

Stefan Schreiber

Wo sind die Frauen in der „Männerliste“ von 1 Joh 2,12–14?

Die im Neuen Testament gesammelten Briefe der zweiten und dritten christlichen Generation spiegeln die Herausforderung, die eigene Position innerhalb der jeweiligen städtischen Gesellschaft in der Zeit des frühen römischen Prinzipats zu finden. In dieser Situation kommt es – stärker als bei Paulus – zur Aufnahme oder Übernahme gängiger sozialer Muster und Strukturen in die Lebenswirklichkeit christlicher Gemeinden. Die Kosten solcher Prozesse sozialer Anpassung hatten nach Ausweis der Quellen nicht zuletzt die Frauen in den Gemeinden zu tragen, die aus einer Position weitgehender „Gleichstellung“ mit den Männern in den paulinischen Gemeinden¹ wieder stärker in die „normalen“ gesellschaftlichen Rollen zurückgedrängt wurden.² Max Küchler hat in seiner Habilitationsschrift „Schweigen, Schmuck und Schleier“ bereits 1986 einen wichtigen Beitrag zum Verständnis dieses Prozesses geleistet, wobei er dessen frühjüdischen Kontext ins Bewusstsein gebracht hat: die Konfrontation jüdischer Identität mit der mächtigen hellenistischen Kultur. Die Frage nach der gruppenspezifischen Rezeption kultureller Rollenbilder sensibilisiert für eine kritische Lektüre des 1. Johannesbriefes hinsichtlich der Rolle von Frauen. Auch eine Festschrift verlangt Rollenverteilungen: Und so lasse ich mich von der kritischen Kraft des νεανίσκος Max Küchler zu meinen Überlegungen inspirieren, um sie nun dem reifen Urteil des πατήρ Max Küchler anheimzustellen.

Bei der Lektüre des 1. Johannesbriefes (und auch von 2/3 Joh) drängt sich der Eindruck auf, dass überhaupt keine Frauen vorkommen – weder in den Anreden der Adressaten noch in irgendwelchen Briefpassagen. Dieses Fehlen wird in 1 Joh 2,12–14 besonders deutlich, wo die Briefadressaten zwar zunächst geschlechtsneutral als „Kinder“ (τεκνία bzw. παῖδια) angesprochen sind, dann aber nur noch „Väter“ (πατέρες) und „junge Männer“ (νεανίσκοι) als eigene Gruppen genannt werden.

Der Plural πατέρες kann grundsätzlich auch „Eltern“ heißen, dürfte hier aber – einem patrilinearen Denken folgend – eher die „Väter“ als Träger der gruppen-

1 Vgl. nur Gal 3,28; 1 Kor 11,2–16; Röm 16,1–5a.

2 Häfner/Schreiber 2016, 38–41.46.

spezifisch geltenden Werte und Normen meinen.³ Für die männliche Semantik spricht auch die Parallele zu den *veavískoi*, bei denen die Rezipienten durch die Verbindung mit dem semantischen Feld „siegen“ und „stark sein“ mit hoher Wahrscheinlichkeit an Männer gedacht haben, die jung und kräftig und zum Kriegsdienst tauglich sind.⁴ In der Forschung werden die „Väter“ und „jungen Männer“ häufig als Ausdifferenzierung der Gemeinde, die zuvor als „Kinder“ in ihrer Gesamtheit angesprochen ist, in zwei Gruppen verstanden. Man kann dabei an konkrete Personengruppen denken: Die Väter zählen schon lange zur Gemeinde, während die jungen Männer erst relativ neu dazugekommen sind.⁵ Oder man deutet die Differenzierung als rhetorische Variation.⁶

Frauen werden dabei nicht sichtbar, im Gegenteil: Sie scheinen für die Existenz der Gemeinden, an die 1 Joh schreibt, keine Rolle zu spielen. Treten sie wieder ganz hinter der öffentlichen Funktion der Männer zurück? Muss man mit Georg Strecker folgern, dass „die Männer, nicht die Frauen, die eigentlichen Träger des Gemeindelebens“ waren?⁷ Allerdings lohnt die konkrete Gestaltung des kurzen Textes 1 Joh 2,12–14 einen genaueren Blick, der diese *prima facie* gewonnenen Eindrücke auf den Prüfstand stellt.

1. Die Form des Textes 1 Joh 2,12–14

In 1 Joh 2,12–14 wird ein bewusster Gestaltungswille sichtbar. Der Text besteht aus sechs Sinnzeilen, die formal parallel aufgebaut sind: Einer Verbform, die den Schreibakt reflektiert, folgt die Anrede einer Personengruppe, nach der eine knappe

3 In 1 Joh bezieht sich *πατήρ* im Singular immer auf Gott. Im Plural steht der Begriff nur in 1 Joh 2,13.14. In Joh 4,20; 6,31.49.58; 7,22 (und vielen anderen Stellen im NT) stehen die „Väter“ für die Vorfahren und Traditionsträger Israels (bzw. der Samaritaner). Diese Bedeutung dürfte auch hier vorauszusetzen sein.

4 Vgl. Menge 1991, 466. Der Begriff öffnet einen weiten Spielraum des konkret bezeichneten Lebensalters; s. u.

5 So von Wahlde 2010, 71 f.74.80, unter Verweis auf die Differenzierungen innerhalb Israels in Ex 10,9; Jos 6,21; Jes 20,4; Ez 9,6; vgl. Brown 1982, 318; Schnackenburg 1984, 124.126; Yarbrough 2008, 114.116f.; Hahn 2009, 225. Die LXX verwendet allerdings die Begriffe *πρεσβύτεροι* bzw. *πρεσβύτερης* und meist werden auch Frauen genannt. Houlden 1973, 70 f., deutet als Presbyter und Diakone; Rusam 2018, 43, als „Menschengruppen, die sich durch Alter und Reife voneinander unterscheiden“; Painter 2002, 188, schlicht als „senior members“. – An konkrete Gemeindeguppen, die sich jedoch kaum differenzieren lassen, denkt Strecker 1989, 115.117 f. – Watson 1989, 99–101, erkennt die rhetorische Figur der *distributio*: Der Verfasser spricht zuerst die Gesamtheit der Adressaten an („Kinder“) „and then distributed it into the two constituent groups of fathers and young men“ (101).

6 Schnelle 2010, 94 f. Vgl. Lieu 2008, 87. Von „Alt und Jung in Israel“ her (Belege s. vorige Anmerkung) deutet Beutler 2000, 68, „im Sinn einer Totalität“. – Smalley 2008, 69–71, diskutiert Positionen der älteren Forschung (und sieht sowohl ältere und jüngere Gemeindeglieder als auch die spirituellen Qualitäten aller Christen angesprochen).

7 Strecker 1989, 115.

inhaltliche Prädikation (als Begründung oder eher als Inhalt des Schreibens) steht.⁸ Der Text erhält dadurch einen katalog- oder listenartigen Charakter. Dabei lässt sich eine Anordnung in zwei Dreiergruppen beobachten, die sich durch das Stilmittel der Anapher (dreimal „ich schreibe euch“, dreimal „ich schrieb euch“), die Wiederholung der drei Adressatengruppen und das Tempus des jeder Zeile voranstehenden Verbs ergibt: Die ersten drei Zeilen stehen im Präsens („ich schreibe“), die zweiten im Aorist („ich schrieb“), so dass zwei Strophen unterscheidbar werden. Dabei sind die Inhalte des Schreibens in der jeweils mittleren Zeile, also Zeile zwei und fünf, identisch („ihr habt erkannt den ‚von Anfang an‘“), in der jeweils letzten Zeile, also Zeile drei und sechs, teilweise identisch („ihr habt den Bösen besiegt“). Ein Akzent liegt auf der letzten Zeile, da dort die inhaltliche Bestimmung am umfangreichsten ausfällt.

Auffällig ist der Tempuswechsel vom Präsens (γράφω) in 2,12f. zum Aorist (ἔγραψα) in 2,14. Er wird noch auffälliger, wenn man wahrnimmt, dass im Kontext des ganzen Briefes das Verb „schreiben“ bis zu 2,13 immer im Präsens steht (2,1.7.8 „ich schreibe“), danach immer im Aorist (2,21.26; 5,13 „ich schrieb“). In beiden Fällen bezieht sich das Schreiben auf den vorliegenden Brief: einmal aus der Perspektive des Verfassers, der gerade schreibt, dann bereits auf die Adressaten hin formuliert, die das fertige Produkt des Schreibaktes lesen bzw. hören. Eine Bezugnahme auf den Schreibakt oder den aktuellen Brief in der Vergangenheitsform begegnet in antiken Briefen häufiger.⁹ Mit dem Tempuswechsel kommt ein rhetorisches Mittel zum Einsatz, das eine Wiederholung der drei angesprochenen Personengruppen erlaubt und den mit ihnen verbundenen Inhalten starkes Gewicht verleiht. Betonung und Vertiefung sind das Ergebnis.

