

Otto-Friedrich-Universität Bamberg
Fakultät Geschichts- und Kulturwissenschaft
Institut für Katholische Theologie

Stefan Zinsmeister

Wider die „Bibelabstinenz“ moderner Seelsorge

Ein Versuch der gegenseitigen Erschließung seelsorgerlicher
Situationen und biblischer Überlieferungen
am Beispiel des Ersten Petrusbriefes

– Diplomarbeit –

Eingereicht im WS 2009/10

Erstkorrektor: Prof. Dr. Heinz-Günther Schöttler

Zweitkorrektor: Prof. Dr. Peter Wünsche

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	4
1. Exegetische Untersuchungen zum Ersten Petrusbrief.....	8
1.1. Hinweise auf die sozio-kulturelle Situation der Adressaten	8
1.1.1 Hinweise im Ersten Petrusbrief selbst	8
1.1.2 Weitere inner- wie außerbiblische Hinweise.....	9
1.1.3 Fazit.....	14
1.2 Der ‘Proselytenstatus’ als Deutekategorie	15
1.2.1 Die Christen auf der Schwelle.....	15
1.2.2 πάροικος und παρεπίδημος in der hebräischen Bibel	16
1.2.3 πάροικος und παρεπίδημος in der Septuaginta.....	16
1.2.4 πάροικος und παρεπίδημος bei Philo von Alexandrien	17
1.2.5 Fazit.....	20
1.3 Die Deutung der Christen als πάροικοι και παρεπίδημοι und ihr Leben in der Fremde	21
1.4 Das/Die theologische Motiv/Metapher εκλεκτοίς (1Petr 1,1)	25
1.5 ‘Die Erwählten’ als Adressaten bzw. Empfänger.....	26
1.6 Weitere explizite Vorkommen von εκλεκτός κτλ. in 1Petr	29
1.7 Die zentrale Stellung der Erwählung in 1Petr 2,9	30
1.7.1 1Petr 2,9 und seine Rezeption von Ex 19,3-6 und Jes 43,20f.	30
1.7.2 Die kunstvolle Komposition der Einheit 1Petr 2,9 und die ‘Erwählung’ ..	31
1.7.3 1Petr 2,10 als Verstärkung zu 1Petr 2,9.....	33
1.7.4 Fazit.....	34
1.8 Die εκλεκτοίς und ihre Verbindung zur Sinaitheophanie.....	34
1.8.1 Der Erste Petrusbrief und die Sinaitheophanie (Ex 19-24).....	35
1.8.2 Fazit.....	39
2. Hermeneutische Überlegungen zwischen Bibel-Text und Bibel-Lesen.....	40
2.1 Bibel-Lesen und Christ-Sein	40
2.2 Damals vs. Heute.....	41
2.3 Ein Weg der ‘Begegnung’: Korrelation und hermeneutische Spirale	42
2.3.1 Paul Tillichs ‘Methode der Korrelation’	42
2.3.2 Die hermeneutische Spirale.....	46
2.3.3 Die je gegenwärtige Lebenswelt.....	48
2.4 Lese- und Interpretationsgemeinschaft.....	49
2.5 Einblick in die ‘Schreibwerkstatt’ des Autors.....	52
3. Pastoraltheologische Perspektiven	59
3.1 Die Vergangenheit vor Augen, die Zukunft im Rücken: Die Gegenwart deuten.....	59
3.1.1 Deuten als anthropologische Grundkonstante	59
3.1.2 Gestern kann besser werden	60
3.1.3 ‘Es muss im Leben mehr als alles geben!’	64
3.1.4 Die Offenheit des Menschen und die Selbstmitteilung Gottes.....	66
3.2 Die Heilige Schrift ins Leben weiter schreiben.....	67
3.3 Von der Kraft der metaphorischen Rede – Gedanken zur religiösen Sprachkompetenz.....	71
3.4 Hermeneutische Verantwortung vs. subkomplexe ‘Lösungsfallen’	74
3.5 Der Umgang mit einem Kölner Moscheebau.....	78
3.5.1 Das Werben des Ersten Petrusbriefes für einen offenen Dialog	78
3.5.2 Soziale Netzwerke vs. latente Ängste.....	80

3.5.3 Coda	89
Ertrag	91
Literaturverzeichnis.....	94
Abbildungsverzeichnis	104
Erklärung	105

Einleitung

Vom 5. bis 26. Oktober 2008 fand in Rom die XII. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode zum Thema „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ statt. In der Liste der Propositiones empfiehlt die Bischofssynode unter dem Punkt 30 „Bibelpastoral“, bezugnehmend auf Dei Verbum, „das Wort Gottes nicht nur zur Seele der Theologie zu machen, sondern auch zur Seele der ganzen Pastoral, des Lebens und der Sendung der Kirche (DV 24)“ und demzufolge „die ‘Bibelpastoral’ zu fördern, nicht im Nebeneinander mit anderen Formen der Pastoral, sondern als biblische Beseelung der gesamten Pastoral.“¹ In einer ersten Reaktion auf die Bischofssynode und einer ersten Rezeption seiner Vorschläge wird diese Empfehlung von der Zeitschrift „Bibel und Kirche“ (Heft 4/2009) programmatisch aufgegriffen und als Forderung, wenn nicht gar Arbeitsauftrag, formuliert: „Mehr Bibel in die Pastoral!“² Diese Appelle und Empfehlungen erinnern an das bereits 1980 von Klaus Wegenast beobachtete Problem der bleibenden „Bibelabstinenz moderner Seelsorge“³.

Es stellt sich aber die Frage, auf welche Art und Weise der Bibelabstinenz abgeholfen bzw. wie die gesamte Pastoral erneut von der Bibel beseelt, ja fundiert werden kann. Schon Klaus Wegenast hat 1980 die zentrale Aufgabe so formuliert:

„Eine Seelsorgelehre, der es um Kompetenz *und* Identität geht, wird hier nach Abhilfe suchen müssen, indem sie nach einem hermeneutischen Schlüssel forscht, der es der Seelsorge ermöglicht, seelsorgerliche Situation und biblische Überlieferung doppelseitig zu erschließen.“⁴

Die so formulierte Aufgabe stellt die zentrale Frage und das Ziel dieser Arbeit dar: Wie kann in der Pastoral ein hermeneutischer Weg gefunden werden, dass sich die Situation der Menschen heute und die biblische Überlieferung gegenseitig erschließen?

Zur Bearbeitung dieser Aufgabenstellung habe ich den Ersten Petrusbrief als einen biblischen Text exemplarisch herangezogen. Ein Grund für die Wahl des Ersten Petrusbriefes liegt in der Beobachtung der meines Erachtens problematischen pastoral-theologischen Konzeptionierung des ‘Pfarrers’ bei Konrad Baumgartner. Diese Kon-

¹ Katholisches Bibelwerk: Bischofssynode, 22f.

² Katholisches Bibelwerk: Mehr Bibel in die Pastoral.

³ Wegenast: Bibel, 101.

⁴ Wegenast: Bibel, 101.

zeption formuliert er in seinem Aufsatz „Der Pfarrer als Paroikos“⁵ aus dem Jahre 1992. Zusammengefasst lässt sich sein Konzeptionsvorgang folgendermaßen beschreiben: Er stellt zunächst fest, dass die Worte Pfarrei und Pfarrer etymologisch aus dem griechischen Wort παροικία (paroikia) abgeleitet werden können, was mit Fremde, Leben in der Fremde oder Fremdlingschaft übersetzt werden kann.⁶ Dies führt ihn u.a. zum Ersten Petrusbrief, in dem der paroikia-Begriff eine große Bedeutung hat: „Der 1. Petrusbrief kennzeichnet das Leben der Christen in der Welt als ‘Paroikia-Existenz’. [...] Ihre Existenz ist bestimmt von ‘Vollbürgerschaft durch Christus bei Gott’ und von ‘Beisassenschaft gegenüber der Welt’.“⁷ Ohne groß den historischen und sozio-kulturellen Kontext, in dem der Erste Petrusbrief geschrieben wurde, zu beachten, extrapoliert Baumgartner dieses Verständnis von paroikia und appliziert es, ohne den heutigen sozio-kulturellen Kontext zu beachten in die Gegenwart: „Die theologische Legitimation des Pfarrer-Berufs: Er soll Anwalt sein der paroikos-Existenz der Christen und der Gemeinde als paroikia“⁸. Mit dieser hermeneutisch simplifizierten Exegese wird Baumgartner weder der biblischen Überlieferung noch der gegenwärtigen pastoralen Situation gerecht. Seine eindimensionale Hermeneutik der Eins-zu-eins-Setzung von biblischer Überlieferung und Gegenwart liefert meines Erachtens keinen Schlüssel, um beide Bereiche zu erschließen. Die Missachtung des historischen Kontextes wie auch der aktuellen pastoralen Situation wird ferner der hermeneutischen Komplexität des Verstehensvorganges nicht gerecht. Anhand dieses Beispiels stellt sich die von Wegenast aufgestellte Frage gerade auch für den Ersten Petrusbrief umso dringlicher und die Herausarbeitung einer exegetisch wie auch pastoral verantwortlichen Hermeneutik, was den Inhalt dieser Arbeit darstellt, ist umso relevanter.

In einem ersten, exegetischen Teil der Arbeit wird zunächst die sozio-kulturelle Situation, in die hinein der Erste Petrusbrief geschrieben wurde, erörtert, um adäquat den Kontext des Briefes und somit auch den Kontext des paroikia-Begriffs bestimmen zu können (1.1). Daraufhin wird gefragt, welche biblischen und außerbiblischen Verwendungsweisen des paroikia-Begriffs existieren und welche Bedeutungsnuancen dieser Begriff im Laufe der Geschichte angenommen hat, um die besondere Verwen-

⁵ Vgl. Baumgartner: Der Pfarrer als Paroikos.

⁶ Vgl. Balz: παροικία 99; Dass die etymologischen Zusammenhänge und Verzweigungen der Begriffe ‘Pfarrei’, ‘parochus’ und ‘paroikia’ weit komplexer sind, als sie Baumgartner erörtert, wurde auf überzeugende Art dargelegt von Posch: Seelenbräu.

⁷ Baumgartner: Pfarrer, 157.

⁸ Baumgartner: Pfarrer, 160.

ungsweise innerhalb des Ersten Petrusbriefes herausarbeiten zu können (1.2). Die spezifische Verwendung des paroikia-Begriffs als Bezeichnung für die Christen wird analysiert und die These gebildet, dass der paroikia-Begriff nur angemessen verständlich und plausibel wird, wenn er vom Begriff der 'Erwählung' her gelesen und theologisch bestimmt wird (1.3). Um diese These und die theologische Abhängigkeit des paroikia-Begriffs von dem Erwählungs-Begriff, wie auch die zentrale Bedeutung des Erwählungsbegriffs für den gesamten Ersten Petrusbrief, zu begründen, sind weitere exegetische Untersuchungen notwendig (1.4 - 1.8).

Im zweiten Teil dieser Arbeit wird, wie Wegenast es formuliert hat, nach einem „hermeneutischen Schlüssel geforscht, der es der Seelsorge ermöglicht, die seelsorgerliche Situation und die biblische Überlieferung doppelseitig zu erschließen“⁹. Dabei wird unter Berücksichtigung der Besonderheit des Lesens der Bibel für Christen (2.1) und der Differenz von historischen Text und Gegenwart (2.2) mit Hilfe des Gedankens der Korrelation von Paul Tillich sowie des Gedankens der hermeneutischen Spirale von Jürgen Bolten (2.3) und der Beachtung der Spezifika der Interpretationsgemeinschaft Kirche (2.4) ein der von Wegenast formulierten Frage adäquater Lösungsversuch unternommen. Mit diesem gewonnenen hermeneutischen Schlüssel wird ein hypothetischer Blick in die 'Schreibwerkstatt' des Autors des Ersten Petrusbriefes gewagt und die Entstehung des besonderen theologischen Profils des Ersten Petrusbriefes in seinem historischen Kontext nachvollzogen (2.5).

Im dritten Teil dieser Arbeit werden exemplarisch pastoraltheologische 'Orte' aus der Perspektive des Ersten Petrusbriefes gelesen. Dabei handelt es sich zum einen um grundlegende pastoraltheologische Erwägungen, die sich aus der Sicht des Ersten Petrusbriefes ergeben: so die Aufgabe, sein Leben zu deuten und zu fragen, auf welche Art und Weise dies geschehen kann (3.1). Des Weiteren werden die Frage behandelt, wie die Bibel in das Leben weitergeschrieben werden kann (3.2) und welche Bedeutung die Entdeckung der metaphorischen Rede für das Sprechen von Gott und die Erschließung menschlicher Situationen hat (3.3). Zum anderen werden aktuelle pastorale und kirchenpolitische Fragen mit Hilfe der aus dem Ersten Petrusbrief gewonnenen Kriterien beleuchtet: zum einen das pastorale Konzept des Pfarrprojekts 'Paroikia' (3.4) zum anderen der Umgang von Christen mit dem Moscheebau in Köln (3.5).

⁹ Wegenast: Bibel, 101.

Als gegenwartsbezogener und gegenwartsinteressierter Theologe lese ich den Ersten Petrusbrief als Zeitgenosse. In dem Bewusstsein, dass ich den Ersten Petrusbrief im Blick auf gegenwärtige Fragen der pastoraltheologischen Reflexion und der pastoraltheologischen Relevanz lese, beeinflussen sich Exegese und pastoraltheologische Reflexion der ausgewählten pastoraltheologischen 'Orte' im Erkenntnisprozess, den diese Untersuchung widerspiegelt, gegenseitig. Deshalb sind nur spezifische Teile des Ersten Petrusbriefes, die für mein pastoral(-theologisch)es Interesse erkenntnisleitend sind, ausführlich dargestellt, wiewohl diese im Horizont des gesamten Briefes gelesen und verankert werden.

Für die Einleitungsfragen zum Ersten Petrusbrief sei auf aktuelle Kommentare verwiesen, wie z.B. den von Reinhard Feldmeier¹⁰ aus dem Jahre 2005 sowie den von Marlies Gielen¹¹ aus dem Jahre 2008. Die neueste Publikation „Coping with the Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective“ von Paul A. Holloway (Tübingen 2009) war mir nicht mehr möglich einzuarbeiten, da sie erst in diesen Tagen nach Abschluss dieser Arbeit erschienen ist. Ein erster flüchtiger Blick in die Untersuchung lässt allerdings vermuten, dass sie exegetische These meiner Arbeit nicht wesentlich verändern würde.

Bamberg, 10. November 2009

¹⁰ Vgl. Feldmeier, Reinhard: Der erste Brief des Petrus. (ThHK 15/I Leipzig 2005).

¹¹ Vgl. Gielen, Marlies: Der erste Petrusbrief. In: Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament (Stuttgart 2008), 511-521.

1. Exegetische Untersuchungen zum Ersten Petrusbrief

1.1. Hinweise auf die sozio-kulturelle Situation der Adressaten

Um die Aussagen des Ersten Petrusbriefs beurteilen zu können, ist die Einbettung von Absender und Empfänger in die sozio-kulturelle Landschaft von Bedeutung. Zur Einschätzung der Situation ist vom Brief selbst sowie weiteren inner- und außerbiblischen Zeugen auszugehen. Dabei muss beachtet werden, dass der Absender des Ersten Petrusbriefes die Situation der Empfänger eher deutet, als dass er diese beschreibt. Er möchte den Empfängern in ihrer Situation etwas zusprechen und nicht eine kultursoziologische Abhandlung auf empirischer Datenbasis schreiben. Denn der Absender sieht seine Aufgabe darin, die Empfänger „mit wenigen Worten zu stärken¹² und zu bezeugen, dass dies, was ich geschrieben habe, die wahre Gnade Gottes ist: In diese stellt euch hinein“ [δι’ ολίγων ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ εἰς ἣν στήτε] (1Petr 5,12). Die sozio-kulturelle Situation lässt sich daher, ausgehend vom Ersten Petrusbrief, nur bedingt und indirekt ermitteln. Deshalb ist sie unbedingt auf außerbiblische Zeugnisse angewiesen.

1.1.1 Hinweise im Ersten Petrusbrief selbst

Der Erste Petrusbrief gibt an vielen Stellen Hinweise auf die Situation der Adressaten. Der Brief beschreibt die Situation der Christen als bedroht und gibt dadurch Aufschluss über die bedrängte Lage. Die Begriffe »erleiden, erdulden« [πάσχειν] (12x) und »Leiden, Widerfahrnis, Bedrängnis« [πάθημα] (4x) werden in diesem Brief öfter als in jedem anderen der christlichen Briefliteratur genannt. Die Christen leiden an Versuchungen [ποικίλοις πειρασμοῖς] (1,6) und werden verleumdet [καταλαλοῦσιν ὑμῶν] (2,12; 3,16), beschimpft [λοιδοπία] (3,9), ihr guter Lebenswandel wird schlechtgemacht [οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀψαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν] (3,16), sie werden geschmäht [βλασφημέω] (4,4), getadelt [ὄνειδίζω] (4,14) und angezeigt (4,14-16). Abfällig beurteilt werden sie wegen des Namens Christi [ἐν ὀνόματι Χριστοῦ] (4,14), sie leiden, weil sie ‘Christianer’ sind [πασχέτω ... δέ ὡς Χριστιανός]

¹² Der Grundbedeutung von παρακαλέω liegt das Zusprechen zugrunde: „Das Wort drückt überwiegend eine persönliche, oft emphatische Zuwendung aus“. Die semantische Bandbreite reicht von trösten über stärken und gut zureden bis hin zu mahnen und bitten. Vgl. Thomas: παρακαλέω, 54-64, Zitat: 56.

(4,16). Es gibt keine einzelne Straftat, die nachbarschaftliche Aggressionen auslöst, vielmehr sind die Christen Übeltäter [κακοποιῶν] anderen gegenüber (2,12).¹³

Die Bedrängung der Christen besteht in erster Linie in den Schwierigkeiten, die aus den Anfeindungen durch die pagane Gesellschaft resultiert, wobei die Behörden diesen Konflikt nicht verschärfen. Sie werden im Ersten Petrusbrief eher positiv gezeichnet, insofern sie für Recht und Ordnung sorgen. Ihre Aufgabe ist es, den „Übeltäter zu bestrafen und die Wohltäter zu belohnen“ [ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν] (2,13f). Vielmehr ergeben sich Konflikte mit der unmittelbaren Umgebung, weil die Mitwelt von den neuen Verhaltensweisen ihrer Mitbürger, die neu Christen geworden sind, befremdet [ξενίζονται] ist (4,4), da die Christen sich nicht mehr mittreiben lassen in „Trinkgelagen, Fressereien, Zechereien und frevelhaftem götzendienerischem Treiben“ (4,3).

Vergleicht man diese Aussagenreihe in 1Petr 4,3-4 mit Philo von Alexandria (gest. 40-50 n. Chr.) und seiner Beschreibung der Aktivitäten in den verschiedenen griechisch-römischen Klubs und Vereinigungen, dann sind signifikante Ähnlichkeiten zu erkennen. Auch „er betont als deren Aktivitäten Essen und Trinken, Intrigen und Randalen und beschreibt die Klubs als eine große Vereinigung, deren Mitgliedschaft nicht auf Prinzipien, sondern vielmehr auf starke Alkoholika und Trunkenheit sowie Zechgelagen und der Liederlichkeit der Nachkommen gebaut ist.“¹⁴ Demnach ist der Status des Christseins der Grund der Befremdung.

1.1.2 Weitere inner- wie außerbiblische Hinweise

Die Lage der Christen im Ersten Petrusbrief ist Teil der Gesamtsituation der Christen bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. Schon in der ältesten erhaltenen christlichen Schrift, dem ersten Brief an die Thessalonicher¹⁵, wird sowohl im Blick auf die Heidenchristen als auch die Judenchristen vom Leiden »durch die eigenen Landsleute« gesprochen [τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς] (1Thess 2,14).¹⁶ Auch die Darstellung des behördlichen Vorgehens gegen Paulus in der Apostelgeschichte (Apg 14,4f; 16,19-22; 17,8.13; 19,23-40; 21,27-40) ist auf die Initiative von

¹³ Seland: πάροικος καὶ παρεπίδημος, 263f.

¹⁴ Seland: πάροικος καὶ παρεπίδημος, 265f.: He [Philo] emphasizes eating and drinking (*Spec.* 2:193; *Legat.* 312), intrigues, and rioting (*Spec.* 3:96; *Contempl.* 40-41) and describes them as clubs with "a large membership, whose fellowship is founded on no sound strong principle but on strong liquor and drunkenness and sottish carousing and their offspring, wantonness" (*Flacc.* 136); sowie vgl. Feldmeier: Petrus, 2f.

¹⁵ Der 1Thess entstand Ende 50/Anfang 51 n. Chr. Vgl. Schreiber: Der erste Thessalonicherbrief, 390.

¹⁶ Vgl. Brox: Petrusbrief, 30.

aufgebrachten Bürgern zurückzuführen. Selbst die Verfolgungen durch Kaiser Nero – Paradebeispiel für ein staatliches Vorgehen – erweist sich bei näherer Betrachtung als machtpolitischer Schachzug des Kaisers, bei dem er den Volkszorn der aufgebrachten Bürger über den wohl von ihm verursachten Brand Roms auf diejenigen umleitete, „die das Volk wegen ihrer Schandtaten hasst und mit dem Namen Christen belegte“¹⁷. Der bestehende Hass gegen die Christen wird vom Kaiser benutzt, um von sich selbst abzulenken. Dieser Hass, der bis in die engsten Verwandtschaftsbeziehungen reicht, wird auch von den Verfolgungslogien bezeugt.¹⁸

Die Apostelgeschichte zeigt bereits in ihren Schilderungen, wie bedrohlich dieser Hass werden konnte. Die gesellschaftliche Diskriminierung stellte eine ständige Gefahr dar und beinhaltete sogar pogromartige Übergriffe. Traten in der Frühzeit die öffentlichen Behörden meist zum Schutz der Christen ein, so wurden die Auseinandersetzungen ab der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. zu Ungunsten der Christen entschieden.¹⁹

Dass schon allein der Name ‘Christianer’ [Χριστιανός] zu einem Synonym für Verbrecher wurde, wie bereits 1Petr 4,12ff. (bes. 4,14.16) andeutet, zeigt der Statthalter Plinius zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. auf, ebenso dass die „dem Namen [Christen] anhaftenden Schandtaten“²⁰ alleine schon einen ausreichenden Grund bilden, den Christen den Prozess zu machen und sie hinrichten zu lassen. Dadurch entsteht eine Kriminalisierung des Christentums. Womöglich wurde für dieses Vorgehen bereits unter oder bald nach Nero eine behördliche Grundlage geschaffen, die auf das ganze Reich ausgeweitet wurde, „um eine Lösung zu schaffen für die vielfältigen Unruhen, die sich an der Existenz der christlichen Minderheit in der Gesellschaft immer wieder entzündeten“²¹. Auf dieser – historisch vermuteten – rechtlichen Grundlage konnte ein behördliches Vorgehen, ausgelöst durch die Anklage einer Privatperson, wie Plinius es bezeugt, ermöglicht werden. Wobei dieses behördliche Vorgehen bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. hinein reaktiv blieb. Denn Kaiser Trajan hält

¹⁷ Tacitus: Annales XV, 44,2: ...quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Feldmeier führt dazu an, dass bei einer Beschreibung durch Tacitus ca. 50 Jahre nach diesem Ereignis „kein Anlass, diesen Aussagen grundsätzlich zu misstrauen“ besteht. Vgl. Feldmeier: 2.

¹⁸ Vgl. Mk 13,9-13; Mt 10,17f; Lk 21,12-17. Zwar sind diese Logien natürlich auf einen judenchristlichen Kontext bezogen, sie sind aber ohne weiteres auf die pagane Situation übertragbar. Vgl. Feldmeier: Petrus, 2.

¹⁹ Vgl. Feldmeier: Petrus, 2

²⁰ Vgl. die Anfrage des Plinius an den Kaiser Trajan in Plinius: Epistulae X, 96,2: an ... nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur („ob der Name selbst, wenn er ohne Schandtaten bleibt, oder ob die dem Namen anhaftenden Schandtaten bestraft werden sollen“).

²¹ Molthagen: Cognitionibus, 129.

in seiner Antwort an Plinius insbesondere fest, dass die Behörden nicht aus eigenem Antrieb Christianer aufspüren sollen.²²

Die Aversionen gegen die Christen waren demnach nicht vom römischen Staat und seinen Behörden angezettelt (vgl. 1Petr 2,13f.). Vielmehr lag der Ursprung der Übergriffe in einer heftigen Abneigung der Bevölkerung gegen sie. Anzeichen dafür sind die stereotyp wiederholten Unterstellungen von 'Schandtaten', die angeblich mit dem Namen der Christianer zusammenhängen. In diesen meist haltlosen Anschuldigungen äußert sich die gesellschaftliche Stigmatisierung. Aber die Vorwürfe der Gottlosigkeit²³ und des Menschenhasses²⁴, des unerträglichen Hochmutes und des Aufruhrs²⁵ verraten die tiefer liegenden Ursachen dieser Anklagen, die nicht nur von soziologischer Art, sondern kulturell bedingt sind: „Es ist letztlich die Inkompatibilität zwischen dem exklusiven Monotheismus des Christentums und der sich sakral begründenden antiken Gesellschaft.“²⁶ Denn die offizielle Religion ist im Imperium Romanum mit allen Bereichen der Gesellschaft und Kultur aufs Engste verflochten. Darüber hinaus ist die offizielle Religion die geistige Grundlage der römischen Gesellschaft und Staatsidee. Demnach sind der Staat und seine Ordnungen beinahe sakrale Institutionen. Dies zeigt sich v.a. in der Kultausübung, bei der die Treue zum Staat ausgedrückt wurde. Die Weigerung der Christen an der Teilnahme an den die gesellschaftliche Ordnung legitimierenden Kulturen wurde von den Römern als Angriff auf die Grundlage der Staatsordnung verstanden. Die Christen waren 'Feinde

²² Plinius: Epistulae X, 97,1: *conquirendi non sunt*.

²³ Dieser Vorwurf begegnet nach Feldmeier: Petrus, 3 schon in Lucian: *De Peregrini Morte* 13; Origenes: *Contra Celsum* VIII, 11; Minucius Felix: *Octavius*, 8,1-9,2; im Martyrium des Polykarp (Eusebius: *Historia Ecclesiastica* IV, 15,6).

²⁴ So als erster Tacitus: *Annales* XV, 444; vgl. Tertulian: *Apologeticum* 37,8: *hostes ... generis humani*. Antonie Wlosok: *Rom*, S. 21 zeigt den Zusammenhang zwischen diesem Vorwurf und der (religiös bedingten) Absonderung auf: Die Christen „waren aufgrund ihrer exklusiven Religion und ihrer Gemeindeorganisation von der heidnischen Umwelt abgesondert. Sie mussten aus Glaubensgründen die Beteiligung am öffentlichen Leben ablehnen, denn da wurden sie auf Schritt und Tritt mit dem heidnischen Kult konfrontiert. Das traf selbst für scheinbar unpolitische Veranstaltungen zu wie Schauspiel, öffentliche Spiele, gemeinsame Mahlzeiten, ganz abgesehen von den öffentlichen Feiern, Aufzügen und Begehungen, die direkt mit dem Kult zusammenhingen. Hinzu kommt, daß die Christen als Gemeinde organisiert waren. Sie traten also für ihre Umwelt als Anhänger einer sich absondernden Gemeinschaft in Erscheinung, die die Beteiligung am öffentlichen Leben prinzipiell und korporativ ablehnte. Und daß musste auf römischer Seite notwendig zu dem Vorwurf eines Vergehens gegen Staat und Gemeinschaft führen. *Odium humani generis* ist somit ‚gemeinschaftsfeindliche Gesinnung‘, ist ein moralischer und politischer Vorwurf.“

²⁵ Aufruhr ist für Kelsos Ursprung und Wesen des Christentums (Origenes: *Contra Celsum* III,5ff.; vgl. III, 14; VIII, 2 u.ö.), das Chaos hervorbringt (Origenes: *Contra Celsum* VIII, 68). Das Christentum ist eine „Theologie des Aufstandes“ (Andresen: *Logos und Nomos*, 221) es zerstört „die Welt göttlicher Ordnung“ (ebd. 222); vgl. Tertullian: *Apologeticum*, 35,1: *publici hostes*.

²⁶ Feldmeier: *Petrus*, 3f.

des Menschengeschlechts', da sie sich in einer für die Antike unverständlichen Exklusivität auf Kosten der Gemeinschaft an ihre besondere Religion banden.²⁷

Im Alltagsleben konnte diese Unvereinbarkeit aber auch über kurz oder lang in den Hintergrund treten: „Viele Stadtgemeinden waren offensichtlich bereit und in der Lage, sich mit ihren Außenseitern zu arrangieren und diese mit ihnen.“²⁸ Aber jede Krise konnte die Unvereinbarkeit wieder aufkommen lassen. Diese kulturell-religiöse Unvereinbarkeit hatte wiederum soziale Folgen, die im Alltag immer wieder zu Spannungen führen konnten.²⁹ Die Christen nahmen nicht an Feiern von Gemeinschaften und Vereinigungen teil, da sie jegliche Götterverehrung ablehnten, allein das Verbot des Verzehrs von Opferfleisch machte schon ein gemeinsames Essen mit Heiden schwierig, das konnte besonders bei den für die römische Gesellschaft so wichtigen Festen Empörung wecken (vgl. 1Kor 10,14ff.).³⁰ Daneben waren auch abweichende Begräbnisriten³¹ und Begräbnisplätze³² ein Stein des Anstoßes. Heikel wurde auch, dass durch die Ausbreitung des Christentums wirtschaftliche Interessen beeinträchtigt wurden (vgl. Apg 19,23).³³ Des Weiteren destruierte dieser neue 'Glaube' und die durch ihn neu gebildete Gemeinschaft die bestehenden sozialen Beziehungen, weil er in diese eindrang und diese zu zerstören drohte.³⁴

Im Übrigen war den Christen zweifellos bewusst, was sie auf diese Weise taten. Ein Beispiel hierfür ist Mt 10,34-37, wo gegen Ende der Aussendungsrede familiäre Beziehungen mit der Christusbindung konfrontiert werden:

„Meint nicht, dass ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, einen Menschen zu entzweien mit seinem Vater und eine Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter. Und die Feinde des Menschen werden seine eigenen Hausgenossen sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht würdig; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht würdig.“

²⁷ Ähnliche Vorwürfe hatten auch Juden zu erleiden. Andere ‚Religionsgemeinschaften‘ standen nur bei konkreten Anlässen unter Verdacht; vgl. Feldmeier: Petrus, 4.

²⁸ Vittinghoff: Christianus, 333.

²⁹ Vgl. Brox: Petrusbrief, 32.

³⁰ Vgl. Lactantius: De Mortibus, 11, bei dem der Hass der Mutter des Kaisers Galerius auf die Christen entwickelt hatte, weil sie den täglichen Opfermahlzeiten in ihrem Heimatort fernblieben.

³¹ Vgl. Minucius Felix: Octavianus, 38,3 in dem Octavianus die Bekränzung der Toten bei Christen desavouierte und Minucius Felix: Octavianus, 38,4, wo er betont, dass die Christen ihre Toten genauso still bestatten, wie sie leben.

³² Tertullian: Ad Scapulam, III.

³³ Bereits die Empörung der Silberschmiede am Tempel der Diana in Ephesus veranschaulicht dies.

³⁴ Von Kelsos wird immer wieder dieses ‚Kranken am Aufruhr‘ in seiner Streitschrift gegen die Christen thematisiert, vgl. Origenes: Contra Celsum, VIII,2 und III,5.

Ähnlich zeichnet auch der Erste Petrusbrief diese Konflikte nach, die familiäre (vgl. 3,1ff.) bzw. nachbarschaftliche (4,3f.) Beziehungen gefährden oder zerstören.

Das Christentum stellte auch einen Angriff auf den elementaren Bestandteil der Gesellschaft, nämlich den οἶκος (oikos) und dessen soziale Funktion (vgl. 1Petr 2,18ff.) dar. So müssen die Vorwürfe der Gottlosigkeit und des Aberglaubens (superstitio) auf der einen und die des Menschenhasses (odium humani generis) auf der anderen Seite zusammen gelesen werden: Der erste Vorwurf zeigt aus paganer Perspektive die religiöse Besonderheit an, der andere bringt dessen soziale Folgen auf den Punkt. So banden sich einige Menschen durch ihren Aberglauben an eine neue Religion, was gleichzeitig zum Verlassen und Abbrechen der bisherigen sozialen Bindungen führte. Somit ist durch diesen exkludierenden Monotheismus die 'Stimme des Aufruhrs' zu vernehmen.³⁵ Selbst der Namenspatron dieser Religion trug aufgrund seines Sterbens als Aufrührer dazu bei, die Lage der Christen negativ zu beeinflussen.³⁶ Trotz Zeiten relativer Ruhe konnte die christliche Gemeinschaft und ihre Lebensweise als provozierende Verletzung der Grundlagen des (römisch-antiken) Zusammenlebens empfunden werden.³⁷ Durch ihren Beitritt zur neuen Gemeinschaft haben sich die Christen bewusst außerhalb des religiös bestimmten Lebenszusammenhanges im Römischen Reich gestellt. Sie waren ihm fremd geworden.³⁸ Trotz vielfältiger Interaktionen mit der antiken Gesellschaft und ihren Institutionen³⁹ blieben die Christen ein Fremdkörper, der durch seine Existenz deren Grundlagen in Frage stellte sowie durch seine Ausbreitung Frieden und Ordnung störte und diese zu zerstören drohte.⁴⁰ Die Christen werden aber nicht nur als Fremdkörper, sondern auch als Schmutzkörper betrachtet, wenn sie mit Metaphern als Pest, Krankheit oder Seuche bezeichnet werden, die den Reichskörper befallen haben.⁴¹ Diese Metaphern werden dann auch

³⁵ Vgl. Origenes: Contra Celsum VIII, 2: στάσεως φωνή.

³⁶ Vgl. Vittinghoff: Christianus, 336.

³⁷ Vgl. Acta Scilitanorum, 14: Die scilitanischen Märtyrer werden beschuldigt, vom mos Romanorum abgefallen zu sein.

³⁸ Tertullian zeigt diesen Gegensatz zu weiten Bereichen des allgemeinen Lebens in seinem Apologeticum auf, und bringt die Beziehung der Christen zur allgemeinen Öffentlichkeit auf den Punkt; vgl. Tertullian: Apologeticum, 38,3: nobis...nec ulla magis re aliena quam publica („uns...ist keine Sache mehr fremd als der Staat“).

³⁹ Vgl. Vittinghoff: Christianus, 333ff.

⁴⁰ Sueton: De Vita Caesarum (Nero) 16,2 zeigt dies, wenn er das Vorgehen des Kaisers gegen die Christen zwischen seine Bestimmungen zur Beschränkung des Luxus und seiner Maßnahme gegen die Übergriffe der Rennfahrer auflistet. Dadurch ordnet er dieses Vorgehen in einen nützlichen Maßnahmenkatalog ein.

⁴¹ Schon Paulus wird in Apg 24,5 als Pest (λοιμός) bezeichnet. Plinius: Epistulae, X, 96,9 spricht von der Seuche (contagio) des christlichen Aberglaubens, die sich überall ausbreitet. Porphyrius klagt über die Krankheit des Christentums, die Rom befallen hat, so dass die Götter fern sind (Porphyrius: Adversus Christianus, 80).

konsequent weitergedacht und den Christen das Recht auf ihre Existenz abgesprochen: „Euch darf es nicht geben“⁴². Neben diesen allgemeinen Tendenzen im Römischen Reich entwickelt sich die Asia minor, in dem sich die Gemeinden des Ersten Petrusbriefes befinden (1Petr 1,1), zu einem Zentrum des ab dem ersten nachchristlichen Jahrhundert aufblühenden Kaiserkults. Dadurch spitzt sich die Lage für die Christen dort zu und es ist wohl kaum ein Zufall, dass dort das frühe Christentum am deutlichsten auf Widerstand innerhalb der Bevölkerung und des Staatsapparates stößt. Dies spiegelt sich sowohl in der jüdischen Tradition, wie in 4Esr 15,46-49 verärgert bemerkt, als auch in der Johannesapokalypse (2,13; 6,9f.; 13,1ff.; 17,6) wider.⁴³

1.1.3 Fazit

Auch wenn die starken antichristlichen Aussagen aufgrund der schmalen Quellensituation⁴⁴ mit Vorsicht zu genießen sind, so lässt sich feststellen: „Der Brief spricht ausnahmslos von Bedingungen, die dem Glauben nicht entgegenkommen, sondern ihn schwierig machen.“⁴⁵ Die anders als ihre Mitwelt handelnden Christen sind im Ersten Petrusbrief nicht kurzfristig und temporär negativ auffallend, diejenigen, die Sitten und Gebräuche verletzen und dadurch beziehungsstörend, ja sogar mitunter staatzersetzend sind, sondern dies ist eine dauerhafte und fortwährende Situation. „In diesem Bereich der ‘kleinen’ Anstöße und Konflikte scheint sich die Glaubensschwierigkeit der Kirche des 1Petr generell zu bewegen. Bei Gelegenheit konnte daraus Gefährliches entstehen, nämlich öffentliche Diffamierung oder Anklage mit Prozeß und einschlägigen Folgen.“⁴⁶ Auffallend ist beim Ersten Petrusbrief, dass er sich bewusst ist, dass diese sozio-kulturelle Situation für die Christen im Allgemeinen gilt. Gerade dieses Bewusstsein betont der Brief, wenn geschrieben wird, dass „ebendieselben Bedrängnisse alle Brüder der Welt ertragen“ [τῶν παθημάτων τῇ ἐν [τῷ] κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι] (1Petr 5,9). In den „Brüdern der Welt“ ist der Absender ebenso wie die Empfänger eingeschlossen, denn er ist wie sie ein ‘Mitwählter’ [συνεκλεκτος] (1Petr 5,13).

