

HANNA STETTLER

Die Christologie der Pastoralbriefe

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*

105

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

105



Hanna Stettler

Die Christologie der Pastoralbriefe

Mohr Siebeck

HANNA STETTLER, geboren 1964; 1983–1984 Studium am Institut Biblique Européen, Lamorlaye (Frankreich); 1984–1991 Studium der ev. Theologie in München, Tübingen, Aberdeen (Schottland), Erlangen; 1991–1992 Vikariat; 1992 Ordination zur Pfarrerin der Evangelischen Landeskirche des Kantons Thurgau (Schweiz); 1997 Promotion; seither weitere theologische Forschung.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Stettler, Hanna:

Die Christologie der Pastoralbriefe / Hanna Stettler. – Tübingen :

Mohr Siebeck, 1998

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament : Reihe 2 ; 105)

ISBN 3-16-147056-7

978-3-16-157132-9 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1998 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Dieses Werk ist seit 07/2019 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC-BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Druck Partner Rübemann GmbH in Hemsbach auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Buchbin-derei Schaumann in Darmstadt gebunden.

ISSN 0340-9570

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die aktualisierte und leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Juli 1997 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen angenommen wurde. Wenn ich heute die Arbeiten an diesem Buch beende, blicke ich dankbar auf eine reiche und erfüllte Zeit des Forschens und Studierens zurück, die unter der Gnade und Führung des Gottes und Vaters unseres Herrn Jesu Christi stand. Von den vielen Menschen, die er dabei gebrauchte, um seine Güte leibhaftig werden zu lassen, möchte ich den folgenden besonders danken:

Meine Eltern, Dr. theol. Johannes und Anneliese Richter, denen dieses Buch gewidmet ist, haben seine Entstehung mit ihrem Interesse und ihrer Fürbitte begleitet. Sie haben in mir früh die Liebe zum Neuen Testament geweckt.

Im Studium erhielt diese Liebe tiefere Wurzeln und eine wissenschaftliche Fundierung durch meine Lehrer im Neuen Testament, Tom Petty am Institut Biblique Européen in Lamorlaye, Professor Dr. Drs. h. c. Martin Hengel DD, Professor Dr. Ian Howard Marshall in Aberdeen, die Freunde vom „Ferien-seminar“ der Pfarrergebetsbruderschaft und – zu allermeist – Professor Dr. Dr. h. c. Peter Stuhlmacher in Tübingen. Letzterer verstand es so meisterhaft, uns Studierenden das Neue Testament im Rahmen einer Biblischen Theologie zu erschließen, daß in mir der Wunsch entstand, weiter unter seiner Anleitung zu forschen, wozu er mir dankenswerterweise die Möglichkeit bot. Die Betreuung, die er mir als Doktorvater zuteil werden ließ, überstieg bei weitem das Maß des zu Erwartenden. Professor Stuhlmacher kümmerte sich nicht nur in wissenschaftlicher Hinsicht um die Doktorarbeit, sondern auch um die Finanzierung der Promotionszeit, eine Behausung für uns als Familie in der Nähe von Tübingen, das Wohlergehen der ganzen Familie sowie meine Weiterbildung neben der Doktorarbeit. Zahlreiche Einladungen im Hause Stuhlmacher, für die ich Frau Stuhlmacher herzlich danken möchte, ermöglichten einen herzlichen persönlichen Kontakt mit dem Ehepaar Stuhlmacher, der meinem Mann und mir sehr viel bedeutet. An dieser Stelle sei Professor Stuhlmacher für alle Anregungen, Impulse und Korrekturen von Herzen gedankt, durch die er mich an seinem großen Wissen und Erfahrungsschatz teilhaben ließ. Sein unablässiges Interesse bewahrte mich in den drei Jahren der Arbeit an dieser Untersuchung vor Ermüdung.

Mein herzlicher Dank gilt auch Herrn Professor Dr. Otto Betz, der mich, zusammen mit anderen Doktoranden, in die Judaistik eingeführt hat und uns jederzeit zur Beantwortung von Fragen bereit stand.

Die Studienstiftung des Deutschen Volkes unterstützte mich in den ersten beiden Jahren der Arbeit an meiner Doktorarbeit. Dafür sei ihr an dieser Stelle gedankt.

Danken möchte ich auch Herrn Professor Dr. Otfried Hofius, der das Zweitgutachten erstellt und darin hilfreiche Anregungen für die Veröffentlichung gegeben hat. Ihm und Professor Dr. Drs. h. c. Martin Hengel DD sei ferner für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ gedankt. Dem Verleger, Herrn Georg Siebeck, danke ich herzlich für die großzügige Ermöglichung des Drucks, Herrn Matthias Spitzner vom Mohr-Siebeck-Verlag für seine freundlichen Hinweise für die Erstellung der Druckvorlage.

Schließlich danke ich von Herzen meinem Mann, Christian Stettler, der zugleich mein bester theologischer Freund ist und auf vielfache Weise an der Entstehung dieses Buches beteiligt war: Seine Liebe und Ermutigung in den vergangenen Jahren sind Gaben, die sich nicht in Worte fassen lassen. Er hat sich die Aufgaben in Haus und Familie so mit mir geteilt, daß mir die Weiterarbeit an meiner Dissertation auch nach der Geburt unseres ersten Kindes noch möglich war. Die Gespräche mit ihm haben die Arbeit immer wieder befruchtet und zur Freude werden lassen. Er hat auch die Mühe des Korrekturlesens auf sich genommen.

Ein letzter Dank gilt unserem Sohn Samuel, der in seiner liebevollen und fröhlichen Art dafür sorgte, daß Zeiten der Arbeit durch Zeiten des Spiels abgelöst und aufgelockert wurden.

Ergenzingen, im Sommer 1998

Hanna Stettler

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
------------------	---

Erster Hauptteil: Forschungsüberblick

I.	Die Einschätzung der Christologie der Pastoralbriefe als spätpaulinisch.....	3
	1. Die Lage zu Beginn unseres Jahrhunderts	3
	2. C. Spicq.....	3
II.	Die Beurteilung der Christologie der Pastoralbriefe als Regression auf ein vorpaulinisches Stadium.....	4
	1. H. Windisch.....	4
	2. N. Brox	6
III.	Die Einstufung der Christologie der Pastoralbriefe als nachpaulinisch-hellenistische Abweichung von Paulus	6
	1. M. Dibelius - H. Conzelmann.....	6
	2. V. Hasler.....	7
	3. H. Hübner	9
IV.	Die Wertschätzung der Pastoralbriefe als deuteropaulinische Synthese kirchlicher Lehre.....	10
	1. P. Trummer.....	10
	2. J. Roloff	11
	3. J. D. Quinn	13
	4. H. Merkel.....	14
V.	Die Einschätzung der Christologie der Pastoralbriefe als eigenständig und unpaulinisch.....	15
	1. L. Oberlinner	15
	2. I. H. Marshall	16
	3. A. Y. Lau	17
	4. K. Läger	20

Zweiter Hauptteil: Exegese der christologischen bzw.
christologisch relevanten Texte

Vorbemerkungen	23
I. 1.Timotheus 1,1–2 und 2.Timotheus 1,1–2.....	25
1. Form und Überlieferung	25
2. Exegese	26
<i>Exkurs zu σωτήρ</i>	28
3. Zusammenfassung.....	36
II. 1.Timotheus 1,12–17	37
1. Form und Überlieferung	37
2. Exegese	38
<i>Exkurs zu πιστός ὁ λόγος</i>	45
<i>Exkurs zur Erforschung der ἠλθουν-Sprüche</i>	51
3. Zusammenfassung.....	59
III. 1.Timotheus 2,1–7	61
1. Form und Überlieferung	61
2. Exegese	63
3. Zusammenfassung.....	78
IV. 1.Timotheus 3,14–16	80
1. Form und Überlieferung	80
2. Exegese	85
3. Zusammenfassung.....	108
V. 1.Timotheus 6,2b–3.....	110
1. Form und Überlieferung	110
2. Exegese	111
3. Zusammenfassung.....	115
VI. 1.Timotheus 6,13–16	116
1. Form und Überlieferung	116
2. Exegese	118
3. Zusammenfassung.....	126
VII. 2.Timotheus 1,8–11.....	127
1. Form und Überlieferung	127
2. Exegese	128
<i>Exkurs zu ἐπιφάνεια</i>	139

	3. Zusammenfassung.....	154
VIII.	2.Timotheus 1,16–18	157
	1. Form und Überlieferung.....	157
	2. Exegese	157
	3. Zusammenfassung.....	161
IX.	2.Timotheus 2,1–7	162
	1. Form und Überlieferung.....	162
	2. Exegese	162
	3. Zusammenfassung.....	164
X.	2.Timotheus 2,8	165
	1. Form und Überlieferung.....	165
	2. Exegese	170
	<i>Exkurs zur Präexistenz Christi und zum Sohnestitel.</i>	173
	3. Zusammenfassung.....	179
XI.	2.Timotheus 2,10–13	181
	1. Form und Überlieferung.....	181
	2. Exegese	183
	3. Zusammenfassung.....	194
XII.	2.Timotheus 3,10–17	196
	1. Form und Überlieferung.....	196
	2. Exegese	196
	3. Zusammenfassung.....	202
XIII.	1.Timotheus 5,21 und 2.Timotheus 4,1–8.....	203
	1. Form und Überlieferung.....	203
	2. Exegese	205
	<i>Exkurs zum Menschensohn.</i>	205
	3. Zusammenfassung.....	221
XIV.	2.Timotheus 4,16–22	222
	1. Form und Überlieferung.....	222
	2. Exegese	222
	3. Zusammenfassung.....	226
XV.	Titus 1,1–4	228
	1. Form und Überlieferung.....	228
	2. Exegese	229

3. Zusammenfassung	241
XVI. Titus 2,11–14	243
1. Form und Überlieferung	243
2. Exegese	245
3. Zusammenfassung	262
XVII. Titus 3,1–7	265
1. Form und Überlieferung	265
2. Exegese	267
3. Zusammenfassung	285
XVIII. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	287

Dritter Hauptteil: Ergebnis: Die Christologie der Pastoralbriefe

I. Intention und Arbeitsweise des Verfassers	295
1. Intention des Verfassers	295
2. Arbeitsweise des Verfassers	297
a) Zusammenführung unterschiedlicher Traditionen	297
b) Formung der Tradition	298
3. Der Umgang des Verfassers mit Irrlehre	301
4. Die hellenistisch-jüdischen Züge der Pastoralbriefe	307
a) Theoretische Überlegungen	307
b) Hellenistisch-jüdische Elemente, die sich der Herkunft des Verfassers verdanken	309
c) Hellenistisch-jüdische Elemente, die ein Entgegenkommen an die Adressaten darstellen	311
II. Quellen der Christologie der Pastoralbriefe	314
1. Paulus	314
a) Explizite Anknüpfung an Paulus	315
b) Formale Anknüpfung an Paulus	316
c) Inhaltliche Anknüpfung an Paulus	317
2. Synoptiker (und Apostelgeschichte)	322
a) Theoretische Überlegungen	322
b) Sprachliche Anknüpfungen an Mt und Lk	323
c) Inhaltliche Anknüpfungen an Mt und das lukanische Doppelwerk	324

3. Johannes	325
a) Theoretische Überlegungen	325
b) Sprachliche Anknüpfungen an die johanneischen Schriften.....	325
c) Inhaltliche Anknüpfungen an die johanneischen Schriften.....	326
III. Inhaltliche Bestimmung der Christologie der Pastoralbriefe.....	328
1. Präexistenz- und Inkarnationschristologie	329
a) Das Epiphanieschema	330
b) Inkarnation	331
c) Gottheit und Subordination Christi.....	332
2. Gottesknechtschristologie.....	334
3. Menschensohnchristologie.....	335
a) Jesus als messianischer Menschensohn	336
b) Offenbarung und Inthronisation des messianischen Menschensohns.....	338
c) Jesus als kommender Menschensohn.....	339
d) Jesus als gegenwärtiger κύριος	341
e) Universalismus	341
4. Kerygmatisierung der Christologie.....	341
5. Irdischer Jesus	343
Literaturverzeichnis	345
Stellenregister.....	367
Personenregister.....	385
Sachregister.....	389
Register der zentralen griechischen Begriffe.....	394

Einleitung

In der Forschung gehen die Meinungen bereits darüber, ob es überhaupt eine „Christologie der Pastoralbriefe“ gebe, weit auseinander. Nach Hansons Auffassung hat der Verfasser „no theology of his own. He is a purveyor of other men’s theology“¹. Nach Windisch war er „kein systematischer Christologe, sondern ein Vermittler von Traditionen, von Sprüchen und Hymnen, von Bekenntnisformeln und kerygmatischen Sätzen“². Diesen Einschätzungen zufolge wäre es von vornherein ein unmögliches Unterfangen, eine Studie über „Die Christologie der Pastoralbriefe“ zu schreiben. Es wäre die Beschäftigung mit einem nichtexistenten Gegenstand.

Doch hängt dieses negative Ergebnis eng mit der (fragwürdigen) Annahme zusammen, daß man Formeln und Traditionen nicht als vollwertige Zeugen für die Christologie des Verfassers ansehen könne³. Fragt man dagegen nach der Intention, die der Verfasser mit der Verwendung von traditionellem oder formelhaftem Gut verfolgt, sowie nach seinem Umgang damit, ist es sehr wohl möglich, seine eigene Position zu eruieren. In jüngerer Zeit sind denn auch einige Forscher wie Marshall zu dem Ergebnis gekommen, „that the christology of the Pastorals is the author’s own“⁴.

Im Lauf dieser Arbeit wird die Frage nach der Existenz einer „Christologie der Past“ dahingehend beantwortet werden, daß der Verfasser zwar keine *neue* Christologie vertritt, in dem Sinn, daß er neue Christologumena schafft, wohl aber eine *eigene*. Nicht als Pionier neuer Vorstellungen, sondern als Lehrer wollte er wirken (vgl. 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11), nicht neue Theologumena präsentiert er, wohl aber neue Formen der Rede, um darin die überkommene Christologie für die eigene Zeit neu zu bedenken und zu lehren.

¹ Studies 110.

² Christologie 230; ähnlich LOHSE, Entstehung des NT 64.

³ Nach HANSON (Pastoral Epistles 40) erfährt man durch die zitierte Tradition kaum etwas über die eigenen Ansichten des Verfassers, nach WILSON (Luke 87) ist sein Gebrauch von Tradition „uncritical and naive“.

⁴ Christology 163; dort z. T. kursiv.

Erster Hauptteil

Forschungsüberblick

1. Die Einschätzung der Christologie der Pastoralbriefe als spätpaulinisch

1. Die Lage zu Beginn unseres Jahrhunderts

Windisch konnte, als er 1935 die Frage nach der Christologie der Past erörterte, davon ausgehen, daß „innerhalb der Forschung ziemlich weitgehende Übereinstimmung“ hinsichtlich dieses Themas herrschte¹. Diese Christologie wurde von den meisten Forschern folgendermaßen beurteilt: sie sei (deutero)paulinisch – setze also Präexistenzlehre und Erhöhungschristologie voraus –, sei beeinflußt von johanneischem Gedankengut und mache terminologische Anleihen beim Kaiserkult sowie einer „synkretistischen Epiphanietheologie“². Dabei ging man davon aus, daß Präexistenz- und Epiphanietheologie im Wesentlichen dasselbe meinten – nur eben in unterschiedlicher Sprache³.

2. C. Spicq

Obwohl er nach Windischs Aufsatz (s. u.) geschrieben wurde, vertritt der auf katholischer Seite lange Zeit maßgebliche Kommentar von C. Spicq „Les épîtres pastorales“ (EtB, 1947, 4. Aufl. 1969) im wesentlichen noch die eben dargestellte Sicht der Dinge. Spicq hält die Past für authentisch und findet darin weder eine vor- noch eine nachpaulinische Christologie, sondern „le pur évangile“, „les conceptions majeures de saint Paul“⁴. Unterschiede zu den (früheren) Paulus-Briefen führt er teils (wie Windisch) auf die Verwendung von traditionellem Material, teils auf die Auseinandersetzung mit dem Kaiserkult und anderen hellenistischen Kulturen zurück. Allerdings bestimmt er den Inhalt des σωτήρ- und des μεσίτης-Titels zunächst ganz aus ihrem unmittelbaren Kontext in den Past: „C'est en tant qu'il s'est sacrifié ... que le

¹ WINDISCH, Christologie 213.

² Ebd.

³ Vgl. z. B. BARNIKOL, Mensch und Messias 11: „Es bleibt ohne jeden Abstrich bei dem Ergebnis: die Epiphanie-Vorstellung ist die frisch-realistische Bejahung der Präexistenz des Christus“.

⁴ SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 1, 243.

Christ est sauveur“⁵. Erst in zweiter Linie schenkt er auch der Zuspitzung, die diese Titel möglicherweise durch polemische Tendenzen gegen hellenistische Kulte erfahren, Beachtung. Dadurch kann bei Spicq kein Synkretismus-Verdacht gegen die Briefe aufkommen. Vielmehr werde das Evangelium deshalb teilweise in eine neue Sprache übersetzt, um so die profanen Herrscherkulte unmittelbar mit der „véritable épiphanie du vrai Dieu“ zu konfrontieren⁶.

Spicqs konsequente Deutung der christologischen Aussagen der Past von Paulus her ist von großem heuristischem Wert, weil sie klar die Verbindungen zwischen der Christologie des Paulus und der der Past aufzeigt. Zu prüfen ist, ob der Verfasser entsprechende hellenistische Termini tatsächlich deshalb aufnimmt, weil er sich in Auseinandersetzung mit hellenistischen Kulte findet, oder ob er damit nicht einfach seinen Lesern entgegenkommt.

II. Die Beurteilung der Christologie der Pastoralbriefe als Regression auf ein vorpaulinisches Stadium

1. Hans Windisch

Ins Rollen kamen die Dinge durch Windischs Aufsatz von 1935, „Zur Christologie der Pastoralbriefe“⁷. Ihn konnte die traditionelle Sicht „nicht befriedigen“⁸, weshalb er ihr mit folgender These entgegentrat: „Die Christuslehre der Past. baut sich vorwiegend auf *vorpaulinischer* Tradition auf. Sie ist unpaulinisch, nicht, weil sie zu weit über paulinische Gedanken hinausschreitet, sondern weil sie hinter ihnen zurückbleibt“⁹ und sich nach Windisch eng mit der Christologie synoptischer Traditionen, der Apg, des 1 Petr und des altrömischen Apostolicums berührt. Das äußert sich s. E. so, daß die – noch spurenweise erkennbare – paulinische Präexistenzchristologie in den Past durch ältere Traditionen überdeckt werde, welche eine „Adoptionschristologie“ lehren und die Lehre von der Präexistenz Christi „ausschalten“¹⁰. Als Beispiele dieser alten Tradition, die ein „zweiexistential[e]s] Christuskerygma“¹¹ ohne Präexistenzgedanken präsentiere, führt er 2 Tim 2,8; 1 Tim 2,5f und 1 Tim 6,13–16 an. Diese Lehre „von dem zu Gott erhöhten Menschen Christus

⁵ A. a. O. 248.

⁶ A. a. O. 252.

⁷ ZNW 34 (1935), 213–238.

⁸ WINDISCH, Christologie 214.

⁹ A. a. O. 236; Hervorhebung von mir.

¹⁰ A. a. O. 214; ohne explizit auf WINDISCH Bezug zu nehmen, wiederholt dieses Urteil z. B. STROBEL, Schreiben des Lukas 206.

¹¹ WINDISCH, Christologie 216; in dieser Sicht schließt sich ihm unter den neueren Veröffentlichungen z. B. MURPHY-O’CONNOR an, für den gilt: “there is no question of divinity in the Pastorals” (2 Timothy Contrasted 406).

Jesus¹² basiere auf „der jüdischen ... Messiaslehre“, erweitere diese aber durch das Bekenntnis zu Jesu Tod als „Mittlertod“, seiner Auferweckung und seiner Rolle als Gottesknecht¹³.

Auch bei der Untersuchung der Stellen, die in der Forschung meist auf die Präexistenz Jesu hin ausgelegt wurden (1 Tim 1,15; 1 Tim 3,16; Tit 2,3f), sieht Windisch die Adoptionschristologie als die beherrschende Komponente an, während das Motiv der Inkarnation und Präexistenz, das hier anzuklingen scheint, entweder „nicht betont“ oder „auch hier ausgeschaltet“¹⁴ sei. Auffälligerweise fehle auch der mit dem Präexistenzgedanken verbundene Titel „Sohn Gottes“¹⁵. In den Epiphaniaussagen schließlich (sofern sie überhaupt von Christi geschichtlicher Epiphanie reden) werde nicht die „persönliche Präexistenz“ Christi ausgesagt, sondern „nur die ideelle, d. h. in einem konkreten Ratschluß Gottes begründete“¹⁶.

Windisch beurteilt diese Adoptionschristologie als notwendige Konsequenz aus dem „Bekenntnis zur einzigartigen Souveränität Gottes“¹⁷, neben der kein Raum für einen präexistenten, göttlichen Christus sei, sondern nur noch für eine Lehre über den ‚Menschen‘ Jesus, welche auch „als eine *παῖς θεοῦ*-Christologie charakterisiert werden“ könnte¹⁸. Eine systematische Reflexion der aufgenommenen Traditionen vermag er in den Past nicht zu entdecken.

Neben exegetischen Anfragen (insbesondere an Windischs Verständnis von *ἐπιφάνεια* und an seine Exegese der Stellen, die Jesus höchste Würde zusprechen) ist an diesen Entwurf vor allem die Frage nach seiner historischen Plausibilität zu richten. Sie ist in zweifacher Hinsicht zu stellen: Zum einen fragt sich, wo im Umfeld der paulinischen Gemeinden (nur in diesen konnten Briefe, die für sich paulinische Autorität beanspruchten, Verbreitung finden) diese „vorpaulinische Christologie“ sich entwickelt haben könnte, zumal wenn man Hengels Hinweis beachtet, daß Paulus schon früh an der Ausbildung der urchristlichen Christologie beteiligt war¹⁹. Zum andern müßte erklärt werden, was einen Paulinisten wie den Verfasser der Past dazu geführt haben sollte, den Präexistenzgedanken aus der Christologie auszublenden und eine „inkarnationsfreie Christologie“²⁰ zu vertreten.

¹² WINDISCH, *Christologie* 221.

¹³ A. a. O. 218.

¹⁴ A. a. O. 222.

¹⁵ A. a. O. 227.

¹⁶ A. a. O. 224.

¹⁷ A. a. O. 221.

¹⁸ A. a. O. 231.

¹⁹ HENGEL, *Christologie und neutestamentliche Chronologie* passim.

²⁰ So WINDISCH, *Christologie* 236.

2. Norbert Brox

Norbert Brox hält in seinem 1969 erstmals erschienenen Kommentar „Die Pastoralbriefe“ (RNT VII/2) die Christologie der Past im Anschluß an Windisch für im Wesentlichen vorpaulinisch. In seinem Urteil noch über Windisch hinausgehend sieht er die Past aus einer konservativen Haltung heraus *nach* Paulus „eine vorpaulinische Christologie“ vortragen, „die nirgends zu den Aussagen des Paulus durchstößt“²¹. Christologische Formeln „disparaten Charakters und Alters“²² würden zitiert, ohne daß eine eigenständige Konzeption der Christologie erkennbar sei. Wie Windisch sieht Brox an einigen Stellen ein „zweixistenciales Christuskerygma“²³ zugrundeliegen, doch beurteilt er die Stellung der Past zur Inkarnationschristologie aufgrund der Übertragung göttlicher Funktionen auf Christus insgesamt etwas positiver als dieser. Zumindest in 2 Tim 1,9f sei „seine Präexistenz ... mitgenannt“²⁴. Allerdings – darin ist Brox mit Windisch einig – bleibe „die explizite Vorstellung vom präexistenten Erlöser selbst hier unscharf“²⁵. Dominant sei „die in den Epiphaniensprüchen ... zur ‚Epiphanie-Christologie‘“ gewordene „Erhöhungs-Christologie“²⁶.

Die Auslegung muß zeigen, ob Brox die Past nicht zu weit von Paulus wegrückt und zugleich den Grad der Reflektiertheit ihrer Christologie unterschätzt.

III. Die Einstufung der Christologie der Pastoralbriefe als nachpaulinisch-hellenistische Abweichung von Paulus

1. Martin Dibelius - Hans Conzelmann

Dibelius hat die Past in seinem Kommentar „Die Pastoralbriefe“ (HNT 13) von 1913 (2. Aufl. 1931) programmatisch vor dem Hintergrund des Hellenismus mit seinen Mysterien- und Herrscherkulten interpretiert. Dabei räumt er in vielen Fällen ein, daß die hellenistische Terminologie durch das hellenistische Judentum übermittelt wurde. Conzelmann hat seiner Überarbeitung dieses Kommentars (3./4. Aufl. 1955/1966) einen Beitrag über die Theologie der Past beigelegt, in dem er die Grundlinien von Dibelius' Auslegung treffend darstellt: „Symptomatisch“ für die Arbeitsweise und das Selbstverständnis des Verfassers ist danach „die Einkleidung als Paulusbriefe“, also die Berufung auf die Autorität des Apostels, „und das starke Hervortreten des Zitierens“²⁷.

²¹ BROX, Pastoralbriefe 165; ebenso DASSMANN, Stachel 164.

²² BROX, Pastoralbriefe 163.

²³ Ebd.

²⁴ A. a. O. 164.

²⁵ A. a. O. 165.

²⁶ Ebd.

²⁷ DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 7; (4. Aufl. – im Folgenden bezieht sich

Bei diesen Verfahren werde „das Traditions-gut ... nicht interpretiert, sondern eingeschränkt und als die heilsame Größe für die Gegenwart erklärt“²⁸, wobei man „die Verwirklichung des Heils in der vergangenen Epiphanie“ sehe²⁹. Auf diese Weise werde es der Gemeinde möglich, sich – nach dem Ausbleiben der Parusie – in der Welt einzurichten. Was die Christologie betrifft, sieht Dibelius eine einheitliche Linie lediglich „in der ständigen Betonung des aktuellen Heilssinnes“ gegeben³⁰. „Das übernommene Gut“ aber sei „formal wie inhaltlich disparater Natur“ und erlaube keine Rekonstruktion einer stringenten Christologie³¹. Beispielsweise sei das Verhältnis zwischen Gott und Jesus nicht durchdacht: von der Tradition sei es „als subordiniert“ vorgegeben, aber „unter dem Gesichtspunkt des Heilshandelns rücken Gott und Christus Seite an Seite“³².

Dibelius ist zunächst darin zuzustimmen, daß der Verfasser sehr stark an der Übermittlung und Einschränkung von Tradition interessiert ist. Das hängt sicher mit dem Übergang in die nachapostolische Zeit zusammen; daß damit die Erwartung der Parusie aufgegeben sei, wird sich allerdings von den Texten her nicht bestätigen.

Obwohl Dibelius an einigen Stellen erkennt, daß die hellenistische Terminologie durch das hellenistische Judentum vermittelt wurde, greift er doch an anderen zur Erklärung direkt auf die Mysterien- und Herrscherkulte zurück, ohne daß das Verhältnis des Christentums zu diesen befriedigend klargelegt wäre³³. Daraus resultiert oft ein merkwürdiges Nebeneinander von Vergleichsstellen disparater Herkunft. Es muß im Folgenden jeweils geklärt werden, inwieweit wirklich direkte inhaltliche Übernahmen aus dem Hellenismus vorliegen.

2. Victor Hasler

Victor Hasler bietet in seinem Aufsatz „Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefen“ von 1977³⁴ und in seinem Kommentar „Die Briefe an Timotheus und Titus“ von 1978 (ZBK.NT 12)³⁵ eine Darstellung der Christologie der Past, die mit der soeben referierten in der Beurteilung dieser Christologie

„DIBELIUS-CONZELMANN“ immer auf die 4. Aufl. von 1966, „DIBELIUS“ auf die 2. Aufl. von 1931).

²⁸ A. a. O. 8.

²⁹ A. a. O. 9.

³⁰ A. a. O. 8.

³¹ Ebd.

³² A. a. O. 8f.

³³ Vgl. z. B. DIBELIUS-CONZELMANN 77 zu σωτήρ; 108 zu χάρις; 112 zu παλιγγενεσία.

³⁴ ThZ 33 (1977), 193–209.

³⁵ Vgl. schon ders., Das nomistische Verständnis des Evangeliums in den Pastoralbriefen, SThU 28 (1958), 65–77, besonders 71–77.

als nachpaulinisch-hellenistisch übereinstimmt. Auch Hasler betrachtet die Verbindung zu Paulus als eine rein formale: Man „legitimiert“ die eigene Lehre „als apostolisch, indem sie unter die Autorität des Paulus gestellt wird“³⁶.

Nach Hasler trägt der Verfasser im Rahmen eines Offenbarungsdenkens, „das den Epiphanienvorstellungen des hellenistischen Synkretismus entnommen“³⁷ sei, eine „eigenständige Konzeption“³⁸ vor. Haslers zentrale These lautet: „Die christologischen Stellen der Pastoralbriefe referieren lediglich traditionelles Material, um die in ihm ausgesprochenen soteriologischen Elemente in eine umfassende Theologie einzubringen“, wobei sie „die Christologie in ihre besondere Soter-Theologie zurück[nehmen]“³⁹. Hasler sieht hierin eine Übersetzung des Kerygmas durch die griechische Kirche am Ende des 1. Jh.s in die religiöse Sprache ihrer Zeit. Dementsprechend interpretiert er die Past durchweg unter Voraussetzung des von ihm für hellenistisch gehaltenen „Epiphanieschemas“, in dessen Rahmen alle heilsgeschichtlichen Geschehnisse zu bloßen Offenbarungen des ewigen Heilswillens Gottes werden⁴⁰. In Christus ist das Evangelium erschienen. „Aber diese Erscheinung verstehen die Briefe nicht als Heilsverwirklichung, sondern als Beginn der Heilsvverkündigung“, die in der kirchlichen Predigt fortgesetzt wird; „das verheißene Heil bleibt eine übergeschichtliche und ewige Hoffnung“⁴¹. Die Rettung der Menschen geschehe nicht durch Jesu Kreuz und Auferstehung, deren „Heilscharakter“ Hasler für die Past bestreitet, sondern „durch das Evangelium“, d. h. „die Bezeugung des ewigen Heilswillens Gottes“⁴². Im Klartext bedeutet das, daß Christus nicht die Erlösung, sondern nur das Kerygma von der Erlösung erwirkt hat.

Anhand von 1 Tim 1,15; 2,5f und Tit 2,14 versucht Hasler zu zeigen, wie in den Past „christologische Elemente“ der aufgenommenen Tradition „nicht auf ihre eigene Heilsbedeutung hin, sondern im Zusammenhang des epiphanen Offenbarungsschemas verstanden“ würden⁴³. An allen drei Stellen gehe es „nicht [um] ein durch Christus vermitteltes Heil“⁴⁴, sondern lediglich um die

³⁶ HASLER, Briefe 17.

³⁷ HASLER, Epiphanie 193.

³⁸ A. a. O. 194.

³⁹ A. a. O. 195.

⁴⁰ Ἐπιφάνεια ist nach HASLER „kein heilsgeschichtlicher, sondern ein religiöser Begriff“ (a. a. O. 200). Er meine „keinen Prozeß, sondern ... lediglich den je und je wieder neu einfallenden Vorgang einer Apparition der Transzendenz“ (ebd.).