Der Abschnitt lässt eine auffällige Verdichtung metakommunikativer Äußerungen erkennen. Alle sechs Sätze beginnen mit dem expliziten Hinweis auf den Schreibakt des Verfassers und schließen daran eine direkte Anrede der Adressaten mittels Gruppenbezeichnungen an. Das Beziehungsgefüge zwischen Verfasser und Adressaten wird damit einmal durch das Medium des Schriftstückes bestimmt, was eine gewisse (räumliche) Distanz signalisiert, zum anderen durch die Differenzierung von drei Adressatengruppen, worin sich die Art und Weise, wie der Verfasser seine Adressaten wahrnimmt, spiegelt. Im Vordergrund steht dabei die Bedeutung der Botschaft, für die der Verfasser (und laut 1,1–4 die Gruppe um ihn) steht, im Leben der Adressaten.¹⁰ Das lässt schon vermuten, dass es dem Text noch

8 Jeweils mit ὅτι eingeführt. Ich verstehe es nicht kausal, sondern als ὅτι *recitativum*, das eine direkte Rede (hier: den Inhalt des Schreibens) einführt (nach BDR § 470, häufig bei Joh [und Mk]). Vgl. *Klauck* 1991, 133 („dass“ bzw. Doppelpunkt). Dafür spricht die aufzählende, listenartige Form der sechs Zeilen. Der Verfasser stellt mit den ὅτι-Sätzen zentrale Inhalte seines Schreibens heraus und erinnert an die gemeinsame theologische Basis.

9 BDR § 334: „Aorist des Briefstils“. Er begegnet auch in 1 Joh 2,26; 5,13. Vgl. *Schnackenburg* 1984, 125f.; *Brown* 1982, 297; *Klauck* 1991, 131; *Yarbrough* 2008, 121; *Schnelle* 2010, 94. Anders sieht *Strecker* 1989, 113–115, einen Bezug auf einen früheren Brief, wohl 2/3 Joh.

10 Dazu *Holmstrand* 2004, 414.416.

um mehr geht als „desorientierte Christen [...] der Grundlagen ihres Glaubens und ihres Heilsstandes zu versichern“¹¹.

2. Kulturelle Diskurse im Hintergrund

Die Begriffe, mit denen die angesprochenen Personengruppen bezeichnet werden – Kinder, Väter, junge Männer –, erinnern an zwei verschiedene antike Diskurse, den der Ökonomik (Haustafeln) und den um die Lebensalter.

Das wird bereits an den zwei griechischen Begriffen erkennbar, mit denen 1 Joh die Briefadressaten als „Kindlein“ anredet: mit den Diminutiven τέκνία in 1 Joh 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21 (und Joh 13,33) und παῖδια in 1 Joh 2,14.18. Das entsprechende Substantiv τέκνον („das Geborene“) bezeichnet das Kind in seiner Beziehung als Sohn oder Tochter zu den Eltern und verweist auf die Themen der Ökonomik. Παῖς meint das Kind entweder hinsichtlich seiner Abstammung (Sohn, Tochter – in etwa synonym zu τέκνον) oder hinsichtlich des Alters (Knabe, Mädchen), wobei die zweite Bedeutung an die Lebensalter erinnert.¹² Die Anrede der Briefadressaten mittels der Diminutivformen benutzt eine Art Kosenamen und legt so Vertrautheit, Herzlichkeit und Zuneigung in die Anrede.

2.1 Lebensalter

Beginnen wir mit dem allgemeineren Diskurs um die Lebensalter. Antike Kulturen gliedern die Lebenszeit des Menschen – genauer müsste man sagen: des Mannes, der in der Regel das öffentliche Leben bestimmt – stärker als im modernen Denken üblich, wobei sie sich an den „natürlich“ zu beobachtenden Altersstufen (etwa Kindheit, Jugend, Erwachsenenzeit und Alter) orientieren.¹³ Eine grundlegende Möglichkeit einer solchen Gliederung nach Altersklassen bestand in einer Dreigliederung der Lebensalter, aus der sich durch weitere Differenzierungen mehrstufige Systeme ableiten ließen. Insgesamt gab es aber keine einheitliche Zuordnung von Lebensjahren und Altersstufen.

Die griechische Sprache unterscheidet folgende Begriffe: (1) Als παῖδες werden Kinder bezeichnet; dazu treten Diminutivbildungen wie παιδίον für Kleinkinder;

11 Klauck 1991, 133; vgl. Hahn 2009, 227; Schnackenburg 1984, 123; Brown 1982, 318 f.

12 Das Substantiv τέκνα verwendet 1 Joh 3,1.2.10; 5,2 („Kinder Gottes“/τέκνα θεοῦ); zum Ausdruck des Verhältnisses zur Gemeinde in 2 Joh 1.4.13, zum Verfasser in 3 Joh 4. Das Substantiv παῖς fehlt.

13 Dazu Binder/Saiko 1999. – Anklänge in 1 Joh 2,12–14 an antike Einteilungen der Lebensalter hält Lieu 2008, 87, fest und erklärt das Fehlen der Frauen mit der gesellschaftlichen Konvention (vgl. Painter 2002, 188).

(2) νέοι sind Jugendliche nach der Pubertät, wobei teilweise νεανίσκοι synonym gebraucht wird;¹⁴ die Grenze zu den ἄνδρες („Männer“) ist allerdings unbestimmt und fließend, sodass beide Begriffe Angehörige derselben Gruppe bezeichnen können; (3) für den alten Mann, die alte Frau stehen πρεσβύτης, πρεσβύτις zur Verfügung, für den Greis, die Greisin γέρων, γραῦς.

In der römischen Kultur unterscheidet z. B. Gellius (10,28,1 f. [Marshall]; 2. Jh. n. Chr.) – im Rückgriff auf angebliche politische Reformen unter dem sagenhaften römischen König Servius Tullius – eine Altersklasseneinteilung der Bürger in die Stufen des *puer* (bis zum 17. Lebensjahr), des *iunior* (bis zum 46.) und des *senior* (ab dem 46.). Die weite Spanne der *iuniores* umfasst das kriegsdiensttaugliche Alter (zwischen 17 und 46). Generell kann als Basiseinteilung, auf der verschiedene Differenzierungen aufbauen können, gelten: *infans/puer* – *adolescens/iuuenis/iunior* – *senior/senex* (*senex* ungefähr ab dem 60. Lebensjahr). In der tatsächlichen Anwendung der Begriffe sind die Spannbreiten der Altersstufen sehr groß.

Um der gesellschaftlichen Bedeutung der Altersklasseneinteilung auf die Spur zu kommen, lässt sich bei Platons *Menexenos* ansetzen. Die ruhmreichen Kriegstaten der Vorfahren (Plat. Mx. 239a–246a) werden zum Vorbild und zur Ermahnung an die Nachkommen, Tapferkeit und Tugend zu beweisen und die Vorfahren darin zu übertreffen (246a–247c). Leitend wird die „Ordnung der Vorfahren“ (τάξις τῶν προγόνων; 246b), woraus hervorgeht, dass die Weitergabe der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung im Fokus steht. Um Unmittelbarkeit zu erzeugen, lässt Platon die längst verstorbenen „Väter“ (πατέρες) die „Söhne“ (παῖδες) selbst ansprechen (246c–247c). Letzteren kommt die Aufgabe zu, den ererbten Schatz (θησαυρός) selbst wieder den Nachkommen weiterzugeben (247b). Das Prinzip der Nachahmung (μιμῆσθαι; 248e) tritt in den Vordergrund.¹⁵

Eine Entsprechung bietet die hohe Wertschätzung des Alters in der römischen Gesellschaft (besonders der Elite), die in der starken gesellschaftlichen und politischen Position des *pater familias* gründet.¹⁶ Der Vater fungierte als Oberhaupt der Hausgemeinschaft, der Familie, und die Väter aus der Elite besaßen höchste politische Bedeutung als Senatoren, die ursprünglich *patres* genannt wurden. „Weisheit und Erfahrung des Alters werden als ein die Stabilität und die Traditionen der *res publica* wahrender Faktor angesehen“.¹⁷ Die Alten konnten so „als Garanten zuverlässiger Überlieferung“ dienen.¹⁸ Aufgabe der jungen Leute war es entsprechend, in dieses System hineinzuwachsen, ja dafür mit der Kraft der Jugend zu kämpfen, was nicht zuletzt durch die Übernahme des Kriegsdienstes geschah

14 Vgl. Wieshöfer 2000, 823 f.; ungefähr vergleichbar mit den lateinischen *iuvenes*.

15 Vgl. Thuk. II 36, wo die Vorfahren, die „Väter“, als Basis für das gegenwärtige Wohlergehen Athens gerühmt werden; II 37–41 zählt die Vorzüge Athens auf, und II 42–45 stellt die heldenhaften Vorfahren, die ihrer Pflicht und Ehre folgten und ihr Leben für die Polis hingaben, den „Söhnen“ als Beispiel und Vorbild vor Augen.

