

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 19 (1963)  
**Heft:** 6

**Artikel:** Macht Leiden von Sünde frei? : Zur Problematik von 1. Petr. 4,1f.  
**Autor:** Strobel, August  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878848>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Macht Leiden von Sünde frei?

### Zur Problematik von 1. Petr. 4, 1f.

Die anerkannt schwierige Stelle *1. Petr. 4, 1f.* lautet<sup>1</sup>:

- 1a Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ<sup>2</sup>  
    b καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε,  
    c δτὶ ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαιται ἄμαρτίας,  
2a εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις  
    b ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον.

Es ist üblich, den Text zu übersetzen<sup>3</sup>:

Wie nun Christus am Fleische gelitten hat,  
so wappnet auch ihr euch mit derselben Gesinnung, –  
*denn wer sich dem Leiden unterzogen hat, der hat mit der Sünde  
gebrochen –,*  
auf daß ihr nicht mehr den Begierden der Menschen,  
sondern dem Willen Gottes die übrige Zeit  
(die euch) im Fleische (gelassen ist) lebt.

#### 1.

Nur drei textgeschichtliche *Varianten* brauchen erwähnt zu werden<sup>3</sup>. A, P, R, sy<sup>h</sup> und die Mehrzahl der übrigen Zeugen belegen für 1a die Fassung [παθόντος] ὑπὲρ ἡμῶν [σαρκὶ] (¶\*, sy<sup>p</sup> u.a.: ὡμῶν). Das «für uns» (bzw. «euch») könnte dabei eine Verdeutlichung des ursprünglich kargen Textes darstellen, wobei man näher von einem paulinisiерenden Zusatz oder Interpretament sprechen wird (vielleicht veranlaßt durch 2, 21; 3, 18)<sup>4</sup>. Der Textus receptus, P und

<sup>1</sup> Wir bieten den griechischen Text nach Nestle-Aland.

<sup>2</sup> So z. B. H. Preisker-H. Windisch, Handbuch zum N. T. 15 (1951<sup>3</sup>), S. 72.

<sup>3</sup> Zu den Einzelheiten vgl. C. Tischendorf, Novum Testamentum Graece, 2 (1872), S. 292. Die ganz singuläre Variante des Pap. Bodmer VIII (ed. M. Testuz, 1959, S. 50), der in 1. Petr. 4, 2b σῶσαι anstatt βιῶσαι bietet, dürfte auf einen Lese- oder Hörfehler zurückgehen. Sie kann für unsere Untersuchung außer Betracht bleiben.

<sup>4</sup> H. v. Soden, Griechisches Neues Testament (1913), S. 296, hält diese Fassung allerdings als einziger Editor für primär. Unter den Auslegern meint auch E. G. Selwyn, The First Epistle of St. Peter (1949), S. 208, die Wen-

eine größere Anzahl weiterer Handschriften bieten darüber hinaus 1c ἐν [σαρκὶ]. G. Wohlenberg war einst unentschlossen, ob er nicht dieser Lesart den Vorzug geben sollte, da die Auslassung von ἐν der Konformation mit dem vorausgehenden σαρκὶ wegen geschehen sein könnte<sup>5</sup>. Ebensogut lässt sich aber erwägen, ob nicht die entsprechende Wendung aus 2b (ἐν σαρκὶ βιώσαι) einwirkte. Das um so mehr, weil augenscheinlich alle Ausleger herkömmlicherweise 1c und 2b auf das irdische Leiden und Sterben *des Christen* beziehen<sup>6</sup>. In letzterem Fall wäre also das ἐν vor σαρκὶ ebenfalls eine sekundäre glättende Veränderung. Ganz sicher gilt dies endlich für den Plural [πέπαυται] ἀμαρτίαις (so B, §<sup>3</sup> und aeth). Bezug man diesen Versteil auf den einzelnen Christen, lag es nahe, an Stelle des generellen und definitiven «Er hat mit (der) Sünde gebrochen» zu setzen: «Er hat mit *Sünden* aufgehört» (vgl. auch das folg. ἐπιθυμίαις 2a). Entsprechend glaubte schon Hieronymus den Text wiedergeben zu müssen:

quia qui passus est in carne, desiit a peccatis:  
Ut iam non desideriis hominum, sed voluntati Dei,  
quod reliquum est in carne vivat temporis.

Noch weiter im Bemühen um Verdeutlichung ging schließlich die Peschitta<sup>7</sup>, deren Text lautet:

Ein jeder nämlich, der an seinem Leib gestorben ist,  
hat in bezug auf ihn von allen Sünden abgelassen.  
Damit er nicht mehr den Begierden der Menschen lebe,  
solange er im Körper ist, sondern dem Willen Gottes.

Für diese Übersetzung hat endgültig Röm. 6, 2 die Mittel dafür geliefert, den Text im vertrauten paulinischen Sinn durchsichtig zu machen<sup>8</sup>. Geschah es zu Recht?

---

dung könnte vielleicht ursprünglich gewesen sein, wäre aber früh ausgestorben, weil Christi einzigartiges Sterben «für uns» als nicht vergleichsfähig betrachtet wurde. Sicher ist ein Entscheid hierüber nicht einfach. Dagegen spricht, daß das in diesem Fall eigentlich zu erwartende «für euch» (s. 2, 21) aber weniger bezeugt ist als das paulinisch-generelle «für uns». Traditionelle Bekenntnisformeln vermutet für Kap. 2, 21ff. und 3, 18ff. R. Bultmann, Theol. d. N. Ts. (1958), S. 508.

<sup>5</sup> G. Wohlenberg, Komm. zum N. T., 15 (1915<sup>1/2</sup>), S. 121, Anm. 88.