⁴¹ HASLER, Briefe 86; vgl. ders., Epiphanie 207: „Der Tod Jesu ... ist nicht etwa als eschatologische Vorausnahme der Todesüberwindung und nicht als Heil schaffende Versöhnung verstanden. Seine soteriologische Bedeutung besteht lediglich darin, daß er den ewigen Heilsbeschluß Gottes, allen Menschen das ewige Leben in Aussicht zu stellen, offenbart hat“.

⁴² HASLER, Epiphanie 202.

⁴³ A. a. O. 205.

⁴⁴ A. a. O. 203.

Stärkung der Gläubigen durch den himmlischen Kyrios (der in *diesem* Sinn „Mittler“ ist, vgl. 1 Tim 2,5), damit sie zum ewigen Leben kommen können. Die Rettung aus Gnade und nicht aus den Werken beziehe sich „nur auf die Zeit vor der erfolgten Berufung“⁴⁵; nach dieser werden die Glaubenden befähigt, durch „die geforderten Werke der Frömmigkeit“ das ewige Leben zu erlangen⁴⁶.

Auch an diese Interpretation der Past sind grundlegende Anfragen zu stellen. Die völlige Entgeschichtlichung des Epiphaniebegriffes, die Hasler im Anschluß an das hellenistische Heidentum vollzieht, wird sich vor dem Hintergrund hellenistisch-jüdischen Sprachgebrauchs sowie angesichts der in den Epiphanierrahmen eingezeichneten (von Hasler völlig ausgeblendeten) sühnetheologischen Aussagen kaum halten lassen. Ferner ist zu untersuchen, ob Hasler die Soteriologie (und damit auch die Christologie) der Past nicht vorschnell in die Nähe der Apostolischen Väter stellt und dadurch zu einer Fehleinschätzung der Bedeutung des Christus-Geschehens für die Past kommt.

3. Hans Hübner

Hans Hübner widmet den Past in seiner dreibändigen „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ lediglich zwei Seiten, nämlich im zweiten Band von 1993. Er vermißt in ihnen, was die „theologische Reflexion“ betrifft, „das Niveau paulinischer Reflexion“⁴⁷. Zwar enthielten sie auch „theologisch wichtige Texte“, doch seien „die wichtigsten unter ihnen wohl Zitate überkommener, vielleicht liturgischer Tradition“⁴⁸. Diesen aber vermag Hübner offenbar inhaltlich nichts abzugewinnen, da er nicht nach der Intention, die der Verfasser mit solchen Zitaten verfolgt, fragt. Er bemängelt, daß „die theologische Wucht des paulinischen Evangeliums begriffs ... domestiziert“ sei, „wenn der Apostel ‚die gesunde Lehre, ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία‘ ... verkündet“⁴⁹. Unter Berufung auf 2 Tim 2,8, wo im Unterschied zu Röm 1,2 der Hinweis auf die Heiligen Schriften fehlt, stellt Hübner abschließend fest, daß das AT „in den Pastoralbriefen kaum eine Rolle“ spiele⁵⁰. Er kommt zu diesem Ergebnis, indem er die vielfältigen *Anspielungen* auf das AT ausblendet und nur einzelne Stellen der Past mit entsprechenden paulinischen Aussagen vergleicht, nicht die Briefe insgesamt. Ein solches Vorgehen aber muß zwangsläufig zu einer Geringschätzung der Briefe führen.

⁴⁵ A. a. O. 207.

⁴⁶ A. a. O. 208.

⁴⁷ HÜBNER, *Biblische Theologie* Bd. 2, 378.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd. (dort z. T. kursiv).

⁵⁰ A. a. O. 379.

IV. Die Wertschätzung der Pastoralbriefe als deuteropaulinische Synthese kirchlicher Lehre

1. Peter Trummer

Wie schon der Titel seines 1978 erschienenen Buches, „Die Paulustradition der Pastoralbriefe“ (BET 8), erwarten läßt, nimmt Peter Trummer die Past in ihrem Selbstverständnis ernst, wonach sie paulinische Theologie bieten und lehren wollen. Ganz diesem Thema gewidmet ist sein 1981 erschienener Aufsatz „Corpus Paulinum – Corpus Pastorale“⁵¹. Er stellt jedoch fest, daß die Past sich gerade hinsichtlich der Christologie „deutlich von P[aulus] unterscheiden“⁵². Bereits die Verwendung der christologischen Titel zeige, daß die Past „eine wesentlich einfachere Christologie“ hätten als Paulus⁵³. Zu diesen „Vereinfachungen“ zählt Trummer vor allem die Bevorzugung des „als Doppelnamen“ verstandenen Χριστὸς Ἰησοῦς, worin „sich eine spätere Zeit auszusprechen“ scheine, „die Χριστός nicht mehr als die Übersetzung von Ἰησοῦς empfinden konnte“⁵⁴. Daneben spiele der alttestamentliche Gottes-Titel σωτήρ – nun auf Gott und auf Jesus angewendet – für die Past eine wichtige Rolle. Als „singulär“ im Corpus Paulinum erkennt Trummer den Titel μεσίτης (1 Tim 2,5)⁵⁵. Die Bezeichnung Jesu als ἄνθρωπος in 1 Tim 2,5 hält Trummer aufgrund der exponierten Stellung des Titels neben θεός für einen Ausdruck der Hoheit Jesu; sie sei nicht als Anzeichen einer Adoptionschristologie zu werten.

Insgesamt ist die in Formeln niedergelegte Christologie der Past nach Trummers Urteil weder un- noch vorpaulinisch, sondern „die Verwendung der Glaubensformeln in den Past entspringt wohl demselben Prinzip wie bei P[aulus]“, der ebenfalls „die theologische Argumentation von den in den Gemeinden bekannten Traditionen her“ aufbaute⁵⁶. Die „synthetische Christologie“⁵⁷ der Past sei „ein Hinweis auf eine fortgeschrittene nachp[au]l[i]n[ische] Zeit, in der sich verschiedene theologische Entwürfe durch ihre faktische Benützung in den Gemeinden langsam zu einem ‚Kanon‘ konstituieren“⁵⁸. Der Verfasser spreche das „Glaubensbekenntnis“ seiner Gemeinde „in ‚kanonisierender‘ bzw. ‚katholisierender‘ Tendenz ... in Formeln verschiedenster Her-

⁵¹ In: Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften, hrsg. von KARL KERTELGE, QD 89, Freiburg im Breisgau 1981, 11–24.

⁵² TRUMMER, Paulustradition 193.

⁵³ A. a. O. 194; dort z. T. gesperrt.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ A. a. O. 198.

⁵⁷ A. a. O. 208.

⁵⁸ A. a. O. 198.

kunft aus“⁵⁹, die zum großen Teil „ihren Sitz im Leben im Gottesdienst ... haben dürften“⁶⁰. Dabei finde – neben eigenständigen Formulierungen des Verfassers – paulinisches, synoptisches und johanneisches Gut Aufnahme⁶¹. Wenn die Past wiederholte Male nicht-paulinisches Gut als paulinisch deklarierten (z. B. 1 Tim 2,7), so Erlägen sie damit nicht einem Irrtum, sondern sie gäben zu erkennen, daß sie darin „die p[au]l[i]n[ische] Verkündigung in authentischer Weise ausgesprochen“ sähen⁶². „Eine antihäretische Spitze“ habe die Christologie der Past „wohl in ihrer Gesamtheit, nicht aber in ihren einzelnen Formeln und Details“⁶³.

Das Proprium der Christologie der Past sieht Trummer im ἐπιφάνεια-Begriff, welcher primär (aber nicht ausschließlich) eschatologisch, d. h. auf die Parusie, ausgerichtet sei.

Trummers Erkenntnis, daß die Christologie der Past synthetischer Natur ist, bewahrt davor, diese Christologie vorschnell wegen ihrer Abweichungen von Paulus abzuqualifizieren. Allerdings muß man fragen, ob Trummer die Abweichungen von Paulus hinsichtlich der Christologie nicht zu sehr betont und dabei die *inhaltliche Anlehnung* an Paulus unterschätzt.

2. Jürgen Roloff

Jürgen Roloff urteilt in seinem 1988 erschienenen Kommentar „Der erste Brief an Timotheus“ (EKK XV)⁶⁴, daß zwar „in den Past die Christologie nie eigens thematisiert“ werde⁶⁵, daß aber doch „einige durchgängige Charakteristika“ der zahlreichen christologischen Aussagen festzustellen seien, nämlich ihre Einordnung in die theozentrische Sicht der Past, „das Fehlen des Sohn-Gottes-Prädikats und ... der ... Präexistenzvorstellung“ sowie das „Hervortreten des hellenistisch gefärbten ἐπιφάνεια-Motivs in Verbindung mit dem auf Christus angewandten σωτήρ-Prädikat“⁶⁶. Die Alternativen, die Windisch-Brox einerseits und Hasler andererseits zur Interpretation dieses Befunds geboten haben, zurückweisend, nimmt er den Anspruch des Verfassers, „paulinische Lehrtradition weiter[zuf]ühren“⁶⁷, ernst. Auch die Aufnahme „vor- und nebenpaulinische[r] ... Traditionen“ widerspreche diesem Anspruch nicht, da es sich um „gottesdienstliches“, auch den paulinischen Gemeinden geläufiges „Gut“

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ A. a. O. 208.

⁶¹ A. a. O. 207.

⁶² A. a. O. 197.

⁶³ A. a. O. 208.

⁶⁴ Vgl. auch seinen Aufsatz von 1991 zur Christologie der Past: Der Weg Jesu als Lebensnorm (2 Tim 2,8–13), in: *Anfänge der Christologie*, FS für FERDINAND HAHN zum 65. Geb., Göttingen 1991, 155–167.

⁶⁵ Brief 358.

⁶⁶ A. a. O. 359; dort z. T. kursiv.

⁶⁷ Ebd.

handle⁶⁸. Den – dennoch – im Unterschied zur paulinischen Christologie „statischen Charakter“ dieser Christologie erklärt Roloff durch eine „Veränderung“ ihrer „theologischen Rahmenbedingungen“⁶⁹:

1) Zum einen macht er am Fehlen des Kyrios-Titels und der Voranstellung der Auferweckung vor die Davidsohnschaft in 2 Tim 2,8 (gegenüber Röm 1,3f) fest, daß bei der „Rezeption paulinischer Christologie“ „die heilsgeschichtliche Dimension des Christusgeschehens“ durch „die heidenchristliche Gemeinde der Past“ „nicht mehr erfaßt“ werde⁷⁰.

2) Zum zweiten ist seiner Meinung nach „das Zurücktreten der Präexistenzaussagen“, welche – so Roloff im Anschluß an E. Schweizer – „durchweg die Antwort auf eine negativ gestimmte Kosmologie“ seien, auf die positivere Weltsicht der Past zurückzuführen⁷¹. Letztere schlägt sich s. E. auch darin nieder, daß die Sünde nicht mehr „als eine den Menschen versklavende Unheilmacht“ gesehen werde, die durch das Gesetz „in Macht“ gesetzt werde⁷².

3) Zum dritten bedinge dieses verflachte Sündenverständnis, „daß das Kreuz kaum mehr als der entscheidende soteriologische Wendepunkt in den Blick“ komme⁷³. Seine „primäre Bedeutung“ liege darin, „daß es die Verbindlichkeit des Heilswillens Gottes und seine universale Geltung“ herausstelle⁷⁴.

4) Zum vierten stellt Roloff eine Verlagerung des Schwergewichts von der Betonung der „geschichtliche[n] Bindung der Existenz des Glaubenden an Geschick und Weg Jesu Christi“ bei Paulus hin zur „Kennzeichnung des neuen Lebens, das durch Christus ermöglicht ist“, fest⁷⁵. Diese Verlagerung zeige sich insbesondere am Gebrauch der ἐν-Χριστῷ-Formel, welche in den Past in „Verbindung mit abstrakten Nomina“ gebraucht werde, während die „Verwendung auf der personalen Ebene“ fehle⁷⁶.

„Indizien für eine eigenständige Neuakzentuierung der Christologie“⁷⁷ sieht Roloff nur in den Aussagen über den σωτήρ und seine ἐπιφάνεια. Man werde sie „jedoch schwerlich von traditionellen christologischen Motiven isolieren und im Sinn eines konsequent durchgeführten neuen christologischen Ansatzes interpretieren dürfen“⁷⁸.

⁶⁸ A. a. O. 360.

⁶⁹ Ebd.; kursiv bei ROLOFF; vgl. ders., Weg Jesu 155.

⁷⁰ Brief 360; vgl. Weg Jesu 156.

⁷¹ Brief 361.

⁷² Ebd.; vgl. Weg Jesu 156.

⁷³ Weg Jesu 157.

⁷⁴ Brief 361; vgl. Weg Jesu 157.

⁷⁵ Brief 362.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ A. a. O. 360.

⁷⁸ Ebd.

Dadurch, daß Roloff das ganze Spektrum christologischer Aussagen in den Past beachtet, vermeidet er eine einseitige Beurteilung derselben. Auseinandersetzen wird man sich vor allem mit seiner Beurteilung der Rahmenbedingungen müssen.

3. Jerome D. Quinn

Einer der neueren englischsprachigen Kommentare zu den Pastoralbriefen ist Jerome D. Quinns 1990 erschienener, „The Letter to Titus“ (AncB 35) – ein katholischer Kommentar zu Titus mit einer Einleitung zu allen drei Pastoralbriefen. Aufgrund von „linguistic and theological links“ hält Quinn, ähnlich wie Strobel⁷⁹ und andere, die Past für den letzten Teil des lukanischen Werkes – dazu bestimmt, die in der Apg unvollendete Geschichte des Paulus zu Ende zu führen⁸⁰. Von daher erklärt sich für ihn ihre Nähe wie ihre Distanz zu Paulus. Wohl gesteht er ihnen eine gewisse Nähe zu paulinischem Gedankengut zu, doch meint er, dem Verfasser lägen noch keine Paulus-Briefe vor. Er schreibt: Die Past „intent on transmitting the Pauline heritage, do not quote the apostle’s own words. At most one reads in several places two or three words running that appear to be slogans from a Pauline tradition“⁸¹. Folgende Komponenten bestimmen nach Quinn die Theologie der Briefe: AT, jüdische Ethik, paulinische Tradition und die hellenistisch-römische Umwelt (wobei Quinn vor allem auf Parallelen aus der römischen Umwelt achtet, weil er Rom für den Ursprungsort der Briefe hält). Als Ziel der Past betrachtet er „continuity in the apostolic and ecclesial mission of bringing *all* persons ... to faith in and worship of Jesus“⁸². Ein Unterziel auf diesem Weg ist es „to give a memorable form, intelligible to Hellenistic believers, to the apocalyptic content of the old Palestinian *didachē*“⁸³. Diese Intention des Verfassers lasse sich daran ablesen, daß er sich einerseits einer „typically Hellenistic language“ bediene, andererseits aber auch „the language of the communal articulation of the Christian faith in liturgical worship“ beibehalte⁸⁴.

Daß dieser Kommentar mit seinen zahlreichen Exkursen keinen zur Christologie enthält, läßt darauf schließen, daß Quinn in den Past keine eigenständige Christologie entdeckt hat. Auch in der Kommentierung der einzelnen christologischen Stellen in Titus findet man keine Ausführungen über eine spezifische Christologie der Past. Erörterungen dazu müßte man bei Quinn wohl in einem Lk-Kommentar suchen. Allerdings stellt er in den Past eine Tendenz fest, die mit der Christologie in engem Zusammenhang steht: Er sieht im Ver-

⁷⁹ Schreiben des Lukas passim.

⁸⁰ Letter to Titus 19.

⁸¹ A. a. O. 18.

⁸² A. a. O. 21; kursiv bei QUINN.

⁸³ A. a. O. 177; kursiv bei QUINN.

⁸⁴ Ebd.

fasser der Past den Vertreter einer „community that was distancing itself from the thickening bomb of apocalyptic and moving toward a more general, inclusive, and even abstract theological vision of ‚the ways of God with man‘“⁸⁵.

In den großen Linien wird Quinns Analyse dem Traditionsreichtum und der Vielfalt von Quellen in den Past gerecht. An drei Punkten ist möglicherweise Kritik anzubringen: Erstens stimmt es nachdenklich, daß die These der lukianischen Verfasserschaft der Past in der Forschung nahezu einstimmig abgelehnt wurde, wann immer sie vertreten wurde. Zweitens findet man in den Past zwar tatsächlich sehr wenige wörtliche Zitate aus den paulinischen Homologumena. Aber die Tatsache, daß sie voll von Anspielungen auf diese sind (vgl. nur 2 Tim 1,8; 2,8.12a.13), zwingt geradezu, ihr Verhältnis zu Paulus noch einmal zu überdenken. Drittens ist angesichts der apokalyptischen Klänge in 2 Tim 4,1 und Tit 2,13 zu überprüfen, ob die Past sich tatsächlich von der Apokalyptik wegbewegen zu einer „abstrakteren“ Theologie.

4. Helmut Merkel

Merkel äußert sich in seinem Kommentar „Die Pastoralbriefe“ (NTD 9/1) von 1991 verschiedentlich zur Christologie der Past. Entsprechend der Situation der Gemeinden, an die diese Briefe sich seiner Meinung nach richten, nämlich „Gemeinden mit judenchristlich geprägter Theologie“, die „zur Zeit der Abfassung ... ganz überwiegend aus Heidenchristen“ bestanden und in denen „auch Paulus eine hohe Wertschätzung zuteil“ wurde⁸⁶, seien die Hauptquellen dieser Christologie einerseits die paulinische Theologie (z. B. in 2 Tim 1,7f – Röm 8,15 und 1,16; 2 Tim 2,8 – Röm 1,3f; Tit 3,5 – Röm 12,2), andererseits hellenistisch-judenchristliches Material (z. B. 2 Tim 2,12a; Tit 2,14). Des weiteren erwägt Merkel, ob dem Verfasser bereits Evangelienchriften vorlagen oder nur deren Vorstufen (z. B. für 1 Tim 5,18 – Lk 10,7; 2 Tim 1,8 – Mk 8,38; Lk 9,26; 2 Tim 2,12b – Mt 10,33 par Lk 12,9). Wie Windisch vermißt auch Merkel in den Past jegliche Inkarnationsaussage. Doch setzt er sich bewußt von Windisch-Brox ab, wenn er feststellt, daß die vorgegebenen Traditionen keineswegs nur konservativ tradiert würden, verwerde der Verfasser doch sehr bewußt auch Termini aus der hellenistischen Sakralsprache, um damit die Tradition seinen Adressaten verständlicher zu machen: so die von Hasler betonte ἐπιφάνεια-Konzeption oder die „in der hellenistischen Umwelt ... häufig gebrauchte Gottes- und Herrscherprädikation“ σωτήρ⁸⁷.

Merkels Darstellung der Arbeitsweise des Verfassers trägt sowohl den von Windisch als „archaisch“ eingestuftem Traditionen Rechnung als auch den von Hasler betonten sprachlichen und konzeptuellen Neuerungen. Auch der be-

⁸⁵ A. a. O. 232.

⁸⁶ MERKEL, Pastoralbriefe 13.

⁸⁷ A. a. O. 17.

wußte Anschluß der Briefe an Paulus ist wahrgenommen. Ob die Past wirklich keine Inkarnationschristologie vertreten, muß bei der Exegese der entsprechenden Stellen diskutiert werden.

V. Die Einschätzung der Christologie der Pastoralbriefe als eigenständig und unpaulinisch

1. Lorenz Oberlinner

Lorenz Oberlinner geht in seinem Aufsatz aus dem Jahr 1980, „Die ‚Epiphaneia‘ des Heilswillens Gottes in Christus Jesus“⁸⁸, in seinem „Kommentar zum ersten Timotheusbrief“ und im „Kommentar zum zweiten Timotheusbrief“⁸⁹ (HThKNT 11,2,1 und 2) von 1994 und 1995 zunächst vom Anspruch der Past aus, paulinisch zu sein – das heißt für ihn: von ihrem bewußt deuteropaulinischen Charakter. Seinem Urteil nach nehme der Verfasser bewußt paulinische Tradition auf (z. B. in 2 Tim 2,8 sowie mit der Formel ἐν Χριστῷ), wolle diese jedoch einerseits „ergänzen oder präzisieren“, andererseits „auch Neues sagen“⁹⁰. „Für die Past ist ‚Kontinuität‘ der Verkündigung nicht gleichbedeutend mit ‚Identität‘“⁹¹. Ihre christologischen Aussagen seien deshalb zuallererst denen des Paulus gegenüberzustellen – und das nicht im Sinne einer Wertung, sondern um die *bewußte* Interpretation und Umformung paulinischer Gedanken durch den Verfasser wahrzunehmen⁹². Daneben findet Oberlinner – wie schon die Forschung vor ihm – in den Past „vor- und außerp[au]ll[i]n[ische] Überlieferungsstücke“ (1 Tim 1,15; 2,5f; 3,16; 6,13; Tit 2,14)⁹³, sieht sich aber im Gegensatz zu jener zu der Frage genötigt, ob man wirklich „von der Beobachtung aus, daß der Verf[asser] der ‚Briefe‘ häufig auf überliefertes Glaubensgut und formelhafte Wendungen zurückgreift, gleich darauf schließen darf, daß *diese* dann auch als das Charakteristikum der *Christologie der Past* anzusehen sind“, oder ob nicht vielmehr „der ‚Rahmen‘, in den diese Traditionen eingefügt und aufgenommen wurden, eine neue und eigenständige christologische Konzeption abgibt, welcher dieses traditionelle Glaubens-, Bekenntnis- und Liedgut untergeordnet wird“⁹⁴. Er beantwortet diese Frage positiv: „Die Christologie der Past ist v. a. geprägt durch die gegenüber der Tradition, besonders auch P[au]ll[u]s, neuen Elemente, näherhin

⁸⁸ ZNW 71 (1980), 192–213.

⁸⁹ Vgl. Erster Timotheusbrief XLII–XLV; ferner ders., Ein ruhiges Leben (BiKi 46, 1991, 98–106), 100f.

⁹⁰ OBERLINNER, Epiphaneia 195.

⁹¹ OBERLINNER, Pastoralbriefe Bd. 1, XLV.

⁹² Vgl. ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ A. a. O. 193; kursiv bei OBERLINNER.

den Begriff ἐπιφάνεια und den Titel σωτήρ“, so daß man geradezu von einer „Epiphaniechristologie“ sprechen kann⁹⁵. Für die Quelle dieser neuen Terminologie hält er die „hellenistische[] Umwelt“⁹⁶. Das Charakteristikum der „Epiphaniechristologie“ ist nach Oberlinner einerseits, daß „das Christusereignis in der Spannung von Vergangenheit und Zukunft ... die Gegenwart als Heilszeit“ qualifiziere⁹⁷, andererseits die Relativierung des Christusereignisses „als soteriologisches Zentraldatum“ durch die Einbindung der Christologie in die Theologie, d. h. in „Gottes Heilsratschluß“⁹⁸.

Dadurch, daß er die Past als eigenständiges Werk ernstnimmt, gelingt es Oberlinner weitgehend, der Vielfalt des christologischen Materials in den Past gerecht zu werden. Allerdings läßt er bei seiner Beurteilung des Verhältnisses von Theologie und Christologie die auffallende Wertschätzung Christi durch die Past außer acht. Im übrigen ist zu fragen, ob Oberlinner nicht ein richtiges Moment verabsolutiert und die Bedeutung der übernommenen Traditionen für die Christologie der Past unterschätzt, wenn er für die Rekonstruktion der Christologie der Past vor allem auf den nichttraditionellen Rahmen rekurriert.

2. Ian Howard Marshall

Auch Marshall beurteilt in seinem Aufsatz von 1988, „The Christology of the Pastoral Epistles“, die Christologie der Past als einen eigenständigen Entwurf⁹⁹. Das zeige sich an der durchdachten literarischen Struktur der christologischen Elemente und ihrer bewußten Platzierung im jeweiligen Kontext sowie an der Tatsache, daß die theologischen Aussagen in Sprache und Stil des Verfassers formuliert seien. Das Verhältnis der Christologie der Past zu der des Paulus schätzt er überwiegend negativ ein; er erörtert es unter der Überschrift „The none-use of Pauline material“¹⁰⁰. Marshall ist der Ansicht: „the Pastor is not making use of the Pauline epistles in his christology, although he does use traditions which were also used by Paul and he can be said himself to stand close to Paul in his general outlook“¹⁰¹. Er kommt zu diesem Ergebnis aufgrund eines Vergleichs von 2 Tim 2,8 mit Röm 1,3f und vom Gebrauch der ἐν Χριστῷ-Formel bei Paulus und in den Past¹⁰². Eine Erweiterung der Textgrundlage würde in dieser Frage sicherlich zu einem anderen Ergebnis führen.

⁹⁵ A. a. O. 211.

⁹⁶ A. a. O. 195.

⁹⁷ A. a. O. 212.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ SNTU.A 13 (1988) 157–177; vgl. auch ders., ‚Sometimes Only Orthodox‘, EpRe 20 (1993), 12–24.

¹⁰⁰ MARSHALL, Christology 165.

¹⁰¹ A. a. O. 167.

¹⁰² A. a. O. 165–167.

Laut Marshall hat der Verfasser traditionelles Material von vorpaulinischem Charakter (insbesondere „synoptic sayings material“¹⁰³) absichtlich aufgenommen und in sein eigenes Epiphanieschema eingefügt, welches beinhaltet, daß in Jesus die Gnade Gottes einerseits schon erschienen ist, andererseits noch für die Zukunft erwartet wird, wenn Jesus als Retter und Richter kommen wird. In dieser Epiphanieterminologie, deren Ursprung alttestamentlich-jüdisch sei, die aber besonders für Griechen sprechend gewesen sei¹⁰⁴, gelinge es ihm auszusagen, was Paulus und Johannes mit Hilfe der Inkarnationsterminologie sagten, daß nämlich Jesus vom Vater gekommen und Gott gleich sei und dennoch nicht selbst der Vater. Was der Verfasser bewerkstelligt habe, sei „a translation of christological terms and concepts into a Hellenistic milieu in which the essential teaching of the older material has been retained“¹⁰⁵. Besonders erfreulich an diesem Ansatz ist, daß Marshall sowohl die Aufnahme traditionellen Materials als auch die Einführung neuer, jüdischer-hellenistischer Termini zur Beschreibung des Christuskerygmas durch den Verfasser positiv zu würdigen vermag. Zu hinterfragen ist die überaus negative Beurteilung des Verhältnisses der Past zur paulinischen Tradition.

3. Andrew Y. Lau

Andrew Y. Lau charakterisiert in seiner 1996 erschienenen Dissertation "Manifest in Flesh" (WUNT 2,86) den Verfasser der Past als einen "theologian-interpreter", der „creatively translated the παραθήκη into the current relevant epiphanic language of surrounding cultures and the church“¹⁰⁶. Er sieht ihn als "a theologian in his own right, who is governed by a coherent unifying theological, or better, christological, foundation"¹⁰⁷. Seine Epiphanie-Christologie stelle „a faithful but renewed expression of the apostolic gospel“ dar¹⁰⁸. Das Anliegen des Verfassers sei es, die Christologie angesichts der aufgetretenen Irrlehrer als Basis der Ermahnung so zu formulieren, daß er damit „over-realized teaching“ unterminiere¹⁰⁹.

Lau beschäftigt sich nach einem kurzen Forschungsüberblick mit dem Traditionsverständnis der Past und der paulinischen Homologumena¹¹⁰ und kommt zu dem Ergebnis, daß beide ein sehr positives Verhältnis zur Tradition hätten. Nicht erst der Verfasser der Past, sondern bereits Paulus habe „a definitive concern for and commitment to the preservation of the purity ... of the

¹⁰³ A. a. O. 164; dort kursiv.

¹⁰⁴ MARSHALL, „Sometimes Only Orthodox“ 18.

¹⁰⁵ MARSHALL, Christology 176.

¹⁰⁶ LAU, Manifest in Flesh 260 und 277.

¹⁰⁷ A. a. O. 17; vgl. 277.

¹⁰⁸ A. a. O. 278f.

¹⁰⁹ A. a. O. 259.

¹¹⁰ A. a. O. 3–17 bzw. 18–63.

gospel-tradition which they have received“¹¹¹. Es folgt eine Analyse der christologischen Traditionen der Past¹¹². Danach verwende der Verfasser traditionelle Materialien, „because they represent the theological ideas familiar to and/or cherished by both the Pastor and the respective communities“¹¹³. Er beziehe sich auf diese Materialien, um die Gemeinde zu einem dem Evangelium gemäßen Leben, das sich von dem der Irrlehrer unterscheide, zu ermahnen. Dabei würden seine eigenen christologischen Vorstellungen bewußt mit diesen Traditionen derart verschmolzen, daß beides oft kaum zu unterscheiden sei. Bei den traditionellen Aussagen liege keineswegs „adoptionist or subordinationist thinking“ vor, vielmehr verträten sie „a highly exalted view of the person and work of Christ that most probably presupposes pre-existent and incarnational notions“¹¹⁴.

In einem zweiten Hauptteil untersucht Lau unter der Überschrift „The Contemporization of Tradition“ den Hintergrund und die Verwendung der Epiphanie-Terminologie in den Past¹¹⁵. Bereits in deren Umwelt sei nicht so scharf zu trennen zwischen „the concept of epiphany (the visible appearance of a deity)“ und „ἐπιφάνεια (the divine helping intervention of a deity)“, wie Lührmann das seinerzeit getan habe¹¹⁶. Zwar seien beide nicht von vornherein identisch, doch beinhalte ἐπιφάνεια häufig ein Sichtbarwerden der Gottheit. Als Beispiel für den hellenistisch-jüdischen Gebrauch des Wortes analysiert Lau dessen Verwendung in 2 Makk und kommt zu dem Ergebnis „that ἐπιφάνεια should ... be considered as referring to a complex event in which a visible (and at times audible) manifestation of an otherwise invisible deity is perceived, either in the form of a personal or veiled/partial appearance, or by some helping action by which its presence is conceived or made known“¹¹⁷. Der primäre traditionsgeschichtliche Hintergrund sei dabei „the OT theophanic notion, especially in reference to the angel(s)-of-the-Lord tradition or to God’s sending of supernatural agent(s) to assist his people in military context“¹¹⁸. Jahwes Eingreifen in die Geschichte werde stets „in terms of His self-disclosure in a veiled form and/or saving act for the benefit of His covenant people“ verstanden¹¹⁹. Dieselbe Bedeutung der ἐπιφάνεια-Terminologie entdeckt Lau in den Past wieder, wobei er von einer direkten Abhängigkeit des Verfassers vom hellenistisch-jüdischen Gebrauch der Terminologie, wenn

¹¹¹ A. a. O. 62.

¹¹² A. a. O. 64–178.

¹¹³ A. a. O. 177.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ A. a. O. 179–259.

¹¹⁶ A. a. O. 184.

¹¹⁷ A. a. O. 223.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ A. a. O. 223f.

nicht sogar von 2 Makk, ausgeht¹²⁰. Die Epiphanie-Christologie der Past impliziert infolgedessen nach Lau, daß in der ἐπιφάνεια Christi Gott selbst in die Welt gekommen sei und dabei *sich selbst* offenbart habe und bei der eschatologischen ἐπιφάνεια Christi offenbaren werde¹²¹. Jesus Christus werde dargestellt „as the personal deity who had appeared and will re-appear in visible manner to accomplish his redemptive act in accordance to God’s salvation-plan“¹²²; das aber impliziere „nothing less than his pre-existence and incarnation“¹²³.