16 Dazu Deißmann-Merten 1996, 558. Vgl. nur Dion. Hal. ant. II 26,1–27,2.

17 Deißmann-Merten 1996, 558.

18 Gnlika 1983, 1055 (in direktem Bezug auf Papias und Irenäus).

(z. B. Cic. off. 2,45). Dass es sich dabei um eine störanfällige Lebensphase handelte, wird auch daran ersichtlich, dass römische Historiker Aufstände und Verschwörungen gegen die geltende gesellschaftliche und politische Ordnung meist jungen Leuten zuschrieben. Die lange andauernde Abhängigkeit der Söhne von den Vätern in Rom garantierte dagegen Stabilität. Cicero spricht von der *pietas* („Ehrfurcht“) der Kinder gegenüber den Eltern und der *caritas* („Respekt“) der Eltern gegenüber ihren Kindern (Cic. inv. 2,66; ad Brut. 20,2) und spiegelt damit die Etablierung gesellschaftlicher Wert- und Ordnungsvorstellungen, die von den Eltern auf die Kinder übergehen. Gehorsam gegenüber der väterlichen und der staatlichen Autorität wird zum Ordnungsprinzip der römischen Gesellschaft.

Vergil baut die Gründung Roms auf der *pietas* des Aeneas gegenüber den Göttern, aber auch gegenüber seinem Vater Anchises auf.¹⁹ Idealtypisch wird diese *pietas* in der Szene sichtbar, in der Aeneas aus dem brennenden Troja flieht, wobei er seinen greisen Vater Anchises auf der Schulter trägt und dieser seinerseits die heimischen Götter mitführt. Dass Aeneas dabei auch noch seinen kleinen Sohn Ascanius an der Hand führt, deutet die Wirkung in die nächste Generation hinein an (Aen. 2,707–724). Wenn in einer späteren Szene Dido der Untreue des Aeneas, der sie verlässt, die besagte Rettung der heimischen Götter und des alten Vaters aus Troja gegenüberstellt (Aen. 4,598 f.), tritt die Erfüllung der Verpflichtung gegenüber dem Vater – der eigenen Familie und Tradition – sowie den Hausgöttern als oberste Norm hervor, was den *pius Aeneas* (Aen. 4,393) ausmacht. Die Bindung an Vater und Sohn drängt Aeneas zur Erfüllung seiner Bestimmung (Aen. 4,351–355; vgl. 6,695 f.). Sein *pater* Anchises, dem er später in der Unterwelt begegnet, zeigt Aeneas sowohl die Verbindung mit den Ahnen (Aen. 6,679–694) als auch in der Vorausschau die zukünftigen Nachkommen bis hin zu Caesar Augustus (6,756–807). „Auserlesene junge Männer (*iuvenes*)“ (5,729 f.) soll Aeneas auf Geheiß seines Vaters nach Italien führen; sie stehen mit ihm in der väterlichen Tradition und sind zugleich als junge Männer kraftvoll (6,771), um den militärischen Anforderungen des Auftrags gewachsen zu sein. Das Bewusstsein der eigenen Abstammung gewinnt Bedeutung für die Konstruktion von Ordnungsmustern der römischen Gesellschaft. Richtiges soziales Verhalten geht aus der Orientierung an den Werten, Normen und sozialen Institutionen der Vorfahren, also der eigenen Tradition, hervor.²⁰ Der erinnerte Aeneas wird so zum Vorbild für die treue Weitergabe römischer Normen und Werte. Seine Gestalt trägt zur Definition der römischen Identität bei.

Ikonographischen Ausdruck fand dies in der im 1. Jh. bekannten Aeneas-Statue in der nordwestlichen Exedra auf dem Augustusforum in Rom. Diese Statue ist zwar selbst nicht erhalten, eine Wandmalerei auf einer Hausfassade in Pompeji gibt aber das Ensemble der Statuengruppe wieder: Man sieht Aeneas als kriege-

19 Vgl. Perkill 1999, 35–37. Die *pietas* des Aeneas gegenüber seinem Vater hebt Verg. Aen. 6,687 f. hervor. – Zur Flucht des Aeneas vgl. auch Dion. Hal. ant. I 46,4; 48,2.

20 Vgl. in Bezug auf die *Antiquitates Romanae* des Dionysios von Halikarnassos Wiater 2014, 23–30 (wobei Dionysios anders als z. B. Vergil gerade die *griechische* Herkunft der Römer betont und damit römische Identität in der griechischen verankert).

rischen jungen Mann auf der Flucht, der den greisen Anchises auf der Schulter trägt und den kleinen Ascanius an der Hand führt (Abb. 1).²¹ Der fromme Greis, dessen Haupt wie bei einem Priester verhüllt ist, hält einen Schrein mit den Penaten, den heimischen Göttern, in der Hand, die geschützt und gerettet (und später im römischen Vestatempel als Garanten des Bestands Roms aufbewahrt) wurden. Aeneas, der in höchster Not *pietas* gegenüber dem Vater und den Göttern bewies, fungierte als Leitbild des neuen Staates unter Augustus.²² Die Aeneas-Szene vom Augustusforum lieferte eine mythologische Begründung der neuen augusteischen Staats- und Gesellschaftsideologie. Sie wurde vielfach reproduziert und verbreitet.²³

Eine schöne Darstellung der Aeneas-Szene bietet eine Terracotta-Statue aus Pompeji aus dem 1. Jh. n. Chr., die das Zusammenwirken der drei Lebensalter plastisch vor Augen führt (Abb. 2).²⁴ Auch Münzprägungen trugen zur Verbreitung der Aeneas-Szene bei. Auf dem Revers eines in den Jahren 48/47 oder 47/46 v. Chr. unter C. Julius Caesar wohl in Kleinasien geprägten Denars ist der kriegerische Aeneas mit seinem Vater Anchises auf der linken Schulter (und dem Palladium in der Rechten) bei der Flucht aus Troja abgebildet (RRC 458/1; Abb. 3). Das Motiv findet sich auch auf dem Revers eines römischen Aureus des Jahres 42 v. Chr. (Münzmeister L. Livineius Regulus), der obvers das Portrait Octavians zeigt (RRC 494/3a.b; Abb. 4). Die öffentliche Präsenz des Motivs spiegeln weitere Prägungen, so eine augusteische Münze aus Ilion in Kleinasien (RPC I 2306,2; Staatliche Museen zu Berlin, Münzkabinett, Ident.-Nr. 18241404); eine unter Trajan 112–114 n. Chr. geprägte Münze nimmt das Motiv auf (RIC II 801). Das volle Figurenensemble aus Aeneas, Anchises und Ascanius zierte sowohl eine Prägung zur Zeit Hadrians (RPC III 1570,2; Staatliche Museen zu Berlin, Münzkabinett, Ident.-Nr. 18206893) als auch unter Antoninus Pius 140–144 n. Chr. (RIC III 91.615.627).

Als „Gründungsvater“ Roms gibt Aeneas sein Vermächtnis an die Nachkommen weiter. Ein Fries an der Westseite der Ara Pacis Augustae in Rom, dem 9 v. Chr. geweihten Friedensaltar des Augustus, stellt den opfernden Aeneas dann selbst als *pater* dar, dem zwei junge Männer als Opfergehilfen gegenüber stehen und die fromme Jugend als Ideal der augusteischen Zeit verkörpern (Abb. 5).²⁵ Bei der

21 Vgl. die Beschreibung bei Ov. fast. 5,563–566.

22 Dazu Zanker 2003, 204f. Die patrilineare Linie tritt auch auf einem augusteischen Larenaltar um 7 v. Chr. zutage, der die Apotheose des Divus Iulius in Verbindung mit Augustus und den Prinzen Gaius und Lucius Caesar, den Enkeln des Augustus, abbildet (Zanker 2003, 224 mit Abb. 177).

23 Vgl. Zanker 2003, 212f. – Offensichtlich erweckte die plakative Herrschaftsideologie auch Überdruß, wie eine Parodie auf die Statuengruppe zeigt: In einer Villa bei Stabiae zeigt eine Wandmalerei dieselbe Figurenkonstellation, allerdings als Affenfamilie mit Hundsköpfen und überdimensionalen Gliedern (Zanker 2003, 212 mit Abb. 162).

24 Weitere Darstellungen: Relief am Altar der Gens Augusta in Karthago (Ende 1. Jh. v. Chr./Anfang 1. Jh. n. Chr.; errichtet von P. Perelus Hedulus; Musée National du Bardo, Tunis, Inv.-Nr. 2125); Relief an einem Grabbau aus der Provinz Pannonia Inferior (Ungarn) (2./3. Jh.; Magyar Nemzeti Múzeum Budapest, Inv.-Nr. 27.1903.2).

