunity“).

Daher bietet der Verfasser eine der schamorientierten Kultur entsprechende Lösung an. Er fordert heraus, dem Druck standzuhalten und sich nicht zu isolieren. Er ist mit seinem Brief bemüht, Prestige und die Ehre der Beschämten auf eine andere Art wiederherzustellen. Treffend fasst Jobes (2009, 290) zusammen:

In a culture where one's standing is based on honor or shame, shame is no doubt a major issue for Christians who offend their society by their beliefs or lifestyle. But Peter wants his readers to understand themselves on very different terms. He provides „an alternative way of calculating honor within their alternative, liminal communities of faith“ (Bechtler 1998:203). Faith in Christ is nothing to be ashamed of, even when society says it is. What is more, suffering for Christ is actually a mark of honor, and in 4:17a Peter provides a mysterious reason why this is so.

### 3.3.2 Leiden unter Prüfungen (1:6; 4:12)

Ein erster Hinweis auf Arten und Formen des Leidens findet sich gleich zu Beginn des Briefes in 1:6. Nachdem in den ersten fünf Versen das neue Leben der Christen mit seinen Konsequenzen dargestellt und die Bewahrung der Gläubigen bis zur endgültigen Errettung (εἰς σωτηρίων; 1:5) zugesichert wird, zeigt Vers 6, dass das Leben der Christen trotz dieser hoffnungsvollen Aussicht gegenwärtig von *mancherlei Prüfungen* (ποικίλοις πειρασμοῖς) gezeichnet ist.

Das in diesem Zusammenhang genannte *Betrübtwerden* in Prüfungen ist eine erste Beschreibung der Formen des Leidens. Die Empfänger des Briefes erfahren *mancherlei Prüfungen* (ποικίλοις πειρασμοῖς) und werden dadurch *betrübt* (λυπέω). Der dabei genannten *Versuchung* oder *Prüfung* (πειρασμός) kommt im Neuen Testament durchweg die Bedeutung einer *Prüfung im religiösen Sinne zu* und wurde daher als Begriff für die Gefährdung des Gottesverhältnisses geprägt (Feldmeier 2005, 54). In diesem Sinne können Prüfungen nur Gläubige treffen, da Ungläubige kein Gottesverhältnis haben, das geprüft werden könnte. Wie aus mehreren Stellen des Neuen Testaments ersichtlich, sind es häufig „Verfolgung und Leiden, welche an Gott Anstoß nehmen lassen (Lk 8,13; 1Petr 1,6-7; 4,12; 2Petr 2,9; Hebr 2,18; Jak 1,2; Apk 2,10)“ (55). In 1Petr 1:6 gehen die Prüfungen in diese Richtung. Zu klären ist, von wem diese Prüfungen ausgehen und was sie genau beinhalten.

Die vom Verfasser angeführte Wendung *wenn nötig* oder *wenn es sein soll* (εἰ δέον) ist hier nicht hypothetisch, sondern als Tatbestand zu verstehen (vgl. Achtemeier 1996, 101; Brox 1979, 64; Michaels 1988, 28). Dadurch wird auf die göttliche Herkunft der Prüfungen

angespielt.<sup>100</sup> Der nachfolgende Vers 1:8 macht auf deren positive Auswirkung aufmerksam, nämlich, dass sie als Probe verstanden, positive, Glaubensläuternde Folgen hat.<sup>101</sup> Damit greift der Verfasser auf eine im Judentum altbekannte Erfahrung zurück. Schon das Alte Testament kennt den Gedanken, dass Leiden „gerade den Frommen bzw. das erwählte Volk trifft“ (Wichmann 1930, 6) und dass Gott die Gläubigen durch Leiden (Hiob; Sir 2:1-6; Jdt 8:25) auf die Probe stellt, um ihren Glauben zu prüfen. „In der Regel werden dazu die Worte נסה pi = πειράζω; בחן = δοκιμάζω verwendet“ (6; vgl. Feldmeier 2005, 54). Als Beispiel dafür ließe sich Abraham anführen, der *von Gott geprüft* (וְיִהְיֶה אֱלֹהִים נֹסֶה אֶת־אַבְרָהָם) und als treu erfunden wurde (Gen 22:1) oder Israel, das mehrfach von Gott geprüft wurde, aber immer wieder versagt hat (z.B. Num 14:20-24). Besonders deutlich zeigt sich ein solches Prüfungsleiden in der Hiobsgeschichte.

Die Empfänger des 1Petr reihen sich also, wie auch das verwendete Vokabular (πειράζω) zeigt, als Christen und Gottes Volk in der Diaspora in die Reihe der *Frommen* des alttestamentlichen Bundesvolkes ein, die durch *mancherlei Prüfungen* im Glauben geprüft werden, damit dieser als „echt und viel kostbarer befunden werde als das vergängliche Gold, das durchs Feuer geläutert wird“ (1:8). Wenn Gott Prüfungen als Probe an die Christen heranlässt, dann zum Zweck der Reinigung und Veredelung des Glaubens.

Über den Inhalt der Anfechtungen kann nur spekuliert werden, da der Verfasser an dieser Stelle keine genauen Angaben dazu macht. Vermutlich meint Betrübterwerden „wie das λύπη in 2,19 das Leiden unter sozialem Druck“ (Goppelt 1978, 100) und die „Bedrückungen der Briefempfänger, weil sie Christen sind“ (Schelkle 2002, 34). Millauer (1975, 138) bemerkt ebenfalls, dass nicht erwähnt wird, worin die πειρασμοί bestehen, geht aber davon aus, dass man sie im Brief gleichsetzen könne „mit den Verleumdungen und Schmähungen (2,12; 3,16; 4,4.14) und den ungerechten Züchtigungen (2,19), die die Christen um ihres Namens willen erdulden (4,16).“ Bei diesem Druck der Anfeindung und der Diskriminierung könnte die Versuchung auch darin bestehen, die Hoffnung zu verlieren und dem eigenen Glauben abzusagen, um sich so der Anfeindung zu entziehen.

<sup>100</sup> Davon geht auch Achtemeier (1996, 101) mit Verweis auf Mt 16:21; Mk 9:11; Lk 4:43; Joh 3:30; Apg 4:12; Röm 8:26; 1 Kor 15:25; 2 Kor 5:10; 1Thess 4:1; 1 Tim 3:15; Hebr 11:6; 2 Petr 3:11; Offb 4:1 aus (ebenso Brox 1979, 64; Davids 1990, 56; de Villiers 1975, 73; Goppelt 1978, 100; Grudem 1988, 62; Millauer 1975, 141; Schelkle 2002, 35). Michaels (1988, 29) bemerkt: „Even the suffering of Jesus himself were viewed as a divine necessity (cg.,e.g., dei in Mark 8:31 and parallels; Luke 17:25; 24:7, 26; John 3:14; 12:34; Acts 3:21; 17:3).“

<sup>101</sup> Vgl. 3.4 *Begründung und Ziel des Leidens – die Fragen nach dem Wozu.*



Durch den Hinweis auf die zeitliche Begrenztheit dieser Anfechtungen – eine kleine Zeit (ὀλίγος)<sup>102</sup> – ermutigt der Verfasser inmitten der schweren Zeiten, den Blick auf das Ziel nicht zu verlieren und die Hoffnung und den Glauben nicht aufzugeben.

Im Ganzen weisen diese Verse eine beachtliche Argumentationsstruktur auf (vgl. Ueding 2005, 73). Der Verfasser beginnt mit einer *Vergrößerung* der positiven Seite (*amplificatio*), indem er mit einer Darstellung aller Segnungen durch Gott und dem Hinweis auf die sichere Bewahrung (φρουρέω; V.5) durch den Glauben bis ans Ende beginnt. Diese Verse sind für ihn Grund genug, davon auszugehen, dass die Gläubigen darüber jubeln trotz des Betrübterdens in den gegenwärtigen Anfechtungen. Durch eine kurzgehaltene Erwähnung der Tatsache der Anfechtungen und dem Hinweis auf die Kürze des Betrübterdens schwächt er deren Wichtigkeit ab (*minutio*). Sofort im Anschluss daran kommt er auf die positiven Folgen der Anfechtungen zu sprechen. Somit bleibt dem Leser kaum Zeit, sich gedanklich lange bei den Anfechtungen aufzuhalten. Der Blick wird weg von ihnen auf deren glaubensläuternden Eigenschaften gerichtet.

Neben 1Petr 1:6 erwähnt der Verfasser ein zweites Mal die Anfechtung als Form des Leidens in 4:12. Mit Vers 12 beginnt er einen neuen Abschnitt, nachdem er in den vorhergehenden Versen zum Gebet, zur Liebe untereinander, zur Gastfreundschaft und zum gegenseitigen Dienen aufgefordert und diese mit einer Doxologie beendet hat. Zum zweiten und letzten Mal werden die Gläubigen als *Geliebte* (ἀγαπητοί; 2:11; 4:12)<sup>103</sup> bezeichnet und dazu aufgefordert, sich *nicht* von der *Feuerglut* (πύρωσις) *befremden zu lassen* (μὴ ξενίξεσθε), die ihnen *zur Versuchung* (πρὸς πειρασμὸν) widerfährt. Mit dieser Aufforderung, beugt der Verfasser der erwarteten Reaktion vor, mit Unverständnis und Irritation auf die schwierigen Lebensumstände zu reagieren (Brox 1979, 212). Hierbei verwendet er dasselbe Wort, wie in 1Petr 4:4. Während in 4:4 die Nichtchristen vom neuen Verhalten der Christen *befremdet sind* (vgl. ξενίζονται; 4:4), sollen sich nun umgekehrt die Christen nicht von der entgegengebrachten Diskriminierung, Anfeindung und Verfolgung der Nichtchristen befremden lassen (vgl. ξενίξεσθε; 4:12), weil sie „normal“ und daher zu erwarten sind (Achte-meier 1996, 305; Davids 1990, 164). Mit der Aufforderung, sich nicht von der Reaktion des nichtchristlichen Umfelds befremden zu lassen, ermutigt der Verfasser vor allem Heidenchristen, die zum christlichen Glauben konvertiert waren. Für sie war es im

<sup>102</sup> Vorholt (2009, 93) betont zwar, „dass ὀλίγος in 1Petr 1,6; 5,10 nicht zwingend zeitlich (als „kurzes“ Leiden) gedeutet werden muss, sondern grundsätzlich auch mit „wenigem“ oder „geringem“ Leiden übersetzt werden kann.“ Aufgrund der Hinweise auf das „Ziel des Glaubens“ (1:9) und der „Berufung zu seiner Herrlichkeit“ (5:10) im Kontext der Stellen, scheint es angebrachter, ὀλίγος als zeitlich *kurzes* Leiden zu verstehen.

<sup>103</sup> Achte-meier (1996, 305) sieht darin einen weiteren Beleg für die Einheit des Briefes.

Gegensatz zum Frühjudentum und ihrer Diasporaerfahrung nicht „normal“, plötzlich als Minorität sozial ausgegrenzt und diskriminiert zu werden (vgl. Davids 1990, 164; Witherington 2007, 211<sup>104</sup>). Die ehemaligen Heiden werden nun als Christen von Heiden umgeben und angefeindet. Daher war gerade für sie die Versuchung groß, der entgegenschlagenden Feuerglut nicht standzuhalten, sondern dem Glauben abzusagen und zum alten Leben zurückzukehren, um ein ruhiges Leben führen zu können.

Zu klären ist hierbei, was mit dem Wort *πύρωσις* gemeint ist. Übersetzt werden kann es mit *Verbranntwerden* (vgl. Offb 18:9.18) oder als *Feuerglut* (Spr 27:21; Bauer & Aland 1988, 1463). Mit den meisten Auslegern ist davon auszugehen, dass es sich in 1Petr 4:12 nicht um eine wörtlich zu nehmende Feuersglut (z.B. Anspielung auf den Brand in Rom), sondern um eine bereits im Alten Testament (besonders in der Weisheitsliteratur; vgl. Osborne 1981, 196; Feldmeier 2005, 149) bekannte Metapher handelt (Achtemeier 1996, 306; Brox 1979, 213; Goppelt 1978, 296f; Michaels 1988, 261; Osborne 1981, 196<sup>105</sup>; Witherington 2007, 211). Bestätigt wird dies durch die Parallelstelle in 1:7. Dort wird die läuternde Wirkung des Feuers auf Gold und Silber als Bild für die reinigende und läuternde Wirkung der Anfechtung auf den Glauben übertragen. Wie Gold und Silber durch Feuer geläutert werden, so der Glaube durch Leiden und Prüfungen. Die Feuersglut in 1Petr 4:12 ist somit „keine dramatische Situationsbeschreibung“, sondern ein Bild für die „theologische Situationsdeutung“ (Brox 1979, 213). Sie ist die unter den Überbegriffen *Leiden* (*πάσχειν*) oder *Leid* (*πόθημα*) zusammengefasste und sich durch den gesamten Brief ziehende Benachteiligung, Isolation, gesellschaftliche Diskriminierung<sup>106</sup> und Anfeindung der Christen.

### 3.3.3 Leiden unter verbaler Diskriminierung (2:12; 3:9.14.16; 4:4.14)

Neben der zweimal allgemein gehaltenen Erwähnung von Anfechtung (1:6; 4:12) spricht der Brief an mehreren Stellen von sprachlichen Diskriminierungen. Diese Stellen geben nicht nur genaueren Aufschluss über die Arten und Formen des Leidens, sondern sie stellen im

<sup>104</sup> Witherington (2007, 211) versucht hier auch die Judenchristen mit einzubeziehen und schreibt: „but it no doubt would also be the response of Diaspora Jews who have Hellenized and are doing their best to fit in with their cultural environment.“

<sup>105</sup> Osborne (1981, 195-196) gegen Sanders Überzeugung, dass der Schlüssel zum Verstehen der Aussage in 1Petr 4:12 nicht im Alten Testament liege, sondern in der Qumranliteratur.

<sup>106</sup> Treffend ist hierbei die Definition von Diskriminierung aus psychologischer Sicht: „Diskriminierung wird als eine als illegitim wahrgenommene negative Behandlung von Mitgliedern einer Gruppe definiert, wobei diese negative Behandlung allein auf der Basis ihrer Gruppenmitgliedschaft beruht“ (Beelmann & Jonas 2009, 23).

Brief die zentrale Form der Diskriminierung dar.<sup>107</sup> Bei der Untersuchung der einzelnen Stellen darf die Macht verbaler Anfeindung nicht außer Acht gelassen werden. Worte sind immer auch Taten (Krämer 2007, 32), denn mit Sprache wird nicht nur Gewalt beschrieben, angekündigt oder angedroht, sondern auch zugefügt (Herrmann & Kuch 2007, 7). Dies kann so weit gehen, dass der verletzende Sprechakt nicht mehr als sprachliche Handlung, sondern als buchstäblicher Schlag verstanden werden kann (19). Gehring (2007, 213) betont, dass der

verletzende Sprachakt gerade keine *Sprachhandlung* mehr darstellt, sondern sich tatsächlich einer stummen Handlung annähert, einem Schlag, einem Hieb. Im Moment der sprachlichen Verletzung wirkt nicht die Sprache verletzend, sondern in einem solchen Moment fungiert die Sprache als Ding.

Entscheidend für das Ausmaß der Verletzung ist, ob jemand von einem Individuum, einer größeren Gruppe oder sogar von einer „gesellschaftlich legitimierten Instanz“ (12) misshandelt wird. Daneben ist, nach Krämer (2007, 35), besonders die Pragmatik einer Äußerung für die Gewichtigkeit der Verletzung von Bedeutung:

Erst die Pragmatik einer Äußerung, *wer* also zu *wem* unter *welchen* Umständen *was* und vor allem: *wie* gesagt hat, kann die Verletzungsdimension einer Rede enthüllen. Verletzende Worte sind nicht einfach Bestandteil der *Sprache als System*, sondern sie sind ein Phänomen des *kulturell eingebetteten Sprachgebrauchs*.

Im Falle des 1Petr ist es eine nichtchristliche Mehrheit, die die unter ihr lebende, christliche Minorität verbal diskriminiert. Die Art der verbalen Diskriminierung wird vom Verfasser durch den Gebrauch unterschiedlicher Begriffe wiedergegeben, die die verbale Aggression zum Ausdruck bringen.

Um das volle Ausmaß der Verletzung dieser Anfeindung zu erfassen, muss der *kulturanthropologische Exkurs* berücksichtigt werden, da er das Empfinden von verbaler Anfeindung und sozialer Ausgrenzung bei Menschen einer schamorientierten Kultur erhellt. Ein verbales *Beschämtwerden* und ein *Sich-Schämen* kann für einen Menschen einer eher schamorientierten Kultur ein schlimmeres Leiden darstellen, als physische Misshandlungen. Zurecht bezeichnet Green (2007, 225) daher „verbal shaming“ als „one of the chief weapons in the arsenal of social ostracism.“

Folgt man dem Verlauf des Briefes, so begegnet die erste Stelle, die genauere Angaben über die Form der physischen Anfeindung macht, in 1Petr 2:12. Der Verfasser spricht die Tatsache an, dass *gegen* Christen als Übeltäter *geredet* wird. Da hier, wie dargestellt<sup>108</sup>, die Wortwahl und Satzkonstruktion der in 1Petr 3:16 entspricht, können beide

<sup>107</sup> Schon Elliott (1981, 80-81) deutet darauf hin, dass es sich im Brief um „verbal rather than physical abuse“ geht.

<sup>108</sup> Siehe: 3.1.1 *Innerbriefliche Hinweise*.

Stellen zusammen betrachtet werden. An beiden Stellen wird καταλαλεῖν verwendet, was sich am besten mit *Übles nachreden*, *schlechtmachen* oder *verleumden* wiedergeben lässt (Merkel 1992, 642). Es handelt sich um eine verleumderische Diskriminierung und Schmähung, die den Christen zu Unrecht entgegengebracht wird. Hinzu kommt in 1Petr 3:16 die Erläuterung „*die, die euch beschimpfen*“ (οἱ ἐπηρέαζοντες). Achtemeier (1996, 236) betont: „The participial form of the verb (καταλαλέω), used in conjunction with (ἐπηρέαζω), indicates that Christians suffer vituperation and vilification rather than more life-threatening expressions of hostility.“ Treffend fasst Brox (1979, 161f) 3:16 zusammen:

Die Anschuldigungen der Heiden werden von den Christen als bewußte Fehlbeurteilung ihres „in Christus guten Lebens“ empfunden. Sie fühlen sich eklatant, gezielt und wider besseres Wissen mit Unterstellungen oder Vorwänden angegriffen. Sie selbst sehen den Anlaß für die Attacken jedenfalls in dem Verhalten, das sie gerade aufgrund ihres Christseins an den Tag legen.

Neben der in 1Petr 2:12 und 3:16 genannten *üblen Nachrede* (καταλαλεῖν) und dem *Beschimpftwerden* (ἐπηρέαζω) finden sich in 3:9 die Begriffe *Böses* (κακός) und *Schmähung* oder *Verleumdung* (λοιδορία). Da diese Begriffe im Kontext der Gemeindepäränese stehen, ist nicht klar auszumachen, ob es sich um Schmähungen aus den eigenen Reihen handelt<sup>109</sup>, oder ob der Verfasser Schmähungen meint, die von außerhalb an die Gläubigen in den Gemeinden herangetragen werden (vgl. Achtemeier 1996, 225). Mit den meisten Auslegern ist davon auszugehen, dass der Verfasser hier erneut auf das gespannte Verhältnis der Gläubigen zu ihren heidnischen Nachbarn hinweist und zu rechtem Verhalten trotz erlebtem Bösen aufruft (Achtemeier 1996, 225; Elliott 2000, 600; Feldmeier 2005, 124; Goppelt 1978, 228; Green 2007, 105; Michaels 1988, 177).

Die nachfolgenden Verse geben Aufschluss über die Formen des Bösen. In Vers 10 erwähnt der Verfasser das *Böses reden* (vgl. τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ), in Vers 11 das *Tun des Bösen* als negativen Gegensatz zum Tun des Guten. In Vers 12 begründet er seine Aufforderung zur Unterlassung des Bösen mit Psalm 34:13-17. Hier ist wieder die Rede vom *Tun des Bösen*. Somit ist davon auszugehen, dass das *Böse* in Vers 9 jede Art des Bösen meinen kann, „whether verbal or physical abuse or both“ (Elliott 2000, 606). Die genannten *Schmähungen* bzw. *Verleumdungen* (λοιδορία) beschränken sich dagegen auf eine verbale Aburteilung der Christen.

In 1Petr 3:14 legt das Wort φόβος eine Übersetzung mit *Drohen* nahe, so dass der Verfasser dazu auffordert, das *Drohen* der Gegner nicht zu fürchten. Ziel der Gegner ist es vermutlich, durch Androhung von Gewalt die Christen in ihrem an Christus orientierten

<sup>109</sup> Im Sinne eines „vergeltet [einander] nicht Böses mit Bösem oder Scheltwort mit Scheltwort“ (1Petr 3:9).

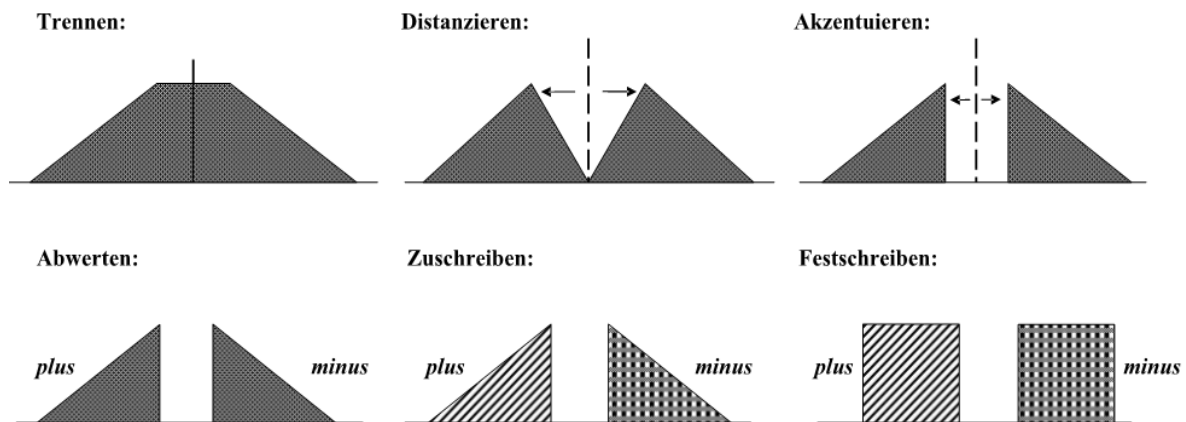
Wandel zu erschrecken oder sogar davon abzubringen. Dem entgegen ermutigt der Verfasser, sich nicht einschüchtern zu lassen, sondern weiterhin Rechenschaft abzulegen über die innewohnende Hoffnung (3:15).

Im weiteren Verlauf des Briefes findet sich in 1Petr 4:4 ein weiterer Ausdruck, der die Form des Leidens der Christen erhellt. Der Verfasser beschreibt das Erstaunen der Nichtchristen über den neuen Lebenswandel der Christen. Die darauf folgende Reaktion ist ähnlich wie an andern Stellen (2:12; 3:16) ein *Lästern*, *Verleumden* oder *Schmähen* (βλασφημεῖν).

Bei diesem Verhalten lassen sich Parallelen zur *Rhetorik der Diskriminierung* erkennen, die sich in drei Schritten vollzieht (Krämer 2007, 43-44). Am Anfang steht das *unterscheidende Trennen*. Der Verfasser des 1Petr zeigt dies auf, indem er am Anfang der Diskriminierung das Befremden der Nichtchristen über das neue Verhalten der Christen nennt, was zu einer scharfen Abgrenzung zwischen „*sie*“ und „*ihr*“, „zwischen denen, die zu einer Gruppe gehören, und denen, die nicht dazu gehören“ führt (43). Darauf folgt die *Kategorisierung und Stereotypisierung*. Krämer (2007, 44) erklärt: „Die durch Trennung gewonnenen Distanz wird stilisiert durch die Feststellung von Differenzen, die sich zu Stereotypen, wenn nicht gar zu Ontologien und Weltbildern verdichten. Weiße und Schwarze, Juden, Türken, Blondinen, Schwule, Ostfriesen: Alles dies sind Kategorisierungen, welche die Vielgestaltigkeit eines Individuums einebnen zugunsten einer grobmaschigen Typisierung, als deren Inkarnation der Einzelne nur noch zählt (44)“, was durch den Gebrauch des Begriffes *Christen* (4:16) zum Ausdruck gebracht wird. Als dritter Schritt steht am Ende die *Abwertung und Herabsetzung*, was in 4:4 durch das genannte *Verlästern* geschieht (vgl. 44).

Ausführlicher stellen Graumann & Wintermantel (2007, 149-151) die „Funktion der sozialen Diskriminierung“ dar. Grafisch lässt sich die Entwicklung in sechs Stufen darstellen:

### Die Funktion sozialer Diskriminierung:



Grafik: Graumann & Wintermantel 2007, 150.

Wie bei der *Rhetorik der Diskriminierung* steht auch hier am Ende die Trennung. Das Ziel hierbei ist „das ‚Ziehen einer Trennlinie‘ durch Kategorisierung oder Klassifizierung“ (*Trennen*) (151). In einem zweiten Schritt wird Abstand geschaffen (*Distanzieren*). Graumann & Wintermantel erklären:

Das Ziehen einer Trennlinie zwischen A und B ist nicht gleichbedeutend mit dem Schaffen eines (semantischen oder sozialen) Abstandes zwischen ihnen. Aber die effektivste Art, Dinge oder Menschen voneinander getrennt zu halten, ist, Distanz zwischen ihnen zu schaffen und damit eine auf den ersten Blick sichtbare Ordnung herzustellen (151).

Es folgt ein dritter Schritt, die Diskriminierung durch Akzentuierung (*Akzentuieren*). Hierbei wird der Abstand vergrößert, indem Unterschiede hervorgehoben werden, Gemeinsamkeiten dagegen unbeachtet bleiben. „Das führt in der Regel zu einer Akzentuierung der Unterschiede zwischen den betreffenden Kategorien. Lässt man aus einer Heterogenität eine akzentuierte Gestalt hervortreten, besteht der kognitive Effekt darin, dass sie mühelos wahrgenommen und erinnert werden kann“ (151).

Ist eine Trennung und Abgrenzung passiert, folgt zumeist die Abwertung der „Outgroup“ und die Aufwertung der „Ingroup“ und damit der eigenen Identität (*Abwerten*). Bezüglich der letzten beiden Kategorien (*Zuschreiben/Festschreiben*) erklären Graumann & Wintermantel:

Wenn wir eine Person diskriminieren, behandeln wir sie nicht als Individuum mit verschiedenen Seinsweisen und Handlungen, sondern als einen Fall, als ein Beispiel für eine Kategorie oder als ein typisches Mitglied einer Outgroup. Eine Person wird generisch, d.h. als Vertreter ihrer „Gattung“ und damit als austauschbar behandelt, wenn ihr entweder (typische) Eigenschaften zugeschrieben werden oder sie einem

Typus (Stereotyp) zugeordnet wird. In beiden Fällen wird der Empfänger endgültig gekennzeichnet und festgeschrieben. In der Folge erwartet der Diskriminierende von der diskriminierten Person typisches, d. h. vorhersehbares Verhalten. Die psychologische Ökonomie der Konstanten gegenüber dem Variierenden, des Beständigen gegenüber dem Flüchtigen, erschließt sich unmittelbar: Wenn eine Person (oder ein Gegenstand) typisch wird, „wissen“ wir, mit wem oder womit wir es zu tun haben und wie wir uns in Zukunft verhalten müssen, wenn wir auf ein typisches „Beispiel“ der Kategorie treffen: Juden bleiben Juden, Frauen bleiben Frauen, Schwule bleiben Schwule (151).

Sowohl bei der *Rhetorik der Diskriminierung* als auch bei der zuletzt dargestellten *Funktion der sozialen Diskriminierung* zeigt sich, dass die Diskriminierung der Christen in Kleinasien nach einem in der Psychologie bekannten Muster abläuft. Aufgrund ihrer aus der Zugehörigkeit zu Christus neu gewonnenen Identität und dem daraus resultierenden veränderten Lebensstil kommt es zum Wandel im Verhältnis zwischen Christen und Nichtchristen. Mittels Kategorisierung oder Klassifizierung wird eine Trennlinie zwischen dem *ihnen/sie* und dem *euch/ihr* gezogen. Das neue Verhalten bringt Verwunderung, sodass es zur Distanzierung voneinander und somit zur Schaffung eines Abstandes kommt (4:4). Darüber hinaus wird die Andersartigkeit der Gläubigen durch die Betonung von Unterschieden und das Übergehen von Gemeinsamkeiten akzentuiert. Hervorgehoben wird vor allem, dass die Christen nichtmehr an den *Gelagen* (ἄσωπῆαι; 4:4) teilnehmen, sondern nun einen *guten Wandel in Christus* (3:16) führen. Es kommt zur Verleumdung (2:12; 4:12; 3:16), Beschimpfung (3:9), Schmähung (3:16; 4:14) und Lästerung (4:4) der Christen von Seiten der paganen Umwelt, wodurch es zur weiteren Abwertung der Christen kommt. Schlussendlich werden die Gläubigen nichtmehr als Individuen wahrgenommen, sondern nur noch unter der Kategorie *Christ* (4:16) „als Vertreter ihrer ‚Gattung‘ ... behandelt“ und „einem Typus (Stereotyp) zugeordnet“ (Graumann & Wintermantel 2007, 151). Sie zählen nun zu einer endgültig gezeichneten und festgeschriebenen Gruppe. Von ihnen wird ein gruppentypisches Verhalten erwartet und von daher auch ein erwartetes Verhalten unterstellt, selbst, wenn es nicht zutrifft. Dies wird besonders in 1Petr 2:12 deutlich, wo die Empfänger zu Unrecht als Übeltäter verleumdet werden.

Kehrt man zu der Stelle in 1Petr 4:4 zurück, muss davon ausgegangen werden, dass sich die *Lästerung* gegen Gott richtet, weil dies die Wortbedeutung von βλάσφημέω<sup>110</sup> und

<sup>110</sup>Hofius (1992, 529) bemerkt zu βλάσφημος: „Im NT überwiegt bei weitem die rel. Verwendung der Wortgruppe.“ Beachtlich ist, dass durch das Verb ausgedrückt wird, dass „Irrlehrer sowohl die Gemeinde und ihren Glauben (1Tim 1,20; 2Petr 2,2) wie auch die Engelmächte (Jud 8ff; 2Petr 2,10ff) *schmähen* und *verhöhn*en. (...) Die meisten Belege sprechen von Blasphemie im eigtl. Sinn. Als Objekt begegnen dabei neben Gott selbst auch Jesus und der heilige Geist...“ (529). „Nach 1 Petr 4,4 wird Gott gelästert, wenn die Christen, die jetzt nach seinem Willen leben (V. 2), von ihrer heidnischen Umwelt diffamiert werden“ (529).

die Aussage in Vers 5 über das Rechenschaftablegen vor Gott für Lästerung nahelegen (vgl. Achtemeier 1996, 284; Goppelt 1998, 274; Green 2007, 138; Schelkle 2002, 115). Obgleich sich die Lästerung gegen Gott richtet, löst sie doch zugleich ein schmerzhaftes Empfinden bei den Christen aus, da sich die Lästerung gegen ihre Glaubensüberzeugung und ihr Gottesbewusstsein richtet. Es ist sogar davon auszugehen, dass „durch Akte der Kränkung, in denen Dinge, Eigenschaften und Überzeugungen degradiert, verschmäht und verhöhnt werden, ... ein Verlust des Selbstwertgefühls einher [geht]“ (Deines 2007, 281).

Eine letzte Angabe über Arten und Formen des Leidens finden sich in 1Petr 4:14. Christen werden um des Namens Christi willen *geschmäht* oder *beschimpft* (ὀνειδίζω), eine Form der verbalen Diskriminierung, die heute „häufig als Beispiel *par excellence* für gewaltförmige Sprache gilt“ (Herrmann & Kuch 2007, 17). Wie oben gesehen, wird in 1Petr 4:14 die Aussage aus Matthäus 5:11 aufgegriffen. Wegen der Zugehörigkeit zu Christus werden Christen *geschmäht*, was stärker als die anderen Begriffe „die Ehre und die Daseinsberechtigung in der Gesellschaft“ in Frage stellt (Goppelt 1978, 304). Der Inhalt der Beschimpfungen erscheint nicht.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Inhalt des Leidens die Erfahrung von verbaler Diskriminierung, Aggression und Feindseligkeit in Form von Schmähung und Beschimpfung ist. Dieses Leiden bewirkt soziale Ausgrenzung und macht die Christen zu Fremdlingen in der eigenen Heimat. Dass dies besonders für Menschen einer schamorientierten Kultur eine schmerzhaftes Erfahrung darstellt, wurde durch den oben angeführten kulturanthropologischen Exkurs deutlich.

### **3.3.4 Leiden an und unter undefiniertem Leid (2:19.20; 3:14.17.4:1; 5:9.10)**

Neben den Stellen, in denen der Verfasser die Leidensinhalte genau darlegt, bleiben einige Stellen, die zwar über die Gründe für erlebtes Leiden berichten, jedoch keine näheren Angaben über die Arten und Formen des Leidens machen. Diese Stellen sollen nun betrachtet werden.

In der Sklavenparänese spricht der Verfasser in 2:19.20 vom Ertragen von *Traurigkeiten* (*Kummer, Übel; λύπας*), die aber nicht näher bestimmt werden. Gemeint sein kann mit λύπη sowohl körperlicher als auch seelischer Schmerz (vgl. Balz 1992, 895-99; Bultmann 1942, 314). Aus Vers 19 geht nicht klar hervor, um welche Form des Leidens es sich handelt. Nachfolgender Vers 20, sowie die christologische Begründung für Leiden (23-25), erhellen jedoch die Leidensform.

Mit einem begründenden γάρ knüpft der Verfasser an Vers 19 an, um aufzuzeigen, dass ein Leiden um des Gottesbewusstseins willen göttliche Anerkennung findet, ein Leiden



um schlechter Taten willen aber keinen Ruhm, sondern Schläge verdient. Zu beachten ist der chiasmische angeordnete antithetische Parallelismus in Vers 20.

20a: Ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε:

20b: ἄλλ' εἰ ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ.

Da sich hierbei *misshandeln* (κολαφίζειν) und *leiden* (πάσχειν) gegenüberstehen, kann angenommen werden, dass beide Begriffe die gleiche Bedeutung haben. Das würde heißen, dass das *Leiden* hier als physische Misshandlung der Sklaven zu verstehen ist.

Bestätigt wird diese Annahme durch die nachfolgenden Verse, die über das Leiden Christi sprechen. An allen Stellen, an denen vom Leiden Christi die Rede ist, verwendet der Verfasser ausnahmslos das Prädikat Χριστός (1:11.19; 2:21; 3:18; 4:1.13; 5:1).<sup>111</sup> Vers 21 gibt den Grund für die Leiden der Christen an: „Denn hierzu seid ihr berufen, weil auch Christus *litt* (ἔπαθεν) für euch und euch ein Vorbild hinterlassen hat, dass ihr sollt nachfolgen seinen Fußstapfen.“ Hier wird das Leiden Christi zunächst nicht näher definiert. Obwohl mit dem Gebrauch des πάσχω-Begriffes an anderen Stellen der Tod Christi impliziert ist (vgl. Elliott 2000, 525; Osborne 1983, 386), liegt an dieser Stelle der Fokus darauf, dass Christus *auch* (καί) – wie die Sklaven – gelitten hat, während „der Gedanke seines eventuellen Sterbens unterbetont ist“ (Breytenbach 2005, 440).

Die Verse 24 und 25, die darin enthaltene Rezeption von Jesaja 53 (LXX), sowie der Verlauf der Passion Christi geben Aufschluss, dass das Leiden physischer Art war. In Vers 24 greift der Verfasser auf Jes 53 zurück und erwähnt dabei die *Striemen* (μώλωψ)<sup>112</sup>, die für die körperliche Geißelung stehen. Somit ist davon auszugehen, dass die Verse 19 und 20 die einzigen Stellen im Brief darstellen, in denen das Leiden als das Erleiden physischer Schmerzen verstanden werden kann. Ruft man sich in Erinnerung, dass diese Verse im Abschnitt der Sklavenparänese liegen, ist es nicht verwunderlich, da gegenüber Sklaven die Anwendung aller „Formen von Gewalt ... üblich und weitgehend legal“ waren (Kreuzer & Schottruff 2009, 527).

Eine weitere Stelle, die das Leiden nur allgemein erwähnt, findet sich in 1Petr 3:14a. Wie bereits herausgestellt, spricht der Verfasser, wie in 3:17, ein hypothetisches Leiden um guter Taten willen an. Dabei ist an keiner der beiden Stellen klar auszumachen, was dieses

<sup>111</sup> Karrer (1998, 133) bemerkt, dass sich im ganzen Neuen Testament „die Aussagen über den Tod Jesu ... vorzugsweise mit dem Prädikat des ‚Gesalbten‘ [verbinden].“

<sup>112</sup> Schneider (1942, 835) weist auf den überwiegend von Medizinern gebrauchten Begriff hin. In anderen Stellen (LXX) wird der Begriff beim Schlagen von Sklaven (Sir 23:10) und für die Beschreibung der Folgen von Geißelhieben (Sir 28:17) verwendet. Nur in Ps 38:6 und Jdt 9:13 findet sich ein metaphorischer Gebrauch des Wortes.

Leiden beinhaltet. Vom Kontext ausgehend kann nur vermutet werden, um welche Form des Leidens es sich handelt. In 1Petr 3:13 wirft der Verfasser die Frage auf, wer den Empfängern *Böses zufügen* (κακῶω) könnte, wenn sie Eiferer des Guten sind. Aus den Versen 9-12 wird ersichtlich, dass das *Böse* hier jede Form des zugefügten Übels meinen kann, sowohl Beschimpfung als auch böse Taten jeglicher Form (siehe oben). In Bezug auf Vers 14a könnte das bedeuten, dass mit dem Leiden zugefügtes Böses in jeder Form gemeint sein kann. Bezieht man die nachfolgenden Aussagen auf das Leiden in Vers 14a, dann scheint mehr die verbale Anfeindung im Vordergrund zu stehen, da der Verfasser in Vers 14b das *Drohen* erwähnt und in Vers 16 die *Verleumdung* oder *üble Nachrede*. Da 1Petr 3:17 eine Wiederholung der Aussage in Vers 14a darstellt, kann davon ausgegangen werden, dass in den Versen 14a und 17 die gleiche Form des Leidens gemeint ist.

Wie in der Sklavenparänese erfolgt im Anschluss an Vers 17 eine christologische Begründung des Leidens.

2:21 ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν

3:18 ὅτι καὶ Χριστὸς ... ἔπαθεν

Stärker als in 1Petr 2:21 impliziert das πάσχω in 3:18 das Sterben Christi. Dies wird aus dem an dieser Stelle des Briefes einmalig verwendeten Begriff *töten* (θανατώω) deutlich. Christus der *Gerechte* (δίκαιος) litt für die *Ungerechten* (ἄδικος) – eine Formulierung, die vom Verfasser an Stelle des ὑπὲρ ὑμῶν in 2:21 verwendet wird – um sie zu Gott zu führen. Das darauf folgende *getötet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist* (θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζῶοποιηθεὶς δὲ πνεύματι) ist aufgrund der Partizipialkonstruktionen als nähere Erläuterung des ἔπαθεν zu verstehen.

Zusammenfassend kann beim hypothetischen Leiden für das Tun des Guten in Vers 14b und 17 nur schwer gesagt werden, was das Leiden beinhaltet. Von den Versen 9-12 ausgehend könnte das Leiden jegliche Art des zugefügten Bösen beinhalten. Die Verse 14b-16 betonen stärker die verbale Anfeindung und aus Vers 18 könnte durch das im Christusleiden implizierte Sterben sogar auf den Märtyrertod der Christen für gute Taten geschlossen werden. Letzteres scheint aber (noch) nicht eingetreten zu sein, da der Brief an keiner anderen Stelle das Leiden der Christen mit dem Sterben gleichsetzt.

Eine weitere Erwähnung undefinierten Leidens begegnet in 1Petr 4:1. Dabei schließt der Verfasser nach einem Exkurs (3:19-22) direkt an die Aussagen in 3:18 an, sodass die beiden Verse eine Inclusio bilden: „Da Christus [Χριστοῦ als *Genitivus absolutus*] nun im Fleisch gelitten hat, so bewaffnet auch ihr euch mit demselben Sinn, denn der, der im Fleisch gelitten hat, hat mit der Sünde aufgehört.“

Ohne an dieser Stelle näher auf die Bedeutung der Aussagen des Verses einzugehen, ist festzuhalten, dass der Begriff *πάσχω* hier eventuell das Sterben Christi impliziert, nicht aber das Sterben der Christen (Brox 1979, 191f; Schelkle 2002, 114 gegen Davids 1990, 149; Feldmeier 2005, 142<sup>113</sup>; Michaels 1988, 225; Osborne 1981, 164). Zu dieser Überzeugung gelangt man, wenn man nachfolgende Aufforderung in Vers 2 in die Betrachtung einbezieht. Dort ist vom Sinn und den Folgen des Leidens die Rede, nämlich dass der, der gelitten hat, mit der Sünde aufgehört hat und die *übrige Zeit des Lebens im Fleisch* (τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βῶσαι χρόνον) nicht mehr nach den Begierden der Menschen leben soll, sondern nach dem Willen Gottes. Vers 3 greift auf die frühere Zeit zurück: „Denn es ist genug, die vergangene Zeit des Lebens zugebracht zu haben nach heidnischem Willen ...“ Durch die Vorkommen von ὑμεῖς in Vers 1 und das ὑμῶν in Vers 4 ist davon auszugehen, dass alle Verse eine Anrede an die Empfänger des Briefes darstellen, auch wenn die Verse 2-3 keine Angaben dazu machen.

Nimmt man die Verse 1-3 zusammen und bringt sie in eine chronologische Reihenfolge, so ergibt sich folgendes Bild: In Vers 3 beschreibt der Verfasser den Zustand der Gläubigen vor einer einschneidenden Veränderung. Sie lebten nach heidnischem Willen in Ausschweifung, Begierden, Trunkenheit, Schwelgerei und Götzendienst. Durch eine nicht näher definierte Leidenserfahrung in der Vergangenheit (V. 1b) haben die Empfänger des Briefes mit *der Sünde* (ἁμαρτία) *aufgehört* (πέπρωται), was, wie das Perfekt zeigt, nachhaltige Auswirkung hat und dazu führt, dass sie in der ihnen noch verbleibenden Zeit auf der Erde *nicht mehr* oder *nicht wieder* (μηκέτι) nach den menschlichen Begierden leben, sondern gottgefällig (V. 2).

Da die Ausführungen des Verfassers auf einen veränderten Lebenswandel der Empfänger hindrängen, kann ausgeschlossen werden, dass das Leiden in Vers 1 als physisches Sterben zu verstehen ist, da sonst nachfolgende Aufforderung in Vers 2 unsinnig wäre. Unklar bleibt jedoch, was das Leiden in Vers 1 einschließt. Geht es um ein physisches Leiden, um ein psychisches Leiden unter der verbalen Anfeindung oder sogar um ein Leiden, das einen metaphorischen Tod beinhaltet, nämlich das *Sich-Selbst-Sterben*, um Christus zu leben (vgl. Röm 6:8-12)? Da der Text keine genauen Angaben macht, muss hier offenbleiben, welche Art und Form des Leidens in 1Petr 3:1 gemeint sind.

---

<sup>113</sup> Feldmeier (2005, 142) sieht hier das Gestorbensein mit Christus in der Taufe und schreibt: „Wie auch anderswo ersetzt der 1Petr die Rede vom Tod durch die vom Leiden, da der Gedanke der Partizipation an Christi Leiden als Ausdruck der Gemeinschaft mit Christus für ihn eine herausragende Rolle spielt (vgl. 2,19 ff.; 3,13 ff.; 4,13 ff.; 5,1).“

Ferner ist zu prüfen, wie *πάσχειν* in 4:15-16 zu verstehen ist. Vers 15 zeigt auf, wofür Christen nicht leiden sollen. Der darauffolgende Vers nennt, ohne dabei den *πάσχω*-Begriff erneut anzuführen, den einzigen Grund, wofür Christen bereit sein sollen zu leiden, nämlich um des *Christseins* willen (ὡς Χριστιανός). Nun geben weder die vorhergehenden, noch die nachfolgenden Verse eine Erläuterung, was dieses Leiden beinhaltet. Der einzige Anhaltspunkt zum Verständnis des Leidens könnte die Aussage in Vers 16 sein: „wenn aber als Christ [gelitten wird], *schäme* er sich nicht, sondern Ehre Gott mit diesem Namen.“ Das *Schämen* (αἰσχύνειν) muss von den oben gemachten Beobachtungen über Angehörige einer überwiegend schamorientierten Kultur verstanden werden. Zu bedenken ist, dass öffentliches Beschämt- und Bloßgestelltwerden schlimmer empfunden werden kann, als sonstige Strafen. Die Angst davor ist so groß, dass alles daran gesetzt wird, einem solchen Ehr- und Prestigeverlust zu entgehen. Da die Christen aufgrund ihres Christseins unter Verleumdung, Rufmord und sonstigen Arten verbaler Diffamierung leiden, ist verständlich, dass es ihnen ein Anliegen ist, weiterer Blamage und Beschämung zu entgehen (vgl. Brox 1979, 221). Dem versucht der Verfasser durch die Aufforderung, *Gott zu ehren*, entgegen zu wirken.

Das in Vers 16 genannte Leiden ist also aufgrund der nachfolgenden Ermahnungen so zu verstehen, dass es, wie an den meisten Stellen des Briefes, als verbale Anfeindung zu verstehen ist.

Eine weitere Erwähnung des Leidens begegnet in 1Petr 5:9. Dort spricht der Verfasser davon, dass den Christen in den Gebieten Kleinasiens nichts Außergewöhnliches widerfährt, sondern, dass es *dieselben Leiden* sind (τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων), die auch anderen Christen in der Welt begegnen. Mit *dieselben Leiden* sind die vorweggehenden Aussagen gemeint, die den Teufel als letztendlichen Gegner der Christen darstellt, der „wie ein brüllender Löwe umhergeht und sucht, wen er verschlinge.“ Mit dem Verweis auf dieselben Leidenserfahrungen anderer Gläubiger werden die Leiden zwar in ihrer Härte ernstgenommen, zugleich sollen die Gläubigen aber ermutigt werden, dass sie nicht die einzigen sind, die unter Anfeindung um ihres Glaubens willen leiden.<sup>114</sup>

Es stellt sich die Frage, wie das *Verschlingen* vor sich geht und wie es zu verstehen ist. *Καταπιεῖν* meint zunächst *hinuntertrinken*, wurde aber früh mit *hinunterschlingen* oder *verschlingen* wiedergegeben. Im Alten Testament wird *καταπιεῖν* für ein wirkliches *Hinunterschlucken* verwendet wie bei Jona, der durch den Fisch *geschluckt* wird (Jona 2:1) oder wie bei Hiob, der seinen Speichel *schluckt* (Hiob 7:19). Überwiegend findet sich das

---

<sup>114</sup> Vgl. 3.5.5 *Weitere Anweisungen zum rechten Verhalten im Leiden* und die ähnliche Argumentation in 1Thess 2:14.

Wort aber im Alten Testament (LXX) zur Beschreibung eines oft übernatürlichen Ereignisses, das in einer endgültigen Vernichtung endet. So werden in der Josephsgeschichte in Josephs Traum die sieben fetten und vollen Ähren von den mageren Ähren *verschlungen* (Gen 41:7,24). Moses Stab wird zur Schlange und *verschlingt* die Schlange der Zauberer (Ex 7:12). Mehrfach wird das Wort verwendet, um das *Verschlungenwerden* der Rotte Korachs zu beschreiben (Num 16:30-34; 26:10). Im übertragenen Sinne findet sich καταπιεῖν auch zur Beschreibung des Untergangs eines (Krieg-) Volkes (Num 21:28; 2Sam 17:16; Hosea 8:8). Große Ähnlichkeit zu 1Petr 5:8 weist Habakuk 1:13 auf, wo der „Gottlose den verschlingt, der gerechter ist als er.“ Dies entspricht der Situation in 1Petr 5,8, wo der (gottlose) Teufel versucht, den (gerechten) Gläubigen zu verschlingen.

Die meisten der sieben Vorkommen im Neuen Testament bestätigen, – oftmals in Anlehnung an das Alte Testament – dass es sich bei καταπιεῖν um ein endgültiges physisches *Vernichtetwerden* handelt (1Kor 15:54 mit Jes 25:8; 2Kor 5:4; Hebr 11:29; Offb 12:16). Trotz dieser überwiegend festgestellten Wortbedeutung verstehen die meisten Ausleger das *Verschlungenwerden* in 1Petr 5:8 als geistlichen Tod. Für Goppelt (1978:340) gilt derjenige als *verschlungen*, der „unter dem Druck der Situation den Glauben aufgibt (vgl. V. 9a)“ (vgl. Schelkle 2002, 132). Ähnlich kommt Michaels (1988:299) zu dem Schluss, „that being ‚swallowed‘ by the devil refers not to physical death but to spiritual death.“ Ebenso sieht Jobes (2009, 314) das *Verschlingen* als „a graphic depiction of his desire to annihilate the Christian and, collectively, the church by assimilating them back to the evil ways of the world.“

Beachtet man den engeren Kontext von 5,8, ist es in der Tat sinnvoll, das *Verschlingen* im geistlichen Sinne zu deuten, da der Verfasser direkt im Anschluss an die Warnung die Leser dazu auffordert: *Dem widersteht fest im Glauben* (ὁ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει). Das Widerstehen durch den Glauben zeugt von einem „geistlichen Kampf“, nicht von physischer Bedrohung. Es geht nicht um Flucht oder ein Sich-Verstecken, sondern um ein Widerstehen *im Glauben*, um nicht der Versuchung zu erliegen, den Glauben aufzugeben.<sup>115</sup>

Da in 1Petr 5:9 kaum gemeint sein kann, dass dem physischen Tod im Glauben widerstanden werden kann, ist das Leiden, das sowohl die Empfänger des 1Petr, als auch die Gläubigen in der ganzen Welt trifft, zusammenfassend wie an den meisten anderen Stellen des Briefs als verbale Anfeindung durch die unmittelbare Umwelt zu verstehen. Diese

<sup>115</sup> Trotz dieser Beobachtungen zieht Paschke (2006) die Verurteilung *ad bestias* im römischen Reich als möglichen historischen Hintergrund für 1Petr 5:8 in Erwägung (vgl. auch Liebs 2011, 262f).

Anfeindung wird vom Teufel als Versuchung genutzt, dass die Gläubigen dem Glauben absagen. Widerstand kann durch ein Feststehen im Glauben geleistet werden.

Ein letzter Hinweis auf das Leiden der Gläubigen findet sich in 1Petr 5:10. Dieser Vers bildet mit den Versen 1:5-7 eine Klammer um den gesamten Brief und fasst deren Aussagen zusammen. Erneut betont 1Petr 5:10 die *kurze Zeit* (ὀλίγος) des Leidens (vgl. 1:6) und weist darüber hinaus auf die herrliche Zukunft hin (vgl. 1:5), zu der die Gläubigen berufen sind und zu der sie durch den Glauben bewahrt werden (vgl. 1:5). Beide Klammerteile, 1:5-7 und 5:10, beinhalten dabei die gleiche Argumentationsstruktur. Der Verfasser beginnt vom Ziel herkommend mit dem Hinweis auf die Berufung zur Herrlichkeit (5:10) bzw. der Bewahrung durch den Glauben zur Seligkeit (1:5). Dann wendet er sich – in Vers 6 lediglich mit einem Nebensatz – kurz den zeitlich beschränkten Leiden bzw. Anfechtungen zu (1:6; 5:10; *minutio*), um abschließend erneut auf die herrlichen Folgen der Leiden einzugehen (*amplificatio*), die in 1:7 mit *Lob, Preis* und *Ehre* beschrieben werden, in 5:10 mit *aufrichten, stärken, kräftigen, gründen*.

Da 1Petr 5:10 zu den Segenswünschen am Ende des Briefes zählt und keine näheren Angaben über die Art des genannten Leidens enthält, ist es naheliegend, an eine abschließende Zusammenfassung der gesamten im Brief genannten Leiden zu denken. Noch einmal werden die Empfänger ermutigt, in allen ihnen begegnenden Leiden, die kurze Dauer dieser Leiden nicht zu übersehen und vor allem das große Ziel, die ewige Herrlichkeit, nicht aus den Augen zu verlieren.

### **3.3.5 Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse**

Unverkennbar bildet die Leidensthematik eines der zentralen Themen des 1Petr. An vielen Stellen macht der Verfasser Angaben über die erlebten Leiden seiner Briefempfänger. Während das Leiden an manchen Stellen nicht klar definiert wird, überwiegen doch die Stellen, in denen klare Angaben über Arten, Formen und Inhalt des Leidens gemacht werden. So ist festzuhalten, dass es im Brief vorrangig um psychisches Leiden geht. Es sind die verbalen Anfeindungen, die Diskriminierungen durch Abwertung, Verleumdung, Rufmord, üble Nachrede, Lästerei und Beschimpfungen, die es gerade den überwiegend aus einer schamorientierten Kultur kommenden Gläubigen schwer machen, ihr Christsein inmitten einer nichtchristlichen Umwelt zu leben.

*Leiden* wird im Brief zum Synonym für das Erleben von Misstrauen, Vorurteilen, Verdächtigung, Hass, Feindseligkeit und Aggression, das den Christen aufgrund ihres Christseins entgegengebracht wird. Dabei rührt das schmerzliche Empfinden daher, dass Christen von ihrer Umgebung isoliert und durch Misstrauen, Unterstellungen und

Verleumdungen Status und Ehre verlieren, ein Schmerz, der tiefer greifen kann, als physische Misshandlungen.