⁴² Tertullian: Apologeticum, 4,4: Non licet esse vos. Schon am Anfang seines Apologeticums spricht Tertullian vom allgemeinen odi[um] erga nomen Christianorum („Hass gegen den Christennamen“), was schon unter Nero erscheint (Tacitus: Annales XV, 44,2). Auch Origenes schildert, dass den Christen die Daseinsberechtigung abgesprochen (Origenes: Celsum VIII, 55).

⁴³ Vgl. Brox: Petrusbrief, 24-34. Feldmeier: Petrus, 1-9.

⁴⁴ Vgl. Seland: πάροικος καὶ παρεπίδημος, 240: „we should not argue so much from the standpoint of the social situation of the Christians in Asia Minor; in fact we know very little about it.

⁴⁵ Brox: Petrusbrief, 32.

⁴⁶ Brox: Petrusbrief, 32.

1.2 Der ‘Proselytenstatus’ als Deutekategorie

In der Betrachtung der sozio-kulturellen Situation des Ersten Petrusbriefes ist des Weiteren entscheidend, dass die Adressaten sich in einer Lage wie Proselyten von jüdischen Gemeinden befinden. Dies zeigt sich zum einen in der Beschreibung ihrer Situation im Text, zum anderen im semantischen Gehalt der beiden Worte πάροικος⁴⁷ (Fremder) und παρεπίδημος⁴⁸ (Fremdling).

1.2.1 Die Christen auf der Schwelle

Die bedrängte Situation der Christen im Ersten Petrusbrief, wie sie oben ausgeführt wurde, verschärft sich, wenn man berücksichtigt, dass der Autor vor allem Menschen im Blick hat, die von einer Gruppe in eine neue gewechselt sind. Deutlich wird der Wechsel mit verschiedenen Metaphern und Aussagen im Ersten Petrusbrief hervorgehoben: Die Christen sind Wiedergeborene [ἀναγεννήσας] (1,3.23), sie sollen sich in ihrem neuen ‘Stand’ nicht wie in ihrem früheren Verhalten [μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις] (1,14), sie sind erlöst aus ihrem nichtigen Wandel [ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαράδοτου] (1,18) und sollen begierig nach der lauterer Milch wie neugeborene Kindlein sein [ὡς ἄρτι γέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε] (2,2), sie sind berufen worden von der Finsternis zum wunderbaren Licht [τοῦ ἐκ σκοτῶν ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς] (2,9), sie sind keine umherirrende Schafe mehr, sondern bekehrte [ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοί ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν] (2,25), die Taufe wird sie jetzt retten [νῦν σώζει βάπτισμα] (3,21), sie haben genug Zeit in der heidnischen Welt verbracht [ἀρκετός γὰρ ὁ παρελθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν] (4,3). Die starke Betonung des Aspekts des Wandels von einem Status zu einem neuen, lässt die Schlussfolgerung zu, dass sich die Adressaten in einer prekären Situation befanden. Ihr Standpunkt ist wie auf einer Schwelle. Auf der Schwelle zwischen dem ‘Rückfall’ in die pagane Welt und dem Hineintreten in die christliche Welt. In dieser Krise versucht der Autor des Ersten Petrusbriefes seine Adressaten auf dem Weg in die christliche Gemeinschaft zu stärken (5,12).

Dass sich die Adressaten auf einer Schwelle befinden zeigt eine Analyse der Begriffe πάροικος und παρεπίδημος. In seiner Studie πάροικος καὶ παρεπίδημος weist Torrey Seland⁴⁹ darauf hin, dass diese beiden Begriffe aus dem Bereich des Proselytentums

⁴⁷ Vgl. Balz: πάροικος, 99.

⁴⁸ Vgl. Balz: παρεπίδημος, 89f.

⁴⁹ Seland: πάροικος καὶ παρεπίδημος.

entnommen sind. Seland kann seine These mit Texten aus dem Frühjudentum, v.a. von Philo von Alexandrien stützen. Dabei geht er in mehreren Schritten vor.

1.2.2 πάροικος und παρεπίδημος in der hebräischen Bibel

Die beiden Begriffe πάροικος und παρεπίδημος haben in der früh-jüdischen und früh-christlichen Literatur eine enge Beziehung zur Vorstellung des Fremden im Israel der hebräischen Bibel. Dabei sind die zentralen Begriffe in der hebräischen Bibel גר und גר ותושב. Das Wort גר ist 92-mal in der hebräischen Bibel belegt, in der es Fremde bezeichnet. Dabei sind zwei Formen vom Fremden zu unterscheiden: Zum einen derjenige, der sich nur für eine gewisse Zeitspanne im Land aufhält und als נכרי (Fremder) bezeichnet wird (Dtn 14,21; 15,3; 23,21; 29,21) und zum anderen gibt es den Fremden der dauerhaft im Land bleibt. Dieser wird als גר (Fremder) bezeichnet (z.B. Ex 12,49; Dtn 23,8; 2 Chr 2,16). Hat der נכרי keine Teilhabe und genießt weder Rechte noch Schutz, so steht der גר demgegenüber unter dem Schutz Gottes und Israels. Dabei wird der Begriff גר für verschiedene Phänomene benutzt:

Nicht nur immigrierende Fremde werden als גר bezeichnet, sondern manchmal auch Israel selbst (vgl. Ex 15,13: „eure Nachkommen sollen Fremde in einem Land sein, das nicht ihres ist“; Ex 22,20: „ihr wart Fremde in Ägypten“; 23,9) bzw. auch Einzelpersonen wie Abraham (Gen 23,4: „Ich bin ein Fremder und Beisasse bei euch“).

In manchen Texten wird גר auch in der Beschreibung des Verhältnisses von Israel zu YHWH verwendet. Israel ist ein Fremder vor YHWH (Lev,23: „Das Land soll nicht auf ewig verkauft werden, denn das Land ist mein und bei mir seid ihr Fremde und Beisassen“; vgl. auch: 1 Chr 29,15; Ps 39,12; 119,19).

Israel soll seine Fremden besonders behandeln, da Israel selbst fremd in Ägypten gewesen war (Ex 22,21: „Du sollst keinen Fremden bedrücken, weil du selbst ein Fremder in Ägypten gewesen warst“; vgl. auch: Ex 23,9; Lev 19,34; Dtn 10,19).⁵⁰

1.2.3 πάροικος und παρεπίδημος in der Septuaginta

Mit der Übersetzung der Hebräischen Bibel in das Griechische der Septuaginta erhält der Begriff גר, auch aufgrund des sozio-kulturellen Horizontes der Diaspora der Juden von Alexandrien, einen neuen semantischen Gehalt. Philo wie auch der Autor von 1Petr rezipieren nur aus der Septuaginta. Folglich ist der neue semantische Ge-

⁵⁰ Vgl. dazu ausführlich Feldmeier: Fremde, 39-51; ebenso vgl. Seland: πάροικος και παρεπίδημος, 249-252.

halt, der sich aufgrund der Übersetzung auftut, zu beachten. In der Septuaginta wird גַּר auf zweierlei Weise übersetzt. Entweder als πάροικος oder als προσήλυτος. Προσήλυτος wird 77-mal benutzt, in elf Fällen wird πάροικος verwendet. Des Weiteren wird גַּר תושב üblicherweise mit πάροικος übersetzt.

Dennoch unterscheidet die Septuaginta in ihrer Übersetzung nicht eindeutig zwischen גַּר als πάροικος, das einen Fremden und גַּר als προσήλυτος, das einen Proselyten bezeichnet. Dies hat zur Folge, dass der Übersetzer nicht immer klar zwischen einem πάροικος und einem προσήλυτος unterscheidet:

Üblicherweise wird πάροικος verwendet, um Israel oder die Israeliten zu benennen (Gen 15,13; Gen 23,4; Ex 2,22; 23,3; Dtn 23,8). Aber in 1 Chr 29,15; Lev 25,23.35; Dtn 1,16 wird Israel nicht als πάροικος, sondern als προσήλυτος bezeichnet. Die beiden Begriffe werden so untereinander austauschbar .

Betrachtet man die beiden Stellen Lev 25,23 und Ps 39,12 [LXX 38,12] so fällt auf, dass גַּר תושב einmal mit προσήλυτος und πάροικος, das andere Mal mit πάροικος und παρεπίδημος übersetzt wird. Auch hier zeigt sich wieder eine Austauschbarkeit der Begriffe.

Zur Beschreibung Israels Aufenthalt in Ägypten wird nicht παροίκος, wie man vermuten müsste, benutzt, sondern alle Texte verwenden προσήλυτος (Ex 22,21; 23,9; Lev 19,34; Dtn 10,19).⁵¹

Die Ausführungen zeigen, dass die Begriffe προσήλυτος und πάροικος untereinander austauschbar sind und es keine eindeutigen Abgrenzungen gibt. Aber nicht nur im Ersten Petrusbrief muss aufgrund der Austauschbarkeit dieser beiden Begriffe von Proselyten ausgegangen werden, auch ein Vergleich mit Philo und der hellenistisch-jüdischen Literatur zeigt, dass der Text des Ersten Petrusbriefes vornehmlich Proselyten anspricht.

1.2.4 πάροικος und παρεπίδημος bei Philo von Alexandrien

In seinen Ausführungen zu *Fragen und Antworten zum Exodus* diskutiert Philo von Alexandrien nicht den Begriff Proselyten [προσηλύτος], sondern stellt dar, was dieser Begriff für ihn bedeutet, wenn er zur Stelle Ex 22,21 [ἦτε γὰρ προσήλυτοι ἐν γῆ Αἴψυπτω] schreibt:

⁵¹ Vgl. Seland: πάροικος καὶ παρεπίδημος, 249ff.; vgl. ebenso Feldmeier: Fremde, 51-53.

„Was ist gemeint mit dem Proselyten [προσηλύτου], wenn nicht die Entfremdung von dem Glauben an mehrere Götter und das Vertrautwerden mit dem einen Gott und Vater von allen?“⁵²

Bezeichnet die Septuaginta Abraham als πάροικος καὶ παρεπίδημος (Gen 23,4), so benennt Philo Abraham dagegen als Proselyten. Abraham wird als Vorbild für alle Proselyten dargestellt, der seine vorhergehende Idolatrie verlässt und aufgrund seines Auszugs zum wahren Leben gelangt:

„Er [Abraham] ist der Maßstab der Ehre für alle Proselyten [οὗτος ἅπασιν ἐπιλύταις εὐγενείας ἐστι κανών], der die Wertlosigkeit der fremden Gesetze und monströsen Verhaltensweisen, welche die göttlichen Ehren zu unbelebten und geistlosen Dinge machte, aufgab und der dazu kam in einem besseren Land zu siedeln, in einer Gemeinschaft voll von wahren Leben und Lebendigkeit, in Wahrheit als sein Leiter und Vorsitzender.“⁵³

Des Weiteren gibt es eine auffallende Ähnlichkeit von 1Petr 2,9 mit Philo und weiteren Texten des hellenistischen Judentums (JosAs 8,9; vgl. Jes 42,16 LXX): „[Gott] hat euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen“ [τοῦ ἐκ σκοτῶν ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς]. Feldmeier hat grundsätzlich Recht, wenn er schreibt: „das Bild des Wechsels von der Finsternis ins Licht ist typische Bekehrungssprache“⁵⁴ und er sie im Judentum verankert sieht. Dennoch muss mit Brox noch genauer untersucht werden, zu welchem Bereich die Konvertiten gehören: „Es gibt Indizien dafür, dass das Motiv in Zusammenhang mit dem Proselytismus des Judentums üblich war“⁵⁵.

Mit Philo von Alexandrien kann dieses Indiz von Brox bewiesen werden. So schreibt Philo in hinsichtlich der Proselyten:

„man muss ihnen auch Glück wünschen wie Menschen, die früher blind waren und ihr Augenlicht wiedererlangt haben und nach tiefster Finsternis wieder strahlendes Licht erblicken.“⁵⁶

Ebenso beschreibt er Tamar:

„Tamar war eine Frau aus dem syrischen Palästina, erzogen in einem Hause und in einer Stadt von Götzendienern, die mit Bildsäulen aus Holz und Stein und überhaupt mit Götterbildern angefüllt war. Als sie aber wie aus tiefem Dunkel einen kleinen Schein der Wahrheit zu sehen vermochte, wandte sie sich mit To-

⁵² Zitiert nach Seland: πάροικος καὶ παρεπίδημος, 254.

⁵³ Zitiert nach Seland: πάροικος καὶ παρεπίδημος, 254.

⁵⁴ Feldmeier: Petrus, 93.

⁵⁵ Brox: Petrusbrief, 106; Conzelmann, σκοτός, 441: „1Pet 2:9 is an example of the conversion style adopted from Judaism, cf. 26:18. Conversion ist illumination, a transition from darkness to light. This figurative description derives from Judaism (JosAs) and was widespread in Christianity, Ac 26:18; 1The 5:4Eph 5:8; 1Pet 2:9; 2Cor 4:6“.

⁵⁶ Philo: De virtutibus, 179.

desgefahr zur Frömmigkeit und dachte gering vom Leben, wenn sie nicht ein schönes Leben führen könnte; das „schöne“ Leben bezog sie aber auf nichts anderes als auf die Verehrung und Anbetung des Einen, des Urgrundes (aller Dinge)“.⁵⁷

Auf die gleiche Weise wird die ‘Konversion’ des Prototyps eines Proselyten, nämlich Abraham, dargestellt: „Er fing an zu sehen den puren Lichtstrahl anstatt tiefer Dunkelheit“ [καὶ καθαρὰν αὐγὴν ἀντι σκοτόυς βαθέος βλέπειν ἀρξάμενος]. Eine ähnliche Sicht zeigt sich bei der Erzählung von Joseph und Aseneth (8,9):

„Herr, Gott von meinem Vater Israel, der Mächtige Jakobs, der Leben allen (Dingen) gibt und (sie) von Finsternis zum Licht und vom Fehler zur Wahrheit und vom Tod zum Leben gebracht hat. [καὶ καλέσας ἀπὸ τοῦ σκοτοῦς εἰς τὸ φῶς καὶ πλάης εἰς τὴν ἀλήθειαν καὶ ἀπο θανάτου εἰς τὴν ζωὴν]“⁵⁸

Im Diasporajudentum können die Analogien zur Bekehrungssprache in 1Petr 2,9 gefunden werden. Demnach nimmt der Autor des Ersten Petrusbriefes Anleihen an dieser Bekehrungssprache des hellenistischen Judentums, um den Status von Proselyten zu beschreiben. Ähnlich wie bei Philo müssen des Weiteren im Ersten Petrusbrief, bei der Beschreibung der Proselyten, drei Aspekte beachtet werden:

Das Verlassen des Polytheismus zum Monotheismus.

Philo beschreibt den Wandel z.B. als das Hinzukommen „zur Wahrheit und die Ehre des Einen, welcher Wert ist verehrt zu werden, und [...] das Verlassen der mythologischen Fabeln und der Vielheit an Herrschern“⁵⁹. Analog dazu schreibt der Erste Petrusbrief den Wechsel von den Begierden der Menschen hin zum Willen Gottes [μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ] (1Petr 4,2).

Das Verlassen des Landes, der Bruch mit Familie und Verwandtschaft mit der Folge, ein Feind der Familie und der Verwandtschaft zu werden.

Nach Philo sind diejenigen Proselyten, die einer besonderen Fürsorge bedürfen, die „die ihre Blutsverwandtschaft, ihr Vaterland, ihre Sitten, ihre Heiligtümer, die Säulen ihrer Götter und ihre Verehrung aufgegeben und eine herrliche Übersiedelung vollzogen haben von den mythischen Gebilden weg zur offenkundigen Wahrheit und zur Verehrung des einen und wirklich seienden Gottes“⁶⁰. „According to Philo, con-

⁵⁷ Philo: De Virtutibus, 221.

⁵⁸ Burchhard: Josef und Aseneth, 651.

⁵⁹ Philo: De Specialibus Legibus, 4:178. Vgl. auch Philo: De Virtutibus, 102; 214; 219; 220 sowie 1Thess 1,9; Gal 4,8; Apg 15,19.

⁶⁰ Philo: De Virtutibus, 102.

version meant that the proselytes made a sociological, judicial and ethnic break with pagan society and joined another ethnic group, the Jewish nation.“⁶¹

Beitritt zu einer Gemeinschaft fiktiver Verwandtschaft und brüderlicher Liebe. Im Ersten Petrusbrief werden die Leser zur geschwisterlichen Liebe gegenüber ihren Glaubensgenossen aufgerufen, damit eine neue Verwandtschaft des gegenseitigen Umsorgens entsteht. In 1,22 wird die Geschwisterliebe [φιλαδελφία] betont: Liebt einander beharrlich aus reinem Herzen [ἐκ καθαρῶς καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς]. In 2,11 und 4,12 werden die Adressaten mit Geliebte [Ἀγαπητοί] angesprochen. In 2,17 sollen die Geschwister geliebt werden [τὴν ἀδελφότητα ἀγαπάτε] und in 4,8 soll beharrlich an der Liebe zueinander festgehalten werden [πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες]. Eine ähnliche Verhaltensweise begegnet man bei Philo. Dort sollen die Proselyten geliebt werden, „nicht nur wie Freunde und Verwandte, sondern wie sich selbst“⁶².

1.2.5 Fazit

Unter Berücksichtigung dieses Vergleichs des Ersten Petrusbriefes mit Texten des hellenistischen Judentums, insbesondere mit Texten von Philo, zeigt sich zum einen, dass der Adressat die Empfänger mit der Sprache aus dem frühjüdischen Proselytenbereich anspricht und dass sich die Empfänger auch in einer solchen Situation befinden haben müssen und quasi einen ‘Proselytenstatus’ einnehmen. Auch können die Begriffe *πάρουκος* und *παρεπίδεμος* der ‘Proselytensprache’ zugeordnet werden, da die Worte mit *προσῆλυτος* austauschbar sind und vice-versa. Dadurch wird die oben angedeutete prekäre Situation der Adressaten, die sich auf der Schwelle befinden, noch deutlicher. Außerdem schält sich die Intention des Absenders noch mehr heraus und die Stärkung (1Petr 5,12) wird noch plausibler. Diese Stärkung in theologischer Vertiefung zeigt der Autor, indem er die Empfänger als ‘Erwählte’ (1,1) anspricht. Doch die beiden Begriffe *πάρουκος καὶ παρεπίδημοις* haben noch einen weiteren Deutungsgehalt, dem im Folgenden nachgegangen werden soll.

⁶¹ Borgen: *Early Church*, 208.

⁶² Philo: *De Virtutibus*, 102. Vgl. Seland: *πάρουκος καὶ παρεπίδεμος*, 252ff.; vgl. ebenso Feldmeier: *Fremde*, 60-69.

1.3 Die Deutung der Christen als *πάρποικος καὶ παρεπιδήμους* und ihr Leben in der Fremde

Reinhard Feldmeier stellt in seiner umfassenden Studie „Die Christen als Fremde“ als Besonderheit heraus, dass die Adressaten des Ersten Petrusbriefes als Fremde angesprochen werden. Der Erste Petrusbrief verwendet dafür den Begriff *παρέπιδήμους*, der Beginn des Briefes im Präskript neben dem zentralen Wort *εκλεκτοῖς* genannt wird (1,1). Des Weiteren erscheint es an markanter Stelle am Übergang zum zweiten Teil des Briefes in der Verbindung mit *παροίκους* (2,11). Es kann hier nicht auf alle Details eingegangen werden, dennoch ist diese Bezeichnung eine Besonderheit innerhalb der neutestamentlichen Literatur. Dabei ist für Feldmeier das Korrelat zur Fremde, die in der Selbstbezeichnung *παροίκους καὶ παρεπιδήμους* ausgedrückt wird, nicht eine himmlische Stadt, sondern das hier lebende Volk Gottes. Das konkret lebende Volk Gottes steht aufgrund seiner Erwählung in einem neuen Sein. Dies spiegelt sich in ausdrucksstarken Begriffen wider, wenn von Gottes Erwählten und Heiligen, seinem Volk, seinem Eigentum, seinem Geschlecht, seiner Priesterschaft und seine Herde (vgl. v.a. 2,4f; 9f) gesprochen wird.⁶³

Interessant ist nun, dass der Erste Petrusbrief in 2,11 keinen Ort angibt, an dem die Christen Fremde sind. Die Einheitsübersetzung (1980) scheint dieser Ungewissheit nicht standzuhalten und fügt als Ortsangabe „in dieser Welt“⁶⁴, die Luther-Übersetzung (1984) „hier“ ein. „Fremdsein ist vielmehr eine Auszeichnung und Aufgabe in einem. Es handelt sich also *nicht um eine statische Orts- sondern um eine Zustandsbestimmung*“.⁶⁵

Das Besondere der Selbstbezeichnung als Fremde zeigt sich für Feldmeier in folgendem Phänomen:

„Die Rede von der Fremdlingsschaft im 1Petr weist gegenüber der biblischen wie der außerbiblischen Tradition eine bemerkenswerte Besonderheit auf: Die Christen werden *absolut* als »Fremde und Beisassen« angesprochen. Es wird auffälligerweise nicht der Ort angegeben, an dem sie fremd sind – also die (ar-ge) Welt, der Kosmos οἶα, obgleich die Kategorie der Fremde geradezu danach zu verlangen scheint. Das ist um so bemerkenswerter, als der explizite Gegensatz der Christen zum κόσμος bzw. zu dem αἰών οὗτος (als Ort und Existenzform in einem) der urchristlichen Literatur dieser Zeit durchaus geläufig ist. Der Verzicht des 1Petr auf ein verobjektiviertes Gegenüber als negative Folie ist

⁶³ Feldmeier: Fremde, 171.

⁶⁴ Bischöfe Deutschlands: Einheitsübersetzung, 1366.

⁶⁵ Feldmeier: Fremde, 176f. [kursiv im Original].

aufschlussreich. Denn er zeigt, daß der 1Petr das Selbstverständnis der Christen als Fremde nicht in erster Linie aus ihrer Entfremdung zu der sie umgebenden Gesellschaft ableitet. Das wird auch daran deutlich, daß er durch seine der LXX entnommene Begrifflichkeit bewusst an die Erfahrungen der Väter bzw des ganzen atl Gottesvolkes anknüpft, das durch Gottes Ruf zu Fremden wurde. Findet sich dies zum Teil auch in anderen neutestamentlichen Schriften (vgl Hebr), so ist das Neue beim 1Petr, daß er diesen Bezug nicht nur indirekt über den Verweis auf das AT herstellt, sondern die Christen unmittelbar als Fremde anspricht und diese Fremdlingsexistenz in einen Zusammenhang mit der Erwählung (1,1) und der Zugehörigkeit zum Gottesvolk (2,11 als Außenwendung von 2,9f) stellt. Mit einem Wort: *Das Fremdsein wird nicht aus dem Widerspruch zur Gesellschaft, sondern aus der Entsprechung zu Gott und der Zugehörigkeit zu seinem Volk begriffen.*“⁶⁶

Es zeigt sich, dass das Erwählungshandeln Gottes ausschlaggebend für die Selbstbezeichnung als Fremde ist. Da sich auch der Absender als ‘Miterwählter’ (1Petr 5,13) bezeichnen, können sie in ihrem Selbstverständnis auch als Fremde verstanden werden.

Die Ausrichtung der Fremden ist im Ersten Petrusbrief eschatologisch. Durch die Wiedergeburt (1,3.23; 2,2) sind sie aus der nichtigen Lebensweise der Väter erlöst und in einen neuen Lebenszusammenhang gestellt (vgl. 1,18). Dadurch haben sie eine über die Welt hinausgehende Zukunft (in den Himmeln vgl. 1,4). Durch eine Existenz in lebendiger Hoffnung sind die Christen von ihrem Selbstverständnis her von der Mitwelt radikal unterschieden. Demnach hat die Selbstbezeichnung als Fremde ihren eigentlichen Grund in der eschatologischen Existenz der christlichen Gemeinde. „Fremde zu sein, ist das Signum der Christen in der Gesellschaft; denn es ist soziologischer Ausdruck für den eschatologischen Charakter ihrer Existenz.“⁶⁷ Durch die Existenz aus der Hoffnung eröffnet der Erster Petrusbrief gerade in negativen Welterfahrungen (Ausgrenzung, Diffamierungen, Anfeindungen, Denunziationen, 2,12.23; 3,14-17; 4,4.14-16) die Möglichkeit positiver Gotteserfahrungen. Diese häufig aufgeführten ‘Leiden’ sind wiederum auch die Kehrseite der ‘Erwählung’, die sich in einem neuen Leben äußert. Die Leiden entstehen allein aufgrund der neuen Existenzweise der Christen und werden vom Ersten Petrusbrief weder überspielt noch verdrängt oder als Faktizität zur Norm christlicher Existenz erhoben. Dem Ersten Petrusbrief geht es vielmehr um eine „*Neuqualifikation von Erfahrungen aus der neu nahegebrachten Perspektive der Zukunft Gottes, die durch Christi Auferstehung bereits eröffnet ist.*“ Dadurch können „*die bisher anfechtenden und den Glauben*

⁶⁶ Feldmeier: Fremde, 177f. [kursiv im Original]

⁶⁷ Goppelt: Theologie, 155.

bedrohenden Erfahrungen (vgl 1,6; 4,12) nun zu einem Moment der Glaubensgewissheit werden.“⁶⁸ Daraus ergibt sich, dass der Zustand des Fremdseins und die Leiden die Erwählung bestätigen. Daher erhalten die ursprünglich negativ konnotierten Begriffe *πάροικος* und *παρεπίδημος* eine neue Bewertung und werden vom Absender des Ersten Petrusbriefes positiv verwendet.

Durch die Erwählung wird im Ersten Petrusbrief gerade nicht auf die himmlische Heimat vertröstet. Die Welt ist gerade kein vorübergehendes Durchgangsstadium auf dem Weg zu Gott, der eigentlichen Heimat, wie es Teile der hellenistischen Philosophie und Philo⁶⁹ entfalten und wie es in christlichen Theologien auftritt, z.B. dem Hebräerbrief, der eine Ausrichtung auf die himmlische Gottesstadt hat und das Leben auf der Erde als heimatlos wertet (vgl. 11,9f.; 11,13f.; 11,16; 13,14). Gerade durch die besondere Verbindung zu Gott wird der Bezug der Christen zur Welt nicht aufgehoben. Vielmehr wird das Gottesvolk in diese für sie bedrängende und anfechtende Welt hineinverwiesen. Hier ist der Ort der Erwählung, hier ist der Ort aus Gottes neuer Wirklichkeit zu leben und hier gilt die Verheißung, etwas von der himmlischen Freude zu erfahren. Dies hat in der Konsequenz nicht eine verschließende, sondern befreiende Funktion gegenüber der nicht-christlichen Gesellschaft, denn die Fremdlingsschaft wird nicht aus dem Widerspruch zur Mitwelt, sondern als Entsprechung zu Gott erlebt.

In ihrem Weltverhältnis können sich die ‘Erwählten’ und zugleich ‘Fremden’ in ihrer Entsprechung zu Gott verstehen. Die Fremde wird für die ‘Erwählten’ zum theologisch-eschatologisch begründeten ‘Ort’, denn dort haben die Anfechtungen ihren Raum. Durch diese theologische Verortung können die Christen ihre Situation innerhalb ihrer Mitwelt annehmen, ja sich gerade der Mitwelt öffnen.

Die Erwählten (1Petr 1,1) und Miterwählten (1Petr 5,13) sind gemeinsam Fremde in der Welt. Die Anrede als ‘Fremde’ gilt im Ersten Petrusbrief allen Christen zusammen und eben diese gemeinsame, in der Erwählung grundgelegte und im Weltbezug erfahrene Fremdlingsschaft verbindet sie untereinander. Das Korrelat der Fremde ist aber nicht das Bild eines Ortes (Stadt, Vaterland), sondern vor allem das Gottesvolk (sowie dessen Epitheta wie Priesterschaft, Haus Gottes, Herde Gottes etc.). Somit wird die Fremde zu einer ekklesiologischen Kategorie. Der Ort der Zugehörigkeit der

⁶⁸ Feldmeier: Fremde, 179 [kursiv im Original].

⁶⁹ Vgl. Feldmeier: Fremde, 60-72.

Fremden ist demnach die christliche Gemeinde, die aus den ‘Erwählten’, wie auch ‘Miterwählten’ besteht. „So ist es nur konsequent, wenn dann ab dem Ende des 1.Jh. (und wohl nicht ohne Einfluß des 1Petr) von der Gemeinde als der *παροικία* bzw. einer *ἐκκλησία παροικοῦσα* gesprochen wird.“⁷⁰

Wie oben beschrieben hatten sich die Christen bzw. Proselyten von ihren bisherigen Bindungen gelöst. Das Ziel des Briefes ist es demnach, die Adressaten in ihrer neuen Situation als Christen zu unterstützen und sie mehr und mehr in die christliche Lebensweise und den christlichen Glauben zu integrieren. Denn eine Loslösung von bisherigen sozialen Banden hatte tief greifende Folgen. In der mediterranen Welt des 1. Jahrhunderts lebten die Menschen, im Gegensatz zum 21. Jahrhundert, in fest verbundenen sozialen Bezügen, d.h. sie waren aufeinander angewiesen. Ihre Verhaltensweisen und Werte beruhten auf dem Leben und den Traditionen der Gruppe. Die Gemeinschaft wurde sehr geehrt und die Person war eine dyadische bzw. gruppenorientierte, d.h. Identität, Rolle und Status basierten nicht auf einem ‘ich’, sondern auf einem ‘wir’. Demnach gehörte man immer einer Gruppe an. Ein Gruppenwechsel bedeutete das Abschneiden der bisherigen sozialen Bande und ein hohes Bedürfnis neue, starke Bindungen zu schaffen.⁷¹ Demnach versucht der Erste Petrusbrief die Christen in ihrer prekären Lage zu stärken, in dem er sie bei ihrer christlichen Identitätsbildung unterstützt (5,12).

In seinen Ausführungen hebt Seland die Bruderliebe als neue soziale Bindung hervor. Die Ermunterung zur aktiven Bruderliebe dient dazu, ein neues Verhältnis und eine neue Mitgliedschaft aufzubauen.⁷²

Diesen Beobachtungen ist zuzustimmen, doch reichen sie als Begründung für eine ‘religiöse’ Gemeinschaft nicht aus. Um eine tragfähige, starke Grundlage der Beziehungen in der neuen Gemeinschaft und sozialen Umgebung zu schaffen, bedient sich der Autor seiner ‘Bibel’, also seinen ihm vorliegenden biblischen Texten. In seiner ‘Bibel’ findet er das Theologumenon der ‘Erwählung’, die tragfähige, starke Grundlage. Seine ‘Bibel’ dient ihm als Herkunftsgeschichte, um die prekäre Situation zu deuten. Dies soll im Folgenden begründet werden.

⁷⁰ Feldmeier: Fremde, 188.

⁷¹ Seland: *πάροικος καὶ παρεπίδημος*, 265f.

⁷² Seland: *πάροικος καὶ παρεπίδημος*, 266f.

1.4 Das/Die theologische Motiv/Metapher εκλεκτοῖς (1Petr 1,1)

Gleich zu Beginn des Ersten Petrusbriefes werden, wie in einem üblichen hellenistischen Briefformular, der Absender und die Empfänger genannt. Absender ist Petrus [Πέτρος].⁷³ Mit dem Attribut Apostel Jesu Christi [ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ] wird er näher bestimmt.⁷⁴ Empfänger sind die Erwählten Fremden in der Diaspora [εκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασποράς], die in bestimmten Gebieten leben: Pontus, Galatien, Kap-padokien, Asia und Bithynien [Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθϋνίας].

In der zeitgenössischen exegetischen Forschung ist es auffällig, dass sich die meisten Exegeten in ihren Kommentaren nicht mit 'Erwähltsein' als dem primären Hauptthema beschäftigen, sondern entweder das 'Fremdsein', das 'Leiden' oder die 'Hoffnung' als Kernthemen in den Vordergrund stellen. Doch der Brief stellt zu Beginn das Wort ἐκλεκτοῖς (erwählte/Erwählte) an die erste Stelle. Noch vor dem παρεπιδήμοις (Fremde). 'Erwähltsein' ist das Leitwort und die theologische Deutung im Ersten Petrusbrief, ohne das die anderen Situationsbeschreibungen oder theologischen Deutemuster (Leiden, Fremde, Hoffnung, Wiedergeburt, etc.) der Gemeinde wenig Sinn ergeben (vgl. unten 1.5 - 1.8).

Drei zeitgenössische Beispiele sollen zeigen, dass Exegeten nicht das 'Erwähltsein', sondern andere Themen in den Vordergrund stellen:

In seinem Kommentar zum Ersten Petrusbrief hebt Feldmeier die Bedeutung des Fremdseins hervor: „Der doppelte Bezug auf den Status der Empfänger als Minderheit und Außenseiter, der zudem durch die Bezeichnung 'Fremde' verstärkt wird, deutet bereits das besondere Anliegen dieses Schreibens an, dieses *Fremdsein geradezu als christliches Wesensmerkmal zu deuten*.“⁷⁵ Das mag zwar ein zutreffendes Charakteristikum sein. Das Wesensmerkmal schlechthin ist es nicht. Denn Feldmeiers Deutung der Fremde ergibt nur einen Sinn, wenn sie von der 'Erwählung' getragen ist. Thomas Söding stellt in der Einführung zu den von ihm herausgegebenen

⁷³ Zur Diskussion um die Verfasserfrage vgl.: Söding: Grüße aus Rom, 12-17.

⁷⁴ Zur Bedeutung dieses Attributes vgl.: Söding: Grüße aus Rom, 19f.

⁷⁵ Feldmeier: Petrus, 1 [kursiv im Original]. Schon in seinem Inhaltsverzeichnis lässt sich das „Erwähltsein“ nicht als bedeutendstes Wesensmerkmal der Christen erkennen. Feldmeier hebt in seiner Einleitung die „Situation des Leidens“, die „Fremde“ u.a. hervor. Von Erwählung ist außer chiffriert durch das Wort „Wiedergeburt“ nicht die Rede. (vgl. IX-X). Obwohl er durchaus erkennt, dass Hoffnung und Erwählung das „rahmende Hauptthema“ bilden (vgl. 13) und feststellt: „Erwählung und Fremde korrelieren also: 'Erwählung' bezeichnet die Aussonderung durch Gott, die in der Einbindung in das Gottesvolk ihre soziale Gestalt findet. Aus dieser wiederum resultiert die gesellschaftliche Ausgrenzung als 'Fremdkörper', aufgrund derer dann – in einer Art Umkehrschluss – der 1Petr die bedrängten Christen ihrer Zugehörigkeit zu Gottes Volk, seinem Geschlecht, Haus, Priesterschaft etc. versichern kann.“ (35).

„Studien zum ersten Petrusbrief“ das Thema Leiden vor das Thema der Erwählung.⁷⁶ Auch Norbert Brox geht in der Einleitung seines Kommentars zum Ersten Petrusbrief auf den Terminus ‘Erwählung’ nicht ein. Er spricht von der Veränderung von Verhaltensweisen aufgrund der in der Auferstehung Christi geschenkten Hoffnung auf sicheres Heil bei Gott, von ‘Bekehrung’, die eine Veränderung des Lebens zur Folge hat. „Das Thema ist die Hoffnung (3,15), aus welcher die Adressaten die Fähigkeit gewinnen sollen, in den ‘kurzen Leiden’, die vor dem Gewinn der ‘ewigen Herrlichkeit’ nicht zu umgehen sind, die Festigung und Stärkung durch den Gott aller Gnade im Vollzug eines christlich-rechtschaffenden Lebens zu erfahren (5,10)“.⁷⁷ Zwar mögen diese Exegeten mit ihrer Einschätzung richtig liegen, dass „Hoffnung in Bedrängnis“⁷⁸ sowie das „Christsein in der Fremde“⁷⁹ und das „Leiden als Gnade“⁸⁰ Hauptthemen sind, diese werden aber erst und dann deutlich verständlich, wenn das Theologumenon ‘Erwählung’, das als cantus firmus den gesamten Ersten Petrusbrief durchzieht und fundiert, genauer untersucht wird.⁸¹

1.5 ‘Die Erwählten’ als Adressaten bzw. Empfänger

Eine nicht zu unterschätzende Besonderheit stellt der Begriff εκλεκτοῖς (Erwählte) im Präskript des Ersten Petrusbriefes dar. Im Gegensatz zu anderen Briefeinleitungen des Neuen Testaments wird ἐκλεκτός κτλ. (erwählen) nur hier verwendet.⁸² Schrenk betont, dass der Erste Petrusbrief „das einzige Schreiben des Neuen Testaments [ist], in dem ἐκλεκτός von Anfang an thematische Bedeutung erhält“⁸³ Damit gewinnt dieser Terminus eine zentrale Stellung.