25 Zanker 2003, 207. Zur Deutung des Aeneas-Frieses Mlasowsky 2010, 57–59. – Dionysios von Halikarnassos erzählt, man habe Aeneas nach seinem Tod in der Schlacht in Lavinium ein Heroon

fast gänzlich zerstörten Gestalt, die hinter Aeneas noch sichtbar ist, könnte es sich um Ascanius handeln. Der mit Aeneas verbundene Gründungsmythos Roms trägt die Friedensherrschaft des Augustus. Unter Augustus wird die kaiserliche Familie zur Chiffre für die Beständigkeit und die Kontinuität Roms. Der Südfries der Ara Pacis entwirft die Fiktion der idealen, einträchtigen kaiserlichen Herrscherfamilie und bildet dazu sogar Frauen und Kinder ab.²⁶ Die heute im Kunsthistorischen Museum in Wien befindliche Gemma Augustea vom Ende der Herrschaft des Augustus zeigt inmitten einer ganzen Reihe von Figuren den in göttlicher Haltung sitzenden Augustus; neben ihm steht ein junger Prinz in militärischer Kleidung, bei dem es sich vermutlich um Germanicus handelt, und als nächste Figur steigt Tiberius als militärischer Sieger von einem von Victoria gelenkten Wagen (Abb. 6). Der kaiserliche Vater wendet sich jungen Männern zu, die sein Erbe weitertragen sollen. Sein Stief- und Adoptivsohn Tiberius sollte seine Nachfolge antreten.²⁷

Plutarch bringt in seiner Schrift *De laude ipsius* (Über unanstößiges Selbstlob) die drei Lebensalter dadurch miteinander in Verbindung, dass er sie auf die Tapferkeit der jungen Männer (νεανία bzw. νεανίσκοι) hin ausrichtet: Die alten Männer (γέροντες) blicken darauf zurück, die Knaben (παῖδες) eifern darum, sie sogar zu übertreffen, und die jungen Männer wissen sich selbstbewusst im Besitz der Tapferkeit.²⁸ Als kulturgeschichtlicher Hintergrund dient ihm das Bild Spartas als kriegserprobter Stadt.

Auf christlicher Seite spiegelt Tit 2,2–8 diese Rollen der Lebensalter. Dort werden die alten Männer (πρεσβύτες, V. 2) und alten Frauen (πρεσβύτις, V. 3) als Vorbilder der Jüngeren gezeichnet. Speziell die alten Frauen werden aufgefordert, die jungen Frauen (νέας) anzuleiten, ihre (traditionellen) gesellschaftlichen Rollen zu übernehmen (V. 4f.). Den jungen Männern (νέωτεροι) wird geboten, besonnen zu sein und sich „Titus“ selbst, den fiktiven Briefverfasser und damit Traditionsträger, zum Vorbild zu nehmen (V. 6–8). Das bedeutet nichts anderes, als dass die jungen Leute lernen sollen, sich – sicher unter Aufnahme der eigenen, auf Paulus zurückgeführten Lehrtradition – an der geltenden Ordnung der Gesellschaft zu orientieren, sich anzupassen, wie die Begründung der Mahnungen in V.5fin.8fin zeigt: damit man der Gemeinde nichts nachsagen kann. Auch hier geht es – unter christlichen Vorzeichen – um die Weitergabe grundlegender sozialer Werte und Rollen.²⁹

errichtet und ihn in einer Inschrift als „Vater“ und „Gott dieses Ortes“ bezeichnet (Dion. Hal. ant. I 64,5). Aeneas wird zum göttlichen Gründungsvater stilisiert. Entsprechend ist in ihm die „edle Abkunft“ der Familie der Iulier grundgelegt (ant. I 70,4).

26 Vgl. Galinsky 2013, 152–154.

27 Dazu Galinsky 2013, 146f.

28 Plut. *De laude ipsius* 15 = mor. 544E; vgl. *Instituta Laconica* 15 = mor. 238AB.

29 1 Petr 5,1,5 stellt den πρεσβύτεροι, die die Herde weiden, die νέωτεροι, die sich den Ältesten unterordnen, gegenüber. Ob damit nun Amtsträger bzw. jüngere Männer angesprochen sind oder auf die Dauer des Christseins referiert wird, sind auch hier gemeindliche bzw. gesellschaftliche Ordnungsmuster im Blick.

2.2 Haustafeln und Ökonomik

Die Reihe Kinder – Väter – junge Männer in 1 Joh 2,12–14 erinnert darüber hinaus an sogenannte Haustafeln, wie sie sich in Schriften der zweiten oder dritten christlichen Generation finden.³⁰ Die Haustafeln in Kol 3,18–4,1, Eph 5,22–6,9 und 1 Petr 2,18–3,7 dienen der Regelung der grundlegenden Beziehungen innerhalb eines antiken Hauses: Ehemann – Ehefrau; Eltern/Vater – Kinder; Herr – Sklaven. Damit werden die wesentlichen Statusgruppen innerhalb des Hauses unterschieden, für die jeweils feste Rollenmuster und entsprechende ethische Weisungen gelten, die vom gesellschaftlichen Usus bestimmt sind.

Dabei verwendet Kol 3,20 f. die Begriffspaare τέκνα – γονεῖς und πατέρες – τέκνα, Eph 6,1 f. τέκνα – γονεῖς/πατήρ/μήτηρ und πατέρες – τέκνα.³¹

Die genannten drei Beziehungskonstellationen bestimmten das Zusammenleben eines hellenistisch bzw. römisch geprägten Hauses (οἶκος, *domus*). In einer römischen (und eingeschränkt auch einer griechischen) Hausgemeinschaft besaß der *pater familias*, der älteste freie Mann, weitgehende Rechtshoheit über alle zur Familie gehörenden Personen sowie über Immobilien und Vermögenswerte. Neben der Ehefrau zählten die eigenen Kinder (und ggf. deren Kinder in männlicher Linie) und die Sklaven zum Haus. Dazu konnten außerdem Freigelassene und weitere Verwandte ohne eigene Familie gehören.³²

Zumindest gilt dies für Familien der Elite und der wohlhabenden Schichten, während die Besitzlosen das Zusammenleben weitgehend frei, d. h. ohne Ehevertrag, gestalteten; wohlhabendere Familien regelten ihre Verhältnisse durch Rechtsurkunden.³³

Die Ordnung für das geregelte Zusammenleben der einzelnen Personen oder Gruppen in einem Haus baut auf typischen Rollenmodellen auf, die die Stellung und das Verhalten der Mitglieder festschrieben. Dazu griff man in der ökonomischen Literatur auf die griechische „Hausordnung“ (Ökonomik) zurück, die die unterschiedlichen Beziehungen im Haus – zwischen Herr und Sklaven, Ehemann und Ehefrau, Vater und Kindern – beschrieb und regelte (Aristot. pol. 1253b 4–11). Die Intention bestand darin, die Beziehungen im Haus möglichst spannungsfrei zu gestalten, was der Hausgemeinschaft wirtschaftliche Vorteile und der Stadtgesellschaft Stabilität brachte. Die klassischen griechischen Werke zur Ökono-

30 Anklänge an Haustafeln, aber auch Unterschiede erkennen *Klauck* 1991, 132; *Lieu* 2008, 86 f.; *Rusam* 2018, 43. *Strecker* 1989, 115 f., und *Schnelle* 2010, 94, bestimmen die Form von 1 Joh 2,12–14 als „Gemeindetafel“.

31 1 Petr 2,18–3,7 beschränkt sich auf die Relationen Sklaven/Herren und der Eheleute. – In Eph 6,10–17 folgt die Aufforderung zum Widerstand gegen die Welt, wobei militärische Bilder (Defensivwaffen) und in 6,10 das Adjektiv ἰσχύς verwendet werden.

32 Zu den römischen Rechtsverhältnissen im frühen Prinzipat vgl. *Ebner* 2012, 168–173.

33 Dazu *Bormann* 2012, 179.

mik – erhalten sind neben anderen Texten³⁴ der Aristoteles zugeschriebene Traktat *Oeconomicus* und der in Dialogform gefasste *Oeconomicus* des Xenophon – sind alltagsweisheitlich geprägt und stellen die wesentlichen *Topoi* zur Verfügung. Die Gedanken der Ökonomik wurden von lateinischen Autoren rezipiert, fanden aber auch in frühjüdischen „Haus-Ethiken“ Aufnahme.³⁵

Wichtig ist auch hier die *Funktion* solcher Rollenmuster und entsprechender ethischer Anweisungen. Sie dienten der Bewahrung und Stabilisierung der üblichen gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Einteilung in verschiedene Statusgruppen, von denen ein bestimmtes Rollenverhalten und die Unterordnung unter die jeweils Höhergestellten erwartet wurde.³⁶ Seneca formuliert das Ziel der Ökonomik in epist. 94,1 so:

Ein Teilgebiet der Philosophie gibt besondere Vorschriften jeder Person und bildet den Menschen nicht insgesamt, sondern rät dem Ehemann, wie er sich verhält gegenüber seiner Frau, dem Vater, wie er erzieht die Kinder, dem Herrn, wie er seine Sklaven anleitet.³⁷

Rollenmuster einer patriarchalen Ordnung werden festgeschrieben, die jedoch dem Gelingen des gesamten sozialen Gefüges dienen sollen. Philo stellt diese Ordnung in *De decalogo* wie folgt dar, wobei Überschneidungen mit der Vorstellung der Lebensalter sicher kein Zufall sind:

(166) Eltern (*γονεῖς*) zählen nämlich zur höheren Ordnung der Genannten, zu der Ältere (*πρεσβύτεροι*), Herrscher, Wohltäter, Herren gehören, Kinder (*παῖδες*) aber zur niederen, zu der junge Männer (*νεώτεροι*), Untergebene, Empfänger von Wohltaten, Sklaven gehören. (167) Es gibt aber viele andere Bestimmungen, für die jungen Leute (*νέοις*) zur ehrenvollen Aufnahme des Alters, für die Älteren zur Sorge für die Jugend, und für Untergebene zum Gehorsam gegenüber den Herrschern [...] und für die Diener zum Dienst aus Liebe zu ihren Herren, für die Herren aber zu Milde und Freundlichkeit, wodurch die Ungleichheit ausgeglichen wird (*decal.* 166 f.).

