

Der unausweichliche Konflikt -

Überlegungen zur urchristlichen Rezeption der Jesusverkündigung im Spannungsfeld zwischen Widerspruch und Anpassung

Rudolf Hoppe - Passau

Einleitung

Mehr als noch vor einigen Jahren werden uns heute der Konflikt der christlichen Kirchen zwischen einem begrenzten Eingehen auf vermeintlich nicht zu beeinflussende Realitäten und Widerspruch gegen dieselben bewußt. Das betrifft nicht nur die Positionsbestimmung und Praxis des - kirchlich vertretenen - christlichen Glaubens in ehemals totalitären Systemen, das betrifft auch das Christentum in einer zwar freien, aber zunehmend auf das Funktionieren ausgerichteten Gesellschaft, in der die quantifizierbare Leistung zum nahezu einzig gültigen Kriterium erhoben wird.

Eine Volkskirche, von der erwartet wird, daß sie auf allen gesellschaftlich relevanten Ebenen präsent ist und ihren konstruktiven, d.h. systemstabilisierenden Beitrag leistet, steht hier vor anderen Herausforderungen als eine Kirche der Minderheit in Opposition zur staatlichen Gewalt, die die Frage nach den Grenzen der Verantwortbarkeit von für erforderlich gehaltenen Kompromissen umtreibt. Zu dieser Gegenwartsproblematik können sich Pastoraltheologen kompetenter äußern.

In diesem Beitrag¹ sei das Problem, vor dem jede dem Programm Jesu verpflichtete christliche Gruppierung steht, zielgerichtet auf die Frage beschrieben, wie das Urchristentum - hier exemplarisch dargestellt anhand zweier "Fallbeispiele", zweier zeitlich und sachlich auseinanderliegender Traditionskreise - sich dem Erbe des Jesus von Nazareth gestellt hat.

In den folgenden Überlegungen soll der gestellten Frage anhand einiger Grundaspekte der Verkündigung Jesu und ihrer Rezeption in der Q-Überlieferung sowie der Ortsbestimmung der christlichen Gemeinde in 1 Petr in ihren jeweiligen Beziehungen zum politisch bestimmenden Umfeld nachgegangen werden. Zwar kann man auch dann eigentlich noch nicht von "der" urchristlichen Rezeption sprechen, wie der Titel des Beitrags möglicherweise annehmen läßt, aber

¹ Die hier vorgelegten Überlegungen, die auf meine Antrittsvorlesung an der Universität Passau am 11.12.92 zurückgehen, mögen als kleines Zeichen des Dankes an Paul Hoffmann für eine lehrreiche Zusammenarbeit an der Theol. Fakultät in Bamberg von 1986-1992 verstanden werden. Daß der Bezug der Exegese zur Praxis an der "Basis" ein kritisches Potential - ekklesial zwar nicht immer bequem, aber notwendig - bedeutet, hat er in meinen Augen konsequent und im Interesse der Sache unmißverständlich und nachvollziehbar vermittelt.

die beiden "Fallbeispiele" Q und 1 Petr geben insofern über das Spektrum von Bewahrung des Jesuserbes im Urchristentum Aufschluß, als Q das relativ frühe (noch ländliche) palästinisch-judenchristliche Milieu, 1 Petr die Gemeinde in der hellenistisch-römischen Stadtgesellschaft widerspiegelt.

1. Jesus und seine Bewegung

Spätestens seit dem Exil hatte Palästina seine Erfahrungen mit der Abhängigkeit gemacht, in ihr auch seine verlorengegangene Identität neu suchen müssen.² Den seleukidischen Ansprüchen des 2.Jh. v.Chr., für die sich ein Teil des Judentums in Palästina zu öffnen bereit war,³ widersprachen weite Kreise der Frommen mit der Vision der nahe bevorstehenden Gottesherrschaft und der neuen, von Jahwe bestimmten Welt.⁴ Vor allem die apokalyptischen Bewegungen des 2./1. vorchristlichen Jahrhunderts sahen in der hellenistischen Großmacht die Eskalation widergöttlicher Tyrannis unmittelbar vor dem geglaubten Eingreifen Jahwes.⁵ Diese Erwartung hatte sich nach Ausbreitung und Etablierung des römischen Weltreiches nur noch zugespitzt. Gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts malt das apokalyptische 4. Esrabuch in seiner Adlervision das Schreckensbild Roms in grellen Farben und versucht, das glaubende jüdische Volk mit der Perspektive der Befreiung durch den Messias, der am Tage des Gerichts kommen und seinem Volk Freude verleihen, dieser Geschichte aber das Ende bereiten werde, zum Durchhalten und Festhalten an Jahwe zu drängen.⁶ Jahwe, so der Glaube der Apokalyptiker, werde der Unheilsgeschichte ein Ende machen und völlig Neues schaffen, sein Herr-Sein über alle selbsternannten oder wirklichen Götter der Heiden siegreich durchsetzen.

Hier konnte es keine Kompromisse zwischen Besetzten und Besatzern geben, zumal gerade in römischen Kreisen der Erfolg der staatlichen Machtpolitik theologisch gedeutet und der römische Kaiser als Vertreter der Gottheit zum Universal-Heilsbringer für die Welt hochstilisiert wurde.⁷

Die großpolitische Konstellation um die Zeitenwende und die auf sie reagierende jüdische Bewegung, vor allem die apokalyptische, ist für das Auftreten Jesu und seine Botschaft maßgeblich. Zwar wird Jesus sich beträchtlich vom apokalyptischen Geschichtsbild unterscheiden, aber mit den Apokalyptikern teilt er den systemkritischen Ausgangspunkt seiner

2 Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen 2.Aufl. 1973, 486-570; P. Schäfer, Geschichte der Juden in der Antike, Stuttgart/Neukirchen 1983, 58-62; E. Bickerman, Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937, 90-116; ders., The Jews in the Greek Age, Cambridge/London 1988.

3 Vgl. Anm. 1; ferner: K. Bringmann, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa, Göttingen 1983; T. Fischer, Seleukiden und Makkabäer, Bochum 1980.

4 Vgl. G. Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer und Essener (SBS 144), Stuttgart 1991.

5 Vgl. K. Müller, Die frühjüdische Apokalyptik, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBA 11), Stuttgart 1991, 35-173; J. Maier, Zwischen den Testamenten (NEB-Ergänzungsband 3), Würzburg 1990, 106-125.