Der abschließende dritte Teil über „The Pastor’s Gospel of the Epiphany of Christ“ beschäftigt sich mit Inhalt und Ort der Christologie in den Past¹²⁴. Danach ist die Christologie des Verfassers mit den Aussagen des Paulus über Jesus Christus als Sohn Gottes in seiner Einheit mit dem Vater vergleichbar¹²⁵.

Lau stellt in seiner Arbeit sehr überzeugend die Kontinuität zwischen dem paulinischen Traditionsverständnis und dem des Verfassers der Past heraus. In seinen ausführlichen Untersuchungen zur Funktion verwendeter Traditionen im Kontext weist er (vor allem im Widerspruch gegen Hasler, der einen solchen Bezug vermißt) überzeugend den engen Kontextbezug dieser Traditionen nach¹²⁶. Der Vergleich der Christologie der Past mit dem von Lau „the apostolic faith“¹²⁷ genannten Christuszeugnis des Neuen Testaments insgesamt bedarf wohl der Präzisierung.

Dadurch, daß Lau die ἐπιφάνεια-Belege aus der hellenistischen Zeit noch einmal neu untersucht, gelingt es ihm, die Forschung aus der Alternative, diesen Begriff nur als „Sichtbarwerden Gottes“ oder nur als „helfendes Eingreifen“ zu verstehen, herauszuführen. Nicht wirklich befriedigen kann allerdings seine traditionsgeschichtliche Herleitung des christlichen ἐπιφάνεια-Begriffs unmittelbar aus der alttestamentlichen „theophanic notion“¹²⁸, welche er insbesondere in der Tradition vom Engel Jahwes findet. Vor dem Hintergrund *dieser* Tradition wäre das *Gegenüber* von Gott und Jesus, an dem der Verfasser durchwegs festhält, schwer zu verstehen. Daher müßte zunächst das Verhältnis zwischen Theophanie und Inkarnation geklärt werden. Sodann müßte

¹²⁰ A. a. O. 224.

¹²¹ A. a. O. 225 und 240.

¹²² A. a. O. 236.

¹²³ A. a. O. 258.

¹²⁴ A. a. O. 260–279.

¹²⁵ Vgl. a. a. O. 262f. „Both the Pauline Son of God teaching and the epiphany language presuppose God’s active involvement and Christ’s unique relationship to the Father, albeit with different emphases“.

¹²⁶ Die von LAU durchgeführten Untersuchungen sind in der vorliegenden, in erster Linie traditionsgeschichtlich interessierten Arbeit nicht noch einmal mit derselben Ausführlichkeit zu wiederholen.

¹²⁷ A. a. O. 277.

¹²⁸ A. a. O. 223.

genauer untersucht werden, vor welchem traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Verfasser der Past in der von ihm gewählten Weise von der ἐπιφάνεια Christi sprechen kann.

4. Karoline Läger

Karoline Läger stuft in ihrer 1996 erschienenen Dissertation über „Die Christologie der Pastoralbriefe“ (Hamburger Theol. Studien 12) die Past als „durch und durch nachpaulinisch“ ein, als „gerade nicht ‚altertümlich‘, sondern zuweilen geradezu hellenistisch-, ‚modern‘ – so etwa im Gebrauch des Titels σωτήρ ... und durch ihre ἐπιφάνεια-Terminologie“¹²⁹. Sie „gelangen“ nach Läger „zu einer durchaus eigenständigen christologischen Konzeption, die gekennzeichnet ist durch die Betonung des soteriologischen Aspektes der Christologie“¹³⁰.

Auf einen kurzen Abriss der Forschungsgeschichte folgt eine „Analyse der christologischen Texte und Traditionen in den Pastoralbriefen“¹³¹. Dabei kommt „der Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Redaktion ... besondere Bedeutung zu“¹³². Außerdem wird die Stellung der einzelnen christologischen Aussagen im Kontext des jeweiligen Briefes untersucht. Dem „Charakter der Redaktion im Zusammenhang der Christologie“ ist ein eigenes Kapitel gewidmet¹³³. Hier liegt ein Schwerpunkt der Arbeit, welche in dieser Hinsicht an Oberlinner anschließt. Dagegen treten traditionsgeschichtliche Aspekte bewußt in den Hintergrund¹³⁴.

Es folgt ein Blick auf das Verhältnis der Briefe zu Paulus und auf die „Stellung, welche die Christologie im Zusammenhang der Briefe einnimmt“¹³⁵. Im Schlußkapitel stellt Läger die „Ergebnisse und Konsequenzen“ ihrer Arbeit dar¹³⁶: Sie stellt fest, daß „das Zitieren von Traditionen das Gesamtbild der Christologie nicht zur Gänze prägt“, daß vielmehr die von „Tradition geprägte Sprache des Verfassers ... auf einen *religiösen Jargon*“ verweise, auf die „Verankerung“ der Pastoralbriefe „in einer religiösen Praxis, für die der Gebrauch bestimmter Formeln und Glaubenssätze konstitutiv“¹³⁷ sei. Läger unterscheidet sich dabei von Oberlinner, wenn sie annimmt, daß „der Anteil der

¹²⁹ LÄGER, Christologie 182; kursiv bei LÄGER.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ A. a. O. 27–108.

¹³² A. a. O. 21.

¹³³ A. a. O. 109–136.

¹³⁴ Vgl. a. a. O. 20.

¹³⁵ A. a. O. 22.

¹³⁶ A. a. O. 171–185.

¹³⁷ A. a. O. 171; kursiv bei LÄGER. Stellen wie 1 Tim 1,17; 2,5.6a; 3,16; 6,15b–16; 2 Tim 2,8 und Tit 2,14 sind ihrer Meinung nach aufgrund ihrer Form „im Zusammenhang der frühchristlichen Gottesdienstpraxis gut vorstellbar“ – selbst dann, wenn „Hinweise auf mögliche literarische Abhängigkeiten“ vorliegen (a. a. O. 173).

Redaktion ... sich nicht auf die Konstruktion eines Rahmens beschränkt, sondern ... die Trennung zwischen Tradition und Redaktion in einem Teil der Texte sehr viel weniger deutlich vollzogen werden kann als im allgemeinen angenommen wurde¹³⁸. Sowohl „überlieferte[]“ als auch „eigene[] christologische[] Aussagen“ werden „als Tradition, als παραθήκη ausgegeben“, wodurch die Briefe „letztlich die Funktion und auch das Erscheinungsbild eines Katechismus“ erhielten¹³⁹. Nach Läger (die damit auf Windisch rekurriert) bietet „die Christologie der Pastoralbriefe ... keine geschlossene Konzeption nach Art einer Dogmatik“, sondern bezieht sich „auf Glaubenssätze unterschiedlicher Provenienz, die eher der religiösen Praxis denn der theologischen Reflexion zuzuordnen“ seien, wobei es nicht zu einer Synthese oder einem Ausgleich der unterschiedlichen Aussagen komme¹⁴⁰.

Was den disparaten christologischen Aussagen der Past Einheit verleihe, sei ihre Rückbeziehung auf Paulus und „die Einbindung dieser unterschiedlichen Aussagen und Traditionen in den Entwurf ihrer *Soteriologie*“¹⁴¹, welcher „die Christologie ... zweifellos untergeordnet“ sei¹⁴². Dabei werde nicht nur „der ‚aktuelle Heilssinn‘“ betont (darin sahen Dibelius und Conzelmann das Interesse des Verfassers), sondern „vor allem die symbiotische Einheit des Apostels mit seiner Botschaft vom rettenden Handeln des Christus Jesus“¹⁴³. „Die Nachfolge des Paulus der Pastoralbriefe“ führe „zur Gemeinschaft mit Christus und also zum eschatologischen Heil (2 Tim 2,1–13)“¹⁴⁴.

Die für die Christologie des Verfassers charakteristische „Rede von der ἐπιφάνεια Christi und der Gebrauch der soteriologischen Terminologie“ sowie die Annahme, „Kreuz und Auferstehung Christi“ hätten „für die Pastoralbriefe allenfalls marginale Bedeutung“, führen Läger dazu, die Christologie der Briefe als unpaulinisch bzw. gegenüber Paulus eigenständig einzustufen¹⁴⁵. Durch die „ ‚Paulinisierung‘ nichtpaulinischer Traditionen“ wolle der Verfasser „diese Überlieferungen sicher[]stellen und [in der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden] für die eigene Position fest[]halten“¹⁴⁶. Dabei würden „auch die Texte der gegenwärtigen religiösen Praxis ... der apostolischen Vergangenheit zugeordnet“¹⁴⁷.

Das Verdienst von Lägers Arbeit ist es, daß sie das Verhältnis von Tradition und Redaktion in den Past einer gründlichen Analyse unterzieht, wodurch

¹³⁸ A. a. O. 175.

¹³⁹ A. a. O. 174.

¹⁴⁰ A. a. O. 176.

¹⁴¹ A. a. O. 176; kursiv bei LÄGER.

¹⁴² A. a. O. 179.

¹⁴³ A. a. O. 177.

¹⁴⁴ A. a. O. 177f.

¹⁴⁵ A. a. O. 173f.

¹⁴⁶ A. a. O. 174.

¹⁴⁷ A. a. O. 182.

es ihr gelingt, die von Windisch einerseits und Hasler andererseits aufgeworfenen Alternativen zu vermeiden. Was allerdings die von Läger betonte „Paulologie“¹⁴⁸ in den Past betrifft, ist kritisch anzumerken, daß diese bereits in den paulinischen Homologumena angelegt ist und insofern wohl nicht als herausragendes Merkmal der Past gelten kann¹⁴⁹. Ob die Christologie der Soteriologie untergeordnet ist, muß kritisch hinterfragt werden. Freilich kann die synchrone Analyse einen fortgesetzten *Bezug* der Christologie auf die Soteriologie aufweisen. Doch ist zu erwarten, daß die diachrone Analyse ein Bild von der Christologie der Past wird zeichnen können, das diese als ein gegenüber der Soteriologie eigenständiges Thema erscheinen läßt. Geht man die Frage nach der Christologie der Past traditionsgeschichtlich an, ist ferner zu fragen, ob tatsächlich die gegenwärtige religiöse Redeweise und Praxis der apostolischen Vergangenheit *zugeordnet* wird, oder ob sie nicht vielmehr von dort herkommt und sich dieser verdankt¹⁵⁰. Des weiteren wird sich die Frage nach der Einheitlichkeit der christologischen Aussagen der Past von der traditionsgeschichtlichen Analyse her anders präsentieren als bei einer überwiegend synchronen Analyse: Zu fragen ist dann nämlich nicht, ob der Verfasser eine *Synthese ursprünglich disparaten Materials* bietet, sondern vielmehr, ob nicht den verschiedenen Aussagen ein gemeinsamer Ursprung bzw. eine solche Synthese zugrundeliegt, von welcher der Verfasser ausgeht, ohne sie freilich eigens zu thematisieren.

¹⁴⁸ A. a. O. 177.

¹⁴⁹ Vgl. hierzu LAU, Manifest in Flesh 61–63.

¹⁵⁰ „Den christologischen Aussagen“ würde dann nicht „der *Anschein* des Altertümlichen gegeben, um ihre Verankerung in der apostolischen Vergangenheit zu signalisieren“ (so LÄGER, Christologie 182; Hervorhebung von mir); sie *wären* vielmehr teilweise altertümlich, *weil* sie in dieser Vergangenheit verankert sind.

Zweiter Hauptteil

Exegese der christologischen bzw. christologisch relevanten Texte

Vorbemerkungen

Eine ganze Reihe von Fallen stellen sich dem, der sich ans Werk macht, die Christologie der Pastoralbriefe zu erforschen. So ist es weithin üblich, dafür nur zentrale Kernstellen heranzuziehen, in denen die Christologie thematisiert wird. Die wahren Ansichten eines Autors aber zeigen sich mindestens ebenso sehr in den Randbemerkungen, wo die Christologie als Argument in einem anderen Begründungszusammenhang (meist der Paraklese) auftaucht. Was als Argument dienen kann, ist für den Verfasser selbstverständlich vorauszusetzen und muß auch bei seinen Lesern bereits anerkannt sein; sonst hätte es als Argument keinen Wert. Im folgenden werden deshalb beide – christologische Kernstellen wie Randbemerkungen – berücksichtigt werden. Eine weitere Falle ist die, daß manche Ausleger noch immer vom Verfasser verwendete Traditionen von dessen eigenen Ansichten distanzieren – als stünde dieser der Tradition grundsätzlich kritisch gegenüber. Man muß aber, wo der Text nicht das Gegenteil nahelegt, davon ausgehen, daß der Autor Traditionen zitiert, weil er sie bejaht und in Erinnerung rufen oder mit ihnen argumentieren will. Tradition und „Redaktion“ geben folglich nur gemeinsam ein Bild von der Christologie des Verfassers. Die dritte Falle, die es zu vermeiden gilt, ist, daß man die Christologie des Verfassers aus den Punkten zu konstruieren trachtet, wo Abweichungen vom paulinischen Vorbild zu entdecken sind. Hier wird ein richtiges Moment absolut gesetzt und dabei übersehen, daß der Verfasser sich betont als Paulinisten versteht und die übrige Paulus-Tradition voraussetzt¹. Mit

¹ Da es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, die Frage der Verfasserschaft der Past zu klären, lege ich im Folgenden die derzeit gängige Annahme, daß die Briefe von einem Paulusschüler verfaßt wurden, zugrunde. Zum Verhältnis Paulus–Past vgl. LOHFINK (Vermittlung 185), wonach dem Verfasser *schriftlich* wahrscheinlich der Röm-, vielleicht auch 1 Kor-, Gal- und Phil-Brief vorlag, mündlich noch weitere Traditionen; ähnlich BROX, Pastoralbriefe 67f; LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum 146; SCHLATTER, Kirche der Griechen 15. TRUMMER (Corpus Paulinum 130) hält es für wahrscheinlich, daß der Verfasser der Past mindestens den Röm-, die beiden Kor-, den Phil- und den Phlm-Brief kannte und daß er das Corpus Paulinum ganz bewußt voraussetzte. BARNETT (Paul passim),

Recht bemerkt Trummer: „Die Past präsentieren sich nicht als eine neue, alles frühere ‚paulinische‘ Schrifttum ersetzende monopole Paulusversion und -interpretation, sondern verstehen sich als Schlußpunkt oder ‚Ausrufezeichen‘ am Ende eines in einer langen Entwicklung stehenden ... Corpus paulinum“², so daß die paulinische Tradition stichwortartig aufgerufen werden kann. Erst wenn man die weitgehenden, oft eben nur angedeuteten Übereinstimmungen wahrgenommen hat, ist es sinnvoll, das Augenmerk auf die Abweichungen zu lenken. Der umgekehrte Weg führt zu einem Zerrbild. Weiterentwicklungen der paulinischen Christologie haben nicht von vornherein als Abfall von Paulus zu gelten, sondern sind auf ihre sachliche Angemessenheit hin zu befragen, denn zum Bewahren ist einerseits das Tradieren des Überkommenen erforderlich, andererseits aber auch die Neuformulierung für die eigene Zeit. Hätte der Verfasser nur wörtlich weiterüberliefert – ohne eigene Gestaltung –, wäre der Inhalt gerade dadurch verändert worden und teilweise verloren gegangen. Ferner sind *argumenta e silentio* nur dort zulässig, wo die (von uns) vermißte Aussage vom Kontext her unbedingt nahegelegen hätte (also etwa im Blick auf das Fehlen des Sohnestitels in 2 Tim 2,8, obwohl er in der Vorlage, Röm 1,3f, vorgegeben war)³.

Vorsicht ist geboten bei der Analyse von christologischen Titeln. Aus deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein allein dürfen noch keine Schlüsse auf die Christologie des Verfassers gezogen werden. Es ist durchaus möglich, daß ein Autor das, was ein bestimmter Titel beinhaltet, aussagt, ohne den Titel zu verwenden. Umgekehrt sind auch die Titel möglicherweise einer Bedeutungsentwicklung unterworfen, so daß man fragen muß, was mit einem Titel jeweils gemeint ist.

Schließlich ist es kaum möglich, die Christologie der Past zu erfassen, wenn man *ausschließlich* christologische Sätze analysiert. Oft gibt deren Kontext Aufschluß über den geschichtlichen Ort der Briefe, von wo aus sich Folgerungen für die Christologie ergeben. Deshalb soll der Kontext im Folgenden überall dort ausführlich besprochen werden, wo er solche Aufschlüsse erwarten läßt. Wo die Christologie nur am Rande eines Abschnitts in Erscheinung tritt, wird dieser entsprechend kürzer behandelt.

HARRISON (Important Hypotheses 77) und HANSON (Pastoral Epistles 28) vertreten die Position, daß der Verfasser *alle* genuine Paulus-Briefe (nach Hanson bis auf 1 und 2 Thess) kannte. LINDEMANN (a. a. O. 146f) ist der Meinung, daß „das theologische Denken der Past [zwar] weithin von paulinischer Begrifflichkeit bestimmt“ sei, daß „die paulinischen Inhalte [aber] überwiegend nicht festgehalten sind“; ähnlich Wanke, Der verkündigte Paulus 188. Eine Übersicht über die unterschiedliche Einschätzung der Kenntnis, die der Verfasser von den Paulus-Briefen hatte, gibt LINDEMANN, a. a. O. 135.

² Corpus Paulinum 132f.

³ Vgl. KECK, Renewal 371: “Given the occasional character of the NT texts, as well as their several genres and functions, a text’s christology is but a partial expression of what the writer thought about Jesus’ identity and significance”.

I. 1. Timotheus 1,1–2 und 2. Timotheus 1,1–2

1. Form und Überlieferung

VV 1–2 sind jeweils das Präsript der Tim-Briefe. Sie sind in enger Anlehnung an die der Paulusbrieve formuliert. Umso mehr Beachtung verdienen Abweichungen von jenen.

1 und 2 Tim kombinieren die paulinische Form des Grußes (χάρις καὶ εἰρήνη) mit der in jüdischen Briefen belegten (ἔλεος καὶ εἰρήνη – vgl. z. B. syrBar 78,2; Tob 7,12S; auch Gal 6,16) zu χάρις, ἔλεος, εἰρήνη. Genau dieselbe Formulierung findet sich im Präsript des 2. Johannesbriefes (v 3); sie könnte also eine Eigenart der kleinasiatischen Briefe aus der Spätzeit des NT sein.

πατήρ Während die Formel in den paulinischen Homologumena ἡμῶν auf πατρός folgen läßt, wird dieses in allen drei Past zu κυρίου (1 und 2 Tim) bzw. σωτήρος (Tit) gezogen. Einige Handschriften und Versionen (u. a. der Mehrheitstext) haben es – sicher in Angleichung an die übrigen Briefe – zusätzlich hinter πατήρ ergänzt. Lohmeyer hat nachgewiesen, daß in den neutestamentlichen Schriften allgemein mit der Zeit „das Personalpronomen ἡμῶν bei πατήρ um so mehr“ schwindet, „je häufiger es sich bei κύριος findet“¹. Ein Grund dafür könnte der in den Past und anderen späten Schriften vermehrte Einfluß des hellenistischen Judentums sein, wo absolutes πάτερ als Gottesanrede (vgl. Sir 23,1.4LXX; 3 Makk 6,3.8)² sowie absolutes ὁ πατήρ als Bezeichnung Gottes vereinzelt belegt ist (Philo Op 46.89.156; SpecLeg 2,59; Abr 118 u. ö.).

κύριος Anders als in den unumstrittenen Paulus-Briefen steht hier κύριος mit Artikel, wodurch die Parallelität zu πατρός aufgelöst ist. Der Verfasser nimmt diese Änderung vor, weil er κύριος appositionell *hinter* Χριστός Ἰησοῦς stellt, wodurch die Setzung des Artikels grammatisch erforderlich wird. κύριος nachzustellen wurde aufgrund des vom Verfasser gegenüber Ἰησοῦς Χριστός vorgezogenen Χριστός Ἰησοῦς nötig, da der Verfasser es

¹ LOHMEYER, Probleme 170, Anm. 1.

² JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie Bd. 1, 69 mit Anm. 15.

durchweg vermeidet, Χριστός unmittelbar auf κύριος folgen zu lassen (s. u. zu Χριστός).

2 Tim 1,1 Das attributive τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ bezieht sich – da der Artikel im Genitiv steht – rein grammatikalisch gesehen auf ζωῆς, bestimmt aber inhaltlich doch wohl den gesamten, einer hebräischen Konstruktus-Verbindung nachempfundenen Ausdruck ἐπαγγελία ζωῆς³. ζωῆς ist Genitivus objectivus (vgl. Apg 2,33).

2. Exegese

A. 1 Tim 1,1–2

1 ἀπόστολος In fast allen Briefen aus der Feder des Paulus oder seiner Schüler (auch in 2 Tim und Tit) bezeichnet Paulus sich als ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ⁴. Er fügt jeweils hinzu, daß er in dieses Amt nach Gottes Willen eingesetzt worden ist. In 1 Tim 1,1 findet eine gewisse Akzentverschiebung statt, indem von Gott *und* Christus Jesus, welche in einer parallelen Satzkonstruktion genannt werden, gesagt wird, sie hätten Paulus zum Apostel beauftragt. Damit wird die Ebenbürtigkeit Christi mit Gott zum Ausdruck gebracht⁵. Eine solche Parallelisierung von Gott und Jesus Christus findet sich bereits im Präsript des Galaterbriefs. Sowohl Paulus als auch die Past können also beides nebeneinander schreiben. Die parataktischen Aussagen sind eine verkürzte Redeweise, ohne daß damit die Vorordnung des Vaters gegenüber dem Sohn niegt werden sollte.

Χριστός Ἰησοῦς heißt es in v 1 in Anlehnung an die paulinische Formel, in v 2 aber unter Abweichung davon. Während Paulus die Doppelbezeichnung „Jesus Christus“ bzw. „Christus Jesus“ vor allem an exponierten Stellen seiner Briefe gebraucht, führen die Past fast nur noch die Doppelbezeichnung mit vorangestelltem Χριστός: Außer in 1 Tim 5,11 (ὁ Χριστός) und 1 Tim 6,3.14; 2 Tim 2,8; Tit 1,1; 2,13; 3,6 (Ἰησοῦς Χριστός) erscheint der Christus-Titel in den Past immer in dieser Form. Das entspricht ihrer Tendenz zur

³ Das zeigt deutlich der Blick auf eine hebräische Übersetzung des Ausdrucks (vgl. z. B. die von DELITZSCH in der im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgabe: $\text{יֵשׁוּעַ בְּרִישׁוֹתַי הַחַיִּים}$). Dort ist es unmöglich zu entscheiden, auf welches der beiden Glieder der Konstruktusverbindung sich der יֵשׁוּעַ -Satz bezieht, weil er ja in jedem Fall erst nach dem zweiten Glied stehen kann.

⁴ Im Präsript von Röm und Phil nennt er sich δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, in Phlm δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ; eine Ausnahme bildet Gal: ἀπόστολος ... διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός.

⁵ Vgl. ROLOFF, Brief 53.

Stilisierung. Ein wirklicher Bedeutungsunterschied zwischen „Jesus Christus“ und „Christus Jesus“ liegt nicht vor. Paulus gebraucht beide Formen in Gal 2,16 ganz parallel. Beide „waren ursprünglich wohl bekenntnisartige Formulierungen: Ἰησοῦς Χριστός weist auf Ješua^a mešihā, Jesus der Messias, zurück, während das Χριστός Ἰησοῦς, Messias ist Jesus, analog dem Akklamationsruf κύριος Ἰησοῦς, Herr ist Jesus, gebraucht wurde“⁶. Allerdings kommt „in dem Ausdruck Χριστός Ἰησοῦς ... der titulare Sinn von Χριστός noch stärker zur Geltung“⁷. Daß „Christus Jesus“ in den Past wie auch bei Paulus⁸ immer ohne Artikel steht, hat keine Auswirkung auf die Bedeutung. Ob Χριστός titular oder als Name gebraucht wird, ergibt sich nicht aus dem Gebrauch des Artikels, sondern nur aus dem Kontext⁹. Daß Paulus und dem Verfasser der Past die titulare Bedeutung bewußt blieb, zeigt sich zum einen daran, daß beide Χριστός nie direkt auf κύριος folgen lassen¹⁰. Zum andern gibt es hierfür inhaltliche Hinweise wie z. B. die Erwähnung der davidischen Abstammung Jesu (vgl. Röm 1,3f¹¹ und 2 Tim 2,8). Daß alttestamentlich-jüdische Messiasvorstellungen vorausgesetzt werden, zeigt auch Tit 2,12.14, wonach Jesus die in der Tradition dem Messias zugewiesene Aufgabe übernommen hat, das Gottesvolk zu reinigen (siehe im zweiten Hauptteil unter XVI. zu Tit 2,11-14). Heidenchristliche Adressaten dagegen, welche nicht durch die LXX geprägt waren, mußten Χριστός zwangsläufig als Namen verstehen¹², dessen Bedeutung für sie nicht unmittelbar verständlich war¹³. Gleichwohl wurde der Christus-Titel auch im Kontext der Heidenmission tradiert und den Adressaten das zum Verständnis nötige Wissen vermittelt. Das läßt sich daraus entnehmen, daß der Verfasser auf messianische Zusammenhänge nur anspielt; offenbar kann er deren Kenntnis bei den Adressaten voraussetzen.

⁶ HENGEL, Jesus, der Messias 156.

⁷ HOFIUS, Ist Jesus der Messias? 116. Nach HOFIUS (ebd.) hat Χριστός allerdings „auch hier den Charakter des Beinamens“.

⁸ Die einzige Ausnahme bei Paulus ist Gal 5,24, wo „Jesus“ im Text zu belassen ist, da es vom alexandrinischen Text bezeugt ist.

⁹ Vgl. hierzu JEREMIAS, Artikelloses Χριστός und ders., Nochmals: Artikelloses Χριστός; auch VIELHAUER, Weg 58.

¹⁰ Vgl. GRUNDMANN, Χριστός 535; COTHENET, Épîtres 26.

¹¹ HENGEL (Jesus, der Messias 156) führt weitere Beispiele aus den Paulusbriefen auf.

¹² Vgl. HOFIUS, Ist Jesus der Messias? 116. Die Tatsache, daß die Christen schon sehr bald Χριστιανοί hießen, zeigt, daß sie „schon lange vor den Paulusbriefen ... den Titel ‚der Gesalbte‘ in einen Namen verwandelt und damit exklusiv für ihren Herrn Jesus von Nazareth usurpiert“ haben (HENGEL, Jesus, der Messias 155).

¹³ Für sie war „Χριστός nicht auf Personen zu beziehen. Das Neutrum Χριστόν bedeutete Schmiersalbe“ (HENGEL, Jesus, der Messias 155).

ἐπιταγή Während Paulus sich meist als Apostel διὰ θελήματος θεοῦ bezeichnet (so auch in 2 Tim 1,1), wird hier wie in Tit 1,3 sein Apostolat auf die ἐπιταγή Gottes (und Christi) zurückgeführt. ἐπιταγή kommt im NT außer in den Past nur bei Paulus vor und bezeichnet einen Beschluß „de l'autorité suprême“¹⁴, nämlich einen von Gott in Ewigkeit beschlossenen Auftrag (vgl. Tit 1,3; Röm 16,26), durch den sein „μυστήριον“ geoffenbart werden soll. Die Verkündigung des Apostels ist also selbst Teil von Gottes Heilsratschluß (vgl. 1 Tim 2,5ff und 2 Tim 1,8–12).

σωτήρ wird Gott an dieser Stelle genannt als der, der den Apostolat des Paulus, also die Verkündigung der Heilsbotschaft, die zur Rettung von Menschen führt, eingerichtet hat. Eine polemische Zuspitzung, etwa gegen den Herrscherkult, ist nicht gegeben. Allenfalls könnte eine stillschweigenden Antithese zu diesem vorliegen.

Exkurs zu σωτήρ

σωτήρ, σωτηρία und σώζειν werden in der LXX in freiem Wechsel für verschiedene Derivate des Stammes שׁׁ gebraucht, nämlich für שׁׁ („Rettung, Befreiung, Hilfe, Heil“¹⁵), הַשׁׁ („Hilfe, Heil“¹⁶) und שׁׁׁׁ. Im AT bezeichnet σωτήρ oft Gott selbst (z. B. Hab 3,18; Ps 24[25],5; 26[27],9; 78,9LXX; Sir 51,1; Weish 16,7, wobei an diesen Stellen – sofern ein hebräisches Äquivalent zugrunde liegt – nicht שׁׁׁׁ, sondern שׁׁ wiedergegeben wird), daneben aber – anders als im NT – auch Menschen, durch die er sein Volk rettet – insbesondere die Richter (Ri 3,9.15), wobei aber festgehalten wird, daß letztlich Gott selbst der Retter Israels ist (vgl. Ri 2,18; in der LXX auch 2,16 und 2 Esr 19,27 [Neh 9,27]).

Der Messias wird zwar im AT nicht direkt σωτήρ genannt¹⁷, doch ist bereits dort „der königliche Gesalbte ein Retter; Saul wird gesalbt, um das Volk Israel aus der Hand der Feinde zu ‚retten‘“ (1 Sam 10,27)¹⁸. „Im späten Alten Testament“ ist „der σωτηρία/ σωτήριον-Begriff ... ein Grundbegriff der Theologie von der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes: j^ešū'ā bezeichnet das Ereigniswerden der göttlichen βασιλεία“¹⁹ (vgl. Ps 96,2; Jes 52,7). Die

¹⁴ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 314.

¹⁵ FOHRER in: FOERSTER/FOHRER, *σώζω* 1013; dort kursiv.

¹⁶ FOHRER ebd.; dort kursiv.

¹⁷ CULLMANN (*Christologie* 246 mit Anm. 7) meint allerdings, daß mit שׁׁׁׁ in Jes 19,20 (LXX hat *σώζειν*) der Messias gemeint sei.

¹⁸ BETZ, *Frage nach dem messianischen Bewußtsein* 149.

¹⁹ GESE, *Natus ex virgine* 134. Aufschlußreich ist auch, was GESE (ebd.) zur Aufnahme dieser Terminologie im NT, in Mt 1,21–23, schreibt: „Man spricht hier in Mt 1 ganz selbstverständlich von ‚seinem Volk‘, das er von den Sünden errettet. Es handelt sich also um den

Wortwurzel wird auch in Sach 9,9 (σώζειν) und Jes 49,6 (εἰς σωτηρίαν) auf eine messianische Gestalt bezogen; nach TestJud 24 ist „retten“ Aufgabe des Messias, nach äthHen 48,7 Aufgabe des Menschensohnes. Für das rabbinische Judentum weist Foerster auf TanB 12e hin, wo der Messias aufgrund der Verheißung in Jes 11,1 משיח אה ישראל heißt²⁰. Daß diese Bezeichnung in rabbinischer Zeit eher die Ausnahme blieb, hängt u. a. damit zusammen, daß der Messias hier eher mit dem gleichbedeutenden מלך betitelt wurde (vgl. z. B. die 1. B^erakah des Achtzehnbittengebets). Es trifft also nicht ganz zu, daß „eine innerjüdische Bezeichnung des Messias als σωτήρ nicht nachweisbar ist“²¹ – außer man wollte sich auf die Suche nach der griechischen Vokabel beschränken, was aber bei der Untersuchung jüdischer Vorstellungen methodisch unmöglich wäre. Daß der Übergang zwischen σωτηρία, σώζειν und σωτήρ fließend war, zeigt die Verwendung dieser Wörter in der LXX, wo alle drei ישע (hi.), ישועה und ישע wiedergeben können²².