<sup>6</sup> Im folgenden näher belegt.

<sup>7</sup> Übersetzt nach der Ausgabe von Lee 1822/26 (N. T., S. 324).

<sup>8</sup> Noch weiter geht der äthiopische Text (im folgenden wiedergegeben nach der lateinischen Übersetzung der Londoner Polyglotte):

Schon die Tatsache, daß zwei der drei Varianten den Versteil 2c betreffen, zeigt Schwierigkeiten des Verstehens bereits während der Geschichte des griechischen Textes an. Ebenso lehrt sie die skizzierte ältere Überlieferung hin zur Vulgata und Peschitta. In der Tat bestehen dazu von philologischen Gesichtspunkten her für den herausgestellten Versteil 1c ganz erhebliche Fragen. Mag der Konsensus der alten und modernen Ausleger kaum zu übertreffen sein, die Wendung ὅτι δὲ παθών σαρκὶ πέπαυται ἀμαρτίας muß gerade im Blick darauf in Frage gestellt werden. Die folgende Analyse mag dies veranschaulichen.

## 2.

Während die älteren Übersetzungen, z. B. Vulgata und Peschitta, um den obigen Sinn von 1c sicherzustellen, den nachfolgenden Vers 2ab auf den einzelnen Christen (vgl. *vivat*) wenden (= δὲ παθών σαρκὶ), vermögen das die philologisch genaueren *neueren Versionen* fast durchweg nicht mehr. Jene fanden als Sinn: «Wer am Fleische litt, hat aufgehört von Sünden, damit *er* nicht mehr den menschlichen Begierden lebt, sondern die restliche Zeit im Fleische dem Willen Gottes.» Eine solche Gedankenführung mutet zwar sachlich plausibel an, aber die neueren Erklärer sehen wohl richtig, daß εἰς τὸ μηκέτι noch von 2b abhängig gesehen werden muß<sup>9</sup>. Richtiger

---

quod si Christus crucifixus est  
pro nobis in carne sua,  
vos quoque eadem carne armamini:  
quisquis enim patitur in carne sua,  
salvus factus est a peccatis suis:  
ut non amplius in concupiscentiis esset filiorum hominis,  
sed ut quod reliquum est temporis vestri,  
quantum restat vobis in carne vestra,  
secundum voluntatem Dei vivatis.

Für diese Fassung des äthiopischen Textes scheint eine gewisse Abhängigkeit von der syrischen Texttradition gegeben zu sein (s. z. B. «sein Fleisch»). Zur Sache vgl. A. Vööbus, Early Versions of the New Testament (1954), S. 256ff.

<sup>9</sup> So abgesehen von Preisker-Windisch (A. 2) z. B. Wohlenberg (A. 5), S. 121; F. W. Beare, The First Epistle of Peter (1947), S. 152; J. Moffatt, The Moffatt Commentary (1953), S. 146; K. H. Schelkle, Herders Theol. Komm., 13, 2 (1961), S. 99. Singularisch auf das Subjekt von Vers 1c bezieht den Satz 2ab F. Hauck, N. T. Deutsch, 10 (1949<sup>5</sup>), S. 71f. Nur auf die

lautet der Satz: «Wenn also Christus am Fleische litt, so wappnet auch *ihr* euch mit derselben Gesinnung... (nämlich:), daß *ihr* nicht mehr den menschlichen Begierden, sondern die restliche Zeit dem Willen Gottes im Fleische lebt.» Für den pluralischen Sinn des final zu verstehenden substantivierten A.c.I. spricht zunächst deutlich die satzeigene Wendung ἀνθρώπων ἐπιθυμίας. Für eine Mehrzahl formuliert ist sie einleuchtend, nicht aber in Hinsicht auf einen einzelnen Christen, von dem ungeschickt gesagt wäre, er solle nicht mehr «den Begierden der Menschen» leben. Ganz eindeutig muß auch der vom folgenden unpersönlichen Ausdruck («es ist genug») abhängige Infinitiv κατειργάσθαι pluralisch auf das Subjekt von 1b gedeutet werden (= «ihr»). V. 4 macht dies über alle Zweifel sicher. Vom Standpunkt der herkömmlichen Auslegung her gesehen folgt daraus, daß mit der strittigen Aussage 1c eine Art Parenthese vorliegt<sup>10</sup>. Für sie bezeichnend ist der Subjektswechsel, insofern an Stelle des «ihr» plötzlich von einem ὁ παθῶν gehandelt wird<sup>11</sup> und – was wohl ausschlaggebend ist – ein theologisch außerordentlich schwer einzuordnender Aussagegehalt, nämlich: «Wer am Fleische litt, hat mit Sünde aufgehört.»<sup>12</sup> Die kausale Konjunktion ὅτι macht das Sinngefüge nicht einsichtiger<sup>13</sup>. Es klingt ungewöhnlich, wenn nicht paradox, übersetzen wir: «Wenn nun Christus am Fleische litt, so wappnet auch ihr euch mit derselben Gesinnung (sc. der Leidenswilligkeit) – weil (doch) der, der am Fleische litt, mit der Sünde aufgehört hat –, damit ihr nicht mehr den Begierden der Menschen lebt...» Selbst wenn man sich für ὅτι notdürftig behilft durch ein «daß nämlich», so bleibt doch bestehen, daß die Behauptung des Leidens für Zukunft und Versprachlich mögliche Alternative verweist Ch. Bigg, Int. Crit. Comm. (1956<sup>2</sup>), S. 167.