Es bleibt aber die Frage offen, ob das Adjektiv⁸⁴ ἐκλεκτός an dieser Stelle nicht nur als Attribut sondern auch als ein substantiviertes Adjektiv verstanden werden kann. Die substantivierte Verwendung von εκλεκτοῖς kann zum einen mit einem Blick in

⁷⁶ Vgl. Söding: Einführung. Man beachte den Titel des Sammelbandes „Hoffnung in Bedrängnis“.

⁷⁷ Brox: Petrusbrief, 17. Schon auf S. 16 betont Brox, dass das Hauptthema die „Hoffnung auf das Heil als sichere Zukunft“ ist.

⁷⁸ So lautet der Titel von Södings Sammelband „Hoffnung in Bedrängnis.“

⁷⁹ So der Titel von Feldmeiers Spezialuntersuchung: Feldmeier: Fremde.

⁸⁰ So der Titel einer Untersuchung von Millauer: Leiden als Gnade.

⁸¹ Zwar erkennt dies Brox, aber er spricht die „Erwählung“ nur chiffriert an; Vgl. Brox: Petrusbrief, 22.

⁸² Vgl. Feldmeier: Petrus, 35.

⁸³ Schrenk: ἐξλέγομαι, 195. Vgl. auch: Feldmeier: Petrus, 35.

⁸⁴ Dass es sich bei ἐκλεκτός um ein Adjektiv handelt ist offensichtlich. Es ist das Adjektiv zum Verb ἐκλέγομαι und zum Substantiv ἐξλογεῖ. Vgl. Bauer: Wörterbuch, 487ff.

die griechische Grammatik, zum anderen aus dem inhaltlichen Kontext sowie intratextuell begründet werden.

Zunächst ist zu bemerken, dass im Präsript des Ersten Petrusbriefes keine Artikel verwendet werden. Dies kann jedoch aus folgenden Gründen möglich sein:

- (1) Ein Artikel bei Substantiven wird im Griechischen nicht benötigt „bei Neueinführung von bisher Unbekanntem ohne Zusammenfassung der Gattung.“⁸⁵
- (2) Ein Artikel bei Substantiven kann entfallen, wenn es sich hierbei um einen „Überrest aus der früheren artikellosen Zeit, so besonders in Wendungen“ (dazu gehören auch Überschriften, Briefanfänge udgl.)⁸⁶ handelt.
- (3) „In engen paarigen Verbindungen“⁸⁷ kann ebenfalls der Artikel fehlen. Dies ist auch im Präsript der Fall, da „jeweilig der Artikel vor Ländernamen und Substantiven“⁸⁸ fehlt.
- (4) Der Wegfall des Artikels bei allen Substantiven in 1Petr 1,1 ist kein ausschließlicher Sonderfall im NT, „der Adressat wird charakterisiert und die Weglassung des Artikels wird begreiflich etwa aus 1Tim 1,2“⁸⁹ oder auch durch Phil 3,20.

In einem Präsript ist es durchaus nicht unüblich und grammatikalisch möglich, keine Artikel zu verwenden. Deshalb kann *εκλεκτοῖς*, wie die anderen Substantive, nicht mit einem Artikel versehen worden sein.

Wird *εκλεκτοῖς* in seinem unmittelbaren Kontext betrachtet, so ist erkennbar, dass der darauf folgende Vers 1Petr 1,2 nur durch diesen Terminus verständlich wird und sich auf diesen bezieht. „Die drei präpositionalen Ergänzungen erläutern den Terminus *εκλεκτοῖς* (‘an die Erwählten’) aus v 1.“⁹⁰ Deshalb kann Schelkle in seiner Übersetzung das *εκλεκτοῖς* von 1Petr 1,1 in den zweiten Vers ziehen und dort als Dativ syntaktisch verwenden:

„1,1 Petrus, Apostel Jesu Christi, den Fremdlingen in der Zerstreung im Pontus, in Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien, 2 den Erwählten gemäß Vorherwissen Got-

⁸⁵ Blass / Debrunner / Rehkopf: Grammatik, §252.

⁸⁶ Blass / Debrunner / Rehkopf: Grammatik, §252.

⁸⁷ Blass / Debrunner / Rehkopf: Grammatik, §252.

⁸⁸ Blass / Debrunner / Rehkopf: Grammatik, §261₆.

⁸⁹ Blass / Debrunner / Rehkopf: Grammatik, §268₅.

⁹⁰ Brox: Petrusbrief, 57.

tes des Vaters, in Heiligung durch den Geist, zu Gehorsam und Besprengung mit dem Blut Jesu Christi: Gnade sei euch und Friede in Fülle!“⁹¹

Die Möglichkeit eines nominalen Verständnisses von ἐκλεκτοῖς wird intratextuell noch durch das nominal verwendete Adjektiv ἡ συνεκλεκτὴ (die Miterwählte) in 1Petr 5,13 gestützt. Das Adjektiv συνεκλεκτός κτλ wird im Neuen Testament nur an dieser Stelle verwendet.⁹² In 1Petr 5,13 wird es durch den Artikel eindeutig als substantiviertes Adjektiv gebraucht.⁹³ Die beiden Worte ἐκλεκτοῖς und ἡ συνεκλεκτὴ bilden in 1Petr eine (thematische) Inklusion.⁹⁴ Dadurch erhalten sie nicht nur eine hervorgehobene Stellung, sondern ihnen kommt eine besondere Bedeutung zu. ‘Die Miterwählte’ ist ein kollektiver Begriff und schließt alle ‘Erwählten’ mit ein.

Es muss davon ausgegangen werden, dass auch den ‘Miterwählten’ in 1Petr 5,13 – an dieser Stelle ist die miterwählte Gemeinde in ‘Babylon’ gemeint – die präpositionalen Ergänzungen von 1Petr 1,2 zugesprochen werden und folglich auch die Mitglieder der Gemeinde von »Babylon« in derselben Weise ἐκλεκτοῖς sind „nach der Vorhersehung Gottes, des Vaters, in der Heiligung durch den Geist, die zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Christi führt“ (1Petr 1,2).

Da nun im Präskript auf Artikel aus rhetorischen Gründen verzichtet wird und beim Briefschluss das Adjektiv συνεκλεκτὴ substantivisch, mit Artikel, verwendet wird, liegt es nahe, dass auch ἐκλεκτοῖς (1Petr 1,1) substantivisch verstanden werden kann. Diese Möglichkeit zeigt auch die Textkritik.

Der Sinaiticus und alle syrischen Zeugen stellen ein καὶ (und) zwischen diese beiden Worte.⁹⁵ Dies hat zur Folge, dass ἐκλεκτοῖς nicht als prädikatives Adjektiv⁹⁶ zu παρ᾽ ἐπιδήμοις verwendet wird, sondern als eigenständiges substantiviertes Adjektiv fungiert, so dass in diesen Varianten der Text übersetzt werden kann: „Erwählten und Fremden in der Diaspora“ (1Petr 1,1).

Insgesamt kann es demnach durchaus zwei Varianten der Übersetzung von ἐκλεκτοῖς geben: Zum einen werten beispielsweise Feldmeier⁹⁷, Schrage⁹⁸, Vielhauer⁹⁹ und

⁹¹ Schelkle: Petrusbriefe, 18.

⁹² Vgl. Moulton / Geden: Concordance, 920.

⁹³ Vgl. Bauer: Wörterbuch, 1569.

⁹⁴ Vgl. Elliot: 1 Peter, 315.

⁹⁵ Vgl. Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece, 598.

⁹⁶ „Steht das artikellose Adj. oder Ptz. außerhalb des Subst. ohne Artikel (vor- oder nachgestellt), so ist es prädikativ“; In : Blass / Debrunner / Rehkopf: Grammatik, 221.

⁹⁷ Vgl. Feldmeier: Petrus, 31 sowie 34-35.

Elliot¹⁰⁰ sowie die Luther-Übersetzung¹⁰¹ ἐκλεκτοῖς attributiv und übersetzen es mit „auserwählten (Fremden)“. Demgegenüber sehen Brox¹⁰² und Schelkle¹⁰³ sowie die Einheitsübersetzung¹⁰⁴ und die Zürcher Bibel¹⁰⁵ ἐκλεκτοῖς als ein substantiviertes Adjektiv und übersetzen es mit „(die) Erwählten“.

Da aus rhetorischen, intratextuellen und textkritischen Gründen ἐκλεκτοῖς substantivisch verstanden werden könnte, wird in dieser Arbeit ἐκλεκτοῖς mit ‘die Erwählten’ übersetzt. Dadurch rahmen, zwei demselben Wortstamm zugehörigen Substantive „die Erwählten – die Miterwählte“ den gesamten Ersten Petrusbrief.¹⁰⁶

1.6 Weitere explizite Vorkommen von ἐκλεκτός κτλ. in 1Petr

Neben der thematischen Inklusion durch ἐκλεκτοῖς (1Petr 1,1) und ἡ συνεκλεκτή (1Petr 5,13) gibt es noch drei weitere explizite Vorkommen von ἐκλεκτός κτλ. In 1Petr 2,4 wird von παρὰ δὲ θεῶ ἐκλεκτὸν („aber bei Gott auserwählt“) gesprochen, in 1Petr 2,6 von ἰδοὺ τίθημι ἐν Ζιὼν λίθον ἀκροψωνιαῖον ἐκλεκτὸν („siehe, ich setze auf Zion einen auserwählten Eckstein“), in 1Petr 2,9 von υμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτὸν („ihr seid ein auserwähltes Volk“).

Alle drei Stellen befinden sich im Schlussabschnitt (2,4-10) des ersten Teils (1,3-2,10) des Ersten Petrusbriefes.¹⁰⁷ In diesem wird die im Präskript mit dem Begriff der ‘Erwählung’ und durch die Anspielungen auf den Bundesschluss am Sinai in 1Petr 1,2 eingespielte Gottesvolktradition wieder aufgenommen. Dabei gipfelt dieser Abschnitt „in einer einzigartigen Häufung von kollektiven Hoheitstiteln in 2,9f., welche die Zugehörigkeit zu einer neuen, von Gott erwählten Gemeinschaft, den ‘Christen’, unterstreichen“¹⁰⁸.

⁹⁸ Schrage: Petrusbrief, 67.

⁹⁹ Vielhauer: Geschichte, 581.

¹⁰⁰ Elliot: 1 Peter, 315.

¹⁰¹ Vgl. Evangelische Kirche: Die Bibel, 258.

¹⁰² Vgl. Brox: Petrusbrief, 55-59.

¹⁰³ Vgl. Schelkle: Petrusbriefe, 18. Schelkles Übersetzung und Kommentierung zeigen aber schon an wie ambivalent ἐκλεκτοῖς gewertet werden kann: vgl. Schelkle, Die Petrusbriefe, 18.

¹⁰⁴ Vgl. Bischöfe Deutschlands: Die Bibel, 1365.

¹⁰⁵ Kirchenrat: Zürcher Bibel, 383.

¹⁰⁶ Vgl. Hotze: Priesterschaft, 109.

¹⁰⁷ Das in 1Petr 2,11 ein wichtiger Einschnitt innerhalb des 1Petr Briefs ist opinio communis, da durch die Anrede „Geliebte“ (ἀγαπητοί) der Verfasser von neuem die Adressaten anspricht und sie erneut mit einem Doppelausdruck als ‘Fremde’ bezeichnet. Vgl. Feldmeier: Petrus, 13.

¹⁰⁸ Feldmeier: Petrus, 88.

Dabei kommt der ‘Erwählung’ in 1Petr 2,9 die größte Bedeutung zu, weil die beiden anderen Stellen in 1Petr 2,4-10 (bes. v4.6) von dieser abhängig sind.¹⁰⁹

1.7 Die zentrale Stellung der Erwählung in 1Petr 2,9

1.7.1 1Petr 2,9 und seine Rezeption von Ex 19,3-6 und Jes 43,20f.

Dass 1Petr 2,9 Ex 19,3-6 und Jes 43,20f rezipiert, ist offensichtlich und in der neutestamentlichen Forschung unbestritten. Doch wie hat der Autor des Ersten Petrusbriefes diese beiden Stellen zitiert? Ein Blick auf die Texte hilft bei der Beantwortung dieser Frage:

1Petr 2,9	Ex 19,6	Jes 43,20f.
<p><u>ὕμεις δὲ γένος ἐκλεκτόν,</u> <u>βασίλειον ἱεράτευμα,</u> <u>ἔθνος</u> <u>ἅγιον,</u> λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.</p>	<p><u>ὕμεις δὲ ἔσεσθέ μοι</u> <u>βασίλειον ἱεράτευμα</u> καὶ <u>ἔθνος ἅγιον.</u> ταῦτα τὰ ῥήματα ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ.</p>	<p>εὐλογήσει με τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, σειρῆνες καὶ θυγατέρες στρουθῶν, ὅτι ἔδωκα ἐν τῇ ἐρήμῳ ὕδωρ καὶ ποταμούς ἐν τῇ ἀνύδρῳ ποτίσαι τὸ <u>γένος μου τὸ ἐκλεκτόν,</u> 21 <u>λαόν μου,</u> ὄν <u>περιεποιησάμην τὰς ἀρετὰς μου</u> <u>διηγείσθαι.</u></p>

Bei einem genauen Blick fällt auf, dass 1Petr schon mit ὑμεῖς δὲ (ihr aber) Ex 19,6 zitiert. Da dies von vielen Exegeten nicht erwähnt¹¹⁰ oder näher darauf eingegangen wird¹¹¹ kommen diese zu dem Schluss, dass entweder 1Petr 2,9-10 „eine Fusion von verschiedenen biblischen Formulierungen (aus Ex, Jes, Hos) ist“¹¹² oder dass Ex 19,6 in den Text von Jes 43,20f eingefügt wurde. Dadurch wären die beiden Zitate aus Ex 19,6 in eine Klammer¹¹³ bestehend aus zwei Zitaten aus Jes 43,20f eingefügt worden. Aber genau das Gegenteil ist der Fall: Die Zitate aus Jes 43,20f. wurden vom Autor in die LXX-Fassung von Ex 19,6 eingefügt. Doch warum? In den vv. 9f ist das Thema das ‘erwählte Gottesvolk’. Und diese Tatsache wird so betont, dass der Autor seine Zitationen auf formaler Ebene so arrangiert, dass er den Ausdruck γένος ἐκλεκτόν

¹⁰⁹ Vgl. Elliot: The elect, 17-23.

¹¹⁰ Vgl. Feldmeier: Petrus, 92: Feldmeier hat durchaus Recht, wenn er schreibt, dass „die Ausführungen von 2,4f. mit einem resümierenden „ihr aber“ fortgeführt und abgeschlossen werden. Er erkennt aber nicht, dass 1Petr 2,9 mit ὑμεῖς δὲ auch Ex 19,6 zitiert. Vgl. ebenso Hotze: Priesterschaft, 123f., der das nicht erwähnt.

¹¹¹ Vgl. Brox: Petrusbrief, 103, der nicht näher darauf eingeht.

¹¹² Brox: Petrusbrief, 102.

¹¹³ Vgl. Schrage: Petrusbrief, 85.

τόν (auserwähltes Volk) (Jes 43,20) vor die anderen Ausdrücke stellt. Die Bezeichnung ‘auserwähltes Volk’ wird dadurch gleichsam zum Vorzeichen unter dem die nachfolgenden Ausdrücke, die zur ‘Erwählung’ am Sinai gehören, gelesen werden müssen.¹¹⁴ Die anderen Ausdrücke werden so zu Metaphern, die den Begriff ‘auserwähltes Volk’ entfalten. Paraphrasiert könnte 1Petr 2,9 daher heißen: „Aber ihr seid ein auserwähltes Volk, das heißt: ein Königreich aus Priestern, ein heiliges Geschlecht, eine Nation, das er sich zu eigen machte [...].“

1.7.2 Die kunstvolle Komposition der Einheit 1Petr 2,9 und die ‘Erwählung’

Das eröffnende *ὑμεῖς δὲ* (1Petr 2,9a) bildet zusammen mit *βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον* (1Petr 2,9b) eine Einheit, die aus der LXX-Version von Ex 19,6 rezipiert wurde. Dieser Vers ist in der LXX ein Teil der Bundes-Formel in Ex 19,3b-6 und gilt als eine der bedeutendsten Stellen im gesamten Alten Testament, in der Israel seine Theologie und seinen Glauben darlegt, indem es sich als das auserwählte Volk Gottes versteht.¹¹⁵

Auch die zweite Anspielung in 1Petr 2,9 ist abhängig von der Exodus-Erwählung. In Jes 43,20f wird auf den Exodus rekurrert als das Ereignis, bei dem YHWH sein Volk das erste Mal erwählt hat. Israel ist bereits erwählt worden und zwar am Sinai. Jes 43,20f beruft sich auf dieses Erwählungsereignis am Sinai und fordert deshalb die erneute Rettung der bereits ‘Erwählten’ ein. Die ‘Errettung’ aus Babel soll die bereits erfolgte ‘Erwählung’ ratifizieren. Dadurch bildet das Konzept der ‘Erwählung’ eine Korrelation zu dem Gedanken der ‘Erlösung’. Deshalb kann Jes 43,20f Israel als *γένος μου τὸ ἐκλεκτόν* bezeichnen. Israel ist das ‘erwählte’ Volk, das Gott sich am Sinai aus allen Völkern herausgewählt hat. Insofern bringt Jes 43,20 mit der Wortverbindung *γένος μου τὸ ἐκλεκτόν* das gesamte Sinai-Ereignis auf einen Begriff.¹¹⁶

Des Weiteren zitiert 1Petr 2,9 in leicht abgewandelter Form Jes 43,21. Der ursprüngliche Satz: „Mein Volk, das ich mir zum besonderen Eigentum gemacht habe“ (*λαόν μου, ὃν περιεποιησάμην*) wird in 1Petr 2,9: „ein Volk zum Eigentum“ (*λαὸς εἰς περιποίησιν*).¹¹⁷

¹¹⁴ Elliot: The elect, 142f.

¹¹⁵ Vgl. Elliot: The elect, 39.

¹¹⁶ Vgl. Elliot: The elect, 39f.

¹¹⁷ Vgl. Elliot: The elect, 40.

Zwar hat der Autor von 1Petr in 2,9 mit *λαὸς εἰς περιποίησιν* auf Jes 43,21 angespielt (*λαὸν μου, ὃν περιεποιήσαμην*), dennoch ist auch hier eine Nähe zu Ex 19,3b-6 nicht von der Hand zu weisen, wird doch bereits in Ex 19,5 von *ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν* gesprochen. Es wird *λαὸς* erwähnt, das später in Jes 43,21 wieder erscheint. Entscheidend ist hier der *λαὸς*-Begriff, mit dem Israel von allen *ἔθνοί* abgesetzt wird. Dabei kann der Autor von Jes 43,21 auf das *περιούσιος* (auserlesen, auserwählt)¹¹⁸ von Ex 19,5 verzichten, da er bereits in Jes 43,20 mit *γένος μου τὸ ἐκλεκτόν* die ‘Erwählung’ angesprochen hat.

Selbst der *λαὸς*-Begriff allein deutet auf die Erwählungsszene in Ex 19,3b-6 hin. Er ist der *terminus technicus*, der den religiösen Charakter Israels, seine Erwählung durch und seinen Bund mit YHWH ausdrückt.¹¹⁹

Jes 43,20f enthält keine Attribute der ‘Erwählten’, aber es beschreibt ihre Aufgabe: *τὰς ἀρετὰς μου διηγείσθαι* (von meinen Wundertaten werden sie erzählen). Aber genau eine Adaption dieser Aufgabe ist in 1Petr 2,9 enthalten: *ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε* (damit ihr verkündet die Wohltaten dessen, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat). Die *ἀρεταί* Gottes sollen verkündigt werden. Bei den *ἀρεταί* handelt es sich nicht bloß um Lob, Preis oder Tugenden, sondern um die Macht- und Wundertaten bzw. Heilstaten Gottes.¹²⁰ Nach Jes 43,1f; 63,7-9 ist die *ἀρετὴ τοῦ θεοῦ*/die Machttat Gottes, welche die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft präfigurierte, der Exodus. In diesem grundlegenden göttlichen Akt der Rettung liegen die Wurzeln für Israels Erwählung. Dass *ἐξαγγείλητε* (hinausverkündigen)¹²¹ (1Petr 2,9) anstatt *διηγείσθαι* (erzählen, darlegen)¹²² (Jes 43,21) benutzt wird, ist eine Besonderheit. Das erste der beiden Worte wurde in 1Petr gewählt, weil es emphatischer ist und in christlichen Konnotationen eher mit der Verkündigung von Gottes Großtaten in Verbindung gebracht wird.¹²³ Aber nicht nur der Emphase wegen wurde *ἐξαγγείλητε* verwendet. *ἐξαγγέλλειν* beinhaltet ein Zurückblicken auf

¹¹⁸ Vgl. Bergmeier: *περιούσιος*, 176.

¹¹⁹ Vgl. Elliot: *The elect*, 40.

¹²⁰ Vgl. Elliot: *The elect*, 42. Vgl. ebenso: Feldmeier: *Petrus*, 94. Vgl. auch: Schlatter: *Petrus und Paulus*, 100: „Die *ἀρεταί* Gottes sind nicht ihm anhaftende Eigenschaften, sondern seine mächtigen Taten und Hilfe schaffenden Leistungen. Die *ἀρεταλογία* eines Gottes verkündet, was in seinem Tempel als wunderbare Hilfe erlebt worden ist. Aus diesem Sprachgebrauch war die griechische Fassung der jesajanischen Sprüche 43,12, 48,12, 63,7 entstanden.“

¹²¹ Vgl. Dabelstein: *ἐξαγγέλλω*, 1.

¹²² Vgl. Plümacher: *διηγέομαι*, 778ff.

¹²³ Vgl. Elliot: *The elect*, 42: „In the NT *διηγείσθαι* appears 8 times; *ἐξαγγείλητε*, only in 1 P 2:9 and the *conclusio brevior* of Mk. 16. Its use in this conclusion might indicate the particular association with the ‘mighty act of salvation’ which received in the Apostolic and post-Apostolic age.“

und ein Wiedererzählen eines früheren Ereignisses. Demnach schließt der Ausdruck *ἐξαγγείλητε τὰς ἀρετὰς* einen bloßen Rückbezug aus. Vielmehr ist die Manifestation der göttlichen Kraft – Rettung, Erwählung, Heiligung und Hoffnung – gegenwärtig und offensichtlich. Die Christen werden demnach aufgerufen, nicht eine bloße Erinnerung zu verkünden, sondern eine gegenwärtige und fortdauernde Wirklichkeit. Deshalb ist die Abwandlung kein bloßer Austausch synonymen Worte. Die beiden Wörter *ἐξαγγείλητε τὰς ἀρετὰς* bilden einen terminus technicus für das obligatorische Bekenntnis zu und eines Zeugnisses von einer epiphanischen Manifestation göttlicher Gnade und Kraft.¹²⁴

Auch der zweite Teil von 1Petr 2,9f deutet auf die Erwählung, wenn davon gesprochen wird, dass Gott „euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat“ (*τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς*). Auch hier wird die enge Zugehörigkeit zu Gott und die Einbeziehung in seinen Heilsbereich ausdrücklich beschrieben. „Das Bild des Wechsels von der Finsternis ins Licht ist typische Bekehrungssprache (JosAs 8,9¹²⁵; vgl. Jes 42,16LXX), der Ruf spielt auf die Erwählung an.“¹²⁶ Das Verb *καλεῖν* ist terminus technicus für die göttliche Berufung¹²⁷ und gehört deshalb in das Wortfeld von göttlicher Erwählung¹²⁸ und Errettung.¹²⁹

In 1Petr 2,9 bringt der Autor in einer geschickten Verknüpfung von Traditionen bildhaft die *ἀρεταί* Gottes zum Ausdruck, von der die Adressaten ihren neuen Status (Erwählte, das bedeutet: eine königliche Priesterschaft, eine heilige Nation, ein Volk zum Eigentum) und ihre Aufgabe der Verkündigung erhalten.

1.7.3 1Petr 2,10 als Verstärkung zu 1Petr 2,9

In 1Petr 2,10 folgt eine Zusammenstellung aus Zitaten des Propheten Hosea (Hos 1,3.6.9; 2,25). Der Autor dürfte v.a. aus drei Gründen die Hosea Zitate in seinen Text

¹²⁴ Vgl. Elliot: *The elect*, 41ff. ebenso Käsemann: *Amt und Gemeinde*, 123: „τὰς ἀρετὰς ἐγγέλλειν technischer Terminus jener Exhomologese ist, mit welcher der Geheilte oder Errettete oder der, dem Schuld vergeben ward, pflichtgemäß und öffentlich die gnädige Macht der Gottheit in einer Epiphanie als von sich erfahren bekennt. Ein Vorgang heiligen Rechtes bildet also die Antwort des Menschen auf göttliche Manifestation“

¹²⁵ Burchard: *Joseph und Aseneth*, 118.: *καὶ καλέσας ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς τὸ φῶς*.

¹²⁶ Feldmeier: *Petrus*, 93.

¹²⁷ Vgl. Eckert: *Art. καλέω* (EWNT² II), 598ff.

¹²⁸ Vgl. Lona: *Der erste Clemensbrief*, 584f: 1 Clem 59,2: Wir aber werden unschuldig sein an dieser Sünde, und wir werden beten unter inständigem Bitten und Flehen, daß die abgezählte Zahl seiner Auserwählten (*τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ*) in der ganzen Welt unversehrt bewahren möge der Schöpfer des Alls durch seinen geliebten Knecht Jesus Christus, unseren Herrn, durch den er uns berufen hat von der Finsternis ins Licht (*δι’ οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς*. [...]).

¹²⁹ Elliot: *The elect*, 44; vgl. auch Hebr 9,15; 1 Clem 65,2.

verwoben haben. Zum ersten bildet das Stichwort Erbarmen eine Klammer zum Gedanken des göttlichen Erbarmens im ersten Hauptteil (1,3; 2,10). Zum zweiten unterstreicht es nochmals den durch die Lichtmetaphorik angedeuteten Wechsel (einst/jetzt – ποτε/νῦν) von der paganen Welt in die Heilsgemeinde. Zum dritten besteht wohl der größte Anknüpfungsgrund in der Wiederkehr des λαός-Begriffs und der dadurch verstärkenden Wirkung der in 1Petr 2,9 getroffenen Volk-Gottes-Aussage für die Gläubigen.¹³⁰ „Diese Metapher vom Volk, das durch Gottes Erbarmen neu entstanden ist, musste für die frühen Gemeinden ungemein eingängig sein. Sie interpretierte ihnen unmittelbar ihre Sozialisationserfahrung in den relativ kleinen Gruppen, die dem neuen Glauben anhängen. Sie hatten nicht zusammengehört und sich nicht gekannt, und jetzt sind sie – in ethnischer, nationaler und sozialer Mischung – miteinander Gottes ‘Volk’“¹³¹. Sie erhalten die theologische Qualifizierung und Auszeichnung, die grundlegend für den Ersten Petrusbrief ist.

1.7.4 Fazit

Die kunstvolle und kreative Komposition von alttestamentlichen Zitaten aus Exodus, Jesaja und Hosea hat ihren Kristallisationspunkt in dem Begriff λαός und dem Konzept der Erwählung.¹³² Beide haben ihren Ursprung in der Erwählungsgeschichte am Sinai.

Da die Erwählung am Sinai eine solch zentrale Bedeutung innerhalb von 1Petr 2,9-10 hat, ist es notwendig, diese Stelle (Ex 19,3b-6) noch genauer unter die Lupe zu nehmen, damit das gesamte Verständnis der Sinai-Erwählung zur Geltung kommen kann. Der Erste Petrusbrief ist deshalb auch im Horizont des Exodusparadigmas zu lesen und zu deuten.

1.8 Die ἐκλεκτοίς und ihre Verbindung zur Sinaitheophanie

Wie oben bereits ausgeführt, sind für den Ersten Petrusbrief die Erwählten (1,1) und die Miterwählten (5,13) sowie das erwählte Volk mit seinen Epitheta (2,9) und das Erwählungsmotiv in 1Petr 2,9-10 von herausragender Bedeutung. Der präfigurierende Ort einer Erwählung im Alten Testament ist der Sinai.¹³³ Dies lässt sich nicht nur

¹³⁰ Vgl. Elliot: The elect, 44ff.; ebenso vgl. Elliot: 1 Peter, 441ff.; auch Feldmeier: Petrus, 94.

¹³¹ Brox: Petrusbrief, 107.

¹³² Vgl. Elliot: The elect, 47.

¹³³ Hotze verweist in seinem Aufsatz auf diese Verbindung von 1Petr mit dem Alten Testament: Es „wäre zu bedenken, ob der Rückgriff auf das Alte Testament nur formaliter erfolgt – Zitation Heiliger Schrift –, oder ob auch ein inhaltlicher Bezug beabsichtigt ist. Ein Argument bietet hier das wohl wichtigste Zitat in 1Petr 2,5.9, Ex 19,5f, im Buch Exodus an der Gelenkstelle zwischen der Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten und der Sinaioffenbarung. Die Verheißung, Israel werde

formal ablesen (vgl. Punkt 6.1), sondern hier werden auch inhaltliche Bezugnahmen vorgenommen. Diese Bezugnahmen sind nicht punktuell auf eine Stelle¹³⁴ zu verstehen, sondern der Erste Petrusbrief rezipiert bewusst die sog. Sinaitheophanie (Ex 19-24).

1.8.1 Der Erste Petrusbrief und die Sinaitheophanie (Ex 19-24)

Dass der Erste Petrusbrief in Zusammenhang mit Ex 19,5ff steht, ist oben schon dargelegt worden. Dass der Erste Petrusbrief aber darüber hinaus die gesamte Sinaitheophanie rezipiert, soll im Folgenden gezeigt werden.

Schon im Präskript (1Petr 1,2) geschieht die Erwählung u.a. „durch den Gehorsam und die Besprengung mit dem Blut Christi“ [εις ὑπακοήν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ]. Klar erkennbar ist hier die Anspielung auf Ex 24,8.¹³⁵ Dort nimmt Mose das Blut und sprengt es auf das Volk [λαβὼν δὲ Μωυσῆς τὸ αἷμα κατεσκεδάσεν τοῦ λαοῦ]. Mit Gehorsam rezipiert der 1Petr Ex 24,7, denn dort heißt es: „Alles was YHWH geredet hat, wollen wir tun, und wir wollen darauf hören“ [ὅσα ἐλάλησεν κύριος, ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα].

Diese Besprengung in Ex 24,8 ist in ihrer Art einmalig im gesamten Alten Testament. Doch was verbirgt sich hinter ihr? Wieso nimmt der Autor des Ersten Petrusbriefes diese Stelle in seinen Brief auf?

Da die Bundesschlusszene in sich apart wirkt, ist es notwendig und hilfreich, Ex 24,8 als Höhe- und Schlusspunkt der Sinaitheophanie, zusammen mit der Ouvertüre in Ex 19,3-6 zu lesen. Durch eine Synopse werden Verbindungslinien sichtbar:

Gott als ein „Königreich von Priestern und heiliges Volk“ gehören (19,6), steht unmittelbar nach dem Hinweis auf das Exodusgeschehen (19,1.4). Möchte der Autor des Ersten Petrusbriefes durch die Zitation von Ex 19,5f. versteckt eine Parallele ziehen zwischen der einstigen Befreiung Israels aus der Sklaverei Ägyptens, gekrönt mit JHWHs Bundesschluss, und der gegenwärtigen Fremdlingserfahrung der Christen, die in Wahrheit Gottes erwähltes Volk sind? Das aus Ägypten befreite Israel als Königreich von Priestern (Ex 19,6) würde damit in soteriologischer Typologie überboten durch die Kirche als von Christus befreite königliche Priesterschaft (1Petr 2,9).“ 128.

¹³⁴ Auf dieses Anspielungsverständnis beruft sich auch Feldmeier: Petrus, 94, wenn er 1Petr 10 mit Hos 1,6.9; 2,25 in Verbindung setzt: „Wenn man davon ausgeht, dass 1Petr seinen Rezipienten zu traut, biblische Anspielungen als solche zu identifizieren – und nur unter dieser Voraussetzung ist m. E. das kunstvolle Bemühen sinnvoll, einen ganzen Brief geradezu mosaikartig aus biblischen Zitaten und Anspielungen zu komponieren –, dann ist anzunehmen, dass der 1Petr damit auch bewusst auf den ganzen Kontext von Hos 1 f. anspielt.“ Warum Feldmeier dies bei 1Petr 2,9 nicht betont, bleibt fraglich, denn auch dort wird mit biblischen Zitaten gearbeitet, die v.a. aus dem Buch Exodus stammen. Auch dort wäre auf den „ganzen Kontext“ von Ex zu achten.

¹³⁵ Vgl. Feldmeier: Petrusbrief, 38; ebenso vgl. Brox: Petrusbrief, 57; vgl. Schelkle: Petrusbrief, 22f.; vgl. Schrage: Petrusbrief, 69.

Zunächst sind parallele Formulierungen zu beobachten, die die Zustimmung des Volkes in Ex 24,3.7 betreffen und wie ein Echo von Ex 19,7f klingen:

Ex 19	Ex 24
<p>7 Mose kam, und rief die Ältesten des Volkes und legte vor sie alle diese Worte, die YHWH ihm geboten hatte.</p> <p>8 Das ganze Volk antwortete zusammen, und sie sagten: Alles, was YHWH geredet hat, werden wir tun.</p>	<p>3 Mose kam, und er erzählte dem Volk alle Worte YHWHs und alle Rechtssatzungen.</p> <p>Das ganze Volk antwortete mit einer Stimme, und sie sagten: Alle die Worte, die YHWH geredet hat, werden wir tun.</p> <p>7 Er nahm die Urkunde des Bundes, und er rief in die Ohren des Volkes. Und sie sagten: Alles was YHWH geredet hat, werden wir tun, und wir werden hören.</p>

Neben diesen parallelen Bezügen verwirklicht sich in Ex 24,3-8 die Perspektive von Ex 19,5f. „Jhwh schließt mit ganz Israel (vgl. die zwölf Masseben in v. 4) eine ברית und es [das Volk] entspricht dabei – dies ist lange übersehen worden – *in concreto* der vermeintlich abstrakt-theologischen Titulatur von 19,6: ממלכת צהנימו וגוי קדוש. Denn was bedeutet es – im Lichte von 19,5f – anderes, daß Mose die נערי בני ישראל, die ‘jungen Leute‘, mit dem Darbringen von עלה und זבחים שלמים beauftragen kann (v5) und daß er die nicht für den Altar verwendete Hälfte des Opferblutes ‘auf das Volk‘ sprengt?... Ohne Frage, in dieser Situation am Sinai ist Israel tatsächlich eine ממלכת צהנימו, ein קדוש גוי.¹³⁶

Die Szene von Ex 24 ist im Lichte von Ex 19 als „eine Erfüllung der Bedingungen und Verheißungen zu verstehen. Nicht nur die vorverweisenden Bedingungen von 5bc [hören der Stimme Gottes; Halten des Bundes], auch die Verheißungen von

¹³⁶ Blum: Studien, 51f.

5d.6a [Gottes Eigentum vor allen Völkern; Königreich von Priestern; heiliges Volk] haben einen Zielpunkt innerhalb der Sinaiperikope.¹³⁷

In Ex 19,6a wird die Identität Israels „auf den Begriff gebracht“ und einem narrativen Entwurf „in geschichtlicher Konkretion“¹³⁸ vorgestellt. Es geht mit anderen Worten um eine Gründungsgeschichte (Protologie), die die Wesensmerkmale Israels festhält. Aber Ex 19-24 stellt nicht nur einen idealen Urzustand vor, sondern formuliert zugleich Bedingungen seiner Vergegenwärtigung, seiner Manifestation in der Gegenwart der Adressaten. Das dort am Sinai Gestiftete kann immer wieder erlebt werden, und zwar im Hören auf Gottes Stimme, in der Praxis der Tora.¹³⁹

„Am Sinai, d.h. ‘am Anfang’, in der ‘Urzeit’ des Volkes, ist etwas Wirklichkeit geworden. Israels äußerste Nähe zu Gott im Opfer der jungen Männer und im Mahl der Ältesten und in der ‘Konsekration’ des ganzen Volkes durch die Besprengung mit Blut. ‘Königreich/Königtum von Priestern / priesterliches Königreich’ ist von daher zu verstehen als *eine Metapher für die am Sinai konstituierte Beziehung zwischen Gott und Israel, die Israel zu etwas Besonderem in der Völkerwelt macht.*“¹⁴⁰

Das ‘Priesterliche’ besteht in der *Realisierung der Nähe Gottes*, wie es auch Ex 24,3-11 in einmalig dichten Vorstellungen zum Ausdruck bringt. Israel ist ein ‘Königreich von Priestern’ *im Hören auf die Stimme Gottes*. Israel wird dadurch zu einem Exempel für die Völker.