Im NT ist σωτήρ 24mal belegt. Als Titel für Jesus tritt σωτήρ vor allem in relativ späten, aus dem griechisch-sprachigen Bereich stammenden Schriften des NT auf (Lk/Apg, Joh, 1 Joh, Past, 2 Petr)²³. Brox schließt daraus, daß dieser Titel Jesus im Bereich der hellenistischen Mission zugelegt worden sei²⁴. Es lohnt sich, sein Vorkommen genauer zu untersuchen. Die Stellen, an denen Jesus als σωτήρ bezeichnet wird, verteilen sich insgesamt wie folgt auf die verschiedenen Traditionskreise: zweimal im johanneischen (Joh 4,42; 1 Joh 4,14; beide Male in der formelhaften Wendung σωτήρ τοῦ κόσμου), dreimal im lukanischen Schriftgut (Lk 2,11; Apg 5,31; 13,23), einmal in den paulinischen Homologumena (Phil 3,20), fünfmal in der Paulus-Schule (Eph 5,23; 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6), fünfmal im 2 Petr. Die Übertragung des Titels auf Jesus muß also schon relativ früh erfolgt sein (vgl. Phil 3,20)²⁵. Geläufig wurde er aber erst spät (Past, 2 Petr) – nämlich als unter Griechen der Jesus-Name nicht mehr verstanden wurde –, während σώζειν und σωτηρία von Anfang an häufig vorkommen. Im palästinischen Raum konnte σωτήρ noch „gar nicht ein besonderer Würdetitel für Jesus werden“, weil sich sonst die

messianischen König, und wenn seine Errettungstat zur Sündenbefreiung spiritualisiert ist, dann entspricht das den apokalyptischen Vorstellungen in der βασιλεία-Theologie“.

²⁰ FOERSTER, σώζω 1014.

²¹ So ROLOFF, Brief 363 unter Berufung auf FOHRER in: FOERSTER/FOHRER, σώζω 1013, BROX, Pastoralbriefe 232, JEREMIAS, Briefe 51, OBERLINNER, Epiphaneia 197, welche alle dieses Urteil teilen.

²² σωτηρία und σώζειν stehen darüber hinaus noch für zahlreiche andere Wörter.

²³ Vgl. auch IgnEph 1,1; Magn 1,1; Phld 9,2; Sm 7,1; MartPol 19,2.

²⁴ Pastoralbriefe 232.

²⁵ Vgl. BETZ, Frage nach dem messianischen Bewußtsein 150: „Schließlich muß man sich fragen: Sollte denn wirklich erst den Heiden der ‚Retter‘ Christus bedeutsam geworden sein, wenn den Juden Palästinas schon der Name ‚Jesus‘, das heißt: ‚Gott rettet‘, den Retter verhielß?“

Tautologie „Jeschua Jeschua“ ergeben hätte²⁶. Bezeichnenderweise fehlt in der Geburtsgeschichte des Lk mit ihrer Ankündigung des σωτήρ der Jesus-Name. Foerster erklärt die relativ späte Verbreitung des Titels damit, „daß sich mit σωτήρ im jüdischen Bereich die Erwartung eines Befreiers von nationaler Bedrückung, ... im heidnischen Bereich die Vorstellung von einem irdischen Wohltäter, vor allem in der Gestalt des Kaisers ... leicht verbinden konnten“, was bei σώζειν und σωτηρία „leichter im ganzen des Satzgefüges abzuwehren“ war²⁷. Auch das mag eine Rolle gespielt haben. Daß der Titel erst relativ spät breitere Verwendung fand, braucht jedenfalls keineswegs durch „fremde[n] Einfluß“, nämlich „hellenistische, d. h. orientalischi-griechische Gedankenreihen“ wie Mysterienreligionen und Herrscherkult erklärt zu werden²⁸.

Außer der Bedeutung des Eigennamens ‚Jesus‘ führte zur Anwendung des σωτήρ-Titels auf Jesus die alte (schon früh mit diesem Namen in Verbindung gebrachte) Tradition, wonach das Werk Jesu im „Retten“ besteht: Jesus selbst kann sich in seinen Gleichnissen als Retter darstellen (etwa im Gleichnis vom verlorenen Schaf Lk 15,4–7). In Mt 1,21 und Mk 15,31 faßt σώζειν sein Werk am Anfang bzw. am Ende seines Lebens zusammen; vgl. auch Apg 4,12; ferner Luk 2,30; 3,6; Apg 28,28. Auch in den Paulus-Briefen ist σώζειν geeignet, das Werk Christi zusammenzufassen; Paulus kann die Christen daher einfach als οἱ σωζόμενοι bezeichnen (1 Kor 1,18; und 2,15)²⁹. In Röm 10,10 ist σωτηρία umfassender Begriff für das Heil.

In den Past und im Lk-Evangelium, wo der Titel nebeneinander für Gott und für Jesus verwendet wird, gipfelt die Tradition von Jesu rettendem Tun in der direkten Übertragung des σωτήρ-Titels von Gott auf Jesus (analog der des κύριος-Namens).

Daß man Jesus in den späteren Schriften des NT vermehrt so genannt hat, *könnte* zwar mit der Konfrontation mit der heidnischen Umwelt zusammenhängen, nannte man hier doch sowohl heidnische Götter³⁰ als auch – davon abgeleitet – Herrscher oder andere Personen, die in irgendeiner Weise zum Wohl der Gemeinschaft beigetragen hatten, σωτήρ³¹. Jedoch weisen „die ur-

²⁶ CULLMANN, *Christologie* 252.

²⁷ σώζω 1021.

²⁸ Gegen DIBELIUS-CONZELMANN 75 (und HANSON, *Pastoral Epistles* 39).

²⁹ Bei Paulus ist σώζειν „zunächst ein futurisch-eschatologischer Terminus“, der von der Vergebung der Sünden unterschieden wird (FOERSTER, σώζω 992) und sich auf das Bestehen im Endgericht bezieht. Aber davon ausgehend wird er „auch als zusammenfassender Ausdruck für das Heil“ verwendet (ebd.).

³⁰ „Viele griechische Götter, bes[onders] aber Zeus, sind σωτήρες nicht nur als Nothelfer, sondern auch als Beschützer u[nd] Erhalter der Polis u[nd] ihrer Bürger“ (FOERSTER, σώζω 1006; dort z. T. kursiv). Aus der Darstellung von NILSSON (*Geschichte* 184f) wird deutlich, daß das Gottesprädikat σωτήρ keineswegs erst ein Spezifikum der Herrscherkulte war.

³¹ Vgl. die zahlreichen Belege bei SPICQ (*Épîtres pastorales* 315f) und bei QUINN (*Letter to Titus* 308).

christlichen Texte, die Jesus ‚Heiland‘ nennen, so späten Datums sie auch sein mögen, ... nirgends eine der hellenistischen verwandte *Soter* -Anschauung auf³². Auch in den Past ist der Titel nicht nur im Bezug auf Gott, sondern auch auf Jesus „stark von der a[l]t[estament]l[ichen] Göttes[- und Erlösungs]vorstellung her geprägt“³³. Daß Jesus σωτήρ zu nennen ist, wird in Tit 2,13f wie für Gott in Jes 49,26 mit seinem Erlösungshandeln begründet³⁴. Tatsächlich hat es mit dem hellenistischen σωτήρ-Begriff schlechterdings nichts zu tun, wenn Jesus sich durch sein gesamtes Leben, welches in seinem Sühntod gipfelt, als Retter der Welt erweist³⁵ (vgl. 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6 für σωτήρ sowie die verbalen Aussagen in 1 Tim 1,15; 2 Tim 4,18). An all diesen Stellen wird der Inhalt der Rettung mit Elementen der überkommenen heilsgeschichtlichen Tradition expliziert (siehe die Ausführungen zu den einzelnen Stellen). Wie es scheint, wird der Titel einfach deswegen eingesetzt, weil er – ganz abgesehen davon, daß er inhaltlich treffend ist – von den Adressaten bis zu einem gewissen Grad verstanden wurde³⁶. Daß damit eine bewußte Antithese gegen die σωτήρες der Umwelt beabsichtigt ist³⁷, läßt sich von den Texten her nicht wahrscheinlich machen. Die soteriologische Füllung des Begriffs spricht dagegen, ihn primär als Entgegnung auf irgendeine Häresie oder Religion – sei es die Gnosis oder der Kaiserkult – zu sehen.

Das Urchristentum verfährt also mit σωτήρ genauso wie mit κύριος: Der alttestamentliche Gottes-Titel wird auf Jesus übertragen, von AT und Juden-

³² CULLMANN, *Christologie* 248; dort kursiv.

³³ TRUMMER, *Paulustradition* 195; es ist nicht einzusehen, warum TRUMMER (ebd.) hierin einen „Gegensatz“ zu Paulus sieht.

³⁴ Von daher ist ROLOFFs Behauptung zu widersprechen, wonach „die christologischen σωτήρ-Stellen nicht in Anlehnung an a[l]t[estament]l[iche] Gott-σωτήρ-Aussagen formuliert sind“ (Brief 363).

³⁵ CULLMANN (*Christologie* 250) weist nach, daß Christus im gesamten NT σωτήρ insofern ist, als „er uns von der Sünde erlöst“ – und zwar auch, wo σωτήρ (wie in Lk 2,11; 2 Tim 1,10; Tit 2,13) mit hellenistisch anmutender ἐπιφάνεια-Terminologie verbunden ist. Schon die Erhöhung Jesu hat „sein Sühnewerk ganz und gar zur Voraussetzung“; für den σωτήρ-Titel ist dieser Aspekt im NT konstitutiv (ebd.). „Wie der Kyriostitel, so setzt auch der *Soter* -Titel das auf Erden abgeschlossene und in der Erhöhung sanktionierte Werk Jesu voraus“ (a. a. O. 249). Das widerlegt KELLYs und WILSONs Ansicht (*Pastoral Epistles* 18 bzw. *Luke* 81), die Beschreibung Jesu als σωτήρ in den Past erinnere in erster Linie an den hellenistischen Kult, und beantwortet die bei LÄGER (*Christologie* 120) offengelassene Frage, „ob der neutestamentliche Gebrauch von σωτήρ stärker durch den hellenistischen Sprachgebrauch, durch die Verwendung des Wortes im Herrscherkult, oder aber durch die Sprache der Septuaginta geprägt wurde“.

³⁶ Vgl. auch JEREMÍAS, *Briefe* 52: „In der Mission bewährte sich dieser Schritt [nämlich Jesus σωτήρ zu nennen], weil die neue Bezeichnung Jesu den Hellenisten verständlich machte, was den Juden die Messiasbezeichnung sagte: der Gekreuzigte ist der, der die tiefste Erlösungssehnsucht der jüdischen wie der heidnischen Welt erfüllt“.

³⁷ So z. B. SPICQ, *Épîtres pastorales* 315; dagegen OBERLINNER, *Epiphaneia* 198, Anm. 28.

tum her, vor allem aber aufgrund der Jesus-Überlieferung gefüllt³⁸ und höchstens in zweiter Linie im Blick auf die damit gegebene Antithese zur Umwelt verwendet. Es ist deshalb nicht ganz korrekt, wenn Oberlinner die Begriffe σωτήρ und ἐπιφάνεια als Konstitutiva der Christologie der Past ansieht, in die dann „die z. T. älteste Christologie bezeugenden Traditionsstücke“ als in ein „Grundgerüst“ eingeordnet werden³⁹. Vielmehr verdichtet der Verfasser in diesen Begriffen Inhalte, die ihm durch ihm vorliegende Tradition übermittelt worden waren.

Es fällt auf, daß die Past Gott betont als den σωτήρ πάντων ἀνθρώπων (so 1 Tim 4,10; vgl. Weish 16,7, wo mit πάντες ganz Israel gemeint ist) oder verbal umschrieben als den, der will, daß alle gerettet werden (1 Tim 2,3f; ähnlich Tit 2,11), bezeichnen, womit die „Universalität der Heilsanbietung“ betont wird⁴⁰. In der Forschung wird erwogen, ob dabei gnostische Gegner im Blick sind, welche die Universalität der Heilsanbietung mit ihrer Prädestinationslehre verneinten⁴¹. Wenn auch „in diesem Zusammenhang alle polemischen Töne fehlen“⁴², ist ein impliziter Bezug auf gnostische Gegner vom Gesamtkontext der Briefe her dennoch wahrscheinlich (vgl. dritter Hauptteil, I.3.).

Primär handelt es sich aber auch hierbei um eine positive theologische Aussage, die auf der universalen Geltung des Sühnetodes Jesu, des Menschensohnes, beruht und auf der Erkenntnis, daß aufgrund dessen auch den Heiden das Evangelium gilt (vgl. Röm 5,18; 2 Kor 5,19; auch Kol 1,20 mit Röm 1,16).

Während der σωτήρ-Titel bei Paulus (Phil 3,20) Jesus als den kommenden Erlöser bezeichnet, hat er in den Past neben der zukünftigen (Tit 2,13) auch eine von der Vergangenheit in die Gegenwart hineinreichende (2 Tim 1,10; Tit 3,6) Dimension. Der Verfasser sagt mit dieser Erweiterung des Bedeutungsumfangs von σωτήρ, daß der wiederkommende Herr kein anderer sein wird als der irdische, und daß sein künftiges Rettungswerk auf seinem irdischen als dessen Vollendung beruht.

Daß zugleich Gott (sechsmal) und Jesus (viermal) in den Past σωτήρ genannt werden, bedeutet für die Christologie, daß die Past eine Einheit sehen zwischen Gott und Jesus Christus in ihrem Heilshandeln. So wird mit diesem Titel einerseits Jesus auf die Stufe Gottes gestellt (er ist wie Gott selbst σωτήρ) und andererseits die Unterordnung Jesu unter Gott ausgesagt, der das Heilsgeschehen, in welchem Jesus als σωτήρ in Erscheinung tritt, initiiert⁴³.

³⁸ Der theologische Kernsatz der Briefe, 1 Tim 1,15, zeigt, daß mit diesem Titel ihre (stark soteriologisch orientierte) Christologie ganz abgesehen von jeder polemischen Abgrenzung treffend zusammengefaßt ist.

³⁹ Epiphaneia 203.

⁴⁰ FOERSTER, σῶζω 1017.

⁴¹ So z. B. FOERSTER, σῶζω 1017.

⁴² ROLOFF, Brief 364.

⁴³ Nach 1 Tim 2,1–6 ist Gott σωτήρ und Jesus sein Mittler, aber Jesus hat sich selbst zur Erlösung dahingegeben, in 2 Tim 1,10 und Tit 3,6 wird Jesus σωτήρ genannt, aber Gott ist

Damit wird die Funktion Jesu keinesfalls entwertet; vielmehr ist damit – analog zur Rede von der Sendung des Sohnes bei Paulus⁴⁴ und Johannes⁴⁵ – gesagt, daß in Jesus Gott selbst auf den Plan getreten ist und das von ihm verheißene Heil verwirklicht. Mit dem doppelten Gebrauch von σωτήρ entspricht der Verfasser einer Grundstruktur der paulinischen Christologie, wo Gott in der Weise durch Jesus handelt, daß Jesus „als der gehorchende [sic] seinerseits der selbst Handelnde“ ist, weshalb Paulus „für die Ereignisse, die Jesu Geschichte bilden, beide Aussagen [bildet], von denen die eine Gott, die andere den Christus ihren Wirker nennt“⁴⁶.

ἐλπίς Die Bezeichnung Christi Jesu als „unsere Hoffnung“ ist keineswegs so „ungewöhnlich“⁴⁷, wie sie auf den ersten Blick scheinen mag. In der LXX wird Gott öfter ἐλπίς genannt – als der, auf den man hofft (abstractum pro concreto): vgl. Hi 5,16; Ps 60,4; 70,5; Sir 34,13f⁴⁸. Hier liegt eine der in den Past häufigen Übertragungen von Gottesprädikaten auf Jesus vor⁴⁹. Im übrigen bleibt meines Erachtens Kol 1,27 ein Beleg dafür, daß diese Übertragung sogar schon vor den Past stattfand⁵⁰. Bemerkenswert ist sie insofern, als Jer 17,5 den verflucht, der τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ’ ἄνθρωπον. Daraus ergibt sich ein erster Hinweis für die Auslegung von ἄνθρωπος in 1 Tim 2,5: einem, der Mensch, und nur Mensch ist, würde ein judenchristlicher Verfasser niemals Gottesprädikate beilegen.

es, der (durch ihn) rettet; der σωτήρ Jesus fungiert dabei gewissermaßen als „Instrument“. Auch in Tit 2,13 ist das σωτήρ-Sein Jesu eine Funktion der Gnade Gottes (v 11), und in Tit 1,1–4 ist das Handeln Gottes, des σωτήρ, dem des ebenso genannten Christus Jesus übergeordnet.

⁴⁴ Daß Gott *durch* Jesus wirkt, bringt Paulus mehrfach zum Ausdruck; man vgl. nur Röm 5,10; 8,3; Gal 4,4–7; 1 Kor 15,57; 2 Kor 5,18; 1 Thess 4,14; 5,9; besonders bemerkenswert ist für unseren Zusammenhang 1 Kor 15,27f, wo ebenfalls deutlich wird, daß Gott Jesus gleiche Würde gegeben hat und doch selbst über ihm steht. Von daher ist ROLOFFs Entgegensetzung (Brief 364) „schwerlich im Sinne einer Unterordnung Jesu Christi unter Gott“ – „vielmehr“ Betonung „der einmalige[n] und unvergleichliche[n] Stellung Jesu“ der Denkstruktur der Past nicht angemessen.

⁴⁵ Man vgl. bei Johannes vor allem 3,17 (... ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ... ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ), aber auch 5,19.22; 6,40; 10,36–38.

⁴⁶ SCHLATTER, Theologie der Apostel 347.

⁴⁷ ROLOFF, Brief 57.

⁴⁸ Vgl. für das Attische die Belege bei PASSOW, Handwörterbuch Bd. I/2 882.

⁴⁹ Daneben bleibt auch in den Past die Hoffnung auf Gott gerichtet (1 Tim 4,10; 5,5; 6,17).

⁵⁰ ROLOFF (Brief 57, Anm. 21) bestreitet das unter Hinweis auf SCHWEIZER, Kolosser z. St., weil ἐλπίς hier „nicht als Christusprädikat gebraucht“ werde. Der Anschluß von v 28 mit ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν, womit Χριστός wieder aufgenommen wird, spricht aber dafür, daß mit ἐλπίς hier auf Christus verwiesen wird.

Ein weiterer Beleg für diese Übertragung ist Mt 12,21, wo Jes 11,10LXX auf Jesus bezogen wird: καὶ τῷ ὄνοματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

2 γνήσιον τέκνον ἐν πίστει siehe zweiter Hauptteil, XV. zu Tit 1,1–4.

χάρις ἔλεος εἰρήνη Nach Lohmeyer gibt „die paulinische Formel χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη in einem Hendiadyoin wieder ..., was der betonte religiöse Sinn des jüdischen Grußes [חַיִּימָוּ] war“⁵¹. Der Verfasser der Past fügt zwischen diese beiden Worte im Präskript des 1 und 2 Tim jeweils ἔλεος ein, was in der LXX normalerweise Übersetzung für רַחֵם, seltener für רַחֲמֵיךָ ist und öfter mit χάρις zusammen auftritt. Die Verwendung in 1 Tim 1,2 läßt sich einerseits als Rückgriff auf einen alten jüdischen Eingangsgruß erklären (s. o.). Doch sprechen die Past auch an anderen Stellen auffallend häufig (7mal) vom ἔλεος Gottes. Dabei schließen sie eng an den alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch an, der sich ansatzweise schon bei Paulus findet. In 2 Tim 1,18 ist vom ἔλεος des κύριος im Gericht die Rede (vgl. Röm 9,23; Dtn 13,18; Ps 77,10; Sir 16,11f, wo ἔλεος das Gegenstück zu ὀργή ist), in 2 Tim 1,16 ist wohl allgemein Gottes Güte im Sinn von Wohltaten gemeint (vgl. Phil 2,27, wo das Verb in diesem Sinn gebraucht wird). In Tit 3,5 bezieht sich ἔλεος auf Gottes „heilsgeschichtlich-eschatologische Tat in Christus“⁵² (vgl. Röm 11,30f; auch 1 Petr 1,3; im AT entspricht dem das eschatologische rettende Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes: vgl. für ἐλεεῖν z. B.: Jes 14,1; 49,13; 54,7f; Jer 12, 15; Ez 39,25; Sach 1,12; für ἔλεος: Jes 54,7f; Mi 7,20; viele Pss; 2 Makk 2,7; 7,29). Auf die Rettung und Berufung des Paulus bezieht sich das Verb ἐλεεῖν in 1 Tim 1,13.16 (vgl. 1 Kor 7,25; 2 Kor 4,1). Der Gebrauch des Wortes ist also deckungsgleich mit dem der LXX und dem davon abhängigen des Paulus. Die gegenüber Paulus relativ häufige Verwendung ist als LXX-Einfluß zu erklären. Dort wird ἔλεος etwa doppelt so oft gebraucht wie χάρις, während in den paulinischen Homologumena 4 Belegen für ἔλεος 63 für χάρις gegenüberstehen.

ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ Wie in den Homologumena wird auch hier Jesus als Mit-Ursprung von Gnade und Frieden (sowie Erbarmen) an die Seite Gottes gestellt. Eine solche Zuordnung impliziert Gott-Gleichheit.

πατήρ Bedenkt man, „daß der Titel Sohn Gottes ... sachlich an die Abba-Erfahrung Jesu angeknüpft hat“⁵³, ist der Inhalt jenes Titels in πατήρ (in allen drei Briefeingängen) zumindest impliziert. Der „Sohn“ ist Sohn in seinem Verhältnis zum „Vater“: vgl. Mt 11,27 par Lk 10,22; Mt 24,36 par Mk 13,32; Mt 28,19; Joh 3,35; 5,19.20.21.23; 6,40; 10,36; 17,1; Gal 4,6; Eph 4,6.13; Hebr 1,5; 2 Petr 1,17; 1 Joh 1,3; 2,22.23; 4,14; 2 Joh 3.9; Offb 2,18.28. Damit

⁵¹ Probleme 164.

⁵² BULTMANN, ἔλεος 480; dort z. T. gesperrt.

⁵³ POKORNÝ, Entstehung der Christologie 69.

steckt aber in der Bezeichnung Gottes als πατήρ ein Hinweis darauf, daß der Sohnestitel in den Past nicht aus inhaltlichen Gründen gemieden wird.

B. 2 Tim 1,1–2

διὰ θελήματος θεοῦ folgt in den Präskripten des 1 und 2 Kor-, des Eph- und des Kol-Briefs genau wie hier auf Παῦλος (κλητὸς) ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ. Dies ist kaum anders als durch literarische Abhängigkeit zu erklären.

ἐπαγγελία ζωῆς Der Begriff der ἐπαγγελία hat innerhalb der Urchristenheit eine Bedeutungsverschiebung erfahren: Zunächst verstand man darunter die Verheißungen an die Väter, insbesondere an Abraham (Gal 3,16ff; 4,23.28; Röm 4,13f.16.20; Apg 7,17), die als in Christus erfüllt galten (Röm 15,8; wohl auch 2 Kor 1,20; ferner 7,1; Eph 2,12; Apg 13,32ff; 26,6–8; vgl. Gal 3,14; Eph 1,13; Luk 24,49 u. ö. für ἐπαγγελία in Bezug auf die Ausgießung des Geistes), so daß ἐπαγγελία immer die schon *erfüllte* Verheißung war⁵⁴.

Der 1 Joh- sowie der 2 Tim- und der Tit-Brief dagegen beziehen ἐπαγγελία auf das ewige Leben, das den Glaubenden verheißen ist. Die Erfüllung der Verheißung wird damit – jedenfalls teilweise – wieder für die Zukunft erwartet⁵⁵. Während zunächst der Anbruch des Eschatons durch Jesu Auferstehung die ἐπαγγελία als erfüllt ansehen ließ, rückte im Laufe der Gemeinde- und Missionsverkündigung die Folge, die das für den einzelnen Menschen hatte, mehr in den Vordergrund. Unter dieser Perspektive aber steht die Erfüllung der ἐπαγγελία ζωῆς noch aus.

Zu ζωῆ ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ vgl. man des weiteren die Ausführungen im zweiten Hauptteil zu 2 Tim 1,8ff und Tit 1,1–4 unter VII. und XV. sowie zu ἐν Χριστῷ unter XVIII.

2 δγαπητός wird Timotheus in 1 Kor 4,17 von Paulus genannt. Es war im NT eine gängige Anrede, um die enge Verbundenheit mit den so Angesprochenen auszudrücken⁵⁶.

⁵⁴ Vgl. WILCKENS, Brief an die Römer Bd. 1, 278.

⁵⁵ Es bleibt hinzuzufügen, daß 2 Petr 3,4.9 noch einen Schritt weitergeht und mit ἐπαγγελία auf die παρουσία Jesu, also wieder – wie im AT – auf ein noch gänzlich zukünftiges Ereignis, Bezug nimmt; ähnlich Hebr 4,1, wo es sich auf die „noch ausstehende“ (καταλειπομένη) Ruhe des Gottesvolkes bezieht.

⁵⁶ Vgl. Röm 12,19; 16,15ff; 1 Kor 4,14; Phlm 1; 1 Petr 2,11; 2 Petr 3,1; 1 Joh 3,2.

3. Zusammenfassung

Die beiden Briefe an Timotheus lehnen sich in ihren Präskripten eng an die paulinischen Vorbilder an, zeigen aber darüber hinaus (hellenistisch-)jüdischen Einfluß, wenn sie im Gegensatz zum paulinischen Vorbild πατήρ absolut gebrauchen. Auch die Einfügung von ἔλεος in den paulinischen Briefgruß wie überhaupt der gegenüber Paulus häufigere Gebrauch von ἔλεος geht wohl auf jüdische Vorbilder zurück, hat aber eine unmittelbare Parallele im ebenfalls kleinasiatischen 2. Johannesbrief.

Den Christus-Titel gebrauchen die Past bis auf eine einzige Ausnahme immer in der Doppelbezeichnung Χριστὸς Ἰησοῦς oder – seltener – Ἰησοῦς Χριστός. Daß für den Verfasser die titulare Bedeutung mitschwimmt, zeigt sich formal daran, daß er wie Paulus Χριστός nie auf κύριος folgen läßt, inhaltlich an Stellen wie 2 Tim 2,8 (vgl. 2 Tim 2,10; 3,15; Tit 2,12.14), wo alttestamentlich-jüdische Messiasvorstellungen im Hintergrund stehen. Daß auch die heidenchristlichen Adressaten über die titulare Bedeutung des für sie an sich unverständlichen „Namens“ unterrichtet worden waren, ist daran ablesbar, daß der Verfasser ohne weitere Erklärungen auf die genannten Vorstellungen anspielt, deren Kenntnis also offensichtlich bei den Adressaten voraussetzt.

Schon in den Präskripten wird ein Charakteristikum der Christologie der Past deutlich, nämlich die Gottgleichheit Jesu, wobei dennoch die Vorordnung des Vaters vor den Sohn gewahrt bleibt: Mit ἐλπίς wird ein Gottesprädikat auf Jesus übertragen; Jesus gilt wie Gott als Ursprung des paulinischen Apostolats (1 Tim 1,2) und von Gnade, Erbarmen und Frieden. Andererseits kann 1 Tim 2,2 den Apostolat auf den Willen Gottes allein zurückführen, und Gott wird πατήρ genannt (obwohl der Sohnestitel fehlt). Dieselbe Struktur liegt auch bei der doppelten Verwendung von σωτήρ zugrunde: Dieser alttestamentliche Gottestitel wird auf Jesus übertragen. Gott *und* Jesus werden σωτήρ genannt, da sie eine Handlungs- und Wirkungseinheit bilden, doch bleibt Gott übergeordnet als der, von welchem das Heilsgeschehen ausgeht. Jesus wird insofern σωτήρ genannt, als er das „Instrument“ des Heilshandelns Gottes ist (vgl. 2 Tim 2,10; Tit 1,1–4; 2,13; 3,6).

Analog zur alttestamentlichen Bezeichnung Gottes als σωτήρ wird der Titel auch dort, wo er auf Jesus bezogen ist, von seinem Erlösungshandeln her gefüllt. Eine Anlehnung an hellenistische σωτήρ-Vorstellungen ist nicht erkennbar. Jesus ist dadurch der Retter, daß er sein Leben zur Erlösung für Sünder hingegeben hat (vgl. insbesondere 1 Tim 1,15; Tit 2,13f). Daß dieser in der Tradition noch selten gebrauchte Titel nun häufiger zur Anwendung kommt, hängt damit zusammen, daß er für die Adressaten gut verständlich war. Eine *direkte* Antithese zum Kaiserkult oder zu gnostischen Erlöservorstellungen ist nicht erkennbar.

II. 1. Timotheus 1,12–17

1. Form und Überlieferung

Die Verse 12–17 sind Teil eines „Apostolikon[s]“ (1 Tim 1,3–20)¹, welches seine Besonderheit dadurch erhält, daß der Autor sich nicht direkt an eine Gemeinde wendet, sondern seinem Schüler Timotheus aufträgt, was dieser der Gemeinde weiterzugeben habe. Diese Dreierkonstellation, zusammen mit dem Imperativ der zweiten Person, charakterisiert die von Berger als „Paideutikon“² bezeichnete Gattung. 1 Tim 1,3–20 setzt sich aus zwei solchen Paideutika zusammen: 3–11 und 12–20.

12 Deichgräber sieht in 1 Tim 1,12 einen Sonderfall der Charis-Sprüche (vgl. z. B. Röm 6,17; 1 Kor 15,57; 2 Kor 2,14; 2 Kor 8,16; 2 Kor 9,15)³. Diese bestehen in der Regel aus der elliptischen Formel χάρις τῷ θεῷ und einer Angabe des Grundes für die Dankbarkeit. Statt des elliptischen χάρις stehe hier die volle Form χάρις ἔχω (vgl. 2 Tim 1,3)⁴. Dagegen ist einzuwenden, daß χάρις ἔχειν im Griechischen ein ganz gewöhnliches Äquivalent von εὐχαριστεῖν ist (vgl. 2 Tim 1,3 mit Röm 1,8). Da die Past nie das Verb εὐχαριστεῖν verwenden, ist anzunehmen, daß auch in 1 Tim 1,12 χάρις ἔχω einfach statt εὐχαριστῶ steht. Gegen die Annahme eines Charis-Spruches an unserer Stelle spricht unter anderem auch die Länge des so eingeleiteten Textes. Während Deichgräber jene zu Recht unter „kurze Lobsprüche“⁵ behandelt, leitet χάρις ἔχω an unserer Stelle eine ausführliche Danksagung ein, welche in der Doxologie v 17 endet und mit vv 12–14.16 eine (weitgehend in der 1. Pers. Sing. abgefaßte) Paulus-Anamnese enthält. Diese Anamnese unterstreicht den Anspruch der Briefe, paulinische Tradition zu vermitteln, der bereits in v 11 enthalten ist.