<sup>10</sup> So z. B. E. Lohse, Paränese und Kerygma im 1. Petr.: Zs. f. ntl. Wiss., 45 (1954), S. 82. Vgl. auch Beare (A. 9), S. 153: «certainly a proverbial expression.»

<sup>11</sup> Zur sprachlichen Problematik vgl. bes. Wohlenberg (A. 5), S. 121f. Wohl am eingehendsten handelte sie ab E. A. Sieffert, Die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Briefe des Petrus: Jahrbücher f. deutsche Theol. 20 (1875), S. 371ff. 421ff.

<sup>12</sup> Vgl. die letztlich ergebnislosen Erwägungen bei Schelkle (A. 9), S. 114.

<sup>13</sup> Von seinen Voraussetzungen her wendet sich Lohse (A. 10), S. 82, Anm. 81, mit Recht gegen eine explikative Deutung der Konjunktion, ebenso schon Wohlenberg (A. 5), S. 121 u. a. Darf man aber wirklich bedenkenlos zu einem «denn wer» seine Zuflucht nehmen?

gangenheit des Christen, jenes als Möglichkeit, mit der zu rechnen, dieses als Wirklichkeit, die schon erlebt ist, sehr widersprüchlich anmutet.

Mehreres ist an dieser Aussage *schwierig* und anstößig: a) der festgestellte definitive Bruch mit der Sünde, wobei letztere offenbar als entmächtigte universale Größe betrachtet wird<sup>14</sup>; b) die Tatsache, daß die Absage als vollzogener Akt hingestellt wird ( $\pi\alpha\vartheta\omega\nu$  = Aor.), wo es doch um eine Aufforderung gegenüber noch zu Taufenden geht, die erst im Augenblick dabei sind, den Bruch mit dem Alten zu vollziehen (s. den ingress. Imp. Aor. in 1 b)<sup>15</sup>; c) die Feststellung, daß der Bruch mit der Sünde seitdem bis zur Gegenwart andauert ( $\pi\epsilon\pi\alpha\tau\alpha i$  = Perf.)<sup>16</sup>. d) Schwierigkeiten entstehen endlich bei der näheren Bestimmung von  $\pi\epsilon\pi\alpha\tau\alpha i \ \acute{\alpha}\mu\alpha\tau\iota\alpha\varsigma$ . Was ist damit im einzelnen gemeint? Man übersetzt im allgemeinen: «er hat mit der Sünde gebrochen», «aufgehört», «abgeschlossen»<sup>17</sup>. Auch: «er hat vor der Sünde Ruhe bekommen»<sup>18</sup>. Oder: «er ist los von der Sünde»<sup>19</sup>. Mag der Inhalt im großen und ganzen zwar abgegrenzt werden können, man kommt doch nicht umhin zu vermuten, daß sich für Nicht-mehr-Sündigen die Konstruktion  $\pi\alpha\gamma\omega\mu\alpha i$  (Med.) +  $\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\iota\alpha\varsigma$  (Gen. d. Sache) umständlich und gewählt darstellt. Geschah dies, weil das Perf.  $\pi\epsilon\pi\alpha\tau\alpha i$  etwa auf den tieferen Sinn «zur

<sup>14</sup> Bigg (A. 9), S. 167, überschätzt den Wert seiner Feststellung, «Sünde» meine im 1. Petr. immer «eine sündige Handlung». Ebenso Selwyn (A. 4), S. 209. Die Beweisbasis ist zu schmal.

<sup>15</sup> Vgl. zur Sache F. L. Cross, First Peter. A Paschal Liturgy (1957), S. 22. Statt von einer «Liturgy for the Paschal Vigil» möchten wir zutreffender von einem Passafest-Rundbrief für kleinasiatische, nachweislich quarta-decimanische Gemeinden sprechen. Der Brief stellt nicht ein Konglomerat liturgischer Fragmente dar, sondern spiegelt als geschlossenes Briefganzes die liturgischen Vorgänge und Themen der österlichen Vigil (= Taufnacht) wider. Daher auch die beachtlichen Anklänge an den ebionitischen Quarta-decimanismus (s. unten).

<sup>16</sup> Wohlenberg (A. 5), S. 121: « $\pi\alpha\vartheta\omega\nu$ , nicht  $\pi\alpha\sigma\chi\omega\nu$  schreibt der Apostel, und im Verhältnis zu dem in die Gegenwart hineinreichenden  $\pi\epsilon\pi\alpha\tau\alpha i$  kann jenes Part. Aor. nur etwas diesem Hauptverbum Vorgängiges und darauf nicht mehr Andauerndes bezeichnen.»

<sup>17</sup> So z. B. Preisker-Windisch; Schelkle; W. Bauer, Wörterbuch (1952<sup>4</sup>); Sp. 1162; Bigg («he hath ceased to do evil»); Selwyn («ceasing from sins»); Moffatt («gets quit of sin»).

<sup>18</sup> So Hauck (A. 9), S. 71; Zürcher Bibel: «der ist zur Ruhe gekommen von der Sünde.»

<sup>19</sup> So Wohlenberg (A. 5).

Ruhe kommen von» zielt? Die unserer Ansicht nach sehr disparaten Bedeutungsgehalte «ablassen von» und «zur Ruhe kommen von» scheinen in der Tat für judenchristliche Begriffe kaum streng getrennt werden zu können<sup>20</sup>.