Der Blutritus in Ex 24,8 ist einzigartig im gesamten Alten Testament. Dabei wird nicht auf das Ritual einer Priesterweihe rekurriert (Lev 8,24), denn Ex 19,6 ist keine Ankündigung eines Königreichs von Priestern, sondern „stellt dem Volk eine – priesterlich zu nennende – Nähe Gottes in Aussicht.“¹⁴¹ Das Blutritual in Ex 24,8 kann auch nicht von anderen biblischen Stellen aus erklärt werden, da es nirgendwo Ähnlichkeiten oder Parallelen gibt. Vielmehr ist in der Besprengung des Altares mit der einen Hälfte des Blutes die Parallele zu finden. Denn das Volk wird, wenn es mit der anderen Hälfte des Blutes besprengt wird, dem Altar geradezu gleichgestellt. „Hier aber ist das Volk selbst ein zweiter Altar, und das Blut erhalten beide zu gleichen Teilen mit demselben Wort זֶרֶק.“¹⁴² Durch die Besprengung mit Blut wird Israel, wie ein Altar, das Wahrzeichen der Nähe Gottes. Denn durch die Besprengung „gewinnt

¹³⁷ Oswald: Israel, 33.

¹³⁸ Blum: Studien, 192.

¹³⁹ Steins: Priesterschaft, 31.

¹⁴⁰ Steins: Priesterschaft, 31 [kursiv im Original].

¹⁴¹ Dohmen: Exodus, 203.

¹⁴² Jacob: Exodus, 749.

der Altar die theologische Dimension eines unfassbaren Wahrzeichens der Nähe Gottes.¹⁴³ Demnach erhält auch das ganze Volk Israel die besondere theologische Qualifikation eines Zeichens für die Nähe Gottes.¹⁴⁴ Diese besondere theologische Qualifikation dürfte auch hinter der Besprengung in 1Petr 1,2 stehen.

In 1Petr 1,2 geht der Blutbesprengung der Gehorsam (ὕπακοή) unmittelbar voraus. Dadurch „hat der 1Petr die (vorangestellte!) Verpflichtung zum Gehorsam“¹⁴⁵ beibehalten, wie sie auch in Ex 24,7 ausgedrückt wird, bevor es zur Blutbesprengung des Volkes kommt (Ex 24,8). In Ex 24,7 wird der Beginn der Sinaitheophanie wieder aufgenommen, wenn dem Volk verheißen wird, dass es ein priesterliches Königreich, ein heiliges Volk werde, wenn es wahrhaftig seine Stimme hören und seinen Bund bewahren werde (vgl. Ex 19,4-6). Das Volk hat auf diese Verheißung in Ex 19,8 einmütig geantwortet, dass es alles, was YHWH gesagt hat, tun wolle. Schon in gleicher Funktion nimmt Ex 24,3 die Bereitschaftserklärung von Ex 19,8 auf. Demnach geht Ex 24,7 weit über die bloße Annahme der Bundesurkunde hinaus. „Mit dem ‘wir wollen tun und wir wollen hören’ gibt das Volk zu verstehen, dass es das sein bzw. werden will, was Ex 19,4-6 für das Bundes-Verhältnis verheißen hat.“¹⁴⁶ Die bildreiche Rede in Ex 19,4-6 zielt letztlich darauf ab, dass die ansonsten Priestern eigene – und ihnen vorbehaltene – besondere Nähe zu Gott hier dem ganzen Volk zugesagt wird. Die Antwort aus Ex 24,7 bedeutet also: Wir wollen ein heiliges Volk im Sinne der göttlichen Zusage sein, wir wollen in jener besonderen Nähe zu Gott leben. Diesem Gedanken entspricht der symbolträchtige Blutritus, der das Volk Israel – wie den Altar – zum ‘Wahrzeichen der Nähe Gottes’ macht.¹⁴⁷

Von dieser Beobachtung, dass der Erste Petrusbrief durch die Rezeption des Blutritus eine Verbindung zu Ex 24 herstellt, lassen sich die beiden anderen präpositionalen Ergänzungen, die den Terminus *εκλεκτοῖς* erläutern, besser verstehen. Bei der Vorherbestimmung zum Heil zeigt sich, dass eine in „Jesus Christus (1,20) erst jüngst erfolgte Erwählung zum Heil als etwas zu verstehen ist, das schon in Gottes bisheri-

¹⁴³ Dohmen: Exodus, 204.

¹⁴⁴ Vgl. Dohmen: Exodus, 203ff.

¹⁴⁵ Feldmeier: Petrus, 38.

¹⁴⁶ Dohmen: Exodus, 205.

¹⁴⁷ Dohmen: Exodus, 205.

gem Handeln in Schöpfung und Geschichte am Werk war und deshalb einer vorzeitlichen, göttlichen Selbstbestimmung entspricht.¹⁴⁸

1.8.2 Fazit

Der Ort par excellence an dem eine Erwählung Gottes geschieht ist der Sinai. Dort erwählt Gott aus seinem Ratschluss sein Volk. Und ebenso ist es die Absicht Gottes sich wieder *εκλεκτοῖς* zu erwählen. Dies rezipiert der Autor des Ersten Petrusbriefes und von daher erhält die Gemeinde des Ersten Petrusbriefes ihre Bedeutung und ihre fundamentale Nähe zu Gott. Außerdem zeigen die Epitheta und die Besprengung mit Blut, dass auch die 'Christianer', die Gemeinden in Asia minor ein Wahrzeichen der Nähe YHWHs in der Römischen Gesellschaft darstellen. Untereinander bilden, die sich als Fremde in der sich umgebenden Mitwelt erfahrene, das Volk Gottes, trotz aller ihrer sozialen Unterschiede.

¹⁴⁸ Feldmeier: Petrusbrief, 37.

2. Hermeneutische Überlegungen zwischen Bibel-Text und Bibel-Lesen

Bevor der erste Petrusbrief in pastoraltheologischer Hin- und Absicht ‘befragt’ und auf seine Gegenwartsbedeutung hin ausgelegt werden soll, muss in einem eigenen Kapitel grundsätzlich über die Grenzen und Möglichkeiten dieser ‘Begegnung’ zwischen dem ‘alten’ Bibeltext und den heutigen Lesenden gesprochen werden, also der Weg beschrieben werden, auf dem bzw. wie eine solche ‘Begegnung’ erfolgen kann. Deshalb sollen in diesem ‘Brückenskapitel’ zwischen der Exegese des Bibeltextes und den Fragestellungen der Lesenden heute diese notwendigen hermeneutischen Fragen artikuliert werden, *Fragen*, die die Lesenden aus ihrer Situation heraus an den Bibeltext stellen, und *Fragen*, die der Bibeltext dadurch evoziert, dass ihn die heute Lesenden nie ohne ihre je eigenen Bedingungen lesen, denn: „*Was auch immer aufgenommen wird, wird gemäß der Weise des Aufnehmenden aufgenommen*“, sagt bereits Thomas von Aquin (um 1225 – 1274) in seiner Erkenntnistheorie¹⁴⁹.

2.1 Bibel-Lesen und Christ-Sein

Das Lesen des Ersten Petrusbriefes ist für Leser der Bibel, insofern sie Christen bzw. Christinnen sind, gar nicht anders möglich, als dass ihnen im biblischen Text mehr als ‘Welt-Literatur’ begegnet. Die konfessorisch Lesenden begegnen nämlich in der Bibel einem ‘heiligen’ Text, der Christen als Autorität gegenübertritt, da er am Anfang ihrer Glaubensgemeinschaft steht und für sie ur-sprüngliche, also grundsätzliche und wesentliche Bedeutung hat (vgl. etwa Gen 1,1: bereschit; Joh 1,1: en arche (im Anfang)), und in der Interpretationsgemeinschaft des Christentums immer wieder gelesen und gelebt wurde, also eine Auslegungs- und Wirkungsgeschichte hat, in deren Tradition die konfessorisch Bibel-Lesenden – ob bewusst oder unbewusst – stehen.

Diese Autorität als ‘heiliger’ Text differenziert sich dann auch noch dahingehend aus, zu welcher konfessorischen Formatierung die Bibel-Lesenden gehören, also: welche spezifische Bedeutung der Bibel in der jeweiligen Interpretationsgemeinschaft der unterschiedlichen ‘Christentümer’ (römisch-katholisch, reformatorisch

¹⁴⁹ Thomas von Aquin: De veritate 12,6 ad 4: „*Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur.*“ Damit kommt der Aquinate der Rezeptionsästhetik, wie sie seit der Mitte des 20. Jh. in der Literaturwissenschaft vertreten wird und zusammen mit der kanonischen Auslegung („canonical approach“) Einzug in die Exegese Alten und Neuen Testaments gefunden hat; vgl. dazu Schöttler: Die göttlichen Worte, 13-33.

etc.) zukommt und in welcher Tradition die Bibel bzw. insbesondere für die konfessionelle Identität relevante Stellen ausgelegt werden. Deshalb ist auch die konfessionelle Sozialisation der Bibel-Lesenden mit ausschlaggebend.

Daraus folgt, dass die konfessionellen und gesellschaftlichen Bedingungen für die Konstitution des Sinnpotentials der Bibeltexthe relevant sind – bis hinein in die persönlichen Erfahrungen, die der Lesende bzw. die Lesende mitbringt. Also werden mit dem konfessorisch-konfessionellen Bibel-Lesen sofort bestimmte Fragen aufgeworfen: Welche Bedeutung hat dieser Text aus der Bibel für das Leben der Lesenden? Auf welche Weise kann das Verheißungspotential in die heutige Zeit und in das Leben der Lesenden hinein aktualisiert werden? Inwieweit können die biblischen Texte als ein Deutehorizont für die Biographie der Lesenden dienen? Sind die Texte als Quelle geeignet, um mit den Grundfragen des Lebens umzugehen? Welche Texte sprechen den Lesenden an? Aber auch: Was bleibt unverständlich, schwierig und sperrig?

So schöpfen die Lesenden, wenn sie dem Bibel-Text begegnen, wie aus einem tiefen Brunnen – und zwar in diachroner und synchroner Hinsicht –, begegnen sie doch einem Text mit ihrer persönlichen Geschichte, mit ihrer Biographie, mit ihrer Welt-erfahrung und ihrem Lebenskontext.

2.2 Damals vs. Heute

Christen, die die Bibel als ‘Heilige’ Schrift lesen, stehen, wie andere Leserinnen und Leser von Texten, vor einem grundlegenden Problem. Die Situation des biblischen Textes ist mit derjenigen der jeweils heute Lesenden nicht identisch, so dass man nicht einfach sagen könnte: ‘Der Verfasser des Ersten Petrusbriefes sagt mir bzw. uns heute...’

Die Situationen sind, das hat das erste Kapitel deutlich gezeigt, sehr unterschiedlich. Was hat der alte Text und seine damalige Situation, in die hinein der Text geschrieben, gesprochen wurde, ja: die den biblischen Text geradezu evoziert hat, mit der Gegenwart heutiger Leserinnen und Leser und ihrer Situation zu tun, dass er noch heute als ein „heiliger“ Text gelesen wird, von dem Hilfe und Erhellung für das Leben heute erwartet wird? Hier steht der Leser vor einem „garstigen Graben“¹⁵⁰ der

¹⁵⁰ Lessing: Beweis, S. 36.

Geschichte. Wieviel hat die Situation von damals mit der von heute und hier zu tun?
Sind die Situationen nicht so ganz anders?

Die Lebensumstände sind unterschiedlich und so einfach nicht zu vergleichen. In der Tiefe liegen den an der Oberfläche so unterschiedlichen Situationen, menschliche Grunderfahrungen zugrunde, die eine Begegnung mit dem alten Text und seiner Situation durch die jeweils heute Lesenden ermöglichen und ihnen Hilfe und Erhellung ihrer heutigen Situation versprechen. So sind Trauer, Leid, Freude, Hoffnung usw. menschliche Grundmomente, die zu jeder Zeit vorkommen. Auch die Frage, wie mit diesen Grunderfahrungen umgegangen wird, taucht wohl zu jeder Zeit auf. Die Tatsache, dass diese Fragen auch in die Gottesbeziehung hineinwirken, dürfte ebenfalls zu jeder Zeit existieren.

2.3 Ein Weg der ‘Begegnung’: Korrelation und hermeneutische Spirale

Die Begegnung von ‘Heiliger’ Schrift und dem Lesenden heute soll im Anschluss an zwei hermeneutische Verstehenskategorien beschrieben werden. Zum einen mit der Beobachtung von Paul Tillich, der dieses Verhältnis als Korrelation bezeichnet, und zum anderen mit dem, was Paul Bolten literaturtheoretisch mit der „hermeneutischen Spirale“ bezeichnet.

2.3.1 Paul Tillichs „Methode der Korrelation“

In der Auseinandersetzung mit den theologischen Konzepten des Naturalismus und des Supranaturalismus versucht Paul Tillich (1886-1965) in seiner systematischen Theologie einen anderen Weg zu gehen. Tillich lehnt die supranaturalistische Verhältnisbestimmung ab, weil sie „die christliche Botschaft als eine Summe geoffenbarter Wahrheiten [betrachtet], die wie ein Fremdkörper aus einer fremden Welt in die menschliche Situation hineingefallen sind.“¹⁵¹ Es besteht keine Vermittlung zur menschlichen Situation. Sie beachtet auch die konkret menschliche Situation nicht und übergeht den konkreten Menschen mit seinen Lebensfragen. Für unsere Betrachtung ist diese Kritik Tillichs hilfreich, um eine unkritische Applizierung der biblischen Botschaft für den heutigen Leser abzuwehren. Ebenfalls weist Tillich die naturalistische Verhältnisbestimmung zurück. Denn „sie entwickelt die Antworten aus der menschlichen Existenz heraus und vergisst, daß die menschliche Existenz die

¹⁵¹ Tillich: Systematische Theologie, Bd. 1, 79.

Frage ist.¹⁵² Aber die Offenbarung ist „kein Monolog des Menschen mit sich selbst“¹⁵³. Gerade die Lektüre der Bibel zeigt, dass dort die Fragen des Menschen nicht in einer Selbstrede gelöst, sondern vor Gott getragen werden. Dabei führt er den Begriff Korrelation als terminus technicus für ein wechselseitiges Geschehen ein. In einem Beitrag mit dem Titel „Theologie der Erziehung“ aus dem Jahre 1957 schreibt Tillich:

„Wenn die religiöse Erziehung von Gott, dem Christus und der Kirche, von Sünde, Erlösung und dem Reich Gottes spricht, bietet sie etwas dar, das nicht aufgenommen werden kann von denen, die die Fragen nicht gestellt haben, auf die diese Worte die Antwort sind. Wie Steine wirft man ihnen solche Worte an den Kopf, von denen sie sich früher oder später abwenden müssen.“¹⁵⁴

In der religiösen Erziehung trägt das Deklamieren christlicher Theologumena und Glaubensworte allein keine Früchte. Die zu Unterweisenden fühlen sich vor den Kopf gestoßen, weil sie selbst in diesen ‘großen’ Worten nicht vorkommen. Demgegenüber betont Tillich, dass der Erzieher nach existenziellen Fragen suchen müsse:

„Er muß versuchen, diese Fragen, die unbewusst im Schüler leben, ihm zum Bewußtsein bringen. Dann erst kann der Erzieher dem Schüler zeigen, daß die traditionellen Symbole in Mythos und Kultus ursprünglich als Antworten auf die in der menschlichen Existenz erhaltenen Fragen gemeint waren. Die Korrelation von Fragen und Antworten gibt den Antworten ihren Sinn und erschließt dem Schüler die Bedeutung der Symbole, in die ihn die religiöse Erziehung eingeweiht hat.“¹⁵⁵

Für die Fragestellung dieser Arbeit bedeutet das: Die christliche Botschaft ist nur dann sinnvoll und kein Fremdkörper aus einer anderen Welt, wenn sie auf existenzielle Fragen eine Antwort zu geben vermag. Ohne die Vermittlung zur menschlichen Situation ist die Offenbarung nicht zu empfangen. Durch theologische Interpretation sollen die christlichen Symbole, auch der ‘alte’ Bibeltext, als Antwort auf die mit der menschlichen Existenz gegebenen Fragen erläutert werden.

Abstrakt definiert Tillich die Korrelation wie folgt:

„Korrelation ist die Wechselbeziehung von zwei unabhängigen Faktoren, die eine Einheit von Abhängigkeit und Unabhängigkeit zweier Faktoren bilden.“¹⁵⁶

¹⁵² Tillich: Systematische Theologie, Bd. 1, 79f.

¹⁵³ Tillich: Systematische Theologie, Bd. 1, 79f.

¹⁵⁴ Tillich: Gesammelte Werke, Bd. 9, 243.

¹⁵⁵ Tillich: Gesammelte Werke, Bd. 9, 243.

¹⁵⁶ Clayton: Korrelation, 184.

Tillich beschreibt damit die Wechselbeziehung von biblischem Text einerseits und eigenem Leben andererseits. In der Abhängigkeit und der Unabhängigkeit dieser beiden Faktoren zeigen sich Analogien und Differenzen.

Tillich spezifiziert seine Korrelation:

„Die Methode der Korrelation erklärt die Inhalte des christlichen Glaubens durch existenzielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit.“¹⁵⁷

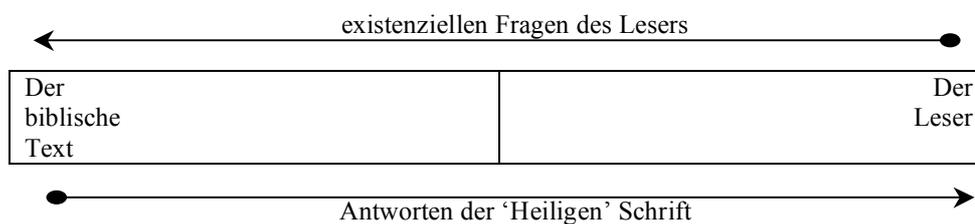
Dabei ist zu fragen, was er unter existenziellem Fragen und theologischer Antwort versteht:

„Die Offenbarung beantwortet Fragen, die je und je gestellt worden sind, und immer wieder gestellt werden, da wir selbst diese Frage *sind*. Der Mensch ist die Frage nach sich selbst, noch ehe er irgendeine Frage gestellt hat.“¹⁵⁸

Die existenziellen Fragen des Menschen sind nach Tillich schon allein aufgrund seines Menschseins vorhanden. Und in existenziell einschneidenden Ereignissen brechen sie auch auf.

Überträgt man Tillichs Methode der Korrelation auf unsere Fragestellung, dann befragt der Bibelleser den biblischen Text als ‘Heilige’ Schrift und hofft aus ihm Antworten auf seine existenziellen Fragen zu erhalten.

Graphisch kann Tillichs Methode der Korrelation folgendermaßen dargestellt werden:

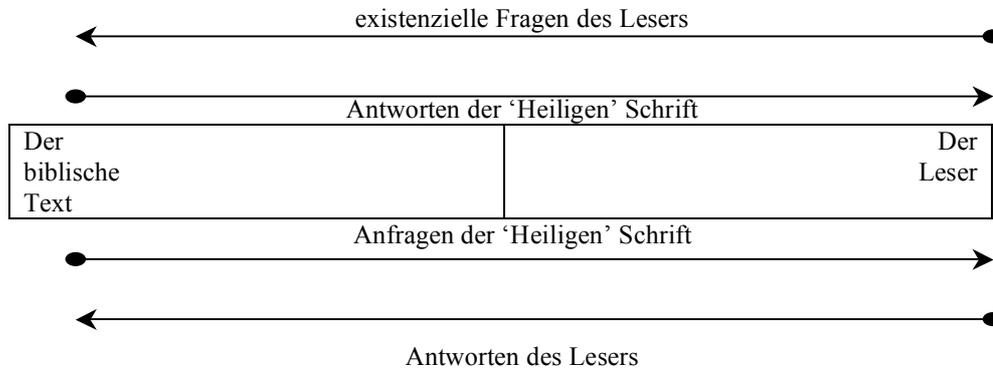


In unserer obigen Beobachtung der Korrelation von biblischen Text und eigenem Leben hat sich herausgestellt, dass diese Begegnung wechselseitig ist, aber sie ist komplexer als es Tillich in seinem einlinearen Verständnis meint. Denn beide Seiten

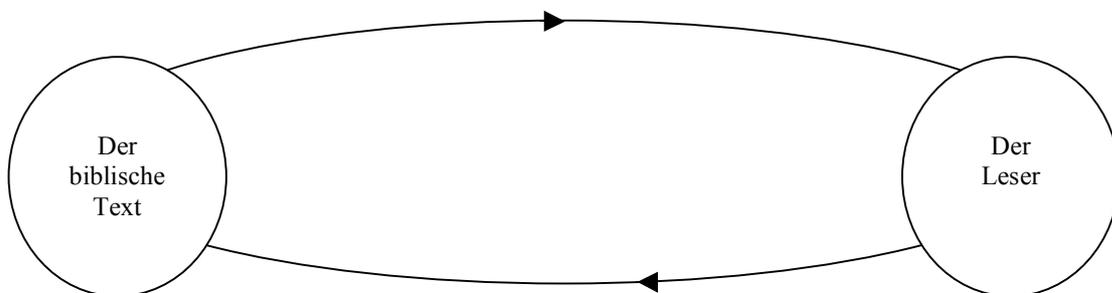
¹⁵⁷ Tillich: Systematische Theologie Bd. 1, 76.

¹⁵⁸ Tillich: Systematische Theologie Bd. 1, 76.

stellen Fragen: Nicht nur das Leben fragt den biblischen Text an, sondern auch dieser das Leben. Genauso (gleichberechtigt) antworten die beiden Ausgangspunkte:



Bei einer linearen Darstellung des wechselseitigen Verhältnisses ist es aber nicht gewährleistet, dass auch wirklich beide Punkte einen gleichberechtigten Status haben. Demgegenüber kann das Bild einer Ellipse helfen, beide Pole zum einen als eigenständig und gleichwertig zu betrachten, sie zum anderen in eine wechselvolle Spannung zu setzen und zum dritten beide Pole nicht in Eins fallen zu lassen. Das 'elliptische Kreisen' um die beiden Pole dynamischeres Verständnis.



Tillichs Methode der Korrelation ist trotz seines statischen und einlinearen Verständnisses von bleibender Bedeutung beim Lesen eines biblischen Textes, weil sie davor schützt, die beiden Pole der wechselseitigen Beziehung von biblischem Text und heutigem Leben in Eins zu setzen. Denn beide werden in Beziehung gesetzt in ihrer je spezifischen Art, ohne die Unterschiede einzuebnen, jedoch in gleichwertiger Bedeutung. Heutiges Leben und biblischer Text sind ja keineswegs identisch (vgl. das oben unter 2.2 bereits gesagte). Um es nochmals pointiert mit Horst Dietrich Preuß, der vor einer vorschnellen in-Eins-Setzung warnt, zu sagen:

„Das Damalige wird in seiner Damaligkeit belassen, dort zu erschließen versucht und dann als solches auf die Gegenwart bezogen bzw. von ihr her befragt und neu beleuchtet, nicht aber sofort als gegenwärtige Möglichkeit gesehen. Der damalige Text wird zur kritischen Orientierungshilfe im Heute. Es geht um Analogie und Korrelation und nicht um Identität.“¹⁵⁹

Hält man an dieser grundlegenden Nicht-Identität und Inkongruenz von biblischem Text und heutigem Leben fest, so ist die Frage, welche Elemente beider Situationen sich korrelieren lassen und welche nicht. Die äußeren Umstände der Entstehung des Textes und die der heutigen Zeit haben wenig bis nichts miteinander, sie stehen unabhängig nebeneinander. Aber möglicherweise gibt es Grundsituationen anhand derer sich in den Tiefenstrukturen des biblischen Textes und dem heutigen Leben Korrelationen bilden lassen (vgl. Kap. 2.2). Der biblische Text spricht durchaus von anthropologischen Grundsituationen sowie von Grundsituationen des Glaubens. Im biblischen Text sind Erfahrungsorte erkennbar. Diese Orte der Erfahrung können heute nicht nur nachempfunden werden, sondern mit heutigen Erfahrungsorten in Beziehung gesetzt werden.

2.3.2 Die hermeneutische Spirale

Mit Hilfe der Methode der Korrelation konnte aufgezeigt werden, dass der Leser in seiner Situation und die 'Heilige' Schrift fruchtbar in Verbindung gebracht werden können. Diese dynamische Relation kann mit Hilfe der Vorstellung einer hermeneutischen Spirale weiter vertieft werden.

Die hermeneutische Spirale beschreibt die Kommunikation zwischen einem Leser und einem Textes. Dabei treffen die Weltansichten der beiden Kommunizierenden aufeinander. Der Leser, also der Textempfänger, hat eine Erfahrung, lebt in einer Welt und hat eine Wirklichkeitsauffassung. Diese bildet ein anfängliches Vorverständnis und den Horizont, auf dem der Text gelesen und unbewusst sofort gedeutet wird. Dieses Vorverständnis bestimmt die erste Phase der Rezeption. Ebenso ist der Autor des Textes geprägt von eigenen Erfahrungen und einem eigenen Wirklichkeitsempfinden, die sich im Text ausdrücken. Schon in dieser ersten Phase des Lesens beginnt eine Kommunikation zwischen Lesendem und Text. Nach Hans-Georg Gadamer findet in dieser Kommunikation eine *Horizontverschmelzung* statt.¹⁶⁰ Damit kommt die Weltansicht des Autors und mit der des Lesers zusammen, so dass sich ihre Erfahrungshorizonte berühren und sich zum Teil auch überschneiden. Durch diese Berüh-

¹⁵⁹ Preuß: Das Alte Testament, 122f.

¹⁶⁰ Gadamer: Wahrheit und Methode, 311.

rung bzw. Überschneidung wird auch das Vorverständnis des Lesers verändert. Auf Basis dieses gereiften Vorverständnisses kommt es zu einer vertieften Begegnung mit dem Text. Diese sich immer mehr vertiefende Begegnung zwischen Leser und Text ist letztlich unabschließbar. Durch diesen Prozess der Wechselwirkung in der Vorwärtsbewegung wird ein Verständniszuwachs erreicht. Mit Jürgen Boltens Worten gesagt:

„Einen Text verstehen heißt demzufolge, Merkmale der Textstruktur bzw. des -inhaltes und der Textproduktion unter Einbeziehung der Text- und Rezeptionsgeschichte sowie des eigenen Interpretationsstandpunktes im Sinne eines wechselseitigen Begründungsverhältnisses zu begreifen. Daß es dabei weder ‘falsche’ noch ‘richtige’, sondern allenfalls mehr oder minder angemessene Interpretationen geben kann, folgt aus der – auch vorausweisenden – Geschichtlichkeit der Verstehenskonstituenten und der damit zusammenhängenden Unabschließbarkeit der hermeneutischen Spirale [...]. Der Spiralbewegung entsprechend unterliegt die Interpretation hinsichtlich ihrer Hypothesenbildung diesbezüglich einem Mechanismus der Selbstkorrektur.“¹⁶¹

Diese Zusammenhänge treffen in einer besonderen Weise auf Christen zu, die die Bibel als ‘Heilige’ Schrift lesen. Dabei steht auf der einen Seite der Spirale der biblische Text, seine Situation sowie seine Rezeptionsgeschichte und auf der anderen Seite der Bibelleser, seine lebensweltlichen Erfahrungen sowie seine Deutungsmodelle für die Wirklichkeit. Der Text wird von der heutigen Situation aus befragt und er beleuchtet den Lebenstext des Lesers.

Im Abschreiten der Spirale werden Aussagen sowohl in ihrem Textzusammenhang wahrgenommen als auch mit dem Leben des Lesers korreliert. Dies mag am Anfang noch sperrig sein, im weiteren Abschreiten gerät der Leser aber immer tiefer in den Text und damit in sein Leben hinein. Dabei kann er Textteile, die im Moment mit seinem Leben nichts zu tun (zu) haben (scheinen), ausscheiden, weil sie nicht analog sind, wobei diese Textteile bzw. -aspekte in einem späteren Abschreiten durchaus, aufgrund eines neuen Verständnisses evoziert durch das Leben bzw. den Textkontext, in eine fruchtbare Korrelation gebracht werden können.

Auf der anderen Seite können Analogien zu heutigen Erfahrungen gezogen werden. Je weiter das Abschreiten vorangeht, desto ausgiebiger können Tiefendimensionen des Lebenstextes und des biblischen Textes, die an der Oberfläche so ungleich sind, ausgelotet werden, in denen sich Bibeltext und Lebenstext gegen-

¹⁶¹ Boltens: Spirale, 362f.

seitig erschließen. Dabei darf davon ausgegangen werden, dass in den Tiefendimensionen menschliche Grundsituationen erreicht werden, die sowohl der Lebenstext als auch der biblische Text kennt: geboren werden und sterben, alt werden und krank sein, leiden, verzweifeln, Angst haben, etc.

Damit die hermeneutische Spirale umfassend gebraucht werden kann muss für die 'Begegnung' von Text und Lebenstext ein weiterer Begriff eingeführt und beschrieben werden: Der Begriff der „je gegenwärtigen Lebenswelt“¹⁶² ist der prinzipielle Ermöglichungsgrund, trotz aller Differenzen vergangene, derzeitige und auch künftige Erfahrungen miteinander in Beziehung zu setzen und so auch die Korrelation zu ermöglichen.

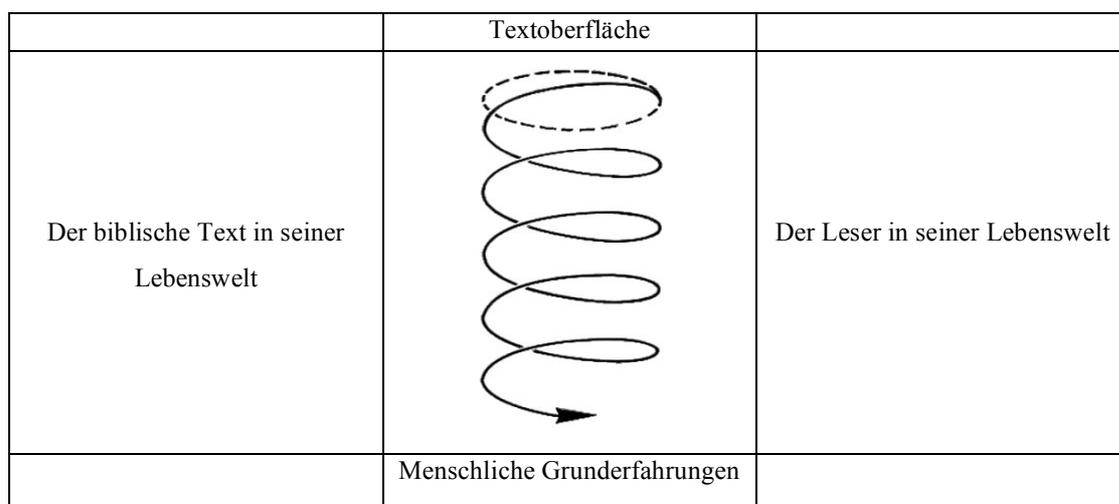
2.3.3 Die je gegenwärtige Lebenswelt

Zunächst vereinigt der Begriff Lebenswelt umfassend den Zusammenhang, in dem sich alles menschliche Leben, Handeln und Denken vollzieht. Demnach gehört zur Lebenswelt sowohl die Natur als auch die Kultur. Der Mensch ist als Naturwesen und als Kulturwesen Teil der Lebenswelt. Der Mensch kann aber die Lebenswelt immer nur bruchstückhaft, unter seiner Perspektive und in bestimmten Ausschnitten, wahrnehmen. Lebenswelt meint also die Welt, in der sich das alltägliche Leben abspielt und von dem es geprägt und bestimmt wird. Da jeder Mensch seine Lebenswelt unter *seiner* Perspektive wahrnimmt, gibt es keine Welt an sich, sondern die Welt zeigt sich, wie sie vom einzelnen Menschen gedeutet und verstanden wird, immer wieder anders. Dem Begriff Lebenswelt wohnt damit eine unaufhebbare Subjektbezogenheit jeder Weltwahrnehmung inne. Dies bedeutet, dass es die Lebenswelt, wie auch die 'Heilige' Schrift nur als interpretierte Wirklichkeit gibt. Welchen Sinn hat dann aber die Betonung der Gegenwärtigkeit? Prinzipiell ist die Lebenswelt insofern immer gegenwärtige Lebenswelt, als sie die Lebenswelt derer ist, die sie als solche erkennen, bezeichnen und analysieren. Obwohl sich die Lebenswelten der Menschen unterscheiden bzw. es aufgrund der Zeiten keine unveränderte Lebenswelt gibt, gibt es für jeden Menschen ein unaufhebbares Eingebundensein in die je eigene für ihn gegenwärtige Lebenswelt. Dieses grundlegende Eingebundensein des Menschen in eine jeweilige Lebenswelt verbindet die Menschen aller Zeiten miteinander.

¹⁶² Härle: Dogmatik, 168.

Der Begriff der je gegenwärtigen Lebenswelt ist für diese Arbeit gewählt, weil er die komplexe Vielgestaltigkeit des einzelnen Menschen besser zum Ausdruck bringt, als der einer bloßen Situation. Wie können aber vergangene und heutige Lebenswelten in Beziehung gesetzt, genauer, korreliert werden?¹⁶³

Eine graphische Darstellung der hermeneutischen Spirale zeigt, wie die jeweilige Lebenswelt beachtet und so der biblische Text und der Lebenstext adäquat korreliert werden können:



2.4 Lese- und Interpretationsgemeinschaft

Jemand, der einen Text liest, tut dies vielleicht zum ersten Mal. Er liest diesen Text auf *seine* Weise, d. h. wie ihn vor ihm noch niemand gelesen hat – so wird der Text in jedem Fall zum ersten Mal so und nicht anders gelesen. Egal, was andere bereits in diesem Text gelesen, entdeckt und verstanden haben, der neue Leser, können immer noch Weiteres entdecken, was bisher noch nicht entdeckt oder auf diese Weise verstanden worden ist. Dennoch kann niemand so tun, als habe vor ihm noch keiner versucht, sich zu dem Text einen Zugang zu verschaffen. Gerade bei der Bibel, als ‘Heilige’ Schrift, haben sich bereits eine Vielzahl von Menschen damit beschäftigt. Dadurch wird sich der Leser fragen: Wer liest da alles mit? Wer hat vor mir den Text bereits zu lesen und verstehen versucht? Und wer versucht neben und mit mir diesen Text zu lesen und zu verstehen? Die Fragen deuten darauf hin, dass sich der einzelne Leser beim Lesen und Verstehen dieser Texte innerhalb einer Gemeinschaft befindet,

¹⁶³ Vgl. Härle: Dogmatik, 168-192.

die sowohl Lese- als auch Interpretationsgemeinschaft ist. Das Lesen der Bibel als 'Heilige' Schrift findet in der Kirche als Glaubensgemeinschaft in besonderer Lesegemeinschaft¹⁶⁴ statt. Sie ist eine synchrone, da sie heute lebende Menschen zu einer Lesegemeinschaft zusammenführt, gleichzeitig eine diachrone, die die Leseerfahrungen vergangener Zeiten aufnimmt und in die heutige Zeit aktualisiert. Diese so verstandene synchrone und diachrone Glaubensgemeinschaft bildet einen Interpretationsrahmen, in dem sie die Bibel als Dokument des Glaubens und als inspirierte Schrift versteht, die sie zu Empfängern des Wortes macht:

„Das Buch der Bücher ist die Bibel, insofern Menschen sie als *Heilige Schrift* lesen und so an dieses *Wort Gottes* glauben, d.h. in diesem Buch eine Begegnung mit Gott vermittelt sehen, die sie in die Aussage fassen, daß die Bibel Gottes Wort in Menschenwörter sei.“¹⁶⁵

Offenbarung wird dabei als „ein dynamischer Vorgang zwischen Gott und Mensch, der immer wieder nur in Begegnung Wirklichkeit wird“¹⁶⁶ verstanden. In diesem Prozess werden permanent Grenzen überschritten:

„Das biblische Wort bezeugt die Offenbarung, fasst sie aber nicht so, daß sie darin aufginge und nun wie ein Ding in die Tasche gesteckt werden könnte. Die Bibel bezeugt die Offenbarung, aber der Begriff der Offenbarung als solcher reicht weiter. Praktisch bedeutet dies: Ein Text kann mehr besagen, als sein Autor selbst sich dabei zu denken vermochte. [...] Es gibt einen Sinnüberschuss des Einzeltextes über seinen unmittelbaren historischen Kontext hinaus, und darum bestand die Möglichkeit, ihn in einem neuen historischen Kontext aufzugreifen und in größere Bedeutungszusammenhänge zu stellen – das Recht der *relecture*.“¹⁶⁷

Für diesen nicht von Menschen herzustellenden Sinnüberschuss zeigt sich die Lesegemeinschaft Kirche offen. Innerhalb des Rezeptionsrahmens Kirche zielt die Bibelauslegung nicht allein auf persönliche Erbauung, sondern auf gemeinschaftliche, generationenübergreifende Glaubensvollzüge.¹⁶⁸ Dieser Rezeptionsrahmen bedeutet nicht nur eine veränderte Lesesituation, sondern ist die Konsequenz einer im theologischen Rahmen vorgenommenen Interpretation der Autorensseite: Grundlage der Lesegemeinschaft Kirche ist es, die Heilige Schrift in Gott selbst begründet zu sehen und Gott als Autor der biblischen Schriften zu verstehen. Die biblischen Texte wer-

¹⁶⁴ Vgl. zu dem Terminus Steins: Das Lesewesen Mensch.