Zunächst wird ein Grund des Dankes – jüdischem Stil entsprechend – mit einem Partizip zum Ausdruck gebracht, das dem Empfänger des Dankes,

¹ BERGER, Formgeschichte 268; vgl. ferner im NT: Röm 1,1–5; 1 Kor 15,1–11; Gal 1,1–2,21; Eph 3,1–13; Kol 1,13–2,5; 1 Thess 1,4–6.9–10; 2 Tim 1,9–12; Tit 1,1–3; 1 Petr 1,1–5; 2 Petr 1,16–21; 1 Joh 1,1–10; Offb 1,1–2,19.

² BERGER, Formgeschichte 210.

³ DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 43.

⁴ Vgl. BAUER-ALAND, Wörterbuch 1752 zu χάρις.

⁵ A. a. O. 24.

Christus Jesus, beigeordnet ist. Daneben wird – griechischem Stil entsprechend⁶ – ein weiterer Grund mit ὅτι angeschlossen.

15 In der Forschung besteht Einigkeit darüber, daß dieser Vers von Tradition geprägt ist. Die Formel πιστὸς ὁ λόγος kommt noch an vier weiteren Stellen in den Past vor (1 Tim 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8), in 1 Tim 4,9 ebenfalls durch πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος ergänzt. Ihr folgt – eingeleitet durch ὅτι recitativum – ein Logion, das ganz ähnlich bei den Synoptikern zu finden ist. Einig ist man sich auch, daß der Schlußsatz ὧν πρῶτος εἰμι ἐγὼ vom Verfasser angefügt wurde. Unklar ist, wo der Ursprung der Formel πιστὸς ὁ λόγος liegt und ob ihre Verbindung mit dem darauffolgenden Logion dem Verfasser bereits vorgegeben war. Strittig ist ferner, wie die Verbindung zu den synoptischen Logien vorzustellen ist⁷. Diese Fragen werden bei der Exegese erörtert werden.

17 Der Abschnitt schließt mit einer Doxologie auf Gott. Dem Verfasser der Past waren solche Doxologien einerseits von seiner hellenistisch-jüdischen, andererseits von seiner paulinischen Prägung her geläufig.

2. Exegese

12 ἐνδυναμοῦν Die ursprüngliche Lesart des Codex Sinaiticus, die Minuskeln 33, 330, 451 sowie die sahidische Überlieferung haben statt des Partizip Aorist das entsprechende Partizip Präsens. Diese Lesart ist – trotz ihrer Bezeugung durch κ* – wahrscheinlich sekundär, weil sie als Übernahme aus Phil 4,13 erklärbar ist und auch die andere Lesart mit A einen Hauptzeugen des alexandrinischen Textes auf ihrer Seite hat.

Das Verb ἐνδυναμοῦν findet sich bereits in der LXX im spezifisch theologischen Sinn einer Stärkung durch den Geist (Ri 6,34; 1 Chr 12,18). So verwenden es auch Paulus und seine Schüler: es ist Gott bzw. der erhöhte κύριος, der „stärkt“ (Phil 4,13; Eph 6,10; 2 Tim 2,1; 4,17). Schon das wider-

⁶ Belege bei BAUER-ALAND, Wörterbuch 1752 zu χάρις.

⁷ Nach HASLER (Epiphanie 203) läßt 1 Tim 1,15 „sich weder formal noch inhaltlich mit ... Luk. 19,10, ... noch gar mit ... Mark. 2,17 par. verbinden“, denn „im Spruch 1. Tim. 1,15 ... will nicht bezeugt werden, daß durch Jesu in die Welt Kommen die Sünder das Heil auch schon erlangt hätten ... Das [in 12–16] gerühmte Erbarmen und die erfahrene Gnade ... vermitteln nicht ein durch Christus gewirktes Heil, sondern stärken die vorgefundene Treue und mehren ... die Tugenden des Glaubens und der Liebe, die vorerst einmal zur zukünftigen Erlangung des ewigen Lebens nötig sind“. Hier wird von einem inhaltlichen Vorurteil her der traditionsgeschichtliche Zusammenhang beurteilt – ein Verfahren, das zur Klärung des tatsächlichen Sachverhaltes nicht geeignet ist.

spricht Haslers Ansicht, wonach die gegenwärtige „Herrscherfunktion“ des κύριος in die „Transzendenz Gottes zurückgezogen“ erscheine⁸.

πιστός, hebräisch יָשָׁר, ist ein geläufiger Terminus zur „Qualifizierung einer mit einer zeitlich begrenzten Funktion oder einem zeitlich nicht begrenzten Amt betrauten Person“, wie z. B. „die großen Mittlergestalten“ der alttestamentlich-jüdischen Tradition⁹. Daß Paulus für treu erachtet wurde, bedeutete: Ihm konnte das Evangelium anvertraut werden (v 11) – in der Erwartung, er werde es zuverlässig verwalten (vgl. 2 Tim 2,2 mit 1 Thess 2,4 und 1 Kor 4,2).

Es ist kaum Zufall, daß die vv 12 und 15 durch das Stichwort πιστός verbunden sind: dadurch wird unterstrichen, wie eng Paulus als Diener am Wort und das Wort, das er verkündigt, verbunden sind (s. u. unter ὑποτύπωσις).

ἤγησατο muß nicht unbedingt auf eine objektiv vorhandene Qualität dessen, der hier „für etwas gehalten oder angesehen“ wird, Bezug nehmen. Es kann auch im Sinn einer „Einstufung“ durch das Subjekt gebraucht werden, wie z. B. Phil 2,3; Jak 1,2 zeigen. Diese Bedeutung ist an unserer Stelle vorauszusetzen, denn die Beschreibung des Paulus in v 13 läßt die Annahme, er sei zum Dienst besonders geeignet gewesen, nicht zu. Damit kommt die Aussage von v 12 nahe an die des Paulus in 1 Kor 7,25 heran, wonach „ihn der Herr mit Zuverlässigkeit begnadet hat“¹⁰.

διακονία Mit diesem Wort beschreiben Paulus und die Apg wie auch die Past sowohl den Dienst des Paulus (z. B. Röm 11,13; 2 Kor 3,8f; 2 Kor 4,1; 5,18; 6,3; 11,8; Apg 20,24; 21,19) als auch anderer Mitarbeiter (z. B. 1 Kor 12,5; 16,15; Kol 4,17; Apg 6,4; vgl. Eph 4,12). Das Fehlen des Artikels vor διακονία bedeutet nicht, daß der Begriff hier unbestimmt oder unscharf verwendet oder mit „ein Dienst“ zu übersetzen wäre. Tatsächlich steht διακονία, wenn εἰς vorangeht, im NT immer ohne Artikel. Daß sich daraus nicht notwendig ein Bedeutungsunterschied ergibt, zeigt ein Vergleich folgender Stellen:

a) mit εἰς und ohne Artikel: 1 Kor 16,15: εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτοὺς

b) ohne εἰς und mit Artikel: 2 Kor 8,4; 9,1: τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους

Hier von einem „nivellierenden Stichwort“¹¹ zu sprechen, ist deshalb im Blick auf Paulus unangemessen. Er kann mit diesem Stichwort seine ganze

⁸ Epiphanie 198.

⁹ WOLTER, Pastoralbriefe 39; z. B. Mose: Num 12,7; Philo All 2,67; 3,103.204.228; AssMos 11,16; Hebr 3,2.5; 1 Clem 17,5; 43,1 (vgl. ebd.).

¹⁰ SCHLATTER, Bote Jesu 238.

¹¹ BURCHARD, Der dreizehnte Zeuge 127.

Existenz als Heidenapostel (Röm 11,13), als Diener des neuen Bundes (2 Kor 3,7–9; 4,1) oder der Versöhnung (2 Kor 5,18), als Diener Gottes schlechthin (2 Kor 6,3) oder als Diener (Gründer) einer Gemeinde (2 Kor 11,8) zusammenfassen.

13 βλάσφημος Dibelius sieht in ὑβριστής und βλάσφημος „Stichworte der geläufigen Lasteraufzählung“ und folgert daraus, daß diese Worte „im Munde des Paulus ... als Beschreibung seiner Vergangenheit angesichts von Phil 3,4ff. nicht wohl denkbar“ seien¹². Nun finden sich βλάσφημος/βλασφημεῖν/βλασφημία tatsächlich einige Male im NT in Bezug auf das Verhalten von Heiden (Röm 2,24; Eph 4,31; Kol 3,8; 1 Tim 6,1; 2 Tim 3,2; Tit 2,5; 2 Petr 2,2; Offb 13,1ff; 17,3; vgl. auch 2 Clem 13,2–4), doch ist das Wortfeld ebenso geläufig zur Beschreibung von Juden, denen man vorwirft, Falsches über Gott zu sagen und ihn in diesem Sinn zu „lästern“. Unter diese Kategorie fiel für die Juden auch der Hoheitsanspruch Jesu (Mt 9,3; 16,65; 26,65 par; Mk 2,7; Luk 5,21; Joh 10,33.36; Apg 6,11). In Weiterentwicklung dieses Sprachgebrauchs bezogen die frühen Christen das Wort wie an dieser Stelle auch auf Menschen, die Jesus und seinen Anspruch oder seine Boten verhöhnten oder ablehnten (Mt 5,11; 27,39 par; Luk 22,65; 23,39; Apg 13,45; 18,6; Röm 3,8; 1 Kor 10,30; Jak 2,7; 1 Petr 4,4; Offb 2,9). Als einen solchen Menschen stellt Paulus sich auch in den Homologumena dar: vgl. Phil 3,6.

διώκτης Zwar ist das Substantiv διώκτης im NT hapax legomenon, doch begegnet das dazugehörige Verb διώκειν öfter – und zwar gerade in Verbindung mit der Vergangenheit des Paulus. Dieses Prädikat haftete ihm schon früh an (vgl. Gal 1,23). Es fehlt in keinem Rückblick auf seine Vergangenheit: 1 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6; auch Apg 9,4f; 22,4; 26,11.14f. Wenn in den Past das Substantiv zur Charakterisierung des Paulus gewählt wird, ist das eine folgerichtige Intensivierung des Sprachgebrauchs vor ihnen.

ὑβριστής Ähnliches wie zu βλάσφημος ist auch zu ὑβριστής zu sagen: Dibelius hält auch dieses Wort für eine typische Bezeichnung zur Beschreibung von Heiden (s. o.). Tatsächlich erscheint es Röm 1,30 in einem Lasterkatalog. Jedoch gehört es, wie Bertram richtig bemerkt, „wohl kaum zum festen Bestand solcher Aufzählungen“¹³. Im AT bezeichnet die Wortfamilie

¹² DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 23; vgl. BROX, Past 110f. In Phil 3 ist die Frontstellung eine völlig andere. Dort will Paulus gegenüber den judenchristlichen Gegnern seine Tadellosigkeit als Pharisäer gemäß jüdischen Maßstäben beweisen. Deshalb beurteilt er sie aus jüdischer Sicht – in entsprechend positiven Worten. Im Kontext der Rechtfertigung aber, um welche es in 1 Tim 1,12ff geht, beschreibt Paulus sich selbst niemals in dieser Weise als Gerechten.

¹³ BERTRAM, ὕβρις 306. In der LXX kommt es nur in Prov 6,17 in einer Lasterauf-

ὑβρις, ὑβρίζειν, ὑβριστής sowohl „die sündige Abwendung von Gott oder die Herausforderung Gottes“ wie „selbsterherrliche ... Übergriffe ... g[e]g[en] den Mitmenschen“¹⁴. In der zweitgenannten Bedeutung bekam es einen festen Ort in „der Geschichte der jüdischen Leidensfrömmigkeit“¹⁵ und im NT - wobei die erstgenannte immer im Hintergrund mitspielt, denn ὑβρίζειν bezeichnet hier die Mißhandlung oder Verspottung von Menschen (oft Frommen oder Propheten) um des Glaubens willen (z. B. Mt 22,6; Luk 18,32; Apg 14,5; 16,22–24; 1 Thess 2,2).

Alle drei Begriffe (βλάβος, διώκτης und ὑβριστής) können also im NT die Mißhandlung von Christen um ihres Glaubens willen¹⁶ sowie die Ablehnung dieses Glaubens bezeichnen. Die Past weichen somit an dieser Stelle nicht wesentlich von der Selbstdarstellung des Paulus ab. Wohl aber fällt ihre pointierte Ausdrucksweise auf: dadurch, daß sie jeweils das (im NT seltene) Substantiv des entsprechenden Wortstammes verwenden, identifizieren sie Paulus auf das engste mit seinen Untaten. Besonders nahe steht das hier gezeichnete Paulus-Bild Apg 26,11, wonach Paulus als Verfolger (ἐδίωκον) die Christen bestrafte (τιμωρών) und sie zwang, Christus zu lästern (βλασφημεῖν), wodurch er sich selbst als Lästere erwies.

ἀγνοῶν hat hier wie in der LXX die Bedeutung des Sündigens aus Unwissenheit (κατ' ἀγνοίαν / hebr. הנשכח o. ä.; z. B.: Lev 4,13; 5,17; 22,14; 1 Reg 26,21; Ez 45,20;) – im Gegensatz zu Sünden „mit erhobener Hand“ (ἐαυτῷ συνειδώς/hebr. הפך ידו). Diese Unterscheidung wurde vom Urchristentum aus dem Judentum übernommen¹⁷. Dabei bedeutet „Irrtumssünde ... nicht geringere Schuld oder Schuldlosigkeit, sondern lediglich das bevorzugte Angebot von Sühne“¹⁸. Es handelt sich auch hier um „ein Sich-Verfehlen, das unter der ὀργή Gottes steht und der Vergebung bedarf“¹⁹ (vgl. Lev 5,17f). Nicht anders ist der Hinweis auf die ἀγνοία an unserer Stelle aufzufassen, denn er steht hier ganz analog als Erklärung dafür, „inwiefern solches Erbarmen überhaupt möglich war“²⁰ (nicht etwa, weshalb Paulus dessen nicht bedürftig war). Auch in Apg 17,30 und 3,17ff werden die durch ihre Unwissenheit

zählung vor.

¹⁴ BERTRAM, ὑβρις 301.

¹⁵ BERTRAM, ὑβρις 306; vgl. 2 Makk 14,42; Philo Flacc 58f.77.79.95.117; LegGai 191.302; VitMos I 72; vgl. auch Mt 22,6.

¹⁶ Vgl. 2 Kor 12,10, wo Paulus ὑβρις und διωγμοί nebeneinander stellt.

¹⁷ Vgl. z. B. 1QS V,12; VIII,24; IX,1; im NT Luk 23,34 (οὐ γὰρ οἶδασιν); Apg 3,17 (ἀγνοία); Hebr 5,2. Röm 10,3 gehört wohl nicht hierher (vgl. MICHEL, Römer 325).

¹⁸ KNIERIM, נש 872.

¹⁹ BULTMANN, ἀγνοέω 117.

²⁰ J EREMIAS, Briefe 16; vgl. DIBELIUS-CONZELMANN (Pastoralbriefe 23).

„Entschuldigten“ zum μετανοεῖν aufgefordert, und nach Röm 3,25 begründet die Unwissenheit (lediglich) den Aufschub des Gerichts.

Worin aber bestand die Unwissenheit des Paulus? Sie resultierte aus seiner ἀπιστία.

ἀπιστία Dieses Wort bezeichnet im NT fast immer den Unglauben von Juden gegen (die Botschaft von) Jesus (Mt 13,58; Mk 6,6; 9,24; 16,14; Röm [3,3]²¹; 4,20; 11,20.23) oder Gott (Hebr 3,12.19 – v 12 von Christen). Dagegen findet sich kein Beleg, wo es den Unglauben von Heiden bezeichnet. Ähnliches gilt vom Verb ἀπιστεῖν²². Lediglich das Adjektiv ἀπιστος bezeichnet (sogar überwiegend) Heiden²³. Die Past folgen hier genau dem Sprachgebrauch der übrigen neutestamentlichen – insbesondere paulinischen – Schriften, wenn sie die Einstellung des jüdischen Eifersers Paulus zu Jesus als ἀπιστία bezeichnen (vgl. Röm 11,20.23). Auch hier kann also keine Rede davon sein, daß Paulus mit zur Beschreibung von Heiden üblichen Termini charakterisiert werde.

Die ἄγνοια ἐν ἀπιστίᾳ des Paulus war das Fehlen der Erkenntnis Jesu vor seiner Beauftragung²⁴. Diese Erkenntnis wurde ihm vor Damaskus geoffenbart und machte aus dem Verfolger den Christus-Boten. Hier ergibt sich der beste Sinn, wenn man die paulinische Sicht der Dinge voraussetzt: daß der von ihm nach dem Gesetz für verflucht Gehaltene (vgl. Dtn 21,23 mit Gal 3,13)²⁵ auferstanden und damit von Gott bestätigt worden war, wodurch er sich seinerseits als „das Ende des Gesetzes“ erwies. Das Fehlen dieser Erkenntnis hatte ihn veranlaßt, das Gesetz zu verteidigen²⁶ und die Gemeinde Jesu zu verfolgen – in dem Glauben, damit recht zu handeln. ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν

²¹ An dieser Stelle liegt die Bedeutung „Untreue“ näher, da ἀπιστία hier den Gegenbegriff zu πίστις bildet.

²² Unglaube gegen (die Botschaft von) Jesus: Mk 16,16; Apg 28,24; gegen die (Botschaft von der) Auferstehung: Mk 16,11; Lk 24,11.41.

²³ Lk 12,46 (wahrscheinlich); 1 Kor 6,6; 7,12.14f; 10,27; 14,22–24; 2 Kor 4,4; 6,14f; 1 Tim 5,8; Tit 1,15; Offb 21,8.

²⁴ Hingegen besteht die Unwissenheit gewiß nicht darin, daß „die moralische Verwerflichkeit des vorchristlichen Handelns ohne Erleuchtung durch die Glaubensbotschaft gar nicht erkennbar ist“ (so HASLER, Briefe 16). Dagegen spricht schon die Zusammenordnung von ἄγνοια mit ἀπιστία, was ja ein theologischer, kein moralischer Begriff ist. Ebenso geht es ganz an der im Text vorausgesetzten Situation vorbei, wenn HASLER (ebd.) meint, es sei „an die gegensätzliche Weltanschauung der hellenistischen Mischreligionen zu denken.“ Das läßt der Kontext (die Verfolgertätigkeit des Paulus) nicht zu. Die Schuld des Paulus „liegt nicht in Einzelheiten, sondern in einer Gesamthaltung, der Ablehnung Jesu“ (BURCHARD, Der dreizehnte Zeuge 94).

²⁵ Siehe STUHLMACHER, Zur paulinischen Christologie 217.219 unter Verweis auf 11Q19 LXIV,6–13, wo Dtn 21,22f in diesem Sinn aufgenommen wird.

²⁶ Diesen Aspekt arbeiten die Past – im Gegensatz zu Gal 1,13f; Phil 3,6 – nicht heraus. Er hat zu jener Zeit wohl schon an Aktualität verloren.

ἀπιστία wird also am besten übersetzt „ich handelte als Unwissender, zur Zeit meines Unglaubens“²⁷.

ἐλεεῖν vgl. zweiter Hauptteil, I. zu 1 Tim 1,1–2. Die Form ἠλεήθην ist als Passivum divinum aufzufassen, das sich wahrscheinlich auf Christus, nicht auf Gott bezieht (siehe unten zu v 16).

14 ὑπερπελεόνασεν ἡ χάρις ὑπερπελεονάζειν ist zwar ein hapax legomenon im NT, klingt aber deutlich an Röm 5,20 an, wo Paulus schreibt: οὗ δὲ ἐπελεόνασεν ἡ ἀμαρτία, ὑπερ-επερίσσευσεν ἡ χάρις. Anscheinend zitiert der Verfasser der Past hier Paulus aus dem Gedächtnis, ohne Röm 5 schriftlich vor sich zu haben. Das würde am besten die leicht veränderte Wortkombination bei doch hoher Übereinstimmung erklären. Daß ihm Röm 5 geläufig war, ergibt sich daraus, daß er den Römerbrief auch anderweitig nachweislich benutzte²⁸.

Auf jeden Fall ist v 13f eine Anwendung des allgemeinen Satzes von Röm 5,20 auf den speziellen Fall des Paulus – der ja im folgenden als ὑποτύπωσις bezeichnet wird²⁹. Das Übermaß der Sünde wurde in v 13 anhand seines vorchristlichen Lebens dargestellt, nun folgt mit v 14 die Aussage über die Gnade³⁰. Wenn immer wieder bemerkt wird, das Bild des vorchristlichen Paulus in v 13 sei besonders düster gezeichnet, so liegt das ganz in der Tendenz von Röm 5,20. Die Sünde wird als dunkle Folie gemalt, damit die Gnade sich umso heller abhebt. Hinter dieser überaus negativen Schilderung der Vergangenheit des Paulus steht zum einen das Paulus-Bild der Appg (vgl. 9,1f; 22,4f; 26,9–11). Darüber hinaus könnte sich dahinter die Absicht verbergen, gegen die Irrlehrer zu zeigen, daß auch den Ungläubigen in der Welt die Gnade Gottes gilt – während jene offenbar davon ausgingen, daß es Menschen gebe, denen die Gnade nicht gelte³¹.

Bei genauerem Hinsehen ergibt sich ein interessanter Unterschied zwischen Röm 5 und 1 Tim 1: Während dort Adam als Vertreter der Menschheit Christus gegenüberstand, ist es hier Paulus³². Wurde Adam als Typos des Sünders

²⁷ In 1 Petr 1,14 wird die Zeit, in der die Adressaten noch nicht Christen waren, als ἡ ἀγνοία ὑμῶν bezeichnet.

²⁸ Siehe zweiter Hauptteil, I. zu 1 Tim 1,1–2.

²⁹ Vgl. THOMAS VON AQUINs Kommentar zu diesem Text (bei SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 339): „Probat per experimentum in seipso quid fuerit ipse tempore legis, et quid consecutus sit tempore gratiae“.

³⁰ Ähnlich Gal 3,23–25 – hier auf heilsgeschichtlicher Ebene: πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν – ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως.

³¹ Darauf läßt die Betonung des universalen Heilswillens Gottes schließen (s. Exkurs zu σωτήρ im zweiten Hauptteil unter I.). Vgl. ferner LÜTGERT, *Irrlehrer* 52f.

³² Daß die Reflexion auf die Funktion des Gesetzes in 1 Tim 1 entfällt, bedingt, daß auch die paulinische Spitze fehlt, wonach Gott die Sünde (durch das Gesetz) gemehrt hat, um die

angeführt (Röm 5,19), so Paulus als Paradigma des *geretteten* Sünders (πρὸς ὑποτύπωσιν ..., v 16). Ziel der Rettung ist in beiden Fällen, daß Menschen εἰς ζωὴν αἰώνιον gelangen (5,21 bzw. 1,16). Ein weiterer Unterschied liegt darin, wie der Weg zum Leben beschrieben wird: in Röm 5, wo es um die objektive Tat Jesu geht, διὰ δικαιοσύνης, in 1 Tim dagegen, wo die konkrete Person des Paulus vor Augen steht, μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης. Einmal wird darauf reflektiert, wie die Gnade den Menschen vor Gott darstellt, einmal, was sie am Menschen wirkt. Daß beides bei Paulus zusammengehört, zeigt ein Blick auf Stellen wie Röm 3,28 und Gal 3,24; umgekehrt sieht man an Tit 3,7, daß auch die Past den objektiven Aspekt der Rechtfertigung durch das Heilswerk Jesu aufgenommen haben.

πίστις καὶ ἀγάπη werden in 1 Tim 1,5 zusammen mit συνείδησις ἀγαθὴ als τέλος τῆς παραγγελίας bezeichnet. In den Past kommt das Wortpaar außerdem vor in 1 Tim 2,15; 4,12; Tit 2,2 (mit ἀγιασμός, ἀγνεία oder ὑπομονή als drittem Glied), in 2 Tim 1,13 (wie 1,14 gefolgt von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) und in 1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22; 3,10 (jeweils in einer längeren Begriffsreihe). Es handelt sich um zwei Begriffe, die bei Paulus und seinen Schülern häufig zusammen auftreten (während im übrigen NT Offb 2,19 der einzige Beleg ist)³³. Wo die Begriffe näher bestimmt werden, bezieht sich der Glaube auf den Herrn Jesus Christus, die Liebe meist auf die Mitchristen. Die Bedeutung von v 14 ist demnach: die Gnade kam in reichlichem Maß und brachte Paulus den Glauben an Jesus (statt der ἀπιστία) und die Liebe zu ihm und seiner Gemeinde (die er zuvor gehaßt und verfolgt hatte). Wie in Röm 5 entspricht also die Gabe der Gnade gegenbildlich der Wirkung der Sünde (ἀμαρτωλοί – δίκαιοι, θάνατος – δικαιοσύνη εἰς ζωὴν αἰώνιον).

15 Mit πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος leitet der Verfasser einen ursprünglich ohne diese Eingangsformel tradierten³⁴ Bekenntnissatz ein.

Gnade noch größer zu machen. Die überaus negative Paulus-Darstellung (πρῶτος der Sünder, v 15) versucht, das auszugleichen.

³³ πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς: 1 Kor 13,13; Kol 1,4f; 1 Thess 1,3; 5,8; Verbindungen von πίστις und ἀγάπη: Gal 5,6; Eph 1,15; Eph 3,17; Eph 6,23; 1 Thess 3,6; 2 Thess 1,3; Phlm 5; πίστις und ἀγάπη innerhalb einer längeren Begriffsreihe: 2 Kor 8,7; Gal 5,22; Offb 2,19.

³⁴ Darauf läßt der Vergleich mit den synoptischen ἠθρον-Sprüchen schließen (s. u.).

Exkurs zu πιστός ὁ λόγος

Diese Formel ist in den Past fünfmal belegt (1 Tim 3,1; 2 Tim 2,11; Tit 3,8; 1 Tim 1,15; 4,9), an den beiden letztgenannten Stellen mit καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος.

In 1 Tim 1,15 ist sie durch ὅτι rezitativum eindeutig dem nachfolgenden Satz zugeordnet. In 1 Tim 3,1 könnte sie sich sowohl auf den vorhergehenden als auch auf den nachfolgenden Satz beziehen. Bei keinem dieser beiden Sätze scheint es sich um traditionelles Gut zu handeln. In 1 Tim 4,9 dürfte sie sich auf das Vorangegangene beziehen, da der mit γάρ angeschlossene v 10 eine persönliche Erklärung des Vorhergehenden in der 1. Person enthält und kein „λόγος“ im Sinne einer geformten Überlieferung ist. In 2 Tim 2,11ff liegt poetisch geformtes Gut vor, so daß die Formel sich darauf beziehen könnte. Was in v 10 vorangeht, kann dagegen schwerlich als „λόγος“ bezeichnet werden. Dasselbe gilt für den auf die Formel folgenden Satz in Tit 3,8. Die Formel in Tit 3,8 wird sich auf das voranstehende Traditionsstück beziehen.

Insgesamt ergibt sich folgender Tatbestand: πιστός ὁ λόγος bezieht sich in einigen Fällen auf traditionelles Gut, in anderen aber auf ad hoc Formuliertes. Es steht manchmal vor, manchmal nach den Sätzen, auf die es sich bezieht.

Die Formel kommt wörtlich weder in der LXX noch im übrigen NT vor. Eine gewisse Parallele besteht zur alttestamentlichen Auffassung vom „Wort“ Jahwes. Das Niphal von נאם wird in diesem Zusammenhang in der LXX öfter mit Derivaten der Wurzel πιστ- wiedergegeben: 1 Kön 8,26 und 2 Chr 6,17 (πιστωθήτω δὴ τὸ ῥήμά σου für קִבַּלְתָּ [נא] נאם); 2 Chr 1,9 (πιστωθήτω τὸ ὄνομά³⁵ σου für קִבַּלְתָּ נאם); Ps 18(19),8 (ἡ μαρτυρία κυρίου πιστή); 111,7 (πισταὶ πᾶσαι αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ); Ps 33,4 (ὅτι εὐθὴς ὁ λόγος τοῦ κυρίου, καὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πίστει für קִבַּלְתָּ נאם וְכָל מַעֲשָׂיו בְּאֵמֶן).

Seit Theodor von Mopsuestia (Ad Tim 3,1)³⁶ wird πιστός ὁ λόγος immer wieder als Pendant zu ἀμὴν λέγω ὑμῖν in den Evangelien gesehen. Zwar ist es richtig, daß hier strukturell eine gewisse Parallelität zu entdecken ist, sofern beide als Einleitungsformel stehen können und dabei grammatikalisch selbstständige Sätze einleiten und πιστός in der LXX als Übersetzung für Derivate der Wurzel נאם stehen kann. Doch während jene Formel kurze und prägnante Sentenzen einleitet, kann vor oder nach πιστός ὁ λόγος recht frei formuliertes Material unterschiedlichster Länge stehen. Außer in 1 Tim 1,15 handelt es sich dabei nirgends um Jesus-Worte – zum Teil ist nicht einmal geprägte Tradition auszumachen –, und gerade vor den ἡλθον-Worten der Evangelien steht nie ἀμὴν λέγω ὑμῖν.

³⁵ Daß hier das Wort Jahwes durch seinen Namen ersetzt wird, zeigt einmal mehr, wie sehr die Zuverlässigkeit seines Wortes an seine eigene geknüpft ist.

³⁶ Vgl. SWETE, Faithful Sayings 2 und KNIGHT, Faithful Sayings 12.

Als Vergleichsstellen aus der griechischen Literatur werden folgende Stellen gelegentlich in Betracht gezogen: Dionysius von Halicarnassus 3,23,17 und Dio Chrysostomos, 28 (45),3³⁷. Dort kommen die Worte πιστός ὁ λόγος vor – allerdings nicht als Formel, sondern in vollständigen Sätzen.

Für einen semitischen Ursprung der Formel wird 1Q27,8 in Betracht gezogen: נכון הדבר לבוא ואמת המשא ומנה יודע לכמה כי לוא ישב אהור – „Fest steht das Wort, um einzutreffen, und wahr ist die Weissagung, und daraus sei euch bekannt, daß Er (es) nicht zurücknehmen wird: ...“³⁹. Diese Formel ist wie die in den Past als Parallelismus membrorum gestaltet und steht ihnen auch im Wortlaut sehr nahe. Eine direkte Abhängigkeit läßt sich auch hier kaum wahrscheinlich machen. Doch zeigt dieses Beispiel – wie die zuvor genannten Belege auch –, daß z. Zt. der Past in der jüdischen und in der heidnischen Umwelt Formeln dieser Art gängig waren.

In den paulinischen Schriften gibt es Anklänge an diese Formel, von denen aus der Verfasser der Past (oder seine Gemeinde) sie entwickelt haben könnte:

a) Von der Osten-Sacken versucht, sie von den von ihm so genannten paulinischen „Treuesprüche[n]“ abzuleiten, deren Grundform lautet: „πιστός ὁ ..., ὅς καί ... + verbum finitum im Futur“⁴⁰ (vgl. 1 Kor 1,9; 1 Kor 10,13b; 2 Kor 1,18; 1 Thess 5,24; 2 Thess 3,3). Nach von der Osten-Sacken vollzieht sich dabei folgende Verschiebung: „In der Treueformel selbst steht in den Pastoralbriefen an der Stelle Gottes das Wort, das in der beteuerten Aussage als tradiertes Heilswort in Erinnerung gerufen wird und dessen Glaubwürdigkeit die Formel unterstreicht“⁴¹.