### 3.4 Begründung und Ziel des Leidens

Die Frage nach dem Sinn und dem Ziel des Leidens ist eine der zentralsten Fragen überhaupt. Untersucht man den Brief auf diese Frage hin, so stellt man fest, dass es dem Verfasser ein Anliegen ist, seine Leser nicht nur über (bereits bekannte) Tatsachen aufzuklären, sondern darzulegen, *wozu* Leiden dient. In diesen Erläuterungen bezüglich des Leidens lassen sich deutlich Angaben zum rechten Umgang mit der gegenwärtigen Situation erkennen. Das Wissen um den Grund für die Leiden und den rechten Umgang mit ihnen soll den Empfängern helfen, die erlebte Anfeindung besser zu bewältigen.

#### 3.4.1 Leiden zur Prüfung und Läuterung des Glaubens (1:6.7; 4:12)

Eine erste Antwort auf die Frage, wozu Leiden dient, findet sich schon in 1Petr 1:7. Durch ἵνα am Satzanfang ersichtlich, dass nach der Beschreibung der Leiden als *mancherlei Prüfungen* (ποικίλοις πειρασμοῖς; 1:6; vgl. 4:12) eine Begründung für diese Leiden folgt.<sup>116</sup> Der Verfasser gebraucht dabei das im Alten Testament und der griechisch-römischen Welt bekannte Bild der Läuterung von Gold (vgl. Achtemeier 1996, 101; Wichmann 1930, 8f). So wie Gold geprüft wird und durch die Hitze des Feuers gereinigt und veredelt wird, so wird der Glaube durch Anfechtungen hindurch auf seine Echtheit hin geprüft und bei Bestehen der Prüfung als *viel kostbarer befunden als das vergängliche Gold, das durchs Feuer geläutert wird*.<sup>117</sup> Penner (2011, 365) beobachtet richtig: „Auf die gleiche Weise, wie durch Schmelzen kein Gold erzeugt, sondern lediglich an die Oberfläche gebracht wird, erzeugt Leiden keinen echten Glauben, sondern bringt ihn nur zum Vorschein, wenn er wirklich vorhanden ist.“

Durch den Hinweis auf die Vergänglichkeit des Goldes (χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου) und seine Minderwertigkeit dem Glauben gegenüber hebt der Verfasser durch ein *argumentum a minori ad maius* die überragende Bedeutung des Glaubens hervor. Zugleich wird aus dem Umkehrschluss deutlich, dass, wenn der Glaube weitaus kostbarer ist als das Gold, dann bedarf der Glaube auch umso mehr der Läuterung (vgl. Goppelt 1978, 100-101). Treffend beobachtet Achtemeier (1996, 102) dabei: „The emphasis here is not on faith itself

<sup>116</sup> Vgl. hierzu 3.3.2 *Leiden unter Prüfungen (1:6; 4:12)*.

<sup>117</sup> Brox (1979, 65) betont: „... daß Gott seine Auserwählten hart prüft, ist der zeitgenössischen jüdischen Frömmigkeit geläufig und ist für sie durchaus unproblematisch.“ Zudem führt Millauer (1975, 142) aus, dass der Gedanke von der Versuchung des Menschen von Gott auch „dem AT durchaus vertraut“ ist. Der klassische Beleg dafür sei Gen 22. Millauer bemerkt: „Wesentlich für die traditionsgeschichtliche Beurteilung des petrinischen Redens von πειρασμός ist aber die Beobachtung, daß auch das AT und das Judentum die Versuchung in seinem Leiden sieht und dies mit der Vorstellung von der Läuterung der Metalle vergleicht.“

so much as on the nature of the faith that results from such trials. It is that tested and proved character (δοκίμιον) of faith which is more precious (πολυτιμότερον) than gold and which brings approval from God at the last judgment.“ Dieser Beobachtung zufolge geht es nicht nur um eine Läuterung des Glaubens, damit dessen Charakter kostbarer wird, sondern er hat zugleich das letzte Ziel vor Augen, nämlich, dass der durch die Anfechtungen geläuterte Glaube bei der Parusie Jesu Christi belohnt wird. Diese Belohnung

is described in the form of three attributes, praise, glory, and honor, which belong to God himself and which he alone can give. These three words also carry in themselves an eschatological flavor, implying that such results of testing will not be seen until the final judgment, an implication confirmed by the reference to the return of Christ. The thrust of the two verses is therefore that present trials may be greeted with joy, since they are necessary if faith is to have the kind of proved character that God finds acceptable at the final judgment (102).

Dass Leiden zur Prüfung dient, wird erneut in 1Petr 4:12 betont. Der Verfasser macht dabei deutlich, dass auch die Prüfung an sich ein Ziel der Leiden sein kann. Er betont, dass die Feuerglut *zu eurer Prüfung* (πρὸς πειρασμὸν ὑμῶν) widerfährt. Hier ist *πειρασμός* wie in 1Petr 1:6 als ‚Prüfung‘ zu verstehen, „die den Glauben unter Schmerzen läutern und durch Bewährung festigen soll“ (Goppelt 1978, 297).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Da unter Prüfungen gelitten werden kann, sollten die genannten Prüfungen als eine Form des Leidens verstanden werden (1:6). Zugleich ist ein Geprüftsein aber auch Ziel der Leiden (4:12), sodass Leiden als Prüfung zur Läuterung verstanden werden kann.

### **3.4.2 Leiden, um Anerkennung bei Gott zu finden (2:19-20)**

Wie herausgestellt (vgl. 3.2.2 *Leiden um der συνείδησις willen* (2:19)) ist die χάρις in 1Petr 2:19-20 am besten mit *Anerkennung* oder *Lob* zu übersetzen. Den Gläubigen – hier zunächst den gläubigen Sklaven – wird Anerkennung von Gott zuteil, wenn sie um ihres Wissens um Gott willen zu Unrecht zugefügtes Leiden willig ertragen. Auch das hypothetisch angeführte Leiden um guter Taten willen würde, wenn es einmal dazu kommen sollte und dann ertragen wird, Gottes Lob und Anerkennung finden.

### **3.4.3 Leiden und Glückseligkeit (3:14; 4:14)**

Zweimal verwendet der Verfasser im Zusammenhang mit Leiden das Wort μακάριος. In 1Petr 3:14 taucht der Begriff in Verbindung mit dem bereits untersuchten *Leiden um der Gerechtigkeit willen* auf, in 4:14 mit dem *geschmäht werden um des Namens Christi willen*. Beide Male handelt es sich nicht um ein Argument oder eine zu erwartende Folge des Leidens, sondern um eine Feststellung oder einen Zuspruch (vgl. Brox 1979, 157). Zu Recht



sieht Osborne (1981, 137) zwischen den beiden Versen einen Parallelismus und weist darauf hin, „that 4:14 is more developed than 3:14a because of the addition of the ὅτι clause which explains clearly why the Christian who is persecuted is μακάριος.“

3:14 ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι  
4:14 εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι ...

Darüber hinaus lässt sich eine Parallele zu den Makarismen in Mt 5:10-11 erkennen. Deutlich stehen sich Mt 5:10 und 1Petr 3:14 und Mt 5:11 und 1Petr 4:14 in einem chiastisch angeordneten Parallelismus gegenüber.

Mt 5:10	<i>μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης</i>
1Petr 3:14	<i>ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι</i>
Mt 5:11	<i>μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς ...</i>
1Petr 4:14	<i>εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι ...</i>

Obwohl Nauck (1955, 70) darauf hingewiesen hat, dass eine „Vermutung direkter Abhängigkeit ... große Schwierigkeiten“ aufweist<sup>118</sup> hält Metzner (1995, 19-33) gut begründet an einer Rezeption von Mt in 1Petr fest und widerlegt ausführlich die von Nauck genannten Schwierigkeiten. Seine Beobachtungen führen ihn zu dem Ergebnis:

Die vorangehenden Überlegungen zum literarischen Einfluß von Mt 5,10 auf 1.Petr 3,14 zeigen, daß der Verf. des Briefes den matthäischen Makarismus gekannt, aufgenommen und im Hinblick auf die Situation seiner Adressaten verändert hat. Diese Variation ist begründet in der Motivation zur Tröstung und Ermahnung der Adressaten (vgl. 5,12). Damit zeigt der Verf. des Briefes einerseits, daß er der theologischen Tradition des Mt gegenüber treu bleibt. Insofern die zentralen Begriffe und Motive des Makarismus rezipiert werden, andererseits, daß er die Tradition angesichts der Probleme, Fragestellungen und Bedürfnisse seiner Hörer neu verstehen und vergegenwärtigen kann (33).

Neben der Ähnlichkeit in Sprache und Form wurde immer wieder gefragt, ob nicht hinter Mt 5:10-11 und somit auch hinter 1Petr 3:14 und 4:14 eine gemeinsame, frühchristliche Tradition zu erkennen ist, die möglicherweise auf alttestamentliche Aussagen zurückgeht (Brox 1979, 157; Davids 1990, 130; Elliott 2000, 623; Grudem 1988, 151; Millauer 1976,

<sup>118</sup> Nauck (1955, 70) wirft die Fragen auf, wie „die veränderte Reihenfolge zu erklären“ sei. Warum „der Verfasser des 1Petr nur einige wenige – wenn auch wichtige – Begriffe aus seiner Vorlage“ übernehme. Warum er „den Wortlaut der Verba Christi trotz Übernahme einiger Begriffe ab[ändere].“ Warum „er das Verbum ἀγαλλιᾶσθαι aus seinem ursprünglichen Zusammenhang (IIa) [nehme] und ... es in Beziehung zu dem Ausblick auf die zukünftige Herrlichkeit (IIb) [setze]“ und „wie ... bei der Annahme direkter Abhängigkeit zu erklären [sei], daß der Verfasser des 1Petr aus der Begründung (μισθός) für die Aufforderung zur Freude eine Verheißung der ewigen Freude“ mache.

146-47; Nauck 1955:70). Elliott (2000, 623) hält es für wahrscheinlich, dass Jesus mit seiner Aussage in Mt 5:10 auf frühjüdische Tradition anspielt:

The makarism of Jesus, moreover, echoes a theme of earlier Israelite tradition concerning the „suffering of the righteous“, a tradition echoed from Ps 33 cited in 1 Pet 3:10-12 and, earlier, from Isa 52-53 employed in 2:22-24. Since Ps 33:13-17 was just cited in 1 Pet 3:10-12, it is conceivable that the makarism of the psalm [33:9b] ... also inspired the Petrine author here (623).

Ähnlich bemerkt Achtemeier (1996, 231): „The idea that those who suffer because of their devotion to God, already known in the OT, is more likely here to reflect Matt 5:10, which seems at this point to have passed into the broader tradition.“

Die Annahme einer hinter Mt 5:10f und 1Petr 3:14; 4:14 liegenden Tradition lässt sich durch mehrere Beobachtungen bestätigen. Zum einen knüpft der 1Petr mehrfach an die Erlebnisse des Bundesvolkes Israels und die frühjüdische Leidensparänese an (vgl. Schutter 1989, 35-49; Green 1990).<sup>119</sup> Es wäre also nicht außergewöhnlich, wenn dies auch in 1Petr 3:14 und 4:14 der Fall wäre. Dazu kommt die Verwendung des Begriffes μακάριος. Elliott (2000, 622) fasst den alttestamentlichen Gebrauch des Begriffs zusammen: „In the LXX, makarisms declare the honor of the elect people (Ps 32:12; 143:15; 145:5), of the pious who fear the Lord and observe his ways (Ps 1:1-2; 2:12; 39:5; Prov 14:21; Sir 25.7-11; 4 Macc 7:22) or of those who trust in God (Ps 40:5; Prov 3:13; 8:34; Isa 30:18; Sir 14:20; 31:8).“ In derselben Weise wird der Begriff auch im 1Petr verwendet. Es sind die Auserwählten (1Petr 1:1; 2:9), die den Herrn fürchten (1:17) und seinen Wegen folgen, die seliggepriesen werden. Bei der Anführung des Begriffes könnte also durchaus eine Anspielung auf Aussagen aus frühjüdischer Tradition mitschwingen. Des Weiteren lässt sich eine zugrundeliegende frühjüdische Tradition erkennen, wenn man die Vorstellung der Seligpreisung der um der Gerechtigkeit willen Verfolgten berücksichtigt. Diese Vorstellung gilt als „eines der Leitmotive in den Psalmen“ (Millauer 1976, 161). Millauer (1976, 161) verweist in seiner Untersuchung auf Ps 34, der zeigt, „wie die Gerechten unter dem Haß der Gottlosen leiden müssen“ (V. 20; LXX).

Neben den von Millauer angeführten Psalmen (7:2.6; 31,16; 35:3; 109,16; 119:84-86; 142:7), lassen sich auch in Ps 41:11 und 68:10 (LXX) mögliche Hintergründe zu 1Petr erkennen. Dort heißt es: „Wie Mord in meinen Knochen *schmähen mich* (ὠνεΐδισάν με) meine Bedränger, indem sie den ganzen Tag zu mir sagen: Wo ist dein Gott?“ (LXX Ps

<sup>119</sup> Schutter (1989, 43) zählt in seiner Untersuchung „approximately forty-six quotations and allusions in all, not counting iterative allusions that would really boost the total, or nearly one of every two verse.“ Überrascht ist er dabei vor allem über „the variety of ways those material have been handled“ (43). Zur Parallelisierung Israel-Empfänger vgl. 3.5.6 *Rekonstruktion des Selbstkonzepts* und 3.5.8 *Der 1.Petrusbrief und die moderne Sozialpsychologie*.

41:11) und: „Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt, und *die Schmähungen derer, die dich schmäh*en (οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε), sind auf mich gefallen“ (LXX Ps 68:10; vgl. 73:10; 88:52). Interessant ist, dass es hierbei um ein *Geschmähtwerden* (ὀνειδίξειν) geht, welches letztendlich von einer Ablehnung Gottes herrührt und sich infolgedessen gegen jeden richtet, der sich zu Gott hält und dementsprechend sein Leben gestaltet. Dies entspricht nicht nur dem Erleben des alttestamentlichen Gläubigen, sondern in gleicher Weise den Christusgläubigen der neutestamentlichen Zeit und besonders den Empfängern des Petrusbriefes. Auch sie werden aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Christus und dem daraus resultierenden neuen Lebensstil *geschmäht* (ὀνειδίξειν).

Neben den Psalmen verweist Millauer (1976, 162) auf einen möglichen Hintergrund der Aussagen in Mt und 1Petr aus 4. Makkabäer 7:22. Auch dort ist die Rede vom Leiden des Gerechten. Der in der Aussage „und weiß, dass es glücklich ist, um der Tugend willen jeglichen Schmerz auszuhalten“ verwendete Begriff ἀρετή werde wie überall im 2. und 4. Makk „geradezu ein Synonym für δικαιοσύνη“ (162).

Für 4. Makk. ist ἀρετή ein Lieblingswort für die standhafte Treue des Glaubenshelden im Leben und Sterben. Mit anderen Worten: Die Seligpreisung des διὰ τὴν ἀρετὴν Leidenden entspricht der Seligpreisung des Leidenden διὰ δικαιοσύνη bei Mt. und 1.Petr., in beiden Fällen ist vom Leiden als einem richtigen, Gott wohlgefälligen Verhalten die Rede (162-163).

Fasst man diese Beobachtungen zusammen, so untermauern sie die Annahme einer hinter den Seligpreisungen aus Mt und 1Petr liegenden, gemeinsamen Tradition, die besonders auf die im Frühjudentum bekannte Vorstellung vom leidenden und verfolgten Gerechten zurückgeht. Insgesamt kann somit festgehalten werden, dass zwischen Mt 5:10-11 und 1Petr 3:14 und 4:14 eine deutliche Parallele erkennbar ist. Dass die dort gemachten Aussagen auf eine gemeinsame alttestamentliche Tradition zurückgreifen, ist aufgrund der aufgezeigten Parallelen sehr wahrscheinlich. Dennoch hat Millauer (1976, 164) Recht, dass „sich nirgends mit Sicherheit eine fest geprägte schriftliche Aussage, geschweige denn eine Formel herauschälen [lässt], die als Tradition für eine der Seligpreisungen gedient haben könnte.“

Unabhängig von der Frage, ob, und wenn ja, auf welche Tradition der Verfasser mit den Aussagen in 3:14 und 4:14 zurückgreift, die für die vorliegende Arbeit bedeutende Frage ist, wie der Begriff μακάριος zu verstehen ist und was damit in Verbindung zum Leiden ausgesagt wird.

Dauids (1990, 130) sieht zwischen 3:14 und 1:6 eine Parallele: „‚Blessed‘ or ‚happy‘ ... has the same sense as ‚rejoice‘ in 1:6, namely, not feeling good, but a deep joy when one looks on life from the perspective of God“ (vgl. Grudem 1988, 151). Dagegen deutet Elliott

(2000, 623) μακάριος stärker im kulturellen Kontext des Briefes: „In the honor-shame society of the biblical communities, makarisms express the value judgments of a group as they relate to specific conceptions of honor and shame; for *makarios* as a contrast to being shamed, see LXX Ps 126:5.“ Auch wenn viele Übersetzungen μακάριος mit „blessed‘ or ‚happy“ wiedergeben würden,

since makarisms are actually acknowledgments or conferrals of honor, makarios is best rendered „how honorable“ or „how esteemed“ (you are). The present contrast between honor and suffering at the hands of human adversaries suggests that it is honor from God that is meant, as is generally the case in biblical makarisms. The parallel expression in 4:14 makes this divine honoring explicit: „how honored you are, because the divine Spirit of glory rests upon you“ (624).

Die Annahme, dass μακάριος als Gegensatz zu Beschämtwerden zu verstehen ist, passt gut zu der Aussage in 1Petr 4:14. Hier stehen sich μακάριος und ὀνειδίζω gegenüber. Nach Elliotts Übersetzungsvorschlag sagt der Verfasser den Gläubigen, die unter den Schmähungen ihrer Umwelt leiden zu, dass sie *wertgeschätzt* sind. Begründet wird dieser Makarismus mit den Worten: weil (ὅτι) der Geist der Herrlichkeit (der Ehre?) und Gottes auf ihnen ruht (τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ’ ὑμᾶς ἀναπαύεται). Mit den meisten Auslegern kann davon ausgegangen werden, dass hier ein Zitat aus Jesaja 11,2 vorliegt (vgl. Achtemeier 1996, 308; Brox 1979, 215; Feldmeier 2005, 150; Green 2007, 151; Hillyer 1992, 131; Jobes 2009, 288; Michaels 1988, 264-65). Mit dem Gebrauch dieses messianischen Segens spricht der Verfasser somit den Christusgläubigen die Gegenwart des Geistes in ihrer Bedrängnis zu (Grudem 1988, 179). Die Verbindung mit Jesaja 11 könnte ein Hinweis darauf sein, dass „derselbe Geist, der auf dem leidenden Gottesknecht ruht, ... auch auf dessen Knechten [ruht], wenn sie leiden“ (Penner 2011, 366). Die Empfänger sind somit in ihrem Leiden „privileged recipients of divine favor“ (Michaels 1988, 186; vgl. Selwyn 1946, 192). In diesem Sinne macht „die ‚Seligpreisung‘ ... das Leiden annehmbar und – recht verstanden – erträglich“ (Brox 1979, 157).

#### **3.4.4 Leiden, um mit der Sünde abzuschließen (4:1)**

Mit 1Petr 4:1 setzt der Verfasser neu an, greift auf die Aussage aus 3:18 zurück und hebt die Tatsache der Leiden Christi erneut hervor: „Da nun Christus im Fleisch litt, bewaffnet auch ihr euch mit demselben Sinn - denn wer im Fleisch litt hat mit der Sünde aufgehört.“

Wie oben festgestellt ist davon auszugehen, dass an dieser Stelle Leiden, nicht Sterben im Fokus des Verfassers steht. Durch die dreimalige Betonung des Leidens *im Fleisch* (σάρκι; V.1 bzw. ἐν σαρκί; V.2) – ohne eine weitere Erwähnung des Getötetwerdens (θανάτω; 3:18) oder Sterbens (vgl. ἁπαξ ἀπογίγνομαι; 2:24) – und die Nennung der

Folgen dieses Leidens für den Lebenswandel der Christen wird deutlich, dass hier physisches Leiden gemeint sein muss (vgl. Elliott 2000, 713). Da Christus Leiden willig ertragen hat, sollen sich die Christen mit derselben ἔννοια „bewaffnen.“ Es geht nicht wie in 1Petr 2:21 um Nachahmung, die *imitatio Christi*, oder wie in 1Petr 3:18 um „das Faktum der Passion als solches“ (Brox 1979, 190), sondern um die *Gesinnung* oder *Einsicht* (ἔννοια)<sup>120</sup>, mit der sich die Christen *bewaffnen* (ὀπλιζέιν) sollen. Feldmeier (2005, 141) weist hierbei auf die häufige Verwendung der „Kampfes- und Kriegsmetaphorik“ im Neuen Testament hin, die „zur Kennzeichnung christlicher Existenz verwendet [wird] (vgl. Röm 13,12; Eph 6,11-17).“

Bemerkenswerterweise wird sie jedoch nicht gegen die als feindlich erlebte Mitwelt benutzt, was zumindest sprachlich den Vergeltungszusammenhang perpetuieren würde: Der *miles Christianus* kämpft, bewaffnet mit der Gesinnung dessen, der als Gerechter für die Ungerechten gelitten hat (1 Petr 3,18), gegen das Böse (vgl. 1 Petr 5,8 f.), aber nicht gegen die Bösen. Hier dient die Bewaffnung, wie die folgenden Verse 4,3 f. zeigen, dem Kampf gegen die Begierden (vgl. 2,11) (141f).

Um die Aussage „ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαιται ἁμαρτίας“ in 1Petr 4:1b richtig zu verstehen, muss geklärt werden, wie (A) die Präposition ὅτι zu verstehen ist, (B) auf wen sich ὁ παθὼν σαρκί bezieht und (C) wie nach Klärung der ersten beiden Fragen der gesamte Vers auszulegen ist.

(A) Wendet man sich der ersten Frage zu, zeigt sich, dass das verwendete ὅτι in zweifacher Weise gedeutet werden kann. Es gibt entweder den Inhalt (ὅτι *recitativum*) oder den Grund (ὅτι *causativum*) für die Aufforderung in 1Petr 4:1a an. Versteht man das ὅτι *recitativ*, so gibt es den Inhalt der Gesinnung bzw. der Einsicht wieder, mit dem die Christen bewaffnet werden sollen. Dazu tendiert Achtemeier (1996, 278; so auch Davids 1990, 148; Jobs 2009, 263) aus folgendem Grund: „the parallel use ἔννοια with a ὅτι *recitativum* in nonbiblical Greek, and the causative force already present in the genitive absolute clause with which the verse begins, throw the weight of probability in the direction of explanatory force. That is, the ὅτι clause provides further information on the content of the ἔννοια.“

Trotz dieser Beobachtung<sup>121</sup> ist mit den meisten Auslegern davon auszugehen, dass das ὅτι kausal zu verstehen ist und einen weiteren Grund anführt, warum Christen sich bewaffnen sollen, um das Leiden zu akzeptieren (Blazen 1983, 45; Brox 1979, 191; Elliott

<sup>120</sup> Oder *Entschlossenheit*, wie Witherington (2007, 194) es für möglich hält: „The Word *enoia* is an interesting word and can have the sense of ‚insight‘ or ‚wisdom‘. Note its use in the LXX of Proverbs 2:11; 3:21; 16:22; 23:19, where it almost seems to have the sense of ‚resolve‘ or ‚settle disposition‘. This thus would be a plea to arm themselves with the wisdom or resolve that Christ had when he suffered.“

<sup>121</sup> Millauer (1975, 112) verweist auch auf Kellys Feststellung, „daß der explikative Gebrauch das bessere Griechisch ist.“

2000, 714; Goppelt 1978, 270 Michaels 1988, 225; Thurén 1995, 67). Dies entspricht auch der sonstigen Verwendung des ὅτι im 1Petr als Begründung eines Befehls (vgl. Thurén 1995, 66-67).

(B) Die Frage, auf wen sich das ὁ παθὼν σαρκί bezieht, und wie im Anschluss daran (C) der ganze Vers zu verstehen ist, ist ebenfalls umstritten. Es lässt sich zwischen zwei Hauptauslegungen unterteilen, wobei sich die zweite wiederum in mehrere Ansätze untergliedert.

1) Die erste Auslegungsrichtung bezieht das ὁ παθὼν σαρκί auf Christus und geht davon aus, dass Christus durch sein Leiden die Sünde abgetan hat, sodass es den Christen, die mit ihm gestorben sind (vgl. 2:24) möglich ist, der Gerechtigkeit oder, wie es in 4:2 heißt, dem Willen Gottes und nicht mehr den Begierden der Menschen zu leben. Bei dieser Auslegung wird dem Aorist παθὼν wie auch dem Perfekt πέπαινται historisches Gewicht beigemessen (vgl. Davids 1990, 149; Strobel 1963, 419; Hillyer 1992, 120; Michaels 1988, 228-29; Schrage 1980, 110; Thurén 1995, 166). Strobel (1963, 419) tendiert zur dieser Auslegung und hält dafür, dass sich die Aussage auf Christus bezieht. Er betont:

In diesem Falle würde sich das bestimmte ὁ παθὼν σαρκί nicht nur von der gleichen Wendung Vers 1 a her erklären, sondern es würde ihm auch der einfache, weitaus wahrscheinlichere Aussagegehalt eines historischen Aorists belassen werden, wobei sich auch πέπαινται ἁμαρτίας entsprechend als hist. Perfekt verstünde. Es erübrigt sich, mit dem philologisch nicht einsichtigen Argument zu arbeiten, es handle sich um eine gnomische Sentenz. Der einfache Sinn ist, daß seit Christi Leiden und Sterben Freiheit von der Sünde verschafft und möglich ist. Der kausale ὅτι-Satz wäre nicht als parenthetischer Einwurf zu begreifen, sondern – was viel wahrscheinlicher ist – als eingeschaltete, angehängte Begründung. Sie gibt den Ermöglichungsgrund dafür aus, weshalb die Gesinnung Christi sehr wohl die des Christen sein kann. Sein Leiden bedeutet einen bis zur Gegenwart nachwirkenden Bruch mit der Sünde. Seine Leidensbereitschaft ist der Ursprung noch gegenwärtiger sieghafter Kraft.

Schrage (1980, 110) weist hierbei auf die Begründung für V.2 hin: „Nicht aus der durch Leiden erreichten Sündlosigkeit der Christen folgt die Mahnung zu einem Leben, das sich statt an den eigenmächtigen ‚Begierden‘ (vgl. 1,14; 2,11) am Willen Gottes orientiert, sondern aus der rechten Zurüstung (V. 1 a) oder aus der durch Christi Tod erreichten Freiheit.“

Folgt man diesem Verständnis, stellt sich die Frage, wie Vers 1b auf Christus bezogen zu verstehen ist. Inwiefern hat Christus *aufgehört* oder *abgeschlossen* (πέπαινται; *Genitivus separationis*) mit der Sünde?<sup>122</sup>

<sup>122</sup> Da πάομαι ein Genitiv folgen muss, kann ἁμαρτίας hier nur *Genitiv Singular* sein.

Untersucht man den neutestamentlichen Gebrauch von *παύω* in medialer oder passiver Form (*παύομαι*)<sup>123</sup>, fällt auf, dass das Wort an 7 (Lk 5:4; 11:1; Apg 5:42; 6:13; 13:10; Eph 1:16; Kol 1:9) von 14 Stellen im Zusammenhang mit Beenden oder Nicht-Beenden des Redens oder Betens verwendet wird. An den anderen Stellen wird das (nicht) Beenden/Aufhören eines Ereignisses oder einer Tat geschildert (Lk 8:24; Apg 20:1.31; 21:32; 1Kor 13:8; Hebr 10:2; 1Petr 4:1). Beachtlich ist, dass damit an fast allen Stellen ein endgültiges Ablassen von einer bislang stattgefundenen Sache oder begangenen Tat bzw. das Aufhören oder Beenden eines Ereignisses zum Ausdruck gebracht wird. Die Ausnahme bilden Apg 20:31; Eph 1:16; Kol 1:9, in denen das *οὐκ* oder *οὐ παύομαι* mehr die besondere Intensität ausdrücken soll als die faktische Unaufhörlichkeit.

Berücksichtigt man diese Feststellung muss davon ausgegangen werden, dass auch in Vers 1b die Betonung auf einem endgültigen *Abgelassenhaben* (Perfekt) von einer bislang begangenen Tat, sprich dem Sündigen, liegt. Nimmt man hierzu die Beobachtung, dass der Gebrauch von *ἁμαρτία* in 1Petr immer im Sinne von *Sünde tun* (den Akt der Sünde) zu verstehen ist (vgl. Metzner 1995, 21)<sup>124</sup>, dann kann an dieser Stelle nicht Christus gesehen werden, da der Verfasser gerade die Sündlosigkeit Christi (2:22) als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes (1:19) und dessen Gerechtigkeit (3:18) betont. Außerdem ist fraglich – sollte man Christus in Vers 1b sehen wollen – wie Vers 2, der zweifelsohne zu 1b hinzuzuziehen ist, auf Christus zu deuten ist, da Christus zu keiner Zeit nach dem *Verlangen* oder den *Wünschen* (*ἐπιθυμίαις*) der Menschen, sondern stets nach dem Willen Gottes lebte.

Nach diesen Überlegungen muss man mit den meisten Auslegern schließen, dass der Ausdruck *ὁ παθὼν σαρκί* nicht auf Christus, sondern auf den Christen bezieht (Achte-meier 1996, 279; Blazen 1983, 41; Brox 1979, 191; Elliott 2000, 714; Feldmeier 2005, 142; Goppelt 1978, 268; Jobes 2009, 263.265; Marshall 1991, 133; Millauer 1975, 111; Osborne 1981, 166; Selwyn 1946, 209).

2) Dies führt zu einer zweiten Auslegungsrichtung, die sich in mehrere Auslegungen unterteilen lässt:<sup>125</sup>

- a. Einige Ausleger sehen in 4:1 eine Verbindung zum paulinischen Taufverständnis bzw. dem Taufkerygma aus Röm 6:3-4. Feldmeier (2005, 142) schreibt: „Durch die Taufe partizipieren die Glaubenden am Tod Jesu und werden so als Gestorbene von der Sünde frei“ (142). Auch an anderen Stellen ersetze der Verfasser „die Rede vom

<sup>123</sup> Elliott (2000, 714) und Goppelt (1978, 268) halten *παύομαι* für ein Medium.

<sup>124</sup> Blazen (1983, 39) beobachtet richtig: „Whether the verb is middle or passive, 4:1c asserts that there takes place, or is brought about, a cessation from sin in the sense of sinning“ (vgl. Achte-meier 1996, 280; Davids 1990, 149; Elliott 2000, 715; Selwyn 1946, 209).

<sup>125</sup> Hier sei nur auf die drei am häufigsten vertretenen Richtungen hingewiesen.

Tod durch die vom Leiden, da der Gedanke der Partizipation an Christi Leiden als Ausdruck der Gemeinschaft mit Christus für ihn eine herausragende Rolle spielt (vgl. 2,19 ff; 3.13 ff.; 4,13 ff.; 5,1).“ Somit würde 4:1b besagen:

Wer in der Nachfolge Christi leidet und sich so mit derselben Gesinnung wie Christus bewaffnet, also mit Christus verbunden bleibt, der partizipiert auch an der durch Christi Leiden eröffneten Sphäre des Heils, wobei der übergeordnete Imperativ  $\acute{\omicron}\pi\lambda\acute{\iota}\sigma\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon$  deutlich macht, dass diese Teilhabe zugleich höchsten Einsatz seitens der Glaubenden erlangt (Feldmeier 2005, 142).

Dieser Auslegung ist entgegenzuhalten, dass das Leiden der Christen im gesamten Brief nicht mit Sterben gleichgesetzt wird (vgl. Achtemeier 1996, 279<sup>126</sup>; Brox 1979, 192). Wo im Brief von einem Sterben im geistlichen oder physischen Sinn die Rede ist, wird dies ausdrücklich mit entsprechenden Begriffen verdeutlicht (vgl. 2:24; 3:18). Auch Elliott (2000, 716) bemerkt: „... this dying that Paul emphasizes is a metaphorical dying with Christ in baptism (6:3-5). Our Petrine verse, on the other hand, speaks of actual physical suffering and makes no reference to baptism“ (so auch Schelkle 2002, 114; Millauer 1976, 130; Osborne 1981, 169). Goppelt (1978, 269) lehnt eine Entsprechung des Satzes mit dem Taufkerygma in Röm 6:3f. ebenfalls ab, sieht die Verbindung aber in der „generellen anthropologischen Aussage in Röm 6,7.“

Dieser Satz verkündigt nicht, was von Christus her in der Taufe geschehen ist, sondern begründet es. Ebenso begründet unsere Aussage das, wozu in V. 1 a. b von Christus her gerufen wurde: Das Fleisch muß deshalb in der Nachfolge Christi dem Todesleiden dahingegeben werden, weil erst, wer den Tod erlitten hat, aufgehört hat mit der Sünde. Das Fleisch und das Sündigen gehören zusammen; sie enden nur miteinander (vgl. Röm 7,18.24) (269f.).

Auch diese vorgeschlagene Auslegung ist unbefriedigend, weil sie von einem geistlichen Sterben ausgeht, nicht aber das klar genannte physische Leiden gelten lässt. Zudem hat Jobes (2009, 265; vgl. Osborne 1981, 168-69) zu Recht auf den unterschiedlichen Gebrauch von  $\acute{\omicron}\rho\acute{\xi}$  bei Paulus und im 1Petr hingewiesen. Paulus bezieht  $\acute{\omicron}\rho\acute{\xi}$  auf „the totality fallen human nature, equivalent to the ‚old nature‘ of Rom. 6:5-7“ während sich  $\acute{\omicron}\rho\acute{\xi}$  in 1Petr auf „the time of earthly life before death“ bezieht. Somit kann in 1Petr 4:1 nicht davon ausgegangen werden, dass der Verfasser plötzlich von der sündenverfallenen Natur des Menschen spricht, die durch ein Todesleiden abgetötet werden muss.

---

<sup>126</sup> „Yet parallelism to Rom 6:7 would only be valid if ‚suffering‘ here referred symbolically to ‚dying‘ which it clearly does not“ (Achtemeier 1996, 279).



- b. Eine weitere Auslegung, die dem vorliegenden Wortlaut in 1Petr 4:1 stärker Rechnung trägt, geht davon aus, dass es sich um tatsächliches physisches Leiden handelt, welches zur Beendigung des sündigen Verhaltens führt. Dabei wird sowohl der Aorist als auch das Perfekt gnomisch gedeutet und der Satz als allgemeine Wahrheit verstanden. Erwogen wird, woher der Verfasser diese Sentenz bzw. diese bekannte Vorstellung haben könnte. Ausführlich hat sich Millauer (1976, 111-134) mit dieser Frage auseinandergesetzt und schließt,

daß ein überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen 1.Petr. 4,1 und der hellenistischen σάρξ/σῶμα-Vorstellung nicht in Betracht kommt Als wirkliche Parallele bleiben nur die essenischen Schriften, die wie 1. Petr. vom Gericht über das sündige Fleisch sprechen. 1. Petr. greift hiermit eine Vorstellung auf, die er unter Aufnahme eines geläufigeren Traditionskomplexes in 1,7 bereits zur Sprache brachte: Das Leiden des Erwählten ist Läuterung (122).

Bei dieser Überzeugung lehnt Millauer eine „literarische Beziehung zwischen der Sentenz ... und den ... Texten in 1QS“ ab (122), schließt einen paulinischen Einfluss auf 1Petr 4:1 aus, kommt aber zur Überzeugung, dass 4:1 „an zeitgenössische jüdische Aussagen an[knüpft], wie sie auch in 1QS belegt sind“ (130). Ähnlich argumentiert Elliott (2000, 717) für einen *disziplinierenden Charakter* der Aussage:

The statement is neither a piece of baptismal theology nor an echo of Israel's martyr theology. The author is not claiming that the suffering of a righteous person atones for sin (either one's own or others') or that it purifies from sin, but rather that suffering, especially innocent suffering, disciplines the physical body (sarx) by which sinning is carried out and thereby trains one to cease from sinning.

Diesen beiden Auslegungen ist entgegenzuhalten, dass der Verfasser in 1Petr 4:1 nicht wie in 1:7 (oder 4:12) von Erprobung und Läuterung spricht, auch nicht von einem Prozess (vgl. oben „trains one to cease from sinning“), sondern von einem, in der Vergangenheit durch physische Leidenserfahrung eingestelltem Sündigen. Zudem bemerkt Achtemeier (1996, 279), dass die Zuschreibung sühnender Wirkung der Leiden der Christen „would deny that Christ's suffering and death are necessary to redeem sinners, a point the author makes explicitly in a number of passages“ (so auch Brox 1979, 192-93; Jobes 2009, 264).

- c. Eine dritte Auslegungsvariante betont vor allem das *rechte* und *unschuldige Leiden*. Ein solches Leiden würde den Bruch mit der Sünde dokumentieren oder zeigen, dass jemand mit „seinem Entschluß zu leiden grundsätzlich dem Weg der Sünde abgesagt [hat]“ (Goppelt 1978, 268f, der aber eine andere Lösung favorisiert; vgl. Achtemeier

1996, 280; Grudem 1988, 167; Osborne 1981, 168; Jobes 2009, 264f; Witherington 2007, 195). Ausführlich hat Achtemeier (1996, 280) diese Position dargestellt. Der Vers sei am besten in Zusammenhang mit dem Leiden Christi in 1Petr 2:21-24 zu verstehen: „Because Christ suffered (2:21aβ; 4:1a), the Christians are similarly to be prepared to undergo suffering (2:21b; 4:2), a suffering that demonstrates that the one who so suffers no longer acts in a way contrary to God’s will, that is, by sinning (2:22-23; 4:1c).“ Dabei gehe es aber nicht darum, dass Christus wie in 2:24 die Sünden der Christen getragen habe, sondern

that the suffering Christians undergo at the hands of their ungodly opponents demonstrates that such sufferers no longer live in ways opposed to God’s will. Thus one who suffers in that way has found rest from, or ceased from (πέπρωται), sin. Thus the situation the readers face provides ample evidence that, precisely because they suffer as did Christ for following God’s will and not the (sinful) activities of their unbelieving contemporaries, they have in fact ceased from sin, that is, activities counter to God’s will.

Ähnlich formuliert Jobes (2009, 264f), dass das unrechte Leiden demonstrieren würde, „that they are willing to be through, or done with sin by choosing obedience, even if it means suffering.“ Das Verständnis der Zusammengehörigkeit von Leiden und Gehorsam komme dabei aus der Christologie des Verfassers „which is centered on Jesus’ human experience of suffering and death as the means of redemption and the basis for Christian living (1 Pet. 1:3, 18-19; 2:21-25; 3:18; 4:1)“:

...those who suffer unjust for their faith in God have demonstrated that they are through with sin to the extent that they would choose to suffer rather than to sin. And because they would rather suffer than sin, they can live out the rest of their time in the flesh no longer motivated by human desires but instead by the will of God (4:2). The fact that they are suffering demonstrates the true nature of their resolve. They have not just resolved to cease from sin that presents itself; they have in this case actually ceased from it, or they wouldn’t be suffering for righteousness (266).

Als weiterer Vertreter dieser Position sei Osborne (1981, 168) genannt, der durch die Betonung des Zusammenhangs von 4:1 und 4:2<sup>127</sup> zur Überzeugung gelangt: „Christians who have been called to suffer because of their way of life and who have accepted the suffering, not allowing it to turn them away from their persistence in righteous action, realize in their own lives the victory over sin.“ Dies betreffe aber nur die Christen, „who suffer because of righteous action and nevertheless persists in that righteousness.“

---

<sup>127</sup> Nach Osborne (1983, 166) ist Trennung der beiden Verse „the major mistake in the interpretation of the section.“

Die vielen unterschiedlichen Auslegungen<sup>128</sup> zeigen, wie schwer 1Petr 4:1 zu deuten ist. Will man sich auf eine Auslegung festlegen, kommt am ehesten eine Variante der zuletzt genannten Auslegung in Frage, da hierbei die Begriffe *πάσχω* und *σάρξ* in der vom Verfasser an anderen Stellen gebrauchten Weise verstanden werden, ohne auf Worterklärungen von außen (z.B. paulinischen Gebrauch) zurückzugreifen. Zugleich verzichtet diese Auslegung auf ein Sühnewirkung des Leidens der Christen, welche den Sühnetod Jesu (vgl. 1:18f; 2:24; 3:18) schmälern würde.

Zusammenfassend (und um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, was Grund und Ziel des Leidens ist,) lässt sich Folgendes festhalten: Weil Christus in seinem irdisch-menschlichen Dasein physisch gelitten hat, darum sollen nun auch seine Nachfolger seinem Vorbild folgen (vgl. 2:21), sich mit derselben Gesinnung bewaffnen und ebenso bereitwillig leiden. Grund dafür ist nicht nur das Vorbild Christi (4:1a), sondern auch die Tatsache, dass der, der mit der gleichen Gesinnung wie Christus leidet, dadurch zeigt, dass es in seinem Leben zu einem klaren Bruch mit der Sünde kam und er nun lieber das Leiden erträgt, als weiterhin menschlichen Begierden zu folgen.

### 3.4.5 Leiden und eschatologische Folgen

Untersucht man den 1Petr auf die Frage nach dem Zusammenhang von Leiden und eschatologischen Folgen, so bemerkt man, dass der Brief „ein enges Neben- und Miteinander von präsentisch-eschatologischen und futurisch-eschatologischen Perspektiven“ kennt (Vorholt 2009, 89). Im Folgenden soll der Fokus auf die eschatologischen Hinweise gerichtet werden, die in Verbindung mit Leidensterminologie genannt werden.

Ein erster Hinweis liegt in einem Abschnitt mit einer Vielzahl eschatologischer Anspielungen. In Kapitel 1:3-9 begegnet neben der Betonung einer *lebendigen Hoffnung* (*ἐλπίδα ζωσαν*; 1:3) auch der Hinweis auf ein *Erbe* (*κληρονομία*; 1:4) und die Zusicherung der *Bewahrung* (*φρουρέω*) der Gläubigen bis zur endgültigen *Rettung* (*εἰς σωτηρίαν*) durch den Glauben (1:5). 1Petr 1:6 nennt daraufhin ein *Jubeln* (*ἀγαλλιάομαι*) in Zusammenhang mit Prüfungen, die eine kurze Zeit über die Gläubigen kommen. Nach einem Einschub (1:7-8a) kommt der Verfasser in 1:8b erneut auf die Freude zu sprechen. Dabei werden der Vorgang, die Form und der Zeitpunkt der Freude ausführlicher erörtert. Es handelt sich um eine *jubelnde Freude* (*ἀγαλλιᾶσθε χαρᾶ*), die *unaussprechlich und herrlich* (*ἀνεκκλήτω καὶ δεδοξασμένη*) sein wird. Auch wenn die Leser gegenwärtig zur Freude aufgefordert

<sup>128</sup> Neben den dargestellten Auslegungsvarianten gibt es weitere, die hier nicht alle dargestellt werden können (vgl. z.B. Kistemaker 2007, 157: „Literally we read, ‚he has been released‘ from sin. This means that God is the implied agent. In other words, God has stopped man from living in continual sin. This liberating act, then, is a work of God and not of man“).

werden (vgl. *χαίρετε*; 4:13), wird der hier genannte Jubel erst beim Erreichen des *Zieles des Glaubens* (τὸ τέλος τῆς πίστεως) erklingen, nämlich bei der *Rettung der Seele* (σωτηρία ψυχῶν).<sup>129</sup>

Zu dieser Überzeugung führen folgende Beobachtungen: Zunächst ist zu klären, wie die Bestimmung ἐν ᾧ in 1:6 zu deuten ist. Grammatikalisch kann sie sowohl maskulin als auch neutrisch verstanden werden. Die meisten Ausleger verstehen ᾧ neutrisch, beziehen es auf die Gesamtheit der Aussagen in 1:3-5 und deuten ἀγαλλιᾶσθε seiner Form entsprechend präsensisch (vgl. Achtemeier 1996, 100; Brox 1979, 63; de Villiers 1975, 71; Grudem 1988, 60f; Jobes 2009, 92<sup>130</sup>, Nauck 1955, 71-72<sup>131</sup>; Schelkle 2002, 34; Thurén 1995, 71). Die Bedeutung des Verses wäre demzufolge, „that despite present suffering which would point to a different attitude, that is, mourning or fear, rejoicing remains the appropriate stance for Christians because of the new realities described earlier“ (Achtemeier 1996, 100f). Dabei wird ἀγαλλιᾶσθε als *Indikativ* verstanden, da in Anbetracht der vielen genannten Segnungen in den Versen 3-5 eine *Aufforderung* (Imperativ) zum Jubeln nicht nötig erscheint, sondern „natural response to such blessings“ ist (Grudem 1988, 61 gegen Nauck (1955, 72), der hier ein „kohortatives Verständnis“ nahelegt).

Versteht man gegen diese Auslegung ἐν ᾧ maskulin und bezieht es als relativen Satzanschluss auf das ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ aus Vers 5, kann das Präsens ἀγαλλιᾶσθε als Prädikat des Relativsatzes futuristisch gedeutet werden (so Goppelt 1978, 99; Michaels 1988, 27; vgl. Haubeck & Siebenthal 1997, 313; Blass, Debrunner & Rehkopf 2001, 241f). Goppelt (1978, 99) begründet diese futuristische Auslegung damit, dass

diese Erklärung ... inhaltlich durch die Parallelaussage in 1,8 und entscheidend durch 4,13 gefordert [wird]. Das Jubeln „mit unaussprechlicher und verherrlichter Freude“ V.8 gehört zur Vollendung, nicht zur Gegenwart. Demgemäß unterscheidet 4,13 ausdrücklich zwischen gegenwärtiger Freude trotz des Leidens, ja über das Leiden, und dem Jubel bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit.

<sup>129</sup> Mit Goppelt 1978, 99; Selwyn 1946, 258f; Martin 1992a, 307-312; Michaels 1988, 28; Millauer 1976, 183 gegen Achtemeier 1996, 103; Brox 1979, 63; Davids 1990, 59; Elliott 2000, 343; Feldmeier 2005, 58; Jobes 2009, 91; Manke 1975, 27; Nauck 1955, 72.

<sup>130</sup> Jobes (2009, 92) führt als Argument für diese Auslegung einen Vergleich mit Stellen aus der LXX an: „Similar syntax in the LXX argues against an adverbial sense for this prepositional phrase, especially in the Psalms, where the verb *agallasthe* is often found with *en*, which phrase expresses the grounds of the rejoicing, in this case represented by the relative pronoun *hō*.“

<sup>131</sup> Nauck (1955, 71f) begründet seine Auslegung wie folgt: „1. Die Beziehung des ἐν ᾧ auf ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ ist angesichts der dahinter stehenden Tradition ebenso unwahrscheinlich wie die Rückbeziehung auf θεὸς καὶ πατὴρ oder Ἰησοῦς Χριστός (V. 3). Die traditionellen Gedanken lassen an das Verständnis ἐν ᾧ „= qua in re (=darum) denken; die voraufgehende Verheißung des zukünftigen Heiles ist als Begründung für die jetzige Freude angesichts der Trübsal zu verstehen. 2. Ἀγαλλιᾶσθε kann im Anschluß an die Tradition kaum futurisch verstanden werden, sondern muß präsensisch gefaßt werden.“

Ebenso kommt Michaels (1988, 28) für 1Petr 1:6.8 zu der Schlussfolgerung: „The best option remains the present indicative with a future meaning.“

Für diese Auslegung sprechen auch die weiteren Beobachtungen: Zunächst fällt auf, dass das Wort ἀγαλλιάομαι an vielen Stellen „den eschatologischen Jubel der Erlösten bezeichnet (vgl. Ps 96,12; 97,1; 126, 2.5f, Jes 12,6; 25,9; Apg 2,46; 16,34; Lk 10,21; Offb 19,7)“ (Vorholt 2009, 97). In den drei Stellen in 1Petr 1:6.8; 4:13 wird der Begriff im Kontext eschatologischer Aussagen gebraucht, so dass sich auch das Verständnis eines eschatologischen Jubels der Erlösten nahelegt. Auffallend ist dabei die Komposition der Verse 5-9 im ersten Kapitel, in die das Wort ἀγαλλιάομαι eingebettet ist. Ein äußerer Rahmen (*inclusio*) wird in den Versen 5 und 9 durch den Verweis auf den *Glauben* (πίστις) und die *Rettung* (σωτηρία) gebildet. In Vers 5 ist es der Glaube, durch den die Glaubenden zur Rettung bewahrt werden. Daher ist das Ziel des Glaubens die Rettung der Seele (1:9). Diese endgültige Rettung wird aber erst *in der letzten Zeit offenbart* (1:5) bzw. erst beim Erreichen des Zieles *empfangen werden* (1:9).

5 φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἐτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ

9 κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν.

Ein zweite, weiter innen liegende, chiasmisch angeordnete *inclusio* bilden die Verse 6 und 8, die sich durch die Wiederholungen der Worte *jubeln* (ἀγαλλιάομαι) und *jetzt* (ἄρτι) auszeichnen. Hierbei muss besonders die Abgrenzung des *gegenwärtigen Betrübterdens* (ἄρτι ... λυπηθέντες; 1:6) und des gegenwärtigen *Nicht-Sehens* (ἄρτι μὴ ὁρῶντες) vom *Jubeln* (ἀγαλλιάομαι) beachtet werden. Der Jubel, der bei der endgültigen Rettung ausbrechen wird, mag teilweise schon in der Gegenwart durchbrechen, wird *aber* (vgl. δέ in 1:8) *unaussprechlich* und *von Herrlichkeit erfüllt sein*, wenn das Ziel des Glaubens erreicht und am Ende der Zeit offenbart wird.

6 ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον ἐστὶν λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς

8 ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξασμένα

Untersucht man den Kern der *inclusio*, so steht auch hier die eschatologische Erwartung der *Offenbarung Jesu Christi* (ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ; V.7) im Zentrum. Bei ihr wird den Christen, die der Läuterung ihres Glaubens standgehalten haben, Lob, Herrlichkeit und Ehre zuteilwerden. Vom gesamten Aufbau und Kontext ausgehend, lässt sich daher das Jubeln in 1Petr 1:6.8 als eschatologische Konsequenz der Leiden verstehen, auch, wenn es schon

gegenwärtig hier und da aus Vorfreude auf die endgültige Rettung durchscheinen mag. Trefflich beobachtet Feldmeier (2005, 53f):

Im Fortgang des Briefes wird sich immer wieder zeigen, dass eine strikte Unterscheidung von Gegenwärtigem und Zukünftigem dem 1 Petr nicht angemessen ist, weil es sein Anliegen ist, die Gegenwart ganz im Licht der den Gläubigen eröffneten Zukunft zu deuten. So blickt der Vers zwar auf den zukünftigen Jubel, aber dieser kann nicht völlig von der Gegenwart getrennt werden. Im Folgenden macht der 1 Petr immer wieder deutlich, wie die endzeitliche Freude in der gegenwärtigen Vorfreude antizipiert wird und so die Schatten der Anfechtung zurückdrängt.

Ein weiterer Grund, für ein futuristisches Verständnis von ἀγαλλιάομαι, findet sich in 1Petr 4:13. Die Empfänger werden zur gegenwärtigen Freude über die Teilhabe an den Leiden Christi aufgefordert (χαίρετε). Begründet wird die Aufforderung damit, dass *dann auch freudiger Jubel bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit* (ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιάμενοι) herrschen wird. Sowohl die Aufforderung zur Freude als auch der Hinweis auf den zukünftigen Jubel wären überflüssig, würde schon jetzt *unaussprechliche* und *von Herrlichkeit erfüllter* Jubel vorherrschen. Somit lässt sich die Freude sowohl in 1:6.8 als auch hier futuristisch und als Ziel der Leiden verstehen.

Untersucht man weitere Aussagen des Briefes auf Leiden und eschatologische Folgen, so stößt man auf den Begriff der δόξα (1:7.11.21; 4.13.14; 5:1.4.10). Die oftmals zusammen erscheinenden Begriffe πάθημα und δόξα lassen darauf schließen, „daß der 1Petr beide Begriffe im Zusammenhang verstanden wissen möchte“ (Manke 1975, 208). Auffällig ist, dass die Begriffe in enger Verbindung mit der Christologie angeführt werden. 1Petr 1:11 und 1:24 weisen auf die Leiden Christi und die darauf folgende Herrlichkeit(en) hin. Weil Christus das Vorbild ist, dem es nachzueifern gilt (vgl. 2:21; 3:18), können seine Nachfolger nicht nur dieselben Leiden, sondern auch dieselbe Herrlichkeit nach den Leiden erwarten (1:7; 5:4.10). „Wer zu Gott gehört, für den gehören wie bei Christus die Leiden (als Bedrängnis durch die Mitwelt) und die Herrlichkeit (als Heilsgabe Gottes, vgl. 5,4.10) zusammen“ (Feldmeier 2005, 63). Die Gläubigen können trotz der gegenwärtigen Leiden schon jetzt freudig der auf sie wartenden Herrlichkeit entgenschauen, die an ihnen offenbar werden wird.

### **3.4.6 Leiden und pädagogische Absicht**

Stellt man am Ende die Frage nach der „pädagogischen“ Absicht der Leiden, lässt sich Folgendes erkennen: Der Gedanke, dass Leiden zur Besserung dient, also einen pädagogischen Zweck hat, findet sich sowohl in der Septuaginta (vgl. Jer 2:30, 5:3; Spr 12:1;

13:1; Weish 12:22; 2. Makk 6:12-17), als auch in der frühen griechischen Dichtung. Hesiod ging schon davon aus, dass

dem eigenen und fremden Leid ... ein pädagogisch heilsamer Zweck innewohnen [kann]; schlimme Erfahrungen machen klug, ... (Op. 218). Vertiefend gilt es in der Tragödie zu erfahren, daß wir durch Leiden lernen (Aischyl. Ag. 170), wer wir sind und was uns zukommt (Aischyl Prom. 309) (Gärtner 2000, 1292).