6 Vgl. A. Vögtle, Das NT und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970, 55-66.

7 S. dazu w.u. unter Punkt 3

Verkündigung. Schon das Judentum hatte den Begriff der Königsherrschaft Gottes als Gegenbegriff zu den Königreichen der Welt formuliert:

"Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels aufrichten ein Königreich, das in Ewigkeit nicht untergeht, und die Königsherrschaft einem anderen Volk nicht überlassen. Und es wird zermalmen und zerstören alle diese Königsherrschaften. Es selber wird aber in alle Ewigkeiten bestehen bleiben" (Dan 2,44).⁸

Den Gedanken der Königsherrschaft Gottes sollte Jesus bei seinem Auftreten ins Zentrum rücken.⁹ Lk 10,18 überliefert uns ein kurzes apokalyptisches Wort, welches für das Selbstverständnis Jesu offenbar von größter Bedeutung ist: "Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen".¹⁰ Hinter diesem Wort, das man gut begründet auf Jesus selbst zurückführen kann, steht offenbar ein visionäres Erlebnis, in welchem der Sturz des Satans in der himmlischen Welt mitgeteilt wird, und zwar als ein reales Geschehen, das auch auf die bevorstehenden Heilsereignisse auf Erden vorausweist. In jüdisch-apokalyptischen Texten um die Zeitenwende ist die Vorstellung vom Himmel als dem Ort der Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Satan verbreitet.¹¹ Diese von Gott bestimmte Auseinandersetzung erweist dessen Herrschaft auch über die Erde, ist gewissermaßen deren Voraussetzung, so daß Jesus als Verkündiger des Wirkens Gottes nach dem eigenen Verständnis seiner Sendung in seinem Erdenwirken für den Vollzug der Herrschaft Gottes auf Erden steht und einsteht. Dem prophetischen Charakter der jesuanischen Verkündigung entspricht es dann auch, daß Jesus mit dem ihm zugekommenen visionären Erlebnis eine von der Zukunft in die Gegenwart hineinragende reale Wirklichkeit beschreibt.¹² Wenn Jesus von der Vision des Satanssturzes sein eigenes befreiendes, sich etwa in den Dämonenaustreibungen konkretisierendes Handeln versteht,

⁸ Zur Basileia im Judentum vgl. M. Lattke, Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der "Königsherrschaft Gottes", in: P. Fiedler/D. Zeller (Hrsg.), Gegenwart und kommendes Reich (Schülergabe A. Vögtle), Stuttgart 1975, 9-25; O. Camponovo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1984; Zur Vorstellung vom Königtum Gottes in AT vgl. W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen 6. Aufl. 1987, 170-178.

⁹ Vgl. H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (FzB 34) Würzburg 3. Aufl. 1984; ders., Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft (SBS 111) Stuttgart 3. Aufl. 1989; I. Maisch, Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft, in: P. Fiedler/ D. Zeller (s. Anm.8), 27-41; H. Merkel, Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und Himmlischer Kult (WUNT 55), Tübingen 1991, 119-161.

¹⁰ Vgl. Den grundlegenden Aufsatz von U.B. Müller, Vision und Botschaft, in: ZThK 74 (1977), 416-448; P. Hoffmann, Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Basileia-Verkündigung Jesu, in: rhs 31(1988) 374-384.

¹¹ Vgl. Den umfassenden Nachweis bei U.B. Müller, Vision (s.Anm.10), 420-422.

¹² Zum Problem des Verhältnisses von Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung der Basileia in der Verkündigung Jesu vgl. A. Vögtle, "Theo-logie" und "Eschato-logie" in der Verkündigung Jesu?, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, 11-33.

beansprucht er, das von Gott in Gang gesetzte, alle Unheilmächte außer Kraft setzende Heil - wohl nur brennpunktartig, aber im Prinzip universal - darzustellen.

Jesus teilt also mit der Apokalyptik grundsätzlich die Option der Herrschaft Gottes über alle Dämonie und Unfreiheit, über alles Satanische und alles Unheil, welches Welt und Mensch hervorbringen, proklamiert die Herrschaft Gottes aber - anders als die Apokalyptik - als inmitten dieser Geschichte in Gang gesetztes Geschehen. Das kann er, weil er die heilschaffende Nähe Jahwes zu seiner Schöpfung bezeugt,¹³ die Nähe Jahwes zum von ihm nicht aufgegebenen Geschöpf verkündet und in seinen Zeichenhandlungen, welche die Solidarität Gottes mit den Sündern und an den Rand Gedrängten abbilden, erfahrbar darstellt. Jesus weiß darum, daß Gott die Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute, daß er regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45 par) - wobei es "Gerechte" im eigentlichen Sinne nicht gibt.

Die von Jesus gelebte Zuwendung Gottes zum ohnmächtigen und von der Welt diskriminierten Menschen, zum also versehrten Geschöpf, hat Konsequenzen: Wie immer man das Gebot der Feindesliebe in seinem Kontext bei Mt und Lk traditionsgeschichtlich auswerten mag, einleuchtend und logisch in der Verkündigung Jesu wird jenes Gebot gerade dann, wenn man es vom jesuanischen Zentralgedanken der Gottesherrschaft ableitet.¹⁴ Das liebende Herrsein Gottes kennt keinerlei Ausgrenzung, die ja ihrerseits die Voraussetzung für die Denkbarekeit des Feindes ist. Jesu Gebot der Feindesliebe ist also theo-logisch rückgebunden: es fordert vom Menschen die Annahme der Geschöpflichkeit, des Sich-Gott-Unterstellens als dessen bedingungslos geliebtes Geschöpf; aber daß Jesus seine Forderung erhebt, setzt voraus, daß sein Gottesbild der Akzeptanz durch seine Adressaten erst noch bedarf, daß seine anthropologische Option eben noch eine Option ist. Das jesuanische Gebot, die Feinde zu lieben, geht also von der Wahrnehmung der gebrochenen Schöpfung aus und überspringt nicht die Wirklichkeit. Es unterläuft aber die Kriterien eines Denkens, das Gott nicht als den Herrn der Schöpfung anerkennen kann, Welt und Mensch verselbständigt und des Feindes zur eigenen Legitimation bedarf. So universal Jesus den Menschen faktisch in seinem Scheitern sieht, so universal sieht er Gott als den Herrn der Schöpfung, der stetig die Welt in ihrem Selbstverständnis verunsichert und provoziert - zu ihrem Heil. Damit läuft Jesu theologische und anthropologische Grundeinsicht auf eine Kampfansage an jedwedes System hinaus, das sich selbst heilbringend und rettend versteht. Diese Kampfansage

13 Diesen Aspekt hebt P. Hoffmann nachdrücklich hervor: Vgl. Zukunftserwartung (s.Anm.10) 377f; ders., Tradition und Situation. Zur "Verbindlichkeit" des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion, in: K. Kertelge (Hrsg.), Ethik im NT (QD 102), Freiburg 1984, 50-118.