Wie dem auch sei, aus den oben aufgezählten Schwierigkeiten gibt es scheinbar nur einen Ausweg: man muß dem Aorist (παθών) und dem Perfekt (πέπαυται) das Attribut einer gnomischen Sentenz beilegen<sup>21</sup>. Alle Ausleger greifen zwangsläufig zu dieser Lösung. Für die Aussage vom Leiden entfällt dabei der Charakter des vorzeitigen Geschehens<sup>22</sup>. Der Aussagegehalt stellt sich als sprichwörtlicher dar: Wer leidet, wird frei von Sünde<sup>23</sup>. Erheben sich aber gegen dieses Verfahren nicht doch Bedenken? Man mißachtet die Tatsache, daß die analoge Wendung in 1a (παθόντος σαρκί) sehr wohl einen hist. Aorist bezeichnet<sup>24</sup>. Übersehen wird auch, daß für eine solche allgemeine Sentenz die einleitende Konjunktion ὅτι nicht passen will (besser wäre: ἐὰν οὖν τις oder: ὅστις)<sup>25</sup>. So sprechen nicht unerhebliche Bedenken gegen das beschriebene, heute übliche Verständnis des Textes. Sowohl die Annahme einer Parenthese als auch die

<sup>20</sup> Vgl. z. B. Plato, Phaed. 79 D: πέπαυται τε τοῦ πλάνου, d. h.: «sie (sc. die Seele) ruht von ihrem Umherirren aus». Vgl. aber auch Plato, Gorg. 497 D: τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν οὐχ ἀμα παύεται; Tim. 42 C: μὴ παυόμενος... κακίας, Phaedr. 234 A: παυόμενος τῆς ἐπιθυμίας, wobei das Verb für «ablassen von» steht. Anders Philo, De Decal. 97, wo es von Gott heißt: παυσάμενον τῶν ἔργων, d. i.: «nachdem er die Werke beendigt hatte» (= «nachdem er geruht hatte»); vgl. Gen. 2, 3 LXX: κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ). Homer Od. IV, 683 hat ἔργων παύσασθαι für: «die Arbeit beenden». So sprechen die Belege vielleicht dafür, daß im jüdischen Bereich die Assoziation zum Ruhe-Sabbat-Motiv für παύεσθαι im besonderen nahelag. Letztere Möglichkeit wäre auch für die z. T. haggadischen Partien von 1. Petr. 3/4 nicht auszuschließen.

<sup>21</sup> Vgl. Schelkle (A. 9), S. 114.

<sup>22</sup> Vgl. aber oben Anm. 16.

<sup>23</sup> So besonders die Lutherübersetzung: «Denn wer am Fleische leidet, der hört auf von Sünden» (nach dem Textus receptus).

<sup>24</sup> Vgl. hierzu auch Lohse (A. 10), S. 82: «Der Satz... weist auf ein in der Vergangenheit liegendes Geschehen... hin und ist offenbar in übertragenem Sinne zu verstehen.» Betont wird weiter die «deutliche Parallelität» zu der Wendung 4, 1a.

<sup>25</sup> Vgl. F. Bläß-A. Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch (1949<sup>8</sup>), S. 153 (§ 344) über die außerordentliche Seltenheit der Konstruktion. Auch ein Iterativ der Gegenwart wäre zu erwarten, vgl. S. 161 (§ 367).

Behauptung ihres gnomischen Charakters wollen nicht restlos befriedigen.

### 3.

Eine besondere Schwierigkeit stellt die Aussage selbst dar, derzufolge ein Mensch (genauer der Christ), der am Fleisch leide, eben dadurch *von der Sünde frei* würde, und zwar im Sinne eines dauerhaften Zustandes<sup>26</sup>. Der Gedanke ist kühn und dem Neuen Testamente sonst fremd. Kann so generalisierend und folgenreich dem Leiden eine fast sakral-soteriologische Bedeutung beigemesen werden? Ist nicht der Christ schon durch die Applikation der Erlösung Christi, geschehen durch Taufe und Glauben, nach urchristlicher Überzeugung frei von der verderblichen Macht der Sünde? Hat daneben das Leiden sühnende und läuternde Kraft<sup>27</sup>? Oder beschreibt unsere Stelle, ähnlich wie Röm. 6, 2, mit der Wendung «Leiden am Fleisch» den Tod des natürlichen Menschen in der Taufe<sup>28</sup>? Soll tatsächlich die weitschweifige syrische Bibel, deren Fassung dahingehend lautet, den ursprünglichen Sinn getroffen und bewahrt haben? Das ist doch wohl ausgeschlossen! Somit wäre bei stillschweigender Belassung der sprachlichen Probleme nach dem Recht der ersten Deutungsmöglichkeiten zu fragen.

Unter Hinweis auf die palästinisch-jüdische Idee von der Sühnkraft des Leidens und des Todes hat neuerdings E. Lohse zweifellos den bisher am meisten zusagenden Lösungsversuch geboten<sup>29</sup>. Nach ältester rabbinischer Lehrüberlieferung (Mekh. Exod. 20, 7) gelte unter Heranziehung des Schriftbeweises Ps. 89, 33, daß «die Leiden sühnen», und zwar genau wie Buße, Versöhnungsritual oder Tod. Nach dieser Konzeption kann der leidende und sterbende Fromme, d. i. der Märtyrer, für die eigenen oder für anderer Menschen Sü-

---

<sup>26</sup> Vgl. das Referat der Standpunkte bei Schelkle (A. 9), S. 114.

<sup>27</sup> So z. B. Beare (A. 9), S. 153; Bigg (A. 9), S. 167, meint, πέπαυται bezeichne ein Medium und kein Passiv. Der Sinn sei also: «er hat aufgehört, Böses zu tun», nicht: «er ist von der Macht (bzw. der Schuld) der Sünde befreit worden» (so aber z. B. J. Moffatt, A. 9, S. 147; Hauck, A. 9, S. 72).