In 1Petr findet sich dagegen der Gedanke eines pädagogischen Zwecks des Leidens nicht. Für den Verfasser ist Leiden vielmehr eine automatische Folge der Zugehörigkeit zu Christus: „Die Zugehörigkeit zu Christus, der gelitten hat, impliziert die Affinität von Christsein und Verfolgungsleiden (vgl. 4,13)“ (Baumeister 1980, 208). Daher finden sich im Brief nur Aussagen, dass Leiden zur *Prüfung* und *Läuterung* des Glaubens dienen (1:6.7; 4:12) und dass das Ausharren im Tun des Guten trotz menschlicher Anfeindung Gottes Anerkennung findet (2:19-20). Darüber hinaus zeigt der Leidende durch sein Leiden, dass er mit der Sünde abgeschlossen hat (siehe oben). Diese Art „Besserung“ geschieht nicht *durch* die Leiden, sondern die Entscheidung, als Christen zu leben, bringt Leiden. Leiden um Christi willen zeigt somit, dass ein Bruch mit der Sünde vollzogen wurde und dass die Gläubigen lieber Leiden auf sich nehmen, als erneut den Begierden der Welt zu folgen.

Ein pädagogischer Wert fehlt auch in den Makarismen (3:14; 4:14). Hier wird das Leiden als etwas Positives gesehen, das auf seine ihm eigene Art lobenswert ist. Ebenso geht es bei den zuletzt betrachteten eschatologischen Folgen des Leidens nicht um einen erzieherischen Zweck der Leiden, sondern um das Wissen um die den Leiden folgende Herrlichkeit, die an den Gläubigen offenbar werden wird. Leiden hat somit nicht die Besserung oder Erziehung zum Guten zum Ziel, sondern Leiden ist Begleiterscheinung der Christusnachfolge mit dem Ziel, an der Herrlichkeit Christi teilzuhaben. Trotz der Hinweise auf die den Leiden folgende Herrlichkeit und die Leiden als Begleiterscheinung der Christusnachfolge werden die erlebten Leiden nicht verharmlost oder verklärt, sondern ernstgenommen. Trotzdem kommt es durch einzelne Trostworte (vgl. 1Petr 2:21; 3:13; 4:1; 5:9.12) zu einer gewissen Relativierung der Leiden.<sup>132</sup>

### **3.5 Verhaltensanweisungen, Trost und Anleitung zur Leidensbewältigung**

Der 1Petr hat neben dem Thema des Leidens ein dreifaches Anliegen bezüglich der Leidensthematik. Zum ersten finden sich im Brief viele ermutigende und hoffnungsweckende bzw. -stärkende Worte. Dies zeigt die bereits zu Beginn des Briefes dargelegte überragende, lebendige Hoffnung, die die Gläubigen haben. Egal wie schwer die Anfeindung

---

<sup>132</sup> Vgl. 3.5.1 Griechisch-römische und frühjüdische Konsolation.

sein mag, die Gläubigen dürfen die Hoffnung haben, dass die Leiden zeitlich beschränkt sind und dass danach ein unvergängliches Erbe, Herrlichkeit, Ehre und Lob auf sie warten.

Ein weiteres Anliegen liegt in der Stärkung der Identität der Gläubigen, in dem der Verfasser ihnen ihren neuen Status als Mitglieder des Volkes Gottes vor Augen malt. Dies ist besonders für die überwiegend aus einer schamorientierten Kultur kommenden Gläubigen von Bedeutung. Da ihre Ehre und ihr Prestige nicht mehr durch die Umwelt, in der sie leben, wiederhergestellt werden kann, soll der Ehrverlust nun durch die viel ehrwürdigere Stellung als Christ kompensiert werden.

Ein drittes Anliegen des Briefes ist es, den Gläubigen rechte Verhaltensanweisungen zu geben, wie mit aktueller Anfeindung der paganen Umwelt umzugehen ist. Diese Anweisungen sollen im Folgenden dargestellt werden.

Bei den genannten Anliegen des Briefes ist zu beachten, dass es dem Verfasser nicht nur um die bloße Vermittlung von Bewältigungsstrategien geht. Leben in der Hoffnung auf die herrliche Zukunft, das eigene gestärkte Selbstverständnis und das rechte Verhalten sollen nicht nur dazu dienen, das Leben in und unter Anfeindung zu ertragen, sondern sie haben auch das Ziel, durch ein von der Liebe zum Nächsten geprägtes Verhalten den eigenen Glauben attraktiv zu machen und andere dafür zu gewinnen.

### **3.5.1 Griechisch-römische und frühjüdische Konsolation**

Den Inhalt und die Bedeutung der Konsolationsliteratur definiert Kierdorf (1999, 709) wie folgt: „Als K[onsolationsliteratur] bezeichnet man ... speziell die philosophisch geprägten Schriften, deren Verfasser versucht, entweder individuell die Trauer über ein Unglück auszureden oder generelle Anweisungen zu ihrer Überwindung zu geben.“ Kierdorf betont dabei, dass der Ausgangspunkt der Konsolationstheorien „im Glauben der Sophisten an die psychologische Kraft dialektischer Rede“ liegt, während „die Ausprägung im Ton der aggressiven Zurechtweisung ... wohl auf den Stil der kynischen Diatribe zurück[geht]“ (709). Freier definiert Kassels (1958, 3):

Konsolatorische Schriften sind im engeren Sinne solche, die bei konkret gegebenem Trauerfall abgefasst werden in der Absicht, den Betroffenen von seinem Schmerz zu befreien oder wenigstens seine Betrübnis zu mindern; im weiteren Sinne zählen zu ihnen Schriften, die ohne solchen unmittelbaren Anlaß dem Leser gegen Widrigkeiten verschiedenster Art die passenden gedanklichen Hilfen vermitteln sollen (Cic. *Tusc.* III 81f.).



Bei der nachfolgenden Darstellung der antiken Konsolation<sup>133</sup> soll in dem von Kassel definierten Sinn nicht nur auf die „philosophisch geprägten Schriften“ eingegangen werden. Vielmehr werden auch allgemein Trostschriften herangezogen, um ein möglichst weites Bild der unterschiedlichen Konsolationsargumente und -techniken zu erhalten.

Zu den Hauptwerken der griechisch-römischen Konsolationsliteratur zählen vor allem die Schrift Krantors *Περὶ πένθους*, Ciceros *Consolatio*, Senecas *Ad Polybium de consolatione*, *Ad Marciam de consolatione* und *Ad Helvian matrem de consolatione*, die drei Briefe von Polybios *epist.* 63; 93; 99, sowie Plutarchs Trostschrift an seine Frau: *Consolatio ad uxorem* (vgl. Kierdorf 1999, 710). Zur frühjüdischen Konsolationsliteratur werden vor allem die Sprüche, Hiob, die Weisheit Ben Sirachs, die Weisheit Salomons und die alttestamentlichen Propheten gerechnet.

Wendet man sich zunächst der griechisch-römischen Konsolationsliteratur zu, so zeigen sich deutliche Einflüsse der großen Philosophenschulen auf die einzelnen Konsolationsargumente und -techniken. Dies geht darauf zurück, dass Trauer und Leid eng mit der Frage nach dem Tod zusammenhängen. Die Tatsache des Todes gab Anlass über die Seele und deren Weiterexistieren nach dem Tod nachzudenken (Lang 2004, 373). Die abweichenden Vorstellungen über die Seele und den Tod<sup>134</sup> führte wiederum zu unterschiedlichem Umgang mit Trauer. Die aus den unterschiedlichen Vorstellungen entstandenen Ansätze zusammenfassend hat bereits Cicero in seinem Werk *Tusculanae Disputationes* (3.76) auf fünf verschiedene Theorien hingewiesen:

Es gibt einige, die meinen, es sei die einzige Aufgabe des Tröstenden <zu zeigen>, dass jenes Übel überhaupt keines sei, wie es Kleanthes meint, es gibt andere, die meinen, dass es kein großes Übel sei, wie die Peripatetiker. Es gibt andere, die lenken vom Übel zum Guten ab, wie Epikur, wieder andere halten es für genügend zu zeigen dass das Übel nichts Unerwartetes sei, wie die Kyrenaiker <also> dass es nichts an Übel sei. Chrysipp aber meint, die Hauptsache beim Tröstenden sei, jene Meinung des Trauernden zu beseitigen, mit welcher er meint, dass er eine gerechte und geschuldete Pflicht erfülle.<sup>135</sup>

Deutlich geht aus diesem Text hervor, dass „hinsichtlich Haltung und Vorgehen im Fall der Trauer ... die philosophischen Positionen erwartungsgemäß weit auseinander [liegen]“ (Lang 2004, 374; vgl. Kassel 1958, 4-31).

<sup>133</sup> Die nachfolgenden Quellentexte sind überwiegend der *Perseus Digital Library* entnommen: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> [22.8.2011].

<sup>134</sup> Eine kurze Zusammenfassung der unterschiedlichen Ansichten findet sich bei Lang 2004, 373f.

<sup>135</sup> Sunt qui unum officium consolantis putent malum illud omnino non esse, ut Cleanthi placet; sunt qui non magnum malum, ut Peripatetici; sunt qui abducant a malis ad bona, ut Epicurus; sunt qui satis putent ostendere nihil inopinati accidisse, (ut Cyrenaici ...) nihil mali. Chrysippus autem caput esse censet in consolando detrahare illam opinionem maerentis, qua se officio fungi putet iusto atque debito.

(A) Laut Cicero geht der Stoiker Kleanthes davon aus, dass die einzige Aufgabe des Trösters darin besteht, die mit dem Kummer gequälte Person zu überzeugen, dass das angebliche *malum* überhaupt kein Übel ist. Aufgrund dieser Einstellung mahnen Stoiker im Umgang mit Unglück und Trauer zur *Affektlosigkeit* bzw. völligen *Gelassenheit* (ἀπάθεια) (Lang 2004, 374).<sup>136</sup> Holloway (2009, 83) betont hierbei:

Three suppositions underlie the Stoic theory of the passions in general and Cleanthes's theory of grief in particular: (1) that the soul is unitary and is therefore wholly rational, (2) that the only real good is virtue, the only real evil vice, and that everything else is morally „indifferent“ (ἀδιάφορον), and (3) that the passion (including grief), deriving as they do from incorrect conventional judgments of good and evil, are always irrational and excessive and thus have no place in the rational soul (83).

(B) Im Gegensatz zu der Auffassung der Stoiker halten es die Peripatetiker und Akademiker für die Aufgabe des Trösters, die trauernde Person zu überzeugen, dass das Übel gar nicht groß ist (non magnum malum), und dass deshalb *Mäßigung* in ihrem Kummer gezeigt werden sollte (μετριοπάθεια).<sup>137</sup> Es geht also nicht um ἀπάθεια im Trauerfall, sondern um die *maßvolle Reaktion* bzw. die *maßvolle Handlung*.

(C) Neben Stoikern, Peripatetikern und Akademikern weist Cicero auf die Epikureer hin, die geprägt durch ihren Hedonismus, glauben, dass Tröstung als Ablenkung *vom Übel zum Guten* (*a malis ad bona*) geschehen könne. Nach Cicero (*Tusc.* 3.33) vollzieht sich dieser Vorgang in zwei Schritten: Durch *Ablenkung vom Nachdenken über Beschwerliches* (*advocatione a cogitanda molestia*) und *Rückruf zum Nachdenken über die Vergnügungen* (*et revocatione ad contemplandas voluptates*).<sup>138</sup> Holloway (2009, 85) stellt fest: „Epicurus' technique was simple and versatile and proved popular with a broad range of intellectuals, who often modified its basic strategy of self-distraction to fit their own ideological preferences.“ Aus Epikurs Briefen ist bekannt, dass er in seiner Todesstunde in der eben genannten Weise vorging. Er schrieb an Idomeneus: „Harn- und Ruhrbeschwerden haben einen solchen Grad erreicht, dass sie nicht mehr heftiger werden können. All dem aber steht gegenüber die Freude meines Herzens in der Erinnerung an die von uns geführten Gespräche“<sup>139</sup>, und in ähnlicher Weise an Hermarchus: „All my sufferings are counterba-

<sup>136</sup> Als entsprechenden Quellentexte nennt Lang (2004, 374) Seneca, *Ep.* 8.3; Cicero, *Tusc.* 4. (34-57) 53-57.

<sup>137</sup> Vgl. bei Lang (2004, 374, Fußnote 34): „Akademiker: Cic *Tusc.* 3.71; Ps-Plut *Mor.* 102c; Peripatetiker: Cic *Tusc.* 3.77; 4.38-43. vgl. auch Plat *Polit.* 603e-604e, Dio Chrys *Or.* 30.9 (den Schmerz beim Tod so weit möglich unterdrücken).“

<sup>138</sup> Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit, avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplandas voluptates.

<sup>139</sup> Στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικά πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῆι τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη (Epikur, *ad Id.*)

lanced (*compensabatur*) by the joy of my soul that I lay hold of by recalling my [our?] theories and discoveries“ (wiedergegeben in Holloway 2001, 70; Fußnote 77).

(D) Als Viertes nennt Cicero die Kyrenaiker. Sie betonen, dass Trost durch den Hinweis drauf geschieht, dass Leiden nichts Unerwartetes ist und sein darf. Cicero schreibt über die Theorie der Kyrenaiker:

Die Kyrenaiker, für ihren Teil, lassen den Kummer nicht durch jedes Unglück erzeugt werden, sondern nur durch ein unvorhergesehenes und unerwartetes. Und es ist wahr, dass unerwartete Qualen beträchtlich schlimmer sind, weil alles ernster scheint, wenn es plötzlich geschieht.<sup>140</sup>

Wie die Stoiker fordern daher auch die Kyrenaiker völlige *Affektlosigkeit* (*ἀπάθεια*) (Lang 2004, 374). In seiner Darstellung betont Holloway (2009, 85-86) bezüglich der Kyrenaiker: „To lessen the shock of misfortune Cyrenaics advocated the contemplation of future evil (*praemeditatio futurorum malorum*). For those already afflicted with grief, consolation lay in the knowledge that ‚nothing unexpected has happened‘ (*nihil inopinati accidisse*).“

(E) Als Letztes nennt Cicero Chrysipp, den Nachfolger des Kleantes und Schulpflicht der Stoa, der es für die Hauptaufgabe des Trösters hält, diejenige Überzeugung der Trauernden zu verändern, die sie glauben lässt, sie haben eine gerechte und geschuldete Pflicht zu erfüllen. Chrysipp ist weiterhin der Meinung, dass Tröstung erst dann erfolgen sollte, wenn „der erste heftige Schmerz vorbei ist“ (Kassel 1958, 52). Kassel (1958, 53) schreibt ergänzend mit Verweis auf andere Trostschriften dieser Richtung: „Die Therapie darf andererseits nicht zu spät einsetzen, da sonst die Wunde zu einer schwärenden werden (Sen. Marc. 1, 8), oder aber, wenn sie schon vernarbt ist, neu aufbrechen kann (Ov. Ex P. IV 11, 17-20; Hieron. Ep. 66,1).“

Nach seiner Zusammenfassung der verschiedenen Konsolationstheorien kommt Cicero zu dem Schluss, dass die Einbeziehung der besten Argumente aller Schulen sei der beste Weg:

Und doch bevorzugen andere die Verwendung aller dieser Arten der Tröstung – weil dem einen hilft dies, jenem eine andere – wie auch wir in der *Consolation* Alles zu einer einzigen Tröstung aufgebieten haben. Denn die Seele war damals verwundet und jede Art von Heilung wurde an ihr versucht.<sup>141</sup>

<sup>140</sup> Cyrenaici non omni malo aegritudinem effici censent, sed insperato et necopinato malo. est id quidem non mediocre ad aegritudinem augendam: videntur enim omnia repentina graviora. ex hoc et illa iure laudantur (Cicero, *Tusc.* 3.28).

<sup>141</sup> Si etiam qui haec omnia genera consolandi colligant - alius enim alio modo movetur - , ut fere nos in Consolatione omnia in consolationem unam coniecimus; erat enim in tumore animus, et omnis in eo temptabatur curatio (Cicero, *Tusc.* 3.76).

Im weiteren Verlauf seines Briefes zählt Cicero Schritte auf, wie in einer Trauersituation vorgegangen werden kann:

Es wird also bei Tröstung das erste Heilmittel sein, zu belehren, dass es sich um kein Übel handelt oder nur um ein recht kleines, das zweite zu belehren, sowohl über das Los des menschlichen Lebens im Allgemeinen als auch auf die besonderen Bedingungen desjenigen, der trauert, das dritte, dass es die schlimmste Torheit ist, sich selbst sinnlos durch Trauer vernichten zu lassen, wenn man doch einsieht, dass es nichts nützt.<sup>142</sup>

Mit der Belehrung über das Los des menschlichen Lebens ist gemeint, dass „Leid ... Teil des allgemeinen Menschenloses“ ist (Kassel 1958, 72). Diesen Gedanken zusammenfassend zitiert Kassel (1958, 59) aus der *Consolatio ad Apollonium*: „Glück und Unglück muß man gleichermaßen mit Gelassenheit tragen können; denn das menschliche Leben ist dauerndem Wechsel unterworfen; keiner ist davon ausgenommen. Nur Toren verkennen das.“ Weil Leiden das Los aller Menschen ist, ist es etwas *Normales*, muss also akzeptiert werden, was wiederum dazu führt, dass Leiden leichter ertragen werden können. Dies findet sich auch bei Seneca, der schreibt, dass die Philosophie lehrt „Gott zu folgen und das Schicksal zu tragen.“<sup>143</sup> Gemeint ist damit nichts anderes, als das Schicksal willentlich anzunehmen, um es so leichter ertragen zu können. Ähnlich argumentiert Cicero:

Aber nun kann einer sagen: Wozu brauchen wir überhaupt die Vernunft oder jene Tröstung, die wir anzuwenden pflegen, wenn wir den Schmerz von den Trauernden zu erleichtern suchen? Denn wir bringen im Allgemeinen nur das eine vor, dass man nichts für unerwartet halten dürfe. Und wie wird derjenige ein Missgeschick geduldig ertragen, der eingesehen hat, dass dergleichen notwendigerweise dem Menschen zustoßt?<sup>144</sup>

Dieselbe Argumentation findet sich später bei Plutarch. Auch er weist auf das Los der Sterblichkeit des Menschen hin, was ihn andererseits zu der Überzeugung führt, dass akzeptiertes Leiden leichter zu ertragen ist:

Denn es ist nicht nur nötig selbst zu wissen, dass man in der Natur sterblich ist, sondern auch, dass man mit demselben Los behaftet ist, [nämlich] einem sterblichen Leben und Bedingungen, die leicht ins Gegenteil umschlagen ... Von den Menschen sind in der Tat die Körper zum einen sterblich und vergänglich, zum anderen sind die

<sup>142</sup> Erit igitur in consolationibus *prima* medicina docere aut nullum malum esse aut admodum parvum, altera et de communi condicione vitae et *proprie*, si quid sit de ipsius qui maereat disputandum, *tertia* summam esse stultitiam frustra confici maerore, cum intellegas nihil posse profici. nam Cleanthes quidem sapientem consolatur, qui consolatione non eget. nihil enim esse malum, quod turpe non sit, si lugenti persuaseris, non tu illi luctum, sed stultitiam detraxeris; alienum autem tempus docendi (Cicero, *Tusc.* 3.77).

<sup>143</sup> Haec docebit, ut deum sequaris, feras casum (Seneca, *Ep.* 16.5).

<sup>144</sup> Hoc enim fere tum habemus in promptu, nihil oportere inopinatum videri. aut qui tolerabilius feret incommodum, qui cognoverit necesse esse homini tale aliquid accidere? (Cicero, *Tusc.* 3.55).

Schicksale und die Erlebnisse (Leidenschaften) sterblich und [kurzum] einfach alles, während des Lebens.<sup>145</sup>

Kassel fasst dieses Konsolationsargument zusammen: „Das beste Hilfsmittel gegen das Leid ist, sich durch vernünftige Zurüstung auf die unausweichlichen Wechselfälle des Menschenlebens einzustellen“ (66). Dahinter stehe die Einsicht, dass „wir ... unter dem Gesetze geboren [sind], daß niemand auf die Dauer vom Unglück verschont bleiben kann“ (67).

Neben den bislang genannten Konsolationsargumenten lässt sich in Senecas Brief an Polybius ein weiteres bedeutendes Trostargument auffinden: Geteiltes Leid ist leichter zu ertragen. Seneca (*Cons. Polyb.* 12.2) schreibt: „Außerdem, jemandes Kummer mit vielen zu teilen, ist in sich selbst eine Art Tröstung; weil, wenn es unter vielen verteilt wird, der Teil, der mit ihnen [den Trauernden] zurückgelassen wird, klein sein muss.“<sup>146</sup>

In seiner Untersuchung fasst Holloway (2009, 86) acht weitere Konsolationsargumente zusammen:

(1) grief does not benefit the dead; (2) the dead would not want us to grieve, and (3) death is gain ... (4) time heals all grief; (5) grief is unhealthy; (6) grief accomplishes nothing; (7) others have suffered similar things; and (8) suffering refines or improves the sufferer.

Von den angeführten Argumenten finden vor allem das dritte und das siebte häufige Verwendung in den unterschiedlichen Trostschriften. Dass der Tod nicht Schaden sondern Gewinn sei, geht auf die Vorstellung zurück, dass mit dem Tod entweder alles aus ist, oder aber der Tod Durchgang zu einem besseren Leben ist. Deutlich lässt sich dies bei Seneca erkennen: „Der Tod – was ist er? Entweder das Ende oder ein Übergang. Weder fürchte ich zu enden – dasselbe ist es nämlich, nicht begonnen zu haben – noch hinüberzugehen, weil ich nirgend so beengt existieren werde.“<sup>147</sup> Ähnlich findet sich bei Epikur (*ad Men.* 125) der Gedanke, dass der Tod keinen Schmerz hat, sondern „wenn wir sind, ist der Tod nicht da; wenn der Tod da ist, sind wir nicht“ (vgl. Kassel 1958, 31.36.73-78.82). Diese Vorstellungen mündet in der Annahme Krantors, dass Todsein besser ist als Leben. Cicero erklärt zu Krantors Trostschrift, dass Elysios über den Tod seines Sohnes trauerte und ihm als Tost gesagt worden sei: „Mit unwissendem Geist irren die Menschen im Leben. Euthynoos hat

<sup>145</sup> Χρή γὰρ οὐ μόνον ἑαυτὸν εἰδέναι θνητὸν ὄντα τὴν φύσιν, ἀλλὰ καὶ θνητῷ σύγκληρὸς ἔστι βίῃ καὶ πράγμασι ῥαδίως; μεθισταμένοις πρὸς τοῦαντίον ... ἀνθρώπων γὰρ ὄντως θνητὰ μὲν καὶ ἐφήμερα τὰ σώματα, θνητὰ δὲ τύχαι καὶ πάθη καὶ πάνθ' ἀπλῶς; τὰ κατὰ τὸν βίον (Plutarch, *Cons. Ap.* 103f-104a).

<sup>146</sup> Est autem hoc ipsum solacii loco, inter multos dolorem suum dividere; qui quia dispensatur inter plures, exigua debet apud te parte subsidere (Seneca, *Cons. Polyb.* 12.2).

<sup>147</sup> Mors quid est? Aut finis aut transitus. Nec desinere timeo, idem est enim, quod non coepisse, nec transire, quia nusquam tam anguste ero (Seneca, *Ep.* 65.24).

den Tod erreicht durch die Gnade des Schicksals; so war es das Beste, zu enden, für ihn und für dich.“<sup>148</sup>

Das zweite, häufig angewandte Argument, um dem Tod den Schrecken zu nehmen und die Leiden zu lindern, ist die Aussage, dass andere ähnliche oder schlimmere Dinge erlitten haben. Laut Kassel (1958, 72) gilt dieses Argument „als allgemeiner seelendiätetischer Kunstgriff zur Beförderung der Zufriedenheit mit der eigenen Lebenslage.“ Beispielhaft dafür ist ein Fragment des Komikers Timokles, worin er die „leidensbeschwichtigende Macht der Tragödie“ schildert (Kassel 1958, 8). Kassel erklärt: „Der Zuschauer wird hier nicht vorgestellt, wie er erschütternde Geschehnisse erschüttert miterlebt und dadurch zu lustvoll befreiender Affektentladung kommt, sondern er sieht auf der tragischen Bühne zu seinem Trost Helden, deren Leiden viel ärger sind als seine eigenen ...“ (8). Dadurch wird dem Zuschauer bewusst: „Gemessen an dem viel schlimmeren Leid anderer ist deines noch ein vergleichmäßig geringes“ (72).

Wendet man sich der frühjüdischen Konsolationsliteratur zu<sup>149</sup>, so zeigt sich, dass, während die griechisch-römische Tröstung von Philosophen bestimmt ist, die frühjüdischen Konsolationstheorien und -argumente vor allem von Angehörigen, Freunden, Propheten und Weisen hervorgebracht werden (vgl. Schmitz & Stählin 1954). In der frühjüdischen Konsolationsliteratur spielen neben den verschiedenen Formen der traditionellen Riten der Totenklage<sup>150</sup> gerade die tröstende Ermutigung eine wichtige Rolle (Holloway 2009, 90). Dabei geht deutlich hervor, dass „wahrer Trost (παράκλησις ἀληθινὴν Js 57, 18) des Herzens ... von Gott allein [kommt]. Ihm gegenüber ist alles andere ματαίαν παράκλησις (Js 28, 29; vgl. Sach 10, 2; Hi 21, 34). Ohne Gott ist Mensch und Volk und Welt ohne Trost“ (Schmitz & Stählin 1954, 786).

Untersucht man die unterschiedliche Literatur, dann lassen sich vor allem bei *Hiob* eine Vielzahl unterschiedlicher Konsolationsargumente besonders in den Reden der Freunde Hiobs ausmachen (vor allem in 4:1-5:27; vgl. auch Morrow 1986; Müller 2002). Nachdem

<sup>148</sup> Ignaris homines in vita mentibus errant: Euthynous potitur fatorum numine leto. Sic fuit utilius finiri ipsique tibi que (Cicero, *Tusc.* 1.115).

<sup>149</sup> Holloway (2001, 56) weist darauf hin: „Little has been done on Jewish consolation.“ Daher soll im Folgenden überwiegend auf Holloways Studie (2009) zurückgegriffen werden.

<sup>150</sup> Holloway (2009, 87f.) nennt folgende fünf Arten: „(1) sitting on the ground ... , (2) throwing dirt or ashes on one’s head, ‘ (3) disrobing and covering only one’s loins in sackcloth, (4) severely cutting one’s face and body, and (5) uttering a loud lament.“ In anderen Texten seien weitere Elemente genannt: „(1) tearing one’s clothes before removing them, (2) cutting or tearing one’s hair or, if a man, one’s beard, (3) a period of intense mourning activity lasting up to seven days, (4) a period of ritualized silence, typically observed at the beginning of the mourning period, and (5) a symbolic act such as a meal undertaken at the end of the mourning period signaling the mourner’s return to normal social relations. Finally, and most importantly for our analysis, at some point in this process the mourner is joined by various friends and loved ones – and if required by the status of the deceased, by foreign dignitaries – who come to mourn with him or her and to offer words of consolation“ (88; vgl. Olyan 2004, Pham 1999).

die Freunde Hiobs sieben Tage und sieben Nächte geschwiegen haben und Hiob seine erste Rede beendet hat, setzen ab Kapitel 4 die Reden der Freunde mit den verschiedenen Trostargumenten ein. Holloway (2009, 91) fasst zusammen:

The more important of these are: (1) that Job has consoled others and should now accept consolation himself (4:1-5; 5:27), (2) that God delivers the upright and that therefore Job may trust God to save him (4:6-11), (3) that sinful humans should never complain against God (4:12-21), (4) that excessive grief does no good and is harmful to the mourner (5:1-5), (5) that suffering is given to humanity by God (5:6-7), (6) that no calamity is too great for God to set it right (5:8-16), and finally (7) that suffering is a test and that Job should not despise the discipline of the Almighty (5:17-26) (91; vgl. Heckl 2010, 48<sup>151</sup>).

In Kapitel 8 folgen Bildads Hinweise auf Gott, als den gerechten, allmächtigen Richter (8:3) und die Zusage: „Siehe Gott verwirft die Frommen nicht und hält die Hand der Boshaften nicht fest, bis er deinen Mund voll Lachens mache und deine Lippen voll Jauchzens. Die dich aber hassen, müssen sich in Schmach kleiden, und die Hütte der Gottlosen wird nicht bestehen“ (8:20-22). Habel (1985, 178) schreibt:

His [Bildads] final message to Job is an affirming restitution promise analogous to the closing topos of Eliphaz (5:19-26). Job can expect to rejoice and celebrate the fall of his foes (cf. 22:19). The abode of the wicked, being constructed of false hope (vs.14-15), will no longer exist (v.22). Job, however, will be restored to his rightful abode.

In Bildads Aussage zeigt sich also der Trost, dass Gott den durch Leiden geläuterten Frommen aufrichten wird. Den Gottlosen dagegen wird die gerechte Strafe treffen.

Nach Hiobs Antwort folgt in Kapitel 11 Zophars Rede und darin die Aussage: „Ach, dass Gott mit dir redete und täte seine Lippen auf und zeigte dir die Tiefe der Weisheit – denn sie ist zu wunderbar für jede Erkenntnis –, damit du weißt, dass er noch nicht an alle deine Sünden denkt“ (11:5-6). Deutlich lässt sich hier die Vorstellung entnehmen: „God is punishing him [Hiob] for only a part of his wrongdoing, not for all of it“ (Hartley 1988, 197). Die darin enthaltene Trostargumentation lautet: „things could be worse and ... God is exacting from Job less than he deserves (11:6)“ (Holloway 2009, 92).

Während Holloway in seiner Untersuchung nur auf die ersten 11 Kapitel bei Hiob eingeht, lassen sich in den nachfolgenden Reden weitere Konsolationsargumente finden, die

<sup>151</sup> Etwas anders gliedert Heckl (2010, 48) den Abschnitt, stellt aber in ähnlicher Weise fest: Der Verweis auf Trost und Hoffnung in Blick auf Hiobs Gottesfurcht und Frömmigkeit (4,6) ruft den Tun-Ergehen-Zusammenhang in der Absicht zu trösten auf: Unschuldige sind nicht umgekommen (V. 7-11 [bes. V. 7]). Dass diese Argumentation (noch) keinen Angriff gegen den Leidenden darstellen soll, kann man an dem sich anschließenden Abschnitt (Hi 4,12-21) erkennen. Gleichzeitig scheint es sich bei 4,7-11 aufgrund der Eröffnung mit זָכַרְנָא um einen beim Angesprochenen als bekannt vorausgesetzten Sachverhalt zu handeln. Der nachfolgende Abschnitt 4,12ff läuft auf die Wiedergabe einer Offenbarung (V. 17) zu, die in einem Kontrast zum vorher thematisierten Tun-Ergehen-Zusammenhang steht.

jedoch teilweise Wiederholungen der bereits genannten Argumente darstellen. In Kapitel 20:4-29 wird von Zophar eine Argumentation angeführt, die so auch in der griechisch-römischen Konsolation bekannt ist. Sie besagt, dass Leiden nichts Unerwartetes ist und akzeptiert werden sollte, weil „es allezeit so gegangen ist, seitdem Menschen auf Erden gewesen sind“ (20:4). Ähnlich formuliert Elihu im 34. und 36. Kapitel, dass Leiden nicht unerwartet kommen. Gott „vergilt dem Menschen wie er verdient hat, und trifft einen jeden nach seinem Tun“ (34:11) und „wenn sie hören und sich unterwerfen, vollenden sie ihre Tage im Glück und ihre Jahre in Annehmlichkeiten. Wenn sie aber nicht hören, rennen sie in den Spieß und verscheiden ohne Erkenntnis“ (36:11-12). Wie in anderen Passagen der Hiobsgeschichte (vgl. 8:4.20-22; 11:20; 18:5; 20:4-5.29; 34:11; 35:11-12) wird auch hier die Vorstellung eines *Tun-Ergehen-Zusammenhangs* deutlich. Leiden trifft den, der Böses tut, Glück und Gutes dagegen, wer auf Gott hört und sich ihm unterwirft. Da kein Mensch vor Gott vollkommen und gerecht ist (25:4), kann jeder mit Strafe als Züchtigung rechnen, sodass Leiden nie unerwartet eintrifft, sondern erwartet und akzeptiert werden muss und kann.

Daneben findet sich in der Rede Eliphaz in Kapitel 22:21 der Zuspruch, dass, wenn Hiob mit Gott *vertraut macht* bzw. *anfreundet* (יָדַבּ [Hi.]), er viel Gutes von ihm zu erwarten habe. Interessanter ist, dass sich in diesem Kontext in Vers 29 eine Ähnlichkeit zu 1Petr 5:5 erkennen lässt: „Denn er erniedrigt die Hochmütigen; aber wer seine Augen niederschlägt, dem hilft er.“

ὅτι ἐταπείνωσεν αὐτόν, καὶ ἐρείς ὑπερηφανεύσατο, καὶ κύφοντα ὀφθαλμοῖς σώσει·  
 ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν

Kapitel 33 enthält weitere Konsolationsargumente. In den Zahlensprüchen: „Denn auf eine Weise redet Gott und auf eine zweite; nur beachtet man’s nicht“ (33:14) und „siehe, das alles tut Gott zwei- oder dreimal mit einem jeden“ zeigt sich das bereits oben angeführte Argument, „that suffering is given to humanity by God“ (Holloway 2009, 91). Gott ist es, der den Menschen durch Leiden prüft und läutert, und „seine Seele *zurückbringt* (שׁוּב [Hi.]) von den Toten und ihn erleuchte mit dem Licht der Lebendigen“ (33:30).

In diesen Aussagen sind zugleich auch die Trostargumente enthalten, dass *Leiden und Züchtigung zeitlich beschränkt sind* und dass *Gott den Leidenden wieder aufrichten wird*. Dies findet sich deutlich bei Elihu: „Siehe, glücklich ist der Mensch, den Gott zurechtweist! So verwirf nicht die Züchtigung des Allmächtigen! Denn er bereitet Schmerz und verbindet, er zerschlägt, und seine Hände heilen“ (5:17-18). In Hiob 36:15-16 betont



Elihu erneut: „Aber den Elenden wird er durch sein Elend erretten und ihm das Ohr öffnen durch Trübsal. So reißt er auch dich aus dem Rachen der Angst in einen weiten Raum, wo keine Bedrängnis mehr ist; und an deinem Tisch, voll von allem Guten, wirst du Ruhe haben.“

Neben Hiob ist in den *Sprüchen* zwar an einigen Stellen von Leid und Trauer die Rede (z.B. Spr 14:10; 15:13; 18:14; 25:20), aber nur wenigen Stellen bieten Trostargumente. Der genannte Trost beschränkt sich meist auf die Zuwendung *guter Worte*, wie es unter anderem in Sprüche 12:25, heißt: „Kummer im Herzen des Mannes drückt es nieder, *aber ein gutes Wort* (וְדִבְרֵי טוֹב) erfreut es“ (vgl. Spr 16:24; 17:22). Ferner wird festgestellt, dass Leiden Züchtigung (Gottes) ist, die jedoch zum Guten dient (vgl. 3:11; 4:13; 5:12; 15:5).

Weitere wichtige Trostargumente lassen sich in den alttestamentlichen Propheten und den alttestamentlichen Apokryphen finden. Die Propheten gelten als die „wichtigsten Träger des Gottestrostes“ (Schmitz & Stählin 1954, 787). Da die von ihnen angeführten Trostworte bislang kaum untersucht wurden, soll im Folgenden lediglich Holloways Darstellung zusammengefasst wiedergegeben werden.

In der assyrischen Periode herrschen nach Holloway (2009, 99) zwei bedeutende *Konsolationstopoi* vor: (1) die fremden und feindlichen Reiche werden von Jahwe instrumentalisiert, um sein treuloses Volk zu disziplinieren und (2) wenn Jahwes Strafe vorüber ist, wird er sein Volk rächen. In der späteren babylonischen Periode hätten sich besonders bei Hesekiel die traditionellen *Topoi* wiederholt. Es taucht vor allem die Vorstellung auf, dass Leiden göttliche Zucht und göttliche Rache sind. Daneben zeige sich aber die Hoffnung auf eine Wiederherstellung. In der nachexilischen Zeit seien dann hauptsächlich nachstehende drei *Topoi* dominant:

- (1) a heightened emphasis on the absolute power of God answering the relative powerlessness of the postexilic community, (2) a deemphasizing of the overtly political in favor of an emphasis on cult and related matters of personal holiness as a means of currying God's favor and effecting God's intervention, and finally (3) a broadening eschatological horizon to make plausible the hope of divine intervention in the face of repeated disappointment (Holloway 2009, 103-104).

Von besonderer Bedeutung für die Untersuchung des 1Petr ist die frühjüdische Apokalyptik. In der „hellenistischen Krise“ seien vorwiegend folgende Trostargumente entstanden: „(1) that God will richly reward the righteous; (2) that God will punish the wicked; (3) that this final judgment will be sooner rather than later; and finally (4) that the present suffering of the righteous is ‚purifying‘ them for their final reward“ (108). Daneben kann bei Henoch (Hen 1:1.8; 5:7; 25:5; 40:5; 41:2; 48:1; 51:5; 56:6; 58:3.5; 62:8) auf die besondere

Bezeichnung der Gläubigen als *Auserwählte* (בחירים) hingewiesen werden. Die Erinnerung an die privilegierte Stellung der Leser vor Gott bildet eine gängige Strategie, um Leidende in ihrer Situation zu trösten (vgl. Holloway 2009, 106). Durch den Hinweis auf diesen besonderen Status wird deutlich, dass er zwar nicht vor Leiden bewahrt, Leiden aber auch einen Statusverlust bedeuten. Der besondere Status bleibt erhalten und sichert den Besitzern göttlichen Bestand und eine herrliche Zukunft zu.

In einem abschließenden Abschnitt geht Holloway auf die Zeit der römischen Unterjochung und der Zerstörung Jerusalems ein und fasst folgende Trostargumente zusammen:

However, three arguments commonly deployed in this period deserve special mention...: (1) the promise that the rewards of the righteous and the punishments of the wicked are already in place; (2) the related promise that during the time of their testing the righteous will be divinely preserved; and (3) the increasingly common recommendation that the righteous allow themselves to be distracted from their present anxieties by focusing instead on heavenly mysteries, including God's justice in the world to come (109).

Das erste Argument, dass *die Belohnungen des Rechtschaffenen und die Bestrafung der Bösen bereits eingetreten sind*, hat laut Holloway seinen Ursprung „early in the Hellenistic period, but it appears with much greater frequency in the apocalyptic writings of the Roman period“ (109). Holloway verweist hierbei auf die syrische Baruch-Apokalypse, die auffordert: „Bereitet euch vor auf das, was euch zugeordnet ist und macht euch geschickt für den Lohn, der für euch hingelegt ist“ (2 Bar 52:7<sup>152</sup>). Ähnlich heißt es in 2 Bar 14:12-13: „Denn die Gerechten erwarten gern das Ende, und furchtlos gehen sie aus dem Leben. Weil sie bei dir einen Schatz von Werken haben, der in der Vorratskammer aufbewahrt wird, darum verlassen sie diese Welt, und voll freudiger Zuversicht harren sie darauf, daß sie *die* Welt empfangen, die du ihnen verheißen hast.“ Holloway (2009, 110) sieht darin eine Verbindung zu der unter Punkt zwei genannten Überzeugung, dass *Gott den Gerechten in allem und durch alles Leiden bewahren wird*. Diese Überzeugung lässt sich mehreren Aussagen entnehmen. Im ersten Henochbuch heißt es:

Der Höchste wird sich an jenem Tage des Gerichts aufmachen, um das große Gericht unter den Sündern zu halten. Über alle Gerechten und Heiligen wird er heilige Engel ... einsetzen, dass sie sie wie einen Augapfel bewachen, bis er aller Schlechtigkeit und aller Sünde ein Ende gemacht hat ... (1Hen 100:4-5).

In ähnlicher Weise spricht auch das Buch der Jubiläen von der Bewahrung durch Gott:

---

<sup>152</sup> Die folgenden deutschen Übersetzungen der Pseudepigraphen sind Kautzsch 1975 entnommen.

Über Israel aber hat er keinem Engel, noch Geiste Macht gegeben; sondern er allein ist ihr Herrscher und er behütet sie und fordert sie für sich aus der Hand seiner Engel und aus der Hand seiner Geister und aus der Hand aller seiner Mächte, damit er sie behüte und sie segne, und sie ihm gehören, und er ihnen gehöre von jetzt an bis in Ewigkeit (Jub 15:32).

Bezüglich des letzten Konsolationsarguments führt Holloway (2009, 111) weitere Stellen aus verschiedenen Pseudepigraphen an. Deutlich geht daraus hervor, dass *die Leidenden ihre Aufmerksamkeit weg von den gegenwärtigen Leiden hin auf die zukünftige Belohnung lenken sollen*. Etwa in 4Esra 7:15-16 heißt es: „Warum betrübst du dich also, daß du vergänglich bist? Warum erregst du dich, daß du sterblich bist? Warum nimmst du dir nicht die Zukunft zu Herzen, sondern nur die Gegenwart?“ In ähnlicher Weise beinhaltet auch 2Bar 52:6-7 dieses Konsolationsargument: „Habt eure Lust an dem Leiden, das ihr jetzt leidet! Denn warum schaut ihr danach aus, dass eure Hasser zu Fall kommen? Bereitet euch vor auf das, was euch zgedacht ist, und macht euch geschickt für den Lohn, der euch hingelegt ist.“ Erneut taucht dieser Gedanke in 2Bar 83:5 auf: „Und wir wollen jetzt nicht schauen auf die Genüsse der Völker, sondern wir wollen an das denken, was uns für die Endzeit verheißen ist.“

Wendet man sich nach den bislang untersuchten Schriften einigen alttestamentlichen Apokryphen zu, so lassen sich auch hier weitere Konsolationsargumente finden. Da sich in der Weisheit des Jesus Sirach<sup>153</sup> hellenistische Einflüsse erkennen lassen (Kaiser 2000, 85-86), ist es nicht verwunderlich, dass auch die Konsolationsargumente solche Einflüsse aufweisen. Besonders in den Kapiteln 30, 38, 40 und 41 lassen sich Konsolationsargumente nachweisen, die in gleicher oder ähnlicher Weise in der griechisch-römischen Konsolationsliteratur begegnen. Der Hinweis: „Tod ist besser als Leben (κρείσσων θάνατος ὑπὲρ ζωὴν)“ (30:17) deckt sich mit Krantors Annahme über den Tod. Ebenso begegnen die Aussagen, dass der Tod jeden trifft (38:22) und dass der Tod nicht zu fürchten sei (41:2-3) bereits bei Epikur<sup>154</sup>, den Kyrenaikern und später bei Cicero. Des Weiteren stimmt die Feststellungen in 30:23 und 38:18 mit griechisch-römischer Konsolation überein, dass Kummer nichts vollbringt, ungesund ist und dem Trauernden schadet (vgl. Holloway 2009, 86.94). In Weisheit 30:23 heißt es: „Denn viele hat der Kummer (ἡ λύπη) umgebracht und hat doch keinen Nutzen in sich selbst“ (οὐκ ἔστιν ὠφέλεια ἐν αὐτῇ). In ähnlicher Weise wird in

<sup>153</sup> Kraus & Karrer (2010, 1090) gehen von einer Abfassung zwischen 190-175 v.Chr. aus.

<sup>154</sup> Epikur schreibt in seinem Brief (*ad Men.* 125): „Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr“ (τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆι, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἔσμεν).

38:18 wiederholt: „Denn von der Trauer geht der Tod aus und Traurigkeit des Herzens wird die Kraft brechen.“

Holloway (2009, 94) stellt abschließend heraus: „The last of these almost certainly derives from contemporary Epicureanism, as does the recommendation at 14:16 and 30:23 that a person overcome by grief should distract himself or herself – literally, ‚beguile your mind‘ (פַּת נַפְשֶׁךָ) – with the pleasures of food and friendship.“

Wendet man sich daraufhin der Weisheit Salomons zu, so lassen sich nach Holloway (2009, 96-97) folgende Konsolationsargumente ausmachen:

(1) the hope that God will preserve the righteous in his or her righteousness in preparation for the life to come; (2) the related hope that God will give inner peace and sustenance to the righteous in death; (3) belief that the suffering of the righteous is testing in preparation for the life to come, (4) the idea that the early death of the righteous signals their early perfection and actually removes them from the evils and temptations of this life, and finally (5) the related claim that it is not length of life that matters much as it is the quality of life lived in preparation for future reward.

Zu den einzelnen Punkten lassen sich verschiedene Stellen aus der Weisheit Salomons anführen. Beim ersten Punkt verweist Holloway auf Weisheit 3:9b: „Denn Gnade und Erbarmen (werden zuteilwerden) seinen Heiligen, und (rettende) Heimsuchung seinen Erwählten“ (LXX Deutsch Übersetzung: Kraus & Karrer 2010, 1061). Die unter Punkt zwei genannte Hoffnung, dass Gott dem Rechtschaffenen inneren Frieden und Versorgung im Tod geben wird, entnimmt Holloway der Aussage in Weisheit 3:2-3: „Sie schienen – in den Augen der Toren – tot zu sein, und ihr Weggang wurde für eine Misshandlung gehalten und ihr Hingang von uns weg für eine Vernichtung. Sie aber sind im Frieden“ (1061). Der im dritten Punkt genannte Glaube, dass das Leiden der Rechtschaffenen Prüfung in der Vorbereitung auf das künftige Leben ist, begegnet an mehreren Stellen in der Weisheit Salomons (3:5-6; 11:8-10; 12:20-22; 16:3-6.11; 18:20; ebenso auch in 2Makk 6:12-16; 7:33; vgl. Holloway 2009, 97). Beispielhaft sei hier nur Weisheit 3:5-6 angeführt: „Und nachdem sie ein wenig gezüchtigt wurden, werden sie große Wohltat erhalten; denn Gott hat sie erprobt und fand sie seiner würdig. Wie Gold im Schmelzofen hat er sie auf die Probe gestellt, und wie ein Ganzopfer hat er sie angenommen.“ Deutlich geht hieraus die Vorstellung hervor, dass erlebte Leiden nur vorübergehend und von kurzer Dauer (vgl. ὀλίγος in 3:5) sind und als Prüfungen zu verstehen ist. Vor einem späteren ausführlicheren Vergleich der Konsolationsliteratur mit dem 1Petr sei hier bereits auf den Vergleich mit der Erprobung des Goldes hingewiesen, der sich in ähnlicher Weise auch in 1Petr 1:7 wiederfindet.

Die bei Punkt vier angeführte Idee, dass der frühe Tod des Gerechten dessen frühe Vollkommenheit widerspiegelt und ihn aus den Übeln und Versuchungen dieses Lebens herausreißt, erkennt Holloway vor allem in Weisheit 4:11-14a:

Er wurde (aus dem Leben) gerissen, damit nicht Bosheit seine Einsicht verändere oder Falschheit seine Seele verführe. Der Reiz des Bösen verdunkelt nämlich das Gute, und das Streunen der Begierde verändert den arglosen Sinn. Vollendet in kurzer (Zeit), hat er lange Zeiten erfüllt; wohlgefällig nämlich war seine Seele dem Herrn, deshalb enteilt sie aus der Mitte der Schlechtigkeit.

Der im letzten Punkt dargelegte Gedanke, dass nicht die Lebensdauer, sondern die Qualität des Lebens entscheidend ist, lässt sich Weisheit 4:8 (vgl. 3:17 und 4:7-19) entnehmen: „Ehrenvolles Alter nämlich ist nicht das langwährende, und es ist nicht an der Zahl der Jahre gemessen.“

Neben den hier genannten griechisch-römischen und frühjüdischen Trostargumenten sollen im Folgenden die Ergebnisse der modernen Sozialpsychologie zum Umgang mit Vorurteilen und Diskriminierung referiert werden. In zwei abschließenden Abschnitten soll untersucht werden, inwiefern sich im 1Petr Parallelen zu den griechisch-römischen und frühjüdischen Konsolationsstrategien finden lassen und ob der Brief Bewältigungsstrategien aufweist, die auch in der heutigen Sozialpsychologie diskutiert werden.

### 3.5.2 Moderne Sozialpsychologie und der Umgang mit Diskriminierung

Laut Miller & Major (2000, 250f) lässt sich in der modernen Sozialpsychologie zwischen zwei Bewältigungsstrategien im Umgang mit Vorurteilen unterscheiden: Problem- und emotionsorientierte Strategien.<sup>155</sup> Beide Strategien lassen sich wiederum in mehrere Untergruppen unterteilen. Die *problemorientierten Bewältigungsstrategien* beinhalten Strategien, die sich a) auf das eigene Ich, b) auf die Situation bzw. Interaktion oder c) auf andere Personen konzentrieren.

a) Bei der ersten Strategie, die das eigene Ich im Fokus hat, lassen sich zwei Vorgehensweisen ausmachen. Die eine versucht die Gründe für eine Stigmatisierung zu beseitigen oder wenigstens zu reduzieren oder geheim zu halten.<sup>156</sup> Dabei seien Stigmaträger

<sup>155</sup> Obwohl von Miller & Major nicht angegeben, geht diese Unterteilung wohl auf Folkman & Lazarus (1980) zurück.

<sup>156</sup> Tröster (2008, 144) weist darauf hin, dass „eine Verheimlichungsstrategie ... vielfältige Anforderungen an die Stigmaträger [stellt].“ Bei jedem Gespräch müssten sorgsam die Themen vermieden werden, „die bei ihrem Interaktionspartner einen Verdacht auf ihr Stigma aufkommen lassen könnte.“ Zudem müssten sie „jederzeit die Perspektive ihres Gegenübers im Blick haben, um rechtzeitig seine Schlussfolgerungen im Hinblick auf ihr Stigma antizipieren und darauf reagieren zu können, und sie müssen rechtzeitig Risiken erkennen, die dazu führen können, dass das Stigma entdeckt wird. Ein derartiges *Stigma-Management* erfordert ein hohes Ausmaß an Verhaltenskontrolle, um dem Gegenüber keinen Anlass für Verdächtigungen zu geben und potenzielle Stigmaindikatoren bereits im Vorfeld zu entschärfen.“

immer zugleich auch bemüht, „unverdächtige Erklärungen für Stigmaindikatoren ... bereitzuhaben“ (Tröster 2008, 144; Miller & Major 2000, 250f). Der Versuch, „ihr Stigma<sup>157</sup> vor ihrer Umwelt zu verheimlichen, um ihren Status in der sozialen Interaktion nicht zu gefährden“, ist die wohl am häufigsten verwendete Strategie, die aber „mit hohen physischen Kosten verbunden“ ist (Tröster 2008, 144). Grund dafür sind laut Tröster (2008, 145) folgende Faktoren:

Die Angst davor, das Stigma könnte entdeckt werden, die Furcht vor den potenziellen Folgen einer Entdeckung ..., der hohe Aufwand, das Stigma in den verschiedenen Lebensbereichen geheim zu halten, und schließlich die soziale Isolation des Stigmaträgers, der einerseits seine sozialen Kontakte sorgfältig auswählen muss, um nicht Gefahr zu laufen, dass sein Stigma bekannt wird, und andererseits aufgrund der Verheimlichung des Stigmas nur schwer Kontakt zu gleichfalls Betroffenen findet.

Neben Reduzierung und Verheimlichung versuchen andere Betroffene, die Gründe und Probleme, die Stigmatisierung in der sozialen Interaktion hervorrufen, zu kompensieren. Eine solche Kompensation kann auf verschiedene Weisen erfolgen. Miller & Major (2000, 253; vgl. Major & Vick 2005, 148<sup>158</sup>) erklären:

Compensation is a coping response in which stigmatized persons alter their behavior so that they achieve their interaction goals despite the fact that the people with whom they are interacting may be prejudiced against them. Interaction goals may include gaining access to resources that another person controls ... being accepted by another, or expressing one's identity. Compensation can include exerting more effort or developing and refining interaction skills. Stigmatized people often express the belief that they have to work harder to receive the same evaluation that nonstigmatized persons would get. They may try harder and be more persistent than their nonstigmatized counterparts in social situations.

Eine weitere Form der Kompensation ist, „[to] activate latent social skills or cultivate new ones such as humor, preemptive friendliness, or patience, to ease a problematic social encounter“ (Holloway 2009, 118; vgl. Miller & Major 2000, 253). Hierbei besteht die Möglichkeit, dass einzelne Personen einer stigmatisierten Gruppe zeitweise oder dauerhaft bikulturelle Fähigkeiten entwickeln, sodass sie sowohl in der dominanten also auch in der stigmatisierten Gruppe oder Kultur angepasst leben können (Miller & Major 2000, 253).