¹⁶⁵ Dohmen: Die Bibel und ihre Auslegung, 29-30.

¹⁶⁶ Ratzinger: Schriftauslegung, 41.

¹⁶⁷ Ratzinger: Schriftauslegung, 41.

¹⁶⁸ Vgl. Dohmen: Vom vielfachen Schriftsinn, 52-53.

den daher nicht mehr nur als ein Stück antiker Literatur, sondern als ‘Gotteswort in Menschenworten’ und Zeugnis vom Offenbarungsgeschehen Gottes verstanden:

„Alle Schriftworte sind Menschenworte und zunächst als solche auszulegen. Aber sie beruhen auf ‘Offenbarung’, d.h. auf dem Berührtwerden von einer Erfahrung, die über den eigenen Erfahrungsvorrat des Verfassers hinausgeht. In Menschenworten spricht Gott, und so entsteht die eigentümliche Inkongruenz des konkreten Wortes gegenüber dem, wovon es kommt“¹⁶⁹

In dieser Perspektive wird bei den biblischen Texten nicht nur von menschlichen Autoren ausgegangen, „sondern die glaubende Rezeptionsgemeinschaft wird mit ihrem göttlichen ‘Autor’ verschnürt, wie auch immer man die Zuordnung von menschlicher Verfasserschaft und göttlicher Autorenschaft konzeptualisiert.“¹⁷⁰ Bemerkenswert ist, dass nah *Dei Verbum* 11 die plurale Verfasserlage – Gott und Menschen – in Bezug auf die biblischen Schriften mit demselben Lexem *auctor* bezeichnet werden¹⁷¹: Sowohl die ‘menschlichen Verfasser’ als auch Gott als ‘Urheber’ werden im lateinischen Text als *auctor(es)* bezeichnet. Mit dieser verschränkten Autorenschaft können die Verfasser der Bibel als ‘inspiriert’ verstanden werden. Diesen entsprechen, um in das dynamisch-kreatorische¹⁷² Geschehen Offenbarung eintreten zu können, die ‘inspirierten’¹⁷³ Leserinnen und Leser innerhalb der Lesegemeinschaft Kirche.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Ratzinger: *Schriftauslegung im Widerstreit*, 41.

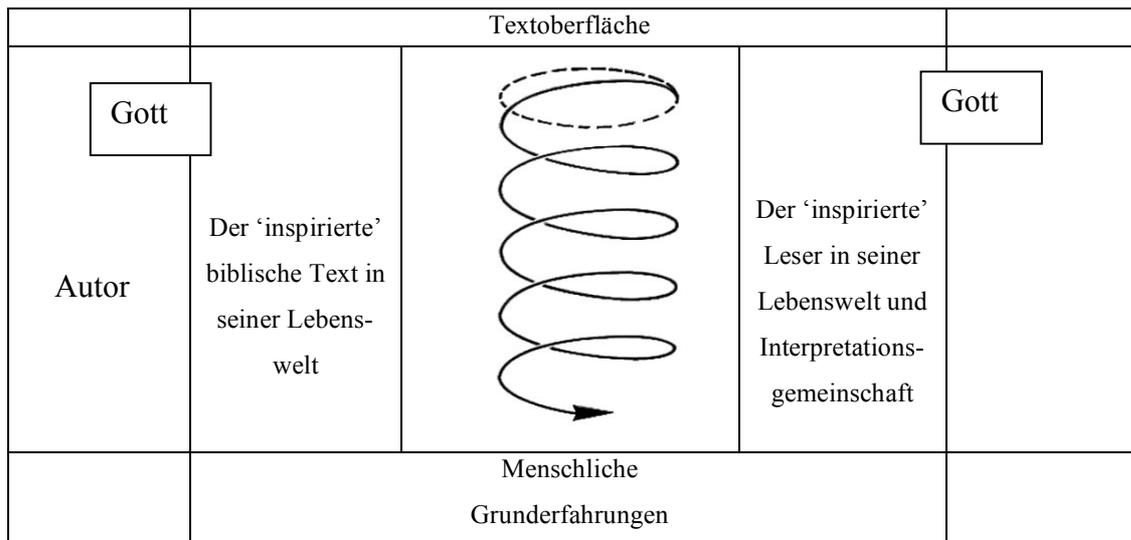
¹⁷⁰ Schmitz: *Prophetie und Königtum*, 106. Vgl. auch das Konzept der ekklesiologischen Verankerung der doppelten Verfasserschaft der biblischen Schriften bei Rahner: *Über die Schriftinspiration*.

¹⁷¹ „[...] weil sie Gott zum Urheber (*auctorem*) haben und als solche der Kirche übergeben worden sind. Zur Abfassung der heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – ihnen und durch sie wirksam – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser (*veri auctores*) schriftlich zu überliefern.“ *Dei Verbum* 11, zitiert nach Schmitz: *Prophetie und Königtum*, 106.

¹⁷² Ratzinger: *Schriftauslegung im Widerstreit*, 41.

¹⁷³ Körtner: *Der inspirierte Leser*.

¹⁷⁴ Vgl. Schmitz: *Prophetie und Königtum*, 104-106.



2.5 Einblick in die 'Schreibwerkstatt' des Autors

Die exegetische Untersuchung des Ersten Petrusbriefes hat gezeigt, dass und wie auch der Autor des Ersten Petrusbriefes seine gegenwärtige Lebenswelt mit biblischen Texten im Horizont seiner Gottesbeziehung korreliert hat. Allein schon die Fülle an biblischen Zitaten bzw. Anspielungen zeigt die spezifische Hermeneutik. Im Lichte seiner 'Bibel' versucht der Autor, seine Lebenswelt bzw. die seiner Adressaten zu deuten. Die Beantwortung der Frage, inwieweit dem Autor schon ein biblischer Kanon und wenn ja in welcher Form vorlag, kann nur angeschnitten werden und ist für die Fragestellung dieses Kapitels nicht zentral.¹⁷⁵

Dem Verfasser hat eine Sammlung autoritativer Schriften (in gewisser Weise mit kanonischer Geltung, die zu unserem heutigen sog. Alten und Neuen Testament gehören) vorgelegen. Der Kanon des TaNaK, also die Bücher der Tora (Tanach), der Propheten (Nebiim) und der Schriften (Ketubim) in hebräischer Sprache, wird von Erich Zenger auf das Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. datiert.¹⁷⁶ Bedeutender als die hebräische Bibel dürfte für den Autor des Ersten Petrusbriefes die Septuaginta, die griechische Übersetzung der hebräischen Schriften gewesen sein. Die alttestamentlichen Zitate des Ersten Petrusbriefes sind fast ausnahmslos aus der Septuaginta entnommen.¹⁷⁷ Eine solche Sammlung von griechischen Texten dürfte dem Autor vorgelegen haben und zwar in gewisser Weise als kanonisch, d.h. von autoritativer Be-

¹⁷⁵ Exakt ist der Umfang an 'alttestamentlichen' Schriften, die dem Autor als Kanon vorlagen, bzw. als kanonisch akzeptiert wurden nicht zu bestimmen, da faktisch keine solche Sammlung vorliegt, bzw. der Autor keine genaue Aufstellung über die von ihm verwendeten Schriften und deren Akzeptanz innerhalb seiner Gemeinde gibt.

¹⁷⁶ Vgl. Zenger: Heilige Schrift, 23.

¹⁷⁷ Vgl. Gielen: Petrusbrief, 516.

deutung bzw. von seiner Gemeinde gewissermaßen als kanonisch akzeptiert worden sein.

In Kapitel 1 wurde bereits die prekäre sozio-kulturelle Lebenswelt der Christen im Römischen Reich, genauer: in der Provinz Asia minor aufgezeigt. Was diese prekäre Situation für die Christen bedeutet hat, kann aus heutiger Sicht nur hypothetisch, bruchstückhaft und andeutungsweise rekonstruiert werden, wie im 1. Kapitel versucht. Soviel aber dürfte klar sein: Diese prekäre Situation war für den Autor Anlass, den Brief zu schreiben und auf konkrete Anfragen der Gemeinde zu antworten: Wie sollen wir mit den massiven Schmähungen aus der unmittelbaren Mitwelt umgehen? Wie sollen wir uns in unserer neuen Gruppe der ‘Christianer’¹⁷⁸ (vgl. 1Petr 4,14.16) verhalten? Was ist der tragende Grund für unser Leben? Wie bewahren wir unsere Identität als ‘Christianer’?

Der Autor gewinnt durch die Korrelierung der Lebenswirklichkeit der Gemeinde mit der Bibel die Möglichkeit, Antworten zu finden, sich in der bedrängenden Umwelt als christliche Gemeinde zurecht zu finden und die Identität der *christlichen* Gemeinde als *Volk Gottes in bedrängter Situation* (neu) zu beschreiben, d. h. die Gemeinde angesichts und trotz der bedrängenden Situation in ihrer Gottesbeziehung zu sehen. Er beschreibt die Gemeinde nicht nur soziologisch-empirisch, sondern deutet ihre Situation *theo*-logisch, um sie in der von Gott geschenkten, gestifteten Beziehung zu verstehen.

Diese *theo*-logische Deutung der Erfahrungen der Gemeinde in ihrer Lebenswelt soll anhand des Ersten Petrusbriefes kurz dargestellt werden. Ein hypothetischer Blick wird in die ‘Schreibwerkstatt’ des Autors gewagt, um zu sehen, wie der Erste Petrusbrief entstanden sein mag. Dabei soll betrachtet werden, wie der Autor seine Glaubenserfahrungen kommuniziert, damit auch die Adressaten in dieser Gottesbeziehung eine tragfähige Basis für ihr Leben in dieser prekären Situation erkennen können.

Auffällig ist, dass der Autor eine Vielzahl von Traditionen verwendet. Neben alttestamentlichen Zitaten und Anspielungen verwendet er urchristliche Überlieferun-

¹⁷⁸ Auch in Apg 11,26; 26,28 ist Christianer eine Fremdbezeichnung für die ‘Christen’, wie sie in 1Petr 4,14.16 verwendet wird.

gen¹⁷⁹ und weist eine Nähe zu Paulus¹⁸⁰ auf. Charakteristisch bei der Verwendung der alttestamentlichen Zitate ist, dass der Verfasser die biblische Sprache „so sehr internalisiert hat, dass sie für ihn zu einem selbstverständlichen Ausdrucksmittel wird“¹⁸¹. Da der Autor seine ‘Bibel‘ durch intensives Studium ‘by heart’ kennt, kann er daraus sein Material (Themen und Motive) gewinnen, das für die Deutung seiner Situation, bzw. der der Adressaten, sinnvoll und hilfreich ist. Das englische ‘by heart’ drückt eine besonders tiefe Kenntnis der Texte aus. Der Autor hat die ‘biblischen’ Themen und Motive nicht nur im Kopf ‘abgespeichert’, die er dann auf seine Situation mechanisch appliziert, sondern weil er aus bzw. mit diesen biblischen Texten *lebt*, kann er aus einer Fülle von Zitaten wie aus schöpfen: Er hat sie so verinnerlicht – spürt die Bedeutung der Worte und die Bedürfnisse der Adressaten ‘im Herzen’ –, dass er die Situation der Adressaten in ihrem Licht angemessen deuten kann. Ein zentrales Thema, das der Autor durch seine internalisierte ‘Bibel’ aufrufen kann, ist die Konstitution des Volkes Gottes am Sinai (Ex 19-24). Am Sinai gewinnt Israel seine Identität aus der geschenkten Gottesbeziehung. Der Sinai ist der ‘Ort’, an dem Gott sein Verhältnis zum Volk Israel festlegt. Denn – so der Plot des Exodus –: Nach der Herausführung aus Ägypten ist der eigentliche Exodus am Sinai beendet, so dass eine Neukonstituierung des Volkes aus dem Vergangenen heraus im Blick auf das Neue, dem Leben im Land der Verheißung, für Israel folgen muss.¹⁸² Vergleichbar ist die Situation der Adressaten im Ersten Petrusbrief: Wie Israel stehen sie auf der Schwelle von einer alten zu einer neuen Situation. Denn im Ersten Petrusbrief vollziehen die Adressaten einen Wechsel von ihrer heidnischen Gesellschaft, der sie ursprünglich zugehörten, hin zu einer ‘christlichen Gruppe’, die jetzt dieser heidnischen Gesellschaft fremd gegenübersteht und mit der sie ein (neues) Leben wagen wollen. Wie in Kap. 1.2 gezeigt, spricht der Autor des Ersten Petrusbriefes zu Menschen, die von der heidnischen Gesellschaft zur ‘christlichen’ gekommen sind, wie z.B. die Anrede der Christen als ‘Wiedergeborene’ (1Petr 1,3) zeigt. Um diesen Wandel, den man in gewisser Weise als einen ‘Exodus’ bezeichnen könnte, zu beschreiben und um die Identität seiner Gemeinde zu stärken, wird für den Verfasser des Ersten Petrusbriefes das ihm aus dem Exodus Israels geläufige Erwählungsmotiv

¹⁷⁹ 1Petr 2,12 weist Berührungen zur Jesustradition in Mt 5,10 auf: Der aus guten Werken erwachsene Lobpreis; Weitere Stellen: Vgl. Gielen: Petrusbrief, 513.

¹⁸⁰ Bspw. beginnt die Eulogie in 1Petr 1,3 in wörtlicher Übereinstimmung mit 2 Kor 1,3 (vgl. Eph 1,3); weitere Stellen: Vgl. Gielen: Petrusbrief, 513.

¹⁸¹ Gielen: Petrusbrief, 512.

¹⁸² Vgl. Dohmen: Exodus, 64.

leitend. Der Autor rezipiert das Erwählungsmotiv, um es für seine gemeinschafts- und identitätsstiftende(n) Absicht(en) fruchtbar zu machen. Dabei erinnert er an eine zweite Erzählung, die bereits den Exodus rezipiert und ebenfalls eine Erwählungsmotivik beinhaltet: Jes 43,15-21. Für ihn zentrale Verse, nämlich Ex 19,5-6 und Jes 43,20f., kombiniert der Autor in 1Petr 2,9. Der Autor stellt sich bewusst in diese Traditionen und reaktiviert sie. Anders gesagt: Er rekonstruiert aus seinem kulturellen Gedächtnis die Stellen, die er benötigt, um einen aktuellen Identitätsbedarf zu befriedigen. Durch seine Kombination gelingt es ihm, die Adressaten in das besondere Verhältnis zu Gott zu stellen, in das Israel am Sinai und wiederum beim Auszug aus Babel gestellt wurde. Dieses besondere Verhältnis drückt der Autor mit ebendenselben Theologumena aus: Die ehemaligen Heiden gehören jetzt zu Gottes „ausgewähltem Volk“, sie sind „eine heilige Priesterschaft“, „ein heiliges Volk“, „ein Volk zum Eigentum“. Durch diese starke Aussagenreihe kann der Autor den Adressaten eine ‘neue’ Identität anbieten, welche sie in das unmittelbare und besondere Gottesverhältnis stellt. All diese Ausdrücke deuten nicht nur die besondere Gottesnähe bzw. die einzigartige Gottesbegegnung an, sondern stellen die Gemeinde in eine weite Erinnerungstradition, wodurch sie an der großen Tradition Israels partizipiert. Die Bedeutung des Erwählungsmotivs wird durch die Nennung von ‘Erwählung’ zu Beginn (1Petr 1,1: „erwählte Fremde in der Diaspora“) und am Ende des Ersten Petrusbriefes (1Petr 5,13: „Babylon, die Miterwählte“) nochmals hervorgehoben. Der Erste Petrusbrief erhält durch diese Inklusion seine unvergleichliche theologische Prägung. Denn auf diese Weise wird der gesamte Brief von dem Erwählungsmotiv gerahmt. So wird die Erwählung zum Grundmotiv des gesamten Briefes. Ein weiteres Motiv, das der Autor für die Identitätsbestimmung der Adressaten aus seiner internalisierten ‘Bibel’ aufrufen kann, ist des Steins (1Petr 2,5ff.). Mit ihm kann der Autor das Christusereignis („ausgewählter kostbarer Eckstein“) in die Identitätsbestimmung der Gemeinde („lebendige Steine“) integrieren, was ihm mit dem ekklesiologisch akzentuierten Erwählungsmotiv so deutlich nicht möglich war. Das ‘Stein-Motiv’ ergänzt das grundlegende Erwählungsmotiv. Vielleicht war das Erwählungsmotiv für die Einführung des Stein-Motivs leitend, da in der Zitation von Jes 28,16 vom „*ausgewählten* kostbaren Eckstein“ gesprochen wird. Durch das Stein-Motiv gelingt es dem Verfasser, die Adressaten mit dem Christusereignis in Beziehung zu setzen. Ermöglicht wird diese Korrelation durch das ‘Lesen’ seiner Tradition und durch seine Lage sowie die der Adressaten, so dass er die Tradition kreativ in

seine Situation und die der Gemeinde hineinbuchstabieren kann. Der Autor kann dadurch Christus so darstellen, dass er der Ermöglichungsgrund für die enge Beziehung der Gemeinde zu Gott ist: Die Gemeinde als Priesterschaft bringt geistliche Opfer dar, die Gott wohlgefällig sind, *durch* Christus [ἱεράτευμα ἅγιον ἀνερέγκαι πνευματικᾶς θυσίας εὐροσδέκτους τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ] (1Petr 2,6). Jesus Christus ist für den Autor der Stein, der den Bau der ‘neuen’ Gemeinde zusammenhält.¹⁸³

Nachdem der Autor im Erwählungsmotiv ein deutliches ekklesiologisches Fundament der Gemeinde gesetzt hat, das er mit dem Stein-Motiv christologisch akzentuiert, kann er die soziologische Stellung der Gemeinde in der paganen Gesellschaft beschreiben, ohne einer nahe liegenden Gefahr zu erliegen: Mit diesem ekklesiologisch-christologischen ‘Vorzeichen’ gelingt es dem Autor nämlich, dass er nicht in Anti-Stellung zur umgebenden paganen Gesellschaft, die die ‘Christianer’ diffamiert, treten muss, sondern seine Gemeinde *in* dieser Gesellschaft dialogfähig hält. Diese Dialogoffenheit zeigt der Erste Petrusbrief deutlich:

„Den Herrn Jesus Christus heiligt in euren Herzen, stetig bereit zur Verantwortung [ἀπολογία] einem jeden gegenüber, der ein Wort [λόγον] über die Hoffnung in euch einfordert, doch mit Sanftmut [πραΰτητος] und Scheu [φόβου] und mit gutem Gewissen, damit, während ihr schlechtgemacht werdet, die beschämt werden, die eure gute Lebenspraxis in Christus schmähern.“¹⁸⁴ (1Petr 3,15-16)

Die ‘Christianer’ sollen verantwortlich-dialogisch, das wollen die beiden Worte ἀπόλογία und λόγον andeuten, den anderen gegenüberzutreten. Und dies soll in bescheidener, zurückhaltender Weise und mit gutem Gewissen geschehen, wie die beiden

¹⁸³ Gerhard Hotze ist der Meinung, dass die dichte Zusammenstellung von alttestamentlichen Zitaten zu ekklesiologisch beanspruchten Motiven (Steine-Haus = Tempel, Priesterschaft, Volk Gottes) den Aspekt gemein hätten, „dass der so qualifizierten Kirche eine *unvergleichliche Nähe zu Gott* eigen ist, welche sogar die des altbundlichen Gottesvolkes noch überbietet.“ (Hotze: Ekklesiologie, 124). Zum einen ist zu Hotzes Überbietungschristologie zu sagen, dass eine hohe Quantität an ekklesiologischen Motiven noch keine tiefere Bestimmung zur Nähe Gottes ausmacht. Zum anderen sieht Hotze nicht, dass der Autor des Ersten Petrusbriefes sich in die Tradition *seiner* ‘Bibel’ hineinstellt und so auf die von Gott gegebenen Zusagen ebenso vertrauen möchte. Der Verfasser des Ersten Petrusbriefes hofft, dass Gott auch ihm und seinen Adressaten diese Zusagen gibt. Außerdem betont Hotze, dass „das aus Ägypten befreite Israel als Königreich von Priestern (Ex 19,6) [...] in soteriologischer Typologie überboten [wird] durch die Kirche als von Christus befreite königliche Priesterschaft“ (ebd. 128). Bei dieser Metapher des „Königreichs von Priestern“ liegt keine Überbietung vor. Vielmehr nimmt der Autor *seiner* ‘Bibel’ als Horizont wahr, um seine Situation zu deuten. Die Texte seiner ‘Bibel’ haben doch gerade darin ihre Bedeutung für ihn, dass sie Gottes Treue, die er einmal gegeben hat, bekräftigt. In der Tradition paulinischer Theologie stehend, ersetzt Christus Gott nicht, sondern ist für die Christengemeinde das ‘Amen’ für Gottes Treue (2Kor 1,20). Auch in 1Petr ersetzt Christus nicht Gott: Ὁ δὲ θεὸς πασης χάριτος, ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ] [...] Gott ist es, der *in* Christus die Gemeinde aufrichtet, stärkt, kräftigt und gründet [καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει]. (vgl. 1Petr 5,10f.).

¹⁸⁴ Übersetzung nach Kampling: Bekenntnisrede, 172.

Worte *πραύτητος* und *φόβου* anzeigen. Offen können die ‘Christen’ auf die sie umgebende Gesellschaft eingehen.¹⁸⁵ Diese Offenheit für die pagane Gesellschaft zeigt auch die Verwendung von Haustafeln (1Petr 2,18-3,8; 5,1-5), die den paganen Haustafeln entsprechen. Sie zeigen, dass die ‘Christen’ keine ethische Sonderrolle einnehmen. Sie betonen also nicht ihre Andersartigkeit und christliche Distanz, sondern sie teilen mit den Anderen die Gemeinsamkeit der sittlichen Konventionen der damaligen Zeit. Das spezifisch Christliche ist die Motivation dieser Ethik. Und diese Begründung ihres Handelns können sie verantwortlich mitteilen.¹⁸⁶

So öffnet der Verfasser des Ersten Petrusbriefes seine Gemeinde, trotz der soziologischen Bedrängnis durch die Mitwelt, besser gesagt: angesichts der Bedrängnis, positiv für die Mitwelt.

In einer kreativen Eigenleistung kann der Autor die Mitglieder der Gemeinde direkt als Fremde ansprechen (1Petr 1,1; 2,11). Die Fremde ist dabei das Korrelat zur Gemeinschaft der Erwählten bzw. zu der als geistliches Haus bezeichneten Gemeinde. Ist also das Fremdsein nicht aus der Negation zur Gesellschaft zu verstehen, so bildet es den theologischen Ort, an dem die Glaubensanfechtungen ihren Platz haben. Durch sein gesetztes ekklesiologisch-christologisches ‘Vorzeichen’ (Erwählung!) kann der Verfasser die Fremde theologisch als einen zu bejahenden Lebensraum der Gemeinde beschreiben. Die Mitglieder der Gemeinde können sich aus diesem Selbstverständnis heraus ohne Aufgabe ihrer Identität in die sie umgebende Gesellschaft einbringen. Dieses positive Verständnis kann der Autor durch die enge Verknüpfung der Basismetapher ‘Erwählung’ mit der Metapher der ‘Fremde’ und durch die Rahmung des gesamten Briefes mit der Basismetapher der ‘Erwählung’ unterstreichen. Die Verknüpfung der Fremde mit der Erwählung ist Flucht- und Zielpunkt des Briefes.

Für die Identitätsbestimmung ist auch die Angabe des Petrus als Verfasser wichtig. Dabei handelt es sich um eine bewusst gesetzte Pseudepigraphie. Ist der erste der Apostel, Petrus, nicht der Verfasser des Briefes, dann stellt sich die Frage, warum der Autor im Namen des Petrus schreibt. Schon das Präskript deutet eine Antwort an. Dort wird Petrus als Apostel Jesu Christi [*Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*] vorgestellt (1Petr 1,1). Die Absenderangabe „Petrus“ ruft die denkbar höchste Apostel-Autorität wach. Dadurch stellt sich der Autor in die Ursprungs-Tradition der ‘Christen’ hinein. Von diesem Punkt aus spricht er zu den ‘Erwählten’ in der Diaspora. Im

¹⁸⁵ Vgl. zu einem aktuellen Verständnis dieser Dialogoffenheit Kap. 3.5.1.

¹⁸⁶ Vgl. Obermann: Fremd, 263-289.

Gegensatz zu den 'Erwählten' war Petrus Augenzeuge der Taten Jesu (1Petr 1,7). Nichtsdestotrotz wird die Gemeinde bzw. werden die 'Erwählten' mit Petrus in einem engen Traditionszusammenhang gesehen, wenn Petrus sich als „Mit-Presbyter“ (1Petr 5,1) bezeichnet. Die zeitliche Distanz zum Augenzeugen scheint keine Rolle (mehr) zu spielen. Vielmehr bedeutet dies eine Grundaussage. Denn gleichzeitig zu dem, dass Petrus „Mit-Presbyter“ ist, ist er auch Zeuge der Leiden Christi (1Petr 5,1) und Mitglied in der Gemeinde der „Mit-Erwählten“ (1Petr 5,13).

Nachdem dem Autor in seiner Schreibwerkstatt sozusagen über die Schultern geschaut wurde, kann einiges für den heutigen 'Umgang' mit biblischen Traditionstexten und -motiven gelernt werden. Die Art und Weise, wie der Autor mit seiner 'Bibel' umgeht, ist aufschlussreich. Zum einen kennt er wesentliche Texte, Motive und Metaphern 'by heart', die es ihm ermöglichen, die Situation der Gemeinde im Lichte seiner 'Bibel', d.h. neu zu deuten. Er verwendet sie kreatürlich, so dass er möglichst genau und überzeugend die Situation deuten kann, z.B. durch die Kombination verschiedener Stellen (vgl. 1Petr 2,5 bzw. 1Petr 2,9-10). Auch kann er treffende neue Bilder aufgrund der Korrelation seiner Lebenswelt mit der des Textes hervorbringen, z.B.: *lebendige* Steine (1Petr 2,5). Vor allem die Korrelation seiner 'Bibel' mit der Lebenswelt der Gemeinde ist maßgeblich, um entscheidende Aussagen für seine 'Gegenwart' hervorzubringen. Der Autor gewinnt durch dieses In-Beziehung-setzen eine neue Sicht auf die Lebenswelt der Gemeinde. Durch diese Korrelation schafft er einen neuen Rahmen, um die prekäre Situation in der seine Gemeinde steht, neu zu sehen: *theo*-logisch, also in der Gottesbeziehung stehend. Man könnte fast meinen, dass der Autor die Hermeneutik des 2. Vatikanischen Konzils vorwegnehme, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums auszulegen, so dass die Kirche in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben“¹⁸⁷ kann (GS 4,1.). Die Erfahrung des Fremdseins der Kirche deutet der Autor mit seiner Gottesbotschaft, also seiner 'Bibel'.

¹⁸⁷ Rahner / Vorgrimmler: Pastoralkonstitution, 449.

3. Pastoraltheologische Perspektiven

Aufgabe dieses Kapitels ist es, heutige Fragen der Menschen sowie pastorale und kirchenpolitische 'Orte' in Korrelation zum Ersten Petrusbrief zu setzen, um zu zeigen, auf welche Weise der Erste Petrusbrief für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden kann.

3.1 Die Vergangenheit vor Augen, die Zukunft im Rücken: Die Gegenwart deuten

3.1.1 Deuten als anthropologische Grundkonstante

Eine anthropologische Grundaufgabe ist es, sein Leben zu deuten. Dass diese Behauptung begründet ist, zeigt allein die Tatsache, dass der einzelne Mensch in gesellschaftliche und kulturelle Formationen hineingestellt ist und sich immer wieder neu darin verorten und ausrichten muss (und damit auch diese gesellschaftlichen und kulturellen Formationen mitgestaltet). Selbst ein neugeborener Mensch wird sofort in ein soziales Netz hinein verflochten und in kulturelle Praktiken einbezogen. Die Gestaltung dieser sozialen Netze bzw. der kulturellen Praktiken wandeln sich ständig. Der einzelne Mensch lebt also nicht nur von seinen biologischen Voraussetzungen her; er bleibt keineswegs auf seine biologischen Voraussetzungen festgelegt. Vielmehr tritt er mit seiner Geburt (und vielleicht ja auch schon vorher) in die vorgegebene Gesellschaft und Kultur ein, wird von dieser geprägt und prägt diese im Laufe seines Lebens mit. Das bedeutet für das Leben, zu entscheiden, aus verschiedenen vorgegebenen Lebenskonzepten und -entwürfen auszuwählen und Handlungen vorzunehmen etc.

Gleichfalls sind die 'Gemeindemitglieder' des Ersten Petrusbriefes herausgefordert sich in ihrer konkreten Lebenswelt zu verorten. Ein kurzes Beispiel mag dies veranschaulichen: Die 'Gemeindemitglieder' sind Teil des Imperium Romanum. Als Teil dessen sind sie zur kultischen Verehrung des Kaisers als Loyalitätserweis verpflichtet, die Kaiser Domitian (Regierungszeit 81-96) für sich schon zu Lebzeiten im gesamten Reich forderte. Zur Überprüfung der staatsbürgerlichen Loyalität wurde der Kaiserkult zunehmend eingesetzt. Verweigerte man nun seinen Vollzug, wurde dies als Majestätsbeleidigung und Gefährdung des Staatswohls mit dem Tod bestraft. Christen, die den Kaiserkult ablehnten, weil sie sich auf eine neu gewonnene religiö-

se Überzeugung beriefen, waren dem Unverständnis und Misstrauen der Mitglieder der römischen Gesellschaft ausgesetzt. Der Autor des Ersten Petrusbriefes sieht sich aufgefordert mit dieser Situation umzugehen. Er versucht für die Gemeinden Stellung zu beziehen und deutet die gesellschaftliche Situation. Indem er den Kaiser und seine Statthalter dezidiert als „menschliche Schöpfung“ qualifiziert (1Petr 2,13) und zwischen Kaiser und Kyrios (1Petr 2,13) und Kaiser und Gott (1Petr 2,17) differenziert, kann er den domitianischen Selbstanspruch zurückweisen. Die begründete Verweigerung des kultischen Loyalitätserweises impliziert aber die Leiden, die im Ersten Petrusbrief (1Petr 2,11-5,11) erwähnt werden. Indem der Autor die Leiden der Gemeindemitglieder mit dem Leiden Christi korreliert, kann er diese theologisch deuten.¹⁸⁸

In den modernen Gesellschaften und Kulturen ist die Notwendigkeit der Wahl einer gesellschaftlichen Verortung noch stärker gegeben. Unter den Bedingungen der reflexiv gewordenen Moderne ist der je einzelne Mensch mehr denn je herausgefordert, sich immer wieder neu zu entscheiden, mehr unbewusst als bewusst, auf welche Weise, wie lange und in welchem der unterschiedlichen kulturellen Milieus er eingebunden sein möchte. Aufgrund der verschiedenen Möglichkeiten, die die Gesellschaften und Kulturen ihm offerieren, ist er gezwungen sich zu entscheiden¹⁸⁹, an welchen Teilen er partizipieren und welche Bindungen er eingehen möchte. Von diesen unterschiedlichen Möglichkeiten wird er herausgefordert und angefragt und muss sich zu diesen positionieren. Er wird deshalb aufgefordert, sein bisheriges Leben anzusehen und es in seinen bisherigen Bindungen zu betrachten, wie er sich auch das Leben in neue, mögliche Einbindungen vorstellen muss. Er wird angeregt, wenn nicht sogar gezwungen, sein Leben zu deuten.

3.1.2 Gestern kann besser werden

Die Möglichkeit und Notwendigkeit, sein Leben zu deuten, eröffnet jedem Menschen *Perspektive für die Zukunft*, ist doch die Zukunft nicht festgeschrieben, sondern immer (auch) offen. Menschen malen sich ihre Zukunft aus, entwickeln Träume, machen Pläne, haben Sehnsüchte und Erwartungen. Allein schon „der Affekt des Hoffens geht aus sich heraus, macht die Menschen weit, statt sie zu verengen“.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Vgl. Gielen: Petrusbrief, 518f.

¹⁸⁹ Vgl. Berger: Der Zwang zur Häresie.

¹⁹⁰ Bloch: Hoffnung, 13.

Auch im Blick auf die je eigene Vergangenheit ist der Mensch aufgefordert, diese zu interpretieren. Denn die Vergangenheit – die persönlich-biographische ebenso wie die kollektiv-historische Vergangenheit ist in Bezug auf das, was sie bedeutet, nicht ‘objektiv’ festgelegt und feststehend. Zu der Annahme einer ‘objektiv’ feststehenden Vergangenheit, auf die ein Mensch bzw. ein Kollektiv (Volk, Glaubensgemeinschaft etc.) festgelegt wäre, könnte man leicht gelangen, wenn man nur die „objektiven“ Biographie- bzw. Geschichtsdaten sieht. Vielmehr ist die Vergangenheit im Fluss und verändert sich ständig, weil und insofern sie immer gedeutet wird – von einzelnen Menschen wie von Kollektiven –, und diese ständige Deutung des Vergangenen geschieht um der Gegenwart und Zukunft willen: „Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?“¹⁹¹, lauten denn auch die einleitenden Fragen in das Epochenwerk „Das Prinzip Hoffnung“ von Ernst Bloch. Vergangenheitsdeutung in der jeweiligen Gegenwart dient also immer der Frage nach der Identität und der Frage nach der Zukunft. Weniger philosophisch, dafür poetisch drückt es Gabriel García Márquez, der große Romancier der spanischen Sprache, aus, wenn er dem ersten Band seiner Autobiographie folgendes Motto voranstellt:

„Nicht was wir gelebt haben, ist das Leben, sondern das, was wir erinnern und wie wir es erinnern, um davon zu erzählen.“¹⁹²

Insofern und wie ein Mensch sich erinnert, deutet er seine Herkunft, konstruiert seine Identität und gewinnt Perspektive für die Zukunft. So ist jeder und jede permanent dabei – meist unbewusst – durch Erinnerung zu deuten und im günstigen Fall Hoffnungspotential für die Zukunft zu gewinnen, zu entdecken...

Das kann so weit gehen, dass – wie *Charlie Brown* es treffend sagt – das „Gestern besser wird“¹⁹³.



¹⁹¹ Bloch: Hoffnung, 13f.

¹⁹² Márquez: Leben, 7.

¹⁹³ Gemeint ist hier der Cartoon von Charles Monroe Schulz (1922-2000), in: Rügen: Gestern, 21.

Die Vergangenheit ist nicht feststehend, sondern wird durch Erinnerung in ihrem Sinnpotential ständig rekonstruiert bzw. konstruiert, so dass die berechtigte Hoffnung besteht, dass Gestern wirklich besser werden kann und – hier gehen wir über *Charlie Brown hinaus* – die Zukunft hoffnungsvoll(er).¹⁹⁴

Dass die Vergangenheit, auch wenn sie ständig neu gedeutet wird, hinter uns steht und die Zukunft noch vor uns liegt, mag dem Zeitgenossen als eine Binsenweisheit erscheinen. Es wird den ‘modernen Menschen’ verwirren zu hören, dass für biblische Texte es genau umgekehrt zu sein scheint: die Vergangenheit liegt vor uns, die Zukunft hinter uns. Diese Anschauung vertritt nur „ein schmaler Sektor des deutschen Sprachgebrauchs, der ‘Vorfahren’ und ‘Nachfahren’ kennt.“¹⁹⁵ Der biblische, v. a. der alttestamentliche, Zeitbegriff zeigt dieses andere Verhältnis zu den Zeiten, wie es besonders Hans Walter Wolff in seiner „Anthropologie des Alten Testaments“ herausgearbeitet hat:

„Der Israelit sieht die früheren Zeiten als Gegebenheit *vor* sich, während wir meinen, sie als Vergangenheit *hinter* uns zu haben. Die Zukunft liegt für den Israeliten nicht »vor« ihm, sondern in seinem Rücken.“¹⁹⁶

Die Vergangenheit liegt dem Menschen vor, genauer, die vorgegebene und einsehbare Verlässlichkeit YHWHs, welche sich bereits als (partielle) Zusage in der Geschichte enthüllt hat.

„Nach dieser Sicht bewegt sich der Mensch durch die Zeiten wie ein Ruderer, der sich rückwärts in die Zukunft bewegt: er erreicht das Ziel, indem er sich orientiert an dem, was einsichtig vor ihm liegt; diese enthüllte Geschichte bezeugt ihm den Herrn der Zukunft.“¹⁹⁷

Ein Beispiel von vielen mag dies belegen:

Ich gedenke der Tage vor mir, ich bedenke alle deine Werke. (Ps 143,5)

Gerade an den geschichtlichen Rückblicken der Psalmen (aber auch anderer biblischer Texte) wird die ständige Deutung der Vergangenheit einsichtig, ist doch die

¹⁹⁴ Vgl. Rösen: Gestern. Ebenso vgl. Schulin: Gestern.