34 Philodemos, *Peri oikonomias*; Columella, *De re rustica*; Stobaeus (Fragmente). Die griechischen Quellen (mit deutscher Übersetzung) sind gut zugänglich in *Audring/Brodersen* 2008.

35 Cic. off. 2,87 (mit dem Hinweis, dass Cicero Xenophons *Oeconomicus* ins Lateinische übersetzte); Sen. epist. 94,1; clem. 3,2,1–3; Colum. im Vorwort zu Band 12. – Frühjüdisch, zum Teil im Kontext weiterer, aus dem Dekalog abgeleiteter Weisungen und unter dem Einfluss frühjüdischer Weisheitstraditionen, Philo *decal.* 165–167; *Hypothetica* 7,14; Jos. c. Ap. 2,199–206.215; Ps.-Phokylides 175–227; Musar le-Mevin (4Q416 2 iii 15 – iv 13 par 4Q418 9 17 f.; 10 1–10; dazu *Stuckenbruck* 2010, 162–165). – Einen Überblick bietet *Richarz* 1991, 15–42.

36 Vgl. *Ebner* 2012, 173–176; *Weiser* 1990, 121–129. Zum Kontext antiker Ökonomie *Lührmann* 1980/81, 85–90. Zur politischen Bedeutung des Hauses und den damit verbundenen Gender-Rollen *Zamfir* 2013, 76–84.91–96.

37 Vgl. *Epikt. dissertationes* II 14,8; *Dion. Hal. ant.* II 25,4 f.; 26,1.4. Ein Beispiel dafür bieten die Anweisungen für Frauen und Männer, Herren und Sklaven, Eltern und Kinder in *Pseudo-Aristoteles' Oeconomicus* Buch I 3,4–6,2 (= 1344ab) (Victor) und Buch III.

Die Haustafeln im Kolosser-, Epheser- und 1. Petrusbrief übernehmen die hellenistisch-römische Ständeordnung des Hauses und schreiben damit auf ihre Weise die relativ offene Gemeindestruktur der Paulusbriefe (1 Kor 12; Gal 3,28) fort.³⁸ Sie ordnen die Gemeinden so stärker in die Hausstrukturen ein, die in ihrer Umwelt üblich sind. Charakteristisch dafür ist in Kol 3,18.20.22–25 die Unterordnung der Frauen, Kinder und Sklaven, die allerdings durch gleichzeitige Anweisungen an die Männer, Väter und Herren (der Sklaven) in Kol 3,19.21; 4,1 „christlich“ ausbalanciert wird.³⁹ Leitend bleibt jedenfalls das Ordnungsprinzip, dass jede Statusgruppe zum Wohl der Hausgemeinschaft *ihre* Rolle und *ihre* Verpflichtung vorbildlich zu erfüllen hat, während die Durchlässigkeit der Rollenmuster wie auch sonst in der Gesellschaft stark eingeschränkt ist.

3. Die alternative Ordnung von 1 Joh 2,12–14

Auf den ersten Blick könnte man in 1 Joh 2,12–14 den Versuch entdecken, eine Haustafel für die Adressaten zu entwerfen. Kinder, Väter und junge Männer werden direkt angesprochen. Wenn damit zugleich die drei grundlegenden Lebensalter wachgerufen werden, scheint der Anspruch auf, das ganze menschliche Leben zu umfassen. Allerdings fehlen die Frauen, und es wird in keiner Weise sichtbar, wie diese in das Ordnungsgefüge von Kindern, Vätern und jungen Männern integriert werden sollen. Sind sie zu Statistinnen degradiert? Das ist jedoch nicht die einzige Auffälligkeit, die der Text bietet. Denn er durchbricht sowohl die Erwartungen an eine Haustafel als auch an einen Diskurs über die Lebensalter:

- (1) Er entwirft keine Anordnungen für das gegenseitige Sozialverhalten der jeweils angesprochenen Statusgruppen, sondern spricht ihnen „johanneische“ Prädikate und Qualifikationen zu.
- (2) Er stellt nicht die Statusgruppen einander gegenüber, d. h. er entwirft nicht deren Beziehung untereinander, sondern spricht sie in ihrer Haltung gegenüber Gott an. In der Beziehung zu Gott stehen alle drei Gruppen letztlich auf derselben Ebene.
- (3) Das deutet darauf hin, dass 1 Joh die Gruppenbezeichnungen metaphorisch gebraucht. Er verwendet „Kinder“ (τεκνία bzw. παῖδιά) auch an anderen Stellen

38 Dazu Lührmann 1980/81, 93–95; Weiser 1990, 136–140; Gielen 1990, 104–557; MacDonald 2011. Zur Forschung Bormann 2012, 176–178; Woyke 2000; Gielen 1990, 24–67. – Vgl. noch Did 4,9–11; aufgenommen in Barn 19,5.7.

39 Von Kompromissen spricht Bormann 2012, 185. Vgl. Woyke 2000, 58–60; MacDonald 2011, 69–72. In Kol 4,1 und Eph 6,9 werden die Herren der Sklaven daran erinnert, dass auch sie einen Herrn „im Himmel“ haben. Wenn die Männer in Kol 3,19 ihre Frauen „lieben“ (ἀγαπάω) sollen, sind Anerkennung und Engagement für die Frauen gefordert. Für die Unterordnung wird als Maßstab die Beziehung zum „Herrn“ (Christus) etabliert (Kol 3,18.20.23 f.), was die Absolutheit der Unterordnung durchbricht.

- als Anrede *aller* Briefadressaten – und damit auch Briefadressatinnen (2,1.18.28; 3,7; 4,4; 5,21). Nach 3,1 sind aus Gottes Liebe *alle* τέκνα θεοῦ. Die Adressaten sind Kinder Gottes, durch die Briefanrede erscheinen sie jedoch zugleich als Kinder des Verfassers, was ein Verhältnis der Fürsorge und Verantwortung seitens des Verfassers impliziert (zur Rolle des väterlichen Lehrers vgl. 1 Thess 2,11 f.⁴⁰). Diese metaphorische Verwendung konnten die Hörerinnen und Hörer des Briefes dann auch in den Anreden „Väter“ und „junge Männer“ wahrnehmen. „Väter“ stellt *alle* Adressaten grundsätzlich auf eine Ebene mit den Verfassern bzw. den Traditionsträgern, die in 1 Joh 1,1–4 den Ausgangspunkt des Briefes darstellen. Sie werden damit in die Verantwortung für die johanneische Tradition hineingenommen. „Junge Männer“, die sonst in 1 Joh nicht genannt werden, stellen das Gegenüber zu den „Vätern“, den Traditionsträgern dar: junge Männer, die schon stark und kräftig sind und in der römischen Kultur bestimmte Aufgaben für das Gemeinwohl übernehmen, besonders den Kriegsdienst, aber noch nicht die Funktionen der Führung des Gemeinwesens. Sie wachsen in ihre Aufgabe, Verantwortung für das Wort Gottes zu übernehmen (2,14c), hinein.
- (4) *Alle* Briefadressatinnen und Briefadressaten können sich demnach in den Rollen von „Kindern“ (im Gegenüber zu den Briefverfassern und letztlich zu Gott), von „Vätern“ (in ihrer Verantwortung für die johanneische Überzeugung und Tradition) und von „jungen Männern“ (in ihrer Energie zum Widerstand gegen die Einflüsse des Bösen) finden.⁴¹ Die Bezeichnungen Kinder, Väter und junge Männer stehen also nicht für konkrete Gruppen, sondern für Rollen bzw. Funktionen, die mit diesen Bezeichnungen im kulturellen Denken ihrer Zeit verbunden sind.

Unter diese drei Rollen fallen dann auch die eingangs vermissten Frauen, die also nicht übersehen, sondern subsumiert werden. Indirekt stehen sie so auf derselben Ebene wie die männlichen Briefadressaten, denn es werden nur einzelne Rollen unterschieden, die potentiell *alle* Gemeindeglieder in ihrem Leben ausüben. Die Austauschbarkeit der Sachaussagen (s. u.) spricht ebenfalls dafür, dass immer *alle* angesprochen sind. Aus heutiger Perspektive lässt es sich als Problem verstehen, dass die Frauen dabei nicht hörbar sind. Die genannten Rollen, die sich ja dem Gesellschaftssystem der frühen römischen Kaiserzeit verdanken, können nicht in weibliche Anreden (etwa von Müttern und jungen Frauen) übertragen werden – wie wir dies heute könnten –, weil damit ganz andere gesellschaftliche Funktionen wachgerufen würden. Das Außergewöhnliche an 1 Joh 2,12–14 besteht darin, dass auch *Frauen* in der sozialen Funktion von „Vätern“ und „jungen Männern“ agieren – auch wenn dies nicht explizit gesagt wird. Daher sollen nun die mit den einzelnen Gruppen verbundenen Qualitäten auf ihr Potential, auch auf Frauen zuzutreffen, überprüft werden.