---

<sup>157</sup> In diesem Kontext definiert Tröster (2008, 140) Stigma wie folgt: „Als Stigma bezeichnet Goffman solche Merkmale, Eigenschaften oder Verhaltensweisen, die in der sozialen Interaktion eine negative Diskrepanz zwischen virtueller und aktueller sozialer Identität konstruieren. Eine Person mit einem Stigma erfüllt nicht die normativen Erwartungen, die andere an sie herantragen. Eine solche Diskrepanz führt zur Abwertung der gesamten Person des Stigmaträgers.“

<sup>158</sup> Major & Vick (2005, 148; eigene Hervorhebung) weisen auf Allports Vorschlag hin, „that in every minority group, some individuals perceive their devalued status as a handicap to be surmounted by extreme effort rather than an inevitable determinant of their fate. In response to the threat of prejudice, these individuals *work harder* than their competitors to run an equal race.“

Eine dritte Form der Kompensation ist die Abänderung des eigenen Verhaltens, mit dem Ziel, bestehende Vorurteile zu widerlegen bzw. zu korrigieren. Dies kann auf einer persönlichen, individuellen Ebene geschehen, indem sich jemand von seiner Gruppe distanziert (*disconfirmation*), um zu zeigen, dass er nicht so ist, wie die anderen Mitglieder der diskriminierten Gruppe: „The stigmatized person displays attitudes, behaviors, symbols, and signs that he or she is not like other people in the stigmatized group“ (253). Oder das geänderte Verhalten geschieht zugunsten der Gruppe (*confirmation*). Hierbei will sich der Einzelne durch sein Verhalten nicht von der betroffenen Gruppe abheben, sondern mit seinem Verhalten gibt er vor, die gesamte Gruppe zu repräsentieren, und versucht dabei zu zeigen, dass weder er als Individuum, noch die ganze Gruppe so ist, wie sie von ihrer Umwelt charakterisiert wird (vgl. Holloway 2009, 119). Miller & Major (2000, 254) beobachten:

Sometimes, however, it may be more beneficial for stigmatized people to confirm a stereotype in order to achieve their goals. When others have power over stigmatized people, and expect stigmatized people to assume certain identities and behave in certain ways, it may behoove a stigmatized person to fulfill those expectations to obtain what he or she wants.

b) Was Strategien angeht, die sich stärker auf die Sache bzw. den Vorgang der Stigmatisierung konzentrieren, so besteht die Möglichkeit des rechten Umgangs mit Vorurteilen und Diskriminierung darin, bestimmte Plätze, Personen oder Aktivitäten zu meiden, um so möglichst wenig Angriffsfläche zu bieten (vgl. Tröster 2008, 144). Eine totale Vermeidung ist jedoch weder möglich noch erstrebenswert:

For this reason, stigmatized people may evaluate specific situations for the likelihood that prejudice may have negative consequences. They may then avoid especially those situations in which that possibility of prejudice-based responses is high. These may include situations in which stigmatized people occupy roles of relatively low status (Miller & Major 2000, 255).

Im Gegenzug sollte es zu einer stärkeren Bindung an einzelne Mitglieder der eigenen Gruppe kommen oder zum Aufsuchen von Plätzen oder Gruppen, die der stigmatisierten Gruppe oder Person neutral bzw. freundlich gesinnt sind. Als Vorteile der Interaktionen mit Gleichgesinnten gelten die gegenseitige Akzeptanz, das Verstehen und Wertschätzen eigener Glaubensinhalte und Standpunkte, sowie gegenseitige emotionale und soziale Unterstützung: „By affiliating with similarly stigmatized others, stigmatized people gain a respite from prejudice, in addition to all of the benefits that may ordinarily occur as a consequence of affiliation with similar others“ (Miller & Major 2000, 256).

c) Bei der dritten Strategie sind die Ziele der Anstrengungen weder das eigene Ich noch die Situation. Vielmehr geht es um den Versuch „to change others, or to at least to limit another’s potential to act out his or her prejudice. The most obvious strategy here is education and/or persuasion“ (Holloway 2009, 119). Eine Möglichkeit, Akzeptanz zu gewinnen, bestehe etwa darin, auf biologische oder medizinische Gründe für eine Andersartigkeit und die dadurch hervorgerufene Diskriminierung hinzuweisen.

People are held less responsible for stigmas caused by genetic endowment or illness, and others generally have more sympathy for people whose stigmatizing condition is perceived as outside their control than for people who are perceived as being responsible for their stigmatizing condition (Miller & Major 2000, 256).

Eine alternative Vorgehensweise stellt Holloway (2009, 120) vor:

An obvious way to try to limit another person’s potential to act out his or her prejudice is through legal or political action. Here the object is to enforce or enact laws or to advance certain social norms that make the acting out of prejudice either illegal or socially unacceptable. These outcomes can be pursued individually, but more often they are pursued collectively. Collective action is dangerous, however, in that it can call unwanted attention to a group’s stigma.

Während die aufgeführten problemorientierten Bewältigungsstrategien stärker versuchen, die Beziehung zwischen einer Person und ihrem Umfeld zu verändern, um das Ausmaß der Diskriminierung zu reduzieren, werden *emotionsorientierte Strategien* verwendet „to regulate emotions associated with stressors“ (Miller & Major 2000, 257). Auf dem Gebiet der Stigmatisierung wird durch eine Vielzahl von *emotionsorientierten Strategien* versucht, negative Angriffe zu minimieren und den eigenen Selbstwert vor Stressfaktoren, die im Zusammenhang mit Stigmatisierung auftreten, zu schützen (vgl. 257). Dies geschehe beispielsweise durch a) soziale Vergleiche, b) Attributionen<sup>159</sup> oder c) durch die Neugestaltung des Selbstkonzepts.

a) Soziale Vergleiche können auf verschiedenen Ebenen geschehen. Entweder der Einzelne vergleicht sich mit einem anderen Individuum, oder die eigene Gruppe wird mit einer anderen verglichen. Beim Vergleich eines Individuums mit einem anderen gibt es drei Möglichkeiten: Der Vergleichspartner ist in einer ähnlichen Situation oder er ist in einer schlimmeren Lage oder trägt keine Stigmata. Im ersten Fall, dem Vergleich mit Gleichgestellten, „stigmatized persons can protect themselves from exposure to, and the potential painful emotional consequences of, upward comparisons with nonstigmatized others“ (258). Der Vergleich mit schlechter gestellten Personen („downward social comparison“)

<sup>159</sup> Unter *Attribution* versteht man in der sozialpsychologischen Diskussion den „Vorgang der intuitiven Alltagserklärung für menschliches Handeln (das eigene und das anderer Personen)“ (Hartung 2006, 46).



can also regulate negative emotion following threat. The emotional benefits of comparisons with others who share a stigmatizing attribute account, in part, for the prevalence of support groups for individuals with various disabilities, and for the popularity of ethnically and religiously oriented clubs on campuses (258).

Ein solcher Vergleich, um den eigenen Selbstwert und das eigene emotionale Wohlbefinden zu schützen, kann auch durch „selective construals of available comparison information“ geschehen (258).

Beim Vergleich mit besser gestellten, nicht stigmatisierten Gruppen („upward social comparison“),

the self in some way, even a minor way, may be dismissed as not self-relevant, thereby protecting affect and self-esteem. Furthermore, upward comparisons with advantaged others may be inspiring rather than demoralizing, if they are accompanied by the belief that one's own situation may improve (258).

Holloway (2009, 122-23) verweist auf eine Studie, die zeigt, wie weit diese Strategie des Vergleichens gehen kann: „It has also been shown that in certain cases where suitable comparison targets cannot be found, these targets may be imagined even when they do not exist.“

Neben dem Vergleich des Einzelnen mit einem anderen, können Vergleichsstrategien auch verwendet werden, um den kollektiven Selbstwert der eigenen Gruppe vor Anfeindungen zu schützen. In gleicher Weise werden hierbei Vergleiche mit stärkeren Gruppen vermieden, die Aufwertung der eignen Gruppe durch den Vergleich mit schlechter gestellten Gruppen aber vorgenommen. Wird doch ein Vergleich mit einer nichtstigmatisierten Gruppe unternommen, dann wird entweder eine Änderung der Wertigkeit vorgenommen, oder beim Vergleich wird die Form des Vergleichs abgeändert: „They may have *more power* than we do, but we are much more *accepting* of others than they are“ oder: „They may be first *now* and we may be last, but ‚the last shall be first‘ in the world to come“ (Holloway 2009, 123). Zusammenfassend schreiben Miller & Major (2000, 258): „In short, various comparison strategies may help the stigmatized to regulate emotion and protect personal and collective self-esteem in the fact of stigma-related stressors.“

b) Als zweite Form der *emotionsorientierten Bewältigungsstrategien* gelten unterschiedliche Vorgänge der intuitiven Alltagserklärung für menschliches Handeln (Attributionen). Holloway (2009, 124) erklärt: „When confronted with negative outcomes in their daily experience stigmatized persons face what researchers call ‚attributional ambiguity‘.“ Da negative Ergebnisse dem Unvermögen und der schlechten Leistung der stigmatisierten Personen zugeschrieben werden können oder auf die Vorurteile anderer

zurückzuführen sind, bzw. auf verschiedene Formen von institutioneller Voreingenommenheit, wird von betroffenen Personen zunächst versucht, Vorurteile als reine Vorurteile anderer abzutun (vgl. 124). Solche Attributionen helfen stigmatisierten Personen, „to protect self-esteem and regulate emotional reactions in the face of stigma-related stressors“ (Miller & Major 2000, 258).

According to attributional models of emotion, negative outcomes attributed to external factors are less likely to lead to negative emotions than are negative outcomes attributed to internal factors. Following from this premise, Crocker and Major (1989) hypothesized that one way in which stigmatized persons may protect their self-esteem from stigma-related threats is by attributing negative outcomes to prejudice and discrimination rather than to their own personal deservingness. Consistent with this hypothesis, when prejudice is blatant and/or is seen as unjustified, attributions to prejudice do protect self-esteem from negative outcomes. Likewise, when tests are seen as biased against one's group, failures on those tests have less negative impact on self-esteem than do failures on test are seen as unbiased (258-59).

Im Umgang mit Vorurteilen können Attributionen nicht immer einen Schutz des Selbstwertes garantieren. Wenn die Möglichkeit besteht, dass Vorurteile als potentiell berechtigt angesehen werden können, wenn geglaubt wird, dass Vorurteile auf die eigene Unfähigkeit der Stigmatisierten zurück gehen, oder wenn es sich um potenziell kontrollierbare Faktoren wie Körpergewicht handelt, dann können Vorurteile nicht abgestritten werden und schützen somit den Selbstwert nicht. „Furthermore, a tendency to attribute negative outcomes to prejudice in the absence of clear situational cues that prejudice is a plausible cause of outcomes is not self-protective“ (259).

Es kann festgehalten werden, dass Leugnung oder Minimierung von Vorurteilen eine Möglichkeit darstellt, wie stigmatisierte Personen emotional mit stigma-abhängigen Stressfaktoren umgehen können. „... denial of discrimination can sometimes be an adaptive strategy, at least in the short run, compared to acknowledging oneself as a victim and relinquishing a sense of control over one's own outcomes“ (260; vgl. Major & Vick 2005, 146). Nicht außer Acht gelassen werden darf die Tatsache, „that using denial as a coping strategy is associated with poorer physical and mental health outcomes over time“ (Miller & Major 2000, 259-60).

Whether denying or acknowledging prejudice as a potential cause of one's outcomes is adaptive or not is likely to depend on a variety of factors, such as the extent to which prejudice is flagrant, the extent to which others agree with one's own interpretation of events, and the degree of control one perceives oneself to have over the situation (259-60).

c) Eine dritte *emotionsorientierte Bewältigungsstrategie* besteht darin, das Selbstkonzept derart neu zu gestalten, dass die Stigmata bedingten Stressfaktoren weniger schädigend auf Selbstverständnis wirken (260). Dies geschieht, indem man Bereiche, in denen man selbst benachteiligt ist, abwertet oder deren Wichtigkeit herabstuft, um im Gegenzug dazu andere Bereiche, in denen man gut ist, aufzuwerten und deren Bedeutung hervorheben. Major & Vick (2005, 148) differenzieren hierbei noch stärker und sehen zwei unterschiedliche Methoden: „one method of disengaging self-esteem from a domain is to discount the validity of feedback received in that domain; a second method is to devalue or reduce that importance in one’s self-concept of a domain in which one is stigmatized.“ Holloway (2009, 126) führt folgendes Beispiel an: „A person failing in academics may therefore choose to restructure her or his self-concept to value, say, success in sports (‘I am an athlete not a scholar’) or vice versa a person failing in sports may choose to shift her or his emphasis to academics (‘I am a scholar not an athlete’).“

Holloway weist darauf hin, dass man zwischen psychologischem „disengagement“ und psychologischem „disidentification“ unterscheiden kann. In beiden Bereichen würden absichtlich Bereiche abgewertet, in denen die eigene Leistung, oder die Leistung der eigenen Gruppe negativ bewertet werde. Im ersten Fall (disengagement) sei die Abwertung vorläufig und geschehe auf eine spezifische Drohung hin, wohingegen im zweiten Fall (disidentification) „the devaluing has become more permanent and alters one’s enduring set of values“ (126). Dieser zweite Fall beinhaltet laut Holloway zwei unterschiedliche, obgleich nah verwandte, Aktionen:

(1) the introduction of a substitute value domain – it is generally not enough to say „I don’t care about X anymore“; one must also add, „instead I care about Y“ – and (2) a substantial restructuring of one’s self-concept or, ... „a re-conceptualization of the self and one’s values.“

Diese Art der Disidentifikation ist charakteristisch für Gruppen, wie auch für Individuen. Aufgrund der eigenen Wertmaßstäbe, die an andere angelegt werden, können aus solchen Gruppen schnell Subkulturen entstehen, die sich nicht nur von der dominanten Kultur abheben, sondern diese sogar bewusst und aktiv ablehnen (127).

Neben den hier genannten problemorientierten und emotionsorientierten Bewältigungsstrategien sei ferner auf mögliche Reaktionen hingewiesen, die speziell bei *sprachlicher Gewalt* auftreten.<sup>160</sup> Herrmann & Kuch (2007, 23) fassen zusammen:

Drei Möglichkeiten stehen dem Beleidigten prinzipiell für eine Reaktion offen: Er kann die Beleidigung unerwidert lassen und damit seine Entehrung in Kauf nehmen,

---

<sup>160</sup> Zur Definition von sprachlicher Gewalt vgl. 3.3.3 *Leiden unter sprachlicher Diskriminierung*.

er kann sich aber auch weigern, die Herausforderung zu erwidern und dem Beleidiger damit seine Verachtung für ihn zur Schau stellen. Schließlich jedoch kann er die Herausforderung auch erwidern und seine Ehre beweisen.

Neben diesen Reaktionen auf sprachliche Gewalt wurden von Beelmann, Heinemann & Saur (2009) auf „Interventionen zur Prävention von Vorurteilen und Diskriminierung“ hingewiesen. Eine der Möglichkeiten zum Umgang mit Vorurteilen und Diskriminierung die „auf die einflussreiche Publikation von Allport (1954) zurück[geht]“, sei die *Kontaktintervention*. „Ausgangspunkt dieser Ansätze ist die Annahme, dass der Kontakt zwischen Mitgliedern unterschiedlicher sozialer Gruppen zu einer Reduzierung von Vorurteilen und Diskriminierungstendenzen sowie allgemein zur Verbesserung der Intergruppenbeziehungen führt“ (438). Eine Meta-Analyse von Pettigrew & Tropp habe neuerdings gezeigt, „dass Kontakte zu Mitgliedern fremder Gruppen zu deutlich geringeren Ausprägungen von Vorurteilen führen“ (447).

Eine weitere Gelegenheit der Intervention bietet die *wissensbasierende Intergruppenintervention*. Hierbei geht es um die „Vermittlung von Informationen über Mitglieder fremder sozialer Gruppen“ und den Versuch „bestimmte Normen und Werte im Kontext von Intergruppenbeziehungen, die mit kultureller Vielfalt, Toleranz, allgemeinen Menschenrechten oder humanen Werten zu tun haben, zu vermitteln“ (439).

Eine dritte Möglichkeit zur Reduktion von Vorurteilen ist die *Intervention zur Förderung individueller Kompetenzen*. Diese Vorgehensweise „setzt stärker auf das Training und die Förderung von individuellen Kompetenzen.“

Die Maßnahmen beziehen sich dabei auf Fertigkeiten, die systematische Zusammenhänge zu Vorurteils- und Diskriminierungsmaßen aufweisen beziehungsweise sich als förderlich für die Toleranz gegenüber der Andersartigkeit von Menschen erwiesen haben. Derartige Fertigkeiten beziehen sich zumeist auf kognitive und sozial-kognitive Fertigkeiten wie zum Beispiel die Fähigkeit zur multiplen Klassifikation, Perspektivenübernahme und Empathie auf die Konfliktlösekompetenz oder auch allgemein die soziale Kompetenz. Die Ansätze greifen vor allem auf Entwicklungstheorien zu Vorurteilen und Diskriminierung und auf die sozial-kognitive Lerntheorie zurück. Grundlegende Annahme bei diesen Interventionen ist die Vorstellung, dass die Vorurteile und diskriminierendes Verhalten durch eine Reihe von individuellen Defiziten in den genannten Kompetenzen begünstigt, tolerante Einstellungen dagegen durch die entsprechenden Kompetenzen gestärkt werden (440-41).

Nach dieser Darstellung der verschiedenen Strategien des „Stigma-Managements“ (Tröster 2008, 144), soll wie folgt vorgegangen werden: Zunächst sollen die Stellen herausgearbeitet werden, in denen der IPetr direkte Verhaltensanweisungen erteilt oder durch gezielten Trost zur Bewältigung der Anfeindung beizutragen versucht (3.5.3-3.5.6). In einem zweiten Schritt (3.5.7) soll herausgestellt werden, ob, und wenn ja, in welchen dieser Aussagen Parallelen

zur griechisch-römischen und/oder frühjüdischen Konsolationsliteratur zu finden sind. Danach wird in einem weiteren Schritt (3.5.8) untersucht, ob in den Aussagen des Briefs Strategien enthalten sind, die heute in der Sozialpsychologie im Umgang mit Diskriminierung diskutiert und angewandt werden. Abgeschlossen wird der Abschnitt mit einer Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse (3.5.9).

### 3.5.3 Das Ziel vor Augen behalten

Untersucht man den 1Petr auf seine Anweisungen zum rechten Umgang mit und rechtem Verhalten im Leiden hin, so findet sich ein erster, bedeutender Hinweis in den oben angeführten Begründungen und Zielen des Leidens. Das Wissen um den Sinn und das Ziel der Leiden soll den Gläubigen helfen, trotz aller Anfeindung den Mut nicht zu verlieren. Der Verweis auf die zeitliche Begrenzung der Leiden und die nachfolgende Herrlichkeit sind dabei kein bloßes Vertrösten auf eine bessere Zukunft, sondern Ermutigung zum geduldigen Ausharren aufgrund des Wissens um eine bessere, herrliche Zukunft.

Gleich in den ersten Versen des Briefes werden die Blicke der bedrängten Gläubigen auf die lebendige Hoffnung (1:3) gerichtet. Feldmeier (2004, 300) stellt heraus, dass der 1Petr die „Betonung der Hoffnung als Zentrum, ja Seinsgrund der christlichen Existenz ... mit anderen Schriften des NT gemeinsam [hat].“

Ungewöhnlich dagegen ist das Prädikat „lebendig“, das im Folgenden mehrmals wiederkehrt: Neben der Hoffnung kennzeichnet es in 1,23 den göttlichen Logos, in 2,4 Christus als den lebendigen Stein. Alle drei so prädizierten Größen haben aber ihre Pointe darin, dass sie mit dem neuen Leben der Glaubenden aufs engste verbunden sind ... Das Prädikat „lebendig“ ist also synekdochische Redeweise: Es prädiziert mit dem Heilsgut auch dessen Empfänger, die nun durch das Wort, die Hoffnung und den „lebendigen Stein“ Christus an Gottes eigener unvergänglicher Lebendigkeit teilhaben (300).

Neben der Hoffnung wird der Blick auf das Erbe (1:4) gerichtet. Beachtlich sind hierbei die negierten Prädikate *unvergänglich* (ἀφθαρτος), *unbefleckt* (ἀμίαντος) und *unverwelklich* (ἀμόραντος), durch die das Erbe näher bestimmt wird. Dabei spielt besonders die Betonung der *Unvergänglichkeit* im Vergleich zur Vergänglichkeit eine bedeutende Rolle. Die Empfänger sind *nicht mit vergänglichem Silber oder Gold* (οὐ φθαρτοῖς ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ) vom *nichtigen* (hier möglicherweise im Sinne von *vergänglichem*; μάταιος), von den Vätern überlieferten Wandel<sup>161</sup> erlöst worden, sondern mit dem teuren Blut Christi (1:18-19). Auch geschah die Wiedergeburt *nicht aus vergänglichem Samen* (οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς),

<sup>161</sup> Mit der Verwendung des Begriffs πατροπαράδοτος werden zugleich die alten Väter dem neuen göttlichen Vater gegenübergestellt.

sondern durch *unvergänglichen* (ἀφθαρτος) Samen, nämlich durch das lebendige Wort Gottes (1:23). Gut beobachtet Feldmeier (2004, 303):

In unserem Zusammenhang kann das nur bedeuten: So wie aus dem vergänglichen Samen die vergängliche Existenz entsteht, eben das wie Gras vergehende und verblühende Fleisch, so wird durch jenen Samen (der mit dem lebendigen und bleibenden göttlichen Wort [v. 24] gleichgesetzt wird, welches seinerseits in v. 25 als das „euch verkündigte Evangelium“ identifiziert wird) ein unvergängliches Leben hervorgebracht.

Mit der Betonung der Unvergänglichkeit, sowie dem Hinweis auf das unbefleckte und unverwelkliche Erbe hält der Verfasser den bedrängten Empfängern inmitten aller Anfeindung, die alles irdisch-menschliche Dasein so vergänglich und der Zerstörung preisgegeben erscheinen lässt, das zukünftige ewige, unvergängliche Leben und Erbe vor Augen. Dieser Blick nach vorne soll die Gläubigen ermutigen und zum Durchhalten anspornen. Noch ist das Leben von Ablehnung und Anfeindung geprägt, aber die letztendliche Rettung steht bevor.

Dies wird besonders in den Versen 1:5-7 deutlich. Hier wird der Fokus der Empfänger auf die Bewahrung zur Rettung (1:5), die zeitliche Begrenztheit der Prüfungen (1:6; 5:10) und die überschwängliche Herrlichkeit (1:7) gerichtet. Erneut begegnet der Verweis auf die Herrlichkeit in 4:13; 5:4 und 5:10. Der Verfasser deutet an diesen Stellen auf die Offenbarung der Herrlichkeit Christi, auf das Erlangen des unvergänglichen Siegeskranzes der Herrlichkeit und auf die Berufung zur ewigen Herrlichkeit hin.

Neben der Hoffnung auf die Teilhabe an der Herrlichkeit soll der Blick für diejenigen nicht verloren gehen, die zwar jetzt die Gläubigen verleumden, dann aber, durch das gelebte und beobachtbare (vgl. ἐποπτεύω; 2:12; 3:2) Zeugnis der Gläubigen verändert und dem Glauben zugewandt, Gott verherrlichen am *Tag der Heimsuchung* (vgl. 2:12). Auch wenn der *Tag der Heimsuchung* (ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς) den Tag der Bekehrung der Ungläubigen meinen könnte (Elliott 2000, 471; Selwyn 1946, 171), so ist von Stellen wie Jes 10:3; Jer 6:15, Weish 3:7; Lk 1:68; 19:44 davon auszugehen, dass hier der Tag des letzten Gerichts gemeint ist (Achtemeier 1996, 178; Brox 1979, 115; Feldmeier 2005, 100; Hillyer 1995, 74; Jobes 2009, 172; Schelkle 2002, 72; Michaels 1988, 119-120; van Unnik 1954/55, 98). Die Aussage, dass viele der jetzt noch Ungläubigen bei diesem Gericht Gott *verherrlichen* werden (δοξάσωσιν), kann bedeuten, dass der Verfasser davon ausgeht, dass sie durch das Zeugnis der Empfänger zum Glauben kommen und dann am Tag der Heimsuchung und des Gerichts als Gerettete Gott verherrlichen. Diese Vermutung wird dadurch gestärkt, dass der

Brief optimistisch von der Zuwendung Ungläubiger zum Glauben spricht (vgl. 3:1).<sup>162</sup> Zudem wird die Wendung *Gott verherrlichen* (δοξάσασιν τὸν θεὸν) in anderen Stellen des Briefes nur im Zusammenhang mit Gläubigen genannt (4:11.16; vgl. Kelhoffer 2010, 108; Michaels 1988, 119).

#### 3.5.4 Gutes Verhalten und christusähnlicher Lebensstil

Neben dem Versuch, die Blicke der Gläubigen auf den Sinn und das Ziel der Leiden auszurichten, ist es dem Verfasser ein Anliegen, dass die Gläubigen sich trotz aller Anfeindung vorbildlich verhalten und christusähnlich leben. Im Brief lassen sich drei Verhaltensweisen ausmachen, die zur Überwindung von Vorurteilen und Anfeindungen beitragen sollen. Dazu zählt ein a) gutes Verhalten des Einzelnen (2:1-2.11-12; 4:2-3) mit der Bereitschaft, Rechenschaft zu geben (3:8-17), b) die bereitwillige Unterordnung bzw. die Einordnung in den gegebenen Stand (2:13-3:7) und c) ein harmonisches Leben der Gläubigen untereinander (1:22; 3:8-17; 4:8-11) (vgl. Holloway 2009, 174-191).

Aus dem Briefganzen geht hervor, dass jeder Bereich und jedes Verhalten von Gottesfurcht, nicht von Menschenfurcht geprägt sein soll. Gegen Ende des ersten Kapitels betont der Verfasser mit einem Zitat aus Levitikus 19:2 die Heiligkeit Gottes, die die Christen zu einem ebenfalls heiligen Lebensstil anspornen soll (1:16). Gefürchtet werden – im Sinne einer heiligen Ehrfurcht – soll Gott, der eines Tages ohne Ansehen der Person einen jeden nach seinen Werken richten wird, nicht die Anfeindungen der Umwelt (3:14), da sie zeitlich begrenzt und menschlich sind.

Herkommend von 1Petr 1:17 bildet die Gottesfurcht einen zentralen Ausgangspunkt für die Aufforderung zum a) rechten Verhalten, welches als „Konsequenz aus dem vorher beschriebenen Heil (1,23) verstanden“ werden will (Brox 1979, 90). Vor allem sei hier erneut auf die starke Betonung des Tuns des Guten hingewiesen.<sup>163</sup> Wie kein anderes neutestamentliches Schreiben betont der 1Petr das Tun des Guten, damit die Gläubigen ein positives Bild nach außen abgeben. „Seven times we hear the command ‚Do right‘. (...) The frequency of this urging to do what is good is amazing“ (Filson 1955, 408). Holloway (2009, 178) schreibt treffend: „In a word, they should answer the charge of κακοποιοί by becoming ἀγαθοποιοί. It is hard to imagine a more clear-cut case of coping with prejudice by behavioral ‚compensation‘.“

<sup>162</sup> Schon Daube erkannte κερδαίνω in 1Petr 3:1 „as a missionary term“ (Daube in Kelhoffer 2010, 108).

<sup>163</sup> Vgl. dazu oben ausgearbeiteten Exkurs: 3.2.4 Gute Taten und Leiden im 1. Petrusbrief.

Das rechte Verhalten zeigt sich aber nicht nur im Tun des Guten, sondern auch in anderen Verhaltensweisen. 1Petr 2:1-2 fordert<sup>164</sup> in Form eines Lasterkatalogs zum Ablegen aller *Schlechtigkeit* (κακία), allen *Betrugs* (δόλος) und der *Heuchelei* (ὑπόκρισις), des *Neides* (φθόνος) und aller *Nachrede* (καταλαλιά) auf. Durch die dreifache Verwendung des πᾶς wird die Aufforderung intensiviert. Auffällig aber „typisch für den 1Petr“ ist, „daß menschliches Leben und Handeln unter der Rücksicht mitmenschlichen Existierens beurteilt wird“ (90). Ähnlich bemerkt Feldmeier (2005, 83) in Bezug auf die negativen Verhaltensweisen:

Inhaltlich sind die hier gebrandmarkten Verhaltensweisen (Betrug, Heuchelei, Missgunst und üble Nachrede) vor allem jene, die das zwischenmenschliche Klima vergiften und daher der zuvor geforderten gegenseitigen Liebe ebenso widersprechen wie dem im Folgenden (2,4-10) zentralen Gedanken der neuen Gemeinschaft.

Im Gegensatz zum Ablegen der negativen Verhaltensweisen steht kein Tugendkatalog, sondern eine Aufforderung in Form einer Metapher.<sup>165</sup> Unabhängig von ihrem geistlichen Entwicklungsstand sollen die Gläubigen *wie* (ὡς)<sup>166</sup> die neugeborenen Kinder begierig sein nach der vernünftigen und unverfälschten Milch (vgl. Achtemeier 1996, 145). Der Ausdruck *eben geborene Neugeborene* (ἄρτιγέννητα βρέφη) spielt dabei nicht auf eine gerade erst erfolgte Bekehrung oder Taufe der Empfänger an. Die Gläubigen sind auch herausgefordert, mit derselben Intensität wie Säuglinge nach der Muttermilch verlangen nach der *vernünftigen* und *unverfälschten Milch* (λογικὸν ἄδολον γάλα) *begierig zu sein* (vgl. ἐπιποθήσατε) (vgl. Brox 1979, 91; Grudem 1988, 94; Jobes 2009, 131; Michaels 1988, 86). Durch die Beschreibung der Milch als *vernünftig* und *unverfälscht* (λογικὸν ἄδολον) kommt es bei der Metapher zu einer „für 1Petr typischen Vermischung von Metapher und ‚eigentlicher‘ Rede“ (Feldmeier 2005, 83f). Milch ist dabei nicht wie in 1Kor 3:2 und Hebr 5:12-13 als Speise für *unmündige oder fleischliche Christen* (vgl. ὡς σαρκίνοις ὡς νηπίοις 1Kor 3:1) zu verstehen. Vielmehr meint *Milch* hier „das Wort der unverfälschten Wahrheit“ (Brox 1979, 91), das Wort Gottes bzw. die gute Nachricht (Achtemeier 1996, 145; Davids 1990, 83; Elliott 2000, 399; Goppelt 1978, 134; Grudem 1988, 95; Gupta 2009, 70; Hillyer 1992, 56f; Thurén 1995, 123; Schrage 1980, 83), „whether in the form of apostolic preaching or inscripturated in the Bible“ (Jobes 2009, 131).<sup>167</sup>

<sup>164</sup> Das Partizip ἀποθέμενοι ist hier imperativisch zu verstehen (vgl. Achtemeier 1996, 144; Goppelt 1978, 133; Michaels 1988, 86; Thurén 1990, 4).

<sup>165</sup> Mit den meisten Auslegern muss die Aussage in 2:2 als Metapher verstanden werden (vgl. Achtemeier 1996, 145; Brox 1979, 91; Grudem 1988, 94; Jobes 2009, 131; Michaels 1988, 86).

<sup>166</sup> Hier ist ὡς besser mit *wie* als mit *als* wiederzugeben (Brox 1979, 91; Michaels 1988, 86; Thurén 1995, 75 gegen Elliott 2000, 398).

<sup>167</sup> Beachtlich ist auch Michaels' (1988, 88f.) Überlegung: „In light of 1:25 there can be no doubt that the medium by which the milk is received is the proclaimed message of the gospel, but the milk itself is more appropriately interpreted as the sustaining life of God given in mercy to his children.“



Durch das andauernde begierige Aufnehmen des Wortes Gottes wachsen die Gläubigen, werden gestärkt, bis sie das Ziel erreichen, nämlich ihre Rettung. Wie in 1Petr 1:5 und 1:9 wird auch hier deutlich, dass die σωτηρία für 1Petr nicht so sehr gegenwärtiger Besitz ist, sondern dass die Gläubigen auf die endgültige Rettung zu leben und aus Gottes Macht durch den Glauben zu dieser Rettung bewahrt werden (1:5).<sup>168</sup> Den Gläubigen steht die endgültige Rettung noch bevor, ist ihnen aber im und durch den Glauben zugleich schon gegenwärtiger Besitz. Green (2007, 50) formuliert: „For Peter salvation ‚is something toward which we are moving, not something for which we are merely waiting‘.“ Im Prozess, in dem die Gläubigen im Glauben auf die Rettung zu leben, gilt es im Glauben zu wachsen und fest zu werden, bis das Ziel, die Rettung der Seele erlangt wird.<sup>169</sup> Brox (1979, 91) spricht hierbei vom „Fortschritt in der Bewährung des Glaubens ..., der eben in Heil bzw. Rettung die Erfüllung der Hoffnung bringt.“ Oder wie Davids (1990, 83) es ausdrückt: „Salvation is not spoken of as something that they have already, but, as in 1:5, 9, they will receive the reward at the revelation of Christ.“

Zu wachsen und im Glauben stark zu werden ist von besonderer Bedeutung für den gegenwärtigen Wandel in Anfeindung und Diskriminierung. Der Umgang mit dem überlieferten Wort Gottes hat nicht nur – wie sich später zeigt – reinigende Wirkung, sodass die Gläubigen in inniger ungeheuchelter Liebe zueinander leben können, sondern ein durch das Wort gereifter und gestärkter Glaube hilft auch beim Standhalten und Ausharren in Bedrängnissen und ermöglicht Widerstand gegen die Anfeindungen des Teufels (vgl. 5:9).

Neben der Aufforderung, Schlechtigkeit, Betrug, Heuchelei, Neid und alle Nachrede abzulegen und stattdessen begierig nach dem Wort Gottes zu sein, fordert der Verfasser in 1Petr 2:11-12 erneut zum rechten Verhalten auf. Zum ersten Mal verwendet der Verfasser dabei παρακαλεῖν, um die Gläubigen aufzurufen, *sich fernzuhalten von fleischlichen Begierden, die gegen die Seele kämpfen* (2:11; vgl. 1Petr 5:1.12). Die genannten *Begierden* oder *Lüste* (ἐπιθυμία) werden, wie an allen anderen Stellen im Brief (vgl. 1:14; 4:2.3), durch die Beifügung des Adjektivs σαρκικός und der nachfolgenden Klassifizierung *die gegen die Seele kämpfen* eindeutig negativ ausgezeichnet. Die ἐπιθυμία wird zum

<sup>168</sup> Weihs (2009, 53ff.) versteht σωτηρία ebenfalls als „das eschatologische, endgültige Heil des Menschen.“ Die „endgültigen Rettung der Seelen“ beziehe sich auf die Rettung „des Lebens, der ganzen Existenz der Menschen.“ Gut fasst Manke (1975, 27) zusammen: „Sie [die σωτηρία] ist, da sie zur ‚letzten Zeit‘ offenbart werden wird, als eine futuristisch-eschatologische Größe verstanden, die gleichwohl – wie die VV. 6-9 verdeutlichen – die Gegenwart der Gemeinde wesentlich bestimmt, insofern sie Grund zur Freude trotz des von Leiden bestimmten νῦν (ἄφτι) der Gemeinde ist und darüber hinaus als (jetzt schon wirksames) τέλος des Glaubens definiert werden kann“ (vgl. auch Manke 1975, 22, 28-29, 31-32).

<sup>169</sup> Vgl. die parallelen Aussagen φρουρουμένων διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν (1:5) und ἵνα ἐν αὐτῷ ἀξιοθῆτε εἰς σωτηρίαν (2:2).

typischem Begriff für das Verhalten von Heiden und stehen hier als *pars pro toto* für das frühere Leben der Gläubigen vor ihrer Hinwendung zu Christus (in 1:14 als *frühere Unwissenheit* bezeichnet), nämlich für die Begierden, die in 4:3 mit *Ausschweifungen, Trunkenheit, Festgelagen, Trinkgelagen und frevelhaftem Götzendienst* näher beschrieben werden. Feldmeier (2005, 70) weist auf die eigentliche Gefahr der Begierde hin: „Problematisch an der Begierde ist ... ihre Macht über den Menschen, die dessen vernünftige Selbstbestimmung verhindert.“

Wie an anderen Stellen<sup>170</sup> stellt der Verfasser auch hier dem negativen ein positives Verhalten gegenüber und fordert auf, *einen guten Wandel unter den Nationen zu führen* (2:12), bzw. *dem Willen Gottes gemäß zu leben* (4:2). Ziel (vgl. ἵνα) des guten Wandels ist die Überführung derer, die schlecht gegen die Gläubigen reden, sodass auch sie Gott verherrlichen am Tag der Heimsuchung.<sup>171</sup>

Das gute Verhalten, zu dem der Verfasser an den angeführten Stellen auffordert, soll sich besonders in der Ehrung und Wertschätzung anderer zeigen. In 1Petr 2:17 fordert der Verfasser mit vier Imperativen auf, jedermann eine angemessene Wertschätzung entgegenzubringen, die Brüder zu lieben, Gott zu fürchten und den König in Ehren zu halten. Zu erkennen ist hier eine „antithetical *sententia*“, die als „act of conclusion to 2:13-17“ dient (Holloway 2009, 182).<sup>172</sup> „It contains effectively two antitheses: (1) Christians should honor their neighbors, but *love* other Christians, and (2) Christians should honor the emperor, but *fear* God“ (182). Dadurch, dass den Aufforderungen nachgekommen wird, soll den Vorurteilen der Umwelt entgegengewirkt werden. Indem die Gläubigen gut über andere und die Obrigkeit reden und ihnen Ehrerbietung erweisen, wird den Gegnern der Boden für verleumderische Nachrede entzogen.

Zu solchem vorbildlichen Verhalten des Einzelnen zählt auch die Bereitschaft in jeder gegebenen Situation Rechenschaft über die inwendige Hoffnung abzulegen (1Petr 3:15). Was die genannte ἀπολογία angeht, so ist davon auszugehen, dass damit „jede Art der Verteidigung gemeint [ist]“ (Lippert 1968, 78). Egal ob „die Frage ... neugierig, feindselig oder bekehrungswillig gestellt sein“ mag (Schelkle 2002, 100f), „jedem, παντί, der die Christen fragt, τῷ αἰτοῦντι ... λόγον, sollen sie bereitwillig Auskunft geben“ (Lippert 1968, 78). Lippert beobachtet weiter:

<sup>170</sup> Elliott (2000, 398) weist auf folgende Stellen hin: 1:14/15-16; 1:18/19-21; 2:4, 10, 11/12, 16; 3:3/4, 11, 14/15, 18, 21; 4:2, 6, 12/13-14, 15/16; 5:2 (3x), 5b.

<sup>171</sup> Vgl. dazu die oben angeführte Untersuchung zu *Tag der Heimsuchung*.

<sup>172</sup> Bezüglich der Frage nach den Zusammenhängen und der Reihenfolge der vier Imperative und den unterschiedlichen Zeitformen siehe auch Achtemeier 1996, 187f.

Hatte in 3,1f das Wort dort, wo ihm nicht gehorcht wird, den Kommentar des Lebens ohne Worte nötig, so ist es hier eher umgekehrt: die Lebensführung wird verleumdet, und durch ihr Wort sollen die Christen über ihren Glauben Auskunft geben, damit die Verleumder der ἀνοστροφή zum Schweigen gebracht werden (80).

Gekoppelt ist diese Aussage<sup>173</sup> in 1Petr 3:15a an die rechte innere Einstellung, den *Herrn Christus in den Herzen zu heiligen* (κύριον ... Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις). Erneut begegnet hier eine Gegenüberstellung von Menschenfurcht und Gottesfurcht. Anstatt das Drohen der Gegner zu fürchten (3:14), sollen die Gläubigen den Herrn Christus in ihren Herzen heiligen (3:15a) und mit Sanftmut und (*Gottes*)*Furcht* (φόβος; 3:16; vgl. Achtemeier 1996, 234; Feldmeier 2005, 131; Lippert 1968, 79; Schelkle 2002, 101; Michaels 1988, 189) Rechenschaft über ihre Hoffnung ablegen. „Fear for people should make way for reverence for Christ and His acknowledgment as Lord“ (de Villiers 1975, 77).

Bezüglich der vorab in Vers 15a erscheinenden Aufforderung *heiligt aber den Herrn Christus in euren Herzen* hält Schelkle (2002, 100) fest: „Christus ist der Heilige ... Ihn heiligen kann nur bedeuten, ihn als den Heiligen, d.h. den in der Gemeinschaft Gottes wesenden und göttlichen Herrn, anerkennen.“ Kampling (2009, 173) betont darüber hinaus mit Verweis auf 1Petr 2:9, dass *Gott heiligen* auch immer ihn verherrlichen heißt:

Wenn Christen nach 1Petr 3,15f Rechenschaft ablegen vor den Außenstehenden, ist genau dies Ausdruck der Heiligung des Herrn, Christus. Die Heiligung geschieht im Menschen („in euren Herzen“ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) und öffentlich vor den Menschen, indem die Heiligkeit des Herrn bekannt wird. Das Bekenntnis hat seine letzte Begründung darin, dass Christus heilig ist. Der Logos über die Hoffnung ist inhaltlich zu füllen als Logos von dem Herrn, Christus. Es ist im Letzten das Evangelium selbst, das zur Sprache kommt.

Mit der Aufforderung, den Herrn Christus zu heiligen, greift der Verfasser auf die Aussage „Den Herrn selbst heiligt, und (nur) er wird dein Schrecken sein!“ aus Jesaja 8:13 (LXX) zurück und wendet sie „durch geringe Textveränderungen auf die Situation“ an (Goppelt 1978, 235).

Jes 8:13      κύριον      αὐτὸν      ἀγιάσατε καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος.  
1Petr 3:15a    κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν

Die Aussage in 1Petr 3:15a kann prädikativ verstanden werden, dass der Christus *als* Herr geheiligt werden soll (so de Villiers 1975, 77; Marshall 1991, 115; Selwyn 1946, 192). Mit den meisten Auslegern ist sie aber besser appositionell zu verstehen, sodass der Herr,

<sup>173</sup> Elliott (2000, 626) geht in Anlehnung an Beares Kommentar davon aus, dass das Adjektiv ἔτοιμος (wie im Koine teilweise das Partizip) imperativisch verstanden werden muss. Passender scheint dagegen die Annahme, dass 15b eine „further definition“ darstellt, „of how such acknowledgment of Christ is to occur“ (Achtemeier 1996, 233). Ausführlicher dargestellt ist die Diskussion bei Kampling (2009, 171-72), der Vers 15b ebenfalls als nähere Bestimmung des Akts der Heiligung versteht.

nämlich der Christus, geheiligt werden soll (Goppelt 1978, 235; Jobs 2009, 229; Kampling 2009, 173; Kistemaker 2007, 134; Michaels 1988, 187; Osborne 1981, 139; Schutter 1989, 149). Letztlich ist die Bedeutung, wie Achtemeier (1996, 232) richtig betont, in beiden Fällen fast die gleiche: „the one whom Christians must regard as holy is Christ.“ Aus dieser „Ausrichtung auf den Herrn, durch die ‚Heiligung‘ wird christliche Existenz zum Hinweis auf Christus und dieser missionarische Aspekt christlichen Seins ist dann auch ‚immer‘ und gegenüber ‚jedem‘ zur Geltung zu bringen“ (Feldmeier 2005, 130).

Neben dem guten Verhalten und der Bereitschaft, Rechenschaft abzulegen, wird in 1Petr 2:17 mit dem erneuten Nennen der Gottesfurcht (τὸν θεὸν φοβεῖσθε; vgl. 1:17) auch die Grundlage für die Aufforderung zur Unterordnung gelegt. In 1Petr 2:13 erfolgt zunächst die allgemeine Anordnung zur Unterordnung unter *alle menschliche Ordnung um des Herrn willen* (πάση ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον). Mit dem Hinweis auf die (Gottes)Furcht<sup>174</sup> werden die Sklaven in 2:18 zur Unterordnung unter die Herren aufgefordert. In 3:1-5 ist es erneut die *Gottesfurcht* (Achtemeier 1996, 210; Davids 1990, 116; Elliott 2000, 560; Feldmeier 2005, 120; Goppelt 19778, 215; Michaels 1988, 158 gegen Holloway 2009, 184) auf Grund welcher sich die Frauen ihren Männern unterordnen sollen.

Die gehorsame Unterordnung unter eine höhergestellte Autorität, sowie die Einordnung in den gegebenen Stand ist „im neutestamentlichen Kontext nicht als Negation von Freiheit“ zu verstehen, „sondern als Bindung an Gott, durch welche die Gläubigen zuallererst zu Freien werden“ (Feldmeier 2005, 68). Unterordnung hat zur Folge, dass die Gläubigen nicht nur Lob und Anerkennung von behördlicher Seite (2:14) und ihren Mitmenschen, sondern auch von Gott erlangen (2:19-20). Darüber hinaus hat ein solches Verhalten besondere Auswirkungen auf Menschen im nahen Umfeld, die dieses Verhalten *beobachten* können (vgl. ἐποπτεύω; 2:12; 3:2). Es werden nicht nur Menschen zum Schweigen gebracht, die die Gläubigen zu Unrecht verleumden (2:15), sondern die bereitwillige Unterordnung führt dazu, dass Menschen für den Glauben gewonnen werden (vgl. 2:12; 3:1). Feldmeier (1992, 161) betont dabei, dass es bei der Unterordnung

nicht um bloßes Hinnehmen, um ein Kuschen vor den Mächtigen, um christliche Untertanenmoral [geht], sondern um eine Überlebensstrategie, die bei Wahrung der religiösen Identität dem Mißtrauen so weit als möglich durch gesellschaftlich anerkanntes Wohlverhalten begegnen will. Indem dieses Verhalten nun aber vor allem mit Vergeltungsverzicht und Leidensnachfolge begründet wird, geht es dabei zugleich um die Chance des – nichtverbalen (vgl. 2,12; 3,1f) wie verbalen (3,15) –

<sup>174</sup> Mit den meisten Auslegern kann davon ausgegangen werden, dass hier die Ehrfurcht vor Gott gemeint ist, nicht die Furcht vor den Herren (vgl.: Achtemeier 1996, 195; Davids 1990, 106; Elliott 2000, 517; Feldmeier 2005, 113f.; Goppelt 1978, 193; Michaels 1988, 138; Schrage 1980, 93; Schelkle 2002, 80; gegen Holloway 2009, 184; Osborne 1981, 67).

Zeugnisses gegenüber den Nichtglaubenden, die gerade dort gegeben ist, wo die Christen äußerlich ohnmächtig sind.

Bereitwillige Unterordnung stellt also sowohl eine „missionarische (2,12; 3,1f) und apologetische (2,15 vgl. 3,13ff) Dimension christlichen Verhaltens“ (160) dar, als auch eine Möglichkeit, sich in die gegebenen schwierigen Umstände zu fügen, das Beste daraus zu machen und so die Situation erträglicher zu gestalten. Ergänzend muss hierbei betont werden, dass die Aufforderung zur Unterordnung und die Haustafeln allgemein nicht die Einladung dazu sind „to acculturate ... to Roman society, as Balch maintains. Rather, the code is an element of Peter’s ethics that agree with the morality of the larger Greco-Roman culture“ (Campbell 1998, 125).

Die Aufforderung zum guten Verhalten des Einzelnen und der bereitwilligen Einordnung in die gesellschaftliche Stellung wird um das Anliegen ergänzt, dass die Gläubigen untereinander ein harmonisches Leben führen (1:22; 2:17; 3:8-17; 4:8-11). Die besondere Betonung des brüderlichen Miteinanders (2:17; 3:8; 4:8; 5:9.12) ist dabei charakteristisch und tritt „noch mehr hervor als im übrigen NT: Nur er [1Petr] bezeichnet die Gemeinde als ἀδελφότης ‚Bruderschaft‘ (2,17; 5,9), und nur er mahnt sie, das Adj. verwendend, φιλάδελφος ‚brüderlich‘, zu sein (3,8)“ (Goppelt 1978, 130). Feldmeier (1992, 166) macht darauf aufmerksam, dass auch die im Brief auftauchenden Bilder (geistliches Haus, Gottes Geschlecht und Volk seines Eigentums, Herde Gottes und Bruderschaft) „das besondere Sein der christlichen Gemeinde“ ausdrücken. „Alle diese Begriffe enthalten neben dem in ihnen ausgedrückten Gottesbezug in starkem Maße auch ein Moment der Gemeinschaft untereinander“ (166).

Diese Betonung der Gemeinschaft muss auf dem Hintergrund der Verfolgungssituation verstanden werden. „Es gibt keine Anzeichen dafür, daß die Betonung der Brüderlichkeit im 1Petr durch Unfriede oder Spaltung in den Gemeinden veranlaßt wäre“ (Brox 1979, 86f). Vielmehr sollen sich im beständigen liebevollen Zusammenhalt auch die schwächeren Christen getragen wissen. Herkommend von der Liebe zu Christus (1:8) fordert der Verfasser in 1Petr 1:22 zum ersten Mal zu brüderlicher Liebe untereinander auf. Die Erfüllung dieser Anforderung ist nur auf einer zweifachen Basis möglich: Weil<sup>175</sup> die Gläubigen *ihre Seelen gereinigt haben* (τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες) und weil sie *wiedergeboren wurden* (ἀναγεγεννημένοι), sind sie befähigt zur *beständigen, innigen*

---

<sup>175</sup> Das Partizip Perfekt ἡγνικότες kann sowohl temporal (Achtemeier 1996, 136; Davids 1990, 76) als auch kausal (Brox 1979, 86; Jobs 2009, 123) aber kaum imperativisch (Feldmeier 2005, 81) verstanden werden.

(ἐκτενής)<sup>176</sup> Liebe *aus reinem Herzen* (ἐκ καθαρῶς καρδίας). Die beiden Partizipien im Perfekt (ἡγνικότες; ἀναγεγεννημένοι) sind keine andauernden Aufforderungen, sondern heben hervor, was in der Vergangenheit bereits geschehen ist, was Auswirkungen in der Gegenwart sind und welche Folgen es in der Zukunft haben soll. Die Wendung *Reinigung der Seele* ist nach Feldmeier (2005, 81) eine in „ein typisch hellenistisches Gewand“ gekleidete Aussage. Diese und andere Beobachtungen führen Feldmeier zu der Überzeugung, „dass die ‚Seele‘ im 1Petr [nicht] nur das Äquivalent für Leben ... sein kann“ (58). Vielmehr sei sie „von der gesamten irdisch-leiblichen Existenz unterschieden“ und so etwas wie „das ‚höhere Selbst‘ des Menschen“ (60). Diese Annahme trifft (zumindest) auf die hier gemachte Aussage über die Reinigung der Seele zu. Die Seele hier als Synonym für den gesamten Menschen zu sehen (vgl. Elliott 2000, 383) scheint unpassend, da es sich bei der *Reinigung im Gehorsam der Wahrheit zu ungeheuchelter Bruderliebe* um eine Reinigung und Veränderung der inneren Einstellung geht, nicht aber um die Reinigung des Äußeren des Menschen. Mit der Wendung „Reinigung *im Gehorsam der Wahrheit* (ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας)“ ist die positive Veränderung, die durch den Gehorsam der Wahrheit gegenüber geschieht, gemeint. Wahrheit (ἀλήθεια) steht hierbei für das Evangelium (Achteimer 1996, 136; Davids 1990, 76; Elliott 2000, 384; Goppelt 1978, 131; vgl. Joh 17:17). Der Glaube an die ihnen verkündigte Lehre hatte im Leben der Gläubigen eine reinigende Wirkung hin *zu unverfälschter Bruderliebe* (εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον). Die in Vers 22b folgende Aufforderung, sich untereinander beständig aus reinem Herzen zu lieben, ist dabei die Aufforderung, in dem zu wandeln, was die Gläubigen durch die Reinigung bereits erlangt haben. Die Liebe ist dabei nicht „a love for humans in general; it is limited to members of the Christian community“ (Achteimer 1996, 137). Feldmeier (2005, 81) betont:

Das impliziert keineswegs die Verachtung oder gar den Hass gegen alle, die nicht zur eigenen Gemeinschaft gehören; wohl aber liegen dem 1 Petr angesichts des äußeren Druckes, dem die Christen nur durch Zusammenhalt begegnen können, vor allem die Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft am Herzen (ähnlich Gal 6,10).

Nach dieser ersten Aufforderung zur Bruderliebe in 1Petr 1:22 folgt eine zweite in 2:17. Eingerahmt von den Bitten, jedermann und den König zu ehren, stehen im Mittelpunkt der Forderung die *Liebe zu den Brüdern* (τὴν ἀδελφότητα ἀγαπάτε) und die Frucht vor Gott.

Nach der Sklavenparänese und der Ermahnung von Frauen und Männer zum rechten Miteinander in der Ehe „generalisiert [der Verfasser] seine Vorstellung von christlicher

---

<sup>176</sup> Das ἐκτενής „kann sowohl die Dauer als auch die Intensität der Liebe bezeichnen“ (Feldmeier 2005, 82). Obwohl sich die meisten Ausleger für eine Richtung festlegen (vgl. Achteimer 1996, 137; Brox 1979, 85; Feldmeier 2005, 82; Goppelt 1978, 130; Schelkle 2002, 52) treffen beide Bedeutungen den Sinn und sollten, um die volle Bedeutung zu erfassen, nebeneinander stehen gelassen werden.

Existenz, die er vorher exemplifiziert hatte“ (Brox 1979, 152). In 1Petr 3:8-17 wird der rechte Umgang im zwischenmenschlichen Miteinander angesprochen. „Die Verbindlichkeiten beziehen sich hier ausnahmslos auf das mitmenschliche Verhalten, wobei zwischen christlicher Gemeinschaft und Gesellschaft nicht scharf und durchgängig unterschieden werden kann“ (152). Zwar deutet die erneute Betonung der *Bruderliebe* (φιλόδελφος) und die am Ende von Vers 9 genannte Begründung für die Aufforderung auf eine Anweisung zum rechten Verhalten innerhalb der Gemeinde hin, Vers 9 kann aber auch auf das rechte Verhalten gegenüber Außenstehenden bezogen werden.