14 Vgl. D. Lührmann, Liebet eure Feinde, in: ZThK 69(1972), 412-438, bes. 437; Hoffmann, Tradition (s.Anm.13), 103-117; A. Vögtle, Ein "unablässiger Stachel" (Mt 5,39b-42 par Lk 6,29-30), in: H. Merklein (Hrsg.), Neues Testament und Ethik (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1989, 53-70; J. Becker, Feindesliebe-Nächstenliebe-Bruderliebe, in: ZEE 25 (1981), 5-18. Neuerdings versucht J. Sauer das Gebot der Feindesliebe in nachjesuanische Zeit zu verlagern (vgl. J. Sauer, Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht, in: ZNW 76 (1985) 1-28.

wäre für die Repräsentanten des von Jesus kritisierten Denkens noch hinnehmbar, wenn er seine Vision individualistisch als befreiende Selbsterfahrung gedeutet oder allenfalls einen relativ geschlossenen, esoterischen Kreis für dieselbe gewonnen hätte, welcher dann vornehmlich nach innen gewirkt hätte und damit ohne öffentliche Wirksamkeit geblieben wäre.¹⁵ Das aber widerspricht wiederum fundamental dem eigenen Anspruch, dem universal beanspruchten Heil der faktischen Macht mit *seinem* Universalanspruch des Heils zu begegnen.¹⁶ Die Konfliktbereitschaft Jesu zeigt sich gerade darin, daß er nicht eine sog. Heilsgemeinschaft exklusiver Prägung schafft, die "für sich" seine Vision der Gottesherrschaft miteinander lebt, die also dann öffentlich nicht zum Reibungspunkt werden könnte. Wenn Jesus die Jünger zur Austreibung alles Dämonischen aussendet (Mt 10,1/Lk 9,1; vgl. Mk 6,7) und dieselben darin die Herrschaft Gottes proklamieren läßt, wie er es selber getan und in seinen Zeichen dargestellt hat, verwehrt er ihnen (den Jüngern), sich als heile Gemeinde in Abgrenzung zur unheilen Gesellschaft zu verstehen. Er beauftragt seine Jüngerschaft mit derselben provozierenden Verkündigung, die er ins Werk gesetzt hat. Die Nachfolgerschaft muß sich also programmatisch in die unheile Welt eingebunden wissen und diese mit dem gütigen Herr-Sein Gottes beunruhigen. Insofern überträgt Jesus das Konfliktpotential, das er in seiner Person verkörpert, verpflichtend auf seine Jüngerschaft.

Hat also Jesus selbst den Anspruch der führenden Kreise seiner Zeit grundsätzlich in Frage gestellt¹⁷ und ist diese Kritik auf jeden Jesusnachfolger verpflichtend übergegangen, ist das Problem gestellt, wie die Jesusbewegung *nach* Jesus auf diese Herausforderung reagiert.

2. Die Q-Gruppe

Eine der ältesten für uns faßbaren Gruppierungen des Urchristentums ist die Trägergruppe der sog. "Logienquelle", die mit einem hohen Maß an Genauigkeit aus den Großevangelien Matthäus und Lukas rekonstruierbar ist. Nach allgemeiner Auffassung steht hinter dieser Bewegung eine Gruppe von palästinischen Wandercharismatikern, die Reden und Sprüche Jesu aufnahmen und schriftlich festhielten, sich diese zu eigen machten und als eine Art Kompendium für das eigenene

¹⁵ Diese Gefahr sieht Hoffmann in G. Lohfinks ekklesialer Orientierung des Gewaltverzichts (vgl. G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4,23-5,2 und 7,28f, in: K. Kertelge (Hrsg.), Ethik [s.Anm.13], 145-167, überarbeitet in: G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Freiburg 1988, 15-38). Hoffmann widerspricht kaum zu Unrecht der "ekklesialen Vereinnahmung" des Anspruchs Jesu: Tradition (s.Anm.13), 104-111; Zukunftserwartung (s.Anm.10) 381f; vgl. besonders die mustergültige Auseinandersetzung Vögtles mit Lohfink: Stachel (s.Anm.14), 63-70.

¹⁶ Vgl. K. Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986, 73-92.

¹⁷ Die in den Evangelien dargestellte Auseinandersetzung Jesu mit den jüdischen Gruppierungen seiner Zeit könnte den Anschein erwecken, der Konflikt spiegele sein Verhältnis nur zu den führenden Kreisen des Judentums wider. Ansatz und Anspruch des Nazareners greifen jedoch strukturell, weil prinzipiell systemkritisch weit darüber hinaus. Das hat nicht zuletzt Wengst belegen können (vgl. Pax [s. vorige Anm.], bes. 76-80).

missionarische Wirken im ländlichen palästinisch-syrischen Raum lebten. Aus dieser Logienammlung läßt sich deshalb das Jesusverständnis der Gruppe ableiten und auch auf das eigene Selbstverständnis als *Jesusbewegung* zurückschließen.

Auf eine Übersicht der (sicheren oder wahrscheinlichen) Q-Tradition kann hier verzichtet werden;¹⁸ der Bogen von der Versuchungsgeschichte über die Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern, die Deutung des Todes Jesu als Prophetengeschick bis hin zur Menschensohn-Christologie und Gerichtstheologie zeigt aber eines sehr deutlich: Der Jesus der Quelle ist eingespannt in den Konflikt und erspart den Adressaten seiner Verkündigung den Konflikt ebensowenig. Hier liegt ein wesentlicher Aspekt des Jesusbildes jener Gruppierung im Urchristentum. Und wenn sich die Gruppe, die sich wohl primär aus den Unterschichten der ländlichen Bevölkerung zusammensetzt,¹⁹ mit diesem Jesus identifiziert, spiegelt das zweifellos auch ihren eigenen Konflikt wider. Wie läßt sich das näher bestimmen?

Die Spruchquelle wird mit der überordnenden Verhältnisbestimmung Jesu zum Täufer und der darauf folgenden Versuchungsgeschichte eröffnet. Letztere, also die Versuchungsgeschichte, sieht Jesus durch den Satan herausgefordert, der ihm, Jesus, den Beweis seiner Wundermacht und Gottessohnschaft abverlangt und ihm bei entsprechender Unterwerfung die Herrschaft über alle Reiche der Welt verspricht.²⁰ Die Forschung hat in dieser Erzählung den Versuch erkannt, einer übersteigerten Sohn-Gottes-Christologie vorzubeugen oder entgegenzusteuern.²¹ Das wäre primär eine christologische Deutung. Eine andere Akzentsetzung in der Interpretation sieht in ihr den Versuch, in Jesus *das* Beispiel zu entdecken, daß Gott nicht mit Götzen zu verwechseln ist. Wenn Jesus allein Gott die Göttlichkeit zugesprochen hat, muß der Mensch das erst recht tun.²² Das wäre dann exemplarisch auf das Verhalten der Gemeinde hin verstanden, die Adressaten der Q-Gruppe bzw. sie selbst wären auf ein eindeutiges Gottesverhältnis hin verpflichtet. Oder man sieht in der Erzählung die Abweisung falscher, nämlich rein politischer Messiaserwartung durch Jesus und dann natürlich der Jesusbewegung.²³ Das sind sicher Deutungen, die textlich

¹⁸ Vgl. P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA 8 NF), Münster 2.Aufl. 1975, 4f; D. Zeller, Kommentar zur Logienquelle (SKK 21), Stuttgart 1984.

¹⁹ Vgl. Hoffmann, Tradition (s.Anm.13) 78-80.