¹⁹⁵ Wolff: Anthropologie, 135.

¹⁹⁶ Wolff: Anthropologie, 134.

¹⁹⁷ Wolff: Anthropologie, 135.

lobpreisende Erinnerung an das Handeln YHWHs in der Geschichte nichts anderes als die Deutung derselben im Licht des Glaubens, so das aus den Taten YHWHs sein Heilshandeln ansichtig wird, und dies nicht um einer religiösen Nostalgie oder eines Eskapismus in eine 'heile Welt' wegen, sondern um mit (noch) größerer Zuversicht und tieferem Vertrauen den Weg in die Zukunft, die immer offen, ungewiss und letztlich nicht planbar und bestimmbar ist, gehen zu können: als Weg vor YHWH. Dazu kommt noch, dass der letztgenannte Aspekt, unabhängig von seinem religiösen Gehalt, den Umgang mit der Zeit 'menschlicher' macht, ist uns doch die Zukunft unbekannt, also im Rücken, und haben wir die Vergangenheit als je gedeutete vor Augen. Zugespitzt könnte man sagen: Wir erinnern uns, in der Gegenwart lebend, in die Zukunft hinein.

Ein ähnliches Geschichtsbild vermittelt Walter Benjamins Deutung von Paul Klees Bild 'Angelus Novus' als 'Engel der Geschichte'. Auch der Angelus Novus hat sein Antlitz der Vergangenheit zugewandt und kehrt dementsprechend der Zukunft den Rücken:



Abb. 1: Paul Klee: Angelus Novus (1920 in Weimar entstanden)

„Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trüm-

merhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“¹⁹⁸

Dieses anthropologische Erinnerungsverständnis, dass die Zukunft aus der Vergangenheit gestaltet wird, ist Aufgabe auch für die heutige Pastoral. Dabei kann es sich nicht um ein nostalgisches Erinnern einer mehr oder weniger schönen Vergangenheit handeln, die in netten Geschichten erzählt wird, weil sie nämlich für das heutige Leben keine existenzielle Relevanz, eben keine Bedeutung haben. In der theologischen Ausbildung sowie in der Pastoral wäre es wichtig, dieses anthropologische Zeitverständnis zu vermitteln. Dadurch wäre gewährleistet, dass keine alten Geschichten erzählt, sondern Menschen mit ihren Lebensfragen in diese immer wieder neu gedeuteten Narrative gestellt werden.

3.1.3 „Es muss im Leben mehr als alles geben!“

Menschen deuten sich und ihr Leben, gewinnen so ihre Identität in ihrem sozialen Netzwerk, in der Gesellschaft und in den kulturellen Räumen, die sie bewohnen bzw. betreten (möchten). Immer wieder deuten sie, wie wir gesehen haben, ihre Vergangenheit in der Gegenwart, und das eröffnet Zukunft. Die verschiedenen Optionen, sein Leben zu interpretieren, bedeuten für jeden Menschen, dass sich ihm neue Daseinsmöglichkeiten eröffnen bzw. erschließen. Die Möglichkeit, sein Leben zu deuten, verweist auf anderes, zeigt, dass die hier erfassbare Welt und Wirklichkeit nicht alles ist. Es gibt nicht nur mehr Vorstellungsmöglichkeiten, es gibt mehr Optionen oder mit Maurice Sendak¹⁹⁹ (geb. 1928) gesagt: „Es muss im Leben mehr als alles geben!“²⁰⁰

Die vielfältigen Möglichkeiten, sein Leben zu deuten, (ent-)bergen eine Verheißungskraft, die einen Raum eröffnet, der größer und weiter wird als die je verwirklichte und gelebte Möglichkeit. So eröffnen sich dem Leben des Einzelnen wie einer Gemeinschaft neue Perspektiven: Leben ist mehr als die Realisierung, die gerade gelebt wird. Die Welt ist nicht das Letzte, das Hier und Heute ist nicht die ultimative Realisierung des Lebens.

Abzulesen ist diese grundlegende Art, die Welt wahrzunehmen, auch im Ersten Petrusbrief. Die Lebenswelt der Gemeinden im Imperium Romanum, die von Leiden

¹⁹⁸ Benjamin: Geschichte, 697f.

¹⁹⁹ US-amerikanischer Illustrator, Kinderbuchautor und Bühnenmaler.

²⁰⁰ Sendak: Higgelti Piggelti Pop!

und Bedrängnis geprägt ist, ist für den Autor des Ersten Petrusbriefes nicht die ultimative Realisierung des Lebens. Durch seine innovative Deutung eröffnet er eine neue Sicht auf die Wirklichkeit und dadurch für die Gemeinden neue Perspektiven. Die Fähigkeit des Menschen mehr zu denken führt zu dem Bewusstsein, dass der Mensch in eine Gesellschaft und in kulturelle Räume eingebunden ist, gleichzeitig aber die Möglichkeit besitzt, über die empirischen Erfahrungen in diesen Lebensräumen hinauszugehen. Der Mensch ist zwar an seine konkrete Wirklichkeit gebunden, besitzt aber ein über die konkrete Erscheinung sozio-kultureller Phänomene hinausgehendes, unbestimmtes Mitbewusstsein von Sein überhaupt („Transzendenz“). Diese Eigenart menschlichen Geistes, an die Wahrnehmung des Konkreten gebunden zu sein und zugleich über sie hinausfragen zu können („Selbsttranszendenz“), bildet sozusagen die anthropologische Grundstruktur, Wirklichkeit zu erfassen und zu deuten, so dass „alle Menschen im Prinzip zu Erfahrungen der Selbsttranszendenz imstande sind.“²⁰¹

Die Erkenntnis, dass über die bestehende Welt hinausgegangen werden kann, lässt aber den Menschen sich selbst, seine Umwelt und nicht zuletzt seine umfassende Wirklichkeit auch als fragwürdig erleben. „Diese unhintergehbare ‘conditio humana’ des (post-) modernen Menschen ist der zentrale Zugang zur Frage nach der Wirklichkeit schlechthin.“²⁰² Diese Frage nach der Wirklichkeit schlechthin wird nach den jüdisch-christlichen Überlieferungsbeständen ‘Gott’ genannt. Wird von Gott gesprochen, so ist immer dieses beschriebene anthropologische Grundaxiom mitzubedenken.

Diese Wirklichkeitsstruktur findet ihren Niederschlag in der traditionellen theologisch-philosophischen Denkfigur der *analogia entis*. Der erfahrbaren Wirklichkeit wohnt eine gewisse Ähnlichkeit zur Wirklichkeit schlechthin inne. Diese Wirklichkeit schlechthin nennt die theologische Tradition ‘Gott’. Die Ähnlichkeit des empirisch erfahrbaren Seins zum Sein überhaupt kann jedoch nicht festgestellt werden, ohne nicht zugleich eine noch viel größere Unähnlichkeit aussagen zu müssen. Die sinnlich erfahrbare Wirklichkeit ist somit einer ständigen Fragwürdigkeit unterworfen, obschon sie eine gewisse Ähnlichkeit zur Wirklichkeit schlechthin (theologisch: Gott) aufweist, und dadurch menschliche Wirklichkeitsdeutung ein gewisses Maß an

²⁰¹ Joas: Religion, 27.

²⁰² Först: Religionsforschung, 117.

Bestimmbarkeit ermöglicht.²⁰³ Um das Verhältnis von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit im Sprechen von Gott sprachlich auszudrücken, benutzt die Theologie die Figur der Metapher, auf die unten in Kap. 3.3 vertiefter eingegangen wird.

3.1.4 Die Offenheit des Menschen und die Selbstmitteilung Gottes

Die so verstandene anthropologische Grundstruktur wird in einer anthropologisch gewendeten Theologie, die maßgeblich von Karl Rahner (1904-1984) konzipiert wurde, zur Bedingung der Theologie überhaupt. Der Mensch als konkret und geschichtlich erkennendes Subjekt steht im Mittelpunkt des theologischen Erkenntnisprozesses. Die erste Reflexion der Theologie, die erste Reflexion auf die Gottrede, ist jetzt der Mensch mit seinen Lebenswirklichkeiten und Erfahrungen. Von Gott kann also nach diesem Verständnis nur noch gesprochen werden, wenn gleichzeitig vom Menschen gesprochen wird. Deshalb ist für Rahner der Mensch der Ausgangspunkt im *theologischen* Denken, weil theologische, im Unterschied zu rein spekulativdenkspielerischen Begriffe nur dann Sinn ergeben, wenn sie den Menschen eine heilsrelevante Bedeutung erschließen. Ohne diese anthropologische Relevanz ist eine Rede, selbst wenn sie Gott im Munde führte, keine *theologische* Rede. Rahner begründet dies mit einem heilsgeschichtlichen Verständnis der Selbstmitteilung Gottes, in der nicht „Beliebiges geoffenbart [wird], sondern das, was das Heil des Menschen meint“²⁰⁴. Die Theologie, die das Offenbarungsereignis reflektiert, muss für Rahner, will diese eine Lebensrelevanz für den Menschen haben, daher ebenso in den Menschen betreffenden Begriffen sprechen. Rahner schreibt:

„Die Heilsbedeutsamkeit eines Gegenstandes der Theologie, die ein notwendiges Moment jedes theologischen Gegenstandes ist, läßt sich nur erfragen, indem auch nach der *Heilsempfänglichkeit* des Menschen für diesen Gegenstand gefragt wird. Nach dieser Heilsempfänglichkeit darf aber nicht nur ‘abstrakt’ gefragt werden, sie darf nicht bloß in ihrer formalsten Allgemeinheit vorausgesetzt werden, sie muß vielmehr bedacht werden im Bezug auf den konkreten Gegenstand, um den es sich gerade handelt, der nur von dieser Heilsempfänglichkeit her und auf sie hin *theologisch bedeutsam* wird, so aber auch diese Heilsempfänglichkeit selbst gewissermaßen spezifiziert.“²⁰⁵

Der Mensch wird in den Horizont der Offenbarung gestellt und gehört selbst als Adressat der Offenbarung in deren Horizont. Deshalb können Inhalte der Offenbarung

²⁰³ Vgl. Först: Religionsforschung, 123f.; vgl. v.a. Przywara: Analogia Entis.

²⁰⁴ Rahner: Schriften Bd. 8, 51.

²⁰⁵ Rahner: Schriften Bd. 8, 52 [kursiv im Original].

nur so vermittelt werden, dass der Mensch erkennen kann, dass er in seiner Existenz und in seinen Erfahrungen auf die Offenbarung Gottes verwiesen ist.²⁰⁶

Vor dem Hintergrund eines Offenbarungsverständnisses, das von der Selbstmitteilung Gottes getragen ist und gleichzeitig den Menschen als „Hörer des Wortes“ (Rahner)²⁰⁷ in dieses einbezieht, sind diese beiden Dimensionen des Offenbarungsgeschehens „[...] streng ein und dasselbe (von zwei Seiten ausgesagt). Keiner der beiden Aspekte kann ohne den anderen gar verstanden werden“²⁰⁸.

Dieses Verständnis nimmt *das* zentrale Theologumenon des Prologs des Johannes-evangelium ernst, dass von der incarnatio, d. h. von der Menschwerdung des Logos in Jesus von Nazareth spricht.

3.2 Die Heilige Schrift ins Leben weiter schreiben

Wie bereits im ersten Kapitel gezeigt wurde, erfahren sich die christlichen Gemeinden des Ersten Petrusbriefes als ‘Fremde’ in der römischen Mehrheitsgesellschaft. Die Metapher ‘Fremde’ ist zwar auch in der biblischen Tradition belegt, doch handelt es sich hier nur um eine „relativ schmale biblische und jüdische Tradition“²⁰⁹. Deshalb ist diese Metapher als zentrales Motiv des Ersten Petrusbriefes wohl eher aus der konkreten Gegenwartserfahrung heraus ‘geboren’ und insofern auch stark anthropologisch bzw. soziologisch geprägt, wird doch die aktuelle Situation als Fremde verstanden und gedeutet bzw. verstehen sich diese bedrängten Christen nach Torrey Seland doch gleichsam als Proselyten²¹⁰. Sie haben ihre bisherigen Lebenszusammenhänge verlassen, um zu einer neuen Gemeinschaft zu gelangen. Ob nun der Autor den Begriff ‘Fremde’ in Anlehnung an biblische Quellen oder an den zeitgenössischen Metaphern-Vorrat aufgreift, entscheidend ist, dass mit dem Begriff ‘Fremde’ eine Metapher gewählt ist, die zweierlei ‘leistet’: einen – wenn auch spärlichen – biblischen Bezug und den Ausdruck der aktuellen prekären Lebenssituation. So verschmilzt bereits in der Wahl dieser Metaphorik der biblische mit dem anthropologisch-soziologischen Horizont.²¹¹

²⁰⁶ Vgl. Wagner: Rahner, 116.

²⁰⁷ Vgl. den Buchtitel „Hörer des Wortes“

²⁰⁸ Rahner: Schriften Bd. 8, 47.

²⁰⁹ Feldmeier: Fremde, 104.

²¹⁰ Vgl. dazu oben unter 1.2.

²¹¹ Zur „*Horizontverschmelzung*“ vgl. das oben unter 2.3.2 im Anschluss an Hans-Georg Gadamer Gesagte.

Diese enge Verknüpfung von Bibeltext und Lebenstext ist für die Praktische Bibelarbeit²¹² und die in ihr praktizierten Methoden grundlegend, das heißt: Es muss sich um hermeneutisch und theologisch verantwortete Formen der Bibelarbeit handeln, die das Leben und die biblische Botschaft in einen wechselseitigen Erschließungs- und Deutungsprozess (vgl. hermeneutische Spirale²¹³) bringen. Der Erste Petrusbrief ist dafür ein Beispiel am Anfang der Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Er stellt nicht nur biblische Theologumena und Metaphern neben die Sinnfigur eines ‘Lebens in der Fremde’, sondern gibt ihnen eine Wertigkeit im Verhältnis zueinander. So wird etwa der Gedanke der ‘Erwählung’ zu einer Aussage, der die anthropologisch-soziologisch zentrale Sinnfigur des ‘Lebens in der Fremde’ theologisch trägt und damit in die Gottesbeziehung hinein integriert. Eine ähnlich theologisch fundierende und interpretierende Funktion kommt den anderen Theologumena, etwa dem des ‘auserwählten Volkes’, bzw. Metaphern, etwa der der ‘lebendigen Steine’ zu.²¹⁴

Unter den Methoden bibelpastoraler Arbeit, die diesem hermeneutischen Kriterium gerecht werden, sind insbesondere das Bibliodrama oder ähnliche Formen theodramatischer Vergegenwärtigungen biblischer Texte zu nennen. Es ist hier nicht der Ort, die Methode des Bibliodramas als einen solchen Verknüpfungsort von Lebens- und Bibeltext vorzustellen²¹⁵; es soll hier nur auf für unsere Fragestellung zentrale hermeneutische und didaktische Aspekte dieser theodramatischen Form hingewiesen werden.

Das Bibliodrama bietet einen Ort der Begegnung auf der Ebene menschlicher Grunderfahrungen, die in den scheinbar so inkongruenten Texten (Bibeltext und Lebenstext) geronnen sind.²¹⁶ Auf dieser Ebene wird eine Begegnung mit den biblischen Zeugen, deren Glaubenserfahrungen in den biblischen Texten auf uns kommen, möglich. Das Bibliodrama ‘inszeniert’ diesen Begegnungsort, indem es den biblischen Text als ein Rollenangebot versteht. Im Spiel lädt das Bibliodrama dazu ein, sich in eine Rolle²¹⁷ einzufühlen, deren Haltung anzunehmen und so den Grund-

²¹² Die bisherigen Ausführungen, insbesondere das hermeneutische Kapitel (Kap. 2) dürfte hinreichend begründen, warum das Adjektiv hier groß geschrieben ist, nämlich um deutlich zu machen, dass es sich um einen eigenen hermeneutisch und theologisch begründeten und verantworteten Ansatz handelt und nicht um eine praktische Anwendung exegetischer Erkenntnisse oder um die Applikation derselben. Bibelauslegung verstehe ich als Lebensthema.

²¹³ Vgl. dazu oben unter 2.3.2.

²¹⁴ Vgl. dazu meine Ausführungen im ersten Kapitel der Arbeit und auch unter 2.5.

²¹⁵ Vgl. bspw. Andriessen / Derksen: Bibliodrama.

²¹⁶ Vgl. die hermeneutischen Bemerkungen in Teil 2.4 dieser Arbeit.

²¹⁷ Der Begriff Rolle bezeichnet hier die Summe der Kulturmuster, die mit einem bestimmten Status verbunden sind. Die Rolle umfasst nicht nur Haltungen, Werte, Verhaltensweisen, die die Gesellschaft Personen, die einen gewissen Status besitzen, zuschreibt (vgl. Sunden: Religion, 7), sondern

haltungen und Überzeugungen auf den Grund zu kommen. In dieser Rollenaneignung findet ein wechselseitiges Spiel zwischen Rollenübernahme (Aneignung der jeweiligen Rolle, die den Status als Mann, Frau, usw. ausmacht) und Rollenaufnahme (Aneignung einer Rolle, in der das Verhalten anderer antizipiert wird) statt. Die Rolle im Bibliodrama ist Begegnungsort von fremden, geronnenen Erfahrungen und Quelle eigener Erfahrungen. Der biblische Text verkommt so nicht zu einem Drehbuch eines irgendwie gestalteten Bibeltheaters, ist kein Drehbuch, das nachgespielt werden soll, sondern beinhaltet Rollenangebote, um das Spielmuster und den Wahrnehmungsrahmen des biblischen Textes in Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebenstext zu erspüren und als Wahrnehmungsmuster zu übernehmen. Das, was sich ereignet und geschieht, kann, insofern es im Referenzrahmen des 'Heiligen' Textes der Bibel inszeniert ist und sich ereignet, als Handeln Gottes erlebt werden, und der das Drama umgebende Raum wandelt sich vom neutralen zu einem von der Gegenwart Gottes erfüllten Raum.²¹⁸

Diese Hermeneutik des *Bibliodramas* hat Heinz-Günther Schöttler vor dem Hintergrund des Paradigmas der *Theodramatik*²¹⁹ von Hans-Urs von Balthasar gelesen und theologisch vertieft.²²⁰

Wie der biblische Text im Bibliodrama im eigenen Leben weitergeschrieben wird, kann durch die Hermeneutik der Rezeptionsästhetik noch von einer anderen Seite beleuchtet werden. Der Leser- bzw. leseorientierte Wahrnehmungsprozess der Rezeptionsästhetik fragt nämlich auch danach, was ein Text, natürlich auch ein biblischer Text, bei den Leserinnen und Lesern bewirkt.²²¹ Im Akt des Lesens oder in der Übernahme einer Rolle im Bibliodrama, wird der Sinn des Textes neu entfaltet. Der Leser hat eine kreative und produktive Rolle, die benötigt wird, um das vom Text angebotene Sinnpotential immer wieder neu zu realisieren. Denn die Rezeptionsästhetik versteht den Text als ein Netzwerk von Signalen und Appellstrukturen, die an den Rezipienten gerichtet sind. Deshalb fragt sie, wie dieses vom Leser wahrgenommen wird und wie es auf den Leser wirkt. Bei der Frage, wie ein Text wahrgenommen wird, das heißt wie jemand den Text liest, genauer rezipiert, ist das Ich des Lesenden Subjekt, wobei dieses Subjekt von seiner je eigenen unverwechselbaren

bezieht sich auch auf Gegenstände, Gefühle, Kräfte, Aspekte von Personen, usw., die sich die Teilnehmer im Bibliodrama aneignen können (vgl. Andriessen/ Derksen: *Bibliodrama*. 140ff.).

²¹⁸ Vgl. Schöttler: *Fünftes Evangelium*.

²¹⁹ Vgl. Balthasar: *Theodramatik*.

²²⁰ Vgl. Schöttler: „...wie Gott mitspielt“.

²²¹ Vgl. ausführlich die bibelpastoral fokussierten Überlegungen zur Rezeptionsästhetik von Schöttler: *Die göttlichen Worte*.

Biographie geprägt ist. Bei der Frage, wie der Text auf den Lesenden wirkt, ist der Text Subjekt im Rezeptionsprozess, wobei der Text Zeichen und Appelle enthält, die mehr andeuten als die objektiv wahrnehmbaren Buchstaben. Die Rezeption des Lesers und die Wirkung des Textes finden verschränkt, reziprok und im Leseprozess immer tiefer gehend statt, sind jedoch nie identisch.²²² Diese Spannung eines unabhängigen Textes und der Rezeption durch den Leser macht deutlich und verständlich, wie es zu verschiedenen Wahrnehmungen und Wirkungen von Texten kommen kann. In diesem Verständnis bleibt ein Text immer unabgeschlossen und unvollständig. Die Story des Textes ist noch nicht zu Ende erzählt.

Umberto Eco sagt deshalb, dass der Autor dem Leser „ein zu vollendendes Werk“²²³ übergibt und spricht von einem „offenen Kunstwerk“²²⁴, insofern die Texte bewusst interpretationsbedürftig und –fähig sind, was in semiotischer wie in theologischer Hinsicht die Voraussetzung für ihre Relevanz ist. Dieser Offenheit von Texten wohnt also ein „Mehrwert an Sinn“²²⁵ inne, der im immer wieder neuen Lesen entdeckt werden kann. Im Lesen, aber auch in der „Rollenprobe“ des Bibliodramas, kann der altbekannte Text der Bibel je neu gelesen bzw. dramatisiert werden.

Die rezeptionsästhetische Erkenntnis ermöglicht es das, was als Wirksamkeit des Wortes Gottes bezeichnet wird, besser zu verstehen und zu beschreiben. Sind die biblischen Texte im beschriebenen Sinn unabgeschlossen und uneindeutig, so können sie je neu lebendiges – das heißt betreffendes – Gotteswort sein. Im Bibliodrama kann in der Rollenerfahrung, im Referenzrahmen der Bibel als ‘Heiliger Schrift’, Gottes Handeln je neu erfahren werden. Die Offenheit des biblischen Textes markiert den ‘Spiel-Raum’ des Geistes Gottes. Die rezeptionsästhetische Perspektive hilft, den Akt des Lesens, Deutens und Spielens der ‘Heiligen Texte’ als kreatorisches²²⁶ Geschehen zu begreifen. In diesem Verständnis gehört der Leser oder derjenige, der im Bibliodrama ein Rollenträger ist, konstitutiv in den biblischen Text bzw. in das biblische Skript hinein. So können wir mit Ulrich H. J. Körtner vom „inspirierten Leser“²²⁷ sprechen.

Dadurch holt die Rezeptionsästhetik etwas ein, „was die altkirchlichen Pioniere christlicher Schriftauslegung auf ihre Weise wussten: ‘Inspiriert’ sind die Lesenden,

²²² Vgl. hierzu die Anmerkungen zum Abschreiten der hermeneutischen Spirale in Kapitel 2.

²²³ Vgl. Eco: Kunstwerk.; Vgl. Ders.: Semiotik, 145-167.

²²⁴ Vgl. Eco: Kunstwerk.; Vgl. Ders.: Semiotik, 145-167.

²²⁵ Vgl. Eco: Lector, 63.

²²⁶ Dieses Kunstwort stammt von Josuttis: Verkündigung.

²²⁷ Vgl. Körtner: Der inspirierte Leser.

ist die Lesegemeinschaft Kirche, und je mehr sie voranschreiten im Glauben und Leben, je mehr sie Glauben und Leben in den Text tauchen, desto weiter wird das Wort Gottes mit ihnen gehen, desto tiefer wird es reichen.²²⁸

Deshalb kann Papst Gregor der Große sagen :

„Wie viel ein jeder Heilige aus der heiligen Schrift gewinnt, ebensoviel gewinnt diese heilige Schrift bei ihm selbst. [...] Die göttlichen Worte wachsen, indem sie gelesen werden, denn jeder begreift sie um so tiefer, je mehr er sich in sie vertieft.“²²⁹

Traditionelle Formen der Bibelarbeit, die der genannten leben- und bibelerschließenden Hermeneutik gerecht werden wollen, haben es, insofern sie auf das Wort und die Rhetorik setzen, schwerer. Solche Gesprächsformen in der bibelpastoralen Arbeit müssen sich durch eine Erfahrungsnähe und existenzielle Tiefe auszeichnen, die in der Regel aber nicht jene Dichte erreichen kann, die dem Bibliodrama von seiner hermeneutischen Konzeption her eigen ist. Dass die Predigt als rhetorisches Ereignis diese Beziehungsarbeit zwischen Bibeltext und Lebenstext anders inszenieren muss, liegt auf der Hand. Die Predigt als zentrale gottesdienstliche Verkündigungsform der Kirche hat ihre eigenen Aufgaben und Möglichkeiten, aber auch ihre Grenzen, und – soviel dürfte deutlich geworden sein – das nicht nur unter dem Gesichtspunkt der modernen Kommunikationsformen.

Dass die Bibel wird Quelle eigener und Begegnungsort mit fremden Glaubenserfahrungen wird und dieser Umstand stellt nicht allein eine Aufgabe für punktuelle Aktionen, sondern ein Programm für längere Zeit dar. Auf den Einzelnen bezogen bedeutet dies ein lebenslanges ‘Programm’: Leben mit und in der Bibel.

3.3 Von der Kraft der metaphorischen Rede – Gedanken zur religiösen Sprachkompetenz

Um die bedrängende Situation der Gemeinden in einem anderen, in einem neuen Licht zu betrachten, verwendet der Erste Petrusbrief eine ausgeprägte metaphorische Sprache. Er gebraucht theologische Sinnfiguren, um die Situation der Gemeinden bzw. Gemeindemitglieder zu beschreiben: ‘Fremde’, ‘Erwählung’, ‘lebendige Steine’, ‘Volk Gottes’ etc. Der Autor verwendet also bei der theologischen Deutung der Lage der Gemeinden keine rein diskursive Rede, in der er der Gemeinde rhetorisch-belehrend gegenübertritt. Vielmehr bedient er sich einer bildhaften Sprache, die auf

²²⁸ Backhaus: Die göttlichen Worte, 167.

²²⁹ Gregor der Große: Ezechielhomilien I, 7,8.

mehr verweisen kann, als auf das, was empirisch vor Augen liegt. Mit seiner ausgeprägten metaphorischen Sprache eröffnet der Brief einen weiten, die erfahrene Wirklichkeit übersteigenden Horizont. ‘Fremde’ – jene Metapher, die die soziologische Wirklichkeit beschreibt – wird durch weitere Metaphern wie ‘Erwählung’, ‘lebendige Steine’ etc. gedeutet und damit in die Gottesbeziehung der Gemeinden hineinbuchstabiert. Die Situation der ‘Fremde’ wird also – wenn man so will – aus der Perspektive Gottes betrachtet. Sieht man weiterhin, dass diese Sinnfiguren als Koordinaten vom Verfasser des Briefes zu einem Netzwerk verbunden werden, so wird eine ‘Hintergrundmetapher’ sichtbar: die Exodus-Metaphorik, in der, wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt, fast alle Metaphern, die der Autor des Ersten Petrusbriefs verwendet, wurzeln. David Tracy sagt:

„Alle großen Religionen [gründen] auf bestimmte Wurzelmetaphern [...]. [Sie bilden] einen Komplex oder ein Netzwerk, in dem bestimmte Grundmetaphern untergeordnete Metaphern strukturieren und neue Bilder einordnen.“²³⁰

Die Metaphorik des Exodus ist *die* Wurzelmetapher des Volkes Israel und des Judentums bis heute. Mit ihrer Hilfe baut der Autor rhetorisch eine Szenerie auf, in die hinein sich die einzelnen Leser stellen können. Sie können sozusagen die Metapher ‘bewohnen’. Denn das ist die Wirkung der Metapher, dass sie dazu einlädt, mit dem eigenen Lebenskontext – im Ersten Petrusbrief ist es die Erfahrung der Bedrängnis – die Metapher auszufüllen und darin gleichzeitig dem eigenen Lebenskontext einen neuen oder zumindest veränderten Verstehensrahmen zu geben.

Was geschieht im Rezeptionsprozess einer Metapher? Die Metapher wirkt mit der ihr innewohnenden Botschaft auf den Rezipienten und eröffnet unerwartete Perspektiven: Es entsteht ein neuer Sinn. Dabei ist die Metapher weit mehr als ein bloßes Spiel mit Worten: Sie ist nicht nur sprachschöpferisch, sondern vor allem sinnschöpferisch. Sie hat die Kraft, neu entstehende Bedeutungen in unserer Sprache zu vermitteln, eröffnet neue Welten und hilft, die Wirklichkeit neu zu beschreiben, ja sogar neue Wirklichkeiten zu schaffen.²³¹ Die Metapher gibt in ihrer uneigentlichen Rede einen Standpunkt, von dem aus man die Welt anders fassen kann: Man kann sie sprachlich entdecken und erschließen. Die Metapher, als solche bekannt, zieht den Leser im Rezeptionsprozess in eine neue Welt hinein, erscheint im neuen Kontext aber vielleicht zunächst fremd und störend. So liegt in der Metapher eine hermeneutische Spannung, die zwischen Fremdem und Vertrautem oszilliert. Gerade in dieser

²³⁰ Tracy: Metapher, 218.

²³¹ Vgl. Blumenberg: Paradigmen, 290.

Spannung gründet ihr evozierender und provozierender Charakter. So könnte man fast sagen: Die Metapher packt den Leser, verwickelt ihn in die ihr innewohnende Fragestellung und fordert zu einem zustimmenden, ablehnenden oder modifizierenden Urteil heraus. Der Leser wird aktiviert und zur Partizipation²³² an einem Gestaltungsprozess herausgefordert. Die metaphorische Rede hat sozusagen eine einladende „Anrede-Dimension“²³³, die eine Antwort erwartet.

Partizipiert man mit dem Ersten Petrusbrief an der Grundmetapher des Exodus, so zeigt sich auch die antizipatorische Dimension metaphorischer Rede. Jetzt kann die Gegenwart vom Ziel des Exodus-Narrativs her gelesen werden.²³⁴ Insofern wird die Gegenwart von der Exodus-Botschaft zutiefst geprägt und erscheint den ‘in der Fremde Lebenden’ als neue, von Gott her bestimmte Wirklichkeit. Als ‘Volk Gottes’ mit der Zusage der ‘Erwählung’ können die Gemeinden in der Welt, mag sie noch so widrig sein, nicht nur existieren, sondern – wer hätte das gedacht? – ihre spezifische Aufgabe als Gemeinde Gottes an und in der Welt entdecken (vgl. besonders 1Petr 3,14-16).

Der Erste Petrusbrief ist also sowohl von der religiösen Situation als auch von der rhetorischen Gestalt her ein eindringliches und überzeugendes Beispiel dafür, dass religiöse Sprache unbedingt auf metaphorisches Reden angewiesen ist, wenn sie – die Gottesbeziehung artikulierend – existenziell berühren und lebensdienlich sein will. Es ist also eine bleibende Aufgabe, in Verkündigung, Bibelarbeit und Katechese die metaphorische Sprache als Ureigenes der religiösen Sprache zu pflegen und Menschen selbst auf diese Weise religiös sprachfähig zu machen. Für diese grundlegende Sprachkompetenz sollten Verkündiger und Hörer, Theologen vom Fach in ganz besonderer Weise, weil das Studieren der Theologie argumentativ und diskursiv angelegt ist und die metaphorischen Aspekte der Sprache kaum berücksichtigt, aber auch der ‘einfachen’ Gläubigen bei denen in die Lehre gehen, die diese Sprache virtuos beherrschen: den Schriftstellern und Poeten.²³⁵ Denn diese vermögen mit ihrer ver-

²³² In ihrer zur Partizipation einladenden Dimension hat die Metapher viel mit der in Kap. 3.2 gesagten Rezeptionsästhetik gemeinsam.

²³³ Jüngel: *Metaphorische Wahrheit*, 100.

²³⁴ Vgl. das anthropologische Zeitverständnis in Kap. 3.1.2.

²³⁵ Vgl. Garhammer / Langenhorst: *Schreiben ist Totenerweckung*; oder das Internetportal: www.theologie-und-literatur.de.

dichteten und innovativen Sprache neue Metaphern zu erzeugen, bzw. alte in ein neues Licht zu stellen.²³⁶

3.4 Hermeneutische Verantwortung vs. subkomplexe ‘Lösungsfällen’

Als ein aktuelles Beispiel für den Umgang mit dem Ersten Petrusbrief und seiner konkreten Verwendung soll das „Pfarrprojekt Paroikia“ kritisch beleuchtet werden. Seit dem Jahr 2005 werden im Haus Werdenfels bei Regensburg Kurse für dieses Projekt, das der Freiburger Ordinarius für Pastoraltheologie Prof. Dr. Hubert Windisch entwickelt hat, angeboten. In einem Beitrag auf seiner Homepage²³⁷, der dieses Projekt vorstellt, nimmt er explizit auf den Ersten Petrusbrief Bezug. An dieser Stelle soll nicht das gesamte Projekt besprochen, sondern der Gedankengang von Windisch auf meine Fragestellung hin fokussiert nachgezeichnet und im Horizont meiner exegesischen und hermeneutischen Überlegungen kritisch befragt werden.

Am Anfang seiner Ausführungen gibt Windisch mit Hilfe kultursoziologischer Perspektiven eine Analyse der Bedingungen der heutigen Kirche. Er spricht davon, dass nicht nur aus einem kirchenexternen Blickwinkel von einer ‘Kirche in der Fremde’ gesprochen werden müsse, sondern auch davon, wie aus einem kircheninternen Blickwinkel eine ‘Fremde’ in der Kirche selbst zum Ausdruck komme. Die äußere Fremde entstehe nach Windisch aus der Kollision des stetigen Wandels der Moderne mit der christlichen Tradition:

„Christen, die als Mitte ihres Selbstverständnisses wie auch ihrer Lebensvollzüge ein Gedächtnis, die Eucharistie, feiern und dieses Gedächtnis als sinnstiftend tradieren, müssen sich in diesem Zeitgeist unbehaust vorkommen. Umgekehrt müssen Menschen, die diesen Zeitgeist der (Post)Moderne internalisiert haben, sich mit der christlichen Gedächtnisfeier der Eucharistie zunehmend schwer tun.“²³⁸

Schon an dieser Stelle deutet sich eine Dichotomie in Windischs Denken an, da er die gegenwärtige Lebenswelt, in der die Christen eingewoben sind, nicht mit den Traditionsbeständen korreliert, sondern als hermetische Blöcke gegenüberstellt. Die

²³⁶ Ein ausführliches Plädoyer, dass die gesamte Theologie metaphorisch gestaltet werden muss liefert in überzeugender Weise: Hartl: *Metaphorische Theologie*.

²³⁷ Windisch: *Seelsorge*.

²³⁸ Windisch: *Seelsorge*, 1.

‘Fremde’ in der Kirche sieht Windisch vor allem in einer qualitativen Abnahme christlichen Wissens:

„Kinder lesen im Religionsunterricht ‘Colgate’ anstatt ‘Golgotha’ und halten Jesus am Kreuz für Herkules. Die Mutter eines Erstkommunionkinds beschwert sich beim Pfarrer, weil ihr Sohn für die Erstkommunion ein langes Gedicht auswendig lernen müsse. Auf die Nachfrage des Pfarrers nennt die Mutter das Gedicht: ‘Vater unser’.“²³⁹

Es kommt aber nicht darauf an, sich ein bestimmtes Glaubenswissen aus der Bibel heraus anzueignen, das man jemandem präsentieren könnte, sondern es ist notwendig, die eigenen Erfahrungen mit den Erfahrungen, die in der Bibel zu Texten geronnen enthalten sind, zu korrelieren (vgl. die entwickelte Hermeneutik in Kap. 2). Demgegenüber schwingt bei Windisch folgerichtig die Angst mit, dass die Kirche, deren Mitgliederzahl auch quantitativ in Deutschland abnehme, durch mangelndes Wissen der Selbstaflösung anheim gestellt sei:

„Letztlich ist die Kirche in Gefahr, ihr Eigenes preiszugeben. Wird dieser Gefahr nicht ins Auge gesehen, kommt es zur Enteignung des kirchlichen Selbstverständnisses und der kirchlichen Sendung bis hinein in den Kernbereich des Gottesdienstes.“²⁴⁰

Deshalb fordert Windisch mit Medard Kehl dazu auf, dem Prozess der ‘Vaporisierung’ der Kirche infolge innerer Zersetzungsprozesse und äußerer Beeinflussung energisch entgegenzutreten:

„Wir müssen heute unsere eigene Identität als Volk Gottes auch verstärkt in der Abkehr von den Irrwegen dieser Kultur finden; also in der Bereitschaft eines Zuges durch die ‘Wüste’, in der wir als einzelne und als Volk Gottes wieder primär aus unserer gläubigen Grunderfahrung leben müssen und uns nicht mehr in kultureller Absicherung bewegen können.“²⁴¹

Mit seinen Aussagen zu Kirche und Kultur tendiert Windisch zu einer Entgegensetzung von Kirche und Kultur.²⁴² Damit der Glaube und die Kirche auf sicheren Boden stehen könnten, wertet Windisch die Kultur, in die hinein sich die Religion inkulturiert und damit die Kultur prägt, sowie in diesem Prozess und vice-versa, auch die Religion von der Kultur, in die hinein sie sich inkulturiert, geprägt wird, also letzt-

²³⁹ Windisch: Seelsorge, 3.