Nach den einleitenden Worten *endlich aber* (τὸ δὲ τέλος) folgen acht Merkmale, die das Miteinander *aller* Gläubigen (vgl. πάντες) unter Druck und Anfeindung kennzeichnen soll. Alle sind herausgefordert, *gleichgesinnt* (ὁμόφρων), *mitleidig* (συμπαθής), *die Brüder liebend* (φιλόδελφος), *barmherzig* (εὐσπλαγχνος) und *demütig* (ταπεινόφρων) zu sein (3:8). Daraufhin warnt der Verfasser in Vers 9 vor zwei negativen Verhaltensmustern: Christen sollen trotz aller Schwierigkeiten und Anfeindungen von innen und/oder außen nicht *Böses mit Bösem* oder *Schmähung mit Schmähung vergelten*<sup>177</sup>, sondern *segnen, weil sie dazu berufen worden sind* (3:9b). Der Begriff λοιδορία, der im Neuen Testament sonst nur noch in 1Tim 5,14 gebraucht wird, hat laut Metzner (1995, 76f) doppelte Funktion:

Zum einen wird die geschichtliche Situation der petrinischen Gemeinden reflektiert. Diese erfahren ihre Bedrängnis von der heidnischen Umwelt als Schmähung und Beschimpfung (vgl. 3,16; 4,4). Zum anderen wird der Verzicht auf Gewalt und Wiedervergeltung durch Analogie zu 2,23 christologisch begründet. Christus ist das „Vorbild“ der ihm nachfolgenden Gemeinde, indem er „Schmach“ nicht mit „Schmach“ erwiderte (ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ 2,23a) 1.Petr begründet also das Gebot des Verzichtes auf Wiedervergeltung mit dem vorbildlichen Leiden Christi. So wird die nachösterliche Situation der Gemeinde mit der vorösterlichen Realität des irdischen Jesus verbunden.

Wie Metzner richtig feststellt, besteht durch den Begriffs λοιδορία eine deutliche Parallele zu 2:23 und damit zum vorbildlichen Verhalten Jesu im Leiden. Auch er wurde *beschimpft* und *geschmäht* (λοιδορέω), *widerschmähte* (ἀντιλοιδορέω) aber nicht und *drohte nicht als er litt* (πάσχων οὐκ ἠπέλει). „Jesus hat sich dem Leiden ausgesetzt, ohne an Vergeltung oder Rache zu denken“ (Manke 1975, 120). Da Christus, wie aus dem Brief immer wieder ersichtlich (2:21-25; 3:18-19; 4:1.13), in allen Situationen als Vorbild der Gläubigen dient, sollen die Gläubigen ihm auch im Umgang mit entgegengebrachten Schmähungen und Beschimpfungen folgen. Ohne selber gute Ratschläge zu erteilen, stellt der Verfasser den

<sup>177</sup> Wie oben bereits herausgestellt, kann unter dem *Bösen* in Vers 9 jede Art des Bösen gemeint sein, „whether verbal or physical abuse or both“ (Elliott 2000, 606). Die genannten *Schmähungen* bzw. *Verleumdungen* (λοιδορία) beschränken sich dagegen wohl auf eine verbale Aburteilung der Christen.

Lesern Christus als Orientierungshilfe vor Augen: So wie *er* nicht widerschmähte, nicht drohte und selber nicht richtete, so sollen die Gläubigen nun auch willig Böses und entgegengebrachte Beschimpfung ertragen. Christi Leben, Leiden und Sterben gilt als Vorbild für das eigene Leben im Leiden und den Umgang mit feindlich gesinnten Mitmenschen. Dies wird auch in 1Petr 3:8-9 deutlich, wo der Verfasser mit gleichem Vokabular wie in 2:23 (λοιδορία/λοιδορέω) die Gläubigen zum rechten Verhalten untereinander auffordert. So wie Christus nicht widerschmähte als er geschmäht wurde, so sollen auch die Empfänger nicht Schmähung mit Schmähung heimzahlen. Treffend fasst Brox (1979, 152) zu 1Petr 3:8 und 9 zusammen: „Christliches Leben ist ... realisiert in Einigkeit, in gegenseitiger Anteilnahme und Hilfe ... und in der brüderlichen Liebe der Christen untereinander, ...“

Eine dritte Aufforderung zur gegenseitigen Liebe findet sich in 1Petr 4:8. Nachdem der Verfasser in 4:7a an das *nahe Ende aller Dinge* (πάντων ... τὸ τέλος ἤγγικεν<sup>178</sup>) erinnert hat, erfolgt in 4:7b die Anweisung (σωφρονήσατε und νήψατε), *vernünftig* und *nüchtern* zu sein. Schon zu Beginn des Briefes wurden die Empfänger in 1:13 aufgerufen, *nüchtern* (νήφω) zu sein und die Hoffnung ganz auf die Gnade zu setzen. Gegen Ende des Briefes erfolgt in 5:8 die prägnante Ermahnung zur *Nüchternheit und Wachsamkeit* (νήψατε γρηγορήσατε). Beide Aufforderungen sind „charakteristisch ... für die eschatologische Paränese des Frühchristentums“ (Feldmeier 2005, 145). Im Kontext der Erwartung des nahen Endes ist es dem Verfasser in 4:8 ein besonders Anliegen, dass die Gläubigen vernünftig und nüchtern *zu Gebeten* sind (εἰς προσευχάς).

Neben der Betonung der Wichtigkeit des Gebetes fordern die folgenden Verse zu Gastfreundschaft (4:9) und zur *beständigen Liebe* (ἀγάπην ἐκτενῆ) auf (4:10). Die Aufforderung zur φιλοξενία ist in gegebener Situation von besonderer Bedeutung. Ein offenes Haus für Mitchristen schafft nicht nur Möglichkeit zur innigen Gemeinschaft und das Gefühl enger Verbundenheit, sondern bietet anderen diskriminierten, unterdrückten und sozial ausgegrenzten Gläubigen einen möglichen Zufluchtsort in Zeiten schwerer Unterdrückung. Jobes (2009, 281) schreibt: „If their pagan friend and even their own families are ostracizing Christians, those distressed believers are to find a warm welcome in the homes of other members of the Christian community“ (vgl. Davids 1990, 159).

Die zum zweiten Mal nach 1Petr 1:22 angeführte Aufforderung zur gegenseitigen Liebe wird hier in 1Petr 4:10 vom Adjektiv ἐκτενής begleitet. *Innig* und *beständig* soll die

<sup>178</sup> Goppelt (1978, 281) zeigt auf, dass ἤγγικεν „von der Jesusüberlieferung her frühchristlicher Terminus für die zeitliche Nähe des Eschatons [ist].“



Liebe sein, damit sie über einen längeren Zeitraum der Anfeindung hinweg ein tragendes und tröstendes Fundament für das harmonische Miteinander in den Gemeinden darstellt. Besonders in der Zeit der Anfeindung und Diskriminierung soll die Liebe den schützenden Rahmen für die angefochtenen Gläubigen schaffen.

Abgerundet wird die Betonung der Liebe unter den Gläubigen durch die ans Briefende gestellte Aufforderung zur gegenseitigen, demütigen Anerkennung (5:5) und zum gegenseitigen Gruß mit dem *Kuss der Liebe* (φιλήματι ἀγάπης; 5:14a). Der Genitiv ἀγάπης ist dabei als *genitivus qualitatis* zu verstehen und beschreibt „a physical expression of brotherly love“ (Elliott 2000, 890).

As the letters of Paul also show, the Christian Community adopted the kiss as a regular physical manifestation of their affection for one another, not as a perfunctory ritual but as a genuine expression of love within the brotherhood ... For both authors, however, this kiss was an expression of the familial affection typical of the Christian community, whose members regarded one another as sisters and brothers in the faith (Elliott 2000, 890).

Die abschließende Aufforderung, einander mit dem Kuss der Liebe zu grüßen, stimmt mit der durchgängigen Betonung der gegenseitigen christlichen Liebe im Brief überein. Darauf weist Achtemeier (1996, 355-56) hin:

The employment of such a kiss, normally practiced within the family,<sup>179</sup> but also as a gesture of greeting to friends, served to emphasize the point that all Christians were to regard themselves as members of the Christian family, and hence to treat each other with kindness and consideration.

Zusammenfassend lässt sich bei der Anweisung zum guten Verhalten als mögliche Bewältigungsstrategie Folgendes festhalten: Von zentraler Bedeutung für ein Standhalten in Bedrängnis sind Gastfreundschaft und die innige, herzliche und anhaltende Liebe der Gläubigen zueinander. Nicht zufällig wird in dem neutestamentlichen Brief mit der stärksten Behandlung der Leidensthematik zugleich auch mehr als in anderen neutestamentlichen Briefen die brüderliche Liebe zueinander hervorgehoben. In Zeiten der Diskriminierung und Anfeindung von außen können sich die Christen keine innergemeindlichen Streitigkeiten und Grabenkämpfe leisten. Im Gegenteil: In der ungeheuchelten, herzlichen Liebe soll der Einzelne in schwerster Bedrängnis Halt, Annahme und Geborgenheit finden, die ihm bei der Bewältigung der Anfeindung helfen kann.

Daneben bieten das gute Verhalten des Einzelnen, seine Bereitschaft, Rechenschaft abzulegen, sowie die willige Unterordnung unter vorgegebene Autorität, nicht nur die

---

<sup>179</sup> Belege hierfür finden sich auch bei Goppelt (1978, 354) und Davids (1990, 204).

Möglichkeit, *Gott* zu dienen und ihm *geistliche Opfer* darzubringen (vgl. 2:5).<sup>180</sup> Es ist immer auch die Chance, positiv *nach außen* zu wirken<sup>181</sup>, so dass Unwissende zum Schweigen gebracht, Gottes Wohltaten verkündigt und Menschen durch Verhalten und/oder Worte für den christlichen Glauben gewonnen werden (vgl. 3:1).

Bei dieser Orientierung nach außen stehen Christen in einer Spannung. Es stellt sich die Frage, wie sich die Christen gegenüber ihrer Umwelt verhalten sollen. Sollen sie sich völlig von der heidnischen Umgebung isolieren oder bestmöglich assimilieren?<sup>182</sup> Ohne die gesamte *Elliott-Balch Debatte* der vergangenen Jahrzehnte diesbezüglich aufzurollen<sup>183</sup>, kann mit Feldmeier (1992, 168) übereinstimmend festgehalten werden, dass es um „Loyalität und vorbildliche Einfügung einerseits“ und „Unterscheidung und anstößiges Anderssein andererseits“ geht, die in einem angemessenen Verhältnis zueinander stehen müssen.

An dieser Stelle sei besonders auf den christusähnlichen Lebenswandel hingewiesen. Aus mehreren Stellen des Briefes geht deutlich hervor, dass sich ein christlicher Lebensstil an Christus selbst orientieren muss und nur durch ihn möglich ist. Besonders bilden dabei die Leiden Christi Ermöglichungsgrund und Vorbild der Nachfolge (vgl. Weihs 2009, 85; Hiebert 1982a, 39). Weil Christus bereitwillig *für euch* (vgl. ὑπὲρ ὑμῶν; 2:21) litt, der *Gerechte für die Ungerechten* (δικαίος ὑπὲρ ἀδίκων; 3:18) und sie durch seine Striemen heil geworden sind (2:24c), ist ein Leben in der Nachfolge Christi möglich. Zugleich ist Christus das Vorbild, dem es nachzueifern gilt. Osborne (1983, 392) schreibt: „Christ, in his suffering and through his suffering, has left clear ‚guide lines‘ which the slaves are to follow persistently and consistently.“

---

<sup>180</sup> Gupta (2009, 72) sieht in der Nennung der Metapher der geistlichen Opfer folgenden Sinn: „in the midst of chaos and tribulations, God’s holy priests are to keep their eyes fixed on him and orient themselves towards him.“

<sup>181</sup> Feldmeier (1992, 167) betont zu Recht: „Die Gemeinschaft des Gottesvolkes ist im Gegenüber zu Gott begründet und hat entsprechend ihren Stand und ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern im Dienst für ihn, der sie immer auch an diejenigen verweist, die draußen stehen.“

<sup>182</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang die klassische Untersuchung „*Christ and Culture*“ von H. Richard Niebuhr (2001), die bis in die jüngste Gegenwart (siehe Carson 2008) immer wieder diskutiert wird. Niebuhr stellt fünf Möglichkeiten dar, wie Christus und somit das Christentum zur Kultur stehen kann (*Christ against Culture, Christ of Culture, Christ above Culture, Christ and Culture in paradox, Christ the transformer of Culture*). Ähnlich untersuchte jüngst Seland (2005, 147-189) wie die Empfänger als Neubekehrte zwischen Akkulturation und Assimilation stehen.

<sup>183</sup> Zur *Elliott-Balch-Debatte* vgl. Dryden 2003, 117-139; Horrell 2007a, 111-116; Thurén 1990, 36-38. Eine gute kritische Auseinandersetzung mit Elliotts „Home of the Homeless“ findet sich auch bei Feldmeier 1992, 203-10).

Bei dieser Vorbild-Nachahmungs-Thematik wird in 1Petr aber nicht auf die in den Evangelien verwendeten Begriffe *μαθητής* oder *ἀκολουθέω*<sup>184</sup> zurückgegriffen, „the image in 1 Peter approaches more closely that which is expressed by the terms *μιμῆσθαι* and *μιμητής*, though these terms do not occur in 1 Peter as such. The idea is, nonetheless, present in the letter in several passages (cf. 1,15; 3,17-18; 4,1)“ (393). Deutlich angesprochen wird die Thematik in 1Petr 2:21-24, wo Christus offensichtlicher als sonst im Neuen Testament als der *leidende Gottesknecht* dargestellt wird (vgl. dazu Breytenbach 2005; Hofius 1996). Durch das Hapaxlegomena *ὑπογραμμός*, den Begriff *ἵχνος* und die Wendung *damit ihr nachfolgt seinen Fußspuren* (*ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἵχνεσιν αὐτοῦ*) wird zur Nachfolge des Vorbildes Christi ausgefordert. Bezüglich des Begriffspaars *ὑπογραμμός* und *ἵχνος* erklärt Weihs (2009, 63): „Der Verfasser ... greift damit in 1 Petr 2,21 bewusst und gezielt auf eine zwar relativ aufwendige, dafür aber umso anschaulichere Begriffs-Kombination zurück, um eine bestimmte Art und Weise der Leitbild-Nachahmungs-Relation zum Ausdruck zu bringen.“ Weiter betont er: „Durch die Wendung ‚Nachfolgen in den Spuren‘ Christi wird in 1 Petr 2,21 angegeben, in welcher Weise die Christen das ihnen von Christus in seinem Leiden hinterlassene ‚Muster‘ (*ὑπογραμμός*) als ‚Vorlage‘ zu nutzen haben“ (65).

Da Christus *auch* (vgl. das *καὶ Χριστός* in 2:21) Anfeindung, Ablehnung und Leiden erfuhr, wird es denen, die ihm nachfolgen, nicht anderes ergehen. Der 1Petr macht deutlich, dass Nachfolge Christi immer auch Leidensnachfolge bedeutet (2:21; 4:1.13). Ein an Christus orientierter Lebensstil führt zwangsläufig zu Konflikten mit der paganen Umwelt. Wie aus dem Brief hervorgeht, liegt gerade in einem an Christus orientierten Lebensstil der zentrale Grund für die verbale Diskriminierung und Ablehnung der Christen. Der neue Wandel wirkt so befremdend auf die Umwelt, dass die Christen um ihres Christseins willen geschmäht werden. Dennoch fordert der Verfasser wiederholt dazu auf, trotz aller Anfeindung Christi Fußspuren zu folgen und sich mit der gleichen Gesinnung zu bewaffnen (*ὀπλίζω*)<sup>185</sup>, weil dadurch in besonderer Weise an Christi Leiden teilgenommen wird (4:13). Im unschuldigen Leiden erleben die Empfänger das gleiche Schicksal wie Christus und haben somit *Anteil an* (*κοινωνέω*) seinen Leiden. „Vermittels des Begriffs *κοινωνία* ... ist

<sup>184</sup> Das Verb *ἀκολουθέω*, das 79x in den Evangelien erscheint, taucht 1Petr nur einmal mit dem Präfix *ἐπί* in 2:21 auf.

<sup>185</sup> Feldmeier (2005, 141) bemerkt, dass diese „Kampfes- und Kriegsmethaphorik ... im Neuen Testament häufiger zur Kennzeichnung christlicher Existenz verwendet [wird] (vgl. Röm 13,12; Eph 6,11-17). Bemerkenswerterweise wird sie jedoch nicht gegen die als feindlich erlebte Mitwelt benutzt, was zumindest sprachlich den Vergeltungszusammenhang perpetuieren würde: Der *miles Christianus* kämpft, bewaffnet mit der Gesinnung dessen, der als Gerechter für die Ungerechten gelitten hat (1Petr 3,18), gegen das Böse (vgl. 1Petr 5,8 f.), aber nicht gegen die Bösen. Hier dient die Bewaffnung, wie die folgenden Verse 4,3 f zeigen, dem Kampf gegen die Begierden (vgl. 2,11).“

der Verfasser des 1.Petrusbriefes im Stande, den historischen Abstand zwischen Jesus und Gemeinde *und* den eschatologischen zwischen jetzigem Leid und künftiger Doxa zu überbrücken“ (Schröger 1981, 162f). Es sind die gleichen Leiden an denen einst Christus und nun gegenwärtig die Christen teilhaben. Und es ist dieselbe Herrlichkeit, an der Christus schon jetzt, die Gläubigen zukünftig teilhaben werden (vgl. 1:21; 4:13; 5:1.4.10). Gut fasst Metzner (1995,130) zusammen: „Der Gedanke der Spurennachfolge verdeutlicht die enge Verbindung von Christusleiden und Leiden der Christen“; und weiter:

Auf dem Weg des Leidens steht die Gemeinde in der Nachfolge Christi. Sie kann diesen Leidensweg Christi nicht nachahmen, wohl aber im Gehorsam gegenüber dem Leidensweg Christi das ihr auferlegte Leiden bewußt tragen. Wie Christus im Leiden gehorsam war, so soll die Gemeinde im Leiden Christus gegenüber gehorsam sein. (215; ebenso Millauer 1976, 68f).<sup>186</sup>

Zusammenfassend lässt sich somit festhalten, dass: „Teilhaben ... nicht lediglich kognitiven Sinn [hat], es ist nicht nur Zeichen, sondern Vollzug der Verbundenheit mit Christus, die von ihm her gegeben und vom Menschen nachzuvollziehen ist“ (Goppelt 1978, 298).

Betont sei an dieser Stelle, dass der 1Petr bezüglich der Nachfolge der Leiden Christi, stärker das physische Leiden im Fokus hat als das Sterben (gegen Sigismund 2009, 181). Der Verfasser trennt zwischen den physischen Leiden Christi und seinem Tod. Wo es um den Tod und das dadurch erworbene Heil für die Menschen geht, steht nie das Leiden allein, sondern wird mit den Hinweisen auf das Blut (1:2.19) oder die Striemen (2:24) verstärkt. Die lebendige Hoffnung der Christen beruht nicht auf den Leiden Christi, sondern auf dessen Tod und Auferstehung (1:3). Beim Leiden Christi für die Sünde (3:18) wird zusätzlich das *getötet nach dem Fleisch* (θανάτωθεὶς μὲν σαρκὶ) beigefügt.

Dagegen wird bei der Aufforderung zur Nachfolge Jesu in den Leiden gerade das physische Leiden betont. In der ersten Aufforderung in 2:21-25 wird zunächst das vorbildliche Verhalten Christi im Leiden hervorgehoben, bevor gegen Ende des Abschnitts sein Sterben als Ermöglichungsgrund für ein *Leben der Gerechtigkeit* (vgl. τῆ δικαιοσύνη ζήσωμεν; 2:24) genannt wird. Zu Recht schreibt Breytenbach (2005, 440), dass „der Fokus bei ἔποθεν auf dem Leiden Christi liegt und der Gedanke seines eventuellen Sterbens unbetont ist.“ Auch in 4:1, wo das Leiden Christi erwähnt wird, geht es um das physische Leiden ohne die Todesfolgen im Blick zu haben. Der Verfasser fordert zu einer Orientierung an den Leiden Christi auf, weil diese Art des Leidens ein Aufhören mit den Sünden zur

---

<sup>186</sup> Auch Schröger (1981, 163f) betont: „Man muß festhalten, daß in [1Petr 2] V 21 von den Christen ein Verhalten im Leiden gefordert wird nicht in der Form einer ‚Nachahmung‘ des Leidens Christi ... sondern in der Form des Gehorsams gegenüber dem Leitbild Jesus Christus.“ Gegen Schulz (1962, 178) der hier die „Aufforderung zur Nachahmung des Vorbilds Christi“ sieht.

Folge hat, das bereits im irdischen Leben sichtbar wird (vgl. 4:2-3). Somit kann hier schwerlich das Todesleiden Jesu (und im Gefolge das der Christen) gemeint sein, weil sonst der Verweis auf die Folgen im Leben irrelevant wäre. Dem 1Petr geht es demzufolge vor allem darum, aufzufordern, sich in zeitlichen, irdischen Leiden an Christi vorbildlichen Verhalten im Leiden zu orientieren und ihm nachzueifern. Er hat den Gläubigen ein Vorbild hinterlassen, damit sie seinen Fußspuren folgen sollen. „Christus nachfolgen heißt in die ‚Fußspuren‘ des leidenden Christus eintreten (2,21) und darin die Notwendigkeit des Leidens (1,6: εἰ δέον) erkennen lernen“ (Metzner 1995, 137).

### 3.5.5 Weitere Anweisung zum rechten Verhalten im Leiden

Neben den bislang herausgearbeiteten Angaben zum rechten Verhalten im Leiden, finden sich weitere Anweisungen im letzten Teil des Briefes (4:12-5:14). Eine erste, in 1Petr 4:12 angeführte Anweisung lautet, sich durch die gegenwärtige *πύρωσις nicht befremden zu lassen* (μὴ ξενίζεσθε als Echo von 4:4). Für die neubekehrten Heidenchristen war die plötzlich entgegengebrachte Anfeindung neu. Treffend bemerkt Stenschke (2008a, 244):

Although it is a new experience for them, what is happening to the Gentile Christians is *not* strange! They now share what the people of God of old had to face in the midst of Gentile nations. The position of a distinct religious minority with all its implications, which was common and therefore not surprising to the Jewish communities of the Diaspora (and the homeland), has now become the calling of these Gentile Christians.

Weil die Christen nicht nur an den Vorzügen des alten Gottesvolkes teilhaben, sondern auch an ihren Schicksalen, daher sollte es für Christen nie etwas Unerwartetes bzw. etwas *Befremdendes* sein zu leiden. Zudem geht mehrfach aus dem Brief hervor, dass Christen als Nachfolger und Nachahmer Christi dieselben Leiden wie Christus zu erwarten haben (2:21; 4:1). Nicht Befremdung soll die Leidenssituationen beherrschen, sondern die Freude darüber, mit Christus zu leiden, um so aufs Innigste an seinen *Leiden* (πάθημα) teilzuhaben (vgl. 4:13).<sup>187</sup> Der Befremdung steht die klare Aufforderung zur *Freude* (χαίρετε; 4:13) entgegen.

<sup>187</sup> Deutlich lassen sich in den Versen 4:12-16 Parallelen zu den Aussagen am Briefanfang erkennen. Während in 4:12-13 dem *Befremdet-Sein* die *Freude* als „semantic opposition“ gegenübertritt, steht in 1:6-8 dem *Betrübt-Sein* (λυπεῖσθαι) das *Jubeln* (ἀγαλλιᾶσθαι) gegenüber (Holloway 2009, 221; vgl. Elliott 2000, 774). Holloway (2009, 221) weist darauf hin, dass χαίρειν und ἀγαλλιῶμενοι „are used interchangeably in 1Peter: thus in 1:18 [sic; 1:8] ἀγαλλιᾶσθε χαρῶν becomes χαρήτε ἀγαλλιῶμενοι in 4:13.“ Thurén (1995, 172) sieht zudem in den Versen 1:6/4:13 und 1:8/4:16 im Gebrauch des Imperativs statt des Indikativs „an *inclusio* of the letter.“ „What the addressees are described to be in 1.3-12 has now become an exhortation.“ Auch Nauck (1955, 69) sieht zwischen 1:6 und 4:13 eine Verbindung und geht davon aus, dass diese Verse auf „dieselbe Tradition zurückgeht, die auch in Mt 5,11f. und Lc 6,22f. vorliegt ...“ Baumeister (1980, 207) betont: „Wie in 1,6-9 wird auch in 4,13f. das Motiv von der Freude im Leiden im futurischen und im präsentischen Sinn verwandt“ (208; vgl. auch de Villiers 1975, 79-82; Schröger 1981, 178ff.).

Die nachfolgenden Verse begründen die Aufforderung, sich nicht befremden zu lassen und führen dazu ein Argument an<sup>188</sup>, das sich mit der bekannten Redewendung „geteiltes Leid ist halbes Leid“ zusammenfassen lässt (vgl. die ähnliche Argumentation in 1Thess 2:14).

Den Empfängern wird mehrfach vermittelt, dass sie nicht die Einzigen sind, die unter Anfeindung leiden: Schon die im Briefkopf gemachte Aussage *den auserwählten Fremdlingen in der Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien* (1:1) zeigt, dass sich die Anfeindung der Gläubigen über das ganze Gebiet Kleinasiens erstreckte. Im weiteren Verlauf des Briefes wird mehrfach betont, dass auch Christus dieselben Leiden durchlebte (vgl. 2:21; 4:1.13). Die deutlichste Aussage begegnet am Ende des Briefes in 5:9. Der Verfasser macht deutlich, dass die von den Christen in Kleinasien erlebten Leiden ebenso über die Bruderschaft *in der Welt* (ἐν τῷ κόσμῳ) gehen. Gut beobachtet Brox (1979, 239): „„Auf der ganzen Welt“ geht es den Glaubensbrüdern nicht anders als den Adressaten des Briefes, weil der Teufel natürlich nicht nur regional zuschlägt.“ Es handelt sich also um keine speziellen Leiden, die einzig und allein von den Empfängern durchlebt werden, sondern um Leiden, die alle Gläubigen aufgrund ihrer Christuszugehörigkeit und ihres christusähnlichen Lebenswandels erleben.

Durch die Betonung der *Universalität* und *Normalität* der Leiden sollen diese nicht verharmlost werden. Vielmehr sind die Leser herausgefordert, durch die angeführten Erklärungen, Sinn und Ziel der Leiden zu verstehen, um sie so zu akzeptieren und leichter ertragen zu können. Eine solche „Annahme“ macht das Leiden wiederum erträglicher. Der Blick ist dabei auf andere Christen gerichtet, die ebenfalls diese Art der Leiden erleben und durchlebten: „With all other Christians, the readers share the necessity of resisting the devil, thus sharing the suffering of Christ (4:13), knowing that they do not stand alone with suffering arbitrarily visited only on them, but that what they must undergo is being undergone by all other Christians as well“ (Achteemeier 1996, 343f). Penner (2011, 368) weist ebenfalls auf die Bedeutung dieser Aussagen hin:

Das Vorbild der verfolgten Kirche ist seelsorgerlich ungeheuer wertvoll für die, die durch Anfechtung und Prüfungen aller Art gehen ... Wenn wir die Gnade Gottes im Leben anderer Menschen wahrnehmen, werden wir dadurch daran erinnert, dass Gott uns nicht verlassen hat. Uns wird in Erinnerung gerufen: Wenn Gott unseren Brüdern

---

<sup>188</sup> Holloway (2009, 222) will hier in Anlehnung an Brox „eine ganze Liste von Argumenten“ (Brox 1979, 213) sehen. Dem ist entgegenzuhalten, dass Holloways zweites Argument („suffering is according to the will of God“) nicht aus 4:19 abgeleitet werden kann. Das κατὰ in der Aussage κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ gibt nicht den Grund für das Leiden an (*Leiden ist Gottes Wille*), sondern die rechte Art des Leidens (*die, die so leiden, wie es Gottes Willen entspricht*).

und Schwestern helfen kann, die entsetzlichsten Situationen zu durchleben, und er sie in der Treue ihm gegenüber erhält, dann kann er auch uns helfen.

Mit weiteren Aussagen macht der Verfasser neben der Betonung der Normalität des Leidens auf die positiven Folgen des Leidens aufmerksam.<sup>189</sup> Wer freudig Leiden erträgt, wird nicht nur bei der Offenbarung der Herrlichkeit freudig jubeln (4:13), sondern ist selig zu preisen (4:14a) und darf wissen, dass der Geist Gottes auf ihnen ruht (4:14b).

Von Bedeutung für die Anweisungen zum rechten Umgang mit Leiden sind weiterhin die Aufforderungen in 1Petr 4:14.16. Wenn Christen *um des Namens Christi willen* (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ) bzw. *als Christ* (ὡς Χριστιανός) leiden, dann brauchen sie sich *nicht zu schämen* (μὴ αἰσχυνέσθω; 4:16), sondern sollen Gott mit diesem Namen *verherrlichen* (δοξαζέτω). Wie in den Versen 4:12-13 tritt auch hier der Ablehnung eine alternative positive Verhaltensanweisung entgegen:

4:12-13 μὴ ξενίζεσθε ... ἀλλὰ ... χαίρετε

4:16 μὴ αἰσχυνέσθω ... δοξαζέτω

Neben den zwei Doppelanweisungen in 1Petr 4:12-16 begegnet in 4:19 die Mahnung, dem treuen Schöpfer *die Seelen anzubefehlen* und *Gutes zu tun*. Wie bereits oben herausgestellt<sup>190</sup> ist es dem Verfasser ein Anliegen, dass die Gläubigen sich umfassend, mit ihrem gesamten Sein vertrauensvoll Gott zur *schützenden Bewahrung übergeben sollen* (παρατιθέσθωσαν). Ihm als dem treuen, allmächtigen Schöpfer und Erhalter allen Lebens ist es möglich, die Gläubigen zu bewahren bis zum Ende des Leidens bzw. bis zur Wiederkunft Jesu Christi. In diesem Zusammenhang wird einmal mehr zum *Tun des Guten* aufgefordert. Wie mehrfach betont sollen sich Christen gerade in und trotz aller entgegengebrachten Anfeindung durch das Tun des Guten auszeichnen. Sie sollen erlebte Leiden nicht nur passiv erdulden, sich nicht isolieren oder einschüchtern lassen, sondern ihre Situation aktiv gestalten, indem sie weiterhin Gutes tun.

1Petr 5:6-11 gibt drei abschließende Anweisungen, die von den Gläubigen in der Zeit der Anfeindung eingehalten werden sollen:

A) In 5:6 ist es die Aufforderung sich unter Gottes mächtige Hand zu *demütigen* (ταπεινώθητε). Möglich ist, dass der Verfasser mit der Nennung von Gottes *mächtiger Hand* (τὴν κραταιὴν χεῖρα) an das gewaltige Eingreifen Gottes beim Exodus erinnern will, da diese Wendung nirgends sonst im Neuen Testament, dafür aber sehr häufig im alttestamentlichen Zusammenhang mit dem Exodus genannt wird. Ist dies der Fall, wird

<sup>189</sup> Vgl.: 3.4 Begründung und Ziel des Leidens - die Frage nach dem Wozu.

<sup>190</sup> Vgl. 3.2.5 Leiden und der Wille Gottes.

daran erinnert, dass es in Gottes Hand und bereits erwiesenen Macht liegt, Befreiung von der Unterdrückung zu schenken. Noch lässt er die Leiden zu und lässt die Widersacher gewähren. Aber die Leiden sind zeitlich begrenzt. Der Tag der Erlösung wird kommen. Gott wird Rettung schaffen, wie mit den Worten *dass er euch erhöhe zur rechten Zeit* (ἵνα ὑμῶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ).<sup>191</sup> Auch Elliott (2000, 850) beobachtet:

But the point of v 6-7 is more consolatory than admonitory, so this expression more likely is meant to recall the exodus and the analogous great acts of deliverance by God's „powerful hand“ (Exod 3:19; 6:1; 13:9,14,16; Deut 3:24; 4:34; 9:26, 29; 26:8; Dan 9:15) as well as his power to protect and sustain his people (cf. Acts 4:28, 30; 11:21). God's power (*kratos*) is also stressed in v 11, and thus these kindred terms frame this concluding unit of the body of the letter with an emphasis on the divine power by which the believers are upheld and protected (cf. also 1:5).

B) Eine Demütigung unter die Hand Gottes geschieht durch das in 1Petr 5:7 beschriebene *Hinwerfen aller Sorgen auf Gott*. Das verwendete Partizip ἐπιτίψοντες<sup>192</sup> ist dabei nicht als Imperativ zu verstehen, sondern als klarer Anschluss an Vers 6 (Feldmeier 2005, 163; Goppelt 1978, 337; Green 2007, 179; Grudem 1988, 195; Michaels 1988, 296 gegen Achtemeier 1996, 339; Elliott 2000, 851). „Our author not only instructs one to humble oneself, but he also explains how to do this. It is by ‚casting all your anxiety on him‘. The reason one can do this is that ‚he cares about you“ (Davids 1990, 187). Gut fasst Green (2007, 179) zusammen:

What is more, with v. 7 Peter explains how to accept one's humble status: by „casting on him your every distress.“ As Christ „handed himself over to the one who judges justly“ (2:23), as holy women had „placed their hope in God“ (3:5), and as Peter has already encouraged his audience to „entrust their lives to a faithful creator“ (4:19), so now Christians allow God to be God by laying their cares on him. Casting one's cares on God is a recognition of God's monopoly on justice as well as a deep-seated confession of God's power to accomplish his purposes. It is an enacted credo.

C) Nach dieser Aufforderung zur Selbstdemütigung und der damit verbundenen Zusage, dass Gott diejenigen, die sich unter seine mächtige Hand beugen zur rechten Zeit erhöht, folgt in 1Petr 5:8 die bereits oben betrachtete Doppelanweisung zur *Nüchternheit* und *Wachsamkeit* (νήψατε γρηγορήσατε). Nach Feldmeier (2005, 163) erschließt sich der Sinn der beiden Metaphern aus ihrem Gegenteil: „Wer betrunken ist bzw. wer schläft, hat den Bezug zur Realität verloren, er kann drohende Gefahren nicht wahrnehmen und hat im Blick auf die Phänomene sein Urteilsvermögen eingebüßt; er nimmt das Eingebildete für bare

<sup>191</sup> Bei ἐν καιρῷ ist aufgrund der gleichen Aussage wie in 1:5 an ein eschatologisches Ereignis, die Parusie (4:13) zu denken (vgl. Achtemeier 1996, 339; Feldmeier 2005, 163; Goppelt 1978, 337; Michaels 1988, 296; Schelkle 2002, 131).

<sup>192</sup> Michaels 1988, 296 weist darauf hin, dass die klaren imperativen Partizipien im Brief im *Präsens* stünden, hier aber ein Partizip *Aorist* vorliege.



Münze, ist leicht zu täuschen und daher auch hilflos und verwundbar.“ Ein solches Verhalten können sich die Christen in der gegenwärtigen Lage nicht erlauben. Ständig stehen sie in der Auseinandersetzung mit der paganen Umwelt. Der Teufel als der letztendliche Verursacher aller Feindschaft versucht die Christen zum Abfall von ihrem Glauben zu bewegen.

Mit einem vorletzten Imperativ – vor der abschließenden Anweisung zum gegenseitigen Grüßen mit dem Kuss der Liebe (vgl. ἀσπάσασθε; 5:14) – werden die Gläubigen in 1Petr 5:9 das erste Mal im ganzen Brief zum aktiven *Widerstehen* (ἀντίστητε) aufgefordert. Dieser Widerstand ist nicht, wie man erwarten könnte, gegen die anfeindende Umwelt gerichtet. Er richtet sich vielmehr gegen den letztendlichen Urheber allen Übels, gegen den Widersacher, den Teufel. Widerstanden werden soll *fest im Glauben* (στερεοὶ τῇ πίστει). Nach der vierfachen Erwähnung im ersten Kapitel des Briefes (1:5.7.9.21) taucht die πίστις hier am Ende des Briefes wieder auf. Und wieder, wie in 1:5, betont der Verfasser die bewahrende und rettende Wirkung des Glaubens. Wer im Glauben dem Widersacher bis zum Ende widersteht, dessen Glaube hat sich bewährt und gilt als viel kostbarer als Gold. Durch einen solchen Glauben wird man auch bewahrt werden bis man das Ziel des Glaubens – die Errettung der Seele – erlangt (1:9) und Lob, Herrlichkeit und Ehre bei der Offenbarung Jesu empfangen wird (1:7).

Auffällig ist bei den in diesem Abschnitt betrachteten Verhaltensanweisungen die Tatsache, dass fast immer eine eschatologische Begründung folgt: a) Der in 1Petr 4:12-13 genannten Aufforderung, sich nicht befremden zu lassen und sich stattdessen zu freuen, folgt die Aussage, dass die Gläubigen dann auch zur *Zeit der Offenbarung Christi* freudig jubeln werden. b) Der Anweisung, sich nicht zu schämen, sondern Gott zu verherrlichen (4:16) folgt die *Erwähnung des Gerichts* und die Aussage, dass selbst der Gerechte *nur mit Mühe gerettet wird* (ὁ δίκαιος μόλις σώζεται; 4:18). c) Ebenfalls findet sich am Ende der Aufforderung zur Demütigung unter Gottes Hand und das damit verbundene Werfen der Sorgen auf ihn die eschatologische Begründung: *damit er euch zu rechten Zeit erhöhe* (5:6). Auch wenn diese Aussage sich auf eine Erhöhung zu Lebzeiten beziehen kann, so ist vom Briefganzen doch eher an eine Erhöhung am Ende der Zeit zu denken. „Gott ‚erhöht‘, indem er an der Herrlichkeit teil gibt, die Christus durch seine Erhöhung empfing (1,11; 3,22) ... Dies wird ἐν καιρῷ, ‚zur bestimmten Zeit‘, nämlich ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ (1,5), am Ende bei der Parusie, geschehen“ (Goppelt 1978, 337; vgl. Achtemeier 1996, 339, Feldmeier 2005, 163; Michaels 1988, 296).

Nach der Doppelanweisung zur *Nüchternheit* und *Wachsamkeit* (5:8) und der Ermahnung zum Widerstand (5:9) wird auch in 1Petr 5:10 auf die ewige Herrlichkeit

verwiesen, zu der die Gläubigen berufen sind, sodass sich für die gegenwärtigen Leiden eine eschatologische Perspektive auftut. Trotz aller jetzigen Leiden werden die Gläubigen nach dieser Zeit aufgerichtet, gestärkt, gekräftigt und gegründet.

Eine Ausnahme in dieser Reihe der Aufforderungen mit eschatologischem Anschluss bildet die Mahnung in 1Petr 4:19, sich dem treuen Schöpfer die Seelen anzubefehlen und Gutes zu tun. Es folgt keine eschatologische Motivierung, sondern die Ermahnung an die Ältesten. Trotz dieser Ausnahme fällt der starke eschatologische Bezug bei den Verhaltensanweisungen auf. Eschatologie wird im 1Petr zu einer Motivation für den rechten Wandel in der Gegenwart, das rechte Verhalten in der Leidenszeit und somit für die gesamte christliche Existenz. Die gläubigen Empfänger sollen sich bewusst machen, dass es nicht nur um ein vorbildliches, rechtschaffenes Leben inmitten der paganen Umwelt geht. Vielmehr hat das jetzige Verhalten Auswirkung auf die kommende Herrlichkeit. Die, die sich durch alle Leiden hindurch an Christi Vorbild orientieren und ein Leben nach dem Willen Gottes führen, dürfen bei der Parusie mit zusätzlicher Belohnung und Wertschätzung rechnen: Ihnen werden bleibende(r) Lob, Preis und Ehre (1:6) zuteil, die ihnen hier und jetzt vorenthalten werden. Sie erhalten eine *unvergängliche Krone der Herrlichkeit* (τὸν ἀμάραντινον τῆς δόξης στέφανον; 5:4) und göttliche Erbauung (5:10). Gründe genug, die jetzigen Leiden mit dem Blick auf Christus und den bevorstehenden Lohn in der Herrlichkeit zu ertragen.

### 3.5.6 Rekonstruktion des Selbstkonzepts

„Sowohl das Bewusstsein darüber, von anderen in stereotyper Weise wahrgenommen zu werden, als auch tatsächliche Erfahrungen von Ablehnung und Ausgrenzung prägen die Selbsteinschätzung und das Selbstkonzept<sup>193</sup> der Stigmatisierten“ (Tröster 2008, 141). Dieses Ergebnis der modernen Sozialpsychologie trifft auch auf die Empfänger des 1Petr zu. Ihre Selbsteinschätzung und ihr Selbstkonzept werden auch durch negative Erfahrungen geprägt. Immer wieder wird durch Diskriminierung und Abwertung von Seiten der paganen Umwelt die Identität der Gläubigen erschüttert. Ein starkes „Gefühl, nicht [-mehr] richtig dazu zu gehören, ...war [unter den Christen] ... im Römischen Reich weit verbreitet“ (Kee 1982,78). Daher ist es dem Verfasser ein Anliegen, die Empfänger in ihrer Situation zu ermutigen und ihr Selbstwertgefühl zu stärken. Dies geschieht zum einen durch die Betonung der Gruppenzugehörigkeit, zum anderen, indem der Verfasser den Gläubigen ihre

---

<sup>193</sup> „Das Selbstkonzept ist die ‚Gesamtheit (Summe, das Ganze, der Inbegriff) der Einstellungen zur eigenen Person‘“ (Mummendy in Güttler 2003, 101).

Stellung und ihre Privilegien aufzeigt. Besonders deutlich geht diese Vorgehensweise aus dem Abschnitt 1:14-2:10 hervor.<sup>194</sup>

In 1Petr 1:14 beginnt der Verfasser die Gläubigen mit einer ersten Metapher als *gehorsame Kinder* (τέκνα ὑπακοῆς) zu bezeichnen.<sup>195</sup> Die Metapher der Kindschaft geht auf die Aussagen in 1:3 zurück. Dort „wird Gott als ἀναγεννήσας, als der Vater, der Erzeuger des neuen Seins bestimmt“ (Feldmeier 2004, 299). Er hat „aus Geschöpfen ... Kinder [gemacht] und das bedeutet, dass sie wesensmäßig (geradezu ‚genetisch‘) an diesem Gott partizipieren“ (299). Durch die Wiedergeburt (vgl. ἀναγεννώω; 1:3.23) sind die Empfänger also in eine neue Familie, die Familie Gottes, hineingeboren worden. Vollzogen wurde diese Wiedergeburt *nach* Gottes großer Barmherzigkeit (1:3), *durch* das lebendige Wort Gottes (1:23) *zu* einer lebendigen Hoffnung (1:3) und *zu* einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe (1:4). Dadurch, dass der Verfasser dieses, in der Vergangenheit geschehene Ereignis seinen Lesern vor Augen stellt, sollen sie an ihre neue Identität und ihre Sonderstellung mit all den dazugehörigen Privilegien erinnert werden. Als die wahren Kinder Gottes, die göttlichen Ursprungs sind und als Mitglieder der neuen Familie sind die Empfänger zugleich auch Erben Gottes mit einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Zudem haben sie das Vorrecht, den allmächtigen Gott und Vater des Herrn Jesus Christus vertrauensvoll als *Vater* (πατήρ) *anzurufen* (ἐπικαλέω; 1:17). Dieses Vorrecht vermittelt das Gefühl und die Sicherheit, einer elitären Gruppe anzugehören, zumal dieser Vater nicht nur Vater ist, sondern im Brief verhältnismäßig häufig als Richter vorgestellt wird, der souverän *ohne Ansehen der Person einen jeden nach seinen Werken richten wird* (1:17).

Dass Gott Vater und zugleich Richter ist, dient „im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem ungerechten Leiden ... mehrmals dem Trost und der Entlastung der Betroffenen (1Petr 2,23; 4,5.19)“ (Feldmeier 2005, 72). Wie ihr Vorbild Jesus inmitten aller Anfeindung und Verspottung nicht selber urteilte und richtete, sondern es dem *überließ* (παραδίδομι)<sup>196</sup>, *der gerecht richtet* (τῷ κρίνοντι δικαίως; 2:23), so sollen auch die

<sup>194</sup> Dies führt Horrell (2007a, 132) dazu, diesen Abschnitt als „identity-defining narrative“ zu bezeichnen. Zu „Identity Formation“ bzw. „Christian Identity“ im NT vgl. Holmberg 2008; Holmberg & Winnige 2008; Lieu 2006.

<sup>195</sup> Martin (1992, 167-167) erinnert: „Obedience was a fundamental obligation for the children of the Hellenistic household ... Obedience demands that children in the household carry out the commands of the father.“

<sup>196</sup> Worauf sich das in 1Petr 2:23 verwendete παραδίδομι bezieht, ist schwer zu sagen. Vorgeschlagen wurde das *Gericht* (Goppelt 1978, 208), ein recht allgemeingehaltenes *es* im Sinne von *alles* (Grudem 1988, 130; Elliott 2000, 531), die *Vergeltung* (Osborne 1983, 397) oder die *Feinde* Jesu (Michaels 1988, 147). Wenig wahrscheinlich ist dagegen die Annahme, παραδίδομι würde sich auf ein *sich selbst* beziehen (so Hiebert 1982a, 38; Selwyn 1946, 180).

Gläubigen sich nicht selber rächen, sondern wissen, dass „dieser Richter auch den ungerecht Leidenden zuletzt zu ihrem Recht verhelfen wird“ (117; vgl. Manke 1975, 121). Jeder Lästere muss eines Tages Rechenschaft geben vor *dem, der bereit ist, zu richten*. (τῷ ἐτοίμῳ ἔχοντι κρῖναι; 4:5). Dann wird den jetzt noch Leidenden Recht gesprochen und ihre Peiniger werden ihre gerechte Strafe empfangen.

1Petr 2:2 vergleicht die Gläubigen mit *Neugeborenen* (βρέφος), die, aus dem Wort Gottes wiedergeboren (1:23), weiterhin nach diesem Wort begierig sein sollen, so wie die Neugeborenen nach der Milch. Der Hinweis auf das Neugeborenen sein hebt erneut die besondere Stellung der Gläubigen hervor. Sie stehen durch den Glauben in einer geistlichen Vater-Kind Beziehung mit Gott. An einen weiteren Grund für diese Metapher denkt Green (2007, 269):

With the language of „new birth“ and „growth“ ... Peter highlights the past reality and ongoing necessity of his audience's conversion to the new ways of thinking, feeling, believing, and acting. In a society noted for its hyper-concern with social status, Peter urges that what really matters is one's standing before God. Status is measured according to the divine standards.

Grammatisch und semantisch eng mit der Metapher der Neugeborenen verbunden ist die Zugehörigkeit der Gläubigen zum *heiligen Bauwerk* Gottes in den Versen 2:4-10 (vgl. Martin 1992b, 176).<sup>197</sup>

Because of the relative pronoun ὃν in verse 4, the passage that contains the metaphor of living stones is grammatically subordinate and dependent upon the passage that contains the metaphor of newborn babies. Also, the protasis of the conditional sentence that contained the previous metaphor was placed after the apodosis, and the term Lord was positioned as the last element in that protasis so that an essential association could be made between the term Lord and the participial phrase that introduces the metaphor of the readers as living stones. The Lord, whom the readers had tasted in the previous metaphor, is the same Lord upon whom they, as living stones, are fashioned into a temple for God (176-77).

Als *lebendige Steine* (λίθοι ζῶντες; 2:5)<sup>198</sup> sollen die Gläubigen zu dem *lebendigen Stein* (λίθον ζῶντα; 2:4) kommen, weil sie nur durch seine Auferstehung von den Toten (=durch sein Leben) eine *lebendige Hoffnung* (ἐλπίδα ζωσαν; 1:3) haben können.<sup>199</sup> In der Bezeichnung dieses Steines als *von Menschen zwar verworfen aber bei Gott auserwählt und*

<sup>197</sup> Martin (1992b, 176-77) erklärt bezüglich des Zusammenhangs: „Semantically, both of these metaphors are linked by the notion of growth. Just as the growth of the body can be described in construction terms, so also the construction of a building can be referred to as growth.“ Campbell (1998, 85) sieht dabei „honor / shame as the central concern of 2:4-10.“

<sup>198</sup> Zur hier nicht näher erläuterten λίθος- Tradition siehe Elliott 1966, 26-49. Zum Vergleich der Tempelmetaphorik des 1Petr mit dem Epheserbrief vgl. Mayer 2002, 159-60.

<sup>199</sup> Michaels (1988, 98) erinnert bei der mehrfachen unterschiedlichen Erwähnung von *lebendig* an den Kontrast zur „hoplessness and idolatry of contemporary paganism.“

*kosbar* (ὕπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον παρὰ δὲ θεῶ ἐκλεκτὸν ἔντιμον) können die Gläubigen zugleich eine Parallele zu ihrem Leben erkennen. So wie Christus als lebendiger Stein von den Menschen verworfen wurde, so werden nun seine Nachfolger (als lebendige Steine) verworfen. Der Verfasser bleibt aber nicht bei der Verwerfung stehen. Vielmehr ist es ihm auch hier ein Bedürfnis, die Identität der Gläubigen zu stärken. Ohne die Tatsache abzustreiten oder zu mindern, dass die Gläubigen von der paganen Umwelt verworfen werden, erinnert er sie mit dem Hinweis auf Christi Erwählung und Kostbarkeit bei Gott zugleich daran, dass auch sie als lebendige Steine aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu dem lebendigen Stein Christus auserwählt und kostbar sind. In der Parallelisierung mit Christus erkennen die Gläubigen die tröstliche Wahrheit ihrer Teilhabe an den Christus zugeschriebenen Privilegien. Die Zugehörigkeit zu Christus ist nicht nur Teilhabe an seinem Schicksal, sondern zugleich Anteilnahme an seinen Vorrechten. Gut pointiert Brox (1979, 97): „Im von Menschen verworfenen Christus, den Gott aber erwählt und hochschätzt, mußten sich die Leser in der Situation der Abgelehnten und Verfolgten selbst tröstlich wiedererkennen.“<sup>200</sup>

Als *lebendige Steine* sollten sich die Gläubigen nun zum *geistlichen Haus* (οἶκος πνευματικός) und zur *heiligen Priesterschaft* (ἱεράτευμα ἁγίων) erbauen lassen und in diesem Tempel priesterliche Dienste verrichten (2:5). Nach Feldmeier (2005, 90) wird „hier zum ersten Mal explizit gesagt, dass das neue Leben der Wiedergeborenen die Gestalt einer neuen Gemeinschaft hat. Nur als ‚Bau‘, als Kollektiv können die ‚lebendigen Steine‘ ihre Bestimmung erfüllen, ein ‚geistliches Haus‘ zu sein.“ Und nur in dieser Gemeinschaft, ist ihnen das Überstehen der Anfeindung möglich. Feldmeier nennt hierbei drei Punkte, die diese Metapher über das Verständnis der Gemeinde im 1Petr aussagt. Als erstes werde deutlich,

... dass sich eine christliche Gemeinschaft nicht selbst als religiöser Verein konstituiert. Die Aufforderung im Imperativ Passiv, sich aufzubauen zu lassen, macht deutlich, dass diese Gemeinschaft nicht aus ihren eigenen Beziehungen lebt, sondern durch das Wirken des Geistes in ihr (vgl. 1,2; 4,14) gegründet und erhalten wird. 2. Die Gemeinde als „geistliches Haus“ ist nicht nur das Werk des göttlichen Geistes, sondern auch sein Eigentum und der Ort seiner Gegenwart. Das beinhaltet 3. zugleich eine Verpflichtung, diese Gegenwart zu bezeugen, wie die Erweiterung der Metaphorik des „geistlichen Hauses“ durch die sakrale Kollektivbezeichnung der „königlichen Priesterschaft“, die Gott durch ihren Lebenswandel „geistliche Opfer“ bringen soll, zeigt (90).

<sup>200</sup> Holloway (2009, 171) bemerkt: „...they should understand that their current rejection by their neighbors ... is in fact an expression of it: Christ was himself ‚a living stone *rejected* by people but chosen and precious in the sight of God‘.“

Herkommend vom Bild des geistlichen Hauses und der königlichen Priesterschaft wird der Selbstwert und die Identität der Leser besonders durch die Aussagen in 1Petr 2:9-10 gestärkt. Diese Verse bilden den Abschluss und Höhepunkt des vorhergehenden Abschnitts. In den vorangehenden Versen beginnt der Verfasser diejenigen zu beschreiben, die nicht zu der in 2:9 genannten Gruppe gehören. Sie bilden die pagane Opposition, die Jesus Christus ablehnen und sich an ihm, als dem *Stein des Anstoßes* (λίθος προσκόμματος) und dem *Fels des Ärgernisses* (πέτρα σκανδάλου) stoßen. Den Grund dafür sieht der Verfasser in der Ablehnung des Wortes: An Christus stoßen sich die, die dem Wort nicht *gehorschen* oder *glauben* (ἄπειθέω; vgl. 3:1; 4:17). Brox (1979, 101) beschreibt treffend: „Die Ablehnung Christi wird im Ungehorsam gegen das Wort (des Evangeliums) vollzogen und entschieden.“ Das *Wort* (λόγος) steht hier für die Botschaft von Jesu Leiden, Sterben und Auferstehung (vgl. 1Kor 1:23). Deutlich geht daraus hervor, dass das Evangelium bereits im Umfeld der Gläubigen verkündigt wurde. Der paganen Umwelt ist die Botschaft bekannt, aber sie sind ihr nicht gehorsam (vgl. 3:1; 4:17) und ärgert sich darüber.

Im Gegensatz zu ihnen stehen die, die dem Evangelium Glauben schenken und aus Gottes Barmherzigkeit und aus dem lebendigen Wort Gottes in die neue Gemeinschaft hineingeboren wurden. Deutlich stellt der Verfasser durch die Anrede *ihr aber* (ὁμεῖς δέ) die Gruppe in 1Petr 2:9 der vorangegangenen gegenüber und hebt zugleich den überlegenen Status der im Folgenden beschriebenen Gemeinschaft hervor. Dieser Sonderstatus wird zunächst durch vier Bezeichnungen, die Exodus 19:6 und Jesaja 43:20-21 (LXX) entnommen sind und „die im AT zentral Israels Erwählung und Sendung aussagen“ (Goppelt 1978, 151) ausgedrückt: *Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, eine heilige Nation, ein Volk zum Besitztum*. Interessant ist dabei die Reihenfolge der angeführten Titel. Der Einleitung *ihr aber* (ὁμεῖς δέ), die sich so auch in Ex 19:6 findet, folgt zunächst die aus Jesaja 43:20 bekannte Bezeichnung *auserwähltes Geschlecht* (γένος ἐκλεκτόν). Achtemeier (1996, 163) geht davon aus, dass diese Bezeichnung am Anfang steht, weil „it resumes the theme of Christians as elect.“ Das hierbei verwendete Verbaladjektiv ἐκλεκτόν findet sich auch in 1:1 zur Bezeichnung der *auserwählten Fremdlinge* und wird in 2:4.6 zugleich für Christus gebraucht. Damit parallelisiert der Verfasser nach 2:5 die Christen erneut mit Christus. So wie er der lebendige Stein ist und die Empfänger als lebendige Steine bezeichnet werden, so sind sie auserwählt wie auch Christus auserwählt ist. Zugleich wenden den Empfängern hier aber die Ehrenbezeichnungen Israels zugeschrieben: Die jetzt Ehrlosen werden in eine lange Tradition und Geschichte eingezeichnet (vgl. Stenschke 2009b, 103-16).