<sup>28</sup> So z. B. Wohlenberg (A. 5), S. 122f., der sich auf Grund der zweifellos richtigen Erkenntnis, ὁ παθῶν σαρκί bezeichne einen Akt der Vergangenheit (s. Anm. 16), auf die Taufe des Christen gewiesen sah. Jedoch nehmen alle neueren Auslegungen von dieser Möglichkeit Abstand, weil damit 1. Petri 4, 1f. sehr merkwürdig plötzlich zur Parallele von Röm. 6, 2 würde.

<sup>29</sup> Lohse (A. 10), S. 82; ders., Märtyrer und Gottesknecht (1955), S. 34f.

den Sühne leisten. Die Parenthese in Vers 1c, so meint E. Lohse, sei speziell von diesem jüdischen Topos her konzipiert. Sie weise «auf ein in der Vergangenheit liegendes Geschehen hin und ist offenbar in übertragenem Sinn zu verstehen»<sup>30</sup>.

Aus der Reihe der bestehenden Versuche stellt sich diese vor allem religionsgeschichtlich unterbaute Interpretation zweifellos noch am überzeugendsten dar. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß auch bei ihr eine nicht unerhebliche Schwierigkeit bleibt, insofern genau genommen der umstrittene Satz die Freiheit von der Sünde *seit* dem Leiden besagt, nicht aber, wie für das jüdische Theologumenon charakteristisch, die Sühne für *vor* dem Leiden begangene Sünde und *früher* zugezogene Schuld des Menschen. Der Unterschied beider Konzeptionen ist fraglos beträchtlich. Anerkanntermaßen besteht also nach wie vor eine gewisse Unsicherheit.

#### 4.

Der im folgenden skizzierte weitere Lösungsversuch mag von daher eine gewisse Berechtigung empfangen. Sollte V. 1c – so fragen wir – etwa gar nicht vom einzelnen Christen handeln, sondern von *Christus selbst*<sup>31</sup>? Die Übersetzung könnte z. B. lauten:

Wie nun Christus im Fleische gelitten hat,  
so wappnet auch ihr euch mit derselben Einsicht (Gesinnung),  
weil (da) er, der am Fleische litt, mit der Sünde gebrochen hat,  
auf daß ihr nicht mehr den Begierden der Menschen,  
sondern dem Willen Gottes die (noch) übrige Zeit im Fleische lebt.

In diesem Falle würde sich das bestimmte ὁ παθῶν σαρκὶ nicht nur von der gleichen Wendung Vers 1a her erklären, sondern es würde ihm auch der einfache, weitaus wahrscheinlichere Aussagegehalt eines historischen Aorists belassen werden, wobei sich auch πέπαυται ἀμαρτίας entsprechend als hist. Perfekt verständige. Es erübrigt sich, mit dem philologisch nicht einsichtigen Argument zu arbeiten, es handle sich um eine gnomische Sentenz. Der einfache Sinn ist,

---

<sup>30</sup> Lohse (A. 10), S. 82.

<sup>31</sup> Unseres Wissens war es bisher nur Sieffert (A. 11), der πέπαυται ἀμαρτίας «auch auf Christus und zwar gerade ganz besonders auf ihn» anwenden wollte (S. 423). Es geschah, was für den Versuch spricht, ebenfalls auf Grund einer eingehenden sprachlichen Analyse, die man heute allgemein vermißt.

daß seit Christi Leiden und Sterben Freiheit von der Sünde verschafft und möglich ist. Der kausale ὅτι-Satz wäre nicht als parenthetischer Einwurf zu begreifen, sondern – was viel wahrscheinlicher ist – als eingeschaltete, angehängte Begründung. Sie gibt den ermöglichungsgrund dafür an, weshalb die Gesinnung Christi sehr wohl die des Christen sein kann. Sein Leiden bedeutet einen bis zur Gegenwart nachwirkenden Bruch mit der Sünde. Seine Leidensbereitschaft ist der Ursprung noch gegenwärtiger sieghafter Kraft. Entsprechend können nun auch die Christen mit seiner Gesinnung gewappnet, erfolgreich gegen die «Begierden», die konkreten Erscheinungsformen der Sünde, bestehen. Vers 2b besagt dies für τὸν ἐπίλοιπον χρόνον. Mit dieser Wendung ist wahrscheinlich nicht die Zeit des menschlichen Lebens bis zum Tode gemeint<sup>32</sup>, sondern die «restliche Zeit», d. i. jene Zeit, die Gott noch angesichts des nahen Endes (s. Kap. 4, 7), also bis zu seiner triumphalen Schlußoffenbarung, dem Menschen beläßt, um «im Fleische» zu leben. Ähnlich wie Kap. 1, 4ff. dürfte auch an dieser Stelle 4, 2 der Gedanke der kurzen endzeitlichen Frist niedergelegt sein<sup>33</sup>. Der Begriff der «restlichen Zeit» hat in diesem Sinne eine nicht unbedeutende Parallele in der spätjüdischen apokalyptischen Hoffnung. In 1QpHab VII, 7f. wird das Schriftwort Hab. 2, 3 von der austehenden Prophetie (= Endzeitverheißung) kommentiert: «Das bedeutet, daß die letzte (End-) Zeit sich hinauszieht und ein Rest geblieben ist (Ἐπίλοιπον) von all dem, was die Propheten geredet haben.»<sup>34</sup> An unserer Stelle dürfte also ein spezifisches Requisit jüdischer Hoffnung verarbeitet sein.