²⁴⁰ Windisch: Seelsorge, 4.

²⁴¹ Kehl: Kirche in der Fremde; zitiert nach: Windisch: Seelsorge, 3f.

²⁴² Eine ähnliche Denkform, die die Kultur der Religion so gegenüberstellt, als bestehe zwischen beiden kein gegenseitiger Austausch, findet sich auch in der Rede zur Eröffnung des Neubaus an der Jüdischen Hochschule in Berlin von Salomon Korn: Das Dilemma der jüdischen Kultur in Deutschland; Vgl. dazu auch Först: Ein Bruch zwischen Evangelium und Kultur.

endlich die Lebenswelt, in der Religion gelebt wird, ab. Die Kirche soll sich von der Mitwelt abkehren und das Eigene sichern. Hier wird der fatale Versuch, der die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts und weite Strecken der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts prägte, nämlich die Kirche abzuschotten von und in dieser Gesellschaft²⁴³, wieder neu unternommen. Der vornehmliche Ort, an dem, von der Außenwelt geschützt, das Eigene entwickelt werden könne, ist für Windisch die Pfarrei:

„Unsere Pfarreien sind [...] geradezu prädisponiert, diese pastoraltheologischen Zeitdiagnosen in praktische Pastoraltherapien zu übersetzen.“²⁴⁴

Unter diesen Vorzeichen spielt Windisch den Ersten Petrusbrief ein, indem er etymologisch etwas kurzschlüssig und für seine These zu eindimensional behauptet, dass das Wort Pfarrei vermittelt durch das lateinische *paroecia* letztlich auf das gleichbedeutende griechische „paroikia (wörtlich: wohnen in der Fremde)“²⁴⁵ zurückgehe:

„Die Kirche lebte in apostolischer Zeit wie einst Israel als kleine Minderheit in wirklicher Zerstreuung unter den Heiden. In den einsetzenden Bedrängnissen werden sich die Christen ihrer Würde, als auch ihrer Fremdlingsschaft bewusst. Die Christen sind Erwählte in der Fremde. Die profangeschichtliche Stunde wird aber heilsgeschichtlich verstanden. Die Kirche ist ihrem Wesen nach in der Welt sogar *immer* in der Fremde und in der *unterlegenen* Minderheit. Fremde sind Christen jedoch nicht, weil die Welt sie verstoßen hätte, so dass sie nun deshalb die Welt böse nennen würden. Auch nicht, weil sie sich von einer Welt, die sie verachten, gelöst hätten, sondern weil sie als Erwählte der Welt *entnommen* sind. [...] Werden die Christen in den *Verfolgungen* die Fremdlingsschaft als Wahrheit erfahren, so soll *dies* ihr Bewusstsein der Erwählung und ihre Zuversicht *stärken*. Fremdlinge (und Beisassen) haben dort, wo sie wohnen, keine Bürgerrechte (vgl. Phil 3,20). Sie haben keine maßgebliche Macht und keine Gewalt des Regierens.“²⁴⁶

Windisch erkennt zwar richtig, dass im Ersten Petrusbrief die theologischen Sinnfiguren ‘Erwählung’ und ‘Fremde’ einander zugeordnet sind, aber er geht aus dem theologischen Referenzrahmen des Ersten Petrusbriefes heraus, wenn er die Erwählung als ein der Welt *Entnommensein* definiert. Vielmehr korreliert der Verfasser des Ersten Petrusbriefes die Sinnfigur der ‘Erwählung’ mit der der ‘Fremde’, um genau das als soziologische und theologische Konsequenz zu vermeiden, was das Ergebnis der Schlussfolgerungen Windischs ist. Dem Ersten Petrusbrief geht es vielmehr darum, die Gemeinde trotz der soziologischen Marginalisierung und Bedrängnis zu einem offenen und konstruktiven Dialog *in* der Gesellschaft und *mit* der Gesellschaft

²⁴³ Vgl. Gabriel: Kirche in der Postmoderne.

²⁴⁴ Windisch: Seelsorge, 6.

²⁴⁵ Windisch: Seelsorge, 6.

²⁴⁶ Windisch: Seelsorge, 6 (kursive Hervorhebungen vom Autor).

zu ermutigen. Das Erwählungsbewusstsein der in der 'Fremde' dieser Welt Lebenden hat nicht Abgrenzung, sondern Öffnung zum Ziel: Leben *in* der Welt.

Um seine im Anschluss an Josef Ratzinger gewonnene These von der klein gewordenen Kirche²⁴⁷ zu stützen, erkennt Windisch im Ersten Petrusbrief seine Bestätigung, weil dort auch eine *unterlegene* Minderheit einer überlegenen Mehrheit gegenüber stehe. Dabei verkennt er, dass sich die Mitglieder der Gemeinden des Ersten Petrusbriefes nicht als *unterlegen* verstehen. Auch wenn sie von der römischen Mehrheitsgesellschaft bedrängt sind, so können sie sich ohne Furcht aufgrund der Zusage Gottes der Gesellschaft öffnen (vgl. 1Petr 3,14-16). Dem Ersten Petrusbrief geht es darum, sich im Vertrauen auf Gott in die römische Welt und ihre Kultur einzubringen und diese mitzugestalten. Die Erwählung führt nicht zu einer Trennung von der Welt, sondern ist eine Zusage Gottes *in* der Welt. Theologisch 'gefährlich' wird es, wenn Windisch behauptet, dass *Verfolgungen* das Bewusstsein der Erwählung und Zuversicht stärken, bewegt sich eine solche Aussage doch auf einer abschüssigen Ebene zu fundamentalistischen Konstruktionen hin, nach denen die Erwählung durch Gott in der Intensität der Bedrängnis und der Verfolgung ansichtig wird.

Windisch nennt sein „Pfarrprojekt Paroikia“ in der Überschrift „Einfach(er)e Seelsorge“. Er meint damit eine quantitative Reduktion seelsorglicher Tätigkeiten („Pfarrtätigkeiten“).²⁴⁸ Reduktionistisch ist Windischs Projekt aber auch in Bezug auf die biblische Hermeneutik und pastoraltheologische Reflexion: Sein „Pfarrprojekt Paroikia“ ist ein anschauliches Negativ-Beispiel dafür, wie eine subkomplexe biblische Hermeneutik zwar einfache Deutungsmuster hervorbringt, die die Welt dichotomistisch ordnen und in ihrer postmodernen Komplexität durch Reduktion vermeintlich deuten, aber weder dem Ersten Petrusbrief noch den Herausforderungen des Glaubens heute gerecht wird. Immer wieder appliziert Windisch Bibelstellen in seinen Aufsatz, ohne deren historische Kontexte zu beachten. Denn der Erste Petrusbrief macht es sich durch das differenzierte und diffizile Netz theologischer Sinnfiguren nicht so „einfach(er)“, zu verstehen, wie es Windischs pastoraltheologischer Lösungsweg angesichts der für Gläubige prekären Lebenswelt vorgibt. Es sei auch hier nochmals an das Ziel der vorliegenden Diplomarbeit erinnert, nämlich am Bei-

²⁴⁷ Vgl. Windisch: Seelsorge, 9; Vgl. Ratzinger: Glaube und Zukunft, 124f.

²⁴⁸ Vgl. Windisch: Seelsorge, 12: Windisch beschränkt die pfarrseelsorglichen Tätigkeiten auf Verkündigung, Feier der Sakramente, Diakonie für Gemeindeangehörige, Gebet und Exerzitien.

spiel des Ersten Petrusbriefs aufzuzeigen, wie eine lebensdienliche und gegenwartsbezogene, biblisch und theologisch verantwortete Begegnung von Leben und biblischen Texten und deren ‘Verwendung’ geschehen muss.²⁴⁹

3.5 Der Umgang mit einem Kölner Moscheebau

3.5.1 Das Werben des Ersten Petrusbriefes für einen offenen Dialog

Der Erste Petrusbrief wird, wie im ersten Teil dieser Arbeit ausgeführt, in eine für Christen bedrängende Lebenswelt hinein geschrieben. Dabei ist es bemerkenswert, dass sich die Gemeinden nicht vor der bedrohlichen und Angst machenden Situation ver- und von der sie umgebenden bedrängenden Welt abschließen. Sie ziehen sich nicht in ein Ghetto zurück.

Anschaulich wird diese Haltung an einem Schlüsselsatz in 1Petr 3,15²⁵⁰:

„(3,14b) Lasst euch durch die Furcht vor ihnen nicht in Furcht versetzen und nicht durcheinander bringen. (15) Den Herrn Christus haltet heilig in euren Herzen, immer zur Antwort [apologia] bereit jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft [logos] verlangt über die Hoffnung die in euch ist, (16) aber in bescheidener und respektvoller Art mit gutem Gewissen. Dann werden diejenigen, die euch schmähen, damit, wodurch ihr schlecht gemacht werdet, widerlegt: durch euren guten Lebenswandel in Christus.“

Für den Ersten Petrusbrief ist es bei der Begegnung mit der Mitwelt zentral, „dass sich christliche Existenz nicht in der sektiererischen Abschottung von der Mitwelt realisiert, sondern in der Bereitschaft zum Dialog.“²⁵¹ Dieser Dialog weist in seiner offenen Haltung zur Mitwelt und trotz der Bedrängnis spezifische Charakteristika auf²⁵²:

(1) Die Antwort aus dem Glauben in einer für die Christen herausfordernden Situation soll *sachlich-dialogisch* sein, was die Begriffe ‘apologia’ und ‘logos’ deutlich machen.²⁵³

²⁴⁹ Vgl. oben Kapitel 2.

²⁵⁰ Vgl. oben Kap. 2.5.

²⁵¹ Feldmeier: Petrus, 130.

²⁵² Vgl. Schöttler: Martyria, 151f.

²⁵³ Der griechische Terminus ‘apologia’ darf hier nicht – philologisch unzulässig – eng festgelegt werden als ‘Apologie’ im Sinne des terminus technicus der Kontroverstheologie; die Begriffe ‘apologia’ und ‘logos’ stammen eher aus der antiken Dialog-Terminologie; vgl. Brox: Petrusbrief, 159.

(2) Die Antwort aus dem Glauben soll *bescheiden* sein. Erzählt man von seinem Glauben, besteht immer die Gefahr der Selbstdarstellung und des aggressiven Auftretens anderen gegenüber.

(3) Die Antwort aus dem Glauben soll *im guten Gewissen* erfolgen. Glaubenskommunikation ist nur dann glaubwürdig, wenn Reden und Handeln übereinstimmen. Deshalb mahnt der Erste Petrusbrief, dass die Antwort in gutem Gewissen zu geben sei. Die Realisation des Glaubens muss der Handlungsebene vorausgehen und sie rechtfertigen.

(4) Die Antwort aus dem Glauben soll *offen* sein. Eine unfreundliche Umwelt verleitet schnell dazu, sich einzuigeln und sich aus der 'ach so bösen' Welt in geschlossene Rückzugsgebiete, in denen Selbstgenügsamkeit und Selbstgerechtigkeit herrschen, zu flüchten. Demgegenüber ermutigt der Erste Petrusbrief, solchen herausfordernden Situationen und Gegnerschaften nicht auszuweichen, sondern diesen offen zu begegnen.

(5) Die Antwort aus dem Glauben soll *respektvoll* sein. Eine glaubensunfreundliche oder sogar glaubensfeindliche Mitwelt verführt leicht dazu, aggressiv und verurteilend zu reagieren. In dieser herausfordernden Lage ergeht die Mahnung, in Respekt vor den Anderen Rechenschaft abzulegen.

(6) Die Antwort aus dem Glauben soll sich im *guten Lebenswandel* aufweisen. Die ethische Realisation des Glaubens soll im gesamten Leben aufgezeigt werden.

Diese sachliche Konzeptionierung des Glaubenszeugnisses und der konziliante Umgangstil zeugen von einem starken Selbstbewusstsein des Autors. Der Erste Petrusbrief konstruiert seine Identität nicht in der Abgrenzung zu den Anderen, gleichsam – was ohne Weiteres nahe gelegen hätte und verständlich wäre – in einer 'identity against', sondern aus dem Rückbezug auf das eigene Bewusstsein. Dieses *positive* Identitätsbewusstsein speist sich für den Ersten Petrusbrief aus dem *Gedanken der Erwählung* durch Gott. Wie im ersten Teil dieser Arbeit ausgeführt, spielt die Erwählung durch Gott die zentrale Rolle für den Ersten Petrusbrief. Sie trägt die Gemeinde, insofern sie die Klammer bildet, die den gesamten Brief (1Petr 1,1; 5,13) umfasst. In der zentralen ekklesiologischen Aussage in 1Petr 2,9, dem Höhepunkt der grundlegenden Zustandsbeschreibung der Gemeinde, wird ebenfalls das Theologumenon der Erwählung aufgeführt.

Die Erwählung hebt die Gemeinden und einzelnen Gemeindemitglieder nicht über andere Menschen, sondern lässt sie im Bewusstsein leben, dass sie sich von Gott getragen wissen. Die Erwählung ist eine Zusage, durch die die Gemeinden im Vertrauen ihr Leben in der Welt gestalten können. Dadurch wird die Mitwelt nicht anders; sie bleibt womöglich unfreundlich oder teilnahmslos den Christengemeinden gegenüber. Das Zutrauen in Gott aber bewertet die Angst nicht über und lässt sie auch nicht verschwinden, sondern hält die Angst in einer lebensermöglichenden Balance zum Vertrauen in Gott.

Es gelingt dem Autor durch den Blick auf das, was ihm 'vor Augen' liegt (vgl. ausführlich das biblische Zeitverständnis in Kap. 3.1.2), dieses Vertrauen in Gott zu gewinnen bzw. zu stärken. Der Autor aktualisiert das Exodus-Paradigma: Gott befreit Israel und spricht ihnen eine besondere Würde, und daraus erwachsend, eine besondere Aufgabe in der Welt, zu. Diese Auszeichnung, an der die Gemeinde und ihre Mitglieder partizipieren, lässt sie in einer zwar bedrängenden Mitwelt leben, aber immer im Bewusstsein auf Gott in der Welt leben und diese positiv mitgestalten.

Es wird deutlich, dass christliche Existenz angesichts dieser so verstandenen Erwählung aus einem tiefen Vertrauen in die Zukunft bestehen kann, das die berechtigten Ängste in einer gesunden Balance hält, so dass nicht Abgrenzung und Ablehnung geschieht, sondern Dialog möglich wird.

Eine korrelierende Situation heute soll an einem aktuellen Problem aufgezeigt und damit eine dem Ersten Petrusbrief entsprechende pastorale Perspektive aufgewiesen werden. Wie auch in der gegenwärtigen Zeit Christen mit Fremdheitserfahrungen umgehen können, soll anhand einer aktuellen Herausforderung zwischen Christen und Muslimen beispielhaft aufgezeigt werden.

3.5.2 Soziale Netzwerke vs. latente Ängste

Bei einem Gespräch anlässlich einer Diakonenweihe kam das Gespräch mit einem Regens eines Priesterseminars auf die Muslime in Deutschland, wobei jener Regens bemerkte, dass in naher Zukunft aufgrund der höheren Geburtenrate der Muslime, diese eine Gefahr für die deutsche Gesellschaft und das christliche Wertesystem darstellen würden. Im Ersten Petrusbrief sieht sich die christliche Gemeinde als Minderheit einer feindlichen Mehrheitsgesellschaft gegenüber. In dem angesprochenen und im Folgenden ausführlich beschriebenen Beispiel ist es aber genau umgekehrt! Hier

bilden die Muslime in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft – eher: einer christlich geprägten Kultur eine Minderheit. Wo liegt aber an dieser Stelle der Vergleichspunkt zum Ersten Petrusbrief? Der oben genannte Regens imaginisiert eine zu befürchtende quantitative Majorisierung der Muslime, die dann qualitativ in einen Sturz des christlichen Wertesystems umschlägt und die Grundlagen der deutschen Gesellschaft auf den Kopf stellt.

Diese Position ist in unseren Tagen symptomatisch für das Verhältnis der Christen zu den Muslimen in Europa. Dabei transportiert diese Äußerung immer eine latente Angst, dass das Eigene, d. h. die Identität, ja selbst die Existenz der deutschen Gesellschaft mit ihrem christlichen Wertesystem in Gefahr seien. Selbst bei hohen Kirchenmännern ist eine latente Angst vor Überfremdung durch die Existenz von Muslimen in Deutschland vorhanden. So äußerte sich unlängst der Kölner Kardinal Meisner in einem Interview zum Bau einer Zentralmoschee in Köln-Ehrenfeld:

„Ich will nicht sagen, ich habe Angst, aber ich habe ein ungutes Gefühl. [...] Das ist gleichsam von der Historie her doch ein Erschrecken, dass ein Kulturbruch in unserer deutschen, europäischen Kultur durch die Einwanderung der Muslime passiert ist.“²⁵⁴

Diesen Äußerungen zum Trotz hat die katholische Kirche in Deutschland gezeigt, dass es auch ein offenes und dialogbereites Verhältnis zwischen Christen und Muslimen geben kann, und zwar in ihren Dokumenten „Christen und Muslime in Deutschland“²⁵⁵ (2003), „Moscheebau in Deutschland. Eine Orientierungshilfe“²⁵⁶ (2008) und „Christus aus Liebe verkündigen. Zur Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischen Hintergrund“²⁵⁷ (2009). Diese Schriften zeigen sehr anschaulich, dass Muslime mit ihren Christen fremd vorkommenden Ritualen und ethischen Prinzipien toleriert und durch intensiven Kontakt respektiert werden können.

Demgegenüber ist das Dokument „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland“²⁵⁸ (2006) der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD) von einer latenten Angst geprägt. So erteilt die EKD dem Verkauf einer Kirche mit der Möglichkeit zur Umwidmung in eine Moschee eine kategorische Absage:

²⁵⁴ Meisner: Ich habe ein ungutes Gefühl.

²⁵⁵ Vgl. Sekretariat der deutschen Bischöfe: Christen und Muslime.

²⁵⁶ Vgl. Sekretariat der deutschen Bischöfe: Moscheebau in Deutschland.

²⁵⁷ Vgl. Sekretariat der deutschen Bischöfe: Christus aus Liebe verkündigen.

²⁵⁸ Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: Klarheit und gute Nachbarschaft.

„Die Umwidmung einer Kirche in eine Moschee wird oftmals von vielen Christen nicht nur als ein persönlicher Verlust empfunden, sondern kann darüber hinaus auch zu Irritationen in der öffentlichen Wahrnehmung führen: Der äußere Symbolwert der Kirche bleibt erhalten, im Inneren wird jedoch eine andere Religion praktiziert. So entsteht in der Öffentlichkeit der Eindruck, die Christen würden vor dem Islam zurückweichen, oder Islam und Christentum seien letztlich austauschbare Religionen.“²⁵⁹

Ob aber die Umwandlung einer Kirche in eine Moschee nur Irritationen auslösen würde, bleibt fraglich. Denn es kann durchaus passieren, dass intensive Gespräche von christlichen Gemeinden mit muslimischen Gemeinden dazu führen, dass sich die christliche Gemeinde dazu entschließt, ihre Kirche zu übergeben. Und noch viel mehr: Dass sie auch bereit ist, die muslimische Gemeinde zu begleiten und zu unterstützen.

Dafür ist der aktuelle Moschee-Streit in Köln ein sprechendes Beispiel. Im Mai 2009 ist in Köln mit dem Bau der DITIB-Großmoschee begonnen worden. Das Bauvorhaben führte in den Jahren zuvor zu heftigen Debatten in der Öffentlichkeit. Nicht nur in den Feuilletons der Zeitungen, sondern auch auf den Straßen wurden die Kontroversen ausgetragen. Eine im Auftrag des Kölner Stadtanzeigers im Juni 2007 durchgeführte repräsentative Umfrage des Meinungsforschungsinstitutes Omniquest zeigte, dass 35,6% der Kölner Bürger den Bau der Moschee uneingeschränkt, weitere 27,1% den Bau bei Reduzierung der seinerzeit geplanten Größe befürworten und 31,4% den Bau unabhängig von der Architektur ablehnen (5,9% machte keine Angabe).²⁶⁰ Etwa Zweidrittel der Befragten sprechen sich demnach für den Bau der Moschee aus. Unter den Gegnern des Moscheebaus spielt die 1996 gegründete Bürgerinitiative „Pro Köln“, die zur Zeit fünf Ratsmitglieder im Kölner Stadtrat stellt, eine maßgebliche Rolle. Das Konzept des ‘christlichen Abendlandes’ steht im Mittelpunkt ihrer Programmatik. Dies ist auf der Homepage von „Pro Köln“ nachzulesen.²⁶¹

Die Haltung von „Pro Köln“ und ihrer Schwesterorganisation „Pro NRW“ offenbarte sich in einer Stellungnahme evangelischer und katholischer Bischöfe aus Nordrhein-Westfalen zu den eigenen Glückwünschen an die Muslime in Deutschland zum Ramadan. In diesem Schreiben kritisierten die Bischöfe die

„kleine rechtspopulistische Gruppierung mit dem Namen ‘Pro NRW’. Diese Gruppierung schürt gezielt Vorurteile gegen den Islam, macht pauschal die Ausländer für die sozialen Probleme in Städten und Stadtteilen verantwortlich

²⁵⁹ Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: Klarheit und gute Nachbarschaft, 69.

²⁶⁰ http://www.ksta.de/ks/images/mdsLink/umfrage_moschee.pdf.

²⁶¹ <http://www.pro-koeln.net>.

und versucht, sowohl die Integrationspolitik wie auch das kirchliche Engagement für einen Dialog der Religionen als falsch und gefährlich darzustellen.²⁶²

Die Fraktionsvorsitzende von „Pro Köln“ im Kölner Stadtrat Judith Wolter wandte sich daraufhin gegen die

„skandalösen und zeitgeisthörigen Ausfälle der katholischen und evangelischen Amtskirche.“²⁶³

Und sie führte weiter aus:

„Dessen ungeachtet engagieren sich immer mehr überzeugte Christen und zahlreiche Pfarrgemeinderatsmitglieder, Kirchenvorstände und einfache Priester bei Pro Köln und Pro NRW für die Werte des christlichen Abendlandes. [...] Kardinal Meisner wird sich fragen lassen müssen, ob er denn wirklich wusste, was der [sic!] der dort unterschrieb und warum er das tat. Gerade von ihm hätten viele Katholiken etwas anderes erwartet. Ein Grund mehr für unseren Arbeitskreis Christen pro Köln, über seine inzwischen vielfältigen Kontakte gerade auch in die Kirchen hineinzuwirken und auf diesen fatalen Kotau vor dem linken Zeitgeist hinzuweisen.“²⁶⁴

Eine vollkommen gegenteilige Position stellt das Engagement der Pfarrei St. Theodor im Kölner Stadtteil Vingst dar. Die Pfarrgemeinde sammelte in einem Gottesdienst im Jahr 2007 für ein Geschenk zum Neubau der Großmoschee 811,57 Euro²⁶⁵. In demselben Jahr wuchs der Betrag auf über 2000 Euro an und bis die Moschee fertig gestellt ist, soll weiter gesammelt werden²⁶⁶. Zum Boykott dieser Aktion hatte „Pro Köln“ aufgerufen:

„Jeder überzeugte Katholik der Pfarrei St. Theodor, der seinen Glauben noch ernst nimmt, sollte sich gut überlegen, ob er sein Kirchgeld am nächsten Sonntag Pfarrer Meurer anvertraut. Lieber eine Spende für einen karitativen Zweck. Oder noch besser: Eine Spende für die Ehrenfelder Anwohnerinitiative gegen die Großmoschee bzw. die Bürgerbewegung Pro Köln, damit Köln auch in Zukunft eine deutsche Stadt im christlichen Abendland bleibt!“²⁶⁷

Demgegenüber zeigt das Engagement der Pfarrgemeinde St. Theodor, dass Parallelgesellschaften verhindert werden können. Der Dialogbeauftragte der DITIB (Tür-

²⁶² http://www.erzbistum-koeln.de/modules/news/news_1414.html.

²⁶³ Bürgerbewegung pro Köln: Meisners Kniefall.

²⁶⁴ http://www.pro-koeln.net/artikel09/090909_meisner.htm. Der Arbeitskreis „Christen pro Köln“ ist mit einer eigenen Homepage im Internet präsent, in der sich die Stadtratsvorsitzende Regina Wilden von „Pro Köln“ unter anderem gegen die Förderung des Baus von islamischen Großmoscheen und dies als falsches gesellschaftliches Signal wertet. Vgl. <http://www.christen-pro-koeln.de/index.htm>.

²⁶⁵ Vgl. Parth: Der Ghetto-Prediger.

²⁶⁶ Vgl. Griebeler: Katholische Gemeinde.

²⁶⁷ <http://www.pro-koeln-online.de/artikel4/meurer.htm>.

kisch-Islamischen Union der Anstalt für Religionen) Bekir Alboga wertet dieses solidarische Eintreten der Gemeinde folgendermaßen:

„Ich finde, das ist toll und sehr tapfer von ihm [Pfarrer Meurer] – vor allem in einer Zeit, in der Rechtsradikalismus, Fremdenfeindlichkeit, aber auch Islamfeindlichkeit zunehmen –, dass ein katholischer Pfarrer sagt: ‘Ich bin damit nicht einverstanden!’ Das ist viel mehr wert als das Geld, was er uns schenkt.“²⁶⁸

Diese Aktion der Pfarrgemeinde ist aber nicht so einfach aus dem Nichts entstanden. Die Gemeindemitglieder von St. Theodor durften während der Zeit des Neubaus ihrer Kirche Gottesdienst in der Evangelischen Kirche feiern.²⁶⁹ Zur Einweihung der neuen Kirche bekam die Pfarrgemeinde St. Theodor von der evangelischen Nachbargemeinde eine Bibel. Und zum fünfjährigen Kirchenjubiläum überlegte sich die Gemeinde folgendes:

„Und dann dachten wir: Sollen wir aus Freude darüber nicht auch ein Geschenk machen? Da kam uns plötzlich der Einfall: Moment, wir arbeiten doch so gut mit den Imamen von der DITIB-Moschee zusammen.“²⁷⁰

Dieses zwischenmenschliche Aufeinander-Zugehen ist möglich, da die Pfarrgemeinde zusammen mit vielen Bürgern ein vorbildliches soziales Netzwerk geschaffen hat, welches sozialschwache Familien unterstützt.²⁷¹ Im Kölner Stadtteil Vingst ist jeder dritte Bürger ein Ausländer, von den Jugendlichen sind über 50% Muslime²⁷². Durch die enge Vernetzung der Menschen und die Bekanntschaft miteinander können sie aufeinander zugehen und Solidarität üben. Die Solidarität wird ermöglicht durch das, wie es Pfarrer Meurer von St. Theodor nennt, Prinzip der ‘aufsuchenden Gastfreundschaft’. Dies bedeutet konkret, auf die Menschen zuzugehen und nicht zu warten, bis sie von sich aus zur Gemeinde finden. Ein weiteres Prinzip der Pfarrgemeinde ist eine ‘lebensraumorientierte’ Pastoral, bei der Probleme an den Menschen und ihrer jeweiligen Lebenssituation orientiert gelöst werden. Als Drittes gilt für alle Veran-

²⁶⁸ Griebeler: Katholische Gemeinde.

²⁶⁹ „Große Hilfe erfuhr die Gemeinde in dieser Notlage von der evangelischen Schwestergemeinde Köln-Höhenberg-Vingst. Sie gewährte den Katholiken großzügiges Gastrecht in ihrer Erlöserkirche. Bis zur Weihe von Neu-St. Theodor feierte die Gemeinde dort ihre Gottesdienste.“ Paetzold: Die Pfarrkirche St. Theodor.

²⁷⁰ Griebeler: Katholische Gemeinde.

²⁷¹ Im Jahr 2002 wies die amtliche Statistik der Stadt Köln für Köln-Vingst eine Arbeitslosenquote von 19,7% und 11,3% Sozialhilfeempfänger auf. Vgl. Friedrichs / Blasius: Bewältigung, 43.

²⁷² Vgl. Meurer: Streitgespräch.

staltungen und Projekte das Prinzip der Öffentlichkeit, nach dem jeder kommen kann, egal welcher Konfession er angehört.²⁷³

Eindrucksvoll spiegelt sich diese Haltung auch in der Publikation „Ort Macht Heil“²⁷⁴ der Pfarrei St. Theodor wider, in der verschiedene Berichte, Aufsätze und Interviews das breite Spektrum einer lebensraumorientierten Pastoral thematisieren. So kommt dort in einer tiefen Reflexion auf die einzelnen Handlungsbereiche der Gemeinde deutlich das Selbstverständnis der Gemeinde zum Ausdruck:

„Kirche und Gemeinwesen stehen sich nicht als konträre Größen gegenüber, sondern die Gemeinde versteht sich als Teil des Gemeinwesens. Kirche existiert *in* der Welt, nicht als elitäre Heilsgemeinschaft gegenüber der Welt. Dieser Grundsatz ist ganz im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils und weist auf die innere Einheit von Heils- und Weltdienst hin. Der theologische Begriff der *Koinonia* wird dabei inklusiv, nicht exklusiv gefüllt. So ist im Entwurf des neuen Pfarrprogramms zu lesen: ‘Als Gemeinde sind wir uns nicht selbst genug, wir sind nicht exklusiv: Was wir haben, teilen wir mit den Menschen im Viertel’“²⁷⁵

Der in der Reflexion gewonnene Satz „*Kirche existiert in der Welt, nicht als elitäre Heilsgemeinschaft gegenüber der Welt*“ steht in der Tradition des Ersten Petrusbriefes. Auch die Gemeinde des Ersten Petrusbriefes grenzt sich nicht gegenüber einer Mitwelt, die sie als bedrängend, ja auch feindlich empfindet, ab. Die Gemeinde des Ersten Petrusbriefes kann aufgrund ihres *Erwählungsbewusstseins* ein eigenes *Identitätsbewusstsein* ohne notwendige Abgrenzung zur Mitwelt aufbauen. Ebenso kann sich die Gemeinde St. Theodor in Köln aufgrund ihres Vertrauens auf Gott, ohne sich abzuschotten zu müssen, „als Teil des Gemeinwesens“ verstehen. Die Gemeinde St. Theodor existiert nicht nur als Teil des Gemeinwesens in der Welt, sie geht auf ihre Mitwelt aktiv zu: „*Was wir haben, teilen wir mit den Menschen im Viertel.*“

Augenfällig wird dieses Selbstverständnis auch in der Architektur der Pfarrkirche St. Theodor. Die Kirche ist ein Neubau, welcher, nachdem der einsturzgefährdete Vorgängerbau, nicht aber der Turm, abgerissen worden war, am 16. März 2002 durch Kardinal Meisner eingeweiht werden konnte. Der Bau wird nicht nur als architektonisches Meisterwerk gefeiert, sondern als gelungenes Ineinandergreifen von Sakralem und Weltlichem in der räumlichen Überschneidung von Gemeindezentrum und

²⁷³ Vgl. Lakenbrink: Doppelt so gut.

²⁷⁴ Meurer / Otten / Becker: Ort Macht Heil.

²⁷⁵ Singe: Gemeinwesenorientierte Diakonie, 69 [kursive Hervorhebungen vom Autor].

Kirchenrund.²⁷⁶ Die Kirche St. Theodor ist nicht bloßer Kirchenraum, sondern die Gemeinde und der Architekt Paul Böhm haben sich in der Gestaltung von den Grundvollzügen christlichen Handelns leiten lassen und diese im Bau nicht nur symbolisch, sondern auch funktional verschränkt (vgl. Abb. 2 u. 3). Hierbei bildet die *Diakonie* die Basis des Baus. Im ‘Basement’ der Kirche ist auf 870m² Raum für Caritas und Solidarität, in dem es sogar Platz gibt, um einen Gabelstaplerführerschein zu machen, um am Arbeitsmarkt bessere Chancen zu erhalten²⁷⁷. Darüber befindet sich der runde Kirchenraum als Ort der *Liturgie*. Ausdruck und Folge des Gottesdienstes ist die *Koinonia*, die sich räumlich in einem Querbau mit Cafeteria, Bücherei und einer Galerie für Kunstausstellungen ausdrückt. Das Glaubenszeugnis, die *Martyria* manifestiert sich am Kreuzweg, der zum Kirchturm (vgl. Abb. 4) führt: „*Wer also Zeugnis geben will für andere, braucht die Erfahrung des Leidens im Kreuzweg.*“²⁷⁸

Eine Graphik veranschaulicht die symbolische wie funktionale Gestaltung des Kirchenbaus im Sinne der vier Grundvollzüge christlicher Praxis²⁷⁹:

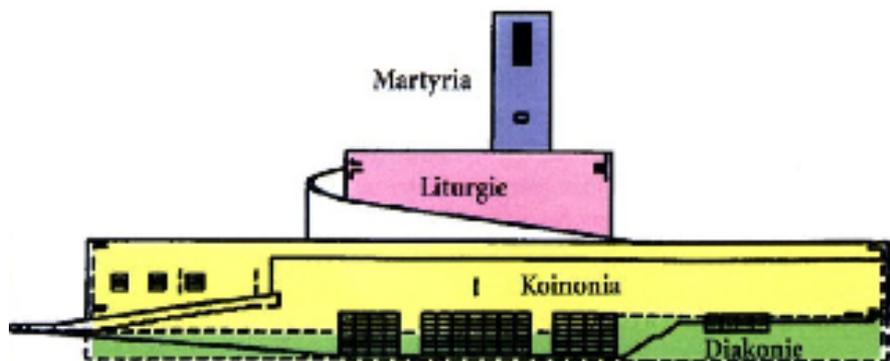


Abb.2: Querschnitt durch die Kirche St. Theodor, Köln-Vingst

²⁷⁶ Vgl. Metzger: Katholische Kirche St. Theodor.

²⁷⁷ Weißer: Gabelstaplerführerschein.

²⁷⁸ Vgl. Paetzold: Die Pfarrkirche St. Theodor in Köln-Vingst.

²⁷⁹ Zu den Grundvollzügen christlicher Praxis vgl.: Karrer: Grundvollzüge.



Abb.3: Sakristei und Sozialräume



Abb.4: Aufgang zum Turm mit Kreuzweg

Korreliert man das Verhalten und die Lebensweise der Gemeinde St. Theodor in Köln-Vingst mit den Aussagen des Ersten Petrusbriefes, speziell mit den oben ausgeführten Stellen 1Petr 3,14b-16, können einige Analogien festgestellt werden. Deutlich wird die Realisierung des Glaubens auf der Handlungsebene. Das umfassende diakonische Handeln und die symbolisch-funktionale Ausgestaltung des Kirchenbaus drücken den Glauben im realen Handeln aus. Im Gegenüber zu einer möglicherweise befremdenden Umwelt, werden die Muslime in Köln, wie oben gezeigt, auch wahrgenommen, ignoriert sich die Gemeinde nicht ein, sondern stellt sich mit den Anderen den herausfordernden Situationen der Gegenwart. Durch ihr Handeln begegnet sie der Mitwelt mit Respekt und drückt sich im guten Lebenswandel aus. Dadurch wird ihre Glaubenskommunikation glaubwürdig. Im diakonischen Handeln wird der Glaube zu einer Tatsprache.

Die sich auf christliche Positionen berufenden Bürgerinitiativen „Pro Köln“ und „Pro NRW“ müssen sich in ihrer Haltung vom Ersten Petrusbrief intensiv anfragen lassen. Sie müssen sich fragen lassen, ob sie nicht genug der Erwählung Gottes vertrauen. Eine Lektüre des Ersten Petrusbriefes, der als Teil der christlichen Bibel durchaus zum Grundbestand des von den beiden Bürgerinitiativen propagierten ‘christlichen Abendlandes’ gehört, könnte für sie zu einem anderen Umgang mit Fremden, von denen sie sich scheinbar bedroht fühlen, führen. Die Mitglieder und Sympathisanten von „Pro Köln“ und „Pro NRW“ flüchten aus mangelndem Identitätsbewusstsein zu einer Vorstellung von einem ‘christlichen Abendland’, die die besten Realisierungen

dieses Paradigmas konterkariert. Dies legt auch eine Vermutung des bekannten deutschen Schriftstellers Arnold Stadler nahe, der diese Spielart des Christlichen als das entlarvt, was sie ist:

„Vielleicht hat das Christentum jetzt wieder etwas mehr Zulauf. Es kommen aber auch solche zurück, bei denen keine so genannte Bekehrung dahinter steckt, sondern eine neue Spielart der Xenophobie. Solche sind auch darunter, die das Abendland retten wollen und glauben, verhindern zu müssen, dass in Bayern die Scharia eingeführt wird, und die sich schon über jedes Minarett vom Zugfenster aus ärgern. Und sich nun aus Angst vor dem Fremden auf das Christentum [...] berufen.“²⁸⁰

Im Gegensatz dazu können die Gemeindemitglieder von St. Theodor offen mit der zunächst befremdlichen, aber durch intensive soziale Kontakte bekannt gewordenen Mitwelt, umgehen. Eine Identität, die sich im Bewusstsein der Erwählung von Gott getragen weiß, führt gerade zur Unterstützung von Anderen, von Fremden. Ursula Nothelle-Wildfeuer drückt das im Buch „Ort Macht Heil“ der Gemeinde St. Theodor so aus:

"Trotz aller Finanznot darf die Kirche nicht vergessen, dass ihr Beitrag zur Gestaltung der Gesellschaft nicht primär notwendig und gefordert ist, weil die Adressaten Christen sind, sondern weil die, die sich engagieren, Christen sind und ihren spezifischen Akzent um aller Menschen willen in die Gesellschaft einzubringen suchen"²⁸¹

Das nachahmenswerte Beispiel der Pfarrgemeinde St. Theodor zeigt, wie im Vertrauen auf die eigene Herkunft dem Fremden bzw. Anderen begegnet werden kann. Sie haben ein dichtes Netzwerk von Menschen unterschiedlicher Herkunft und verschiedenen Denominationen geflochten, das ein solidarisches Leben ermöglicht. Durch eine ständige Kommunikation sind sie mit ihrer Mitwelt verbunden.