Dies geschieht auch durch den zweiten und dritten Ehrentitel *königliches Priestertum* und *heilige Nation* (βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον), die erneut Ex 19:6 entnommen sind. Mit der Bezeichnung der Empfänger als *königliches Priestertum* wird auf die bereits in 1Petr 2:5 gemachte Aussage *heiliges Priestertum* (ἱεράτευμα ἅγιον) zurückgegriffen. Dass der verwendete Begriff βασιλείον als Adjektiv zu verstehen ist (gegen Brox 1979, 103), geht daraus hervor, dass die zu den anderen Titeln beigefügte Begriffe ἐκλεκτόν und ἅγιον als Adjektiv verstanden werden und auch in 2:5 dem *Priestertum* (ἱεράτευμα) schon ein Adjektiv (ἅγιον) beigefügt wurde. Mit der Bezeichnung der Empfänger als *königliches Priestertum* ist besonders auf die Heiligkeit, die ausgesonderte Stellung und die mediale Funktion der Gemeinschaft der Gläubigen zwischen Gott und der paganen Umwelt hingewiesen. Wichtig zu beachten ist hierbei, dass diese Verse nicht für ein „allgemeines Priestertum“ im Sinne eines besonderen Kirchen- oder Amtsverständnis sprechen (vgl. Sängler 2000, 399-401; Goertz & Härle 2000, 402-10). Vielmehr lässt sich festhalten:

*Ex. 19,6 als wesentliche atl. Bezugsstelle von 1 Petr. 2,9 proklamiert die prophetische heilsgeschichtliche Bestimmung Israels, erwähltes und gottgeweihtes Volk zu sein. Die Erwählung Israels zum Eigentumsvolk JHWHs und dessen Manifestation im Bundesschluss am Sinai tritt als zentrales theologisches Motiv hervor. Der Cohen-Begriff trägt hier (im Gegensatz etwa zum Gebrauch zur Spezifizierung der Tempelinstitution) keine spezifizierenden amtlichen Züge. Er fungiert hier ausschließlich zur metaphorischen Markierung der unbedingten Gotteszugehörigkeit des gesamten Volkes Israel (Liebelt 2000, 128-129).<sup>201</sup>*

Daraus ergibt sich für die Empfänger: „Die Bezeichnungen, Privilegien, aber auch die Herausforderungen Israels ... gelten [nun] auch den christlichen Gemeinden aus Juden und Heiden. Man spricht besser von einer *Kontinuität* zwischen Israel und Kirche mit einer Erweiterung der judenchristlichen Kirche um die Heidenchristen ...“ (Stenschke 2009b, 106). Es geht um die unmittelbare und direkte Anwendung „*der im Gedanken der Erwählung begründeten Würdeprädikate Israels auf die neutestamentliche Gemeinde*“ (Liebelt 2000, 129-130). Wie Israel von Gott auserwählt und abgesondert wurde und Gottes besondere Zuwendung erfuhr, so erleben nun die neutestamentlichen Gläubigen in gleiche Weise diese Vorzüge. Sie sind nun Gottes heiliges, auserwähltes Volk, das am Status aber auch am Geschick des Gottesvolks Teil hat.

Der dabei in 1Petr 2:9 verwendete Begriff *heiliges Volk* (ἔθνος ἅγιον) betont die abgesonderte Stellung der Empfänger. Mitten unter den *Nationen* (ἔθνος) unter denen die

<sup>201</sup> Zustimmend schreibt auch Jobes (2009, 161): „It is not the concept of clerical authority but rather the theme of obedience and holiness that Peter has in view, concepts that were also present in the original context of Exod. 19. An ancient priesthood was to be sanctified and set apart from the people at large for their ministry to the deity, to whom they had special access.“

Empfänger leben (vgl. 2:12) und die von ihnen einen angepassten Lebensstil fordern (vgl. τὸ βούλημα τῶν ἔθνῶν; 4:3) sollen die Gläubigen einen heiligen Wandel führen (vgl. 1:15-16). Sie sollen sich als *heilige, zu Gott gehörige Nation* auszeichnen und sich von den Begierden und dem falschen, früheren Wandel fernhalten (1:14.17; 2:1.11; 4:2), um stattdessen nach Gottes Willen zu leben (4:2).

Nach diesen beiden aus Ex 19:6 entnommenen Aussagen weisen die in 1Petr 2:9e-f angeführten Bezeichnungen λαὸς εἰς περιποίησιν und τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε deutliche Parallelen zu Jesaja 43:21 auf. Mit der Benennung *Volk zum Eigentum* weist der Verfasser erneut auf die Gotteszugehörigkeit der Empfänger hin, die trotz aller Diskrimination und Anfeindung aus ihrem Umfeld nicht aufgehoben ist. Er hat sich sein Volk auserwählt, damit sie ihm gehören.

1Petr 2:9a	ὁμεῖς δέ	ὁμεῖς δέ	Ex 19:6
1Petr 2:9b	γένος ἐκλεκτόν	τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν	Jesaja 43:20
1Petr 2:9c	βασιλείον ἱεράτευμα	βασιλείον ἱεράτευμα	Ex 19:6
1Petr 2:9d	ἔθνος ἅγιον	ἔθνος ἅγιον	Ex 19:6
1Petr 2:9e	λαὸς εἰς περιποίησιν	λαόν μου, ὃν περιεποιησάμην	Jesaja 43:21
1Petr 2:9f	τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε	τὰς ἀρετὰς μου διηγείσθαι	Jesaja 43:21

Wie an anderen Stellen des Briefes (1:1; 2:11), greift der Verfasser in 1Petr 2:9 auf alttestamentliche Bezeichnungen für das Volk Israel zurück, um die Empfänger und ihre Situation mit dem alttestamentlichen Gottesvolk und seiner Situation zu parallelisieren. Stenschke (2009b, 108) bemerkt:

Angesichts der Häufigkeit dieser Verwendung alttestamentlich geprägter Bezeichnungen auch für Heidenchristen ist zu fragen, was den Autor zu diesem Gebrauch bewogen haben mag. Es hat den Anschein, dass dieser Gebrauch weder zufällig noch willkürlich ist, sondern dazu dient, diesen relativ jungen heidnischen Konvertiten eine neue Identität als Gottes Volk in Kontinuität mit dem Volk Gottes von alters her zu schaffen bzw. diese zu bestärken.

Wie Israel sich inmitten einer es anfeindenden Umwelt aufgrund der zugeschriebenen Ehrenbezeichnungen seiner Sonderstellung bewusst war, so sollen sich nun auch die Empfänger ihres neuen Status bewusst sein. Dieses Bewusstsein wiederum soll ihren Selbstwert trotz aller von außen entgegengebrachten Abwertungen stärken und sie ihrer Identität als Erwählte Gottes vergewissern.

Der Gedanke der Erwählung wird erneut im folgenden Vers 10 aufgegriffen. Wieder überträgt der Verfasser dabei alttestamentliche Aussagen auf die neutestamentlichen Gläubigen.



Mit der der Erwählung zum Volk Gottes endete für diese Menschen der vorherige Zustand des „Nicht-Volk“-Seins. Sie wurden herausgelöst aus einer Situation der Vereinzelung, Desorientiertheit und Desintegration, um stattdessen eingefügt zu werden in die Lebensgemeinschaft derer, die kraft ihrer Bindung an Christus auch miteinander verbunden sind (Roloff 1993, 275-76).

Bei der Untersuchung der Angaben des Briefes zur Rekonstruktion des Selbstkonzepts muss beachtet werden, „dass im Alten Testament die Bezeichnungen ‚heiliges Volk‘, ‚erwähltes Volk‘ und ‚Eigentumsvolk‘ zu den zentralen identitätsgründenden Aussagen gehören“ (Feldmeier 2005, 92). Wie im Alten Testament, so verwendet der 1Petr dieselben „identitätsgründenden Aussagen“ um sie auf die neutestamentlichen Gläubigen zu übertragen. Dabei werden sie in die neue und zugleich alte und bewährte Identität des Volkes Gottes hineingenommen. Stenschke (2009, 109) weist auf dies Bedeutung dieser Tatsache hin:

Petrus schrieb in einer Zeit, in der Alter und Herkunft einer Sache ... Zeichen von Würde und Legitimität waren. Altersnachweis und Altersbeweis hatten eine entsprechend große Überzeugungskraft. Während die Heidenchristen mit ihrer Bekehrung einen für sie *neuen* Status empfangen hatten, wurden sie in eine Gemeinschaft mit einer langen, bewährten Vergangenheit, großer Würde, anerkannter Legitimität und großer Attraktivität aufgenommen. Für *diesen* Status musste sich niemand schämen!

Im Gegensatz zu denjenigen, von denen die Gläubigen angefeindet werden, gehören die Empfänger nun zu einer neuen Gemeinschaft. Es ist die Gemeinschaft, die unter Gottes Führung und Leitung das eine, neue Volk Gottes bildet. In der Zugehörigkeit zu diesem Volk findet der Einzelne Annahme und Wertschätzung. Hier findet Identitätsbildung und Stärkung des Selbstkonzeptes statt, trotz der Diskriminierung, durch die, die nicht zu diesem neuen Volk gehören. Interessant ist in diesem Zusammenhang Elliotts (1966, 40 und 139) Hinweis, dass λαός in der LXX als „terminus par excellence for the People of God“ dient.<sup>202</sup> Dass der Verfasser des 1Petr gerade diesen besonderen Terminus auf die Empfänger seines Briefes bezieht, verdeutlicht, dass es ihm darum geht, den Gläubigen ihre Zugehörigkeit zu dieser neuen elitären Gruppe zu bestätigen. Sie gehören nicht zu einer unwichtigen, unscheinbaren Randgruppe, sondern zu *Gottes auserwähltem Volk*, zu der von Gott selber herausgerufenen *königlichen Priesterschaft*, zu *Gottes Volk* (λαός θεοῦ; 2:10), das *Erbarmung fand* (ἐλεηθέντες).

Die hierbei angeführten Zuschreibungen der neuen Identität bilden nur einen Teil von mehreren andern Identifikationen im Brief. Schon in den ersten Versen werden die

<sup>202</sup> Auch Feldmeier (2004, 306) bemerkt die Besonderheit, dass der dreimal „in der LXX fast durchweg als Synonym für Israel gebrauchte heilsgeschichtliche Begriff λαός ... auf die Gemeinde angewandt wird.“

Empfänger als *ausgewählte Fremdlinge* bezeichnet, die *Gott der Vater ausersehen hat* (1:1-2; vgl. 2:11). In 1Petr 2:5 werden die Gläubigen als *lebendige Steine* und als *heilige Priesterschaft* beschrieben. Mit dieser Darstellung und Beschreibung der neuen Gemeinschaft, zu der sich die Christen zählen dürfen, sollen sich die Gläubigen ihrer besonderen Stellung bewusst werden, um Abwertung von außen überwinden zu können und eine „alternative Sichtweise zur negativen Stereotypisierung der eigenen Gruppe“ zu bekommen (Tröster 2008, 143).

Nicht außer Acht gelassen werden darf hierbei aber, dass diese Ehrentitel zuerst theologische Wahrheiten implizieren. Die Empfänger haben nicht nur nach außen hin eine besondere Stellung, die zur Stärkung des Selbstbewusstseins führt, sondern es geht zunächst um die tatsächliche Zugehörigkeit zu Gott und die damit erhaltene eine neue Stellung vor ihm. Die mehrheitlich heidenchristlichen Leser sind nicht länger Gottlose und Sünder, die auf das göttliche Gericht warten, sondern sie gehören jetzt zu Gottes auserwähltem Volk. Durch ihre Erwählung sind die Empfänger, ohne ihren Wohnort zu wechseln, zugleich Fremdlinge in der Diaspora geworden. Als ehemalige Heiden werden sie aufgrund ihrer neuen Zugehörigkeit zu Christus von ihrem eigenen, vertrauten Umfeld abgelehnt und diskriminiert. Trotz aller Ablehnung stehen sie jedoch in der Gnade. Sie gehören somit zum Haus Gottes (vgl. 4:17) und lassen sich als lebendige Steine zum geistlichen Haus erbauen (2:5). Sie sind mit hineingenommen in die Verheißungen, die bislang nur dem Volk Israel galten. Als Erben haben sie eine lebendige Hoffnung auf ein unvergängliches und unbeflecktes und unverwelkliches Erbe.

### **3.5.7 Der 1. Petrusbrief und die griechisch-römische und frühjüdische Konsolationsliteratur**

Zieht man nach der Darstellung der Konsolationsargumenten und -strategien der griechisch-römischen Konsolationsliteratur und der alttestamentlichen apokryphen Schriften einen Vergleich mit den Tröstungen und Mahnungen des 1Petr, so lassen sich diverse Parallelen erkennen: Die von den Kyrenaikern hervorgebrachte Argumentation, dass Tröstung durch den Hinweis darauf geschieht, *dass Leiden nichts Unerwartetes ist*, geht mit der Annahme einher, dass *Leiden Teil des allgemeinen Menschenloses* ist. Weil Leiden das Los aller Menschen ist, ist es „normal“ und daher zu erwarten. Diese Überzeugung begegnet in abgewandelter Form auch im 1Petr: Das Leiden um Christi willen wird als Teil des allgemeinen Loses der Christen angesehen. Aufgrund dieser Überzeugung findet sich im 1Petr der Gedanke, dass Leiden nichts Unerwartetes für Christen sein sollten.

<u>griech.-römische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
<p><i>Leiden als allgemeines Los der Menschen:</i></p> <p>Es wird also bei Tröstung das erste Heilmittel sein, zu belehren, ... sowohl über das Los des menschlichen Lebens im Allgemeinen als auch auf die besonderen Bedingungen desjenigen, der trauert ... (Cicero, <i>Tusc.</i> 3.77).</p> <p>Glück und Unglück muss man gleichermaßen mit Gelassenheit tragen; denn das menschliche Leben ist dauerndem Wechsel unterworfen; keiner ist davon ausgenommen (Plutarch, <i>Cons. Ap.</i>).</p>	<p><i>Leiden als allgemeines Los der Christen:</i></p> <p>Denn hierzu seid ihr berufen worden; denn auch Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel hinterlassen, damit ihr seinen Fußspuren nachfolgt (1Petr 2:21).</p> <p>Da nun Christus im Fleisch gelitten hat, so wappnet euch mit derselben Gesinnung (1Petr 4:1).</p>
<p><i>Daher ist Leiden nichts Unerwartetes:</i></p> <p>Denn wir bringen im Allgemeinen nur das eine vor, dass man nichts für unerwartet halten dürfe (Cicero, <i>Tusc.</i> 3.55).</p> <p>... wieder andere halten es für genügend zu zeigen, dass das Übel nichts Unerwartetes sei, wie die Kyrenaiker ... (Cicero, <i>Tusc.</i> 3.76).</p>	<p><i>Daher ist Leiden nichts Unerwartetes:</i></p> <p>Geliebte, lasst euch nicht durch die entgegengebracht Feuerglut befremden, als widerfahre euch etwas seltsames (1Petr 5:12).</p>

Eng damit verbunden ist die Auffassung, dass *akzeptiertes Leiden leichter zu ertragen ist*. Auch dieser Gedanke begegnet im 1Petr. Während es in der griechisch-römischen Konsolationsliteratur jedoch vor allem darum geht, den *Tod* als unumgängliches Ende des menschlichen Daseins zu akzeptieren (vgl. Plutarch, *Cons. Ap.* 103f -104a), ist es dem 1Petr ein Anliegen, erlebtes *Leiden* lange vor und unabhängig vom Tod zu erdulden, sich trotz aller Missstände unterzuordnen (vgl. 2:19-20; 3:1.9; 4:13) und sich an Christus zu orientieren, der „ein Vorbild hinterlassen hat, damit ihr seinen Fußstapfen folgen sollt“ (1Petr 2:21). Die Aufforderung des Verfassers, Leiden zu *ertragen* (ὑποφέρω) und im Leiden *auszuharren* (ὑπομένω) entspricht dabei der Aufforderung, erlebtes Leiden zu erdulden und zu akzeptieren.

<u>griech.-römische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
<p>Denn es ist nicht nur nötig selbst zu wissen, dass man in der Natur sterblich ist, sondern auch, dass man mit demselben Los behaftet ist, [nämlich] einem sterblichen Leben und Bedingungen, die leicht ins Gegenteil umschlagen ... Von den Menschen sind in der Tat die Körper zum einen sterblich und vergänglich, zum anderen sind die Schicksale und die Erlebnisse (Leidenschaften) sterblich und [kurzum] einfach alles, während des Lebens (Plutarch. <i>Cons. Ap.</i> 103f -104a)</p>	<p>Denn das ist Gnade, wenn jemand um des Gewissens vor Gott willen Leiden <i>erträgt</i>, indem er Unrecht leidet ... Wenn ihr aber <i>ausharrt</i>, indem ihr Gutes tut und leidet, das ist Gnade bei Gott (1Petr 2:19-20; vgl. 3:1.9; 4:13).</p>

Die Philosophie lehrt „Gott zu folgen und das Schicksal zu tragen“ (Seneca. <i>Ep.</i> 16.5).	
---	--

Eine weitere Parallele zeigt sich bei der Überzeugung, dass *der Tod (das Ende) nicht Schaden, sondern Gewinn bringt* und dass *Schmerzen leichter zu ertragen sind, wenn man eine Hoffnung auf etwas Besseres hat*. Wie in der griechisch-römischen Konsolationsliteratur geht auch der 1Petr davon aus, dass der Tod nur ein Durchgang ist. In der griechisch-römischen Konsolationsliteratur herrscht Unklarheit darüber, was das Ende bzw. der Tod mit sich bringt. Im deutlichen Gegensatz dazu bezeugt der 1Petr, dass der Tod für Gläubige Übergang in eine herrliche Zukunft ist. Mit der endgültigen Befreiung aus den Leiden erlangen die Gläubigen das herrliche Erbe, die Teilnahme an der Herrlichkeit, die Seelen Seligkeit, sowie Ehre, Lob und Preis von Gott. Somit ist auch für den 1Petr der Tod nicht Schaden, sondern Gewinn und der Hinweis auf das Leben nach dem Tod kann die Gläubigen ermutigen, die Zeit des Leidens zuversichtlich zu überstehen.

<u>griech.-römische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
<p>Der Tod – was ist er? Entweder das Ende oder ein Übergang. Weder fürchte ich zu enden – dasselbe ist es nämlich, nicht begonnen zu haben – noch hinüberzugehen, weil ich nirgend so beeengt existieren werde (Seneca. <i>Ep.</i> 65.24).</p> <p>Die Menge flieht freilich bald den Tod als das Ärgste der Übel, bald sucht sie ihn als Ruhestätte von den Übeln im Leben (Epikur, <i>ad Men.</i> 125).</p> <p>Wer aber seinen schweren Mühen mit dem Tod ein Ende gemacht hat, den sollen die Freunde mit allem Lob und aller Freude zum Grabe geleiten (Cicero, <i>Tusc.</i> 1.115).</p> <p>So wird man auch den körperlichen Schmerz, dessen Biss der schärfste ist, aushalten, wenn man auf etwas Besseres hofft (Cicero, <i>Tusc.</i> 3.61).</p>	<p>... Wiedergeboren ... zu einem unvergänglichen und unbefleckten und unverwelklichen Erbteil, das in den Himmeln aufbewahrt ist für euch, die ihr in der Kraft Gottes durch Glauben bewahrt werdet zur Errettung, die bereit ist, in der letzten Zeit geoffenbart zu werden (1Petr 1:3-5).</p> <p>... zu Ehre, Lob und Preis in der Offenbarung Jesu Christi (1Petr 1:7).</p> <p>... und [so] erlangt ihr das Ziel des Glaubens: die Errettung der Seelen (1Petr 1:9).</p> <p>... damit ihr euch auch in der Offenbarung seiner Herrlichkeit mit Frohlocken freut (1Petr 4,13).</p> <p>Der Gott aller Gnade aber, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus (1Petr 5:10).</p>

Diesem Versuch, durch den Hinweis auf das gewinnbringende Ende zu trösten, ähnelt die Troststrategie der Epikureer. Auch sie versuchen, den Blick des Trauernden auf etwas anderes zu lenken – nicht vom Übel auf den Gewinn, sondern *vom Übel auf das in der Vergangenheit oder Gegenwart erlebte Gute*. In diesem Sinn versucht auch der 1Petr bereits

zu Beginn seines Briefes vom *Nachdenken über Beschwerliches* abzulenken, um stattdessen den Blick auf das *Vorherwissen* (πρόγνωσις) Gottes (1Petr 1:2) und auf die *Barmherzigkeit* (ἔλεος) Gottes zu richten (1:3). Nach einer kurzen Erwähnung des Leidens unter Prüfungen werden in Vers 8 erneut die Gedanken von den Leiden weggelenkt, um auf Christus zu verweisen, den die Empfänger nicht gesehen haben aber trotzdem lieben und an den sie glauben obwohl sie ihn nicht sehen. Auch in 1Petr 5:5-7 könnte die Troststrategie zugrunde liegen, die Empfänger vom *Nachdenken über Beschwerliches* zum *Nachdenken über „Vergnügungen“* zu lenken. Im 1Petr ist bei diesen „Vergnügungen“ an eine göttliche Versorgung, an die Freuden in der zukünftigen Herrlichen und an die Stärkung und Aufrichtung der jetzt noch Leidenden durch Gott zu denken. Nicht auf die Sorgen inmitten und wegen der Anfeindung soll das Denken gerichtet werden, sondern auf Gott, der für die Seinen sorgt. Vor ihm sollen sich die Empfänger demütigen und alle ihre Sorgen auf ihn werfen.

Weitere Parallelen zwischen dem 1Petr und der griechisch-römischen Konsolation zeigen sich deutlich in den Trostargumenten, dass *auch andere ähnliche Dinge durchlitten haben* und dass *Leiden den Leidenden reinigt und läutert*. Wie bereits erwähnt gilt das Argument, dass *auch andere ähnliche Dinge durchlitten haben* „als allgemeiner seelendiätetischer Kunstgriff zur Beförderung der Zufriedenheit mit der eigenen Lebenslage“ (Kassel 1958, 72). Diese bedeutende Troststrategie findet sich an mehreren Stellen im 1Petr und spielt als Trost für die Empfänger eine bedeutende Rolle. Durch den Hinweis darauf, dass die Leiden über die Gläubigen in ganz Kleinasien (1:1), ja sogar über alle Brüder in der ganzen Welt gehen (5:9) und dass auch Christus gelitten hat (2:21; 3:18; 4:1), werden die eigenen Leidenserfahrungen relativiert. Die Empfänger sind nicht die einzigen, die um ihres Christseins willen Leiden ertragen müssen. Andere haben vor ihnen gelitten und leiden gegenwärtig unter derselben Anfeindung. Dieser Verweis auf andere Leidende impliziert zugleich das Trostargument, dass *geteiltes Leid halbes Leid ist*. Auch wenn sich diese Aussagen in 1Petr nicht so ausformuliert wie bei Seneca in seinem Brief an Polybius finden, so klingen sie doch im Hinweis auf die Mitleidenden an.

Dass *Leiden* darüber hinaus *den Leidenden reinigt und läutert*, also letztlich zum Guten dient, zeigt sich in 1Petr in der Feststellung, dass der Glaube derer, die unter Bedrängnis leiden, geläutert und am Ende viel kostbarer als vergängliches Gold befunden werden wird (1:7). Es handelt sich auch hier um eine Troststrategie, die sich sowohl in der griechisch-römischen Konsolutionsliteratur und im 1Petr entdecken lässt.

<u>griech.-römische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
Auch dies ist keine ganz zuverlässige Tröstung, auch wenn sie gebräuchlich ist und oftmals nützt: „Das geschieht nicht dir allein (non tibi hoc soli)“ (Cic. Tusc 3.79).	... denn <i>auch</i> Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel hinterlassen ... (1Petr 2:21).
Außerdem, jemandes Kummer mit vielen zu teilen, ist in sich selbst eine Art Tröstung; weil, wenn es unter vielen verteilt wird, der Teil, der mit ihnen zurückgelassen wird, klein sein muss (Seneca, <i>Cons. Poly.</i> 12.2).	<p>... <i>auch</i> Christus hat einmal für unsere Sünden gelitten (1Petr 3:18).</p> <p>Da nun Christus im Fleisch gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit demselben Sinn (1Petr 4:1).</p> <p>...und wisst, dass dieselben Leiden auch über eure Brüder in der Welt gehen (1Petr 5,9).</p>

Beachtlich beim Vergleich der Stellen ist, wie stark sich die Vorgehensweisen im 1Petr mit der Aussage Ciceros decken: „Man muss nämlich davon reden, *wie* ein jeder von denen, die Unglück besonnen getragen haben, es getragen haben, und nicht davon, von was für einem Unglück sie alle betroffen worden sind.“<sup>203</sup> Obgleich im 1Petr nicht an allen Stellen gemäß dieser Strategie vorgegangen wird, so tritt sie doch in 1Petr 2:23 deutlich zum Vorschein. Der Verfasser weist nicht nur darauf hin, dass Christus *auch* gelitten hat, sondern er zeigt (wie von Cicero gefordert), *wie* Christus das „Unglück“ besonnen getragen hat: Er „widerschmähte nicht, als er geschmäht wurde, er drohte nicht, als er litt, sondern übergab es dem, der gerecht richtet.“ Der 1Petr dürfte sich bei dieser Troststrategie an bekannte Konsolationsargumente halten, um die Empfänger nicht nur zu trösten, sondern um ihnen zugleich das rechte Verhalten in der gegebenen Situation aufzuzeigen.

Unklar ist, ob die von den Peripatetikern geführte Argumentation, dass *das Übel gar nicht so groß* und nur *ein verhältnismäßig Geringes ist*, so oder ähnlich auch in 1Petr begegnet. Cicero hält diese Tröstung für bedeutend: „Es wird also bei Tröstung das erste Heilmittel sein, zu belehren, dass es sich um kein Übel handelt oder nur um ein recht kleines ...“ (Cic. *Tusc.* 3.77). Untersucht man den 1Petr, so besteht die Möglichkeit, dass der rhetorischen Frage in 1Petr 3:13: „und wer wird euch Böses tun, wenn ihr Eiferer des Guten geworden seid?“ eine ähnliche Trostargumentation zugrundeliegt. Auch wenn es sich in 3:13-14 um ein hypothetisches Leiden handelt<sup>204</sup>, betont der Verfasser doch, dass wenn es so

<sup>203</sup> Ut enim tuleri quisque eorum qui sapienter tulerunt, non quo quisque incommodo adfectus sit, praedicandum est (Cic. *Tusc.* 3.79).

<sup>204</sup> Vgl. 3.2.3 *Potentiellies Leiden um der guten Taten willen* und 3.2.4 *EXKURS: Gute Tagen und Leiden im 1. Petrusbrief*.

kommen sollte, die Empfänger dennoch glücklich zu preisen seien. Durch die rhetorische Frage (im Futur) und die im Optativ folgende Aussage in 3:14 wird die Gewichtigkeit des Leidens reduziert. Dies wiederum wirkt tröstend für die Leser. Ihnen wird zugesagt, dass ihnen nichts Böses getan werden kann, und falls doch, sie dann trotzdem glücklich zu preisen seien. Mit dieser Aussage wird die Angst der Leser vor dem Leiden um guter Taten willen gemindert, was ein Versuch sein könnte, das Leiden um guter Taten willen als ein *verhältnismäßig Geringes* darzustellen.

Neben den genannten Ähnlichkeiten und Parallelen des 1Petr zur griechisch-römischen Konsolationsliteratur lassen aber auch deutliche Unterschiede erkennen. So findet sich im 1Petr an keiner Stelle die Aussage des Kleanthes, dass das angebliche *Übel überhaupt kein Übel ist*. Auch wenn der Verfasser in 2,19 und 3:13-14 möglicherweise darauf hinweist, dass das Leiden *gar nicht so groß ist*, lässt sich nirgends die Aussage erkennen, dass das Leiden überhaupt kein Leiden ist. Vielmehr ist im Brief deutlich zu sehen, dass Leiden immer als Leiden wahr- und ernstgenommen werden und dass keine Negation der Leiden vorgenommen wird.

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass im 1Petr nirgends der von Chrysipp geforderte Versuch unternommen wird, den Empfängern den Glauben daran zu nehmen, dass sie mit ihren Leiden eine gerechte und geschuldete Pflicht zu erfüllen hätten. Aus keiner Stelle lässt sich entnehmen, dass die Empfänger überhaupt davon ausgehen, dass Leiden für sie eine Pflichterfüllung sei. Im Gegenteil: Das Leiden und seine Intensität scheint die Empfänger zu befremden. Fast konträr zur Troststrategie Chrysipps fordert der Verfasser sogar die Gläubigen auf, um ihres Christseins willen die Leiden geduldig zu ertragen und im Leiden dem Vorbild Christi zu folgen. Das Leiden um Christi willen ist Berufung (vgl. 1Petr 2:21) und wird so zu einer naheliegenden integralen Folge der Christusnachfolge, da Leiden mit der Zugehörigkeit zu Christus verknüpft ist.

Ebenfalls nicht erkennbar sind im 1Petr die Konsolationsargumente, dass *Trauer den Gestorbenen nichts nützt*, dass *die Toten nicht wollen, dass gelitten wird*, dass *Zeit allen Kummer heilt* und dass *Leiden ungesund ist*. Dies liegt zum einen daran, dass es im 1Petr nicht um den Verlust von Angehörigen durch Tod geht, sondern um die alltäglichen Leiden der Gläubigen um ihres Christseins willen. Ferner unterscheidet sich der 1Petr von der griechisch-römischen Konsolationsliteratur darin, dass der Tod an sich nicht thematisiert wird und die Vorstellung vom Leben nach dem Tod eine andere ist. In der griechisch-römischen Konsolationsliteratur begegnet entweder die Annahme, dass mit dem Tod alles aus ist oder aber eher unklare Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod. Im 1Petr ist

dagegen der Hinweis auf das Offenbarwerden Christi, ein Leben nach dem Tod und die damit erlangte Herrlichkeit mit all ihrem Lohn ein bedeutendes Trostargument, das mehrfach angeführt wird. Der Ausblick auf die Heilsvollendung und die eschatologische Herrlichkeit sollen durch die Zeit der gegenwärtigen Leiden hindurchhelfen.

<u>griech.-römische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
<p>Der Tod – was ist er? Entweder das Ende oder ein Übergang. Weder fürchte ich zu enden – dasselbe ist es nämlich, nicht begonnen zu haben – noch hinüberzugehen, weil ich nirgend so beengt existieren werde (Seneca, Ep. 65.44).</p> <p>wenn wir sind, ist der Tod nicht da; wenn der Tod das ist, sind wir nicht (Epikur, <i>ad Men.</i> 125).</p>	<p>... unvergängliches und unbeflecktes und unverwelklichen Erbe, das für euch aufbewahrt wird im Himmel (1Petr 1:4).</p> <p>bewahrt werdet zur Errettung, die bereit ist, in der letzten Zeit geoffenbart zu werden ... zu Lob, Preis und Ehre wenn offenbart werden wird Jesus Christus (1:5.7).</p> <p>... die Leiden die über Christus kommen sollten und die Herrlichkeit danach (1Petr 1:11).</p> <p>sondern freut euch, insoweit ihr der Leiden des Christus teilhaftig seid, damit ihr euch auch in der Offenbarung seiner Herrlichkeit mit Frohlocken freut (4:13).</p>

Schlussendlich fehlt im 1Petr auch die „Troststrategie“, die besagt, dass es *die schlimmste Torheit ist, sich selbst sinnlos durch Trauer vernichten zu lassen*. Auch wenn in 1Petr 1:6 die Traurigkeit in mancherlei Prüfungen erwähnt wird, so wird doch nicht dazu aufgefordert, von dieser Trauer abzulassen, weil sie vernichtend wirkt. Die Aussage: „Darin jubelt ihr, die ihr jetzt eine kleine Zeit, wenn es nötig ist, in mancherlei Versuchungen *traurig geworden seid* (λυπηθέντες)“ räumt dem Leiden und der Trauer vielmehr einen angemessenen Raum ein aufgrund der Wissens, dass diese Trauer nur eine kurze Zeit währt. Danach wird der Jubel umso größer sein, wenn das Ziel des Glaubens erlangt ist.

Neben Ähnlichkeiten und Unterschieden zur griechisch-römischen Konsolationsliteratur lassen sich auch Parallelen zwischen der frühjüdischen Konsolationsliteratur und dem 1Petr erkennen.<sup>205</sup> Die Trostargumente, dass *Gott der gerechte Richter ist, der die durch Leiden geläuterten Frommen aufrichten wird und ihnen reichlich vergilt, die Gottlosen aber straft*, finden sich nicht nur in der frühjüdischen Konsolationsliteratur. Auch im 1Petr werden ähnliche Aussagen als Trostargumente angeführt.

<sup>205</sup> Diese Parallelen zeichnete ansatzweise bereits Danken (1967) nach.



<u>frühjüdische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
<p>Siehe Gott verwirft die Frommen nicht und hält die Hand der Boshaften nicht fest, bis er deinen Mund voll Lachens mache und deine Lippen voll Jauchzens. Die dich aber hassen, müssen sich in Schmach kleiden, und die Hütte der Gottlosen wird nicht bestehen (Hiob 8:20-22).</p> <p>Siehe, das alles tut Gott zweimal, dreimal mit dem Mann, um sein Leben zurückzuholen von den Toten und ihn zu erleuchten mit dem Licht der Lebendigen“ (33:29-30).</p>	<p>Ihr werdet euch aber freuen mit unaussprechlicher und herrlicher Freude wenn ihr das Ziel des Glaubens erlangt: die Errettung der Seelen (1Petr 1:8b-9)</p> <p>Der Gott aller Gnade aber, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus, er selbst wird [euch], die ihr eine kurze Zeit gelitten habt, vollkommen machen, befestigen, kräftigen, gründen (5:10)</p> <p>Sie werden dem Rechenschaft geben, der bereit ist, Lebendige und Tote zu richten (4:5).</p> <p>Was wird das Ende derer sein, die dem Evangelium Gottes nicht gehorchen? Und wenn der Gerechte mit Not errettet wird, wo wird der Gottlose und Sünder erscheinen? (4:17b-18)</p>

Bei der Erwähnung des Gerichtes fällt auf, dass sowohl in der frühjüdischen Konsolationsliteratur als auch im 1Petr betont wird, dass *das Gericht nahe bevorsteht*. Der 1Petr geht sogar davon aus, dass das Gericht bereits am Hause Gottes angefangen hat und wohl in Kürze auch über die kommen wird, „die dem Evangelium Gottes nicht glauben“ (4:17).

Weitere Ähnlichkeiten zwischen den frühjüdischen Trostargumenten und dem 1Petr bestehen in der bereits aus der griechisch-römischen Konsolationsliteratur bekannten Aussage, dass *Leiden nichts Unerwartetes ist und akzeptiert werden sollte*. Während bei der griechisch-römischen Konsolationsliteratur die Betonung darauf liegt, dass Leiden und Tod zum allgemeinen Los des menschlichen Daseins gehören, betont die frühjüdische Konsolationsliteratur, dass Leiden verdiente Strafe Gottes ist. Weil alle Menschen Strafe verdient haben, ist Leiden nichts Unerwartetes. Abweichend von beiden Vorstellungen betont der 1Petr, dass die Leiden aufgrund der Christuszugehörigkeit eintreten. Diese Form der Leiden sind nicht Los jedes Menschen, sondern nur derer, die Christus angehören und ihm folgen. Auch sind die Leiden nicht Strafe und Zurechtbringung Gottes, sondern Folge einer konsequenten Christuspachfolge. Die Trostschriften unterschiedlicher Herkunft gleichen sich somit nur darin, dass sie alle versuchen, die Trauernden zu trösten, indem sie ihnen aufzeigen, *dass Leiden nichts Unerwartetes ist und daher akzeptiert werden muss*. Wie in der Diskussion moderner sozialpsychologischer Ansätze gezeigt hat, stellt das Akzeptieren der Situation eine bedeutende Strategie zur Bewältigung der Leiden unter Anfeindung dar.

<u>frühjüdische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
<p><i>Leiden als allgemeines Los der Menschen und daher zu erwarten und zu akzeptieren:</i></p> <p>... weil es allezeit so gegangen ist, seitdem Menschen auf Erden gewesen sind (Hiob 20:4)</p> <p>Er [Gott] vergilt dem Menschen wie er verdient hat, und trifft einen jeden nach seinem Tun (Hiob 34:11).</p> <p>Wenn sie hören und sich unterwerfen, vollenden sie ihre Tage im Glück und ihre Jahre in Annehmlichkeiten. Wenn sie aber nicht hören, rennen sie in den Spieß und verscheiden ohne Erkenntnis (Hiob 36:11-12).</p>	<p><i>Leiden als allgemeines Los der Christen und daher nichts Unerwartetes:</i></p> <p>Denn hierzu seid ihr berufen worden; denn auch Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel hinterlassen, damit ihr seinen Fußspuren nachfolgt (1Petr 2:21).</p> <p>Da nun Christus im Fleisch gelitten hat, so wappnet euch mit derselben Gesinnung (1Petr 4:1;).</p> <p>Geliebte, lasst euch nicht durch die entgegengebracht Feuerglut befremden, als widerfahre euch etwas Seltsames (1Petr 5:12).</p>

Eine weitere Parallele zeigt sich im vielfach verwendeten Trostargument, dass *Leiden Prüfung Gottes ist, um die Leidenden zu läutern und auf das zukünftige Leben vorzubereiten.*

<u>frühjüdische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
<p>Und nachdem sie <i>ein wenig</i> gezüchtigt wurden, werden sie große Wohltat erhalten; denn Gott hat sie erprobt und fand sie seiner würdig. Wie Gold im Schmelzofen hat er sie auf die Probe gestellt, und wie ein Ganzopfer hat er sie angenommen (Weish 3:5-6).</p>	<p>Darin frohlockt ihr, die ihr jetzt <i>eine kleine Zeit</i>, wenn es nötig ist, in mancherlei Prüfungen betrübt worden seid, damit die Bewährung eures Glaubens viel kostbarer erfunden wird als die des vergänglichen Goldes, das aber durch Feuer erprobt wird, zu Lob und Herrlichkeit und Ehre in der Offenbarung Jesu Christi (1Petr 1:6-7).</p>

Interessant ist dabei, dass in beiden Stellen mit demselben Wort ὀλίγος auf die Kürze der Prüfung bzw. des Leidens hingewiesen wird. Ebenfalls interessant ist der gemeinsame Rückgriff auf die Erprobung des Goldes. Von dem in Weish 3:5 aufgegriffenen Gedanken an *erziehen* oder *züchtigen* (παιδεύω) ist in 1Petr jedoch nicht die Rede. Die Prüfungen führen im 1Petr vielmehr zu einer Traurigkeit (λύπη), wirken sich aber dennoch läuternd auf den Glauben aus, sodass dieser als kostbar erfunden wird.

Neben den bislang genannten lassen sich weitere Parallelen in den Zusagen ausmachen, nämlich, dass *der Gerechte während der Zeit der Prüfung göttliche Bewahrung erleben wird.*

<u>frühjüdische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
<p>...der Höchste wird sich an jenem Tage des Gerichts aufmachen, um das große Gericht unter den Sündern zu halten. Über alle Gerechten und Heiligen wird er heilige Engel ... einsetzen, dass sie sie wie einen Augapfel bewachen, bis er aller Schlechtigkeit und aller Sünde ein Ende gemacht hat... (1Hen 100:4-5).</p> <p>Über Israel aber hat er keinem Engel, noch Geiste Macht gegeben; sondern er allein ist ihr Herrscher und er behütet sie und fordert sie für sich aus der Hand seiner Engel und aus der Hand seiner Geister und aus der Hand aller seiner Mächte, damit er sie behüte und sie segne, und sie ihm gehöre, und er ihnen gehöre von jetzt an bis in Ewigkeit (Jub 15:32).</p>	<p>...die ihr in der Kraft Gottes durch Glauben bewahrt werdet zur Errettung, die bereit ist, in der letzten Zeit geoffenbart zu werden (1Petr 1:5).</p> <p>Alle eure Sorge werft auf ihn, denn er sorgt für euch (5:7).</p>

Ähnlichkeiten zeigen sich weiterhin darin, dass *die Gerechten sich von den gegenwärtigen Ängsten ablenken und stattdessen auf die himmlischen Herrlichkeit und Gerechtigkeit Gottes in der kommenden Welt konzentrieren sollen*. Dies zeigt sich, wenn man die häufigen Hinweise im 1Petr beachtet.

<u>frühjüdische Konsolationsliteratur</u>	<u>1.Petrusbrief</u>
<p>Warum betrübst du dich also, daß du vergänglich bist? Warum erregst du dich, daß du sterblich bist? Warum nimmst du dir nicht die Zukunft zu Herzen, sondern nur die Gegenwart? (4 Esra 7:15-16).</p> <p>Bereitet euch vor auf das, was euch zudedacht ist, und macht euch geschickt für den Lohn, der euch hingelegt ist (2Bar 52:7).</p> <p>Und wir wollen jetzt nicht schauen auf die Genüsse der Völker, sondern wir wollen an das denken, was uns für die Endzeit verheißen ist (2 Bar 83:5).</p>	<p>...wiedergeboren ... zu einer lebendigen Hoffnung ... zu einem unvergänglichen und unbefleckten und unverwelklichen Erbeil, das in den Himmeln aufbewahrt ist für euch (1Petr 1:3-4).</p> <p>...sondern freut euch, insoweit ihr der Leiden des Christus teilhaftig seid, damit ihr euch auch in der Offenbarung seiner Herrlichkeit mit Frohlocken freut (4:13).</p> <p>Und wenn der Oberhirte offenbar geworden ist, so werdet ihr den unverwelklichen Siegeskranz der Herrlichkeit empfangen (5:4).</p> <p>Der Gott aller Gnade aber, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus, er selbst wird euch, die ihr eine kurze Zeit gelitten habt, vollkommen machen, befestigen, kräftigen, gründen (5:10).</p>

Eine letzte deutliche Parallele ist die Bezeichnung der Gläubigen als Auserwählte. Dies findet sich nicht nur an mehreren Stellen bei Henoch (Hen 1:1.8; 5:7; 25:5; 40:5; 41:2; 48:1;

51:5; 56:6; 58:3.5; 62:8) sondern auch im 1Petr. Der Hinweis auf die Auserwählung durch Gott bildet eine gängige Strategie, um Leidende in ihrer Situation zu trösten. Holloway (2009, 107) betont hierzu: „Divine election is an important consolatory topos in 1Peter where it is also applied both to the Messiah (Christ) and his followers.“ Der Zuspruch der Erwählung ist die Bestätigung und Versicherung, dass die Empfänger trotz aller Leiden zu Gott gehören und nach den Leiden dieser Zeit an seiner Herrlichkeit teilhaben werden.

Wie beim Vergleich mit der griechisch-römischen Konsolation zeigen sich jedoch auch hier trotz der genannten Ähnlichkeiten und Parallelen klare Unterschiede. An keiner Stelle des 1Petr stößt man auf das mehrfach in der frühjüdischen Konsolationsliteratur angeführte Motiv, dass *Leiden Züchtigung von Gott ist*. Nur einmal begegnet der Hinweis, dass Prüfungen von Gott zu Läuterung des Glaubens kommen können (1Petr 1:6-7). Dass Leiden aber Gottes Züchtigung ist, wird nirgends erwähnt. Vielmehr leiden die Gläubigen trotz ihres rechtschaffenen Lebenswandels. Der Verfasser hält es nicht für ausgeschlossen, dass sie in Kürze sogar um guter Taten willen leiden könnten.

Des Weiteren fehlen im 1Petr viele der Trostargumente, die von den Freunden Hiobs vorgebracht werden. An keiner Stelle werden die Empfänger aufgefordert, sich trösten zu lassen oder Buße zu tun, um Gottes Zuwendung wieder zu erfahren. Der Verfasser des 1Petr geht nicht davon aus, dass die Empfänger um irgendwelcher Übertretungen willen von Gott gezüchtigt werden. Daher fehlt auch eine Aufforderung zur Buße, um Gottes Zuwendung wieder zu erfahren.

Erstaunlicher Weise fehlt auch – trotz aller tatsächlich erlebten Leiden – jegliche Ermahnung, *nicht gegen Gott zu murren*. Ebenso zeigt sich an keiner Stelle der Versuch, durch den Hinweis zu trösten, dass *das Leiden noch viel schlimmer sein könnte*. Aussagen wie: *Übermäßiger Kummer hat keinen Nutzen und ist für die Trauernden schädlich und keine Katastrophe ist für Gott zu groß, als dass er nicht Recht schaffen könnte*, lassen sich im 1Petr nicht entdecken. Für Ideen, dass *der frühe Tod des Gerechten ein Zeichen seiner frühen Vollkommenheit ist* oder dass *nicht die Länge des Lebens, sondern die Qualität des Lebens in seiner Vorbereitung auf die zukünftige Belohnung wichtig ist*, gibt es keine Parallele im 1Petr noch wird erwähnt, dass *die Feinde von Gottes Hand gebraucht werden, um sein ungerechtes Volk zu züchtigen* oder dass *wenn seine Züchtigung vorbei ist, er sein Volk rächen würde*. Es fehlen ferner jegliche Trostversuche, die Leidenden auf *die Hoffnung auf eine Wiederherstellung angesichts der überwältigenden Vernichtung* zu vertrösten, weil 1Petr eine solche Vernichtung nicht anführt.

Ausgehend von dieser Darstellung lässt sich zusammenfassend festhalten, dass es etliche Ähnlichkeiten und Parallelen zwischen dem 1Petr und der griechisch-römischen bzw. frühjüdischen Konsolationsliteratur sowie den jüdischen apokryphen Schriften und der jüdische Prophetentradition bzw. Weisheitsliteratur gibt. So findet sich in den verschiedenen Schriften wie auch im 1Petr das Argument, dass Leiden nichts Unerwartetes, sondern „normal“ ist, und wenn es akzeptiert wird, leichter zu ertragen sei. Ebenso begegnet die Vorstellung, dass der Tod (das Ende) nicht Schaden, sondern Gewinn bringt, und dass Schmerzen leichter zu ertragen sind, wenn man eine Hoffnung auf etwas Besseres hat. Auch die Trostanweisung, die Gedanken vom Übel auf das in der Vergangenheit oder Gegenwart erlebte Gute zu richten, kommt in vielen Schriften vor. Der Hinweis darauf, dass andere ähnliche Dinge durchlitten haben/durchleiden und dass Leiden die Leidenden reinigt und läutert, findet sich in der griechisch-römischen, in der frühjüdischen Konsolationsliteratur und ebenso in 1Petr.

Zu den Parallelen zwischen den frühjüdischen Trostargumenten und dem 1Petr zählen vor allem die Vorstellung, dass Gott der gerechte Richter ist, der den Frommen aufrichten wird, den Gottlosen aber straft, und dass das Gericht nahe bevorsteht. Zudem zeigen sich Parallelen in der Überzeugung, dass Leiden Prüfung Gottes ist, um die Leidenden zu läutern und auf das zukünftige Leben vorzubereiten. Geglaubt wird dabei aber, dass die Gerechten in der Zeit der Prüfung Gottes Bewahrung erleben werden. Ähnlich wie in der griechisch-römischen findet sich in der frühjüdischen Literatur wie auch im 1Petr die Troststrategie, die Gedanken der Leidenden von den gegenwärtigen Ängsten abzulenken und stattdessen auf die himmlische Herrlichkeit und Gerechtigkeit Gottes in der kommenden Welt zu richten.

Trotz der Parallelen und Ähnlichkeiten sind jedoch auch deutliche Unterschiede zu erkennen. Dieser Befund und die Tatsache, dass es mit keiner Konsolation eine völlige Übereinstimmung gibt, lassen darauf schließen, dass der Verfasser des 1Petr wohl auf keine bestimmte Konsolationsliteratur zurückgegriffen hat. Vielmehr zeigen die gleichen bzw. ähnlichen Trostargumente der unterschiedlichen Konsolationsliteratur, dass die einzelnen Verfasser wohl auf allgemein bekannte und anerkannte Trostworte und -strategien zurückgreifen konnten. Da Leiden zu den Grundphänomenen menschlichen Daseins gehören, und stets von Freunden und Bekannten der Betroffenen versucht wurde, durch Trost zur Überwindung des Leidens beizutragen, kann davon ausgegangen werden, dass sich im Laufe der Zeit allgemeingültige Trostworte und Ratschläge gebildet haben, die in bestimmten Situationen zur Sprache gebracht wurden. Auf eine solche „gemeinsame

Tradition“ mögen auch die Verfasser der unterschiedlichen Konsolationsliteratur und des 1Petr zurückgegriffen haben, um sie dann auf eigenen, situationsspezifische Weise zu erweitern.

Nicht außer Acht gelassen werden darf hierbei die Besonderheit des 1Petr. Im Gegensatz zu anderen Konsolationsschriften liegen dem 1Petr eine andere Situation und ein anderes Anliegen zugrunde. Es geht dem Verfasser des Briefes nicht um Trauerbewältigung aufgrund von allgemein-menschlichen Leiden oder – wie bei vielen griechisch-römischen Schriften – um die Bewältigung von Trauer wegen des Todes eines geliebten Menschen. Im Vordergrund des 1Petr steht vielmehr die Tröstung, Ermutigung und Ermahnung der Christusgläubigen in Kleinasien, die unter Diskriminierung und Anfeindung von Seiten ihrer Umwelt leiden. Diese besondere Situation erfordert spezielle Trostargumente und erklärt zugleich die Besonderheiten des gespendeten Trosts im 1Petr. Stärker als in anderen Schriften wird der Blick der Empfänger ernüchternd auf die Ursachen und Gründe für ihre Leiden gerichtet. Die Darlegung der Gründe für die Leiden wird bereits Teil des Trostes, sodass sich die Empfänger vom Leiden nicht befremden lassen brauchen. Neben den Ursachen und Gründen wird zugleich auf Christus verwiesen, der in gleicher Weise vorbildlich den Weg des Leidens voranging. Er ist der, dem es im Leiden zu folgen gilt, durch dessen Leiden und Sterben die Gläubigen erlöst wurden, sodass sie nun durch Gottes Macht durch den Glauben bewahrt werden, um am Ende an Christi Herrlichkeit teilzuhaben.

### **3.5.8 Der 1. Petrusbrief und die moderne Sozialpsychologie**

Neben den Parallelen zur griechisch-römischen und frühjüdischen Konsolation lassen sich im Brief auch deutliche Parallelen zur modernen Sozialpsychologie erkennen. Bereits der erste Abschnitt (3.5.3 *Das Ziel vor Augen behalten*) bietet Strategien, die heute von der Sozialpsychologie als Bewältigungsstrategien<sup>206</sup> diskutiert und angeboten werden. In 1Petr 1:3-7; 4:13; 5:4.10 ist vor allem eine emotionsorientierte Bewältigungsstrategie in Form eines sozialen Vergleiches (*upward social comparison*) zu erkennen. Der Verfasser lenkt durch einen Perspektivenwechsel die Blicke von der Gegenwart auf das, was kommen wird (1:4-9; 4:13; 5:4.10). *Jetzt* mögen Prüfungen und Diskriminierung eine Zeitlang über die Gläubigen kommen, *dann* aber werden sie Lob, Preis und Herrlichkeit haben. *Jetzt* mag ihre Freude durch manche Prüfungen getrübt sein, *dann* aber, wenn das Ziel erreicht ist, wird

---

<sup>206</sup> Unter Bewältigungsstrategien (engl. *Coping*) versteht die Sozialpsychologie „eine Vielzahl von Strategien und Verhaltensweisen der Auseinandersetzung mit Stressoren und belastenden Situationen“ (Häcker & Stapf 1994, 138).

diese Freude unaussprechlich herrlich sein. *Jetzt* mögen die Gegner lästern, *dann* aber werden sie Rechenschaft ablegen müssen (4:4-5).

Bei dieser Beobachtung ist jedoch auch ein deutlicher Unterschied zu erkennen. Die vom Verfasser angewandte Bewältigungsstrategie ist nur teilweise mit der der modernen Sozialpsychologie vergleichbar. Während die Sozialpsychologie die Strategie des Vergleichs generell anzuwenden versucht, gibt es im 1Petr bestimmte Voraussetzungen für eine Anwendung dieser Strategie. Nur die Christen haben durch ihren Glauben an Christus die Perspektive auf eine herrliche Zukunft, die Ungläubigen und Gottlosen erwartet dagegen ein schlimmes Ende (vgl. 4:17.18).<sup>207</sup> Ein „Vertrösten“ auf ein freudiges Erwarten der Zukunft trifft nur auf die Gläubigen zu. Mit der Unterscheidung zwischen gottlosen Sündern und gottesfürchtigen Gläubigen, die jetzt hoffnungsvoll Diskriminierung ertragen können, liegt der 1Petr näher an den Vorstellungen der frühjüdischen Konsolation als an den Ansätzen der modernen Sozialpsychologie, auch wenn Übereinstimmungen zwischen den Bewältigungsstrategien des Briefes und den Vorgehensweisen der modernen Sozialpsychologie deutlich sind.