²⁰ Eine Rekonstruktion der Versuchungsgeschichte in Q bietet P. Hoffmann, Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle, in: BZ 13 (1969) 207-223, hier 209; Zeller, Logienquelle (s.Anm.18), 21f. Allgemeiner Konsens ist, daß die Q-Reihenfolge der Versuchungen bei Mt erhalten geblieben ist. Zur Versuchungsgeschichte vgl. ferner die bei Hoffmann, Tradition (s.Anm.13), 78 Anm.87 verzeichnete Literatur. Vgl. nun auch den lehrreichen Beitrag von G. Theßen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Göttingen/Freiburg (Schweiz) 1989, 212-245.

²¹ Vgl. S. Schulz, Q - Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 187; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83), Göttingen 4.Aufl. 1974, 303; G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: ders./G. Barth/H.J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen 1960, 34 (gegen ein einseitiges magisches Verständnis).

²² Vgl. u.a. D. Zeller, Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle, in: TThZ 89(1980), 61-73, hier 69-71.

²³ Vgl. P. Hoffmann, Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle, in: BZ 13(1969), 207-223, hier 213-218. Zu anderen Deutungen (z.B. die "messianische") vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd.1 (EKK I,1), 160-162; vgl. auch J. Gnilka, Das Matthäus-Evangelium, 1.Teil (HThK I,1), 84f.

begründbar erscheinen.

Im Anschluß an die letztgenannte Interpretation kann man noch einen Schritt weiter gehen.²⁴ Die Jesusbewegung der Spruchquelle will offenbar ihre eigene Konfliktsituation im Lichte der Auseinandersetzung Jesu mit dem Satan sehen und sich in dieser Situation bewähren. Die Anlage der Geschichte zeigt, daß das Textgefälle vor allem auf die dritte Versuchung hinausläuft. Dann wird der Hintergrund der Überlieferung sehr konkret, weil vom zeitgenössischen Kolorit her präzisiert. G.Theißen hat m.E. plausibel machen können, daß die Versuchungsgeschichte im Lichte der durch den römischen Kaiser Caligula (37-41) repräsentierten Macht zu verstehen ist.²⁵ Der völlig überzogene Kult, den der Kaiser für sich forderte, mußte den frommen Juden und Christen zwangsläufig wie ein Hohn erscheinen.²⁶ Hier konnte es für den orthodoxen Glauben zweifellos keine Kompromisse geben. Daß Rom gerade zu dieser Zeit die jüdische Bevölkerung in Bedrängnis brachte, zeigt die Gesandtschaft des alexandrinischen Juden Philo, der gegen die Unterdrückung des jüdischen Volkes durch die Vasallen Roms und die das Judentum provozierenden Anordnungen des Caligula vor dem Kaiser protestiert.²⁷ Daß Königreiche vom römischen Kaiser übergeben und gewährt werden, finden wir singulär zu Beginn der 40er Jahre. Dem absolutistischen Größenwahn der römischen Politik gilt es, so Q, theologisch zu wehren. Die Krise des Judentums war zweifellos auch eine Krise der Jesusbewegung. Die Versuchungsgeschichte widerspricht also den Unterwerfungsansprüchen menschlicher Macht theologisch und monotheistisch. Wie Jesus den Konflikt mit dem Satan und den Dämonen nicht gescheut hat, so darf auch die Jesusbewegung den Weg des Widerspruchs gegen die Mythisierung der Macht nicht scheuen. Hatte Jesus mit seiner Basileia-Botschaft das Heil einzig an Gott als den Herrn gebunden, so wissen sich die Wandermissionare mit ihrer Botschaft auf die Predigt Jesu verpflichtet. Indem sie sich mit dem so ausgelegten Jesus identifizieren, machen sie den jesuanischen Widerspruch gegen wie immer auch vertretene Heilsansprüche auch zu ihrem Programm. Jene Sachwalter der Sache Jesu, die selbst angesichts der Liquidierung ihres Herrn nicht kapitulierten und nicht der "einfachen" Logik verfielen, Macht sei mit Wahrheit zu identifizieren, teilen deshalb mit Jesus den Konflikt, weil sie auf dem Recht *Gottes* auf Mensch und Welt bestehen, sein Herr-Sein propagieren und den Vollzug dieses Rechtes auch ankündigen. Diesen letztgenannten Aspekt bringt die Gerichtsverkündigung von Q, vor allem in der abschließenden Endzeitrede, zugespitzt zur Sprache.²⁸

24 Hoffmann, Versuchungsgeschichte (s. vorige Anm.) 218f., hebt vor allem die antizelotische Tendenz der Erzählung hervor.

25 Vgl. Theißen, Lokalkolorit (s. Anm.20), 215-232.

26 Vgl. Theißen, Lokalkolorit (s. Anm.20), 215-225.

27 Vgl. Philo De legatione ad Gaium.

28 Vgl. D. Zeller, Der Zusammenhang der Eschatologie in der Logienquelle, in: ders./P. Fiedler, Gegenwart (s. Anm.8), 67-77; Kloppenborg, Formation 154-170; Hoffmann, Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle, in: J. Schreiner-G. Dautzenberg (Hrsg.), Gestalt und Anspruch des NT, Würzburg 1969, 134-152.

In ihrer Identifikation mit Jesus versteht die Gruppe der Logiensammlung ihre verpflichtende Weitergabe der Jesusworte vor allem auch als Herausforderung an sich selbst. Gerade die eben erwähnte Gerichtspredigt ist nicht nur an Außenkreise, d.h. das weitgehend erfolglos missionierte Israel, gerichtet, sondern stellt auch die Jesusbewegung selbst vor den Anspruch, die Worte Jesu in der Praxis zu bewähren. Daran hängt für die Jesusanhänger das endzeitliche Heil; auch ihr ist die Ausrede: "Wir haben ja Abraham zum Vater" (Mt 3,9) verwehrt. Die Träger der Spruchsammlung verstehen die Botschaft Jesu als Heilsbotschaft, aber diese kann bei Verweigerung auch zum Gericht werden. Die *Praxis* der Jesusanhänger ist also gefragt. Gelingt es der Gruppe, die Option der Praxis Jesu, die sich bei ihm in der von der Gottesreichpredigt her begründeten Feindesliebe radikal äußerte, wach zu halten und zur Geltung zu bringen?