Dieser Einfluß zeigt sich u. E. nicht zuletzt auch in der erkläруngsbedürftigen, umstrittenen Wendung 1c. Durch Einbeziehung eines von Epiphanius, Pan. haer. 30, 32, 6ff.<sup>35</sup>, berichteten ebionitischen Lehrkomplexes läßt sich diese ganz überraschend erhellen. Die Messianologie der judenchristlichen *Ebionäer* stützte sich dem-

<sup>32</sup> So z. B. Peschitta und äthiop. Bibel (s. Anm. 8). Von den neueren Auslegern: Beare (A. 9), S. 153; Schelkle (A. 9), S. 114; Selwyn (A. 4), S. 210; Hauck (A. 9), S. 71f.; Moffatt (A. 9), S. 146; Wohlenberg (A. 5), S. 124.

<sup>33</sup> Vgl. A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem (1961), S. 95, Anm. 1.

<sup>34</sup> Eingehend abgehandelt bei Strobel (A. 33), S. 7ff.

<sup>35</sup> Im folgenden zitiert nach K. Holl, Epiphanius, I (1915), S. 378, 8ff. Der Text ist nicht ganz einfach zu verstehen. Doch bringen wir obige Übersetzung in Vorschlag.

zufolge im besonderen auf die für ihre Begriffe zutiefst prophetische Weissagung des Lamech (Gen. 5, 29), der bei Geburt seines Sohnes Noah spricht (nach der LXX): διαναπαύσει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν [Symmachus: κακοπαθείας]<sup>36</sup> καὶ ἀπὸ τῆς τῆς, ἣς κατηράσατο κύριος ὁ θεός<sup>37</sup>. Diese für die judenchristliche Messianologie augenscheinlich hochwichtige Weissagung<sup>38</sup>, war sie doch für die Noah-Christus-Typologie der klassische Schriftbeweis, wurde folgendermaßen interpretiert:

Noah hat nicht von Sünden befreit (ἀπὸ ἀμαρτιῶν οὐκ ἀνέπαυσεν), sondern Lamech hat die Prophetie vorausgesagt auf Christus, wobei er in Wahrheit... als Noah und Sebeth erklärt wird, was Ruhe und Sabbat bedeutet. Das ist Christus, in welchem der Vater und sein Heiliger Geist zur Ruhe gekommen sind (ἀναπέπαυται). Und alle heiligen Menschen (= die Getauften) gelangen in ihm zur Ruhe (ἀνέπαυσαντο), indem sie von Verfehlungen aufgehört (= Ruhe gefunden) haben (παυσάμενοι ἀπὸ ἀμαρτημάτων).

Für unsere Beweisführung vor allem aufschlußreich ist die von Epiphanius für die Ebionäer gebotene Fassung von Gen. 5, 29: οὗτος ἀναπαύσει ἡμᾶς ἐκ τῶν ἀμαρτιῶν (!) ἥτοι σκληρῶν ἔργων ἡμῶν.<sup>39</sup> Die Berührungen dieser Sätze mit 1. Petr. 4, 1f. sind enge genug, um die Möglichkeit eines traditionsmäßigen Abhängigkeitsverhältnisses zu erwägen. Es scheint um so berechtigter, als der formal und sachlich zu 4, 1–6 gehörige Abschnitt 3, 13–22 unmittelbar vorher in der Tat in einzigartiger Weise die Noah-Typologie für Christusgeschehen und Christuszeit relevant macht. Verbreitung und Bedeutung dieser Konstruktion unterstreicht die Tatsache, daß die Deutung von Gen. 5, 29 auf den endzeitlichen Messias z. B. auch für

<sup>36</sup> F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, 1 (1875), S. 22.

<sup>37</sup> In Jub. 4, 28 lautet die Stelle: «Dieser wird mich (Lamech) trösten über meine Trauer und über all' mein Tun und auch über die Erde, die Gott verflucht hat» (nach E. Littmann bei Kautzsch).

<sup>38</sup> Vgl. 1. Hen. 106–107; dazu 1. Klem. 9, 4; Justin, Dial. c. Tr. 138, 1f. Wichtig auch Matth. 24, 37ff./Luk. 17, 26ff.

<sup>39</sup> Eine nächste jüdische Parallele zu dieser im Blick auf die Sünden-Motivik charakteristischen Fassung stellt Targ. Ps.-Jonathan z. St. dar (ed. L. Ginsburger, 1903, S. 11): «Dieser wird uns trösten (= ausruhen lassen) von unserer erfolglosen Arbeit und von der Mühe unserer Hände und von der Erde, die Gott verfluchte, wegen der Sünden der Menschen.» Die ältere jüdisch-christliche Haggada verweist in diesem Zusammenhang gelegentlich näher auf das sühnende, gottwohlgefällige Opfer des Noah (Gen. 8, 21). Vgl. L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur (1900), S. 73f.

die Samaritaner bezeugt wird<sup>40</sup>. Ihre Hoffnung geht auf den Ta'eb, der die Menschen aus der Zeit der Verwerfung (= Panutha) erlöst. Vielleicht ist es kein Zufall, daß 1. Petr. 4, 1f. in demselben Bekehrungsgedanken gipfelt und ausklingt. V. 3 fährt sogar fort: «Denn es ist genug, daß ihr in der vergangenen Zeit den Willen der Heiden vollbracht habt...» Dabei wird ähnlich wie in der samaritanischen Messianologie die Epoche der «Zeit der Verwerfung», des Irrtums, der Epoche der «Zeit der Gnade» konfrontiert.