Wie im ersten Abschnitt, lassen sich auch im Abschnitt 3.5.4 *Gutes Verhalten und christusähnlicher Lebensstil* in den drei Verhaltensweisen zur Überwindung von Vorurteilen und Anfeindungen<sup>208</sup> Parallelen zur modernen Sozialpsychologie wahrnehmen. Betrachtet man die im Abschnitt gezeigten Verhaltensanweisungen aus sozialpsychologischer Sicht, so zeigen sich vor allem problemorientierte Bewältigungsstrategien, die der Kategorie Verhaltenskompensation zuzuordnen sind. Die geforderten Vorgehensweisen haben den Effekt, dass durch gezielte Verhaltenskompensation – egal ob vom Individuum oder von der gesamten Gruppe ausgehend – ein positives Licht auf die stigmatisierte Gruppe fällt. Dies geschieht sowohl durch das gute Verhalten des Einzelnen und der Bereitwilligkeit, Rede und Antwort auf Fragen zu stehen, die bezüglich des Glaubens gestellt werden, als auch durch die Bereitschaft zur Unterordnung. Die Unterordnung unter die Obrigkeit, die Herren oder die ungläubigen Männer, die sich durch Ausdauer im Tun des Guten auszeichnet und dadurch erkenntlich wird (vgl. 2:14-15. 20; 3:9), soll dazu führen, dass es zu einem Umdenken in der paganen Umwelt kommt. Von staatlicher Seite ist durch solches Verhalten Lob zu erwarten (2:14), verleumderische Menschen können dadurch zum Schweigen

<sup>207</sup> Der Gedanke, dass die gottlosen Unterdrücker ihre gerechte Strafe erhalten findet sich verstärkt in der jüdischen Konsolationsliteratur.

<sup>208</sup> Wie oben gezeigt zählen dazu a) ein gutes Verhalten des Einzelnen (2:1-2.11-12; 4:2-3) mit der Bereitschaft, Antworten auf Fragen von außen zu geben (3:8-17), b) die bereitwillige Unterordnung bzw. die Einordnung in den gegebenen Stand (2:13-3:7) und c) das harmonische Leben der Gläubigen untereinander (1:22; 3:8-17; 4:8-11).

gebracht werden (2:15), und Ungläubige sollen durch den vorbildlichen Wandel gewonnen werden (2:12; 3:1). Das eigentliche Stigma, aufgrund der Zugehörigkeit zu Christus diskriminiert zu werden, wird dabei nicht beseitigt, das gute Verhalten ändert aber die Sicht derer, die die Gläubigen gegenwärtig noch anfeinden (vgl. Holloway 2009, 119; Jobes 2009, 176<sup>209</sup>).

Holloway (2009, 180) hebt hierbei besonders den Aspekt des Gesehen-Werdens hervor. Das Tun des Guten, der gute Wandel, die Unterordnung unter die Obrigkeit oder unter die eigenen Männer muss sichtbar werden. Die Christen müssen dabei *beobachtbar sein* (ἐποπτεύω; vgl. 2:12; 3:2).

The strategy is one of calculated self-presentation, of acting in such a way as to make it obvious that the negative stereotypes of their detractors are wrong: ... (2:15). In the language of modern social psychology, Christians are to take it upon themselves to structure their behavior and their discourse to „compensate“ for the prejudice of their neighbors, which in this case means acting so as manifestly to refute hostile stereotypes.

Trotz der sichtbar gewordenen Verhaltenskompensationen besteht die Möglichkeit, dass diese problemorientierten Bewältigungsstrategien versagen und die Vorurteile und Diskriminierung der Gegner weiterhin bestehen bleiben. Von diesem Fall sprechen die Verse 3:13-4:11. Die vom Verfasser in diesen Versen aufgezeigte emotionsorientierte Strategie wird in der modernen Sozialpsychologie *Erklärungsunsicherheit* (engl. „attributional ambiguity“) genannt (Hansen 2009, 159). Wie oben aufgezeigt, wird dabei versucht, erfahrene Anfeindung zurückzuweisen (durch Leugnung und/oder Minimierung) und sie als *reine Vorurteile* der Gegner abzutun. In solchen Fällen, „the author of 1 Peter argues, one can at least endure persecution with a ‚good conscience‘ (3:16, 21), assured that one’s rejection is not one’s own fault but lies with the prejudice of others: ‚they are surprised that you no longer join them in the same excesses of dissipation, and that is why they slander you‘ (4:4)“ (Holloway 2009, 192).

Holloway sieht in 1Petr 3:13-4:11 insgesamt fünf Abschnitte, die Ansätze für Bewältigungsstrategien aufweisen: In 3:13-14a die vorläufige Aussage und These, dass verfolgte Christen gesegnet bzw. glücklich (μακάριος) seien. In 3:14b-17 liege eine Vier-Stufen-Strategie vor, wie dieses Gesegnetsein zu erlangen sei. Daraufhin folge ein christologischer Beweis dafür, dass Standhaftigkeit in Verfolgungssituationen zu „vindication and religious triumph (3:18-22)“ führe (193). Der vierte Schritt sei ein

---

<sup>209</sup> Jobes (2009, 176) bemerkt: „It is God’s will (not simply Peter’s) that Christians do good even in pagan societies, for by such behavior they will silence the slander about Christianity, and all the more so if they are publicly recognized by the authorities for good works that benefit their city.“



zusätzlicher Schritt, „for achieving blessedness, with further rational statements (4:1-6)“, der fünfte Schritt „a concluding paragraph and doxology (4:7-11) that serves to conclude both the present section (2:13-4:11) and the central portion of the letter (1:13-4:11)“ (193).

Diese Einteilung ist zunächst nicht ungewöhnlich. Von den meisten Auslegern wird der Abschnitt auf dieselbe Weise gegliedert, auch wenn sie dabei auf keine *psychologische Strategie der Leidensbewältigung* ausmachen oder eine solche im Text erkennen (vgl. Achtemeier 1996, 73f; Brox 1979, VII; Elliott 2000, 83; Feldmeier 2005, X; Goppelt 1978, 8; Jobes 2007, 226-283, Michaels 1988, vii; Thurén 1995, 156). Ebenso findet sich auch bei anderen Auslegern die Unterteilung zwischen 3:14a und 14b (Achtemeier 1996, 230f; Elliott 2000, 621f; Goppelt 1978, 234f). Michaels (1988, 184) betont, dass zwischen den Versen 3:13-14a und 14b eine *natürliche Teilung* „between assurance (vv 13-14a, 17) and admonition (vv 14b-16)“ vorliegt. Der Verfasser beginnt in 1Petr 3:13 mit der rhetorischen Frage, wer den Gläubigen schaden könne, wenn sie Eiferer des Guten seien. In 14a folgt die Aussage<sup>210</sup>, dass, wenn es so kommen sollte und jemand um der Gerechtigkeit willen leidet, er dann glücklich zu preisen ist. Nach dieser Feststellung folgen die von Holloway hervorgehobenen Verhaltensanweisungen zur Leidensbewältigung, eingeleitet durch die Aufforderung: *Fürchtet aber nicht ihren Schrecken, noch seid bestürzt* (τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ τροπαχθῆτε). Während es sich nach Holloway bei diesen Schritten um *Strategien zum Erlangen der Segnungen handelt*<sup>211</sup>, ist es wohl treffender, mit Achtemeier (1996, 231) zu formulieren, dass es sich bei den Versen 14b-16 um eine Erklärung handle, „how the Christians are to react to suffering imposed on them because of their faith.“ Es geht nicht darum, sich entsprechend zu verhalten, um die in 3:14a erwähnte Glückseligkeit zu erlangen. Vielmehr sind die Gläubigen bereits aufgrund ihres Leidens um der Gerechtigkeit willen und ihres Geschmähtwerdens um des Namens Christi willens (vgl. 4:14) glücklich zu preisen. Die folgenden Anweisungen in 3:14b-16 sind weitere Angaben, wie man sich inmitten der Anfeindung verhalten soll, nicht aber Voraussetzungen für ein Glückseligsein bzw. -werden. Abgesehen von der unpassenden Formulierung, dass es sich um Strategien zum Erlangen der Segnungen handle, ist die Einteilung Holloways durchaus zutreffend.

Holloway schreibt bezüglich der genannten Vier-Stufen-Strategie in 1Petr 3:14b-17: „The first step one must take in readying oneself to cope with prejudice is to regulate one’s involuntary emotional response, or to put it more simply, to control one’s ‚fear‘ (φόβος)“ (vgl. 3:14b) (200). Diese Angabe lässt sich deutlich aus dem Text entnehmen, sodass auch

<sup>210</sup> Vgl. dazu die Untersuchung 3.2.3 *Potenzielles Leiden um der guten Taten willen*.

<sup>211</sup> Holloway (2009, 193) spricht von: „a four-step-strategy for achieving this blessedness.“ Die Aussage „this blessedness“ bezieht sich bei Holloway auf das „blessed“ bzw. das μακάριος aus 3:14a.

Achtemeier (1996, 231) in ähnlicher Weise beobachtet: „The first element in the reaction (v. 14b) is to be lack of fear ... “ Der rechte Umgang mit Furcht wird neben 3:14b auch an mehreren Stellen des Briefes thematisiert und spielt eine bedeutende Rolle.<sup>212</sup> In ihrer feindlich gesinnten Umgebung, die Grund genug für Furcht bietet, sollen die Gläubigen ein Leben in *Gottesfurcht* (1:17; 2:17.18; 3:2.16), nicht aber in *Menschenfurcht* führen (3:6.14).<sup>213</sup> Die Ehrfurcht vor Gott aufgrund der geschaffenen Erlösung (vgl. 1:17) sowie das Wissen um seinen gnädigen Beistand und sein Durchtragen (vgl. 5:7) soll das Leben der Gläubigen prägen und alle Frucht vor Menschen überwinden lassen.

Neben dieser ersten Strategie der Furchtbewältigung sieht Holloway (2009, 201) zwei weitere Strategien, nämlich den Entschluss „to hold firmly to one’s religious commitment, and in particular one’s commitment to Christ (and not to Caesar) as ‚lord‘ ... (3:15a)“ und die Bereitschaft, „at all time to give a defense of one’s faith (here ‚hope‘) to anyone who calls one to account ... (3:15b)“ (202). Auch diese beiden Schritte lassen sich deutlich im Text erkennen. Das Festhalten am „Bekenntnis“ wird durch die Aussage, *den Herrn Christus in euren Herzen heiligen* ausgedrückt. Es geht um ein Anerkennen des „in der Gemeinschaft Gottes wesenden und göttlichen Herrn“ (Schelkle 2002, 100) und darum, ihn zu verherrlichen (vgl. Kampling 2009, 173). Ein solch inniges Verhältnis zu Christus als dem Herrn führt zwangsläufig dazu, dass der Glaube trotz und wegen Anfechtung bekannt und verteidigt wird. Treffend betont Feldmeier (2005:130): „Durch ihre Ausrichtung auf den Herrn, durch die ‚Heiligung‘ wird christliche Existenz zum Hinweis auf Christus und dieser missionarische Aspekt christlichen Seins ist dann auch ‚immer‘ und gegenüber ‚jedem‘ zur Geltung zu bringen.“ Die beiden Strategien erkennt auch Achtemeier (1996, 231f) im Text: „The second element (v. 15a) is to be faithful to Christ as Lord ... followed by an explanation (v. 15b) of how that faithfulness is to be carried out, namely, by a readiness to explain what it is that causes them to act as they do.“

Ein vierter und letzter Schritt besteht laut Holloway (2009, 204) darin, dass „in constructing one’s defense one should aim at being as inoffensive as possible.“ Deutlich wird dieses Verhalten abschließend in 1Petr 3:16 gefordert. Es ist wichtig, bei der Glaubensverantwortung sanftmütig und respektvoll vorzugehen, um ein gutes Gewissen zu wahren. Das hierbei am Anfang von 1Petr 3:16 stehende ἄλλῶ ist nicht konträr zu den vorhergehenden Aussagen zu verstehen (Elliott 2000, 629; Michaels 1988,189 gegen Osborne 1981, 135), sondern „warnend-korrektiv“ (Brox 1979, 160): „Die Christen sollen

<sup>212</sup> Insgesamt verwendet der 1Petr die Begriffe φόβος und φοβέω 8x. Nur Röm (8x) und 2Kor (7x) weisen eine gleich oder ähnlich hohe Verwendung der Begriffe auf.

<sup>213</sup> Vgl. dazu die ausführliche Darstellung unter 3.5.4 *Gutes Verhalten und Christus-ähnlicher Lebensstil*.

ihr Verhalten nicht durch Feindseligkeit anderer bestimmen lassen, sondern (so V. 9) die gegenseitige Provokation von Bosheit unterbrechen“ (160).<sup>214</sup> Dabei geht es um die *Sanftmut* (oder *Milde*; *πραΰτης*) gegenüber dem Nächsten und die *Furcht* vor Gott (*φόβος*; so Feldmeier 2005, 131; Goppelt 1978, 237; Davids 1990, 132; Schelkle 2002, 101). Diejenigen, die sich so verhalten und ihren Lebenswandel dementsprechend gestalten, können mit Recht ein *gutes Gewissen haben* (*συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν*). Sie müssen sich selber keine Vorwürfe machen, falsch reagiert oder gehandelt zu haben. Das gute Gewissen kann hier als „als die Zuversicht, sich um den guten Wandel bemüht zu haben und daher unter Gottes Gnade zu stehen“ verstanden werden (Schelkle 2002, 101). Den Zusammenhang zwischen gutem Gewissen und gutem Wandel nehmen ebenso andere Ausleger wahr (Feldmeier 2005, 131<sup>215</sup>; Goppelt 1978, 237). Gut begründet Davids (1990, 132-33):

Unlike its use in 2:19, „conscience“ appears here with its normal NT meaning of the consciousness that their behavior has been moral (Acts 23:1; Rom. 2:15; 9:1; 2 Cor. 1:12; 5:11; 1 Tim. 1:5,19; 3:9; Heb. 13:18). It is no persecution for Christ if the Christian has broken some civil law or rule of God and so deserves the criticism being received, but if the conscience is clear one can stand confident before God and indeed only good behavior (such as Peter encouraged in 2:11-3:7) will be there to slander.

Was das Ziel und die Folgen des rechten Verhaltens und des darin begründeten guten Gewissens angeht, so vermerkt 1Pet 3:16b, dass dadurch *die, welche euren guten Wandel in Christus verleumden, darin zuschanden werden, worin sie euch Übles nachgeredet wird*. Dazu schreibt Holloway (2009, 205):

This conscience brings with it a number of benefits, not the least of which is that it allows the persecuted Christian to shift the onus of shame onto his or her opponents: ... It also, as he will later put it, affords the suffering Christian a feeling of realistically sharing in the sufferings of Christ. Which feeling translates into an experience of the eschatological „Spirit of glory and of God“ ... For the author of 1 Peter, therefore, to suffer with a good conscience is to suffer triumphantly. It is an integral part of the blessedness promised in 3:14a.<sup>216</sup>

Zu beachten ist der Hinweis auf die Verlagerung der Beschämung von den Gläubigen auf ihre Gegner. Dadurch, dass die Christen einen vorbildlichen Wandel führen, in Ehrfurcht vor

<sup>214</sup> Treffend formuliert Witherington (2007, 180): „Gentleness under fire, not aggressiveness, is called for here. The purpose of such good behavior is ‚in order that‘ (*hina*) the slanderers may be put to shame (cf. 1 Pet 2:6b on ‚put to shame‘; 1 Pet 2:15; 3:13).“

<sup>215</sup> Feldmeier (2005, 131) schreibt: „Das gute Gewissen, aus dem die Verteidigung erfolgen soll, bezieht sich dabei, wie das Folgende zeigt, auf den einen guten Lebenswandel. Erneut wird auf Lästerungen und Beschimpfungen Bezug genommen, die sich gegen die christliche Lebensführung richten. Diese Lästerer sollen durch die Tat widerlegt werden: den ‚guten Lebenswandel‘.“

<sup>216</sup> Bezüglich der Aussage: „feeling of realistically sharing in the sufferings of Christ“ vgl. 3.5.5 *Gutes Verhalten und Christusähnlicher Lebensstil*.

Gott leben und den entgegengebrachten Fragen auf sanftmütige Art begegnen, werden die Verleumdungen zunichte gemacht und erweisen sich als grundlos. Diejenigen, die diese Anschuldigungen vorgebracht haben, müssen sich den Vorwurf der falschen Verleumdung gefallen lassen und sich beschämt zurückziehen. Es wird offensichtlich, dass die Gläubigen zu Unrecht diskriminiert wurden und sie können weiterhin mit einem guten Gewissen ihrem gottesfürchtigen Wandel nacheifern. Somit wird, wie Holloway richtig erkennt, Leiden mit einem guten Gewissen *triumphales Leiden* sein.

Neben den beiden ersten Abschnitten lassen sich auch in unserem Abschnitt 3.5.5 *Weitere Anweisungen zum rechten Verhalten im Leiden* Parallelen zur modernen Sozialpsychologie ausmachen. In 1Petr 4:15-16 lässt sich eine Strategie erkennen, die in der modernen Sozialpsychologie zu den emotionsorientierten Bewältigungsstrategien gezählt wird. Dabei wird das eigentliche Stigma durch eine Änderung der Wertigkeit positiv dargestellt. Die zunächst negative, von außen an die Christen herangetragene Beschimpfung *Χριστιανός*, wird vom Verfasser so umgewandelt, dass aus dem Begriff eine elitäre Ehrenbezeichnung wird. Als *Χριστιανός* bezeichnet zu werden ist nicht mehr Schande, sondern aller Ehre wert und Grund, Gott zu ehren. Dies beobachtet auch Horrell (2007a, 140) und erklärt:

1 Peter not only offers an insider's window onto such contexts, where the specific label *Χριστιανός* was the crux around which everything turned, but also, and significantly, marks the earliest attempt to turn this stigmatizing label into one which, for insiders at least, is a badge of honour.

Die deutlichsten Parallelen zwischen 1Petr und der modernen Sozialpsychologie zeigen sich im letztgenannten Abschnitt 3.5.6 *Rekonstruktion des Selbstkonzepts*. Zwar haben laut neueren Forschungsergebnissen Mitglieder stigmatisierter Gruppen „einen relativ hohen Selbstwert“ und „die Erfahrungen von sozialen Diskriminierungen“ haben wenig Auswirkung auf den persönlichen Selbstwert, dennoch mindern Ablehnung und Ausgrenzung den „öffentlichen (also die Selbstbewertung einer Person über die Anerkennung in der Gesellschaft)“ Selbstwert (Hansen 2009, 158). Ohne Zweifel hat eine solche Minderung des „öffentlichen Selbstwertes“ im Laufe der Zeit (besonders bei Personen einer stärker schamorientierten Kultur) auch Auswirkung auf den persönlichen Selbstwert. Das wiederum ist für den 1Petr Anlass, den Selbstwert der Empfänger aufzuwerten, indem er sie ihrer neuen Identität vergewissert.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Sassenberg (2009, 65) auf die zentrale Bedeutung der eigenen Gruppe für das Selbstkonzept (d.h. Selbstwert). Als ob der Verfasser des 1Petr von den Forschungsergebnissen der Sozialpsychologie um die

besondere Bedeutung der eigenen Gruppen gewusst hätte, betont er, um den Selbstwert seiner Empfänger zu stärken, gerade diese Gruppenzugehörigkeit in besonderem Maß. Er verweist die Empfänger auf ihre neue Gemeinschaft, die Zugehörigkeit zu Gottes Volk und auf die damit erhaltene Sonderstellung samt all Privilegien. Zugleich empfiehlt er den Empfängern, sich seinen Aufforderungen gemäß von den gegenwärtigen Umständen loszulösen (sich zu „disidentifizieren“), um sich stattdessen mit der zukünftigen Welt und der Offenbarung Christi zu identifizieren. Holloway (2009, 157) hebt diesbezüglich die besondere Bedeutung von 1Petr 1:13 hervor: „1Pet 1:13 makes excellent sense as a part of what modern social psychologists call psychological ‚disidentification‘.“ Holloway erkennt besonders in diesem Vers die Strategie, „to ‚disidentify‘ with the here and now and by way of substitute to identify wholly (τελείως) with the world to come and the rewards awaiting them at the revelation of Christ“ (157). Eine solche Disidentifikation mit der gegenwärtigen Situation und die Ausrichtung auf das, was kommt, wird laut Miller & Major (2000, 260) immer auch vom Prozess der *Rekonstruktion des Selbstkonzepts* begleitet.

Das Anliegen, die Identität und das Selbstkonzept der Empfänger zu stärken, zeigt sich besonders deutlich in 1Petr 1:14-2:10. Holloway (2009, 159) weist drauf hin, dass 22 (1:14-2:10) der 23 Verse (1:13-2:10) der Konstruktion der neuen Identität der Leser gewidmet sind. Dies führt auch Feldmeier (2005, 97) zur Überzeugung, dass der erste Hauptteil besonders das „Selbstverständnis der christlichen Gemeinde“ betont. Der Fokus des Abschnitts liegt dabei vor allem auf der neuen Beziehung zu Gott, dem Mitchristen und der Umwelt.

Mit unterschiedlichen Metaphern weist der Verfasser auf die neue Identität der Gläubigen hin. So wird zunächst durch die Bezeichnung „gehorsame Kinder“ der neue Status der Gläubigen durch die Wiedergeburt (1:3.23) aufgezeigt. Die Gläubigen gehören durch ihre Wiedergeburt zu einer neuen Familie, der Familie Gottes, und haben somit als Kinder Gottes eine neue Identität. Als solche Gotteskinder, erfahren sie Stärkung ihres Selbstwertes innerhalb der neuen Familie und sind daher nicht mehr ausschließlich von der Einschätzung der Menschen außerhalb ihrer Gemeinschaft abhängig. Da Identitätsbildung „grundlegend von der Teilnahme an sozialen Beziehungen abhängig ist“ (Schäfers 2005, 94), kann und soll bei den Empfänger die Bildung und Entwicklung einer neuen Identität überwiegend innerhalb der neuen sozialen Beziehungen, sprich: der neuen Familie, geschehen.

Mit dem Gebrauch der weiteren Metaphern „lebendige Steine“, „geistlichen Haus“ und „heiligen Priesterschaft“, betont der Verfasser die Zusammengehörigkeit der Gläubigen

zueinander und zu Christus, der selber als lebendiger Stein den Eckstein bildet. Jeder Gläubige soll sich als lebendiger Stein zum geistlichen Haus und zur heiligen Priesterschaft erbauen lassen. Durch die Bilder vom Eingebundensein der einzelnen Steine in die Mauer und von den einzelnen Steinen, die sich gegenseitig stützen und tragen, wird den Empfängern vor Augen gemalt, zu welcher innigen Gemeinschaft sie innerhalb der neuen Familie berufen sind. Sind die Gläubigen sich dieser Gemeinschaft bewusst, wird ihnen die Überwindung der Anfeindung erleichtert, da er Einzelne in der neuen Gruppe Unterstützung, Schutz, Anerkennung und Bestätigung findet.

Neben dem Gebrauch der Metaphern wird der Selbstwert und die Identität der Leser durch die Aussagen in 1Petr 2:9-10 gestärkt. Durch den Gebrauch der alttestamentlichen Ehrentitel Israels wird den mehrheitlich heidenchristlichen Lesern die Sonderstellung des Volkes des alten Bundes zugeschrieben. Die Empfänger haben somit Anteil an dem Schicksal und den Privilegien des Gottesvolkes. Wie sich Israel inmitten der anfeindenden Umwelt seiner Sonderstellung bewusst war bzw. daran erinnert werden musste, so sollen sich auch die Empfänger ihres Status und ihrer Identität als Erwählte Gottes bewusst sein. Dieses Bewusstsein stärkt wiederum trotz aller von außen entgegengebrachten Abwertung den Selbstwert. Es hilft den Gläubigen, gefestigt durch das neue Bild von der eigenen Gruppe, Anfeindungen hinnehmen und zu überwinden.

Obwohl sich im Brief eine Vielzahl von Bewältigungsstrategien zeigen, die Parallelen und Ähnlichkeiten zu den Strategien der modernen Sozialpsychologie aufweisen, so ist auch offensichtlich, dass im Brief nicht alle, heute bekannten Bewältigungsstrategien vorkommen. Es fehlen beispielsweise einige problemorientierte Bewältigungsstrategien, mit denen versucht wird, das Stigma zu verheimlichen oder durch vorgeschobene Erklärungen zu reduzieren. Ebenso findet sich nirgends die Aufforderung, das eigene Verhalten zu ändern, um so der Anfeindung und Diskriminierung zu entfliehen. Vielmehr richtet der Verfasser mehrfach die Aufforderung an die Empfänger, trotz allem weiterhin Gutes zu tun, ein rechtschaffenes Leben zu führen, zu segnen und Rechenschaft abzulegen über die inwendige Hoffnung.

Neben diesen nicht genannten Strategien zeigt sich im 1Petr auch nirgends der Versuch, politische Aktionen ins Leben zu rufen oder von staatlicher Seite Gesetze zu fordern, die eine Diskriminierung illegal oder sozial inakzeptabel machen würden. Grundsätzlich ist fraglich, ob die Christen in ihrer Situation und Position überhaupt die Möglichkeit für solche Aktionen gehabt hätten. Der 1Petr selber lässt eher die Anweisung erkennen, dass sich die Gläubigen widerstandslos in die gegebene Situation einfügen sollen.

Wie ihr Vorbild Christus nicht auf das Niveau seiner Gegner herabziehen ließ, sondern nicht widerschmähte, als er geschmäht wurde und nicht drohte als er litt, so sollen auch seine Nachfolger ihre „Würde“ behalten und gehorsam in seine Fußstapfen treten und seinem Vorbild folgen. Ein „Widerstand“ widerspräche der wiederholten Aufforderung, sich unterzuordnen (1Petr 2:13.18; 3:1.5; 5:5) und Christi Vorbild zu folgen (2:21; 4:1).

Darüber hinaus gibt es Strategien, die zwar im 1Petr, nicht aber in der modernen Sozialpsychologie angeführt werden (können). Während die Sozialpsychologie auf immanente Strategien begrenzt ist, findet sich im Brief immer wieder der Hinweis auf die Transzendenz. Schon zu Beginn des 1Petr wird betont, dass die Empfänger *in der Macht Gottes* (ἐν δυνάμει θεοῦ) durch den Glauben *bewahrt werden* (φρουρέω). Mit dem Hinweis auf diese übermenschliche Kraftquelle werden sie ermutigt. Ohne allein von ihrem eigenen Durchhaltevermögen abhängig zu sein, sollen sie damit rechnen, alle Anfeindung und Diskriminierung in der Kraft dessen zu überwinden, der sie bewahrt. Da eine solche Bewahrung durch Gottes Macht nicht ohne persönliche Zugehörigkeit zu Gott (vgl. 1:1-4) möglich ist, kann diese tröstende und ermutigende „Strategie“ nicht generell angewandt werden. Die moderne Sozialpsychologie, die „nur“ auf irdisch-menschliche Bewältigungsstrategien zurückgreifen kann, hat keinen Zugang zu dieser transzendenten Kraftquelle. Sie liegt außerhalb des menschlichen Zugangsbereichs und kann nur durch die Zugehörigkeit zu Gott in Anspruch genommen werden.

Ebenso verhält es sich in 1Petr mit der *Gnade* (χάρις), zu der die Empfänger Zugang haben (1:10). Als Zugehörige zu Gottes Volk stehen sie in der Gnade (2:10; 5:12). Sie wird denen zuteil, die sich unter die gewaltige Hand Gottes demütigen (5:5). Verliehen wird diese Gnade nur durch den *Gott aller Gnade* (θεὸς πάσης χάριτος; 5:10) und auf diese Gnade sollen die Empfänger ihre Hoffnung setzen (1:13). Somit ist auch die Gnade eine „übernatürliche Kraftquelle“, auf die die Sozialpsychologie nicht zurückgreifen oder verweisen kann.

Wie bereits erwähnt spielt die Zugehörigkeit zu einer Gruppe bei der Überwindung von Diskriminierung eine bedeutende Rolle. Die Strategie, durch Zugehörigkeit zu einer Gruppe Anfeindung zu überwinden, wird im 1Petr angewandt, aber dann noch überboten. Der Verfasser verweist die Leser auf ihre Zugehörigkeit zu einer *geistlichen, übernatürlichen* und *überregionalen* Gemeinschaft. Es ist das *geistliche Haus*, das *Volk Gottes* und die weltweite *Bruderschaft*, der die Gläubigen angehören. Diese Aussagen versetzt die genannte Gruppe in einen einzigartigen und jede andere Gruppe überbietenden Stand. Das Wissen um die Zugehörigkeit zu einer solchen Gruppe stärkt das

Selbstbewusstsein mehr, als die Zugehörigkeit zu einer kleinen, unbedeutenden Minderheitengruppe. Durch die Art der genannten Gruppe und aufgrund ihres transzendenten Bezuges unterscheidet sich der 1Petr mit dieser Bewältigungsstrategie von der Sozialpsychologie. Nur die Gläubigen gehören dieser über die ganze Welt zerstreuten besonderen Gemeinschaft an, die sich besonders dadurch auszeichnet, dass Gott selber ihr Vater und Richter ist, Christus das tragende Fundament und der Geist Gottes auf ihren Mitgliedern ruht (4:14).

Zusammenfassend kann daher festgehalten werden, dass sich im 1Petr deutliche Parallelen zu Bewältigungsstrategie der modernen Sozialpsychologie erkennen lassen. Ähnlich wie bei den Parallelen des 1Petr zur Konsolationsliteratur lassen sich diese wohl am besten dadurch erklären, dass sich Menschen zu allen Zeiten mit Diskriminierung, Anfeindung und Leiden konfrontiert sahen und daher auf ähnliche oder gleiche Weise reagiert haben, um Leiden zu bewältigen. So entwickelten Menschen vermutlich schon früh Bewältigungsstrategien, die zwar von Kultur zu Kultur und von Zeit zu Zeit leicht variiert haben mögen, insgesamt jedoch große Ähnlichkeiten aufweisen, auch wenn sie erst in jüngster Zeit wissenschaftlich reflektiert wurden. Rechter und erfolgreicher Umgang mit Leiden und Leidensbewältigung sind also nicht Erfindungen der Gegenwart, sondern Strategien, die von Menschen schon früh zur Daseinsbewältigung zurechtgelegt wurden und bis heute, wenn auch in weiterentwickelter Form und der begleitenden wissenschaftlichen Reflexion, als Bewältigungsstrategien angewandt werden.<sup>217</sup>

Neben den deutlichen Ähnlichkeiten werden aber auch einige Unterschiede ersichtlich, die darauf schließen lassen, dass der Verfasser noch keine umfassend ausgeprägten Bewältigungsstrategien kannte, oder, was eher wahrscheinlich ist, dass er mit den von ihm angewandten Bewältigungsstrategien ein anderes, tiefergehendes Anliegen hat. Deutlich zeigen die Bewältigungsstrategien im 1Petr, dass es dem Verfasser darum geht, das Leiden der Empfänger zu lindern und ihnen eine Hilfestellung zur Bewältigung der Leidenssituation zu bieten. Die Empfänger sollen optimal gestärkt werden und möglichst unbeschadet aus der Situation hervorgehen. Zugleich sollen aber keine der angebotenen Hilfestellungen und vorgeschlagenen Bewältigungsstrategien so weit gehen, dass die Christen ihren Glauben und ihre Zugehörigkeit zu Christus verleugnen oder aufgeben, um dadurch den Leiden zu entgehen. Daher fehlen im Brief gerade diejenigen Bewältigungsstrategien, durch die sich die Empfänger veranlasst sehen könnten, ihren Glauben zu

---

<sup>217</sup> Erb (2011) hält diesen Ansatz für durchaus denkbar und schreibt: „Aus meiner Sicht gibt es keinen Grund anzunehmen, dass sich kognitive und affektiv/motivationale Prozesse im Laufe der letzten 2000 Jahre grundlegend geändert hätten.“



verleugnen oder zu verheimlichen. Es fehlen Strategien, die dazu auffordern, *das Stigma zu verheimlichen* oder es *durch vorgeschobene Erklärungen zu reduzieren*. Auch fordert der Verfasser nirgends dazu auf, das *eigene Verhalten zu ändern*, um so der Anfeindung und Diskriminierung zu entfliehen. Es gibt keine Anweisung, sich der Anfeindung zu widersetzen, oder diese *illegal oder sozial inakzeptabel* zu machen (falls sowas überhaupt möglich war/gewesen wäre). So unterscheidet sich der 1Petr von der modernen Sozialpsychologie besonders darin, dass es im 1Petr nicht um Leidensbewältigung um jeden Preis geht. Angebotene Bewältigungsstrategien sollen und dürfen nicht so weit gehen, dass, um den Leiden zu entgehen, der Glaube oder die Christuszugehörigkeit verleugnet wird.

Des Weiteren zeigen sich im Brief Strategien, die von der Sozialpsychologie in dieser Art nicht angeführt werden können. Es sind die Hinweise auf die übernatürlichen Kraftquellen und die Zugehörigkeit zu einer elitären Gruppe, die die Empfänger in ihrer Situation trösten und ermutigen, zu der die auf das immanente begrenzte Sozialpsychologie jedoch keinen Zugang hat.

### **3.5.9 Zusammenfassung und Schlussfolgerung**

Neben einer ausführlichen Darstellung der Leidenssituation ist es dem Verfasser des 1Petr ein deutliches Anliegen, seine Leser zu trösten, zu ermutigen und ihnen klare Direktiven zum rechten Verhalten im Leiden zu geben. Untersucht man die Anweisungen, begegnet im Brief recht früh die Aufforderung in und trotz allem Leiden, das Ziel vor Augen zu behalten. Das Wissen um den Sinn und das Ziel der Leiden soll den Gläubigen helfen, den Mut nicht zu verlieren. Mehrfach wird dabei die zeitliche Begrenzung der Leiden und die nachfolgende Herrlichkeit (1:6; 4:13; 5:4.10) genannt. Gegenüber der bevorstehenden ewigen Herrlichkeit fallen die gegenwärtigen Leiden nicht ins Gewicht (vgl. Röm 8:18).

Neben der Ausrichtung auf den Sinn und das Ziel der Leiden stärker der Verfasser, das Selbstwertgefühl der Empfänger. Trotz aller Verweise auf die künftige Herrlichkeit drohen die tatsächlichen Erfahrungen von Ablehnung, Ausgrenzung und verbaler Diskriminierung das Selbstkonzept der stigmatisierten Christen zu beeinflussen. Um das Selbstkonzept der Empfänger zu stärken, zeigt der Verfasser ihnen durch verschiedene Bilder ihre Gruppen- bzw. Familienzugehörigkeit, die dadurch erhaltene Stellung und die damit verbundenen Privilegien auf. Sind sich die Gläubigen ihrer Sonderstellung als Angehörige des Hauses und der Familie Gottes bewusst, ist es ihnen möglich, eine „alternative Sichtweise zur negativen Stereotypisierung der eigenen Gruppe“ zu entwickeln (Tröster 2008, 143) und mit gestärktem Selbstwertgefühl die Anfeindung von außen zu ertragen.

Des Weiteren mahnt der Verfasser mehrfach zum rechten Lebenswandel und christusähnlichen Lebensstil. Wichtig ist ihm besonders das gute Verhalten des Einzelnen, die bereitwillige Unterordnung bzw. die Einordnung in den gegebenen Stand und ein harmonisches Miteinander der Gläubigen. Wie in keinem anderen neutestamentlichen Schreiben treten dabei im 1Petr gerade das Tun des Guten und das brüderliche Miteinander in den Vordergrund. In der innigen, herzlichen und anhaltenden Liebe der Gläubigen zueinander darf sich der Einzelne getragen und geborgen wissen. Nach außen sollen die Gläubigen durch Unterordnung und das Tun des Guten ein positives Bild abgeben und, wo gefordert, auch verbal Rechenschaft über die eigenen Glaubensgrundlagen geben.

Was das gute Verhalten angeht, so stellt der Verfasser gegen Ende des Briefes zweimal einem falschen Verhalten ein richtiges gegenüber. Die Gläubigen sollen sich nicht befremden lassen von den Anfeindungen, sondern sich freuen, dass sie mit Christus leiden. Auch brauchen sie sich nicht schämen, wenn sie als Christen geschmäht werden, sondern sollen Gott verherrlichen. Dass die gegenwärtige Lage Grund zur Sorge bereitet, wird vom Verfasser nicht bestritten. Entscheidend ist für ihn aber der rechte Umgang damit. Christen sollen in ihrer Situation dem treuen Schöpfer ihr ganzes Leben anbefehlen, Gutes tun und sich unter Gottes Hand demütigen, indem sie die eigenen Sorgen an Gott abgeben.

Mit der Aufforderung zur Nüchternheit, Wachsamkeit und zum Widerstand gegen den Teufel sollen sich die Gläubigen besonders vor dem eigentlichen Feind schützen. Um die Empfänger nicht mit dem bedrohlichen Bild des Teufels als Löwe, der versucht, sie zu verschlingen, allein zu lassen, erinnert 1Petr 5:9-10 daran, dass diese Art der Leiden mit anderen Brüdern in der Welt geteilt werden. Mit dem Hinweis auf die Universalität und „Normalität“ der Leiden werden die Leiden nicht verharmlost. Durch den Blick auf die Leiden der anderen werden die *eigenen* Leidenserfahrungen allerdings relativiert und die christliche Existenz insgesamt als bewältigbar dargestellt. Der Gott der Gnade, der die Gläubigen zu seiner ewigen Herrlichkeit berufen hat, wird die Seinen nach der Zeit der Prüfung erbauen und stärken. Erneut rückt dabei abschließend die ewige Herrlichkeit in den Fokus. Die jetzigen Leiden sind nicht das Ende, sondern nur der Übergang zur Herrlichkeit und vollkommenen Freude. Gerade hierin unterscheidet sich der Brief sowohl von der hellenistisch-römischen Literatur als auch von den Strategien moderner Sozialpsychologie. Die Aussicht auf göttliche Herrlichkeit ist ein Privileg, das nur die Christusgläubigen haben.

Deutlich hat sich bei der Untersuchung der Stellen herausgestellt, dass es zwischen den mahnenden und tröstenden Worten des 1Petr und der unterschiedlichen Konsolationsliteratur sowie zwischen den Bewältigungsstrategien des Briefs und der modernen Sozial-

psychologie Parallelen gibt. Im 1Petr finden sich wie in den jüdischen apokalyptischen, den hellenistisch-römischen und den frühjüdischen Konsolationen Erklärungen bezüglich der Gründe für Leiden aber auch Angaben zum rechten Verhalten im Leiden. Die aufgezeigten Unterschiede lassen jedoch darauf schließen, dass der Verfasser des 1Petr auf keine spezielle Konsolationenliteratur zurückgreift, sondern dass sowohl hinter den unterschiedlichen Konsolationsschriften als auch hinter dem 1Petr gemeinsame, allgemein bekannte Wege der Leidensbewältigung anzunehmen sind.

Was den Vergleich mit der modernen Sozialpsychologie angeht, so bietet der 1Petr Bewältigungsstrategien, die in der Sozialpsychologie zwar anders benannt werden, inhaltlich aber mit dem 1Petr übereinstimmen. Dabei trifft sogar die von Miller & Major (2000, 261-62) angeführte Beobachtung zu, dass in Situationen, in denen die Stigmatisierten wenig oder keine Kontrolle über die Situation haben, besonders auf emotionsorientierte Strategien zurückgegriffen wird. Genau dies begegnet im 1Petr. Die Empfänger befinden sich in einer unkontrollierbaren und nicht zu ändernden Situation. Daher überrascht es nicht, wenn fast alle genannten Strategien im 1Petr der Kategorie emotionsorientierter Bewältigungsstrategien zugeordnet werden können. So lässt sich schon allein in der Vorgehensweise eine deutliche Parallele zur modernen Sozialpsychologie erkennen. Man muss also Holloways (2009, 2) These beipflichten: „1 Peter marks one of the earliest attempts, perhaps the earliest attempt, ... to craft a more or less comprehensive response to anti-Christian prejudice and its outcomes.“<sup>218</sup>

Wie oben dargestellt, lassen sich die Parallelen dadurch erklären, dass Menschen zu allen Zeiten ähnlich auf Leiden wie Diskriminierung und Anfeindung reagiert haben. So verfügten Menschen bereits früh über Bewältigungsstrategien, die zwar leicht variiert haben mögen, insgesamt jedoch Ähnlichkeiten aufweisen. Dass der 1Petr nicht alle in der heutigen Sozialpsychologie beschriebenen und angewandten Bewältigungsstrategien aufgreift, hat seinen Grund darin, dass die im 1Petr angeführten Strategien zwar bestmöglich zur Leidensbewältigung beitragen, nicht aber zu einer Verleugnung des Glaubens oder einer Abwendung von Christus führen sollen, um den Anfeindungen zu entgehen. Daher fehlen Strategien, die zu einer Leidensbewältigung auch unter Aufgabe der eigenen Identität anspornen würden.

---

<sup>218</sup> Banse (2011) kommt zu einer ähnlichen Überzeugung und bemerkt, „dass Petrus (oder wer immer der Verfasser war) vielleicht ein ganz ordentlicher früher Psychologe war.“

## 4 Leiden und Leidensbewältigung: Eine abschließende Einschätzung

Unumstritten spielt die Leidensthematik im 1Petr die zentrale Rolle. Darauf deuten zum einen die mehr als in allen anderen neutestamentlichen Schriften verwendeten Begriffe *πάσχω* und *πάθημα* hin. Zum anderen wird dies durch die mehrfache Erwähnung der Urheber des Leidens, die genannten Ursachen und Gründe für Leiden, die beschriebenen Arten und Formen des Leidens und die dargelegten Begründungen und Ziele des Leidens deutlich.

Bezüglich der Urheber lässt der Verfasser wissen, dass es nicht die Behörden sind, die den Christen das Leben erschweren. Keine Stelle weist darauf hin, dass es bereits zu Christenprozessen vor Behörden gekommen ist. Vielmehr stößt sich die heidnische Bevölkerung im unmittelbaren Umfeld der Gläubigen an deren nichtkonformen Lebensstil. Die Gläubigen leiden unter den ungläubigen Nachbarn, heidnischen Herren der Sklaven und ungläubigen Ehemännern von Christinnen.

Gründe für die Ablehnung sind nicht etwa ihre guten Taten, die Christen trotz aller Anfeindung vollbringen. Noch werden gute Taten von staatlicher Seite honoriert und haben positiven Einfluss auf die heidnische Umwelt. Ablehnung erfahren Christen vielmehr aufgrund ihrer Erwählung, ihrer Zugehörigkeit zu Christus und dem daraus folgenden und sichtbar gewordenen neuen Wandel. Der aus der Orientierung an Christus entspringende Lebensstil wirkt befremdend auf die Bevölkerung, weil Christen nicht mehr nach dem früheren nichtigen Wandel leben.<sup>219</sup> Bei den Christen soll nichts mehr zu finden sein von Bosheit, Betrug, Heuchelei, Neid und übler Nachrede. Sie enthalten sich der fleischlichen Lüste, folgen nicht mehr den menschlichen Begierden, sondern dem Willen Gottes. Nicht der mit den ethisch-moralischen Vorstellungen der paganen Umwelt konform gehende gute Wandel macht die Christen zu Außenseitern, sondern der an Christus orientierende Lebensstil. Die christliche Existenz der Empfänger ist geprägt von Konflikten, die sich unumgänglich aus den Begegnungen zwischen Christen und Nichtchristen ergeben. Diskriminierung, soziale Ausgrenzung und Leiden sind die Konsequenzen aus der Nachfolge Christi. Weil sich die Menschen bereits an Christus und seinem Lebensstil gestoßen haben, werden sie sich auch an denen ärgern, die seinem Vorbild folgen. Trefflich überträgt der Verfasser in dieser Situation die alttestamentliche Bezeichnung *Fremdlinge* auf die Leser und zieht damit eine Parallelen zwischen dem Schicksal der Erzväter des alttestamentlichen

---

<sup>219</sup> Ausführlich legen Prollius & Tsigardida (2003, 91-94) dar, was bei der Bevölkerung der Grund für die ausgelöste Befremdung war und wie das Verhalten der Christen verstanden wurde.

Gottesvolk und dem der Gläubigen in Kleinasien. Wie einst die Erzväter unter ihrer Umwelt litten und als Fremdlinge lebten, so nun die Christen. Es ist ein zeitloses Problem und Markenzeichen der Gottesfürchtigen, dass sie aufgrund ihrer Erwählung durch Gott und des daraus resultierenden Lebensstil leiden. Wie von Anbeginn an die *Frommen, Gerechten* und die *von Gott Erwählten* aufgrund ihres neuen, heiligen Lebenswandels von ihrer Umwelt angefeindet und ausgegrenzt wurden (vgl. 2Petr 2:5-8), wie Christus als Gerechter für die Ungerechten litt und alle Drohungen unerwidert ertrug (1Petr 2:21-23; 3:18; 4:1), so ist es auch das Schicksal der Empfänger, wegen ihres Lebenswandels Anfeindung zu erfahren.

Zu leiden haben Christen laut 1Petr vor allem unter verbaler Diskriminierung (2:12; 3:9.14.16; 4:4.14) von Seiten der paganen Gesellschaft. Mit einer Vielzahl unterschiedlicher Ausdrücke umschreibt der Verfasser diese verbale Aggression. Begriffe wie καταλαλέω (*verleumden, verlästern, Übel nachreden* 2:12; 3:16), λοιδορία (*Schmähung, Beschimpfung*; 3:9), ἐπιπράζω (*bedrohen, beschimpfen*; 3:14), φόβος (*Drohung*; 3:14), βλασφημέω (*lästern*; 4:4), ὀνειδίζω (*schmähen, schelten, beschimpfen*; 4:14) lassen erahnen, auf welche Weise die christliche Minorität unter ihrer paganen Umwelt litt.<sup>220</sup> Die Bedeutung dieser Leiden wird erst recht verständlich, wenn man die Macht der Worte berücksichtigt. Wie oben aufgezeigt, können Worte zugleich auch Taten sein, weil ein verletzender Sprechakt nicht mehr „nur“ als sprachliche Handlung, sondern als buchstäblicher Schlag verstanden werden kann. Mit Worten wird nicht nur Gewalt beschrieben, angekündigt oder angedroht, sondern auch zugefügt. „Im Moment der sprachlichen Verletzung wirkt nicht die Sprache verletzend, sondern in einem solchen Moment fungiert die Sprache als Ding“ (Gehring 2007, 213).

Berücksichtigt man ferner die Tatsache, dass die Empfänger überwiegend einer eher schamorientierten Kultur angehören, für die öffentliche Bloßstellung und der damit verbundene Ehr- und Prestigeverlust oftmals schmerzhafter sind als physische Gewaltzufügung, dann wird die Intensität der Leiden besonders deutlich.

Neben der erwähnten verbalen Diskriminierung weist der Verfasser durch die Begriffe πάσχω und πάθημα auf Leiden hin, die er aber nicht näher definiert. In diesen Fällen wird *Leiden* zum Synonym für das Erleben von Misstrauen, Diskreditierung, Diffamierung, Vorurteilen, Feindseligkeit, Aggression und sozialer Ausgrenzung oder Isolation um Christi und des *guten Wandels in Christus* willen.

Nicht übersehen werden darf, dass auch unter Glaubensprüfung gelitten werden kann (vgl. 1Petr 1:6; 4:12), weil Leiden einen Teil der Prüfung ausmachen bzw. ausmachen

---

<sup>220</sup> Die absichtlich aus Bauer/Aland (1988) angeführten mehreren Übersetzungsmöglichkeiten sollen das breite Spektrum der verbalen Anfeindung stärker verdeutlichen.

können. Deutlicher als bei den anderen Leiden wird hier ein Bezug zum Ziel der Leiden hergestellt. Die erlebten Prüfungen, auch wenn sie Betrübnis mit sich bringen, haben als Ziel die Läuterung des Glaubens. Gott stellt den Glauben zum Zweck seiner Reinigung und Veredelung auf die Probe.

Aber nicht nur bei der Betrübnis unter göttlichen Prüfungen gibt der Verfasser den Grund für die Leiden an. Es ist zu erkennen, dass er den Leiden allgemein einen positiven Wert abgewinnt. Gut formuliert Dryden (2003, 45-46) diesbezüglich: „The author’s aim is not limited to helping these communities merely *survive* persecution, but is actually focused on *growth* in maturity in the midst of persecutions ... Persecution is not simply something to be endured but an *opportunity for growth*.“ Voraussetzung dafür ist, dass es sich um rechtes Leiden handelt. Wer um irgendwelcher Vergehen willen leidet, der leidet zu Recht und sein Leiden hat nichts Positives an sich. Wer dagegen um der treuen Nachfolge Christi und um seines Namens willen leidet, so wie Christus in rechter, vorbildlicher Weise litt, der zeigt, dass er zu Christus gehört, dass es in seinem Leben zu einem klaren Bruch mit der Sünde gekommen ist und er lieber Leiden erträgt, als weiterhin von menschlichen Begierden bestimmt zu werden. Wer in dieser Weise die restliche Zeit seines Lebens dem Willen Gottes entsprechend lebt, darf mit Gottes Lob und Wertschätzung rechnen und trotz der gegenwärtigen Leiden schon jetzt freudig der auf ihn wartenden Herrlichkeit entgegen schauen. Dort werden die Christen nach allem Leiden nicht nur aufgerichtet, gestärkt und gekräftigt (1Petr 5:10b), sondern ihnen wird von Gott selbst Lob, Preis und Ehre zuteilwerden (1:7). Die jetzt teilweise durch Leiden getrübte Freude wird dann unaussprechlich und vollkommen sein (1:8b).

Um in den genannten gegenwärtigen Leiden bestehen zu können, enthält der Brief zahlreiche Mahnungen, Trostworte und Verhaltensanweisungen. Von Bedeutung ist dabei die Mahnung zur herzlichen, liebevollen und ungeheuchelten Einheit, welche das Miteinander der Gläubigen in der Zeit der Anfeindung prägen soll. Im brüderlichen Miteinander sollen die von der Umwelt abgelehnten und diskriminierten Gläubigen Annahme, Geborgenheit und Bestätigung finden. Dabei sollen sie trotz der Ablehnung durch die Umwelt anhaltend Gutes tun und sich in ihren jeweiligen Stand einordnen. Und wenn gerade der christusähnliche Lebensstil zu Ablehnung führt, so sollen die Gläubigen sich nicht befremden lassen und sich der Anfeindung nicht schämen, sondern sich weiterhin an Christus orientieren, Gott durch ihr bereitwilliges Leiden um ihres Christseins willen verherrlichen und sich darüber freuen, mit Christus leiden zu dürfen.

Eine weitere Ermutigung liegt in der Erinnerung an die neue „Familien“-Zugehörigkeit, die Zugehörigkeit zu Gottes Volk und die damit verbundenen Privilegien. Im Bewusstsein der Stellung vor Gott wird der Selbstwert der Gläubigen gestärkt und der Ehr- und Prestigeverlusts kompensiert. Die Gläubigen suchen Ehre und Anerkennung nicht mehr allein in der irdischen Familie oder bei den ungläubigen Nachbarn zu finden, sondern erhalten sie aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Gottes Volk und aufgrund des treuen und heiligen Wandels von Gott.

Hilfe bietet in der Bedrängnis außerdem die Ausrichtung auf das bevorstehende Ziel. Mit dem Ziel vor Augen können Christen im Bewusstsein leben, dass das Leben hier mit all seinen Schwierigkeiten nicht alles ist. Die Gläubigen haben eine lebendige Hoffnung auf ein unvergängliches Erbe. Sie wissen um die Bewahrung bis zur endgültigen Rettung durch Gottes Macht. So können sie freudig und getrost alle ohnehin zeitlich begrenzten Prüfungen und Leiden überwinden und der Herrlichkeit entgegengehen.

Bei den angeführten mahnenden und ermutigenden Worten lassen sich Parallelen zur griechisch-römischen und frühjüdischen Konsolationsschrift sowie zu den alttestamentlichen apokalyptischen Schriften und der alttestamentlichen Prophetentradition aufweisen. Wie sich aber bei genauer Untersuchung zeigt, sind diese Worte keiner speziellen Konsolationsschrift entnommen oder zuzuordnen. Es lässt sich keine besondere bevorzugte Quelle oder ein bestimmter Fundus an bekannten Trostworten ausmachen, auf die der Verfasser zurückgegriffen haben könnte. Von daher kann man nur vermuten, dass er Zugang zu einer Vielzahl unterschiedlicher griechisch-römischer und jüdischer Quellen hatte. Näher liegt aber die Annahme, dass die von ihm angeführten Troststrategien und -argumente allgemein bekannte und anerkannte Trostworte waren, die so oder ähnlich auch von anderen Konsolationsschriften benutzt wurden. Unklar ist dabei, wie weit verbreitet die ältesten der Konsolationsschriften waren und ob es eine „Urquelle“ gibt, auf die alle anderen Schreiber zurückgegriffen haben könnten. Um Spekulationen zu vermeiden, müssen diese Fragen unbeantwortet bleiben.

Gezeigt hat sich zudem, dass die im 1Petr angeführten Bewältigungsstrategien in gleicher Weise bis heute in der modernen Sozialpsychologie bekannt sind und angewandt werden. Im 1Petr finden sich sowohl problemorientierte als auch emotionsorientierte Bewältigungsstrategien. Ein großes Thema ist vor allem die Rekonstruktion des Selbstkonzepts der Empfänger. Darüber hinaus ist es beachtlich, dass der Verfasser eine Änderung der Wertigkeit vornimmt und etwa den negativen Begriff *Christianoi* positiv füllt und ihm elitären Klang zumisst. Des Weiteren ist er bemüht, seine Leser zu ermutigen, sich vom

gegenwärtigen Erleben abzulenken, bzw. sich zu disidentifizieren, um stattdessen den Blick auf die Zukunft zu richten und sich mit dem Zukünftigen zu identifizieren.