Q hat das jesuanische Gebot der Feindesliebe in der auf die Seligpreisungen folgenden Spruchgruppe überliefert. Abgesehen von den traditionsgeschichtlichen Erwägungen und Einzelfragen bezüglich des Wortlautes und der Abfolge der Sprüche läßt sich zu deren leitendem Interesse sagen: Mit der Frage Mt 5,46f/Lk 6,32f: "Denn wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr da? Tun nicht auch die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr eure Brüder grüßt, was tut ihr da Besonderes? Tun nicht auch die Heiden dasselbe?", mit dieser Frage dringt die Q-Gruppe auf ein eindeutiges Verhalten, das sich von dem der "Zöllner" und "Heiden" unterscheidet. Diese lassen ja an jene Kreise denken, welche faktisch Handlanger der Römer waren und mit denen es zu keinen Verwechslungen kommen durfte. Von denen, die gewollt oder ungewollt die Interessen der Unterdrücker vertraten, galt es sich eindeutig in der Praxis zu unterscheiden. Diese Konsequenz, die der Widerspruch der Jesusbotschaft gegen die normative Kraft der realen Verhältnisse erfordert, hat die Q-Gruppe also gezogen. Das ist freilich nur die eine Seite des Konflikts. Hier waren sich die Prediger der Jesusbotschaft und die antirömischen Bewegungen im palästinischen Judentum wahrscheinlich weitgehend einig. Die andere Seite des Konflikts für die Trägergruppe der Spruchquelle sind nun aber gerade jene zelotischen Gruppen, die die antirömische Opposition ausdrücklich mit militanten Mitteln betrieben. Wo in zelotischen Kreisen der bewaffnete Kampf gegen die Römer angesagt war, steht für die Gruppe das jesuanische Programm der Feindesliebe, das das Richten über die Welt und ihre Mechanismen allein Gott überläßt und von ihm die Aufrichtung seiner Herrschaft erbittet.²⁹ Nur Gewaltlosigkeit und Feindesliebe sind die Möglichkeiten, das Vermächtnis Jesu zu bewahren. Gerade die, welche unter den herrschenden Verhältnissen am meisten zu leiden haben, werden in den Seligpreisungen der Logienüberlieferung seliggepriesen. Das aber sind bevorzugt jene Kreise, die zum zelotischen Potential der Aufständischen gegen die Römer gehörten. Die zelotischen Kreise kann man also als eine Art "Konkurrenzgruppe" der Jesusgruppe der Spruchquelle betrachten. Das Programm der Jesusgruppe ist es auch in der Praxis, Jahwe den Herrn der

²⁹ Vgl. Hoffmann, Anfänge (s. vorige Anm.) 150-152; ders., Tradition (s. Anm. 13) 80f.

Geschichte sein zu lassen und von ihm das Heil zu erwarten, ja, es jetzt schon in den realen Möglichkeiten zu leben.

Diese Position war von vornherein mit größten Problemen behaftet: Das Judentum, das unter dem Kaiser Caligula arg gelitten hatte, konnte sich nach dessen Tyrannei erholen; für die militanten Kreise in Palästina bedeutete diese Wende der Geschichte eine Bestätigung ihrer Strategie. Insofern war eine auf die Feindesliebe verpflichtete Bewegung in Palästina in einem hoffnungslosen Konflikt, die Erfolgsgeschichte des militanten Widerstandes schien ja dessen Betreibern Recht zu geben. Die Logienquelle ist von daher ein Zeugnis dafür, daß der Weg zwischen Anpassung an vorgegebene "Realitäten" und militanten Versuchen zur Beseitigung derselben ein notwendig konfliktgeladener ist, allerdings der einzig mögliche, will die Gruppe sich in der Nachfolge des Hingerichteten verstehen. Daß die Wandermissionare mit ihrer Sendung wesentlich auf Ablehnung in Israel stoßen, kann sie nicht daran hindern, das Programm Jesu zu leben, wissen sie doch, daß Gott den gescheiterten Jesus in dessen Erhöhung zum Menschensohnrichter bestätigt hat.

Von hier aus können wir nun noch einen Schritt weitergehen: Bekanntlich überliefert Q das Wort von der Feindesliebe im Anschluß an die Seligpreisungen. Die realen Verhältnisse, in denen das jesuanische Gebot durchgehalten und positiv vertreten wurde, wurden eben kurz beschrieben. Über diesen situativen Hintergrund hinaus gewinnt die Forderung aber grundsätzliche Bedeutung. Mit ziemlicher Sicherheit überliefert schon Q die Spruchkombination des Gebotes der Feindesliebe und des Gewaltverzichtes mit der sog. "Goldenen Regel".³⁰ Diese "Goldene Regel" ist nichts spezifisch Jesuanisches oder unterscheidend Christliches, sondern ein Grundsatz, der sowohl in der griechisch-hellenistischen wie auch in der jüdischen Welt verbreitet ist, in sich auch keineswegs das vergeltende "Ausgleichsdenken" überwindet. In der jüdischen Tradition findet sich aber schon - und das geht über das gleichgewichtige Vergeltungsdenken hinaus - die Zuordnung von Goldener Regel und dem Gebot der Nächstenliebe (vgl. Sir 31,15). Hier geht die Spruchquelle nun einen deutlichen Schritt weiter: Wenn sie das Gebot der Feindesliebe und die Goldene Regel einander zuordnet, läßt sie ihr Interesse erkennen, die Praxis der Feindesliebe zur stetigen Lebens- und Praxisregel der Jesusnachfolgerschaft werden zu lassen. Damit gewinnt jenes revolutionäre Gebot überzeitlichen Charakter und entläßt die Gemeinde der Jesusnachfolger - nach ausdrücklicher Überzeugung der Q-Gruppe - auf Dauer nicht aus dem potentiellen Widerspruch mit der Umwelt.

³⁰ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 23), 387; Hoffmann, Tradition (s. Anm. 13) 71f; Vögtle, Stachel (s. Anm. 14) 53f; Zeller, Kommentar (s. Anm. 18) 30. Die Reihenfolge der Sprüche wird jedoch unterschiedlich entschieden (vgl. Vögtle, Stachel 53-63). Meine Annahme, die "Goldene Regel" schließe in Q die den Seligpreisungen folgenden Spruchgruppen des Gebotes der Feindesliebe (Lk 6,27f.35cd) und des Verbotes der Wiedervergeltung (Lk 6,29f par 5,39-42) ab und gehe der Einheit Lk 6,32 par Mt 5,46-48 voraus (vgl. meinen Artikel "Goldene Regel", in: NBL I, Sp 899-901, hier 890) kann ich hier nicht weiter begründen. Entscheidend ist der Gesichtspunkt, daß die Q-Überlieferung das Gebot der Feindesliebe und die "Goldene Regel" einander zugeordnet hat.

Mit den Wanderpredigern, die hinter der Spruchquelle stehen, haben wir eine weitgehend unorganisierte Gruppe von Jesusanhängern vor uns, die gesellschaftlich noch keine Relevanz gewonnen hat. Das ist freilich kein Zufall. Geschichtlich ist die Gruppe mit ihrem Programm gescheitert und untergegangen. Die Entwicklung spricht eben vordergründig für diejenigen, welche sich auf die realen Verhältnisse einlassen. Beachtlich ist aber immerhin, daß sie gewissermaßen als die "gefährliche Memoria"³¹ in die Großevangelien des Mt und Lk eingegangen ist und von jenen beiden evangelischen Autoren wachgehalten wurde. Damit gibt ihr die Geschichte wiederum insofern recht, als punktuelles Scheitern nicht gleichbedeutend mit geschichtlicher Wirkungslosigkeit ist.

Ist die eine Möglichkeit des Umgangs mit dem jesuanischen Konfliktpotential in der Q-Gruppe wenigstens unter einem zentralen Aspekt der Jesusbotschaft angedeutet, so soll gewissermaßen die potentielle Alternative dazu zu Wort kommen, die uns in dem hinter dem 1 Petr stehenden Christentum begegnet. Wir begegnen hier einer geschichtlich, sozial und strukturell grundlegend veränderten Situation. Diese Gemeinden sind - in städtischer Gesellschaft - zwar auch noch in der Minderheitensituation, aber offenbar gesellschaftlich doch nicht mehr zu übersehen. Diese Gemeinden stehen deshalb auch vor neuen Herausforderungen.