³⁷ Vgl. BAUER-ALAND, Wörterbuch zu πιστός und KNIGHT, Faithful Sayings 5: γενήσεται δέ μου πιστός ὁ λόγος bzw. ἴσως δὲ οὐδὲ φανέεται πιστός ὁ λόγος.

³⁸ Vgl. KNIGHT, Faithful Sayings 6 (unter Verweis auf die unveröffentlichte Dissertation von NAUCK, Theologie 50, Anm. 32) und ELLIS, Traditions 240. ROLOFF (Brief, 88, Anm. 167) wendet gegen den Vergleich mit dieser Stelle ein, „daß hier ein völlig anderer Sinnbezug gegeben ist“, da es „um das Eintreffen der Vorhersage eines Profetenwortes“ gehe. Jedoch hält ELLIS (Prophecy 149) die πιστός ὁ λόγος-Worte für „instructions of Christian prophets (cf. 1Tim 4,1,6, τοῖς λόγοις τῆς πίστεως) and/or inspired teachers“, welche der Verfasser in seine Briefe einbaute – eine Hypothese, die aufgrund der Parallelen in Offb 21,5 und 22,6 (s. u.) immerhin erwägenswert ist.

³⁹ Übersetzung von MAIER, Qumran-Essener I, 238.

⁴⁰ Von der OSTEN-SACKEN, Gottes Treue 182; gewissermaßen zur Voraussetzung dieser Sprüche gehören die alttestamentlichen Aussagen über die Treue Gottes, z. B. Dtn 7,9; 32,4; Jes 49,7; Ps 144,13a LXX; 3 Makk 2,11, sowie möglicherweise jüdische Traditionen, wie sie uns in rabbinischen Schriften überliefert sind. Von der OSTEN-SACKEN (a. a. O. 191) nennt hierfür die bereits von BILL (III, 321) angeführten Belege Sifra zu Lev 18,2.4.5.6.19; 19,37 und Midrasch zum Hld 5,16, wo „die Formel ‚Ich bin Jahwe‘ mit den Worten gedeutet wird: ‚Ich bin treu, Lohn zu zahlen‘“, sowie die Umformulierung dieser Formel in Aboth II,16. Es ist gut denkbar, daß die frühen Christen die Treuesprüche ihren wesentlichen Elementen nach aus dem Judentum übernommen haben.

⁴¹ Von der OSTEN-SACKEN, Gottes Treue 190. Diese Übertragung ist durch Paulus vor-

Gegen die These von der Osten-Sackens spricht die wechselnde Stellung der Formel in den Past im Gegensatz zu den paulinischen Treuespüchen, wo sie immer am Anfang steht, und die völlige Auflösung ihrer bei Paulus feststehenden Struktur. Im übrigen ist nicht einzusehen, warum der Verfasser der Past die Formel erst durch Veränderung der paulinischen Formel (Übertragung des Attributs πιστός von Gott auf dessen Wort) gewonnen haben sollte, obwohl ihm entsprechende Aussagen schon vom AT her vertraut waren.

b) Duncan⁴² vergleicht die Formel mit den paulinischen Beteuerungsformeln wie beispielsweise Röm 1,9 μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός ... ὡς ...; ähnlich 2 Kor 11,31; Gal 1,20; 1 Thess 2,5 (vgl. Tit 1,13: ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής).

Diese Sätze stehen relativ unverbunden neben den Aussagen, deren Wahrheit sie unterstreichen. Sie dienen der Beteuerung und fordern zugleich von den Zuhörern besondere Aufmerksamkeit. Daß auch πιστός ὁ λόγος der Beteuerung dient, unterstreicht die in Tit 3,8 daran anschließende Erklärung: περὶ τούτων βούλομαι σε διαβεβαιῶσθαι⁴³.

Ist die Formel der Funktion nach mit den paulinischen Beteuerungsformeln verwandt, so ist doch andererseits bemerkenswert, daß sie dem Wortlaut nach Offb⁴⁴ 21,5 und 22,6 (οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ [εἰσιν]) nahesteht, nur daß dort der Plural verwendet wird und die Formel mit ἀληθινοὶ erweitert ist. Beachtet man ferner die Rede vom πιστός λόγος in Tit 1,9 (τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου), so liegt folgender Schluß nahe: In den Gemeinden, an die der Verfasser sich richtet, war es üblich, im Anschluß an das AT und entsprechende jüdische Formeln das „Wort“ (Jesu, der Apostel, der Überlieferung) als πιστός zu charakterisieren. Der Verfasser verfestigte diese Bezeichnung (vielleicht auch unter dem Eindruck von Beispielen aus der heidnischen Umwelt) zu einer Formel, welche er im Sinn der ihm bekannten paulinischen Beteuerungsformeln benutzte⁴⁵. Er setzt sie immer dort, wo es um für ihn besonders wichtige Themen geht, wie das Heil, das ewige Leben und die Kirchenordnung⁴⁶. Sie kann Zitate einleiten, aber auch vom Verfasser

bereitet, wenn er in 2 Kor 1,18 die Zuverlässigkeit seines Wortes mit der Treue Gottes begründet.

⁴² Πιστός ὁ λόγος 141.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Die Offenbarung enthält Sendschreiben nach Kleinasien, darunter eines nach Ephesus; eine – zumindest geographische – Überschneidung der Adressaten von Past und Offenbarung ist somit wahrscheinlich.

⁴⁵ Weil die Formel in 1 Tim 1,15 mit πιστός an ἐπιστεύθη und πιστός (vv 11f) anschließt, ist mit KNIGHT (Faithful Sayings 21) in Erwägung zu ziehen, daß der Verfasser sie an dieser Stelle neu geformt und von hier an weiter verwendet hat.

⁴⁶ Während DIBELIUS (Pastoralbriefe, 2. Aufl. 17) darin eine „Zitationsformel“ sah, spricht CONZELMANN ab der 3. Aufl. von einer „Beteuerung“ (Pastoralbriefe 24). RENDALL („Faithful“ 315) bezeichnet die Worte πιστός ὁ λόγος schlicht als „emphatic

selbst formulierte Sätze, und sie steht keineswegs bei allen Kernsätzen. Daß der Verfasser sich in solchen Zusammenhängen öfter geprägter Traditionen bedient, liegt in der Natur der Sache.

Lütgert sieht in πιστός ὁ λόγος eine „Versicherungsformel“⁴⁷, die der Verfasser an den Stellen setzt, wo er sich mit Dingen befaßt, die von den Irrlehrern bestritten werden. Doch sind diese Sätze nicht erkennbar polemisch formuliert. Außerdem verwendet der Verfasser gerade dort, wo er sich explizit mit den Gegnern auseinandersetzt, die Formel nicht. Das läßt Lütgerts These fragwürdig erscheinen.

Roloff nimmt als Sitz im Leben für diese Formel „die Katechese sowie – wie der liturgisch-pleophore Klang der zweigliedrigen Fassung vermuten läßt – den Gottesdienst“ an⁴⁸. Doch wird das durch seine eigene Feststellung in Frage gestellt, daß sie nicht „auf einen konkret fixierbaren Überlieferungsbezug“ ist⁴⁹, sondern an Stellen des Briefes erscheint, „wo thematische Übergänge vorliegen oder – wie an unserer Stelle – [dem jeweiligen Kontext gegenüber] neue Gedanken einzuführen sind“⁵⁰. Das spricht doch wohl eher dafür, daß die Formel eine stilistische Eigenart des Verfassers ist.

λόγος hat dabei „den allgemeinen Sinn von *Sentenz*, *Argument*, oder *Maxime*“ (vgl. Mt 5,37; 8,8; 12,32; 15,12.23; Lk 20,20; 23,9; Apg 20,38)⁵¹.

πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος Dieser zweite Teil der Formel hat ebenfalls gewisse Vorbilder in der zeitgenössischen Literatur. «Il semble que ce soit une qualification courante de la rhétorique grecque: parole, discours appuyé sur des arguments et auquel on peut faire confiance»⁵². Im NT kommt das Sub-

sentence“. Brox (Pastoralbriefe 112) betont ebenfalls, daß die Intention des Verfassers an den genannten Stellen nicht sei, Neues einführen, sondern die bekannte Christusbotschaft „zu erinnern und einzuschärfen“, und BOVER (Fidelis sermo 78) gibt als gemeinsames Ziel der Formel πιστός ὁ λόγος an: „a saber la realidad ... de las promesas divinas y la seguridad y solidez de nuestra esperanza en la vida eterna“. Mit den bisher genannten Beurteilungen stimmt ROLOFFs Beobachtung (Brief 90) überein, daß die Formel bei Worten stehe, „die sich als Grundlage gemeinschaftlichen Glaubens und Handelns der Christen bewährt haben“, „nicht jedoch bei polemischen oder lehrhaften Aussagen“. Daß sie nicht „lehrhaft“ seien, läßt sich allerdings nicht festhalten, denn einige der Sätze (wie z. B. 1 Tim 1,15) sind Lehrsätze, die das Zentrum der christlichen Botschaft pointiert und einprägsam zusammenfassen.

⁴⁷ Irrlehrer 52.

⁴⁸ ROLOFF, Brief 89.

⁴⁹ A. a. O. 89.

⁵⁰ A. a. O. 90.

⁵¹ A. a. O. 89; kursiv bei ROLOFF.

⁵² SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 277, Anm. 2; vgl. die mannigfaltigen Belege dort sowie die Belege bei BAUER-ALAND, Wörterbuch unter ἀποδοχή und DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 24. Die Inschrift aus dem Jahr 148 n. Chr., welche einen Bürger aus Ephesus als πάσης τιμῆς καὶ ἀποδοχῆς ἄξιος bezeichnet (SWETE, *Faithful Sayings* 1), ist zwar später als die Formel in den Pastoralbriefen, verdient aber insofern Be-

stantiv ἀποδοχή sonst nirgends vor. Das Verb ἀποδέχεσθαι gebraucht Lk in seinen Schriften sowohl in Bezug auf Menschen als auch auf das Wort (Apg 2,41 ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ; vgl. äthHen 94,1).

Während der erste Teil der Formel von der Qualität des Wortes handelt, fordert der zweite ein dieser entsprechendes Verhalten der Hörer.

ὅτι leitet den nun folgenden Bekenntnissatz ein:

Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοῦς σῶσαι
 Während sich in v 14 Anklänge an paulinisches Gut fanden, erinnert dieses ἦλθεν-Wort stark an die synoptischen ἦλθον-Sprüche, wie z. B. Lk 19,10 (vgl. 15,4) und Mk 2,17 par Mt 9,13 par Lk 5,32, sowie an die johanneischen Sprüche vom Gekommensein und die ihnen entsprechenden von der Sendung des Sohnes. Die wichtigsten Vergleichsstellen seien hier aufgeführt:

Lk 5,32 οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοῦς εἰς μετανοίαν.

par Mk 2,17 (im wesentlichen identisch mit Mt 9,13) οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοῦς.

Lk 19,10 ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

Joh 3,17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

Joh 3,19 ... ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον (vgl. 12,46)

Joh 9,39 εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον ...

Joh 10,36 ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ...

Joh 11,27 ... ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.

Joh 12,47 οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον.

Joh 16,28 ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ...

Folgendes ist zu beobachten:

1) In allen vier Evangelien finden sich ἦλθον- bzw. ἦλθεν-Sprüche.

2) Bei Paulus und seinen Schülern finden sich sonst keine ἦλθον-Sprüche; eine Anspielung darauf könnte höchstens in Gal 3,19 (ἄχρις οὗ ἔλθη τὸ σπέρμα) und Eph 2,17 (ἐλθῶν εὐηγγελίστατο εἰρήνην) vorliegen⁵³.

achtung, als die Redewendung sicher älter ist als diese Inschrift. (Vgl. auch 1 Tim 6,1: πᾶσης τιμῆς ἄξιος).

⁵³ Außerhalb der Evangelien bezieht sich das Verb ἔρχεσθαι im ganzen NT nur sechsmal auf den irdischen Jesus (vgl. ARENS, The ἦλθον-Sayings 307), nämlich: Gal 3,19; Eph 2,17; 1 Joh 4,2; 2 Joh 7; 1 Joh 5,6 (vgl. Joh 19,34) und 1 Tim 1,15.

3) Die Formel εἰς τὸν κόσμον fehlt in den synoptischen ἦλθον-Sprüchen, während sie in den johanneischen ἦλθον- und Sendungssprüchen häufig ist, wie überhaupt die johanneischen Schriften (und nur sie) öfter den κόσμος als Objekt der Rettung angeben (vgl. auch Joh 3,16f; 4,42; 12,47; 1 Joh 4,14). Dort ist mit dem Kommen Jesu in die Welt seine Präexistenz impliziert (s. u. zu ἦλθον).

4) Mit σῶζειν wird die Bestimmung des „Gekommenen“ nur bei Lk und Johannes angegeben⁵⁴.

5) ἁμαρτωλούς ist nur bei den Synoptikern Objekt des Sendungsauftrags Jesu – allerdings nie in einem Spruch mit σῶζειν. Johannes hat dafür τὸν κόσμον.

6) Χριστὸς Ἰησοῦς ist in den Evangelien nie das Subjekt von ἦλθον-Sprüchen, da es sich durchweg um Worte aus dem Munde Jesu handelt. Dieses Subjekt wurde dem Spruch bei der Umformung zum Bekenntnissatz vorangestellt. Der Menschensohntitel ist in den Evangelien nur im Munde Jesu zu finden. In den übrigen Schriften des NT findet er sich deshalb (außer Apg 7,56) überhaupt nicht, auch nicht, wo Jesus als Menschensohn vorgestellt wird. Er konnte darum auch nicht Subjekt eines Bekenntnissatzes sein⁵⁵.

Ist Hampel darin Recht zu geben, daß Lk 19,10 und Mk 2,17 nicht voneinander abhängig sind⁵⁶, dann liegen hier drei selbständige Traditionen zugrunde: eine (proto-)lukanische (σῶζειν)⁵⁷, eine allen drei Synoptikern gemeinsame (ἁμαρτωλούς)⁵⁸ und eine johanneische (εἰς τὸν κόσμον). Nur wenn man alle drei heranzieht, kann man zu dem Bekenntnissatz in 1 Tim 1,15 gelangen⁵⁹.

⁵⁴ σῶζειν fehlt in Lk 15,4 (vgl. Ez 34,16), wo es ebenfalls um die Rettung des Verlorenen geht. Es ist deshalb in Lk 19,10 wohl auf (Proto-)Lukas zurückzuführen, der es als Erklärung neben ζητεῖν setzte.

⁵⁵ HAMPPEL (Menschsohn 207) argumentiert dafür, daß „Menschsohn“ in Luk 19,10 ursprünglich ist.

⁵⁶ Vgl. HAMPPEL, Menschensohn 206.

⁵⁷ Daß nur Lukas die Perikope über Zachäus hat, könnte ein Hinweis darauf sein, daß sie aus seinem Sondergut stammt (vgl. ARENS, The ἦλθον-Sayings 161). Für das hohe Alter und den semitischen Ursprung des Wortes in Lk 19,10 spricht die schon bei Jesus selbst (vgl. Lk 15,3–7) aufgenommene Hirtenmetaphorik, welche auf Ez 34,16 anspielt (vgl. ARENS, The ἦλθον-Sayings 174.176). ζητῆσαι τὸ ἀπολωλός ist die wörtliche Wiedergabe von שָׁרַף שָׂרַף שָׂרַף aus Ez 34,16.

⁵⁸ Da andere Stellen erkennen lassen, daß der Verfasser das Mt- und das Lk-Evangelium (oder Vorformen davon) gekannt hat, ist es wahrscheinlich, daß er auch dieses Wort durch sie kannte. Ob er darüber hinaus Kenntnis vom Mk-Evangelium hatte, kann dahingestellt bleiben.

⁵⁹ Vgl. KNIGHT, Faithful Sayings 49: „The saying ... utilizes a combination of Synoptic and Johannine language“; ebenso ARENS, The ἦλθον-Sayings 307. Angesichts der Quellenlage muß die Einschätzung durch DIBELIUS-CONZELMANN (Pastoralbriefe 25; ähnlich STECKER, Formen 150; OBERLINNER, Pastoralbriefe Bd. 1, 43 und LÄGER, Christologie

Wenn Roloff „den Satz als direkte Transformation des ἦλθον-Spruches Mk 2,17b par Mt 9,13c“ einstuft⁶⁰, muß er annehmen, daß der Verfasser der Past und Lk zufällig beide καλεῖν in σῶζειν umgeändert haben. Diese Annahme ist nicht nur unwahrscheinlich, sondern auch unnötig, wenn man nicht mit Roloff⁶¹ Lk 19,10 für ein (dem Verfasser der Past unbekanntes) von Lukas aus Mk 2,17b gebildetes Logion hält. Das ist schon deshalb kaum anzunehmen, weil Lk jenes Logion bereits in 5,32 fast wörtlich wiedergibt. Der Verfasser verändert also an dieser Stelle das Logion aus Lk 19,10 aufgrund des ihm ebenfalls bekannten Spruches in Mk 2,17 par Mt 9,13 par Lk 5,32 und läßt dabei johanneische Terminologie mit einfließen. Läger ist darin recht zu geben, daß der Spruch in der vorliegenden Fassung vom Verfasser der Past formuliert wurde: Das ist an dem für diesen charakteristischen Χριστὸς Ἰησοῦς sowie der „Anwendung der Aussage auf die Person des Paulus, die den Satz zum organischen Bestandteil seines Kontextes macht“, zu erkennen⁶².

ἦλθεν Der Ausdruck εἰς τὸν κόσμον ἔρχεσθαι kann zwar „zur Welt kommen“ im Sinn von „geboren werden“ heißen, doch ist zu beachten, daß hier ein ἦλθεν-Spruch vorliegt und daß ἦλθεν in diesen Sprüchen gerade *nicht* ein gewöhnliches „zur Welt kommen“ bezeichnet.

Exkurs zur Erforschung der ἦλθον-Sprüche

Seit Bultmann ist es in der Forschung weithin üblich geworden, in ἦλθον (und den damit eingeleiteten Sprüchen) eine von Ostern her „rückschauend[e]“ Zusammenfassung des Wirkens Jesu durch die Gemeinde zu sehen⁶³. Diesem Urteil hat Bühner⁶⁴ widersprochen. Aufgrund eines umfassenden Vergleichs mit alttestamentlichen und jüdischen Texten stellte er fest, „daß ein übergreifendes Schema im Hintergrund steht ... Das ‚Ich bin gekommen‘ hat seinen Platz im Bericht, den der Bote vor dem Adressaten gibt, um sich vorzustellen“⁶⁵. „Da die Worte ‚Ich bin gekommen‘ nicht Zitat des Auftrags sind, sondern zu dem selbst formulierten Botenbericht gehören, ist entsprechend die

33) als allzu vage gelten, wo es heißt: „Aus Sätzen wie dem nunmehr folgenden ist nicht zu schließen, daß der Verf[asser] Evangelienschriften benutzt, sondern daß er Sätze der Gemeindepredation weitergibt“.

⁶⁰ ROLOFF, Brief 90.

⁶¹ Ebd., Anm. 185.

⁶² Christologie 33.

⁶³ BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, 167; vgl. 164–168. Auch KÄSEMANN (Anfänge 176) hält die ἦλθον-Logia für „so etwas wie erste Summarien des Evangeliums“; ebenso ARENS, ἦλθον-Sayings, 348.

⁶⁴ Der Gesandte passim.

⁶⁵ BÜHNER, Der Gesandte 145.

finale Angabe nicht Zitat, sondern *vorausweisende Zusammenfassung*“⁶⁶, welche „die Legitimität des Boten und die Adressierung der Botschaft erkennbar werden“ läßt⁶⁷. Nach Jeremias ist das ἦλθον „zugrunde liegende κηη (כָּהֵן) ῥ mit Infinitiv ... eine geläufige Wendung mit der Bedeutung ‚beabsichtigen‘, ‚wollen‘, ‚die Aufgabe haben‘, ‚sollen‘“⁶⁸. Wie die „Langform des Botenselbstberichtes“ (z. B. Gen 24,33ff; Jos 9,6ff) erkennen läßt, „entsprechen sich ‚Sendung‘ und ‚Kommen‘“⁶⁹; in der sich aus der Langform entwickelnden Kurzform dagegen (ἦλθον + finale Bestimmung in Form eines Infinitivs) ist die Person des Sendenden nur noch impliziert⁷⁰. Die synoptischen ἦλθον-Worte sind alle „auf eine von ihnen abhängige Aussage bezogen“, wobei sie entweder „eine das Verhalten der Gemeinde betreffende Forderung“ (Mt 5,17ff; 10,34ff; Mk 10,45) oder – „am Schluß eines Apophthegmas“ – „das besondere Verhalten Jesu“ (Mk 1,38; 2,17; Lk 19,10; Mt 15,24) begründen sollen⁷¹. Als „nur andeutende Legitimationsaussage“ entsprechen sie der „offenen geschichtlichen Situation [Jesu], die gekennzeichnet ist durch die Spannung zwischen messianischer Designation und öffentlicher Inthronisation“⁷². Mit der Formulierung ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bringt Jesus seinen Anspruch zum Ausdruck, als Messias (designatus) in Vollmacht zu handeln⁷³.

Die Art und Weise, wie ἐρχεσθαι in den ἦλθον-Sprüchen gebraucht wird, ist also ein Hinweis auf die Messianität Jesu, wie übrigens auch die Bezeichnung Jesu als ὁ ἐρχόμενος durch Johannes den Täufer nahelegt: es ist dies zwar keine gängige Messiasbezeichnung. Doch spricht Johannes der Täufer so von einer „Richter- und Heilsgestalt“, einem „mit ungleich größerer Vollmacht ausgerüsteten Boten Gottes“⁷⁴. Die Deutung von ἐρχόμενος auf den Messias darf noch immer als die beste Erklärung gelten: „Bereits im Alten Testament ist der Kommende (כָּהֵן) nicht nur irgendeine eschatologische Gestalt, sondern speziell der Messias“⁷⁵, und für das NT zeigt gerade der *Zweifel* Johannes des

⁶⁶ A. a. O. 146; Hervorhebung von mir.

⁶⁷ A. a. O. 145.

⁶⁸ Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien 167; Belege dort.

⁶⁹ BÜHNER, Der Gesandte 145; in der Langform nämlich „sind Aussendung und aktuelle Ankunft des Boten als die beiden Endpunkte des Botenweges aufeinander bezogen“ (ebd.).

⁷⁰ Vgl. a. a. O. 146.

⁷¹ A. a. O. 147.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. HAMPPEL, Menschensohn 210.

⁷⁴ HAMPPEL, Menschensohn 222; vgl. STUHLMACHER, Biblische Theologie 61.

⁷⁵ HAMPPEL, Menschensohn 224 unter Verweis auf die Auslegung von Gen 49,10 in 4Q252 v.1–4 im Sinn „der kommenden Königsherrschaft des endzeitlichen Davididen“; weitere Belege ebd., Anm. 61 und SCHNEIDER, ἐρχομαι 666; vgl. auch JENNY (כָּהֵן 269), der als Belege für כָּהֵן „im Zusammenhang der messianischen Erwartung in Qumran“ 1 QS IX,11 und 0QCD XIX,10f anführt.

Täufers an der Messianität Jesu (Mt 11,2f par), daß er mit ἐρχόμενος tatsächlich den Messias meinte⁷⁶. Dieser verhüllenden Redeweise des Täufers entspricht bei Jesus die Rede vom Gekommensein des Menschensohns.

Hieraus ergibt sich für die beiden Logia, die 1 Tim 1,15 zugrunde liegen (Lk 19,10 und 5,32par), folgendes: Lk 19,10 ist – nach Hampels Einteilung der Menschensohnworte – ein Logion „von der gegenwärtigen Hoheit des Menschensohns“⁷⁷. In dieselbe Richtung weist auch die Hirtenmetaphorik, die eine Anspielung auf Jesu Messianität ist. Auch das ἦλθον-Wort in Mk 2,17 par Mt 9,13 par Lk 5,32 enthält eindeutig einen messianischen Anspruch, indem es sich (negativ) auf die Erwartung bezieht, der Messias werde um der Gerechten Israels willen kommen und unter ihnen wohnen (vgl. Jub 1,17.24f.28; äth Hen 45,4; 62,14; 105,9)⁷⁸.

Die Wendung εἰς τὸν κόσμον ἐλθεῖν erinnert darüber hinaus an die johanneische Tradition, wo sie eine Präexistenzaussage war (vgl. Joh 3,19; 9,39; 11,27; 16,28; auch 10,36; 12,47)⁷⁹. Auch Marshall hält johanneischen Einfluß an dieser Stelle für möglich⁸⁰ und plädiert dafür, der Phrase in 1 Tim 1,15 „its full weight“ zu geben: “‘Christ Jesus came into the world’ cannot well be understood in any other way than as the language of incarnation”⁸¹. Wohl ist prinzipiell „mit der Möglichkeit zu rechnen“, daß der Verfasser die Präexistenzvorstellung, welche sich mit εἰς τὸν κόσμον ἐλθεῖν „leicht ... verbinden kann“, „anders versteht, als sie ursprünglich gemeint war“ (so Dibelius-Conzelmann)⁸². Doch bedarf es einer Begründung, warum ein Verfasser, der sich als Paulus-Schüler versteht und von ihm die Präexistenz Christi gelehrt worden war, sie aus einem Spruch, der ursprünglich von dieser handelt, wegdenken sollte.

In 1 Tim 1,15 wird das Logion aus seinem ursprünglichen Zusammenhang in Lk 19,10 herausgenommen und als Bekenntnissatz verwendet. Es spricht jetzt

⁷⁶ Vgl. HAMPPEL, Menschensohn 225; KLAUCK, Zweiter und Dritter Johannesbrief 55; weitere Belege für ἐρχόμενος als Messiasbezeichnung: Einzug in Jerusalem nach allen vier Evangelien, ferner Joh 4,25; 7,27f; 11,27; 12,13 (vgl. auch Apg 13,25, wo „die Täuferankündigung ... im messianischen Kontext“ [HAMPPEL 226] der Verse 22–37 steht).

⁷⁷ HAMPPEL, Menschensohn 187.

⁷⁸ Vgl. ARENS, The ἦλθον-Sayings 330.

⁷⁹ Da der 1. Timotheusbrief wahrscheinlich nach Ephesus gerichtet ist (1,3), kann dem Verfasser samt seinen Adressaten die johanneische Tradition ohne weiteres bekannt gewesen sein (vgl. 3.2.3. zum Verhältnis zwischen Past und johanneischer Überlieferung).

⁸⁰ MARSHALL, Christology 164.

⁸¹ A. a. O. 172; ebenso SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 1, 247 und LAU, Manifest in Flesh 66f. Vgl. auch KNIGHT, Pastoral Epistles 101: “Although it is true ... that ‘coming into the world’ need not demonstrate preexistence in and of itself ..., it is equally true that when used of Jesus that is just what it does indicate”.

⁸² Pastoralbriefe 25.

über „Christus Jesus“, ist also nicht mehr die Selbstaussage eines Boten. Von daher verschiebt sich auch seine Bedeutung. *Jetzt* erscheint es in der Tat als *rückblickende* Zusammenfassung des Weges Jesu. Zugleich weist das Wort nun eine „charakteristisch universalistische Tendenz“ auf⁸³. Es bezieht sich jetzt über das (vergangene) irdische Wirken Jesu hinaus auch auf das (gegenwärtige) Wirken des Erhöhten in der Verkündigung seiner Boten⁸⁴. Die in Lk 19,10 zugrundeliegende Hirtenmetaphorik (ζητήσαι, ἀπολωλός) war für einen Bekenntnissatz – insbesondere einer hellenistisch geprägten Gemeinde – weniger geeignet als ἀμαρτωλούς und das schon in Lukas 19,10 neben ζητήσαι tretende σώσαι. ἀπολωλός wurde deshalb von Lk 5,32par her durch ἀμαρτωλούς ersetzt. Auch das Wort ἀμαρτωλοί hat in seiner Position in einem Bekenntnissatz und erst recht in seinem jetzigen Kontext (wo auch und gerade Paulus unter die ἀμαρτωλοί gerechnet wird) gegenüber ἀπολωλός bzw. ἀμαρτωλοί in den Evangelien eine verschobene Bedeutung: während es dort – in Übereinstimmung mit pharisäischer Terminologie – die Sünder im Gegenüber zu den Gerechten (insbesondere den Pharisäern) meinte, umfaßt es jetzt – entsprechend paulinischem Sündenverständnis, vgl. Röm 3,23 – alle Menschen. Daß es im Gegensatz zu den vergleichbaren Worten der Evangelien *vor* dem Verb steht, dient der Betonung des Objekts. Das entspricht inhaltlich der Gegenüberstellung „nicht die Gerechten, *sondern* die Sünder“ in Mk 2,17 par.

Mit Recht ist v 15 zusammen mit 1 Tim 2,6 als das „Zentrum“ und „die Botschaft selbst, um die ... die Pastoralbriefe kämpfen“, bezeichnet worden⁸⁵. (Er klingt 325 im Nicänum nach, wo es heißt: τὸν ... διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελήθοντα⁸⁶.)

Dieser Bekenntnissatz enthält die Präexistenz Jesu und das soteriologische Ziel seiner Sendung. Damit wird der σωτήρ-Titel eindeutig auf Jesu Sendung zu den Sündern (und um der Sünde willen) bezogen. Er erfüllt seine Aufgabe

⁸³ OBERLINNER, Epiphaneia 206, siehe dort auch Anm. 68.

⁸⁴ HASLER (Briefe 16) meint, daß hier „die Bindung des Heils an den gekommenen Sünderheiland in der lukanischen Missionspredigt“ zur „Bindung an eine sich als paulinisch-apostolisch ausgebende Christusverkündigung“ werde: „Nicht das von Christus vollbrachte Heilswerk, sondern die im Erscheinen Christi erfolgte Offenbarung des barmherzigen ... Erlöserwillens, die gleichsam in Christus menschengewordene Zusage des ewigen Lebens, ist das unerschütterliche Fundament des Glaubens“. Dazu ist zweierlei zu sagen: Zum einen bedenkt Hasler – da er offenbar beide Worte für nachösterlich hält („Missionspredigt“) – nicht, daß der Übergang von der Bindung an den „Sünderheiland“ zur Bindung an die Verkündigung mit dem unterschiedlichen Sitz im Leben der beiden Worte gegeben ist. Außerdem trennt er, was für die Past untrennbar ist: das Heilsgeschehen in Christus und dessen Verkündigung.

⁸⁵ MICHEL, Grundfragen 86; wichtig ist Michels Hinweis, daß das schon rein äußerlich dadurch zum Ausdruck kommt, „daß an beiden Stellen ein bestimmtes Paulusbild angeschlossen wird ..., das für diese spätere Zeit charakteristisch ist. Die Botschaft und der Botschafter gehören aufs engste zusammen“ (ebd.).

⁸⁶ Text nach LIETZMANN, Symbole 27.

als σωτήρ durch seinen Sühntod (vgl. 1 Tim 2,6) – ein Gedanke, der in Bezug auf hellenistische σωτήρες nicht denkbar ist.

Inwiefern bedurfte dieser Satz der Einleitung durch eine Beteuerungsformel? Es wäre möglich, daß der Verfasser gegenüber Gegnern, die in Zweifel zogen, daß Gott ein Retter *aller* Menschen war (vgl. unter σωτήρ), betonen wollte, Jesus habe das Heil für alle Sünder gewirkt – nicht nur für besonders Auserwählte. Allerdings nimmt er nicht ausdrücklich auf eine Irrlehre Bezug, sondern hebt positiv das Zentrum der Christologie hervor – u. U. um so die Gemeinde gegen Irrlehre zu wappnen.