Zu beachten ist neben diesen Ähnlichkeiten und Parallelen besonders ein Forschungsergebnis der heutigen Sozialpsychologie, das besagt, dass in unabänderlichen und unkontrollierbaren Situationen vor allem auf emotionsorientierte Strategien zurückgegriffen werden sollte. Genau dies trifft auf den 1Petr zu. Die Gläubigen befinden sich in einer irdisch ausweglosen Situation. Durch die Erwählung Gottes in die göttliche Familie hineingestellt, orientieren sich die Christen nun unbeirrt am Vorbild Christi und folgen seinen Fußstapfen. Aufgrund dieses christlichen Lebensstiles erleben die Christen Anfeindung und Ablehnung aus ihrer Umwelt. Weder durch das Tun des Guten, noch durch ihren ethisch-moralischen vorbildlichen Lebenswandel können die Gläubigen der Bedrängnis entfliehen. In dieser ausweglosen und unkontrollierbaren Situation ist es vor allem wichtig, durch emotionsorientierte Bewältigungsstrategien besonders das Selbstkonzept und den Selbstwert zu stärken. Aus sozialpsychologischer Sicht, aber zugleich zutreffend auf den 1Petr schreiben Miller & Major (2000, 262) bezüglich des Verhaltens in solchen Situationen: „This powerlessness may encourage the use of coping strategies that focus on managing the emotions and threats to self-esteem that stigma creates, rather than on how situation might be changed to reduce the stress.“

Wie bereits festgestellt, lassen sich diese Parallelen damit erklären, dass sich Menschen zu allen Zeiten mit Leiden und Leidensbewältigung auseinandersetzen mussten. Die Anweisungen des 1Petr gehen vermutlich auf schon früh angewandte Bewältigungsstrategien und Abwehrmechanismen zurück, die bis heute als Grundlage für die moderne Sozialpsychologie dienen. Viele der vom Verfasser des 1Petr angeführten Strategien, um inmitten aller Diskriminierung, Anfeindung und Ausgrenzung, das Selbstkonzept der Empfänger durch Erinnerung an ihre neue Identität und Gruppenzugehörigkeit zu stärken, werden daher auch gegenwärtig so oder ähnlich vorgeschlagen. Sie sollen Menschen, die mit Anfeindung konfrontiert werden, bei der Bewältigung ihrer Situation helfen. Daher kann der 1Petr bis in die Gegenwart Christen ermutigen. Inmitten von Ablehnung, Anfeindung, verbaler Diskriminierung und sozialer Isolation kann auf Strategien und Trostargumente des Briefes zurückgegriffen werden, um im Leiden standhaft zu bleiben, mit Leidenssituationen in rechter Weise umzugehen, negative Ereignisse oder Umstände ertragbar zu machen, ein positives Selbstbild aufrecht zu halten und ein emotionales Gleichgewicht zu sichern.



## 5 Schlusswort

Nach eingehender Untersuchung und Darstellung der Leidensthematik des 1Petr kann festgehalten werden, dass der Brief wie kein anderes neutestamentliches Schreiben Einblicke in das Leiden der ersten Christen gibt. Aus dem Brief geht deutlich hervor, wie sich Jesu Worte an seinen Nachfolger erfüllen. Wenn er sagt: „Gedenkt des Wortes, das ich euch gesagt habe: Ein Sklave ist nicht größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen“ (Joh 15:20; vgl. Mt 10: 24-26; Mk 13:9-13) und „ihr werdet gehasst sein von jedermann um meines Namens willen“ (Lk 21:17), dann bewahrheitet sich genau dies zur Zeit der Abfassung des 1Petr. Die Abwendung vom früheren Leben, die Hinwendung zu Christus und die darauf folgende konsequente Christusnachfolge führen dazu, dass die Gläubigen in Kleinasien von ihrer paganen Umwelt abgelehnt, ausgegrenzt und verbal diskriminiert werden.

In diese Situation hinein wird der 1Petr verfasst, um die Gläubigen in ihrer Situation zu ermutigen und ihnen eine Vielzahl von Trost- und Bewältigungsstrategien an die Hand zu geben. Stets steht dabei nicht der Rückzug aus der Gesellschaft oder ihre Ablehnung im Fokus des Verfassers, sondern die Zurückweisung falscher Anschuldigungen und die Werbung und Gewinnung der Ungläubigen für den christlichen Glauben. Geschehen soll dies insbesondere durch den rechtschaffenen, guten Lebenswandel, durch gute Taten und durch die verbale Verkündigung der Wohltaten dessen, der die Empfänger berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht. Eng rücken hierbei Christusnachfolge, Leiden Leidensbewältigung und missionarisches Handeln zusammen. Ungeachtet der erlebten Anfeindung und Ablehnung ergeht der Auftrag an die Leser, Andersgläubige durch Wort und Tat für den Glauben an das Evangelium Gottes zu gewinnen. Bei dieser Aufforderung wird das erlebte und entgegengebrachte Leiden nie negiert, heruntergespielt oder als etwas Unerwartetes und Unnormales hingestellt. Auch rückt das Problem der Theodizee nicht ins Zentrum der Überlegungen. Wer Christus folgen will, ist in die Leidensnachfolge gerufen. Wie Christus gelitten hat, leiden auch die, die in seine Fußstapfen treten. Dabei bleibt trotz aller Leiden der Auftrag bestehen, Rechenschaft über die inwendige Hoffnung abzulegen. Gerade diesem Verhältnis von christlichem Lebenswandel und missionarischem Auftrag wurde trotz aller bislang erfolgten Untersuchungen kaum Beachtung geschenkt.

Dass der 1Petr als „Dokument der urchristlichen Mission“ (vgl. Stenschke 2005) bezeichnet werden kann, „against the background of mission and conversion in early Christianity“ (Stenschke 2008a, 222) gelesen werden muss und wohl auch nur so richtig zu verstehen ist, wurde inzwischen mehrfach aufgezeigt (vgl. Feldmeier 2003; Kelhoffer

2010<sup>221</sup>; Köstenberger 1999; Robinson 1989; Schnabel 2002, 1460; Seland 2009; Stenschke 2005; 2008a; 2008b; 2009c). Schon Bieder (1950, 10) stellte fest, dass gerade in den ersten beiden Kapiteln „die Christen den Heiden nicht uninteressiert, sondern mit missionarischer Verantwortung beladen gegenüber [stehen].“ Wie aber christliche Leidensexistenz und Mission zusammen gehören, ob sie sich gegenseitige bedingen oder ausschließen, sind Fragen, denen es in Zukunft noch nachzugehen gilt.

Mit seiner zentralen Leidensbotschaft ist der Brief besonders für die Christenheit der Gegenwart eine Herausforderung. Zu Recht bemerkt Sigismund (2009, 206) am Ende seines Aufsatzes:

Das aktive Bewusstsein, dass Leiden um des Glaubens Willen zur Nachfolge Christi gehört, ist freilich seit der Durchsetzung des Christentums als Reichsreligion nach 313 verloren gegangen. Insbesondere die zeitgenössische europäische christliche Identität hat den Aspekt des Leidens weitgehend verdrängt.

Bei dieser Feststellung ergibt sich jedoch grundsätzlich die Frage, ob Anfeindung und Diskriminierung um Christi willen nicht erlebt werden, weil das Christentum gegenwärtig in weiten Teilen Europas (noch) die am stärksten verbreitete Glaubensrichtung ist. Oder hängt es damit zusammen, dass Christen bei uns heute nicht (mehr) so konsequent leben, wie die Christen der ersten Jahrhunderte? Ist vielleicht mangelnder heiliger oder rechtschaffener Wandel, ein Rückzug der Christen aus der Gesellschaft bzw. ein Rückzug des christlichen Glaubens in die Privatsphäre, ein exklusives Christentum oder die Unterlassung, dem missionarischen Auftrag in Wort und Tat nachzukommen, Grund für das Nicht-Erleben von Leiden?

Der 1Petr betont sehr deutlich, dass Leiden ein Kennzeichen christlicher Existenz ist. In vielen anderen Ländern ist gegenwärtig Leiden um Christi willen durchaus Realität (vgl. Nordkorea, Iran, Afghanistan, Saudi-Arabien, Somalia u.a.<sup>222</sup>). Wenn Leiden also nicht erlebt werden, so kann und muss aufgrund des 1Petr hinterfragen und geprüft werden, was die Gründe hierfür sind. Was der letztendliche Grund dafür ist, dass Leiden um des Christseins willen bei uns kaum noch erlebt wird, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden. Christen müssen sich vielleicht selbst prüfen und eine Antwort auf diese Frage finden.

---

<sup>221</sup> Ein interessanter Ansatz findet sich bei Kelhoffer (2010, 101). Er will erkennen, „that First Peter reflects two distinct valuations of the addressees’ suffering“, nämlich „furthering the Christian mission and confidence at the final judgment.“ Er schreibt: „the author suggests that steadfastness amidst persecution will result in the conversion of one’s persecutors and thus further the Christian mission prior to the parousia and final judgment. Herein lies the value to be derived from suffering“ (104; vgl. 105; 109).

<sup>222</sup> Diese fünf exemplarisch angeführten Länder stehen auf dem Christen-Verfolgungsindex an oberster Stelle (vgl. [http://www.opendoors-de.org/verfolgung/wvi2011/plazierung\\_2011/](http://www.opendoors-de.org/verfolgung/wvi2011/plazierung_2011/). [5.04.2011]).

Wo Leiden jedoch erlebt wird, da bietet der Brief bis heute eine Hilfe, mit diesem Leiden richtig umzugehen. Dass die angeführten Trost- und Bewältigungsstrategien eine Hilfestellung für den rechten Umgang mit Leiden in der Gegenwart sein können, zeigt sich schon daran, dass einige der genannten Strategien so oder ähnlich in der modernen Sozialpsychologie angewandt werden. Auch zentrale Aussagen wie: „Alle eure Sorge werft auf ihn, den er sorgt für euch“ (1Petr 5:7) reichen heute noch – wenn teilweise auch in einem anderen Kontext – zur Ermutigung und Tröstung für leidende Christen.

Bedeutend ist im 1Petr und seiner Leidensthematik die enge Verbindung der Leidenserfahrungen der Empfänger mit den Leiden Christi. In keiner anderen antiken Trostschrift wird das Leiden derart an Christus geknüpft. Wie Christus aufgrund seines Verhaltens und Lebensstils auf Ablehnung und Widerstand stieß, so werden auch seine Nachfolger Ablehnung und Widerstand erfahren. Menschen, die in Christi Nachfolge treten, treten zugleich in die Leidensnachfolge. Christus nahm willentlich Leiden auf sich, um als Gerechter für die Ungerechten zu leiden und ihre Sünde an seinem Leib auf das Kreuz zu tragen. Wenn Christus so viel getan hat, dann sollten sich auch seine Nachfolger damals wie heute mit derselben Einstellung ausrüsten und bereit sein, in seine Fußstapfen zu treten und um seinetwillen Leiden bereitwillig zu ertragen.

Weiterführend und gewinnbringend für das Verständnis des 1Petr wäre hierzu eine Untersuchung, die zeigt wie der 1Petr mit seinen Trost- und Bewältigungsstrategien gegenwärtig von leidenden Christen in Ländern wie Nordkorea, Iran, Afghanistan, Saudi-Arabien oder Somalia rezipiert wird. Möglicherweise würden sich dadurch weitere ermutigende und tröstende Aussagen erkennen lassen, die den nicht leidenden Lesern oder Exegeten so unzugänglich bleiben.

Darüber hinaus wäre zu fragen, ob der im 1Petr den Gläubigen zugesprochene besondere Status und die genannten Privilegien in der Wirkungsgeschichte des 1Petr dem Christentum immer gut getan haben. Wo wurde diese Sonderstellung falsch verstanden oder missbraucht? Wo wird sie bis heute missverstanden und missbraucht? Wo wurden (werden) andere Religionen oder innerkirchliche Konfessionen durch ein elitäres Selbstbewusstsein abgewertet oder sogar diskriminiert? Denkt man etwa an die Zeit des Dritten Reiches in Deutschland (1933-1945), in der der Gedanke einer „arischen Herrenrasse“ bis hinein in theologische Kreise vertreten und teilweise theologisch zu begründen versucht wurde, dann macht dies die Relevanz einer genannten Untersuchung deutlich. Es wäre zu erwägen, wo, wie und warum die im 1Petr gemachten Aussagen missverstanden und falsch ausgelegt bzw.

angewandt wurden und welche Möglichkeiten bestehen, einer Missdeutungen und einem Missbrauch der besonderen Stellung der Christen entgegenzuwirken.

Raum für weitere Untersuchungen bietet auch das Verhältnis der Kirche zu Israel. Bis in die Gegenwart wurde die Frage nach diesem Verhältnis immer wieder gestellt (vgl. z.B. Diprose 2000; Schwarz & Stadelmann 2009; Stenschke 2009b; Thiessen 2010). Nachdem „das christliche Selbstverständnis im Sinne einer Beerbung Israels ... jahrhundertlang weitgehend unumstritten [war]“, wurde „durch den nach 1945 in Gang gekommene christlich-jüdische Dialog ... diese Tradition zunehmend in Frage gestellt“ (Krause 1996, 1-2). Seit diesem Zeitpunkt wurde die Frage „Wer ist Gottes Volk“ neu diskutiert. In einer ersten Studie der EKD von 1975 wurde „erstmalig in einem offiziellen kirchlichen Dokument explizit [die Fragen nach dem Verhältnis der Kirche zu Israel] als ungelöstes Problem angesprochen“ (3). In der im Herbst 1991 herausgegebenen zweiten EKD-Studie „Christen und Juden II“ wurde erstmals betont, dass es die „Aufgabe der christlichen Theologie [ist], das Selbstverständnis der Kirche so zu formulieren, daß dasjenige des jüdischen Volkes dadurch nicht herabgesetzt wird“ (3-4).

In der neuesten Studie der EKD „Christen und Juden III“ von 2000 wird zusammengefasst:

„Eine Auffassung, nach der der Bund Gottes mit Israel gekündigt und die Juden verworfen seien, wird nirgends mehr vertreten“. Dieser Satz aus Studie II schreibt ein wichtiges Zwischenergebnis des theologischen Diskussions- und Klärungsprozesses der letzten Jahrzehnte fest. Die Einsicht, dass Gottes Bund mit Israel ungekündigt ist, hat sich überall da durchgesetzt, wo Christen sich ernsthaft mit dem Verhältnis von Christen und Juden beschäftigt haben.<sup>223</sup>

Die im Anschluss daran gestellten Fragen und Abhandlungen zeigen, dass nach wie vor noch Klärungsbedarf bezüglich des Verhältnisses der Kirche zu Israel besteht.

Ausgehend vom 1Petr könnte dabei gefragt werden, welche Bedeutung es für das Frühjudentum hatte, dass eine (heiden)christliche Minderheit an seinem Status partizipiert, bzw. später sogar eine heidenchristliche Mehrheit mit den Ehrenbezeichnungen und Privilegien Israels schmückt. Interessant wäre auch die Frage, was für Israel übrig bleibt, wenn die im Alten Testament auf Israel angewandten Ehrenbezeichnungen im 1Petr auf Heidenchristen übertragen werden? Führte eine falsch verstandene Übertragung der in 1Petr angeführten Begriffe zu einer Substitutions- bzw. Enterbungstheorie (vgl. Diprose 2000; Vlach 2009)? Ist es vielleicht treffender, wie Stenschke (2009b, 106) von einer „*Kontinuität*“

---

<sup>223</sup> EKD-Studie 2000 „Christen und Juden III“ online im Internet: [http://www.ekd.de/EKD-Texte/c-j3/c-j2\\_1.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/c-j3/c-j2_1.html). [16.8.2011].

zwischen Israel und der Kirche mit einer Erweiterung des judenchristlichen Kirche um die Heidenchristen“ zu sprechen?

Zuletzt sein noch auf das im 1Petr dargestellte Verhältnis der Christen zu ihrem Umfeld hingewiesen. Hier ist zu erwägen, ob in der Geschichte des Christentums bzw. in einzelnen christlichen Gruppierungen die heidnische Umwelt nicht teilweise feindseliger wahrgenommen und dargestellt wurde, als sie es tatsächlich war? Kam und kommt es dadurch teilweise zu einem falschen Rückzug der Christen aus ihrem Umfeld? Weiter wäre zu untersuchen, wie eine richtige Stellung der Christen zu ihrem Umfeld bis in die Gegenwart hinein aussehen könnte. Lässt sich anhand des 1Petr vielleicht eine angemessene Verhältnismäßigkeit aufzeigen, die Christen helfen kann, in rechter Weise in ihrem Umfeld zu leben und es zu gestalten?

Aufgrund dieser und weiterer Fragen kann abschließend festgehalten werden, dass es neben den unterschiedlichen Untersuchungen der Leidensthematik und den praktischen Übertragungs- und Anwendungsmöglichkeiten des Briefes auf die Gegenwart noch wichtige offene Fragen gibt, die die Erforschung des 1Petr auch in Zukunft zu einem lohnenswerten Unterfangen machen.

## 6 Literaturverzeichnis

Nachfolgende Literatur folgt den Regeln „7.4 Author-Date Citations“, Pages 64-67 in Alexander, P.H. ed. 1999. *SBL Handbook of Style - For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody: Hendrickson.

### ***Kommentare zum 1. Petrusbrief:***

- Achtemeier, P. J. 1996. *A Commentary on First Peter*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress.
- Barclay, W. 2006. *Briefe des Jakobus und Petrus*. Auslegung des Neuen Testaments. Neukirchen: AUSAAT.
- Brox, N. 1979. *Der erste Petrusbrief*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XXI. Neukirchen: Neukirchner.
- Davids, P. H. 1990. *The First Epistle of Peter*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Elliott, J. H. 2000. *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 37 B. Garden City: Doubleday.
- Feldmeier, R. 2005. *Der erste Brief des Petrus*. Theologischer Handkommentar zum neuen Testament 15/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Goppelt, L. 1978. *Der erste Petrusbrief*. Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Green, J. B. 2007. *1 Peter*. Two Horizons New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grudem, W. 1988. *1 Peter*. The Tyndale New Testament Commentaries 17. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hillyer, N. 1992. *1 and 2 Peter, Jude*. New International Biblical Commentary. Peabody: Hendrickson.
- Jobes, K. H. 2009. *1 Peter*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker.
- Kistemaker, S. J. 2007. *1Peter in: Exposition of James, Epistles of John, Peter, and Jude 1 Peter*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Academy.
- Marshall, I. H. 1991. *1 Peter*. The IVP New Testament Commentary Series. Leicester: InterVarsity.
- Michaels, J. R. 1988. *1 Peter*. Word Biblical Commentary 49. Waco: Word Books.
- Schelkle, K. H. 2002. *Die Petrusbriefe/ Der Judasbrief*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe der 5. Aufl. 1980. Freiburg: Herder.
- Schrage, W. 1993. *Der erste Petrusbrief in Die Katholischen Briefe (NTD 10)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Selwyn, E. G. 1946. *The First Epistle of St. Peter*. London: Macmillan.
- Seethaler, P.-A. 1985. *1. und 2. Petrusbrief, Judasbrief*. Stuttgarter Kleiner Kommentar: Neues Testament 16. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Witherington, B. III. 2007. *Letters and Homilies for Hellenized Christians, Volume II: A Socio-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter*. Downers Grove: IVP.

**Weitere Literatur:**

- Achtemeier, P. J. 1993. Suffering Servant and Suffering Christ in 1 Peter. Pages 176-188 in „*The Future of Christology*“: *Essays in Honor of Leander E. Keck*. Edited by A. J. Malherbe and W. A. Meeks. Minneapolis: Fortress.
- Albernathy, C. D. 1998. *An Exegetical Summary of 1 Peter*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- Balz, H. 1992. „λυπέω“, „λύπη.“ Pages 895-99 in vol. 2 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Banse R. 2011. *E-Mail contact with Prof. Dr. Rainer Banse from the „Institut für Psychologie: Sozial- und Rechtspsychologie“ at the University of Bonn*. [24.1.2011].
- Bauer, J. B. 1978. Der erste Petrusbrief und die Verfolgung unter Domitian. Pages 513-27. In „*Die Kirche des Anfangs*“: *Festschrift für H. Schürmann*. Edited by R. Schnackenburg et al. Freiburg: Herder.
- Bauer, W. & Aland K. and B. 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften: des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bauman-Martin, B. 2007. Speaking Jewish: Postcolonial Aliens and Strangers in First Peter. Pages 144-77 in *Reading First Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of First Peter*. Edited by R. L. Webb and B. Baumann-Martin. Library of New Testament Studies. London: T & T Clark.
- Baumgarten, J. 1992. „ἀναστροφή, ἀναστρέφω.“ Pages 222-24 in vol. 1 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Beelmann A. & Jonas K. J. (eds.) 2009. Einleitung: Begriffe und Anwendungsperspektiven. Pages 19-42 in „*Diskriminierung und Toleranz*“: *Psychologische Grundlagen und Anwendungsperspektiven*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Beelmann, A., Heinemann, K.S. & Saur, M. 2009. Interventionen zur Prävention von Vorurteilen und Diskriminierung. Pages 435-62 in „*Diskriminierung und Toleranz*“: *Psychologische Grundlagen und Anwendungsperspektiven*. Edited by A. Beelmann and K. J. Jonas. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Benedict, R. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Betz, H. D. & Beutler, J. (ed.) 2001. *Der neue Mensch in Christus. Hellenistisches Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*. Quaestiones disputatae 190. Freiburg: Herder.
- Beyer, W. 1935. „ἄλλοτριεπίσκοπος.“ Pages 616-19 in vol. 2 of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Beyreuther, E. & Heiligenthal, R. 1997. „ἄγαθός.“ Pages 853-56 in vol. 1 of *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Edited by L. Coenen and K. Haacker. 2 vols. Wuppertal: Brockhaus. 1997-2000.

- Bieder, W. 1950. Grund und Kraft der Mission nach dem 1. Petrusbrief . *Theologische Studien* 29:1-30.
- Bietenhard, H. 1997. „παρεπίδημος, πάροιχοι.“ Pages 519-24 in vol. 1 of *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Edited by L. Coenen and K. Haacker. 2 vols. Wuppertal: Brockhaus. 1997-2000.
- Blass F., Debrunner A. & Rehkopf F. 2001. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blazen, I. T. 1983. Suffering and Cessation from Sin according to 1Peter 4,1. *Andrews University Seminary Studies* 21.1:27-50.
- Böcher, O. 2006. Teufel. III. Neues Testament. Pages 117-21 in vol. 33 of *Theologische Realenzyklopädie*. Edited by G. Müller. 36 vols. Berlin: De Gruyter.
- Breytenbach, C. 2005. Christus litt wegen euch: Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief. Pages 437-54 in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Edited by J. Frey and J. Schröter. Vol. I/181 of *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Büchsel, F. 1935. „εἶδωλον.“ Pages 373-76 in vol. 2 of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Bultmann, R. 1942. „λύπη.“ Pages 314-24 in vol. 4 of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Campbell, B. L. 1998. *Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter*. Society of Biblical Literature: Dissertation Series 160. Edited by E. E. Johnson. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Carson, D.A. 2008. *Christ and Culture Revisited*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . & Moo, D.J. 2010. *Einleitung in das Neue Testament*. Translated by Chris und Beate Maier. Gießen: Brunnen.
- Chin, M. 1991. A Heavenly Home for the Homeless: Aliens and Strangers in 1Peter. *Tyndale Bulletin* 42.1:96-112.
- Danker, F. W. 1967. 1Petr 1,24-2,17: A Consolatory Pericope. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 58:93-102.
- De Villiers, J. L. 1975. Joy and Suffering in 1 Peter. *Neotestamentica* 9:64-86.
- Deines, S. 2007. Verletzende Anmerkungen. Über das Verhältnis von Anerkennung, Subjektkonstitution und ‚sozialer Gewalt‘. Pages 275-94 in „*Verletzende Worte*“: *die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Edited by S. K. Herrmann, S. Krämer and H. Kuch. Bielefeld: transcript.
- Deterding, P. E. 1981. Exodus Motifs in First Peter. *Concordia Journal* 7:58-65.
- Diprose, R. E. 2000. *Israel and the Church: The Origins and Effects of Replacement Theology*. Rom: Istituto Biblico Evangelico Italiano.
- Dryden, J. de W. 2006. *Theology and Ethics in 1 Peter: Paraenetic Strategies for Christian Character Formation*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/209. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dschulnigg, P. 1994. Aspekte und Hintergrund des Theologie des 1 Petrusbriefes. *Theologie und Glaube* 84:318-29.



- Eckstein, H.-J. 1983. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/10. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Elliott, J. H. 1966. *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase βασιλειον ιεροτευμα*. Supplements to Novum Testamentum 12. Leiden: Brill.
- . 1981. *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia: Fortress.
- . 1986. 1Peter, Its Situation and Strategy: A Discussion with David Balch. In *Perspective on First Paul*. Edited by Charles H. Talbert. Macon: Mercer University.
- Erb, H.-P. 2011. *E-Mail contact with Prof. Dr. Hans-Peter Erb from the „Institut für Sozialpsychologie“ at the Helmut Schmidt University of Hamburg*. [25.1.2011].
- Ernst, M. 2009. „Domitian.“ Pages 151-52 of *Herders neues Bibellexikon*. Edited by F. Kogler. Freiburg: Herder.
- Eßer, H. H. 1997. „χάρις.“ Pages 817-24 in vol. 1 of *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Edited by L. Coenen and K. Haacker. 2 vols. Wuppertal: Brockhaus. 1997-2000.
- Feldmeier, R. 1992. *Die Christen als Fremde: Die Metaphern der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/64. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2003. Die Außenseiter als Avantgarde. Gesellschaftliche Ausgrenzung als missionarische Chance nach dem 1. Petrusbrief. Pages 161-78 in *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*. Edited by P. W. van der Horst et al. Vol 33. of *Contributions to Biblical Exegesis & Theology*. Leuven: Peeters.
- . 2004. Seelenheil. Überlegungen zur Soteriologie und Anthropologie des 1. Petrusbriefs. *The Catholic Epistles and the Tradition* 176:291-306.
- Ferguson, E. 2003. *Background of Early Christianity*. 3. Aufl. Grand Rapids: Eerdmans.
- Filson, F.V. 1955. Partakers With Christ. Suffering in First Peter. *Interpretation* 9:400-412.
- Fink, P. R. 1967. The Use and Significance of En Hoi in I Peter. *Grace Journal* 8:33-39.
- Fischer, J. A. (ed.) 2006. Der Klemens-Brief. Pages 1-107 in *Die Apostolischen Väter*. Vol. 1 of *Schriften des Urchristentums*. Darmstadt: WBG.
- Fischer, K.M. 1985. *Das Urchristentum*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Bd. I/1. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Folkman, S., & Lazarus, R. S. 1980. An analysis of coping in a middle-aged community sample. *Journal of Health and Social Behavior*. 21:219-239.
- Frankemölle, H. 2006. *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte - Verlauf - Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Gärtner, B. 2000. „Leiden.“ Pages 1291-93 in vol. 2 of *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Edited by L. Coenen and K. Haacker. 2 vols. Wuppertal: Brockhaus. 1997-2000.
- Gehring P. 2007. Über die Körperkraft der Sprache. Pages 211-28 in „*Verletzende Worte*“: *die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Edited by S. K. Herrmann, S. Krämer and H. Kuch. Bielefeld: transcript.

- Gemoll, W. 1988 . „πρόσω.“ Page 584 of *Griechisch-Deutsches Schul-und Handwörterbuch*. München: Freytag.
- Goertz, H. & Härle, W. 2000. Priester/Priestertum: II/1. Allgemeines Priestertum. Pages 402-10 in vol. 27 of *Theologische Realenzyklopädie*. Edited by G. Krause & G. Müller. 36 vols. Berlin: De Gruyter.
- Goldstein, H. 1973. *Gemeindeverständnis des Ersten Petrusbriefs: Exegetische Untersuchungen zur Theologie der Gemeinde im 1. Pt.* Doktoraldissertation. Münster: Westfälische Wilhelms-Universität.
- . 1974. Die Kirche als Schar derer, die ihrem leidenden Herrn mit dem Ziel der Gottesgemeinschaft nachfolgen: Zum Gemeindeverständnis von 1Petr 2,21-25 und 3,18-22. *Bibel und Liturgie* 15:38-54.
- Goodman, M. 1992. Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple. Pages 27-38 in *Jews and Christians: the parting of the ways, A.D.70 to 135: The Second Durham Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism*. Edited by J.D.G. Dunn. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/66. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goppelt, L. 1959. „πίσω.“ Pages 135-45 in vol. 6 of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Graumann C.-F. & Wintermantel, M. 2007. Diskriminierende Sprechakte: Ein funktionaler Ansatz. Pages 147-178 in *Verletzende Worte: die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Edited by S. K. Herrmann, S. Krämer and H. Kuch. Bielefeld: transcript.
- Green, G. L. 1990. The Use of the Old Testament for Christian Ethics in 1 Peter. *Tyndale Bulletin* 41.2:276-289.
- Green, Joel B. 2004. Faithful Witness in the Diaspora: The Holy Spirit and the Exiled People of God according to 1Peter. Pages 282-296 in *The Holy Spirit and Christian Origins: Essays in Honor of James D.G. Dunn*. Edited by G.N. Stanton, B.W. Longenecker and S.C. Barton. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grundmann, W. 1933. „ἄγαθός.“ Pages 10-16 in vol. 1 of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Gupta, N. K. 2009. A Spiritual House of Royal Priests, chosen and honored: The presence and function of cultic imagery in 1Peter. *Perspectives in Religious Studies* 36:61-76.
- Güttler, P. O. 2003. *Sozialpsychologie*. Oldenbourg: Wissenschaftsverlag.
- Guyot, P. & Klein, R. (ed.) 1993. *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*. Vol. 1 of *Die Christen im heidnischen Staat*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Habel, N.C. 1985. *The Book of Job: A Commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster.
- Häcker, H. & Stapf, K. 1994. *Dorsch Psychologisches Wörterbuch*. Bern: Huber.
- Hahn, F. 2002. *Theologie des Neuen Testaments. Die Vielfalt des Neuen Testaments*. Vol. 2 of *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Hansen, N. 2009. Die Verbreitung von Diskriminierung. Pages 155-72 in „*Diskriminierung und Toleranz*“: *Psychologische Grundlagen und Anwendungsperspektiven*. Edited by A. Beelmann and K. J. Jonas. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Harrison, J. R. 2003. Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/172*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hartley, J. E. 1988. *The Book of Job*. The International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hartung, J. 2006. *Sozialpsychologie*. Vol. 3 of *Psychologie in der Sozialen Arbeit*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Haubeck, W. & Siebenthal H. von 1994. *Römer – Offenbarung*. Vol. 2. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*. Gießen: Brunnen.
- Heckl, R. 2010. *Hiob – von Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels: Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und seiner Quellen*. *Forschungen zum Alten Testament 70*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heinisch, P. 1931. *Die Totenklage im Alten Testament*. *Biblische Zeitfrage* vol. 13. 9/10. Münster: Aschendorsschen Verlagsbuchhandlung.
- Hengel M. & Schwemer, A.M. 2000. *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: Die unbekanntten Jahre des Apostels*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/108*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Herrmann, S. K. & Kuch H. 2007. Verletzende Worte. Eine Einleitung. Pages 7-30 in „*Verletzende Worte*“: *die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Edited by S. K. Herrmann, S. Krämer and H. Kuch. Bielefeld: transcript.
- Hiebert D. E. 1982a. Following Christ's Example: An Exposition of 1Peter 2:21-25. *Bibliotheca Sacra* 139: 33-45.
- . 1982b. The Suffering and Triumphant Christ. An Exposition of 1Peter 3:18-22. *Bibliotheca Sacra* 139:146-158.
- . 1982c. Living in the Light of Christ's return: An Exposition of 1Peter 4:7-11. *Bibliotheca Sacra* 139:243-254.
- . 1982d. Counsel for Christ's Under-Shepherds: An Exposition of 1Peter 5:1-4. *Bibliotheca Sacra*. 139:330-341.
- Hill, D. 1976. On Suffering and Baptism in 1 Peter. *Novum Testamentum* 18:81-189.
- . 1982. To Offer Spiritual Sacrifices... ' (1Peter 2:5). Linguistical Formulations and Christian Paraenesis in 1Peter. *Journal for Study of the New Testament* 16:45-63.
- Hofius, O. 1992. „βλασφημέω, βλάσφημος.“ Pages 527-32 in vol. 1 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- . 1996. Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments. Pages 107-29 in *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*. Edited by B. Janowski & P. Stuhlmacher. Vol. 14 of *Forschungen zum Alten Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holloway, P. A. 2001. Consolation in Philippi. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy. *Society of New Testament Studies. Monograph Series*. 112 Cambridge: Cambridge University Press.

- . 2009. *Coping with Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II /244. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holmberg, B. (ed.) 2008. *Exploring Early Christian Identity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/226. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . & Winnige, M. (eds.) 2008. *Identity Formation in the New Testament*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/227. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holze, G. 2009. Königliche Priesterschaft in Bedrängnis. Zur Ekklesiologie des Ersten Petrusbriefes. Pages 105-29 in *Hoffnung in Bedrängnis: Studien zum Ersten Petrusbrief*. Edited by T. Söding. Stuttgarter Bibelstudien 216. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Horrell, D. G. 2007a. Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch-Elliott Debate Towards a Postcolonial Reading of First Peter. Pages 111-43 in *Reading First Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of First Peter*. Edited by R.L. Webb and B. Baumann-Martin. Vol 364 of *Library of New Testament Studies*. London: T & T Clark.
- . 2007b. The Label Χριστιανός: 1 Pet 4:16 and the Formation of Christian Identity. *Journal of Biblical Literature* 126:341-61.
- . 2007c. Leiden als Diskriminierung und Martyrium: (Selbst-)Stigmatisierung und soziale Identität am Beispiel des ersten Petrusbriefes. Pages 119-32 in *Erkennen und Erleben: Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*. Edited by G. Theißen and P. von Gemünden. Gütersloh: Gütersloher.
- . 2009. Aliens and Strangers? The Socioeconomic Location of the Addressees of 1Peter. Pages 176-202 in *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception*. Edited by B.W. Longenecker and K. D. Liebengood. Grand Rapids: Eerdmans.
- Howe, F. R. 2000a. The Cross of Christ in Peter's Theology. *Bibliotheca Sacra*. 157:190-99.
- . 2000b. The Christian Life in Peter's Theology. *Bibliotheca Sacra*. 157:304-14.
- . 2000c. God's grace in Peter's theology. *Bibliotheca Sacra*. 157:432-38.
- Hübner R.M. 1997. These zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 1:44-72.
- . 2004. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks „Katholische Kirche“ (καθολικὴ ἐκκλησία) bei den frühen Kirchenvätern. Pages 31-80 in *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*. Edited by J. Arnold, R. Berndt, R. M. W. Stammberger. Paderborn: Schöningh.
- Jeffers, J.S. 1999. *The Graeco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background & Early Christianity*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Jensen, A. 1999. „Frauen.“ Pages 132-36 of *Lexikon der christlichen Antike*. Edited by J.B. Braun & M. Hutter. Darmstadt: WBG.
- Jonsen, A. R. 1964. The Moral Teaching of the First Epistle of St. Peter. *Sciences Ecclésiastiques* 16:113-23.
- Kaiser, O. 2000. *Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzüge*. Gütersloh: Chr. Kaiser.

- Kampling, R. 2009. Bekenntnisrede. Zur Funktion des öffentlichen Zeugnisses (1Petr 3,15f). Pages 165-76 in *Hoffnung in Bedrängnis: Studien zum Ersten Petrusbrief*. Edited by T. Söding Vol. 216 of *Stuttgarter Bibelstudien*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Kassel, R. 1958. Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. *Zetemata* 18:1-107.
- Kautzsch, E. 1975. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Vol. 2 of *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Edited by E. Kautzsch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kee, H.C. 1982. *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kelhoffer, J. A. 2010. Persecution, Persuasion and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/270*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kendall, D. W. 1987. 1Peter 1:3-9: On Christian Hope. *Interpretation* 41:66-71.
- Kierdorf, W. 1999. Konsolationsliteratur. Pages 709-11 in vol 6 of *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Edited by H. Cancik, H. Schneider, and A. F. Pauly. 13 vols. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Kirk, G. E. 1981. Endurance in Suffering in 1 Peter. *Bibliotheca Sacra*. 138:46-56.
- Köstenberger, A. J. 1999. Mission in the General Epistles. Pages 189-206 in *Mission in the New Testament. An Evangelical Approach*. Edited by W. J. Larkin and J. F. Williams. New York: Orbis.
- Kollmann, B. 2006. *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Darmstadt: WBG.
- Krämer, S. 2007. Sprache als Gewalt oder: Warum verletzen Worte? Pages 31-48 in *„Verletzende Worte“: die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Edited by S. K. Herrmann, S. Krämer and H. Kuch. Bielefeld: transcript.
- Krause, W. 1996. *Das Volk Gottes*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/85*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kremer, J. 1992a. „παθήματα.“ Pages 1-3 in vol. 3 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- . 1992b. „πάσχω.“ Pages 120-24 in vol. 3 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Kreuzer, S. & Schottroff, L. 2009. „Sklaverei.“ Pages 524-30 in *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Edited by F. Crüsemann et al. Darmstadt: WBG.
- Kühlewein, J. 2004. „סֵפֶר sēfēr Buch.“ Pages 162-173 in vol. 2 of *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Edited by E. Jenni and C. Westermann. 2 vols. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Lampe, P. & Luz, U. 1987. Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft. In: *Die Anfänge des Christentums: Alte Welt und neue Hoffnung*. Edited by Jürgen Becker, et al. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- . 2007. Gewaltige Worte werden gewalttätig: Verbalkrieg aus der Ferne im zweiten Korintherbrief als Kompensation kraftlosen persönlichen Auftretens? Pages 231-46 in *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*. Edited by G. Theißen and P. von Gemünden. Gütersloh: Gütersloher.

- Lang, M. 2004. Johanneische Abschiedsrede und Senecas Konsolationsliteratur. Wie konnte ein Römer Joh 13,31-17,26 lesen? Pages 365-412 in *Kontexte des Johannes-evangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/175. Edited by J. Frey and J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Légasse S. 2005. Vielfältige Wege der Mission (vom Orient nach Rom) Pages 150-64 in *Altertum I Die Zeit des Anfangs (bis 250)*. Vol. 1 of *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Edited by L. Pietri. 3 vols. Freiburg: Herder.
- Lewis, M. 1995. *Shame. The Exposed Self*. New York: Simon & Schuster.
- Liebs, D. 2011. Von den Richtern Roms: Rechtsprechung, Gesetz, Strafe. Pages 255-67 in *Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich*. Edited by M. Reuter and R. Schiavone. Vol. 21 of *Xantener Berichte*. Mainz: Ph. von Zabern.
- Liebelt, M 2000. *Allgemeines Priestertum, Charisma und Struktur: Grundlage für eine biblisch-theologisches Verständnis geistlicher Leitung*. Vol. 5 of *Systematisch-theologische Monographien*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Lieu, J. M. 2006. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. New York: Oxford University Press.
- Lindemann, A. 1997. Antwort auf die These von Reinhard M. Hübner. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 1:185-194.
- Lippert, P. 1968. *Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe*. Stuttgarter Biblische Monographien 4. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Lücking, S. 2002. Die Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. als Krisenerfahrung der frühen Christen. Pages 140- 65 in *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen - Wahrnehmung - Bewältigung*. Edited by J. Hahn. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/147*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lüdemann, G. 1992. „συνείδησις.“ Pages 721-25 in vol. 3 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Major, B. & Vick, B. 2005. The Psychological Impact of Prejudice. Pages 139-55 in *On the nature of prejudice: fifty years after Allport*. Edited by J. F. Dovidio, P. S. Glick and L. A. Rudman. Oxford: Blackwell.
- Manke, H. 1975. „Leiden und Herrlichkeit. Eine Studie zur Christologie des 1.Petrusbriefs“. theol. diss. University of Münster.
- Marshall, P. & Gilbert L. 1997. *Their Blood Cries Out: The Worldwide Tragedy of Modern Christians who are Dying for their Faith*. Dallas: Word Publishing.
- Martin, T. W. 1992a. The Present Indicative in the Eschatological Statements of 1 Peter 1.6, 8. *Journal of Biblical Literature* 111:307-314.
- . 1992b. Metaphor and composition in 1 Peter. *Society of Biblical Literature: Dissertation Series* 131. Atlanta: Scholars.
- Mayer, A. C. 2002. *Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. II/150. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Merkel, H. 1992. „καταλαλέω.“ Page 642 in vol. 2 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Metzner, R. 1995. *Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief: Studien zum traditionsgeschichtlichen und theologischen Einfluß des 1. Evangeliums auf den 1. Petrusbrief*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/74. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Michaelis, W. 1954. „πάσχω.“ Pages 903-23 in vol. 5 of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Millauer, H. 1976. Leiden als Gnade: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Leidenstheologie des ersten Petrusbriefes. *Europäische Hochschulschriften 23: Theologie 56*. Bern: Lang.
- Miller, C. T. & Major, B. 2000. Coping with Stigma and Prejudice. Pages 243-67 in *The social psychology of stigma*. Edited by T. F. Heatherton et al. New York: Guilford.
- . 2006. Social Psychological Perspective on Coping With Stressors Related to Stigma. Pages 21-44 in *Stigma and group inequality: social psychological perspectives*. Edited by S. Levin & C. Van Laar. New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Molthagen, J. 1991. Die ersten Konflikte der Christen in der griechisch-römischen Welt. *Historia* 40:42-76.
- . 1995. Die Lage der Christen im röm. Reich nach dem 1. Petrusbrief. *Historia* 44:422-58.
- Morrow, W. 1986. Consolation, Rejection and Repentance in Job 42:6. *Journal of the Biblical Literature* 105:211-25.
- Moule, C. F. D. 1956/57. The Nature and Purpose of 1 Peter. *New Testament Studies* 3:1-11.
- Müller, G. 2002. Trost I. Pages 143-47 in vol. 34 of *Theologische Realenzyklopädie*. Edited by G. Müller & H. Balz. 36 vols. Berlin: De Gruyter.
- Müller, K. W. 2010. *Das Gewissen in Kultur und Religion: Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich / Ich-Ideal*. Lehrbuch Elenktik. Nürnberg: VTR.
- Münch, C. 2009. Geschwister in der Fremde: Zur Ethik des Ersten Petrusbriefes. Pages 130-164 in *Hoffnung in Bedrängnis: Studien zum Ersten Petrusbrief*. Edited by T. Söding. Stuttgarter Bibelstudien 216. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk
- Nauck W. 1955. Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 4:68-80.
- Neugebauer, F. 1987. Zur Deutung und Bedeutung des 1. Petrusbriefes. Pages 109-144 in *Das Petrusbild in der neueren Forschung*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Niebuhr, H. Richard 2001. *Christ and Culture*. New York: Harper & Row.
- Olyan, S. M. 2004. *Biblical mourning: ritual and social dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Osborne, T. P. 1981. „Christian Suffering in the First Epistle of Peter“. theol. diss. University of Löwen.
- . 1983. Guide Lines for Christian Suffering: a Source-Critical and Theological Study of 1Peter 2:21-25. *Biblica* 64:381-408.

- Pattison, S. 2000. *Shame: theory, therapy, theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsenios, G. L. 2005. Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature. *Supplements to Novum Testamentum 117*. Leiden: Brill.
- Penner, G. M. 2011. *Im Schatten des Kreuzes: Verfolgung und Christusbefolgung - eine biblische Theologie*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Perdelwitz, R. 1911: *Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtlicher Versuch*. Gießen: Töpelmann.
- Pham, X. H. T. 1999. *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 302*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Popkes, W. 1992. „περιόζω.“ Pages 151-58 in vol. 3 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Porsch, F. 1992. „ἀναγεννώ.“ Page 183 in vol. 1 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Prollius, M. von & Tsigardida, I. 2003. *Der historische Jesus, das frühe Christentum und das Römische Reich*. Norderstedt: Books on Demand.
- Rebenich, S. 2007. *Die 101 wichtigen Fragen - Antike*. München: C. H. Beck.
- Reichert, A. 1989. Eine urchristliche praeparatio ad martyrium: Studien zur Komposition, Traditionsgeschichte und Theologie des 1. Petrusbriefes. Vol. 22 of *Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Reinbold, W. 2000. Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche. Vol. 188 of *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rensburg, F. J. van 2006. A Code of Conduct for Children of God who Suffer unjustly: Identity, Ethics and Ethos in 1Peter. Pages 473-510 in *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*. Edited by J. G. van der Watt. Berlin: De Gruyter.
- Reuter, M. & Schiavone, R. 2011. *Gefährliches Pflaster: Kriminalität im Römischen Reich*. Mainz: Ph. von Zabern.
- Riley, G. J. 1995. „Devil; διάβολος.“ Pages 243-249 in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Edited by K. van der Toorn, B. Becking and P. W. van der Horst. Leiden: Brill.
- Ritter, A. M. 1985. *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Alte Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Ritz, H.-J. 1992. „βούλημα.“ Pages 538-541 in vol. 1 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Robinson, P. J. 1989. Some missiological perspectives from 1Peter 2:4-10. *Missionalia 17.3*: 176-87.
- Roloff, J. 1993. *Die Kirche im Neuen Testament. Grundrisse zum Neuen Testament*. Das Neue Testament Deutsch 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



- Sänger, D. 2000. Priester/Priestertum: I/4 Neues Testament. Pages 396-401 in vol. 27 of *Theologische Realenzyklopädie*. Edited by G. Krause & G. Müller. 36 vols. Berlin: De Gruyter.
- Sassenberg, K. 2009. Sozialpsychologische Determination – Motivation und Selbstregulation. Pages 61-74 in „*Diskriminierung und Toleranz*“: *Psychologische Grundlagen und Anwendungsperspektiven*. Edited by A. Beelmann and K. J. Jonas. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schäfers, B. 2005. *Jugendsoziologie: Einführung in Grundlagen und Theorien*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schirmmayer, T. 1999. *Christenverfolgung geht uns alle an. Auf dem Weg zu einer Theologie des Martyriums. 70 biblisch-theologische Thesen. Peter Beyerhaus für seinen jahrzehntelangen Einsatz für die verfolgte Kirche gewidmet*. Online im Internet: [http://www.institut-diakrisis.de/ThSchirmmayer\\_verfolbi.pdf](http://www.institut-diakrisis.de/ThSchirmmayer_verfolbi.pdf). [31.1.2011].
- Schmitz, O. & Stählin, G. 1954; παρακαλέω, παράκλησις. D. Trost u Trostlosigkeit im Alten Testament. Pages 785-90 in vol. 5 of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Schnabel, E. J. 2002. *Urchristliche Mission*. Witten: R. Brockhaus.
- . 2006. *Der erste Brief an die Korinther*. Historisch Theologische Auslegung. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Schneider, C. 1942. „μῶλωψ.“ Pages 834-35 in vol. IV of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Schöllgen, G. 1998. Die Ignatiales als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 2:16-23.
- Schrenk, G. 1933. „βούλημα.“ Pages 634-35 in vol. I of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Schröger, F. 1981. Gemeinde im 1. Petrusbrief. Vol 1 of *Reihe Katholischer Theologie: Schriften der Universität Passau*. Passau: Passavia Universitätsverlag.
- Schutter, W L 1989. *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II /30. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schwarz, B. & Stadelmann, H. (eds.) 2009. *Christen, Juden und die Zukunft Israels: Beiträge zur Israellehre aus Geschichte und Theologie*. EDIS: Edition Israelologie 1. Frankfurt: Peter Lang.
- Schwede, A. O. 1982. Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan. Pages 69-77 in *Erzählbuch der Kirchengeschichte Von den Anfängen des Christentums bis zum Spätmittelalter*. Edited by D. Steinwede. Vol.1 of *Erzählbuch der Kirchengeschichte Von den Anfängen des Christentums bis zum Spätmittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Seland, T. 2005. *Strangers in the Light: Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter*. Biblical Interpretation Series 76. Leiden: Brill.
- . 2009. Resident Aliens in Mission: Missional Practices in the Emerging Church of 1 Peter. *Bulletin for Biblical Research* 19.4:565–589.

- Selwyn E. G. 1950. The Persecutions in 1Peter. *Studiorum Novi Testamenti Societas* 1:39-50.
- Sieveke, F. G. 1980. *Rhetorik*. München: Fink.
- Sigismund, M. 2009. Identität durch Leiden: Anmerkungen zur Leidensthematik des Ersten Petrusbriefes im Rahmen einer frühchristlichen Gedächtnisgeschichte. Pages 177-206 in *Hoffnung in Bedrängnis: Studien zum Ersten Petrusbrief*. Edited by T. Söding. Stuttgarter Bibelstudien 216. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Slaugther, J. R. 1996. Submission of wives (1 Pet. 3:1a) in the context of 1 Peters. *Bibliotheca Sacra*. 153:63-74.
- Söding, T. (ed.) 2009. *Hoffnung in Beträngnis. Studien zum Ersten Petrusbrief*. Edited by T. Söding. Stuttgarter Bibelstudien 216. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Speigl, J. 2006. „Plinius d. J.“ Pages 357-58 in vol. 8 of *Lexikon zu Theologie und Kirche*. Edited by W. Kasper et al. 11 vols. Freiburg: Herder.
- Stelzenberger, J. (ed.) 1961. *Syneidesis im Neuen Testament*. Abhandlungen zur Moralthologie 1. Paderborn: F. Schöningh.
- Stenschke, C. 2005. Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission: Alter Hut oder neue Perspektive? Pages 167-190 in *Jahrbuch für evangelikale Theologie*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- . 2008a. The Statuts and Calling of Strangers and Exiles: Mission According to First Peter. Pages 180-219 in *Bible and Mission: A Conversation Between Biblical Studies and Missiology*. Edited by K. G. Jones et al. Schwarzenfeld: Neufeld.
- . 2008b. Mission and Conversion in the first Epistle of Peter. *Acta Patristica et Byzantina* 19:221-63.
- . 2009a. Married Women and the Spread of Early Christianity. *Neotestamentica* 43.1:145-94.
- . 2009b. ‚... das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk‘ (1Petr 2,9): Funktion und Bedeutung der Ehrenbezeichnungen Israels im 1. Petrusbrief. Pages 97-116 in *Christen, Juden und die Zukunft Israels: Beiträge zur Israellehre aus Geschichte und Theologie*. Edited by B. Schwarz & H. Stadelmann. Vol. 1 of *EDIS*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- . 2009c. Reading First Peter in the context of early Christian mission. *Tyndale Bulletin* 60.1:107-126.
- Strathmann 1942. „μάρτυς.“ Pages 477-520 in vol. 4 of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- Strecker, G. 1996. *Theologie des Neuen Testaments*. Berlin: de Gruyter.
- Strobel, A. 1963. Macht Leiden von Sünde frei? Zur Problematik von 1.Petr. 4,1f. *Theologische Zeitschrift* 19:412-25.
- Stubhann, M. 2009. „Herodianer“. Page 310 in *Herders neues Bibellexikon*. Edited by F. Kogler. Freiburg: Herder.
- Stuhlmacher, P. ed. 1999. *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*. Vol. 2 of *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tangney J. P. & Dearing, R. L. 2004. *Shame and Guilt*. New Nork: Guilford.

- Thiessen, J. 2010. Gott hat Israel nicht verstoßen: Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu. EDIS: Edition Israelologie 3. Edited by Schwarz, B. & Stadelmann, H. Frankfurt: Peter Lang.
- Thurén, L. 1990. *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: with special regard to ambiguous expressions*. Åbo: Åbo Academy press.
- . 1995. *Argument and Theology in 1 Peter*. Journal for Study of the New Testament. Supplementary Series 114. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Tran, N. T. 2006. „A theology of First Peter: God in threefold revelation.“ Ph. D. diss., Fuller Theological Seminary.
- Tröster, H. 2008. Stigma. Pages 140-49 in „*Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung*“: Theorien, Befunde und Intervention. Edited by L.-E. Petersen and B. Six. Basel: Beltz.
- Ueding G. 2005. *Klassische Rhetorik*. München: C.H. Beck.
- Vlach, M. J. 2009. The Church as a Replacement of Israel: An Analysis of Supersessionism. EDIS: Edition Israelologie 2. Edited by Schwarz, B. & Stadelmann, H. Frankfurt: Peter Lang.
- Vorholt, R. 2009. ‚Das Ende ist nahe‘ (1Petr 4,7). Eine Skizze zur Eschatologie des Ersten Petrusbriefes. Pages 89-104 in *Hoffnung in Bedrängnis: Studien zum Ersten Petrusbrief*. Edited by T. Söding. Stuttgarter Bibelstudien 216. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Wacker, M.-T. 2006. „Götzendienst, I. Altes Testament.“ Pages 960-62 in vol. 4 of *Lexikon zu Theologie und Kirche*. Edited by W. Kasper et al. 11 vols. Freiburg: Herder.
- Webb, W. J. 1997. Suffering. Pages 1135-41 in *Dictionary of the Later New Testament & Its Development*. Edited by R. P. Martin and P. H. Davids. Leicester: InterVarsity Press.
- Weihe, A. 2009. Teilhabe an den Leiden Christi. Zur Soteriologie des Ersten Petrusbriefes. Pages 46-88 in *Hoffnung in Bedrängnis: Studien zum Ersten Petrusbrief*. Edited by T. Söding. Stuttgarter Bibelstudien 216. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Wichmann, W. 1930. *Die Leidenstheologie: Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wiher, H. 2003. Shame and Guilt. A Key to Cross-Cultural Ministry. Mission academics 10. Edition IWG. Bonn: VKW.
- Woolf, G 2003. „Plinius d. J.“ Pages 1397-98 in vol. 6 of *RGG<sup>4</sup>*. Edited by H. D. Betz et al. 8 vols. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Woyke, J 2005. *Götter, 'Götzen', Götterbilder. Aspekte einer paulinischen 'Theologie der Religionen'*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 132. Berlin: De Gruyter.
- Zeller, D. 2006. *Neues Testament und hellenistische Umwelt*. Bonner Biblische Beiträge 150. Hamburg: Philo.