3. Gemeinde in hellenistisch-römischer Gesellschaft

Nach heute überwiegend vertretener Auffassung ist der 1 Petr eine pseudepigraphische Schrift,³² gegen Ende des 1. Jahrh. an kleinasiatische Gemeinden gerichtet. Der Brief wendet sich nach 1,1 an die "Auserwählten", die "in der Zerstreuung" leben. Damit ist nicht nur der geographische Hinweis verbunden, daß die Adressaten Diasporachristen sind, sondern auch die entscheidende Existenzfrage gestellt: Die Adressaten sind in ihrer Umwelt ausgegrenzt, stoßen auf Ablehnung aufgrund ihres Christseins.

1 Petr spricht an zentraler Stelle von seinen Adressaten als *παρεπιδήμιοι* und *πάροικοι*:³³ Die Schrift führt mit der Adressierung *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασποράς* in die

31 Hier nehme ich die bekannte Formel von J. B. Metz auf ("Gefährliche Erinnerung der Freiheit Jesu Christi", in: ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 77ff); P. Hoffmann hat sich jüngst scharfsinnig zur Sache der "Memoria Jesu" geäußert: Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche, Mainz 1991, 14-39.

32 Jüngst hat O. Knoch, Der erste und zweite Petrusbrief, Der Judasbrief (RNT), Regensburg 1990, 24f. die These ins Spiel gebracht, Silvanus sei der Verfasser des 1Petr. Doch scheinen die zum Thema "Paulinismus" in 1Petr geltend gemachten differenzierenden und eher diesbezüglich zur Vorsicht mahnenden Beobachtungen von N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Einsiedeln/Neukirchen 1979, 47-51, nicht unbedingt für den Paulus-Kreis zu sprechen. Vgl. zum Paulinismus in 1Petr nun auch: F.-P. Prostmeier, Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief (FzB 63), Würzburg 1990, 24-37.

33 Unabhängig davon, wie man 1 Petr disponiert (vgl. zurückhaltend N. Brox, 1Petr (s. vorige Anm.), 35-38; vgl. dagegen den Strukturierungsvorschlag von H. Frankemölle, 1.2.Petrusbrief/Judasbrief [NEB 18/20] 21f, der nach der Grundlegung 1,3-2,10 in 2,11 den 2.Hauptteil einsetzen läßt), gibt 2,11 als Motiv des "Fremdseins" die Hauptthematik des Briefes an.

Diasporasituation der Christen ein; in 2,11 verwendet er *παρεπίδημος* parallel zu *πάροικος* und hebt damit die Situation präziser als in 1,1 hervor. *παρεπίδημος* bedeutet in der profan hellenistischen Literatur die vorübergehende Fremde als Aufenthaltsort (so übrigens auch Ar 110).³⁴ Darüber geht AT-LXX hinaus, wenn es - und daran anknüpfend auch weite Teile der außerbiblischen Literatur - die Fremdheit als Existenzsituation in den Vordergrund stellt, so daß Fremdheit geradezu zum unterscheidend Charakteristischen des Frommen werden kann.³⁵ Für 1 Petr drückt sich freilich im Fremdsein die angefochtene Situation aus, und das als gegenwärtiger Zustand.³⁶

Nun ist das Phänomen des Gefühls der Heimatlosigkeit und Entfremdung nicht auf die unter Repressalien leidende christliche Gemeinde beschränkt. Im Hintergrund steht vielmehr die allgemeine Erfahrung von Entwurzelung in hellenistisch-römischer Zeit. Bezeichnenderweise liegt hier eine wesentliche Funktion der zeitgenössischen Philosophie: Sie will den an Sinn- und Identitätsverlust leidenden Menschen stabilisieren, ihm neue Perspektiven vermitteln.³⁷ Schon das Beispiel Ciceros illustriert instruktiv die Hinwendung zur Philosophie als Antwort auf realpolitische Ohnmacht.³⁸

Der Weg der Distanzierung von der realen Welt ist bezeichnend bei Philo, der in seiner dualistischen Konzeption die Fremde als positives Lebensziel versteht. Philo verbindet mit *παρεπίδημος* die Absage an alles Leibliche und die damit verbundenen Leidenschaften und die Hinwendung zur Tugend als einer anderen Heimat. Wie 1 Petr ordnet auch Philo *παροικία/πάροικος* dem Begriff *παρεπίδημος* zu³⁹ und bringt die Realität der Fremde damit zum Ausdruck. Damit bezieht er den metaphorischen Charakter des Wortfeldes, der bei ihm zweifellos im Vordergrund steht, in die Zeichnung realpolitischer Existenz ein, welche in der faktischen Diskriminierung der alexandrinischen Judenschaft durch die einheimische Bevölkerung bestand.⁴⁰

Philo und 1 Petr stehen sich insofern nahe, als beide die Fremdexistenz mit dem Ablegen der Leidenschaften verbinden.⁴¹ Während Philo aber in der eben beschriebenen Fremdexistenz seine Zielvorstellung formuliert, ist das Motiv in 1 Petr wesentlich negativ besetzt; der Verf. will ja

34 Vgl. die Fülle von Belegen bei R. Feldmeier, *Die Christen als Fremde* (WUNT 64), Tübingen 1992, 11 + Anm.13-22; Brox, *1 Petr* (s.Anm.32) 111; E. Plümacher, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn*, Neukirchen 1987, 39.

35 So z.B. in Qumran; vgl. zum AT/LXX und Frühjudentum nun Feldmeier, *Fremde* (s.Anm.34), 39-72.

36 Anders als z.B. Eph, wo die Christwerdung die Überwindung des Fremdseins bedeutet (vgl. Eph 2,11ff). Zur Fremdheitsterminologie vgl. Prostmeier (s. Anm.32), 37-64.

37 In diesen Zusammenhang ist die sich vom realen Lebenszusammenhang distanzierende Idee des stoischen "Weltbürgers" einzuordnen; vgl. Plümacher, *Identitätsverlust* (s.Anm.34) 62-64; vgl. auch den philonischen Dualismus zwischen der realen Polis und der Himmelsstadt.

38 Vgl. M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik*, München 1989.

39 Vgl. conf 79 im Rückgriff auf Gen 23,4.

40 Vgl. G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 3. Aufl.1984, 98f.

41 Vgl. Philo conf 81; 1 Petr 2,11.

zum Christsein in der konkreten Welt trotz der isolierten Situation auffordern.