πρῶτος Wenn der Verfasser Paulus hier als „ersten der Sünder“ bezeichnet, steht er damit dem Paulusbild der Apostelgeschichte nahe, welche mit ihrer Paulusdarstellung das von Paulus gezeichnete negative Bild seiner vorchristlichen Vergangenheit (vgl. 1 Kor 9,1; 15,8f; Gal 1,13ff.23; Phil 3,6) noch übertrifft. Die Geschichte des Paulus wird hier als Paradigma für die Rettung des Sünders verwendet. „Hatte Paulus sich selbst ... als den ‚geringsten Apostel‘ bezeichnet (1. Kor 15,9), so hatte der Epheserbrief dies verschärft zu der Aussage, Paulus sei ‚der Geringste aller Heiligen‘ (Eph 3,8). Um der exemplarischen Bedeutung willen ... ist hier die nochmals zugespitzte Formulierung ‚erster der Sünder‘ gewählt, die dann später verallgemeinert wurde („seine Apostel, gottlos über alle denkbare Sünde hinaus“: Barn 5,9)⁸⁷. πρῶτος hat hier also vor allem qualitative Bedeutung. Darüber hinaus mußte Paulus aus der Sicht der paulinischen Gemeinden, die sich auf ihn als ihren Gründer zurückführten, auch im zeitlichen Sinn als der „erste“ gelten⁸⁸.

16 ἐνδειξῆται ... μακροθυμίαν Die Verwendung von ἐνδεικνύναι (erweisen) und ἐνδειξις ist im NT außer 2 Belegen im Hebr auf Paulus und seine Schule beschränkt.

μακροθυμία und seine Derivate, in der LXX häufig die Übersetzung von מַעַבְרָה מִלְּפָנָיִם, bedeuten wie dieses „geduldig, langsam zum Zorn“. Wie im AT ist damit auch im NT, sofern es sich auf Gott bezieht, gemeint, daß Gott das Gericht verzögert, um noch Zeit zur Umkehr zu schenken⁸⁹. Die Rede von der μακροθυμία *Jesu* impliziert daher seine Partizipation am Endgericht. Daß bei μακροθυμία nicht an die Aufhebung des Gerichts gedacht ist, zeigt besonders deutlich folgende Aussage: „Jahwe ist langsam zum Zorn ...; doch gewiß läßt

⁸⁷ MERKEL, Pastoralbriefe 22.

⁸⁸ Vgl. KLEIN, Apostel 136ff; WOLTER, Pastoralbriefe 50f. Sie wollen *nur* den temporalen Sinn gelten lassen, doch impliziert der Begriff der ὑποτύπωσις in v 16, daß ein qualitativer Sinn mitschwingt.

⁸⁹ Vgl. für μακροθυμία: Röm 2,4; 1 Petr 3,20; 2 Petr 3,15; μακροθυμεῖν: Mt 18,26.29; 2 Petr 3,9; lediglich in Röm 9,22 ist keine Möglichkeit zur Umkehr im Blick.

er nicht ungestraft“ (Nah 1,3 u. ö.); auch in Röm 2,4ff wird dies deutlich, wenn die *μακροθυμία* Gottes im Zusammenhang mit dem bevorstehenden Endgericht genannt wird. Während Paulus, Mt 18 und 1 Petr wie das AT von der *μακροθυμία* Gottes sprechen, beziehen 2 Petr und 1 Tim diese Eigenschaft Gottes auf Jesus. Das ist insofern bemerkenswert, als die *μακροθυμία* so wesentlich zu Gott gehört, daß sie sogar Teil seiner Selbstoffenbarung am Sinai (Ex 34,6ff) ist.

πρός mit Akkusativ kann für das „Ziel, auf das losgesteuert wird“, stehen, und heißt dann „zum Zweck von“⁹⁰.

ὑποτύπωση begegnet im außerbiblischen Griechisch in den Bedeutungen: „Muster“, „Skizze“⁹¹. „In dem, was an ihm geschehen ist, wird Paulus zum Urbild der Menschen, die nach ihm künftig Jesus Christus im Evangelium begegnen. Nicht nur *exemplum* ist Paulus also, sondern er hat für das Evangelium *exemplarische Bedeutung*“⁹². Was an ihm geschehen ist, ist gewissermaßen der Beweis für die Verlässlichkeit seines Evangeliums. Wie auch in 1 Tim 2,5–7 und 2 Tim 1,8–12 zu beobachten, werden hier der Apostel und sein Apostolat als unabdingbarer Teil des Heilsgeschehens dargestellt, wie schon Paulus sich in seinen unumstritten echten Briefen „in seiner Leidensexistenz als der primäre und lebendige Kommentar seiner Kreuzestheologie“ dargestellt hat⁹³. Dabei sprach er „von sich selbst als dem exemplarisch Gerechtfertigten ..., der um der Bezeugung der ihm ... im Kreuz Christi eröffneten Rechtfertigung *sola fide* willen ins Leiden geführt wird, aber dennoch“ daran „festhält“ (vgl. Phil 3)⁹⁴. Dieser Gedanke wird in 1 Tim 1,16 aufgenommen, wobei hier das Schwergewicht auf der Darstellung des Paulus als des „exemplarisch Gerechtfertigten“ liegt, während seine „Leidensexistenz“ erst später – vor allem

⁹⁰ BAUER-ALAND, Wörterbuch 1422.

⁹¹ GOPPELT, τύπος 248 (dort kursiv) unter Verweis auf folgende Belege: Muster: Philodem Philos, De Musica 77; Skizze: Strabo 2, 5,18; Sext Emp PyrrhHyp inscriptio. Besonders anschaulich ist SPICQs Beschreibung dessen, was τύπος und ὑποτύπωση (seines Erachtens Synonyme) sind: Ersteres habe „en architecture, le sens de maquette ..., et désigne une esquisse, une ébauche, voire un modèle, qui sera reproduit ou achevé dans l'œuvre finale“ (Épîtres pastorales Bd. 1, 345).

⁹² ROLOFF, Brief 97; kursiv bei ROLOFF.

⁹³ STUHLMACHER, Achtzehn Thesen 198 (dort kursiv), unter Verweis auf 1 Kor 2,1ff; 2 Kor 4,7–15; 6,1–10; 11,21–33; 12,7ff; 13,3f; Phil 3; Gal 4,12ff; 5,11f; 6,17. Insofern erscheint es mir nicht ganz richtig, wenn diese paradigmatische Funktion des Paulus immer wieder als Spezifikum der Past hingestellt wird, z. B. ROLOFF, Brief 97: „Der Paulus *praedicans* wird – und das ist wohl der charakteristischste Zug des Paulusbildes der Past – zum Paulus *praedicatus*.“ – Er ist dies bereits in der Predigt des Paulus selbst.

⁹⁴ STUHLMACHER, Achtzehn Thesen 199f (kursiv bei STUHLMACHER); vgl. zu Paulus als Vorbild in den paulinischen Homologumena LOHFINK, Paulinische Theologie 82–85.

im 2 Tim – thematisiert wird. Dementsprechend kann an dieser Stelle auch kein aktivisches Wort wie μίμησις und seine Derivate (1 Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17) den Lesern den Vorbildcharakter seiner Existenz vor Augen führen. Vorbildlich ist hier nicht das Werk des Menschen, sondern es geht um eine urbildliche Tat Gottes. Die Rechtfertigung/Rettung – daran halten die Past fest – ist kein menschliches Werk und kann deshalb nicht „nachgeahmt“ werden. Das soll mit dem im NT nur hier und in 2 Tim 1,13 auftauchenden ὑποτύπωσις gesagt werden.

τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ’ αὐτῷ Daß hier ein Genitiv und kein Dativ steht, bestätigt das zu ὑποτύπωσις Gesagte: wäre jenes nämlich als „Vorbild“ im moralischen Sinn gemeint, müßte ein Dativ stehen⁹⁵. ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ ἐπί kommt außer an dieser Stelle nur noch in Röm 9,33; 10,11 und 1 Petr 2,6 vor, wo dieser eigentümlichen Formulierung jeweils Jes 28,16LXX zugrunde liegt. Darauf wird auch 1 Tim 1,16 anspielen. Der Glaube, der auf Jesus als den Grundstein baut, führt Menschen zum ewigen Leben. Das hat Christus an Paulus bewiesen. Cranfield weist in diesem Zusammenhang darauf hin “that there is a great deal of material in the OT which makes the point that only God is the proper object of faith or hope in the fullest and deepest senses of the words”⁹⁶. Daß die Past wie die paulinischen Homologumena vom Glauben an Christus (1 Tim 1,16; 3,16) wie an Gott (Tit 3,8) sprechen, ist folglich ein Zeichen dafür, daß sie beide als gleichgestellt ansehen.

εἰς ζωὴν αἰώνιον Für die Past kommt die Rettung im ewigen Leben zum Ziel. Dieses war bereits „vor ewigen Zeiten“ verheißen (vgl. Tit 1,2). Wolter⁹⁷ möchte εἰς ζωὴν αἰώνιον nicht auf ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ, sondern auf ὑποτύπωσις beziehen. Zwar stellt er zu recht fest, daß die Präposition εἰς in dem Ausdruck ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ εἰς im NT „immer ... den Gegenstand des Glaubens“ „bezeichnet“⁹⁸. Doch trägt diese Beobachtung zum Verständnis dieser Stelle nichts bei, da hier eine andere Konstruktion vorliegt: an ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ ἐπί schließt sich eine weitere präpositionale Wendung mit εἰς an. Es ist nicht möglich, sowohl ἐπί als auch εἰς direkt mit ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ zu verbinden. Haslers Versuch, das zu tun, beweist diese Unmöglichkeit. Er ist nämlich gezwungen, (gegen den Text) ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ zweimal einzusetzen⁹⁹.

⁹⁵ WOLTER, Pastoralbriefe 56 führt als Beweis Sir 44,16LXX an, wo Genitiv und Dativ in diesen Bedeutungen nebeneinander stehen.

⁹⁶ Some Comments 277; vgl. z. B. Ps 77,22LXX; 117,8LXX; 145,3 LXX; Prov 3,5; Jes 7,9; Jer 17,5.7.

⁹⁷ Pastoralbriefe 58.

⁹⁸ Ebd., Anm. 54.

⁹⁹ Briefe 15; HASLER übersetzt: „... für alle, die in Zukunft im *Vertrauen* auf ihn an das ewige Leben *glauben* werden“ (kursiv von mir).

Auch die paulinischen Homologumena nennen als Ziel der Erlösung die ζωὴ αἰώνιος (Röm 2,7; 5,21; 6,22f; Gal 6,8). Nach 1 Tim 1,16 scheint aber das ewige Leben dem Glaubenden sofort gegeben zu werden, wie auch nach 2 Tim 2,10 Jesus das Leben ans Licht gebracht *hat*. Nach 1 Tim 6,12 dagegen ist Timotheus dazu zwar berufen, muß es aber erst noch ergreifen (vgl. v 19), und Tit 1,2 sowie 3,7 sprechen von der *Hoffnung* auf das ewige Leben, deren Erben die Christen durch den Geist bereits sind (Tit 3,7). 1 Tim 4,8 unterscheidet es als μέλλουσα ζωὴ von der ζωὴ ἡ νῦν (vgl. 1 Kor 15,19 ἡ ζωὴ αὐτῆ), und in 2 Tim 2,18 verwehrt sich der Verfasser ausdrücklich gegen ein rein präsenshaftes Verständnis der Auferstehung. Diese Dialektik liegt ansatzweise schon aus den paulinischen Homologumena vor: Während einerseits der „Geist des Lebens“ bereits in den Christen wohnt (Röm 8,2.11), steht doch andererseits die Auferweckung zum ewigen Leben erst noch bevor (Röm 8,11; 1 Kor 15), und Paulus trachtet danach, es zu ergreifen (Phil 3,12). Weit mehr als Paulus betont allerdings das Johannesevangelium die gegenwärtige Eschatologie: Hier ist die „apokalyptische Heilsgabe des ‚ewigen Lebens‘ ... an die Person Jesu geknüpft und insofern schon in der Zeit verwirklicht ... Das Erscheinen des Offenbarers ... verwirklicht das, was für die Endzeit erwartet wird: die Auferstehung der Toten und das ewige Leben“¹⁰⁰ (vgl. insbesondere Joh 3,36; 5,24; 11,25f einerseits mit 5,28f; 6,39f.44.54; 12,48 andererseits).

Die vv 13 und 16 muten wie eine biographische Explikation der heilsgeschichtlichen Aussage von Röm 3,25f an: Gott hat die Sünden der vorhergehenden Zeit in Geduld getragen εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ bzw. ἵνα ... ἐνδείξηται ... τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν. In beiden Fällen geht es um einen „Aufschub“ des Gerichts für Sünden aus der Zeit des Unglaubens, damit Gott seine Gerechtigkeit bzw. Geduld erweise und die Sünder rechtfertige bzw. zum ewigen Leben führe.

17 Bis jetzt war in diesem Abschnitt nur von Jesus Christus, nicht aber von Gott die Rede. Auf ihn wird durch die abschließende Doxologie alles bisher Gesagte bezogen¹⁰¹. Ihm, als dem Initiator dieses Geschehens, gebührt die

¹⁰⁰ STRECKER, Theologie 523; STRECKER (a. a. O. 521) lehnt BULTMANNs Zuweisung „sämtliche[r] futurisch-eschatologischen Elemente des Johannesevangeliums“ an eine kirchliche Redaktion ab, da einige dieser Aussagen sich ganz offensichtlich „lückenlos in die johanneische Konzeption ein[passen]“. Vgl. BULTMANN (Evangelium des Johannes) zu den oben genannten Stellen.

¹⁰¹ OKE (Doxology passim) vertritt die Ansicht, die Doxologie beziehe sich auf Christus. Vgl. dagegen DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 33, Anm. 1 und BROX, Pastoralbriefe 117. Die Tatsache, daß in dieser Doxologie mehrere „Gotteseipheta“ aus dem hellenistischen Judentum übernommen werden, macht den Bezug auf Gott fast zwingend. Ferner sind ἄφθαρτος, ἀόρατος und μόνος im hellenistischen Judentum geläufige Gottesprädikate, die man nicht ohne weiteres auf Jesus, der „in die Welt gekommen“ war, übertragen konnte.

Herrlichkeit. Diese Struktur ist schon im Philipperhymnus zu beobachten: Auch er handelt von Jesus, schließt aber mit einer Doxologie auf Gott. Die Doxologie in 1 Tim 1,17, die ihren Sitz im Leben wohl in der Gottesdienstliturgie der Gemeinde hatte, greift auf die Gebetsprache des hellenistischen Judentums zurück: Als βασιλεὺς τῶν αἰώνων (bzw. מְלִיכָא דְעָלְמָא) wird Gott u. a. in Jer 10,10; Tob 13,7.11; TestBenj 10,7 (vgl. ferner äthHen 12,3; PsSal 2,30 und schon Ex 15,18; Ps 144,13LXX) bezeichnet. Die beiden mit Alpha privativum gebildeten Adjektive ἀφθαρτος und ἀόρατος (semitisch unmögliche Wortbildungen) werden in der LXX nicht unmittelbar als Gottesprädikate verwendet (vgl. aber Weish 12,1, wo der Geist Gottes ἀφθαρτος genannt wird). Zahlreiche Belege gibt es bei Philo. Im NT wird Gottes Unsichtbarkeit in Röm 1,20; Kol 1,15 und Hebr 11,27 mit ἀόρατος beschrieben. Ohne dieses Wort zu gebrauchen, handeln davon z. B. auch Joh 1,18; 5,37; 6,46; 14,9; 1 Joh 4,12. Von Gottes „Unvergänglichkeit“ (ἀφθαρσία) spricht Paulus in Röm 1,23 unter Verwendung des Adjektivs ἄφθαρτος (vgl. schon Weish 2,23; 6,19; 12,1, wo der Stamm ἀφθαρτος bzw. ἀφθαρσία jeweils indirekt auf Gott bezogen sind). μόνος dagegen ist in dieser absoluten Verwendung im NT einmalig, kommt aber in pseudepigraphischen Schriften und bei Josephus vor, wo es in der Auseinandersetzung mit den heidnischen Religionen der Umwelt um den Monotheismus besonders wichtig wurde¹⁰². Dem Inhalt nach entspricht es dem jüdischen Glaubensbekenntnis Dtn 6,4f. Die Formel ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων findet sich z. B. in 1 Esr 5,61 und 4 Makk 18,24.

Mit einer bewußten Opposition „aux épithètes des Empereurs divinisés“¹⁰³ ist angesichts der weiten Verbreitung dieser Gottesprädikate im Judentum und angesichts „des hier vorliegenden stark formelhaften Gebrauchs“ kaum zu rechnen¹⁰⁴.

3. Zusammenfassung

1 Tim 1,12–17 ist insgesamt eine Danksagung, welche mit v 17 in einer hellenistisch-jüdisch geprägten Doxologie endet. Diese Danksagung enthält eine Paulus-Anamnese (12–14.16) und einen christologischen Bekenntnissatz. Die Paulus-Anamnese bringt den Anspruch, paulinische Tradition zu vermitteln, zum Ausdruck und expliziert im Anschluß an Röm 3,25f und 5,20 anhand der Person des Paulus die Rettung der Sünder, von der v 15 handelt. Der Bekenntnissatz in v 15 wird mit πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος eingeleitet, einer Formel, die der Verfasser selbst gebildet und im Sinne der paulini-

¹⁰² Zum Beispiel Jos Ant 8,337; 10,237; vgl. schon 3 Reg 18,37 und 4 Reg 19,15: οὐ εἶ κύριος ὁ θεὸς μόνος.

¹⁰³ So SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 346.

¹⁰⁴ ROLOFF, Brief 98.

schen Beteuerungsformeln angewendet hat, um besonders wichtige Sätze hervorzuheben. Er lehnte sich dabei an die alttestamentliche Bezeichnung des Wortes Gottes als ΠΙΣΤΟΣ an, die in Kleinasien auf die Worte des Erhöhten und seiner Boten übertragen worden war (vgl. Offb 21,5; 22,6; Tit 1,9). Zwar gab es auch in der heidnischen Umwelt vergleichbare Formeln, doch steht die im Parallelismus membrorum strukturierte Formel aus 1 Tim 1,15 jüdischem und judenchristlichem Sprachgebrauch näher.

Dem Wort in 1 Tim 1,15 liegt das Logion aus Lk 19,10 zugrunde. Der Verfasser hat von Lk 5,32 par her die Hirtenmetaphorik in Lk 19,10 ersetzt, wodurch das Wort für Heidenchristen besser verständlich wurde. Außerdem hat er es von der johanneischen Tradition her um die Wendung εἰς τὸν κόσμον ergänzt, womit in den johanneischen Sendungs- und ἦλθον-Worten die Präexistenz Jesu ausgesagt wird. Das synoptische ἦλθον-Wort, ursprünglich eine vorausweisende Legitimationsaussage im Mund Jesu, der damit seine Vollmacht als Messias designatus ansagte, wurde durch die Umwandlung zum Bekenntnissatz zur rückblickenden Zusammenfassung des Weges Jesu. Zugleich bezieht er sich – über das irdische Wirken Jesu hinaus – auch auf das gegenwärtige Wirken des Erhöhten in der Verkündigung seiner Boten, welche *allen* Menschen gilt.

Wenn v 16 von der μακροθυμία Jesu spricht, während ursprünglich die μακροθυμία Teil der Selbstoffenbarung Gottes ist, wird damit bereits an dieser Stelle die Partizipation Jesu am Endgericht impliziert. In gleicher Weise ist es ein Hinweis auf die Gottgleichheit Jesu, wenn im selben Vers vom Glauben an *ihn* gesprochen wird. Daß der Glaube an ihn schon *jetzt* zum ewigen Leben führt, erinnert an die Betonung der präsentischen Eschatologie im Johannes-evangelium (vgl. z. B. 3,36). Gleichzeitig wird wie im Johannes-evangelium die zukünftige Eschatologie festgehalten (vgl. z. B. 2 Tim 2,18 mit Joh 5,28f).

Indem v 17 den Abschnitt mit einer nur an Gott gerichteten Doxologie abschließt, wird deutlich, daß der Vater dem Sohn übergeordnet bleibt als der, welcher das Heilsgeschehen initiiert¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Man kann daher nicht sagen, der Text enthalte „keinen Hinweis auf die Vorstellung von der Subordination Christi“ (so aber LÄGER, Christologie 37).

III. 1. Timotheus 2,1–7

1. Form und Überlieferung

Kapitel 2 handelt vom Gottesdienst der Gemeinde, insbesondere vom Gebet (vgl. vv 1f und 8). Der Abschnitt 2,1–7 ist folgendermaßen aufgebaut:

- Man soll für alle Menschen beten (vv 1–2),
- weil ja auch Gottes Heil allen Menschen gilt (vv 3–4),
- da Gott und sein Mittler einzig sind (vv 5–6)
- und auch die Verkündigung des Heils allen Menschen gilt (v 7).

Die christologischen Ausführungen (vv 3–6), auf die wir uns im Folgenden konzentrieren werden, dienen in diesem Zusammenhang dazu, die Aufforderung zum Gebet für *alle* Menschen zu begründen (v 1 ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων – v 4 πάντας ἀνθρώπους, v 6 ὑπὲρ πάντων)¹. Solche Aufforderungen kennt schon das Judentum (vgl. Jer 29,7; Bar 1,10–13; 2 Esdr 6,10; 1 Makk 7,33).

5–6a Diese Verse lassen bewußte, traditionell anmutende Formung erkennen: Sie bestehen aus einer zweigliedrigen εἶς-Akklamation und einer Dahingabeformel „mit der Näherbestimmung durch den Stellvertretungsgedanken“ (wie Röm 8,32; Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2.25)². εἶς-Akklamation und Dahingabeformel werden verbunden durch „der Mensch Jesus Christus“. Die Dahingabeformel (v 6) weist Deichgräber dem „vorpaulinische[n] Traditionsgut, das im hellenistisch-judenchristlichen Bereich beheimatet gewesen sein wird“, zu³. Diese recht allgemein gehaltene Zuweisung kann dahingehend präzisiert werden, daß in 1 Tim 2,6 ebenso wie in Tit 2,14 synoptische Tradition (Mk 10,45 par Mt 20,28) für hellenistische Leser leicht umgeformt wurde. Dabei wurde Jesu „Selbstaussage“⁴ in ein Bekenntnis umgewandelt.

¹ Der Verfasser zitiert also keineswegs nur „Aussagen des urchristlichen Bekenntnisses“, ohne sie „seinerseits ... in seiner Argumentation“ zu verwenden, wie LOHSE (Das apostolische Vermächtnis 273) im Anschluß an WINDISCH formuliert. Der Verfasser verfährt an dieser Stelle wie Paulus, „der stets mit dem Zitat einer vorgegebenen Formulierung die konkrete Anwendung des einen Evangeliums verband“ (ebd.).

² DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 113.

³ A. a. O. 112.

⁴ Es ist umstritten, ob es sich in Mk 10,45 um eine *authentische* Selbstaussage Jesu handelt (so z. B. JEREMIAS, Lösegeld 216–229 und STUHLMACHER, Existenzstellvertretung

Nicht nur die einzelnen Elemente sind traditionell; auch der Text als ganzer weist traditionelle Formung auf: Die vv 5f sind in reinem Nominalstil formuliert. Sie enthalten kein einziges finites Verb. Die vv 5a und b bilden einen Parallelismus membrorum; an v 5b schließt sich v 5c als Explikation von μεσίτης κτλ. an. Sämtliche Nomina stehen ohne definiten Artikel, auch wo dieser vom Inhalt her zu erwarten wäre. Die einzige Ausnahme bildet μαρτύριον, welches mit Artikel steht.

Man streitet in der Forschung darüber, ob dem Verfasser der Text insgesamt vorlag⁵ oder in zwei getrennten Teilen, die er durch „der Mensch Jesus Christus“ verbunden hat⁶. Strittig ist ferner, ob die εἰς-Akklamation ursprünglich als Gegensatz zu ähnlichen Akklamationen heidnischer Götter von Jesus, dem Kyrios, gebildet wurde⁷ oder ob hier das Christusbekenntnis in das Šema' (Dtn 6,4) „integriert“ wurde⁸. Für letzteres spricht eindeutig der neutestamentliche Befund: Während im NT mehrmals die Formel εἰς θεός vorkommt (vgl. Mk 10,18; Jak 2,19), findet sich nie ein alleinstehendes εἰς κύριος⁹. Paulus, bei dem die zweigliedrige Formel zuerst nachweisbar ist (1 Kor 8,6), spricht an mehreren Stellen vom *einen* Gott, ohne den *einen* Herrn daneben zu nennen (Röm 3,30; vgl. Gal 3,20), aber nie umgekehrt. Hengel weist darauf hin, daß die „paganen Akklamationen ... durchweg später sind“¹⁰ als die christlichen Formeln. Die entsprechenden Formeln wandten sich also viel mehr gegen den Polytheismus der Heiden als gegen deren εἰς-Akklamationen. Was die in v 5 vorliegende Formel betrifft, bemerkt Roloff¹¹, daß μεσίτης als Titel für Jesus „näherer Erklärung bedurfte“, da es „kein aus sich selbst verständlicher christologischer Hoheitstitel war“, weshalb es schlecht möglich ist, daß die εἰς-Akklamation in der vorliegenden zweigliedrigen Form einmal ohne die auf sie folgende Dahingabeformel stand¹².

37, mit der Begründung, daß hier Jes 43,3f, welches im Urchristentum sonst keine Rolle spielte, zugrunde liege, wonach Gott selbst das Lösegeld für Israel gebe – deshalb auch das Zitat des εἰς θεός), oder um eine spätere Bildung der Gemeinde aufgrund des Becherwortes (vgl. Mk 14,24; so z. B. ROLOFF, Brief 112).

⁵ So z. B. JEREMIAS, Briefe 20, BROX, Pastoralbriefe 128, ROLOFF, Brief 111.

⁶ So z. B. OBERLINNER, Epiphaneia 203f, WENGST, Christologische Formeln 72, WOLTER, Pastoralbriefe 69.

⁷ So z. B. ROLOFF 110, Brief; WENGST, Christologische Formeln 138; PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 255.

⁸ So HENGEL, Christuslied 396; vgl. HASLER, Briefe 21, WOLTER, Pastoralbriefe 69, HOFIUS, Einer ist Gott 108.

⁹ Vgl. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 116.

¹⁰ Sohn Gottes 28.

¹¹ Brief 111.

¹² Allenfalls könnte es sich um eine Akklamation handeln, die den Christus als μεσίτης im Unterschied zu Mose herausstellt, aber auch dieser Aussage würde ohne v 6 die Begründung fehlen.

Kann einerseits v 5 schlecht für sich stehen und ist andererseits v 6a auch unabhängig von v 5 in Umlauf gewesen, kann die Verbindung nur so zustande gekommen sein, daß der Verfasser v 5 in Anlehnung an bekannte εἶς-Formeln als „Vorspann“ zu der in v 6a aufgenommenen Tradition entwarf und beides mit ἀνθρώπος Χριστὸς Ἰησοῦς verband.

Da dieser Text sich bestens in den Kontext einfügt und der Verfasser der Past in Tit 2,14 ebenfalls Mk 10,45 par Mt 20,28 in einem traditionell klingenden, von ihm zur Belehrung gebildeten Text zitiert, ist anzunehmen, daß der Verfasser die Formel aus ihm vorliegenden traditionellen Wendungen selbst gebildet hat, um ihren Inhalt seinen Adressaten einzuprägen.

Daß in v 7 dieses Zitat unmittelbar mit Paulus in Verbindung gebracht wird, ist ein Indiz dafür, daß der Verfasser der Past diese Tradition als *paulinisch* ansah. Dazu paßt die Beobachtung, daß dieses Traditionsstück für den Unterricht konzipiert zu sein scheint, wie wir ihn von Paulus und seiner Schule kennen¹³. Daß dabei ein Jesuslogion Teil des Unterrichtsstoffes wurde, entspricht ebenfalls den Gepflogenheiten des Paulus, der in seinem Gemeindeunterricht u. a. Jesus-Tradition lehrte (vgl. z. B. 1 Kor 7,10; 11,23ff).

2. Exegese

3 τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ ... θεοῦ Diese Formel kommt (mit kleinen Ergänzungen) auch in 1 Tim 5,4 vor. Ansonsten ist sie im NT wie in der LXX unbekannt (vgl. aber die verwandten Formeln z. B. in Lev 1,3; Dtn 12,25.28; 13,19; 21,9)¹⁴. Da keiner der dazugehörigen Texte traditionelle Formung erkennen läßt, ist die Formel wahrscheinlich auch nicht aus der urchristlichen Tradition übernommen. Es scheint sich vielmehr um eine der LXX nachempfundene eigene Bildung des Verfassers zu handeln, mit welcher er die Ethik in den Horizont der Theologie stellt.

σωτήρ siehe den Exkurs im zweiten Hauptteil unter I.

4 πάντες ἄνθρωποι Während Paulus mit πάντες häufig betont sagen will „sowohl Juden als auch Heiden“ (vgl. etwa Röm 3,22; 10,12), scheint diese Gegenüberstellung in den Past keine Rolle mehr zu spielen. Mit πάντες wird (wie schon in Röm 5,18 und 1 Kor 15,22) schlicht die ganze Menschheit in

¹³ Die hier vorausgesetzte Tätigkeit des Paulus als Lehrer, wie sie u. a. CONZELMANN (Paulus und die Weisheit 179) und STUHLMACHER (Christusbild 159f) beschreiben, wird in der neueren Literatur insbesondere von LÄGER (Christologie 139-141) bezweifelt. Eine ausführliche Untersuchung der sogenannten „Paulus-Schule“, die kaum Raum für Zweifel an deren Existenz läßt, bietet jedoch WEISE, Paulus.

¹⁴ SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 1, 364.

den Blick genommen¹⁵. Die universale Geltung des Heils ist in der universalen Heilstat Gottes in Christus begründet (vgl. auch Tit 2,11ff). Es ist auf diesem Hintergrund zu sehen, wenn in 1 Tim 4,10 Gott der σωτήρ πάντων ἀνθρώπων genannt wird. Umgekehrt zeigt gerade jene Stelle, daß der Verfasser mit der Rede vom Heil für *alle* Menschen (1 Tim 2,4; Tit 2,11) die paulinische Unterscheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden nicht aufgegeben hat, denn dort heißt es: σωτήρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν¹⁶. Auch Tit 2,11 hält an diesem Unterschied fest: Die παιδεία der allen Menschen in Christus erschienenen Gnade (Tit 2,11) richtet sich auf ἡμᾶς (2,12), d. h. die Glaubenden. Daß auch in den Past die Rettung an den Glauben gebunden bleibt, zeigt ferner 1 Tim 1,16 (vgl. auch 3,16; Tit 3,8). Im übrigen versehen gerade die Past (außer in 1 Tim 4,10) σωτήρ immer mit dem Possessivpronomen ἡμῶν, was sonst im NT – außer Lk 1,47 (μου); Jud 25; 2 Petr 1,1.11; 3,18 – nicht der Fall ist.