Darüber hinaus klingt bei 1. Petr. im folgenden mit Kap. 4, 14 Ideengut an, das ebenfalls der ebionitisch-samaritanischen Noah-Typologie nächstverwandt erscheint: «Wenn ihr des Namens Christi wegen geschmäht werdet, selig seid ihr! Denn der Geist der Herrlichkeit und Gottes ruht auf euch (*ἐφ’ ὑμᾶς ἀναπαύεται*).» Das ist eine nicht minder bemerkenswerte Aussage, insofern wie in obiger Ausführung das traditionsreiche Ruhe-Motiv (vgl. auch Matth. 11, 28; Hebr. 4, 11) direkt zu dem Taufgeschehen in Beziehung gesetzt ist. Das Zur-Ruhe-Kommen in der Taufe, auf die die Rede vom Geistempfang hinweist, wird als Grund dafür ausgegeben, weswegen der Christ ein ihm um seines Herrn willen zugefügtes Unrecht in ungebrochener Hoffnung ertragen kann und soll. Das gleiche Denken steht hinter Kap. 4, 1f., trägt man unserem Deutungsversuch Rechnung. Christus hat durch sein irdisches Leiden die Macht der Sünde gebrochen. Aus der Einsicht dieses durch Leidenswilligkeit errungenen Sieges heraus vermag nun auch der Christ mit Erfolg zu streiten gegen die sündigen Begierden. Körperliches Leiden und irdische Schmach, so ist es in beiden Stellen niedergelegt, bedeuten für den Getauften nicht mehr Niederlage, sondern Freiheit von sündiger Knechtschaft, wie sie fremde Menschen und das eigene abgrundige menschliche Ich bezeichnen können. Gerade in der freien Leidenswilligkeit des Christen gründet aber die berechtigte Hoffnung auf Einheit mit Gott. Es ist nicht nur ein Eins-Werden mit seinem Willen (4, 2), sondern noch mehr ein Eins-Werden mit ihm selbst, der sich in Kürze offenbart (4, 13f.).

---

<sup>40</sup> Vgl. z. B. Gen. 5, 29 im samaritanischen Midrasch «Über Sintflut und Auftreten des Messias-Ta'eb» (nach A. Merx, Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner, 1909, S. 80ff.). Hierüber auch Strobel (A. 33), S. 289f.

## 5.

Die vorgeschlagene Deutung würde der Stelle 1. Petr. 4, 1f. zweifellos eine Sinngeschlossenheit verleihen, wie sie ihr die oben erwähnten Erklärungsversuche nicht zu geben vermögen. Die schwierige Aussage Vers 1c stellt sich religionsgeschichtlich und philologisch einsichtiger dar. Freilich bedarf noch eine letzte Frage der Klärung.

Läßt sich die Aussage πέπαυται ἀμαρτίας auf *Christus* anwenden? Daß ὁ παθῶν σαρκὶ im Blick auf ihn seinen Sinn hat, bedarf keines Beweises, läßt sich aber auch von ihm sagen, daß er «*mit der Sünde abgeschlossen*», mit ihr «*gebrochen*» hat?<sup>41</sup> Wir müssen annehmen, daß die Aussage in einem letztgültigen Sinn formuliert ist. Welche Gründe sprechen hierfür?

Wir haben den eigentümlichen religionsgeschichtlichen Hintergrund der Wendung und des Zusammenhangs (Relevanz der Noah-Typologie) aufgewiesen. Er gibt der Wendung eine eigene Note, die – was einleuchtend ist – dort nicht mehr erkannt wurde, wo die sie prägenden judenchristlichen Motive bedeutungslos waren oder überhaupt ausfielen. Daß dem so war, veranschaulichen die erwähnten Übersetzungen, die zwar offensichtlich das Absolute und Ungewöhnliche der Aussage gefühlt haben, denen aber verständlicherweise keine andere Wahl blieb als sie im Sinne allgemeiner Sentenz zu entschärfen. Dabei wurde der Singular ἀμαρτία zum Plural verändert. Zieht man weiter die angetönte besondere Ruhe-Thematik in Betracht, die neben ἀναπαύεσθαι auch παύεσθαι auszudrücken vermag<sup>42</sup>, so könnte seinetwegen der Verfasser des Briefes sehr wohl auch eine gewisse sprachliche Mißverständlichkeit riskiert haben. Immer wird man im Auge behalten, daß diese Sätze von besonderen Denkvoraussetzungen her geschrieben wurden.

Ganz abgesehen davon muß schließlich erwogen werden, ob nicht

<sup>41</sup> Vgl. Bauer (A. 17), Sp. 1161f. So z. B. auch Sieffert (A. 11), S. 422: «Gegen diese Konstruktion ist nur der eine Einwand zu erheben, daß das πέπαυται ἀμαρτίας nicht auch auf Christus seine Anwendung haben kann, weil dieser Ausdruck nicht bloß eine frühere Beziehung zur Sünde, sondern das frühere Sündigen selbst voraussetzt.» Im folgenden meldet er seine Zweifel an.

<sup>42</sup> Gelegentlich dient das einfache παύεσθαι in der LXX zur Wiedergabe von תָבַשׂ qal. und hiph. So u. a. Ex. 31, 17; Jes. 16, 10; 24, 8 (πέπαυται φωνὴ κιθάρας); 33, 8 (πέπαυται ὁ φόβος τῶν ἔθνων); Jer. 38, 36.