Dass der Erste Petrusbrief auch bewusst eine besondere Stellung für die Gemeinde St. Theodor erhält, zeigen die Ausführungen von Pfarrer Meurer zur „Partizipation als Grundstruktur“. Dabei verweist er explizit auf 1Petr 2,4-9, das im Konzilsdokument *Sacrosantum Concilium* Nr.14 enthalten ist:

²⁸⁰ Stadler: Die Kirche.

²⁸¹ Nothelle-Wildfeuer: Sorge, 79.

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt, und zu der das Volk, ‘das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk’ (1Petr 2,9; vgl. 2,4-5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist.“²⁸²

Er führt dann weiter aus:

„Der biblische Bezug auf das allgemeine Priestertum aus der Gnade der Taufe berührt das zentrale Fundament der Partizipation: Wir Menschen sind Partner Gottes, wir nehmen teil an seinem Leben. [...] Diese theologischen Gedanken sind nicht blutleer. Wer Partner Gottes ist, dem darf die Teilhabe an der Gestaltung der Welt und der Kirche grundsätzlich nicht versagt werden. [...] Für uns Christen im Alltag des Viertels ist Partizipation ein ‘Schlüssel’wort. Sogar im wörtlichen Verständnis: Wenn nicht diejenigen, die die Räume nutzen, die Schlüssel haben, wollen sie gar nicht hinein! Also hat jede und jeder immer Zugang zu den Räumen, die sie oder er braucht. Auch alle Leute im Viertel, ob sie feiern wollen oder an einem Kurs des Bürgerzentrums für alleinerziehende Frauen unter der Kirche teilnehmen wollen, weil frau dort gute Werkstätten für kreative Dinge vorfindet. Sogleich werden Schlüssel übergeben.“²⁸³

3.5.3 Coda

„Nach dem Erdbeben von Roermond am 13. April 1992, dem schwersten Beben im Rheinland seit dem 18. Jahrhundert, zeigten sich erhebliche Risse im Mauerwerk von St. Theodor. Im Vorfeld der Sanierung wurden umfangreiche Gutachten in Auftrag gegeben, die im Frühjahr 1996 zu dem fatalen Ergebnis kamen, dass die Queraussteifung der Kirche aber ungenügend, Mauern und Pfeiler von schlechter Materialqualität und überdies zu schwach dimensioniert waren. Die Standsicherheit der Kirche stand also in Frage. Unter bestimmten Bedingungen musste der Einsturz von Teilen der Kirche befürchtet werden. Die Gemeinde war gezwungen, die Kirche zu schließen.“²⁸⁴

Der neue Kirchenbau St. Theodor mag auch ein Sinnbild für eine sich transformierende, wandelnde und sich reformierende Kirche sein. Ist das traditionelle Kirchenbild brüchig geworden, so stellt sich die Frage, wie ein neues gefunden werden kann. Das katholische Milieu in Deutschland, das den Katholizismus das ganze 19. Jahrhundert hindurch beherrschte und sich scharf von der umgebenden Mitwelt abgrenzte, löste sich in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg endgültig auf.²⁸⁵ Das Zweite Vatikanische Konzil öffnete sich durch die ‘Relecture’ ihrer Tradition der sie umgebenden Welt, wie es der Anfang von *Gaudium et Spes* unmissverständlich zum Ausdruck bringt:

²⁸² Zitiert nach Meurer: Partizipation als Grundstruktur, 103.

²⁸³ Meurer: Partizipation als Grundstruktur, 103f.

²⁸⁴ Vgl. Paetzold: Die Pfarrkirche St. Theodor in Köln-Vingst.

²⁸⁵ Vgl. Gabriel: Christentum.

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“²⁸⁶

Diese Neuorientierung des eigenen Selbstbewusstseins war erforderlich und möglich auf Grund des Wandels des lebensweltlichen Kontextes.

Die Gemeinde St. Theodor knüpft durch den Erhalt des Turmes an die bisherige Tradition an, transformiert aber den Kirchenraum als Lebensraum und stellt sich dadurch einer neuen Lebenswirklichkeit.

²⁸⁶ Rahner / Vorgrimmler: Pastoralkonstitution, 449.

Ertrag

Ausgehend vom Vorschlag Nr. 30 zur „Bibelpastoral“ der Römischen Bischofssynode, die sich im Herbst 2008 mit dem Thema „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ beschäftigt hat, wurde in dieser Arbeit der Versuch unternommen, die Bibel angemessen in die heutige Pastoral einzubringen, so dass, ganz im Sinne des Vorschlags, die „Bibelpastoral“ gefördert werde, „nicht im Nebeneinander mit anderen Formen der Pastoral, sondern als biblische Beseelung der gesamten Pastoral.“²⁸⁷ Der Forderung der Bischofssynode kann aber nur adäquat nachgekommen werden, wenn eine angemessene Hermeneutik erschlossen wird, wie sie Klaus Wegenast gefordert hat. Deshalb stellte sich diese Arbeit die Aufgabe, nach einem hermeneutischen Weg zu forschen, der die Situation der Menschen und die biblische Überlieferung gegenseitig erschließt.

Der „hermeneutische Schlüssel“²⁸⁸ (Wegenast) für den gegenseitigen Erschließungsprozess ist nicht in einer simplifizierenden Eins-zu-eins-Setzung von biblischen Texten und heutiger Situation zu finden. Vielmehr hat diese Arbeit zeigen können, besonders im zweiten Teil, dass der biblische Text und die heutige Situation der Menschen zunächst auf der Oberfläche des Textes wenig miteinander zu tun haben, also eine große Differenz besteht. Deshalb ist es bei einer Annäherung an den biblischen Text, näherhin im gegenseitigen Erschließungsprozess zwischen dem ‘alten’ biblischen Text und der heutigen seelsorglichen Situation unablässig, gleichsam wie zwei Pole einer Ellipse den sozio-kulturellen Kontext in den hinein die biblische Überlieferung geschrieben wurde, einerseits zu beachten wie auch andererseits die je gegenwärtige Lebenswelt des Lesers. Des Weiteren konnte im Anschluss an Paul Tillichs Methode der Korrelation und in der Verschränkung mit der von Jürgen Bolten entwickelten hermeneutischen Spirale ein angemessener Weg aufgezeigt werden, der es ermöglicht, die Situation der heute lebenden Menschen und die biblische Überlieferung gegenseitig zu erschließen. Dieser ‘hermeneutische Schlüssel’ weiß davon, dass nur ein spiralförmig in die Tiefe gehendes ‘Abschreiten’ der hermeneutischen Ellipse um jene beiden ‘Pole’ ein tiefergehendes Verständnis sowohl des biblischen Textes als auch des ‘Lebentextes’ der Menschen und eine gegenseitige Verschränkung dieser Horizonte ermöglicht. Neben der Suche nach einem adäquaten ‘herme-

²⁸⁷ Katholisches Bibelwerk: Bischofssynode, 22f.

²⁸⁸ Wegenast: Bibel, 101.

neutischen Schlüssel' für die Bibelpastoral wirft die vorliegende Untersuchung gerade aufgrund dieser entwickelten Hermeneutik eine neue Sicht auf biblische Texte, hier beispielhaft auf den Ersten Petrusbrief, und auf die pastorale bzw. pastoraltheologische Reflexion, und zwar in einem gegenseitigen Erschließungsgeschehen.

Die bisherige exegetische Forschung des Ersten Petrusbriefes hat viele wichtige Ergebnisse erzielt. Über den bisherigen Forschungsstand hinaus wurde aber in der vorliegenden Untersuchung die These entwickelt und begründet, dass das Theologumenon der 'Erwählung' eine fundamentale Bedeutung für das Verständnis des gesamten Ersten Petrusbriefes hat. Diese These wirft neues Licht sowohl auf den Schrifttext selbst als auch auf die pastoraltheologische Reflexion im Dialog mit dem Ersten Petrusbrief. So zeigt diese Arbeit, dass erst eine profunde und genaue Exegese fruchtbare und inspirierende Konsequenzen für pastoraltheologische Ansätze zeitigt, wie umgekehrt auch eine genaue Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation Voraussetzung dafür ist, das Sinnpotential des biblischen Textes, hier des Ersten Petrusbriefes, wirklich zu heben.

Die These Konrad Baumgartners, dass „in der Verkündigung, in der Bibelarbeit, in Glaubensgesprächen und in der Bildungsarbeit das biblische Thema der paroikos-Existenz des Christen und der paroikia-Gestalt der Gemeinde wieder erneut und vertieft zur Sprache“²⁸⁹ kommen soll und zwar als ein die heutige ekklesiale Situation höchst erhellendes Paradigma, ist aufgrund der exegetischen Ergebnisse dieser Arbeit so nicht haltbar, beachtet Baumgartner doch die das Paradigma der paroikia tragende Sinnfigur der 'Erwählung' nicht. Paroikia ist im Ersten Petrusbrief zunächst 'nur' ein soziologischer Begriff. Erst in Verbindung mit dem Theologumenon der 'Erwählung' kann paroikia (Fremde) als soziologische Beschreibung in die Gottesbeziehung integriert werden. Des Weiteren konnte die Exegese zeigen, dass der gesamte Erste Petrusbrief von der Erwählung Israels am Sinai (Sinaitheophanie) zu lesen ist. Damit ist das Exodus-„Credo“ aktiviert, das die Deutung des Paroikia-Paradigmas ebenfalls reguliert. Die Untersuchung konnte zudem an diesem Beispiel die Anschlussfähigkeit biblischer metaphorischer Gott-Rede aufzeigen und illustrieren, wie ein biblischer Text in eine aktuelle Lebenssituation hinein weiter geschrieben werden kann und wie 'wechselseitig' die aktuelle Situation, das Sinnpotential

²⁸⁹ Baumgartner: Pfarrer, 162.

des Textes entdecken lässt (Rezeptionsästhetik). Der Erste Petrusbrief stellt sich in die Tradition des alttestamentlichen Bundesvolkes und weiß, dass diese Erwählung auch ihm gilt. Genau dieses Verständnis ist in der gegenwärtigen pastoralen Arbeit wie in der pastoraltheologischen Reflexion immer wieder neu zu thematisieren und so die von Gott geschenkte Beziehung als Erfahrung der Nähe Gottes in biblisch gegründeten Sinn- und Sprachfiguren zu artikulieren, um auf diese Weise auch heute die Bibel in das Leben hinein weiter zu schreiben.

Auch hat diese Arbeit zeigen können, dass es eine menschliche Grundaufgabe ist, sein Leben zu deuten und dass das biblische bzw. anthropologische Zeitverständnis von dem, was vorgegeben ist, her denkt und dass gerade diese Konzeption biblischer Gottes-Erinnerung in gottesdienstlichen und anderen Symbolisierungen der Gottesbeziehung den theologischen und existentiellen 'Ort' der Selbstmitteilung Gottes markiert.

Des Weiteren zeigt diese Arbeit, dass der offene und dialogbereite Umgang des Ersten Petrusbriefes mit seiner Mitwelt (vgl. 1Petr 3,14-16) auch für die heutige Zeit eine Perspektive sein kann, um dem/den Anderen bzw. dem/den Fremden – in dieser Arbeit am Beispiel der Muslime aufgezeigt – zu begegnen und diese Begegnung ist ja durchaus nicht angstfrei. Gerade im Bewusstsein der 'Erwählung' können sich Christen bzw. christliche Gemeinden für die Welt öffnen und *in* der Welt leben, ohne einer (vermeintlich) feindlichen Umgebung gegenüber den Dialog zu verweigern. Im Bewusstsein der 'Erwählung' wird es sogar ermöglicht, die konkreten Menschen der anderen bzw. fremden Mitwelt im diakonischen Handeln solidarisch zu unterstützen.

„*Dei Verbum* ermahnt, das Wort Gottes nicht nur zur Seele der Theologie zu machen, sondern auch zur Seele der ganzen Pastoral, des Lebens und der Sendung der Kirche (vgl. DV 24).

Die Bischöfe müssen die ersten Förderer dieser Dynamik in ihrer Diözese sein. Um Verkünder und glaubwürdiger Verkünder zu sein, muss sich der Bischof, und er als Erster, vom Wort Gottes nähren, um so seinen eigenen bischöflichen Dienst auszuüben und immer fruchtbarer werden zu lassen.

Die Synode empfiehlt, die „Bibelpastoral“ zu fördern, nicht im Nebeneinander mit anderen Formen der Pastoral, sondern als biblische Beseelung der gesamten Pastoral.“

(XII. Ordentliche Vollversammlung der BISCHOFSSYNODE
zum Thema „Das Wort Gottes im Leben und der
Sendung der Kirche“ Propositiones Nr. 30)

Literaturverzeichnis

1. Quellen

1.1 Bibelausgaben

Aland, Barbara / u.a. (Hgg.): Nestle – Aland. Novum Testamentum Graece. (Stuttgart 1993²⁷).

Bischöfe Deutschlands / u.a. (Hgg.): Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung (Stuttgart 1980).

Evangelische Kirche in Deutschland: Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Senfkornbibel Luther 1984 (Stuttgart 1999).

Elliger, Karl / Rudolph, Wilhelm (Hgg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia (Stuttgart 1977).

Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich: Zürcher Bibel (Zürich 2007).

Rahlfs, Alfred (Hg.): Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. (Stuttgart 1965⁸).

1.2 Christliche und außerchristliche Quellen

Eusebius: Historia Ecclesiastica. In: Schwartz, Eduard / Mommsen, Theodor (edd.): Eusebius. Die Kirchengeschichte, Teil 1-3 (GCS N.F. 6,1-3 / Berlin 1999²).

Gregor der Große: Ezechielhomilien. In: Adriaen, Marcus: Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihelam Prophetam (CCSL 142 / Turnhout 1971).

Joseph und Aseneth. In: Burchard, Christoph (Hg.): (Leiden 2003).

Lactantius, De Mortibus Persecutorum. In: Brandt, Samuel / Laubmann Georg von (edd.): L. Caecilii qui inscriptus est De mortibus persecutorum liber vulgo Lactantio tributus, Lactantii opera omnia 2,2 (CSEL 27,2 / Wien/Leipzig 1893).

Lucianus: De Peregrini Morte. In: Harmon, Austin Morris (Hg.): Lucian. With an English Translation Bd. 5 (LCL 302 / Cambridge 1999).

Minucius Felix: Octavius. In: Kytzler, Bernhard (Hg.): Minucius Felix: Octavius. Lateinisch-Deutsch (Stuttgart 1993³).

Origenes: Contra Celsum. In: Koetschau, Paul (ed.): Buch 5-8 gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (GCS 3 / Leipzig 1899).

- Philo: De Specialibus Legibus. In: Cohn, Leopold / Wendland, Paul: Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, Band 5 (Berlin 1962).
- Philo: De virtutibus. In: Cohn, Leopold: Über die Tugenden (Breslau 1910).
- Plinius, Caecilius, Secundus, C.: Epistulae. In: Kasten, Helmut (Hg.): Plinius, Caecilius, Secundus, C. Briefe. Lateinisch – deutsch. (München 1984⁵).
- Porphyrius: Adversus Christianus. In: Harnack, Adolf von (ed.): Porphyrius „Gegen die Christen“. 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate (APAW 1916,1 / Berlin 1916).
- Sueton: De Vita Caesarum. In: Martinet, Hans (Hg.): C. Suetonius Tranquillius, Die Kaiserviten, De Vita Caesarum, Berühmte Männer, De Viris Illustribus. Lateinisch – Deutsch (Düsseldorf 2000²).
- Tacitus: Annales. In: Hoffmann Carl (ed.) (München 1979²).
- Tertullian: Apologeticum. In: Becker Carl (Hg.): Verteidigung des Christentums. Lateinisch-Deutsch (München 1984³).
- Tertullian: Ad Scapulam. In: Dekkers: Tertullianus, Ad Scapulam. In: Tertulliani opera 2: opera montanistica (CChr.SL 2 / Turnhout 1954), 1125-1132.
- Thomas von Aquin: De Veritate. In: Zimmermann, Albert (Hg.): Von der Wahrheit. Lateinisch - deutsch. (Hamburg 1986).

2. Hilfsmittel

- Bauer, Walter: Wörterbuch zum Neuen Testament (Berlin/New York 1988) 487ff.
- Blass, Friedrich / Debrunner, Albert / Rehkopf, Friedrich: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen 1990¹⁷).
- Moulton, William / Geden, Alfred: A Concordance to the Greek Testament (Edinburgh 1967).

3. Kommentare zum Ersten Petrusbrief

- Brox, Norbert: Der 1. Petrusbrief. (EKK XXI Zürich 1979).
- Elliot, John: 1 Peter. A new translation with introduction and commentary (New York 2000).
- Feldmeier, Reinhard: Der erste Brief des Petrus. (ThHK 15/I Leipzig 2005).

- Gielen, Marlis: Der erste Petrusbrief. In: Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament (Stuttgart 2008), 511-521.
- Schelkle, Karl Hermann: Die Petrusbriefe – Der Judasbrief. (HThKNT XIII Freiburg 1964).
- Schrage, Wolfgang, Der erste Petrusbrief. In: Balz, Horst / Schrage Wolfgang: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas (NTD 10 Göttingen/Zürich 1985).

4. Monographien und Sonstiges

- Andresen, Carl: Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Berlin 1955).
- Andriessen, Hermann/ Derksen, Nicolaas: Lebendige Glaubensvermittlung im Bibliodrama. Eine Einführung (Mainz 1991²).
- Backhaus, Knut: „Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser“. Exegese und Rezeptionsästhetik. In: Garhammer, Erich / Schöttler, Heinz-Günther (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik (München 1998) 149-167.
- Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik. (5 Bde. / Einsiedeln 1973. 1976. 1978. 1980. 1983).
- Balz, Horst: Art. παροίκια. In: Balz, Horst / Schneider, Gerhard: EWNT Band 3 (Stuttgart 1992²), 99.
- Balz, Horst: Art. παρεπίδημος. In: Balz, Horst / Schneider, Gerhard: EWNT Band 3 (Stuttgart 1992²), 89f.
- Baumgartner, Konrad: Der Pfarrer als Paroikos. Theologische Überlegungen zur Stellung des Pfarrers zwischen Fremdling und Vollbürger (Diakonia 23 / 1992), 152-162.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. These IX. In: Gesammelte Werke Bd. I/2 (Frankfurt a. M. 1980).
- Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft (Freiburg i. Br. 2000).
- Bergmeier, Roland: Art. περιούσιος. In: Balz, Horst / Schneider, Gerhard: EWNT Band 3 (Stuttgart 1992²), 176.
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1 (Berlin 1954).
- Blum, Erhard: Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189 Berlin 1990).

- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. (Frankfurt a. M. 1999²).
- Bolten, Jürgen: Die hermeneutische Spirale In: *Periodica* 17 (1985), 355-370.
- Borgen, Pedar: "The Early Church and the Hellenistic Synagogue," Philo, John and Paul: *New Perspectives on Judaism and Early Christianity* (Atlanta 1987) 207-32.
- Clayton, John Powell: Was heißt „Korrelation“ bei Paul Tillich? In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Band 20/2 (1978), 175–191.
- Conzelmann, Hans: Art. σκότος. In: Kittel, Gerhard / Friedrich, Gerhard: *Theological Dictionary of the New Testament* (Stuttgart 1971) 423-445.
- Dabelstein, Rolf: Art. ἐξαγγέλλω Balz, Horst / Schneider, Gerhard: *EWNT Band 2* (Stuttgart 1992²), 1.
- Dohmen, Christoph: Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten. In: Sternberg, Thomas (Hg.): *Neue Formen der Schriftauslegung?* (Freiburg i. Br. 1992), 9-74.
- Dohmen, Christoph: *Die Bibel und ihre Auslegung* (München 1998).
- Dohmen, Christoph: *Exodus 19-40* (Freiburg i. Br. 2004).
- Dohmen, Christoph: Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten. In: Sternberg, Thomas (Hg.): *Neue Formen der Schriftauslegung?* (Freiburg i. Br. 1992), 9-74.
- Eckert, Jost: Art. καλέω In: Balz, Horst / Schneider, Gerhard: *EWNT Band 2* (Stuttgart 1992²), 592-601.
- Eco, Umberto: *Das offene Kunstwerk* (Frankfurt a. M. 2002⁹).
- Eco, Umberto: *Einführung in die Semiotik* (München 2002⁹).
- Eco, Umberto: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten* (München 1987).
- Elliot, John Hall: *The elect and the holy* (Leiden 1966).
- Feldmeier, Reinhard: *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT 64 / Tübingen 1992),
- Först, Johannes: *Pastoraltheologische und empirische Religionsforschung. Eine theoretische Studie zu Kriterien einer sachgemäßen und problembezogenen Rezeption sozialwissenschaftlicher Forschung* (unveröffentlichte Habilitationsschrift Bamberg 2008).

- Först, Johannes: Ein Bruch zwischen Evangelium und Kultur? Überlegungen zum Phänomen der „Kirchenferne“ und zur Zukunft der „Volkskirche“. In: *Bibel und Liturgie* 81, Heft 1 (2008), 3-19.
- Friedrichs, Jürgen / Blasius, Jörg, Die Bewältigung des Alltags. In: Meurer, Franz / Otten, Peter / Becker, Silvana, *Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst)* (Berlin 2006), 43-54.
- Gabriel, Karl: *Kirche in der Postmoderne* (Feiburg i.Br. 1992).
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Band1* (Tübingen 1990).
- García Márquez, Gabriel: *Leben, um davon zu erzählen*, (Köln 2002).
- Garhammer, Erich / Langenhorst, Georg (Hgg.): *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur* (Würzburg 2005).
- Goppelt, Leonhard: *Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen 1981³), 155.
- Härle, Wilfried: *Dogmatik* (Berlin 2000²).
- Hartl, Johannes: *Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache* (Berlin 2008).
- Holloway, Paul A.: *Coping with the Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective* (Tübingen 2009).
- Hotze, Gerhard: *Zur Ekklesiologie des Ersten Petrusbriefs*. In: Söding, Thomas, *Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief* (Stuttgart 2009), 105-129.
- Jacob, Benno: *Das Buch Exodus*, (Stuttgart 1997).
- Joas, Hans: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz* (Freiburg i. Br. 2004).
- Josuttis, Manfred: *Verkündigung als kommunikatives und kreatorisches Geschehen*. In: *Evangelische Theologie* 32 (1972) 3-19 (wiederabgedruckt in: Ders., *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien I*, (München 1985), 29-46).
- Jüngel, Eberhard: *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur Theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*. In: Ricoeur, Paul / Ders.: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (München 1974), 71-122.

- Kampling, Rainer: Bekenntnisrede. Zur Funktion und theologischen Bedeutung des öffentlichen Zeugnisses (1Petr 3,15f). In: Söding, Thomas (Hg.), Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief (Stuttgart 2009) 165-176, hier: 172.
- Karrer, Leo: Grundvollzüge christlicher Praxis. In: Haslinger, Herbert (Hg.): Praktische Theologie (Bd. 2) (Mainz 2000) 379-395.
- Käsemann, Ernst: „Amt und Gemeinde im Neuen Testament. Exegetische Versuche und Besinnungen (Band 1 / Göttingen² 1960).
- Katholisches Bibelwerk (Hg.): Mehr Bibel in die Pastoral! (Bibel und Kirche 4/2009).
- Kehl, Medard: Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche. In: Stimmen der Zeit 118 (1993), 507-520.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland (Hannover 2006).
- Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hgg.): Christliches Handeln in der Welt von heute. (München 2004).
- Korn, Salomon: Das Dilemma der jüdischen Kultur in Deutschland. Selbstentfremdung ohne Kompensation: Warum unsere Zukunft aus den Kindergärten und Hochschulen kommt. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 228, 1.10.2009, 31.
- Körtner, Ulrich H.J.: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik (Göttingen 1994).
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“. In: Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften (Stuttgart 1965).
- Lona, Horacio: Der erste Clemensbrief (Berlin 1998).
- Meurer, Franz / Otten, Peter / Becker, Silvana: Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst) (Berlin 2006).
- Meurer, Franz: Partizipation als Grundstruktur. „Wer was macht, hat die Macht“. In: Ders. / Otten, Peter / Becker, Silvana: Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst) (Berlin 2006), 104-105.
- Millauer, Helmut: Leiden als Gnade. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Leidenstheologie des ersten Petrusbriefes (Frankfurt am Main 1976).

- Molthagen, Joachim: „Cognitionibus de Christianis interfui numquam“. Das Nichtwissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse (ZThG 9 / 2004), 112-140.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Die Sorge um die Menschen. In: Meurer, Franz / Otten, Peter / Becker, Silvana: Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst) (Berlin 2006), 74-86.
- Obermann, Andreas: Fremd im eigenen Land. Die Heimatkonzeption frühchristlicher Gemeinden nach dem 1. Petrusbrief und ihre praktischen Implikationen heute (KerDog 51 (2005)) 263-289.
- Oswald, Wolfgang: Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund (OBO 159; Fribourg 1998).
- Plümacher, Eckhard: Art. διηγέομαι in: Balz, Horst / Schneider, Gerhard: EWNT Band 1 (Stuttgart 1992²), 778-780.
- Posch, Sebastian: Der „Seelenbräu“ anders gedeutet. (Zu den Begriffen ‘Pfarrer’ – ‘Pfarrei’ / ‘parochus’ – ‘parochia’). In: Meid, Wolfgang / Trenkwalder, Helga: Im Bannkreis des Alten Orients. Studien zur Sprach- und Kulturgeschichte des Alten Orients und seines Ausstrahlungsraumes (Innsbruck 1986), 203-212.
- Preuß, Horst-Dietrich: Das Alte Testament in christlicher Predigt (Stuttgart 1987).
- Przywara, Erich: Analogia Entis. Metaphysik (München 1932).
- Rahner, Karl: Schriften zur Theologie, Bd. 8 (Einsiedeln u.a. 1967).
- Rahner, Karl: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (München 1941).
- Rahner, Karl: Über die Schriftinspiration (Freiburg 1958).
- Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert: Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute. In: dies. (Hgg.) Kleines Konzilskompodium (Freiburg i.Br. 2003³⁰), 449-552.
- Ratzinger, Josef: Glaube und Zukunft (München 1971²).
- Ratzinger, Joseph: Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Fragen nach Grundlagen und Weg der Exegese heute. In: Ratzinger, Joseph (Hg.): Schriftauslegung im Widerstreit (Freiburg i.Br. 1989), 15-44.
- Rüsen, Jörn: Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte (Berlin 2003).
- Schlatter, Adolf: Petrus und Paulus nach dem I Petrusbrief (Stuttgart 1937).

- Schöttler, Heinz-Günther: Auf dem Weg zum „Fünften Evangelium“ – Der theologische Ort des Bibliodramas. In: Lebendige Seelsorge 46 (1995), 138-142.
- Schöttler, Heinz-Günther: „...wie Gott mitspielt“. Bibliodrama und die unerhörte Botschaft. In: Garhammer, Erich / Schöttler, Heinz-Günther (Hgg.): Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik (München 1998), 97-125.
- Schöttler, Heinz-Günther: Martyria. Glaubenszeugnis in Tat und Wort. In: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute (München 2004).
- Schöttler, Heinz-Günther: „Die göttlichen Worte wachsen, indem sie gelesen werden“ (Gregor der Große). Rezeptionsästhetik und Schriftauslegung. In: Ders.: „Der Leser begreife!“ Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte (Berlin 2006), 13-33.
- Schreiber, Stefan: Der erste Thessalonicherbrief. In: Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hgg.): Einleitung in das Neue Testament (München 2008), 384-396.
- Schrenk, Gottlob: Art. ἐξλέγομαι, in: ThWNT IV (Stuttgart u. a. 1966 (=1942)), 173-197.
- Schulin, Ernst: „Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird“ – Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto. In: Blanke, Horst-Walter / Jaeger, Friedrich / Sandkühler, Thomas (Hgg.): Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag (Köln 1998), 3-12.
- Schmitz, Barbara: Prophetie und Königtum Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern (Tübingen 2008).
- Sekretariat der deutschen Bischöfe (Hg.): Christen und Muslime in Deutschland (Bonn 2003).
- Sekretariat der deutschen Bischöfe (Hg.): Moscheebau in Deutschland. Eine Orientierungshilfe (Bonn 2008).
- Sekretariat der deutschen Bischöfe (Hg.): Christus aus Liebe verkündigen. Zur Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischen Hintergrund (Bonn 2009).
- Seland, Torrey: πάροικος καὶ παρεπίδημος. Proselyte Characterizations in 1 Peter? (BBR 112 / 2001) 239-68.
- Sendak, Maurice: Higgelti Piggelti Pop! Es muss im Leben mehr als alles geben (Zürich 2009, erschienen im engl. Original 1967).

- Singe, Georg: Gemeinwesenorientierte Diakonie und Caritaswissenschaft. Kirche im Gemeinwesen. In: Meurer, Franz / Otten, Peter / Becker, Silvana: Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst) (Berlin 2006), 64-73.
- Söding, Thomas: Grüße aus Rom. Die Stellung des Ersten Petrusbriefes in der Geschichte des Urchristentums und im Kanon. In: Ders. (Hg.): Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum ersten Petrusbrief (Stuttgart 2009), 11-45.
- Söding, Thomas: Einführung. In: Ders. (Hg.): Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum ersten Petrusbrief (Stuttgart 2009), 7-10.
- Söding, Thomas (Hg.): Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum ersten Petrusbrief (Stuttgart 2009).
- Steins, Georg: Priesterschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6 (Biblische Zeitschrift 2001), 20-36.
- Steins, Georg: Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion (StZ 2003), 689-699.
- Sunden, Hjalmar: Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit (Berlin 1966).
- Thomas, Johannes: Art. παρακαλέω. In: Balz, Horst / Schneider, Gerhard: EWNT Band 3 (Stuttgart 1992²), 54-64.
- Tillich, Paul: Systematische Theologie, Band 1 (Stuttgart 1956).
- Tillich, Paul: Gesammelte Werke, Band 9, Hg. Albrecht, Renate (Stuttgart 1967).
- Tracy, David: Metapher und Religion am Beispiel christlicher Texte. In: Noppen, Jean-Pierre van: Erinnern um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache (Frankfurt a. M. 1988) 218-240.
- Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur (Berlin/New York 1975).
- Vittinghoff, Friedrich: „Christanus sum“. Das „Verbrechen“ von Außenseitern in der römischen Gesellschaft. In: Historia 33 (1984), 331-357.
- Wagner, Harald: Art. Rahner, Karl. In: Müller, Gerhard (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Band XXVIII (Berlin 1997), 111-117.
- Wegenast, Klaus: Bibel, Praktisch Theologisch. In: Krause, Gerhard / Müller, Gerhard (Hgg.) Theologische Realenzyklopädie Bd. 6 (Berlin 1980), 93-101.
- Wlosok, Antonie: Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischen Staat (Der altsprachliche Unterricht, Beiheft 1 zur Reihe XIII / Stuttgart 1970).

Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments (München 1977³).
Zenger, Erich: Heilige Schrift der Juden und der Christen. In: Zenger, Erich (Hg.),
Einleitung in das Alte Testament (Stuttgart 2004), 12-33.

5. Internet:

http://www.boehmarchitektur.de/bilder/stairway_start.jpg [Zugriff: 13.10.2009].
<http://www.christen-pro-koeln.de/index.htm> [Zugriff: 29.09.2009].
http://www.erzbistum-koeln.de/modules/news/news_1414.html [Zugriff:
29.09.2009].
http://www.ksta.de/ks/images/mdsLink/umfrage_moschee.pdf [Zugriff: 29.09.2009].
<http://www.pro-koeln.net> [Zugriff: 29.09.2009].
http://www.pro-koeln.net/artikel09/090909_meisner.htm [Zugriff: 29.09.2009].
<http://www.pro-koeln-online.de/artikel4/meurer.htm> [Zugriff: 29.09.2009].
<http://www.theologie-und-literatur.de> [Zugriff: 19.10.2009].

Bürgerbewegung pro Köln e.V.: Meisners Kniefall vor dem Isalm und der Ideologie der „Politischen Korrektheit“. 9. September 2009 In: http://www.pro-koeln.net/artikel09/090909_meisner.htm [Zugriff: 29.09.2009].

Griebeler, Monika: Katholische Gemeinde sammelt für Moscheebau. In: http://www.de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-329/_nr-35/_p-1/i.html [Zugriff: 13.10.2009].

Katholisches Bibelwerk (Hg.): Arbeitsübersetzung der Vorschläge zur XII. Bischofssynode über das Wort Gottes (2009); In: <http://www.bibelundkirche.de/img/Propositiones.pdf> [Zugriff: 10.11.2009].

Lakenbrink, Ruth: Doppelt so gut und halb so teuer. Pfarrer Franz Meurer referierte in Bielefeld über die gesellschaftliche Beteiligung der Unterschicht. In: <http://www.der-dom.de/Doppelt-so-gut-und-halb-so-teuer.423.0.html> [Zugriff: 30.09.2009].

Meisner, Joachim Kardinal: „Ich habe ein ungutes Gefühl“. Joachim Kardinal Meisner zum Kölner Moscheen-Streit. In: Deutschlandfunk, Interview mit Jürgen Liminski, Deutschlandfunk 20.06.2007. http://www.dradio.de/dlf/sendungen/interview_dlf/637480 [Zugriff: 30.9.2008].

- Metzger, Petra: Katholische Kirche St. Theodor. In: <http://www.koelnarchitektur.de/pages/de/architekturfoehrer/55.964.htm> [Zugriff: 12.10.2009].
- Meurer, Franz: Streitgespräch. Was ist Moral? In: GEO Wissen Nr. 35. <http://www.geo.de/GEO/kultur/gesellschaft/3684.html> [Zugriff: 30.09.2009].
- Ohne Autor: Die neue Kirche St. Theodor in Köln Vingst (2002) In: <http://www.hoevi.de/theodor/impulse.pdf> [Zugriff: 13.10.2009].
- Paetzold, Michael: Die Pfarrkirche St. Theodor in Köln-Vingst; In: <http://www.hoevi.de/theodor/kultur/Kirchenfoehrer-St-Theodor-20-5-08.pdf> [Zugriff: 13.10.2009].
- Parth, Christian: Der Ghetto-Prediger. Katholische Kirche mal anders. In: Stern.de vom 29.03.2007 <http://www.stern.de/panorama/katholisch-kirche-mal-anders-der-ghetto-prediger-585720.html> [Zugriff: 30.09.2009].
- Stadler, Arnold: Die Kirche sollte im Dorf bleiben. In: Die Tageszeitung vom 15.04.2006, <http://www.taz/index.php?id=archivseite&dig=woo6/04/14/a0124> [Zugriff: 13.10.2009].
- Weißer, Thomas: Gabelstaplerführerschein. In: <http://www.kirche-im-swr.de/mprint.php?id=1532> [Zugriff: 13.10.2009].
- Windisch, Hubert: Einfach(er)e Seelsorge. Das Pfarrprojekt Paroikia. In: <http://www.portal.unifreiburg.de/pastoraltheologie/hintergrund/beitrag-14-windisch.pdf> [Zugriff: 15.10.2009].

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: <http://secondlitart.wordpress.com/2008/05/28/angelus-novus-funf-tage-im-paul-klée-zentrum> [Zugriff: 13.10.2009].
- Abb. 2: Ohne Autor, Die neue Kirche St. Theodor in Köln Vingst (2002). In: <http://www.hoevi.de/theodor/impulse.pdf> [Zugriff: 13.10.2009].
- Abb. 3: <http://www.koelnarchitektur.de/pages/de/architekturfoehrer/55.963.htm> [Zugriff: 13.10.2009].
- Abb. 4: http://www.boehmarchitektur.de/bilder/stairway_start.jpg. [Zugriff 13.10.2009].

Erklärung

Diese Diplomarbeit entsprechend § 25 Abs. 4 der Akademischen Prüfungsordnung zur Erlangung des Diploms der Theologie selbständig abgefasst mit der ausschließlichen Benutzung der in ihr angegebenen Hilfsmittel. Die Arbeit wurde nicht bereits als Zulassungs-, Diplom-, Lizentiats oder Doktorarbeit eingereicht.

Stefan Zinsmeister
Bamberg, 10. November 2009