40 Dazu Schreiber 2014, 144–146.

41 Vgl. Klauck 1991, 132 (mit Verweis auf Augustinus [ebd. 136] und C. H. Dodd). Yarbrough 2008, 118, sieht christliche Frauen integriert (ohne dies zu begründen).

4. Qualitäten von johanneischen Männern – und Frauen?

In zwei Strophen schreibt (bzw. schrieb) der Verfasser den drei Statusgruppen das, was ihre christliche Existenz ausmacht.⁴² Den „Kindlein“ (τεκνία) schreibt er in 2,12: „vergeben worden sind euch die Sünden um seines Namens willen“. Von der Vergebung der Sünden durch Gott in Jesus war bereits in 1,9 die Rede (vgl. 3,5; Joh 20,23 als Vollmacht der *Gemeinde*). Wer in der johanneischen Gemeinschaft lebt und bleibt, dem sind die Sünden vergeben. Er – und sie – lebt in einer neuen, unzerstörbaren Beziehung zu Gott.⁴³ Die Formulierung im Passiv (ἀφέωνται) gibt Raum für den Gedanken an Gott als den, der Sünden vergeben kann. Bei „*seinem* Namen“ könnte zwar an Gottes Namen gedacht sein (vgl. Ez 20,9; 36,22), man wird aber in erster Linie an den Namen Jesu gedacht haben (vgl. Joh 1,12; 1 Joh 3,23; 5,13). Nach 1 Joh 1,7,9; 2,1 f. vergibt Gott die Sünden vermittelt durch Jesus; in seinem Namen ist Jesus ansprechbar als „Fürsprecher“ (παράκλητος) beim Vater. Dass dies für Männer und Frauen gilt, muss nicht gesagt werden und ist in der geschlechtsneutralen Anrede „Kindlein“ ohnehin enthalten.

Den „Vätern“ – und damit allen Adressaten in einer anderen Funktion – gilt in 1,13: „ihr habt erkannt den ‚von Anfang an‘“. Die Formulierung „von Anfang an“ (ἀπ’ ἀρχῆς) verweist zurück auf den programmatischen Anfang des Briefes in 1,1 und das neue (alte) Gebot in 2,7, was beides auf die spezifisch johanneische Tradition und ihren Ursprung in der Geschichte Jesu rekurriert. In 2,24 und 3,11 bezieht sich ἀπ’ ἀρχῆς auf die Botschaft Jesu. Die Jesus-Tradition von ihren Anfängen an ist auch hier gemeint.⁴⁴ Qua sozialer Rolle besitzen „Väter“ eine vertiefte Erkenntnis dieser Tradition und damit zugleich die gesellschaftliche Aufgabe, diese an die nächste Generation weiterzugeben. Der maskuline Artikel τῶν verweist auf Jesus als den, der „von Anfang an“ in seiner Lebensgeschichte die Offenbarung Gottes verkörpert und so Urheber dieser Tradition ist.⁴⁵ Dahinter steht der theologische Anspruch des Verfassers, dass in der johanneischen Überlieferung von Jesus Gott

42 Sprachlich meldet sich in 1 Joh 2,12–14 ein starkes Ich (1. Pers. Sg.) zu Wort. Der Brief beginnt in der 1. Pers. Pl., die 1. Pers. Sg. tritt in den Reflexionen auf den Schreibakt (neben 2,12–14) in 2,1,7,8 („ich schreibe“) und 2,21,26; 5,13 („ich schrieb euch“) auf. Sonst verwendet 1 Joh fast durchgehend den Wir-Stil (Ausnahme ist 5,16: „sage ich nicht“). Im Akt des Schreibens (faktisch wohl, antiker Briefpraxis entsprechend, Diktierens) tritt der Verfasser als Einzeler aus der Wir-Gruppe heraus. Darin liegt seine spezifische Funktion im Rahmen der brieflichen Kommunikation. Als Verfasser besitzt (oder beansprucht) er Autorität, die er durch den Brief zur Anwendung bringt (vgl. auch *Lamb* 2014, 176–183).

43 Gottes Sündenvergebung im kommenden neuen Bund kennt Jer 38,34^{LXX}. Eine deutliche Anspielung auf diesen Text, mit der 1 Joh 2,12 die Gemeinde als Teil des neuen Bundes charakterisiert, sehe ich nicht; so aber *von Wahlde* 2010, 71 f.80; *Smalley* 2008, 72.

44 Vgl. *von Wahlde* 2010, 72–74; *Hahn* 2009, 227. Anders denken *Lieu* 2008, 88 f.; *Smalley* 2008, 73 f.; *Strecker* 1989, 117, an die Präexistenz Jesu. Beide Aspekte sieht *Schnelle* 2010, 95.

45 Bezug auf Jesus: *Klauck* 1991, 133 f.; *Schnelle* 2010, 95.

selbst sichtbar wird (vgl. Joh 14,9; 1 Joh 2,5). Wer diese Aufgabe der „Väter“ übernimmt, bleibt offen für alle.

Bei den „jungen Männern“ – einer weiteren Funktion der Adressaten – heißt es: „ihr habt den Bösen besiegt“ (2,13b.14c). Das Bild der jungen Männer auf der Höhe ihrer Kraft (s. o.), verbunden mit dem agonistischen Ideal der Antike, das die vielfältigen sportlichen Wettkämpfe – die bekanntesten sind wohl die Olympischen Spiele – prägt, stellt die Rolle der energiegeladenen, kraftstrotzenden Jugend vor Augen und überträgt sie auf das gefährdete Leben der Christen.⁴⁶ Das „Siegen“ erinnert an die frühjüdisch-apokalyptische Sprache und gehört zum endzeitlichen Kampf zwischen Gut und Böse; die Kriegerrolle aus Qumran (1QM) thematisiert z. B. den Sieg der Söhne des Lichts über die Söhne der Finsternis (vgl. Offb 2,17; 6,2; 12,11). Dabei stellt der endzeitliche Widersacher eine genretypische Figur dar, die hier als „der Böse“ (ὁ πονηρός) bezeichnet wird und eine Personifizierung des Bösen bedeutet.⁴⁷ Nach 1 Joh 3,10 sind die „Kinder des Teufels“ diejenigen, die nicht die Gerechtigkeit tun und nicht ihre Geschwister lieben; durch die Orientierung am Liebesgebot, und das heißt im engen Zusammenhalt der johanneischen Gruppe, wird der Böse überwunden. Nach 1 Joh 5,4f. ist das „Besiegen der Welt“ (νικᾶν τὸν κόσμον) auf der Basis der Beziehung zu Gott in Christus – und damit für alle in der Gemeinde – möglich.⁴⁸ Der kraftvolle Widerstand gegen die Einflüsse des Bösen, in 2,13.14 verkörpert in der Rolle der jungen Männer, ist Aufgabe der ganzen Gruppe – und damit auch der Frauen.

Die Verben in dieser Aufzählung, mit denen die Prädikate der Statusgruppen formuliert werden, stehen alle im Perfekt (ἀφῴωνται, ἐγνώκατε, νενικήκατε). Vergebung, Erkennen und Siegen sind bereits geschehen, und ihr Resultat prägt das Leben in der Gegenwart. 1 Joh *erinnert* also an die Wirklichkeit, in der die Adressaten bereits leben. In Anlehnung an die Funktion des Aeneas-Frieses an der Ara Pacis könnte man vom „Gründungsmythos“ der johanneischen Gemeinde sprechen. Die Intention besteht demnach darin, die Adressaten zum *Bleiben* in dieser neuen Wirklichkeit zu bewegen. Entsprechend heißt es in 2,14c, nun im Präsens, dass „Gottes Wort in euch bleibt“. Von *Gottes* Seite aus sind die Voraussetzungen geschaffen, dass die Adressaten mit ihm leben können. Zur Entscheidung steht die Haltung der *Adressaten*. Eine Gender-Differenzierung gerät dabei völlig aus dem Blick. Sie tritt hinter der Beziehung des Menschen, von Frauen wie von Männern, zu Gott zurück.

46 Zum Hintergrund der Wettkampf-Metaphorik vgl. *Schreiber* 2014, 136 (zu 1 Thess 2,2).

47 Die maskuline Form des Artikels bei τὸν πονηρόν verweist auf „den Bösen“ als personalen Repräsentanten des Bösen; vgl. 1 Joh 3,12; 5,18. Vom „Fürst dieser Welt“ spricht Joh 12,31; 14,30; 16,11, vom „Teufel“ Joh 6,70; 8,44; 13,2; 1 Joh 3,8.10, vom „Satan“ Joh 13,27. Zu dieser Figur *Schreiber* 2007. – Anders versteht *Rusam* 2018, 44–46, den Bösen als den römischen Kaiser und die siegreichen jungen Männer als diejenigen, die bei einer „Verhandlung vor einem kaiserlichen Statthalter“ (46) der Anbetung des Kaisers widerstanden hätten.

48 Auf Gegner oder Irrlehrer bezieht 1 Joh 2,13 f. das Siegen nicht. Anders zielt nach *Loader* 2014, 232f., das Besiegen des Bösen bzw. der Welt auf „confessing Christ aright and not [...] docetically“ (232).