doch sprachliche Gründe es rechtfertigen, die Aussage auf Christus hin festzulegen. Als eine Art kausatives oder dynamisches Medium ließe sich πέπαυται ἀμαρτίας übersetzen: «er (Christus) hat (durch sich) zur Ruhe gebracht von (der) Sünde»<sup>43</sup> (= «er hat ruhen lassen von»<sup>44</sup>). Es fehlt nicht an Belegen, die es sicher machen, daß auch in der profanen Gräßigkeit πέπαυται keineswegs nur den Gegensatz zu einem eigenen früheren Tun ausdrückt, sondern ebenso sehr einen solchen zu einer umgebenden früheren Wirklichkeitssphäre nicht subjektiver Art. So könnte an unserer Stelle «in Bezug auf Christus auch die Sünde der Menschheit durch πέπαυται ἀμαρτίας als das bezeichnet sein, worunter er zu leiden hatte (sc. als ihn umgebende einstige Wirklichkeit) und wovon er befreit ist, seitdem sein παθεῖν σαρκί zu Ende ist» (E. A. Sieffert)<sup>45</sup>. Dazu ist auch die Feststellung zutreffend, daß der Aussagegehalt dieses Satzes auf jeden Fall in irgendeiner Weise etwas für Christus Gültiges mit besagen muß, selbst wenn er nicht ausschließlich von ihm handelte. «So würde also der Gedanke, wenn nicht ausgesprochen, doch vorausgesetzt sein, daß auch Christus durch sein παθεῖν σαρκί jeder passiven Beziehung zur Sünde entnommen ist». Es ist also durchaus möglich, daß πέπαυται ἀμαρτίας die Trennung von einem Verhältnis zur Sünde besagt, das nicht aktiver Art war. Eben damit wird die Wendung für Christus als Subjekt des Satzes frei. Daß sie, wie von E. A. Sieffert betont, auf jeden Fall auch etwas für Christus Gültiges besagt, legt sich durch den engen Zusammenhang von 4, 1 und 3, 18 nahe (vgl. das konsekutiv-koordinierende οὖν in 4, 1). Wir hören, daß Christus «getötet wurde nach dem Fleisch» und «einmal der Sünden wegen starb», weshalb er «dem Geiste nach lebendig gemacht wurde». Damit ist ausgedrückt, daß er durch sein Leiden die durch Fleisch und Sünde charakterisierte natürliche Wirklichkeit dieser Welt durchbrach und ihr entnommen wurde. 4, 1 macht Christi

<sup>43</sup> Nach F. Passow, Handwörterbuch d. griech. Sprache II, 1 (1852), S. 775a, steht das Medium in der Regel dort, wo ein Ablassen nach eigenem Willen und freiem Entschluß ausgedrückt wird. Anders das Passiv, das dann gebraucht wird, wenn von einem Aufhören durch äußere Gewalt die Rede ist.

<sup>44</sup> Vgl. Debrunner (A. 25), §§ 314 und 317.

<sup>45</sup> Sieffert (A. 11), S. 423f. Belege: Diodor Sic. XVII, 56, 4 (παύσασθαι τῶν πόνων καὶ πολυχρονίων κινδύνων); Plutarch, Mor. De genio Soer. 593 E (οἱ πεπαυμένοι τῶν περὶ τὸν βίον ἀγάνων δι' ἀρετὴν ψυχῆς τενόμενοι δαίμονες); Diogenes Laertius VI, 2, 69 (καὶ τὴν κοιλίαν παρατριψάμενον τοῦ λιμοῦ παύσασθαι); Aristot., De Mirab. ausc. 86 (καὶ καταπίοντα παύσασθαι τῆς ἀλγηδόνος).

Vorbild im ethischen Imperativ für die Täufinge und Geistträger revelant.

Möglicherweise läßt sich auch die andere Übersetzung in Vorschlag bringen: «da er, Christus, der am Fleische litt, von Sünde (mit Wirkung bis heute) gelassen hat». In diesem Fall wäre in 4, 1c nichts anderes ausgedrückt als in 2, 22, wo versichert wird, daß Christus bei seiner Passion nicht in Sünde fiel. Als er gescholten wurde, schalt er nicht wieder. Als er litt, drohte er nicht. So wurde er für die Sünden der anderen zum Bringer der Erlösung (= der Ruhe). Ein solcher theologischer Hintergrund wäre ebenfalls als direkter Abklatsch der aus Gen. 5, 29 im Spätjudentum entwickelten messianischen Noah-Typologie zu begreifen. So wie Noah als Gerechter vor Gott galt (vgl. 2. Petr. 2, 5: Νώε δικαιοσύνης κήρυκα; Jes. Sir. 44, 17; 1. Klem. 9, 4) und die Verheißung besaß, von Verfehlungen zu erlösen, so war es noch mehr bei Christus. Er, der δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων (3, 18), hat von Sünden befreit und die messianische Gnadenära eingeleitet. In dem alten Zeugnis der jüdischen Sibylle (III, 371. 378ff.) heißt es: «Glückselig der Mann oder die Frau, wer immer zu jener Zeit sein wird... Weichen wird von ihnen Gesetzlosigkeit, Tadel, Neid, Zorn, Torheit; weichen wird von den Menschen die Armut, Not und Mord... und alles Schlechte in jenen Tagen.» Entsprechend erklärt der 1. Petr.: «Es ist genug, daß ihr in der vergangenen Zeit den Willen der Heiden vollbracht habt...» In der Gesinnung Christi ist es möglich, den Willen Gottes gemäß zu leben.

Somit möchten wir das Ergebnis unserer Untersuchung dahingehend zusammenfassen, daß bei den zuletzt aufgezeigten Lösungsversuchen die Problematik von 1. Petr. 4, 1c religionsgeschichtlich und philologisch überzeugender gelöst ist als bei dem herkömmlichen Bemühen, den Satz auf die leidenden Christen im allgemeinen zu beziehen, denen bleibende Sündlosigkeit eignen soll. Wir sind uns zugleich im klaren darüber, daß die eigenen Vorschläge gegen die gesamte Überlieferung stehen.

*August Strobel, z. Zt. Holzlar b. Bonn*