Werden die Christen des 1 Petr also als "Fremdlinge" angedredet, dann ist das nicht nur metaphorisch gemeint, sondern hat einen realen Hintergrund. Sie sind Bürger ihrer Polis, die rechtlos und ohne Einfluß, die also aus der Gesellschaft ausgegrenzt sind. Der Briefautor will mit seiner Schrift zum Durchhalten und zu Eigenbewußtsein ermutigen, im Lichte des Leidens Christi alle Bedrängnis sinnvoll nachvollziehbar machen, darin geradezu eine Chance der Bewährung sehen, den Gemeindecristen eine neue Identitätsperspektive vermitteln und seine Adressaten des glorreichen künftigen Endes versichern.

Für die schwierige Situation der Christen in der röm. Welt um die Jahrhundertwende hat man sich vor Augen zu führen, welche Bedeutung gerade für die heidnische Gesellschaft die Religion hatte.⁴² Eindrucksvoll ist das schon bei Cicero belegt, der gerade in der Religiosität die Stärke Roms sieht,⁴³ umgekehrt eben auch für die Krisen Roms die wesentliche Erklärung im mangelnden Verhältnis der Römer zu ihren Göttern findet.⁴⁴ Die Ausübung der Religion ist der Garant der Stabilität Roms und der Sicherung durch die Gottheit. Diesem Grundsatz trägt dann nach den Krisenzeiten der Bürgerkriege die religiöse Reformation der Kaiserzeit durch Augustus Rechnung: "Der alte Romglaube ist jetzt Grundlage der Herrschafts- und Herrscherideologie, des römischen Sendungsbewußtseins, des Friedens- und Reichsgedankens, und in dieser Verbindung ist er als Vermächtnis an die späteren Jahrhunderte weitergegeben".⁴⁵ Zwar war römische Religiosität insgesamt tolerant; das hatte aber da seine Grenze, wo eine andere religiöse Ausrichtung die Konsequenz nach sich zog, die religiöse Idee des Staates in Zweifel zu ziehen. Wie sensibel die Reaktion schon auf die vernunftorientierte Anfrage an den Götterkult war, zeigt sich am behaupteten Primat der Tradition vor aller in Frage stellenden Reflexion.⁴⁶ Bezeichnenderweise wird der christlichen Religion dann schon sehr früh der Vorwurf des Aberglaubens und der Zersetzung alter Tradition gemacht.⁴⁷ Wo eine Beteiligung am

⁴² Vgl. dazu insgesamt A. Wlosok, Rom und die Christen, Stuttgart 1970, bes. 53-67.

⁴³ Vgl. Ciceros Polemik gegen das Judentum Flacc 69: "Jedes Volk hat seine Religion, Laelius, wir die unsere. Schon vor der Einnahme Jerusalems, als die Juden noch mit uns im Frieden lebten, vertrug sich die Ausübung ihrer Religion schlecht mit dem Glanz dieses Reiches, mit der Größe unseres Namens, mit unseren altüberkommenen Einrichtungen; jetzt aber ist das um so weniger der Fall, als dieses Volk durch Waffengewalt kundgetan hat, was es von unserer Herrschaft hält; dabei hat es auch vorgeführt, was es den unsterblichen Göttern wert ist: Es ist besiegt, ist zinsbar, ist versklavt". Übersetzung: M. Fuhrmann, Ciceros sämtliche Reden V, München 1978 130f.

⁴⁴ Nat deor 2,8 gibt Cicero den Bericht des Coelius über Gaius Flaminius wieder, dieser sei "am Transmenischen See gefallen, weil er die Ausübung der religiösen Vorschriften nicht beachtete, und habe dabei dem Staat einen schweren Schaden zugefügt" (Übersetzung: W.Gerlach-K.Bayer, Cicero, Vom Wesen der Götter, Darmstadt 3.Aufl.1990, 153).

⁴⁵ Wlosok, Rom (s.Anm.42) 65.

⁴⁶ Vgl. Cic nat deor 3.

⁴⁷ Vgl. Suet Nero 16,2, vgl. Plin ep X, 96,8; der Vorwurf des Aberglaubens kommt dem des Atheismus gleich; vgl. auch die Parallelisierung von Aberglaube und Gottlosigkeit bei Plutarch, Über den Aberglauben 5f. Wie sehr gerade die Tradition normbildende Richtschnur war, wird wieder aus dem Bericht Suetons über Augustus deutlich, der fremde Riten dann geachtet habe, wenn sie alt gewesen seien, die anderen habe er

öffentlichen Leben jedoch die Bejahung der religiös verstandenen Staatsgewalt erforderte, zogen Christen sich aus der Öffentlichkeit zurück. Dieser Schritt wiederum wurde von Kreisen der Bevölkerung als ein Akt unsozialer Verweigerung betrachtet, mit der beschriebenen Folge der Entfremdung von der Gesellschaft.⁴⁸

Instruktiv in diesem Zusammenhang ist der Hinweis E.Plümachers auf das Phänomen der zunehmenden Vereinsbildung.⁴⁹ Die Bildung einer religiösen Gruppierung als solche ist staatspolitisch noch nicht unbedingt problematisch, denn religiöse Kreise mit fremden Kulturen sind an sich nichts Ungewöhnliches.⁵⁰ Nicht die Tatsache als solche also, daß die Christen sich in eigenen Zirkeln organisierten, mußte sie von der Gesellschaft distanzieren, sondern daß ihre Gruppierung als eine Art Gegenpolis *wahrgenommen* wurde, ist der entscheidende Bruch.⁵¹ Von daher sah sich die Sozialstruktur der röm. Gesellschaft vom Eigenweg der Christen betroffen. Wenn die christliche Bewegung angesichts ihrer distanzierten Einstellung zum Staat familiäre und nachbarschaftliche Bindungen (3,1ff; 4,3f.) lösten, wenn sie sich in eigenen Häusern zu Gottesdienst und Mahlfeier trafen, dann ist vorstellbar, daß sie für die profane Gesellschaft ein als bedrohlich erfahrenes Novum darstellten. Von nichtchristlicher Seite mußte deshalb die Christengemeinde als eine Sondergruppe angesehen werden, die aufgrund ihres fremdartigen Verhaltens althergebrachte Strukturen in Frage stellte.⁵²

Die Frage ist, wie sich der Theologe, der hinter 1 Petr steht, zu dieser Konfliktsituation zwischen Anspruch der Gesellschaft und Anspruch des Glaubens stellt. Generell wird man sagen müssen, daß wir mit 1 Petr die ganze Aporie christlicher Existenz in nichtchristlicher Gesellschaft kennenlernen: die Erfahrung von Diskriminierung und Ausgrenzung einerseits, die mit der Perspektive neuer Identität und der Hoffnung auf die künftige Bestätigung durch Gott ausgehalten wird, und unverkennbare Loyalität gegenüber den realen Verhältnissen andererseits. Instruktiv für diese Aporie ist 1 Petr 2,11-17: Ps Petr hatte unverstellt die reale Situation der Bedrängnis wahrgenommen und diese auch in ihrer gegenwärtigen Belastung für die Adressaten erkannt.⁵³ Er antwortet darauf mit der Aufforderung, unter den Heiden ein "rechtschaffenes" Leben zu führen. Damit wird die Hoffnung auf werbende Wirkung der christlichen Ethik verbunden. Das

verachtet (Suet Aug 93).