Die zweite Strophe in 2,14 listet in einem zweiten Durchgang noch einmal alle drei Statusgruppen auf. Die „Kinder“ (jetzt: παῖδια) haben den Vater, also Gott, erkannt. In der Beziehung zu Gott als ihrem eigentlichen Vater werden sie erst zu Kindern (vgl. 3,1).⁴⁹ Die Qualifizierung der „Väter“ wiederholt die Aussage von 2,13a und verstärkt so die Rolle als Traditionsträger. Auch in Bezug auf die „jungen Männer“ wird die Aussage der ersten Strophe wiederholt, allerdings um zwei Aspekte ergänzt: „ihr seid stark (ισχυρός) und das Wort Gottes bleibt in euch“. Die Stärke gründet im Bleiben, in der Präsenz des göttlichen Wortes – und damit wieder in der johanneischen Überlieferung – in ihnen, was sie zum Sieg über den Bösen führt.⁵⁰ Die Anrede „junge Männer“ rekurriert genau auf diese Stärke aus Gottes Wort, und diese Stärke betrifft alle Glieder der johanneischen Gemeinde, also auch Frauen. Dieses letzte Glied ist das längste beider Strophen und legt so das Achtergewicht auf das Bleiben des Wortes Gottes, das in der johanneischen Tradition greifbar wird, als grundlegend für das christliche Leben.

Neu dürften all diese Prädikationen, die mit den drei Statusgruppen verbunden werden, für die Hörerinnen und Hörer kaum sein. Sie beschreiben aber stichwortartig das, was ihre Existenz als Christus-Gemeinde ausmacht. Dass diese Prädikationen mit bestimmten sozialen Rollen verbunden werden, bedeutet keine Übernahme dieser Rollen in der Gruppe, sondern bricht die üblichen sozialen Strukturen gerade dadurch auf, dass sich *alle* in die Pflicht genommen wissen, als Kinder Gottes zu leben, als Väter die eigene, identitätsbegründende Tradition weiterzugeben und als junge Männer Stärke zu zeigen in der Konfrontation mit der andersdenkenden Umwelt (vgl. auch 2,20.27).⁵¹ Wenn diese Rollen gleichermaßen von Männern und von Frauen übernommen werden, liegt ein konkurrierendes, alternatives Modell zur üblichen Gesellschaftsordnung vor, das allein in der Beziehung zu Gott gründet.

5. Der Kontext: Abgrenzung gegenüber der Welt in 1 Joh 2,15–17

Die unmittelbar anschließende Texteinheit 1 Joh 2,15–17 bestätigt die Deutung von 2,12–14 als alternative Gemeindeordnung. Der Texteinheit geht es nämlich um die Abgrenzung der Adressaten gegenüber der Welt, und im Zusammenhang lässt sie sich so verstehen, dass diese Abgrenzung durch die Übernahme der zuvor

49 Mit „childlike, trusting innocence“ (so *Smalley* 2008, 78) hat das nichts zu tun.

50 Zur Stärke junger Männer vgl. allgemein 1 Chr 12,28; 1 Makk 2,66; spezieller als Stärke aus Gottes Kraft Jes 40,30 f. – *Schnelle* 2010, 96, spricht von der „Immanenz der göttlichen Botschaft in der Gemeinde“. – Die Hörerinnen und Hörer werden kaum christologisch an „the Word as Jesus“ (189) gedacht haben, wie *Painter* 2002, 189 f., erwägt.

51 Anders, als z. B. *Smalley* 2008, 79 f., annimmt, geht es hier nicht nur um Fragen der theologischen und moralischen Lehre, sondern um deren soziale Konkretion im Leben der Adressaten. Das ist auch mehr als nur eine spirituelle Rückversicherung; so aber *Van der Merwe* 2007, 244.

eingeschärften Rollen geschieht. Dazu baut 2,15 einen Gegensatz auf zwischen der Liebe zur Welt und der Liebe des Vaters⁵² – gemeint ist Gott –, die sich gegenseitig ausschließen. 2,16 zeichnet die Welt in düsteren Farben: „Jedes, das aus der Welt ist“, wird konkretisiert als die Begierde (ἐπιθυμία) des Fleisches, die Begierde der Augen und die Großtueri mit dem Vermögen.⁵³ „Begierde“ meint das selbstsüchtige Habenwollen in allen Lebensbereichen,⁵⁴ und das „Fleisch“ (σάρξ) umschreibt das allein irdische, menschliche, vergängliche Leben. Die Begierde der Augen richtet sich nur auf das materiell Sichtbare, und die Konzentration auf das Materielle spiegelt sich besonders in der Betonung des Vermögens, das sozialen Status und Einfluss garantiert – und woran die Adressaten möglicherweise wenig Anteil hatten (wie sich aus 3,17 rückschließen lässt). Es geht also um die Grundhaltung des Lebens, die auf die Welt oder auf Gott ausgerichtet sein kann. Alles, was aus der Welt ist, ist nicht aus dem Vater.⁵⁵ Welt, κόσμος, meint in 1 Joh nicht, wie im griechischen Denken, die Wohlgefüghtheit, die Ordnung, gar die Schönheit des Universums und der Gesellschaft, sondern wird zum Inbegriff der Menschen und sozialen Strukturen, die von der Macht des Bösen bestimmt sind (5,19) und Gott ablehnen.⁵⁶

Die Welt setzt damit auf Vordergründiges, Vergängliches; 2,17 hält fest, dass Welt und Begierde vergehen, wer aber den Willen des Vaters tut, in Ewigkeit bleibt. Die Vergänglichkeit wird zum zentralen Wesensmerkmal der Welt. Zusammen mit der Begierde wird die Welt als Sphäre der Gottferne charakterisiert, in der der Mensch nur sich selbst sucht und daher auch nur sich selbst findet. So beginnt das Vergehen bereits in der endzeitlich bestimmten Gegenwart (παράγεται im Präsens; vgl. 2,8.18). Zu dieser strikten Ablehnung der Welt und damit auch der Gesellschaftsmodelle, die sie prägen, passen die in 2,12–14 neu gefüllten Rollenmuster, die einzig und allein an der Beziehung zu Gott orientiert sind und damit die übliche gesellschaftliche Ordnung durchbrechen. 2,17 endet wieder mit dem Gedanken des Bleibens: „Wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit“. Der Text fordert eine Konzentration auf das, was die Identität der Gemeinde ausmacht: ihre Beziehung zu Gott. Und diese steht Männern und Frauen ohne jeden Unterschied offen.

52 Die Genitivverbindung ἡ ἀγάπη τοῦ πατρός meint wohl den Vater als Urheber der Liebe, nicht unsere Liebe zum Vater; mit *Klauck* 1991, 138; *Beutler* 2000, 69; *Painter* 2002, 193 f. Anders von *Wahlde* 2010, 75. Die Ambivalenz des Ausdrucks betont *Lieu* 2008, 93; vgl. *Smalley* 2008, 83; *Schnackenburg* 1984, 127.

53 Zu diesem Syntagma *Klauck* 1991, 140 f. Vgl. 1 Joh 4,11 f.; Joh 3,16. „Liebe“ meint Zuwendung, Engagement, Anerkennung.

54 Dazu *Schreiber* 2014, 218 f. Philo spec. leg. 4,84 f. charakterisiert die Begierde als Quelle aller Übel. Eine Konzentration auf sexuelles Begehren zeigt der Text nicht; gegen von *Wahlde* 2010, 81; *Schnelle* 2010, 97. Richtig z. B. *Smalley* 2008, 84. Auch in Joh 8,44, dem einzigen Beleg im Johannesevangelium, besitzt „Begierde“ umfassende Bedeutung. – *Loader* 2014, 224–231, deutet die Laster von 2,16 auf dem Hintergrund von „the depraved excesses of the rich at their often pretentious banquets“ (231).

55 Bei der Formulierung εἶναι ἐκ handelt es sich um ein johanneisches Idiom (1 Joh 2,21; 3,19; 4,4.5; Joh 3,6.31; 8,23.44; 17,14), das Zugehörigkeit und grundlegende Bestimmung ausdrückt.

56 Zum griechischen Konzept des κόσμος und zur johanneischen Perspektive *Lieu* 2008, 92 f.

6. Ergebnis

Eindeutige Bezugnahmen auf einen der beiden beschriebenen Diskurse um eine Haustafel-Ethik bzw. die Lebensalter lassen sich in 1 Joh 2,12–14 nicht nachweisen, vielmehr bietet die sprachliche Gestaltung Anspielungen auf beide. Die gemeinsame Schnittmenge beider Diskurse besteht in ihrer sozialen Pragmatik. Sie zielen darauf ab, soziale Rollen bzw. Funktionen zu fixieren und die Ordnung der Gesellschaft zu beschreiben und zu stabilisieren. Durch die Anklänge an antike Diskurse um Ökonomik und Lebensalter signalisiert 1 Joh 2,12–14, eine analoge Funktion erfüllen zu wollen: die Begründung einer Gemeinschaft. Doch 1 Joh durchbricht die üblichen Ordnungsmuster und setzt die für *alle* geöffnete Beziehung zu Gott an ihre Stelle. Indirekt sind damit Gender-Differenzierungen aufgehoben. Dass Frauen im Text nicht explizit benannt werden, kann heute als Problem wahrgenommen werden. Ob dies auch für antike Hörerinnen von 1 Joh irritierend war, entzieht sich unserer Kenntnis. Sie haben wohl die Implikationen der sprachlichen Gestaltung leichter wahrzunehmen vermocht als wir heute.