48 Ein Rückzug aus der Gesellschaft - aus welchen Gründen auch immer - war schon von Cicero kritisiert worden (off 1,29). Cicero nennt als mögliche Begründung für einen Rückzug den Menschenhaß (aut odio quodam hominum), ein Vorwurf, der später bekanntlich an die Christen geht (vgl. Tac ann XII, 44: ...Quam odio humani generis convicti sunt).

49 Vgl. Identitätsverlust (s. Anm.34) 16-24.

50 Vgl. F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1967 (Nachdruck), 35.520; vgl. auch z.B. die Existenz kaiserzeitlichen Mysterienvereine in Kleinasien (vgl. Poland, Vereinswesen 37f.).

51 Die Distanz zwischen Christen und römischer Gesellschaft ist ja nicht einzig Sache der Christen, sondern beruht entscheidend auch auf einer Abwehrhaltung der Heiden aufgrund ihrer Einschätzung der Christen, ist also ein beiderseitig angelegter Konflikt.

52 Vgl. aus vergleichbarem Grund die römische Polemik gegen die jüdische Bevölkerung.

53 Es wurde schon im Zusammenhang mit Philo darauf hingewiesen, daß der äußere Zwang auch zu einer positiven Wertung der Fremde führen konnte, um damit die desolate Realität zu überwinden.

ist denn auch keineswegs unrealistisch, hatte doch die christliche Gemeinde beträchtliche Kreise der heidnischen Gesellschaft mit ihrer Ethik überzeugt.⁵⁴ Für uns Heutige vielleicht schwer nachvollziehbar, verbindet der Brief die Ethik mit der Mahnung, sich unterzuordnen. Der Brief sieht in der konkreten Situation der Herausforderung die Unterwerfung unter die staatliche Gewalt als notwendiges Zugeständnis um des Überlebens der christlichen Gemeinde willen. Damit will er gerade dem gesellschaftlichen Vorwurf der Zersetzung alter Tradition begegnen, welcher der Hauptgrund für Ausgrenzung aus der Öffentlichkeit ist. Freilich, muß dieser Weg nicht fast zwangsläufig scheitern? Es ist m.E. zumindest die Frage, ob ein wirklicher Loyalitätsgedanke den Verfasser des Briefes leitet:

Zwar wird ein Loyalitätsverhalten empfohlen. Da dies aber "um des Herrn willen" (2,13) begründet wird, kann der Vf. kaum die Erwartung damit verbinden, daß hier ein ernsthafter Ausgleich von Spannungen möglich wird. Das Festhalten am Kyrios ist ja gerade die entscheidende Differenz zur profanen Gesellschaft. In diesem Zusammenhang fällt auch auf, daß die staatliche Institution samt dem Kaiser, dem man sich unterwerfen soll, anders als z.B. in der vergleichbaren Überlieferung Röm 13,1-7, nicht theologisch begründet wird. Es stellt sich also die Frage, was die Loyalitätskündigung unserer Schrift eigentlich soll. Ist sie nicht eher auf der Ebene von Mt 10,16 einzuordnen wo der Evangelist empfiehlt, klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben zu sein? Ist also die Maßgabe der Loyalität zum Staat, das "soziale Verhalten" der Christen, nicht doch eher ein taktischer Zug, der den Versuch macht, nach außen die Form zu wahren, um nach innen Freiräume zur Ermöglichung christlicher "Alternativgesellschaft" zu schaffen? Dafür spricht jedenfalls, daß Ps Petr gemeindeinternen Wege geht, die den Strukturen der profanen Gesellschaft zuwiderlaufen.

Anders als die profangesellschaftliche Struktur ist die gemeindeinterne Lebensorganisation nicht zentralistisch, sondern im Lichte ihres theozentrischen Grundverständnisses charismatisch angelegt.⁵⁵ Die petrinische Gemeinde setzt - nach innen gesehen - nicht auf Unterwerfung, sondern auf gegenseitigen Dienst, ja, der Vf. warnt die Inhaber der Leitungsfunktionen vor Machtmißbrauch.⁵⁶ Das Oben-Unten-Denken, das für den sich als Heilsrepräsentanten verstehenden Kaiser notwendig ist, wird faktisch für obsolet erklärt, wird ekklesial alternativ beantwortet.

In dem Versuch, das Erbe Jesu auch in kritischen Verhältnissen letztverbindlich zu wahren, trägt sich fast zwangsläufig aus alter Jesustradition das Gebot des Vergeltungsverzichts durch, welches in den gegebenen Verhältnissen eine Herausforderung darstellen muß und den äußeren Erfolg keineswegs in Aussicht stellen kann (vgl. 3,8f.).

54 Vgl. Plümacher, Identitätsverlust (s. Anm. 34) 49-53.

55 Vgl. P. Hoffmann, Priestertum und Amt im NT, in: ders. (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf, 1989, 12-61, hier 41-43.

56 Vgl. 5,3f, vgl. auch 5,6f.

Hält man sich die Gratwanderung des petrinischen Konzeptes vor Augen, wird das ganze Dilemma christlicher Kompromißsuche mit einem sich selbst als heilbringend verstehenden Staat deutlich. Letztlich kommt eine wirkliche Loyalität der staatlichen Gewalt gegenüber unter den Bedingungen der Jahrhundertwende bei gleichzeitigem Festhalten an den verpflichtenden Grundsätzen der Jesusbotschaft einer Quadratur des Kreises gleich. Von überzeitlicher Bedeutung ist sicher, daß Ps Petrus als Antwort auf gesellschaftliche Unterdrückung nicht den Weg der "festen Burg" mit den entsprechenden Strukturen gewählt hat. Die Gefahr ist nur die, daß für notwendig gehaltene Kompromisse Wirkungen erzeugen, die der ursprünglichen Intention nicht entsprechen.

Blicken wir zum Schluß noch einmal auf die beiden befragten, zeitlich und situativ auseinanderliegenden Jesusrezeptionen der Logiensammlung und des 1 Petr: Die Trägergruppe von Q stellt den Jesusnachfolger zugespitzt in den Konflikt und macht auch keinen Versuch, auf die realexistierende Welt einzugehen. Damit bleibt die Gruppe, die geschichtlich letztlich unterlegen ist, stetige Provokation. Die Gemeinde des 1 Petrus steht von der Sache her in demselben Konflikt, versucht ihn aber schlau zu lösen. Ob das sich als ein gelungenes Modell mit zukunftsweisenden Perspektiven erwiesen hat, mag der Kirchenhistoriker besser entscheiden als der Exeget.

Mir scheint - und das ist vielleicht etwas minimalistisch -, daß wir für die Rolle des heutigen Christentums in der säkularen Gesellschaft von den beiden besprochenen Überlieferungen keine Antworten erhalten. Bei aufmerksamem Lesen der ntl. Schriften wird es gleichwohl verwehrt, die Spannung zwischen Widerspruch und Anpassung für nicht existent zu halten. Vielleicht ist das heute die größte Gefahr.