Der Text reflektiert keine Gender-Rollen und deren Aufhebung, aber er schließt von seinem Grundansatz her eine Festlegung und Über- bzw. Unterordnung von Gender-Rollen (also des *sozialen* Geschlechts, nicht des biologischen) grundsätzlich aus. Ob und wie das in den angeschriebenen Gruppen tatsächlich umgesetzt wurde, können wir nicht wissen, weil 1 Joh dazu keine Informationen bietet. Die Glaubwürdigkeit der theologischen Darstellung lässt sich aber ohne ein gewisses Maß an konkreter Erfahrung kaum denken. Umso deutlicher sehen wir die Festlegung bestimmter Gender-Rollen in der Kirche heute. 1 Joh liefert uns die *theologische* Begründung dafür, diese Rollenunterschiede endlich zu überwinden.

7. Abbildungen



Abb. 1: Wandmalerei, Haus des M. Fabius Ululitremulus, Pompeji, IX 13,5, Foto nach Zanker 2003, 205 Abb. 156a; die Malerei ist heute weitgehend zerstört (publiziert in: *Notizie degli Scavi di Antichità* X [1913] 144).

Abb. 2: Terracotta-Statue aus Pompeji; mit Erlaubnis des Ministero per i Beni e le Attività Culturali – Museo Archeologico Nazionale di Napoli, Inv.-Nr. 110338; Foto: Giorgio Albano und Patrizio Lamagna.

Abb. 3: Aeneas mit Anchises bei der Flucht aus Troja, Römische Republik, C. Iulius Caesar; Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, Ident. Nr. 18202172, Foto: Dirk Sonnenwald, © bpk-Bildagentur.

Abb. 4: Aeneas mit Anchises bei der Flucht aus Troja, Römische Republik, L. Livineius Regulus; British Museum, Reg.-Number R.9140, © The Trustees of the British Museum.

Abb. 5: Aeneas, der den Penaten opfert, Westfront der Ara Pacis Augustae, Rom; Museo dell' Ara Pacis, Archivio Fotografico, © Roma – Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali.

Abb. 6: Gemma Augustea, Kameo, Frühe römische Kaiserzeit; Kunsthistorisches Museum Wien, KHM-Museumsverband, ANSA IXa 79.

Literaturverzeichnis

- Audring/Brodersen 2008: G. Audring/K. Brodersen, *Oikonomika. Quellen zur Wirtschaftstheorie der griechischen Antike* (TzF 92), Darmstadt 2008.
- Beutler 2000: J. Beutler, *Die Johannesbriefe* (RNT), Regensburg 2000.
- Binder/Saiko 1999: G. Binder/M. Saiko, Art. Lebensalter, in: DNP 6 (1999) 1207–1212.
- Bormann 2012: L. Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (ThHK X/1), Leipzig 2012.
- Brown 1982: R. E. Brown, *The Epistles of John* (AncB 30), New York 1982.
- Deißmann-Merten 1996: M.-L. Deißmann-Merten, Art. Alter, in: DNP 1 (1996) 556–559.
- Ebner 2012: M. Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (GNT 1,1), Göttingen 2012.
- Galinsky 2013: K. Galinsky, *Augustus. Sein Leben als Kaiser. Aus dem Englischen von C. Hartz*, Darmstadt/Mainz 2013.
- Gielen 1990: M. Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (AM.T/BBB 75), Frankfurt a. M. 1990.
- Gnilka 1983: C. Gnilka, Art. Greisenalter, in: RAC 12 (1983) 995–1094.
- Häfner/Schreiber 2016: G. Häfner/S. Schreiber, *Pastoralbriefe und Johannesoffenbarung. Kontroverse Einstellungen zu Staat und Gesellschaft*, in: M. Ebner/G. Häfner/K. Huber (Hrsg.), *Kontroverse Stimmen im Kanon* (QD 279), Freiburg i. Br. 2016, 10–63.
- Hahn 2009: H. Hahn, *Tradition und Neuinterpretation im ersten Johannesbrief*, Zürich 2009.
- Holmstrand 2004: J. Holmstrand, *Is There Paraenesis in 1 John?*, in: J. Starr/T. Engberg-Pedersen (Hrsg.), *Early Christian Paraenesis in Context* (BZNW 125), Berlin 2004, 405–430.
- Houlden 1973: J. L. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles*, London/New York 1973.
- Klauck 1991: H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief* (EKK XXIII/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991.
- Küchler 1986: M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum* (NTOA 1), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1986.
- Lamb 2014: D. A. Lamb, *Text, Context and the Johannine Community. A Sociolinguistic Analysis of the Johannine Writings* (LNTS 477), London 2014.
- Lieu 2008: J. M. Lieu, I, II, & III John. *A Commentary* (NTLi), Louisville 2008.
- Loader 2014: W. R. Loader, *The Significance of 2:15–17 for Understanding the Ethics of 1 John*, in: R. A. Culpepper/P. N. Anderson (Hrsg.), *Communities in Dispute. Current Scholarship on the Johannine Epistles* (ECIL 13), Atlanta 2014, 223–235.
- Lührmann 1980/81: D. Lührmann, *Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie*, in: NTS 27 (1980/81) 83–97.
- MacDonald 2011: M. Y. MacDonald, *Beyond Identification of the Topos of Household Management: Reading the Household Codes in Light of Recent Methodologies and Theoretical Perspectives in the Study of the New Testament*, in: NTS 57 (2011) 65–90.

- Menge 1991: H. Menge, Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch – Deutsch, Berlin ²⁷1991.
- Mlasowsky 2010: A. Mlasowsky, Ara Pacis. Ein Staatsmonument des Augustus auf dem Marsfeld (Kulturführer zur Geschichte und Archäologie), Mainz 2010.
- Painter 2002: J. Painter, 1, 2, and 3 John (SaPaSe 18), Collegeville 2002.
- Perkell 1999: C. Perkell, *Aeneid* 1: An Epic Program, in: C. Perkell (Hrsg.), Reading Vergil's *Aeneid*. An Interpretive Guide (Oklahoma Series in Classical Culture 23), Norman 1999, 29–49.
- Richarz 1991: I. Richarz, Oikos, Haus und Haushalt. Ursprung und Geschichte der Haushaltsökonomik, Göttingen 1991.
- Rusam 2018: D. Rusam, Der erste, zweite und dritte Johannesbrief (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen 2018.
- Schnackenburg 1984: R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (HTHK XIII/3), Freiburg i. Br. ⁷1984.
- Schnelle 2010: U. Schnelle, Die Johannesbriefe (ThHK 17), Leipzig 2010.
- Schreiber 2007: S. Schreiber, The Great Opponent. The Devil in Early Jewish and Formative Christian Literature, in: F. V. Reiterer/T. Nicklas/K. Schöpflin (Hrsg.), Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception (DCLY 2007), Berlin 2007, 437–457.
- Schreiber 2014: S. Schreiber, Der erste Brief an die Thessalonicher (ÖTK 13/1), Gütersloh 2014.
- Smalley 2008: S. S. Smalley, 1, 2, and 3 John. Revised (WBC 51), Grand Rapids 2008.
- Strecker 1989: G. Strecker, Die Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen 1989.
- Stuckenbruck 2010: L. T. Stuckenbruck, The Dead Sea Scrolls and the New Testament, in: N. Dávid/A. Lange (Hrsg.), Qumran and the Bible. Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls (CBET 57), Leuven 2010, 131–170.
- Van der Merwe 2007: D. G. Van der Merwe, ‚Experiencing Fellowship with God‘ According to 1 John 1:5–2:28: Dealing with the Change in Social Behaviour, in: APB 18 (2007) 231–262.
- von Wahlde 2010: U. C. von Wahlde, The Gospel and Letters of John. Vol. 3: Commentary on the Three Johannine Letters (ECC), Grand Rapids 2010.
- Watson 1989: D. F. Watson, 1 John 2.12–14 as *Distributio*, *Conduplicatio*, and *Expolitio*: A Rhetorical Understanding, in: JSNT 35 (1989) 97–110.
- Weiser 1990: A. Weiser, Evangelisierung im antiken „Haus“, in: A. Weiser, Studien zu Christsein und Kirche (SBAB 9), Stuttgart 1990, 119–148.
- Wiater 2014: Dionysius von Halikarnass, Römische Frühgeschichte, Band 1: Bücher 1 bis 3, Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von N. Wiater (BGrL 75), Stuttgart 2014.
- Wiesehöfer 2000: J. Wiesehöfer, Art. Neoi, in: DNP 8 (2000) 823 f.
- Woyke 2000: J. Woyke, Die neutestamentlichen Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick (SBS 184), Stuttgart 2000.
- Yarbrough 2008: R. W. Yarbrough, 1–3 John (BECNT), Grand Rapids 2008.
- Zamfir 2013: K. Zamfir, Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles (NTOA/StUNT 103), Göttingen 2013.
- Zanker 2003: P. Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München ⁴2003.