θέλειν und θέλημα sind in der biblischen Tradition theologisch gefüllte Begriffe, mit denen Gottes Heilsabsichten ausgesagt werden, zunächst für Israel (Est 4,17LXX), von da aus für alle Menschen (θέλειν: Ez 18,23 – vgl. v 32; Röm 9,18; Kol 1,27; θέλημα: Mt 18,14; Joh 6,40; Gal 1,4; Eph 1,5.9ff). Die breite Streuung dieser Belege zeigt, daß der Gedanke von Gottes universalem Heilswillen dem ganzen Urchristentum gemeinsam war. An vielen Stellen verbindet sich die Aussage darüber mit einer Betonung der Notwendigkeit von Glauben (Joh 6,40) oder Umkehr (Ez 18,23). Dementsprechend steht σωθῆναι hier parallel zu εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν – einer Wendung, die von Hebr 10,26 her der Missionsterminologie zuzurechnen ist.

σῶζειν ist hier im Passivum divinum verwendet. Wie an dem kausalen Satzanschluß mit γάρ zu erkennen ist, erklären die vv 5 und 6, wie Gott rettet: nämlich durch die stellvertretende Lebenshingabe des μεσίτης Jesus Christus. σῶζειν ist also auch hier heilsgeschichtlich gefüllt.

καί ist an dieser Stelle epexegetisch. Am besten übersetzt man: „... daß alle Menschen gerettet werden, indem sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“.

¹⁵ Noch weiter ins Universale ausgeweitet ist der Gedanke in Kol (z. B. 1,20) und Eph (z. B. 1,10).

¹⁶ Paulus unterscheidet klar zwischen zwei Sachverhalten: Auf der einen Seite sagt auch er, was sich bereits im AT abzeichnet, nämlich daß Gott alle Menschen retten will (vgl. Ez 18,23; 33,11 mit Röm 5,18; 11,32; 1 Kor 15,22). Auf der anderen Seite bezeichnet er als „gerettet“ grundsätzlich nur die Glaubenden (Röm 1,16; 10,12; 1 Kor 1,21; Gal 3,8). In Gal 3,8 expliziert er, wie beides zusammengehört: Er begründet damit, daß in Abraham *alle* Völker gesegnet werden sollen, daß auch die Heiden *aus Glauben* gerettet werden. Vgl. hierzu auch SCHLATTER, Kirche der Griechen 77 und FOERSTER, σῶζω 1018.

ἐπίγνωσις ἀληθείας vgl. zweiter Hauptteil, XV. zu Tit 1,1. Da sonst vom *Glauben* gesagt wird, daß er zur Rettung führt (vgl. 1 Tim 1,16; 4,10), hat ἐπίγνωσις ἀληθείας an dieser Stelle als Umschreibung von πίστις zu gelten, wie es ja auch in Tit 1,1 und 1 Tim 4,3 parallel dazu steht.

εἰς ἐπίγνωσιν ἔρχεσθαι Der Verfasser hat diese Konstruktion, die auch in der außerbiblischen Literatur nicht üblich war¹⁷, wohl aus 2 Makk 9,11 (dem einzigen biblischen Beleg) übernommen. Dort steht εἰς ἐπίγνωσιν ἔρχεσθαι parallel zu „von seinem Hochmut ablassen“ (v 11) und „sich Gott unterordnen“ (v 12).

5 εἰς Auf das alttestamentliche Bekenntnis κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἰς ἐστίν (Dtn 6,4) wird im NT an einigen Stellen angespielt, nämlich in der Jesus-Tradition: Mt 23,9; Mk 2,7; 10,18 par; 12,29 (vgl. auch Joh 8,41); bei Paulus und in seiner Schule: Röm 3,30; 1 Kor 8,6; Gal 3,20; Eph 4,6; sowie in Jak 2,19¹⁸. Es wird – wohl für die Unterweisung von Heiden und Gottesfürchtigen¹⁹ – an dieser Stelle mit einer Dahingabeformel verbunden. Diese Menschen mußten zuerst in das monotheistische Bekenntnis eingewiesen werden, bevor sie dann – zusammen mit den Juden – über die Rettung durch die Dahingabe Jesu unterrichtet wurden. Wie Hutardo festgestellt hat, teilt Paulus in 1 Kor 8,6 das ῥημα' in der Weise auf, daß er θεός auf den Vater bezieht und κύριος auf Jesus²⁰. Das εἰς κύριος ist also kein Zusatz zum monotheistischen Bekenntnis, sondern integraler Bestandteil des christlich interpretierten ῥημα'. Diese Erkenntnis überträgt Lau auf 1 Tim 2,5f²¹.

Ob εἰς an dieser Stelle Subjekt oder Prädikat ist, läßt sich nicht letztgültig entscheiden²². Das Fehlen des Artikels vor θεός vermag zur Entscheidung

¹⁷ Vgl. PASSOW, Handwörterbuch Bd. I/2, 1053.

¹⁸ In welchem Ausmaß das NT auf das ῥημα' Bezug nimmt, zeigt GERHARDSSON Aufsatzband, *The Shema in the New Testament* (insbesondere 300–318). GERHARDSSON ist der Meinung, daß über die direkten Zitate hinaus das ῥημα' die Struktur mehrerer synoptischer Texte bestimmt habe und auch für Apg 4,32 sowie 1 Kor 13 strukturgebend gewesen sei.

¹⁹ Die σεβόμενοι werden in der Apg wiederholt als Adressaten der christlichen Mission genannt (vgl. Apg 13,13; 16,14; 17,4.17; 18,7).

²⁰ One God, One Lord 97f. Vgl. HOFIUS, *Einer ist Gott* 107f: Dem οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἰς von 1 Kor 8,4 entspricht in v 6 εἰς θεὸς ὁ πατήρ ... καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός. V 6 „stellt“ also „dem ‚Einen‘ von Dtn 6,4 nicht einen zweiten ‚Einen‘ an die Seite, sondern das εἰς des alttestamentlichen Satzes wird ‚binitarisch‘ entfaltet... Der ‚Vater‘ Jesu Christi und der ‚Sohn‘ dieses Vaters sind der εἰς θεός, neben dem es keinen anderen Gott gibt“ (a. a. O. 107f).

²¹ *Manifest in the Flesh* 76f.

²² Für die Interpretation als Subjekt vgl. z. B. WEIB, *Briefe* 622; HOFIUS, *Einer ist Gott* 104; für die Interpretation als Prädikat vgl. z. B. OEPKE, *μεσίτης* 623; ROLLOFF, *Brief* 121.

wenig beizutragen, da das ganze Stück (vv 5-6a) ohne Artikel formuliert ist. Für die Interpretation als Prädikat spricht, daß „der Satz ... die in v 4 ausgesprochene Universalität des göttlichen Heilswillens [begründet]“, was „den Gedanken der Einzigkeit und Einmaligkeit Gottes und des Mittlers [erfordert]“²³. In Röm 3,30 begründet Paulus ebenfalls mit dem Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, daß es für Juden und Heiden nur *einen* Heilsweg gibt (der folglich für alle gilt), nämlich die Rechtfertigung διὰ πίστεως. Aus dem Monotheismus folgt also für die Soteriologie Exklusivität wie Universalität²⁴.

Ob diese Aussage hier als Gegensatz zur partikularen Erwählungslehre der Gnosis formuliert ist, ist umstritten²⁵ (s. u.). *Gebildet* wurde sie jedenfalls nicht erst in dieser Frontstellung. Vielmehr leitet bereits Jes 45,21 (vgl. Röm 3,26.30) aus der Einzigkeit Gottes ab, daß nur er allein Retter sei. Hieran schließt der Verfasser mit seiner universal ausgerichteten Aussage an, wonach dieser eine Gott durch Jesus der Retter *aller* Menschen sein will (v 4). Hier zeigt sich einmal mehr die vom AT her kommende soteriologische Bestimmung des σωτήρ-Titels in den Past.

Wenn Jesus als Mittler hier ebenfalls betont der *eine* genannt wird, so hat auch das in der neutestamentlichen Tradition seine Vorbilder, und zwar ebenfalls in unterschiedlichen Traditionskreisen: vgl. Mt 23,10; Joh 11,50; 18,14; Röm 5,15.17ff; 1 Kor 8,6; 2 Kor 5,14; Eph 4,5. An unserer Stelle geht εἷς möglicherweise auf Röm 5,15 (ὁ εἷς ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός) zurück (s. u.).

μεσίτης Der Mittler-Begriff kann an dieser Stelle nicht eindeutig auf eine bestimmte Vorlage zurückgeführt werden. Es ist deshalb nötig, sich das ganze Bedeutungsfeld dieses Begriffs in AT und Judentum vor Augen zu führen. Die LXX gebraucht ihn nur in Hi 9,32f, nämlich für das Partizip Hifil von כָּחַ, mit der Grundbedeutung „entscheiden, richten“, mit מִשְׁפָּט „Schiedsrichter s[ein] zwischen“²⁶. In der jüdischen Tradition werden vor allem Engel (TestDan 6,2; Philo Som 1,142) und Mose (AssMos 2,17,17²⁷; Philo Som 1,143; VitMos 2,166; vgl. Gal 3,19) als Mittler zwischen Gott und Israel angesehen. Im NT heißt Jesus ansonsten nur im Hebräerbrief (8,6; 9,15; 12,24) μεσίτης, und

²³ OEPKE, μεσίτης 623.

²⁴ BLANCO Interpretation (Un Dios 292), wonach εἷς *nicht* „la unicidad“, sondern „la suficiencia“ ausdrücke, wodurch ein „Freiraum“ für Maria als zweite Mittlerin neben Jesus geschaffen werden soll, verbietet sich sowohl aus sprachlichen als auch aus religionsgeschichtlichen Gründen.

²⁵ Dafür BROX, Pastoralbriefe 127; MERKEL, Pastoralbriefe 25; OBERLINNER, Pastoralbriefe Bd. 1, 72. ROLOFF (Brief 119) läßt die Frage offen.

²⁶ GESENIUS, Hebräisches Handwörterbuch 299; HANSON (Studies 57ff) sieht in Hi 9,32f den Ursprung der Verwendung von μεσίτης in 1 Tim 2.

²⁷ Hier sagt Mose: ... καὶ προσεθέασατό με ὁ θεός πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην.

zwar als der hochpriesterliche Mittler, durch dessen Tod die neue διαθήκη in Kraft gesetzt wurde.

Zur Interpretation des Begriffs in 1 Tim 2,5 ist zu beachten, daß die Art der Mittlerschaft durch den nachfolgenden Satz definiert wird, so daß zunächst dessen Bedeutung zu analysieren ist.

5–6 ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοῦς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων

Auf den ersten Blick läßt sich die Ähnlichkeit dieses Satzes mit dem Jesus-Logion in Mk 10,45 par Mt 20,28 feststellen:

Mk 10,45 καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ... ἦλθεν ... δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν
--

1 Tim 2,5f ... ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοῦς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων ...
--

Jeremias erklärt alle Abweichungen gegenüber Mk 10,45 als Gräzisierung: „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist sklavisch wörtliche, ἄνθρωπος sinngemäße Übersetzung von *bar nascha*“²⁸; schon in Ps 8,5LXX stehen ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου in einem Parallelismus membrorum nebeneinander. „δοῦναι ἑαυτὸν ist die sinngemäße griechische Wiedergabe“ der Semitismen ἡ ψυχὴ für „das Leben“ und διδόναι τὴν ψυχὴν für „sein Leben freiwillig hingeben“. „Das Kompositum ἀντίλυτρον [innerhalb des NT nur hier] ist eleganteres Griechisch als λύτρον ...; ἀντί [Mk 14,24 par Lk 22,19 haben das gleichbedeutende ὑπέρ] ist wörtliche Wiedergabe von aram. *chalaf* = hebr. *tachat* (= ‚an Stelle von‘)“, welches als „terminus technicus des *ius talionis* ... die Bedeutung ‚für‘ gewonnen hat; ὑπέρ ist sinngemäße griechische Wiedergabe“ ... πολλοί, im semitischen Bereich „zur Bezeichnung der großen, nicht zählbaren Menge“, wird mit πάντες wiedergegeben²⁹. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen.

Hinzuzufügen bleibt, daß die Umwandlung von πολλοί in πάντες auch sonst in paulinischen Traditionen und Texten zu beobachten und an dieser Stelle auf deren Einfluß zurückzuführen ist³⁰. Man vergleiche Röm 8,32 (ὑπὲρ

²⁸ Lösegeld 226; kursiv bei JEREMIAS. Hat man erkannt, daß ἄνθρωπος an dieser Stelle für υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου steht, erübrigt sich jeder Gedanke an einen „kosmologische[n] Erlösersmythos“ als Hintergrund für ἄνθρωπος (gegen DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 35).

²⁹ Alle Zitate aus JEREMIAS, Lösegeld 226.

³⁰ DEICHGRÄBER (Gotteshymnus 112) meint – in Verkennung des synoptischen Ursprungs von v 6a –, das ursprünglich zu den Dahingabeformeln gehörige ὑπὲρ ἡμῶν sei an dieser Stelle in Anlehnung an v 4 in ὑπὲρ πάντων umgewandelt worden. Doch sollen die vv 5–6 ja dieses ὑπὲρ πάντων begründen. Das wäre nicht möglich, wenn sie es erst von dort übernommen hätten.

ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν) und 2 Kor 5,14 (εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν), wo sogar die Verbindung von εἷς mit ὑπὲρ πάντων schon vorliegt. Ob hier direkte literarische Abhängigkeit anzunehmen ist, sei dahingestellt.

Auch die betonte Rede vom *einen* ἄνθρωπος (statt vom υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) hat Vorbilder in der paulinischen Tradition: Zu vergleichen sind hierfür 1 Kor 15,47 und Röm 5,15, wo ebenfalls sehr betont vom *einen* Menschen Jesus Christus die Rede ist. Eine direkte Abhängigkeit insbesondere von Röm 5,15, wo Paulus auf die Bedeutung des *Todes des einen Menschen* Jesus reflektiert, ist nicht auszuschließen³¹. Jedenfalls zeigt der Vergleich mit den paulinischen Stellen, daß sich in der Umformung von Mk 10,45 par Mt 20,28 und seiner Einfügung in das hier vorliegende Traditionsstück die Terminologie des Paulus bzw. seiner Gemeinde niedergeschlagen hat. (Man denke auch an die oben dargestellte Verwandtschaft zwischen v 5a und Röm 3,30.)

³¹ Letztlich ist die Umwandlung von υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in ἄνθρωπος mehr als eine bloße Gräzisierung im Interesse hellenistischer Leser, sie ist ein Rückgriff auf die Vorlage jenes Menschensohnwortes aus Mk 10,45 par, nämlich auf Jes 43,3f. Die dort vorgefundene Lösegeldvorstellung wird nämlich „in Mk. 10,45 als der Sühnetod des ‚Menschensohnes‘ (מִן הַבְּנֵי אָדָם) interpretiert ..., der wie in Joh. 11,50 und 1 QIs-a in singularischer Deutung des Adam (אָדָם) (Jes 43,4) begründet wird“ (PARK, Kirche als Leib Christi 228). Die Verbindung von Menschensohn und Gottesknecht, die hier vorliegt, hat gewisse Parallelen in äth Hen und 4 Esr, wo „Attribute des deuterojes[ajanischen] Gottesknechts auf den ‚Menschen‘ übertragen werden“ (JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie Bd. 1, 259): vgl. „Licht der Völker“ (äthHen 48,4; Jes 42,6; 49,6), „der Auserwählte“ (äthHen 39,6; 40,5 u. ö.; Jes 42,1), „der Gerechte“ (äthHen 38,2; 53,6; Jes 53,11). In 4 Esr (z. B. 13,32.37.52; 14,9 heißt „der Mensch“ „mein (d. h. Gottes) Knecht“. „Wenn auch keine eindeutigen Leidensaussagen über den Gottesknecht auf den ‚Menschen‘ übertragen werden“, so ist es nach JEREMIAS (ebd.) „doch in höchstem Maß bedeutsam, daß durch diese Verbindung von Menschensohn- und Gottesknechtaussagen ein Ansatz geboten war, der von Jesus [und im Anschluß daran vom Verfasser von 1 Tim 2,5f] weitergeführt werden konnte“.

Wenn die Past dabei den Menschensohn ἄνθρωπος nennen, so ist das gut paulinisch. Nach HENGEL (Sohn Gottes 118, Anm. 133; vgl. CULLMANN, Christologie 145) „könnte [nämlich] hinter dem ‚letzten Adam‘ des Paulus 1.Kor 15,45 sehr wohl auch der apokalyptische Menschensohn stehen“. Vgl. femer WILCKENS (Christus, der ‚letzte Adam‘ 396) zur Rede vom ‚letzten Adam‘ in 1 Kor 15: „Paulus begreift Christus so, wie die jüdisch-urchristliche Apokalypitik vor ihm den Menschensohn begriffen hat. Als der himmlische Mensch vermittelt er denen, die zu ihm gehören, endzeitliches Heil in der Zukunft“ (bei WILCKENS z. T. kursiv).

Es geht in Röm 5,15 also um Jesus als den letzten Adam (der zugleich der Menschensohn ist) und um sein Sühnewerk als Gottesknecht (vgl. CULLMANN, Christologie 169ff, besonders 174). Von daher ist Röm 5,15 eine Parallele zu Mk 10,45 par. Hier liegt m. E. der Schlüssel zum Verständnis des vielumrätselten ἄνθρωπος in 1 Tim 2,5. Anders TRUMMER (Paulustradition 197), der diesen Bezug wegen der Abhängigkeit der Stelle von Mk 10,45 ausschließen möchte. Es ist von der auch sonst zu beobachtenden Arbeitsweise des Verfassers her jedoch gut möglich, daß er ein synoptisches Wort in Anlehnung an Paulus geändert hat. Von 1 Tim 1,14 und 2 Tim 2,13 her ist wahrscheinlich, daß er Röm 5 gut kannte.

ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς Wenn der Mittler nun ἄνθρωπος genannt wird – und nicht υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου –, verschiebt sich damit der Akzent des ἦλθεν-Wortes: Betont wird jetzt das Menschsein des Christus, aufgrund dessen seiner Lebenshingabe die Mittlerqualität zukommt³² (vgl. Hebr 2,14). Insofern steht tatsächlich fest, „daß mit dem ἄνθρωπος unseres Spruches ein wirklicher, leibhaftiger Mensch gemeint ist“³³ und auf die „Geschichtlichkeit des Heils“ abgehoben wird³⁴. Auf keinen Fall aber entspricht es „sachlich der bei Justin bezeugten jüdischen Messiaslehre“, wonach der Messias als „ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων ... erscheinen und geboren werde“³⁵. Es ist auch *kein* Anzeichen für eine „Adoptionschristologie“, die allein noch „neben dem Bekenntnis zur einzigartigen Souveränität Gottes ... Platz“ gehabt hätte, wie Windisch meint³⁶. Er sieht auch in dieser Stelle einen Hinweis auf eine „zweixistentiale Christologie“, weil Jesus sich „die Qualität des μεσότης ... nicht durch vorausgegangene Selbsterniedrigung, ... sondern durch Hingabe seiner selbst“ erwirkt habe³⁷. Hierzu ist zu sagen, daß εἰς θεός hier nicht als ontologisch-systematische Aussage entfaltet, sondern zur Begründung einer universalen Soteriologie angeführt wird. In dieser hat Jesus als der göttliche Erlöser nicht nur „Platz“, sondern eine ganz und gar unverzichtbare Funktion. Im übrigen ist es unzulässig, in den Text eine solche Entgegensetzung

³² So auch TRUMMER, Paulustradition 197.

³³ WINDISCH, Christologie 218; gegen HASLER (Briefe 22), der wegen der in εἰς implizierten Hoheitsaussage meint, es ginge hier weder um „die Menschwerdung noch [um] das Menschsein Jesu“.

³⁴ BROX, Past 128.

³⁵ Gegen WINDISCH, Christologie 218; dort z. T. gesperrt. Bei Justin geht es um die Frage nach der Gottheit Jesu, darum, ob er nur Mensch sei (so ist ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων zu verstehen) oder Gott (vgl. Justin Dial 67,2). Die ἄνθρωπος-Aussage in 1 Tim 2,5 läßt sich unter keinen Umständen auf die Seite einer so verstandenen ἄνθρωπος-Christologie rechnen, wird Jesus doch hier durch εἰς an die Seite Gottes gestellt. Er ist zwar ἄνθρωπος, aber gerade *nicht* ἐξ ἀνθρώπων. Bereits im Judentum ist „das einfache Wort ‚Mensch‘“, wie מִן־בָּרָאית zunächst zu übersetzen ist, „in der Tat Titel für einen besonderen Mittler“ (CULLMANN, Christologie 140). Die LXX spricht in Num 24,7.17 mit ἄνθρωπος „deutlich von einer endzeitlichen Königsgestalt“ (VAN DER WOUDE, unter GRUNDMANN u. a., χρίω 501); dem „Stern aus Jakob“ in v 17 stellt die LXX im Parallelismus membrorum anstatt des „Zepters aus Israel“ den ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ an die Seite. Nicht mit Tryphons ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων ist die Qualität von ἄνθρωπος an unserer Stelle zu vergleichen, sondern mit dem johanneischen ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (Joh 19,5). (Nach BARRETT, Johannes 520 „erinnert [ὁ ἄνθρωπος in Joh 19,5] auch an den Terminus Menschensohn“, und „es könnte durchaus in der Absicht des Joh gelegen haben, diese Assoziationen hervorzurufen, wenn er zugleich das Gefühl hatte, daß er einen ... Barbarismus wie ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου dem Pilatus nicht in den Mund legen konnte“ - wie er ja auch dem Verfasser der Past nicht über die Lippen gehen wollte.)

³⁶ Christologie 221; TRUMMER, Paulustradition 197, Anm. 171 weist darauf hin, daß in 1 Kor 8,6 ja auch neben dem εἰς θεός ein εἰς κύριος Platz hat.

³⁷ WINDISCH, Christologie 216.

einzutragen, die er selbst nicht im Blick hat³⁸. Durch seine Selbsthingabe *erwirbt* Jesus ja nicht die Qualität des Mittlers, sondern er übt sein Mittleramt aus. Daß Jesus als *Mensch* Mittler und Lösegeld sein kann, impliziert eine Inkarnationaussage, denn nach dem Zeugnis des AT kann kein Mensch ein Lösegeld für sich, geschweige denn für alle anderen, geben (vgl. Ps 49,8 mit Mk 8,37)³⁹. Er ist Mensch, aber nicht nur Mensch. (In derselben Weise betont der Hebräerbrief die Menschheit Jesu und zugleich seine Mittlerschaft im himmlischen Heiligtum: vgl. 2,11.14.17; 4,15 mit 8,6; 9,15; 12,24.)

Trummer sieht in ἄνθρωπος wegen der exponierten Stellung neben εἰς θεός (vgl. 1 Kor 8,6) und „vom christologischen Kontext her“ sogar einen Hoheitstitel – eine Überlegung, die insofern Beachtung verdient, als es sich ja um die Umformung eines Menschensohn-Wortes handelt. In unserem Text wird Jesus einerseits betont „Mensch“ genannt, andererseits durch die Parallelität von εἰς μεσότης zu εἰς θεός (vgl. 1 Kor 8,6) mit Gott auf eine Stufe gestellt⁴⁰. Wie Cullmann unterstreicht, schließt die Tatsache, daß υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου rein philologisch einfach ‚Mensch‘ bedeutet, „nicht aus ..., daß Jesus sich mittels dieses Titels eine besondere Erlöserrolle zuschreiben wollte; denn im Judentum [Cullmann denkt insbesondere an Daniel, äthHen und 4 Esra] stellt die Bezeichnung ‚der Mensch‘ einen Hoheitstitel dar und setzt die ganz präzise Vorstellung eines himmlischen Wesens voraus“⁴¹. Wo allerdings wie hier der Menschensohntitel mit einer Leidensaussage verbunden ist, handelt es sich zugleich um eine Niedrigkeitsaussage⁴². Besser wäre es deshalb, wie Gese im Blick auf die Bezeichnung „Menschensohn“ in Ez, auch hier weder von einer Niedrigkeits- noch von einer Hoheitsaussage, sondern „eher von einer Paradoxieaussage“ zu sprechen⁴³. Das Paradox besteht in 1 Tim 2,5

³⁸ Ebenso ungerechtfertigt ist der Gegensatz, den SPICQ (Épîtres pastorales Bd. 1, 247) aufstellt, daß nämlich Jesus der Mittler sei „non pas en vertu de son existence antérieure ni de son élévation postérieure dans la gloire ..., mais par le *don de lui-même* offert en rançon pour tous“ (kursiv bei SPICQ).

³⁹ BROX (Pastoralbriefe 128) widerspricht sich gewissermaßen selbst, wenn er einerseits feststellt, daß „durch die Betonung der Einzigkeit dieses Mittlers ... sein unvergleichlicher ... Rang angezeigt“ wird, und andererseits behauptet, die „Präexistenz Christi [werde] nicht erwähnt“, vermag er doch nicht anzugeben, woraus sich der besondere Rang Christi *sonst* ergeben sollte.

⁴⁰ TRUMMER Paulustradition 197; vgl. HASLER, Briefe 22. HASLER ist an dieser Stelle trotz OBERLINNERS Kritik (Pastoralbriefe Bd. 1, 74) Recht zu geben: Das zu εἰς θεός parallele εἰς μεσότης ist durch das vor μεσότης eingeschobene καὶ („auch“) ganz betont mit ersterem gleichgestellt.

⁴¹ Christologie 155; vgl. COLLINS, Scepter 173; VOLZ, Eschatologie 201.

⁴² Vgl. CULLMANN, Christologie 163ff. für CULLMANN „scheint“ – insbesondere im Gegenüber zu Aussagen über die Gottheit Jesu – „mit der Anwendung des Menschensohntitels auf das *irdische* Leben Jesu auch eine Hervorhebung seiner *Niedrigkeit* gegeben zu sein“ (a. a. O. 165; kursiv bei CULLMANN).

⁴³ Messias 142.

darin, daß die Mittlerschaft durch einen *Menschen* erfolgt, der aus dem *Transzendenzbereich* kommt. Das ist durch die Gleichstellung mit Gott durch εἶς impliziert. Im Rahmen der hier zugrundeliegenden Menschensohntradition besteht kein Widerspruch zwischen dem „menschlichen Wesen“ des Menschensohnes und seinem „transzendenten Sein“⁴⁴. Vielmehr trägt die Menschensohntradition in sich bereits den Mittlergedanken, so daß das Auftreten von μεσίτης an dieser Stelle der inneren Logik der Tradition entspricht. Dieser Begriff ermöglicht es dem Verfasser, den Kerngehalt der Menschensohntradition seinen Adressaten zu vermitteln, ohne den ihnen unverständlichen Menschensohntitel zu verwenden.

ἀντίλυτρον Dieses Wort ist im NT hapax legomenon. Auch in der LXX, bei Josephus und Philo sowie in den Pseudepigraphen zum AT ist es nicht belegt⁴⁵. An unserer Stelle ist es durch die Umformulierung von λύτρον und ἀντί aus dem Logion in Mk 10,45 par Mt 20,28 zustande gekommen, welche dort für רָפָּב und חָפָּב aus Jes 43,3fMT stehen. Einfaches λύτρον für רָפָּב ist in der LXX mehrfach belegt. Es ist vor dem Hintergrund des AT und insbesondere von Jes 43,3f „die Lösung des individuellen Lebens (*naepaeš*) aus Todesverfallenheit“, wobei „der zentrale Aussagegehalt von *kopaer* im Stellvertretungsgedanken liegt“⁴⁶. *Wem* das Lösegeld gezahlt wird, wird dabei nicht reflektiert.

Der Gebrauch der Derivate von λυτρ- ist im NT auf einige Schriften begrenzt⁴⁷. Paulus gebraucht davon lediglich ἀπολύτρωσις, nämlich in Röm 3,24 (traditionell); 8,23; 1 Kor 1,30 (vgl. Kol 1,14 und Eph 1,7.14; 4,30). Daß die Vorstellung vom Loskauf durch Existenzstellvertretung Teil der paulinischen Theologie war, zeigen daneben die paulinischen ὑπέρ-Formeln, die den Tod Jesu von Jes 43,3f her interpretieren (Röm 5,6.8; 8,32; 14,15; 1 Kor 5,7; 15,3; 2 Kor 5,14f.21; Gal 1,4; 2,20; 3,13; 1 Thess 5,10), die Abendmahlsparadosis (1 Kor 11,23ff) und Stellen wie 1 Kor 6,20 und 7,23, Gal 3,13 und 4,4, wo vom „Loskauf“ die Rede ist.

διδόναι ἑαυτόν Diese Umformung von δίδοναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ist bereits von den paulinischen Homologumena her vorgegeben: vgl. Gal 1,4; 2,20 (Eph 5,2.25).

⁴⁴ A. a. O. 143.

⁴⁵ Im außerbiblischen Bereich gibt es einige Belege, wo es „Vicissim datum redemptionis pretium, vel Caput quod capite redimitur“ heißt (Thesaurus Bd. I,2 936).

⁴⁶ JANOWSKI, Auslösung 37 und 38; dort z. T. kursiv; ebenso GESE, Sühne 87.

⁴⁷ Mk 10,45 par Mt 20,28 λύτρον; Lk 24,21; Tit 2,14; 1 Petr 1,18 λυτροῦν; Lk 1,68; 2,38; Hebr 9,12 λύτρωσις; Apg 7,35 λυτρωτής.

ὕπερ πάντων Während mit πολλοί in Jes 53,11 wohl noch Israel allein gemeint war, ist damit in dem Jesuslogion auch die Völkerwelt mit eingeschlossen⁴⁸, was der Verfasser durch das universale πάντες seinen hellenistisch geprägten Adressaten verdeutlicht.

Was ist nun die Bedeutung des Logions aus Mk 10,45 par, und wie fand es seine Erfüllung? Zu verstehen ist es auf dem Hintergrund von Jes 43,3–4MT und 53,11–12LXX, wie Stuhlmacher zusammenfaßt: „Während seines irdischen Wirkens wollte Jesus der messianische Menschensohn in der Weise sein, daß er als der von Gott gesandte Gottesknecht Existenzstellvertretung für ‚die Vielen‘ (d. h. Israel und die Völker) übte“⁴⁹. Jesus vertritt dabei einerseits die Völker, die nach Jes 43,3f als Lösegeld für Israel dahingegeben werden sollen, und tritt zugleich in das „stellvertretende Leiden Israels als Gottesknecht ... ein, wenn er [nach Jes 53,11f] sein Leben als Lösegeld für die Vielen preisgibt“⁵⁰. Das Logion aus Mk 10,45 par Mt 20,28 ist sachlich mit der mk Fassung der Spendeworte des Herrenmahls verwandt, wonach Jesus den Seinen Anteil an dem durch seinen Sühntod (Blut steht für Leben; vgl. Lev 17,11) eingesetzten Bund gibt⁵¹. In der lukanisch-paulinischen Abendmahlsparadosis (die beide wohl aus der antiochenischen Gemeinde übernommen haben) bezieht sich die Rede vom Bund auf den „neuen Bund“ von Jer 31,31. Den Gemeinden, an welche die Past gerichtet sind, war – da sie paulinische Gemeinden waren – auch diese Überlieferung vertraut. Sie wurde ihnen übergeben, obwohl sie für ehemalige Heiden zunächst völlig unverständlich sein mußte.

Von hier aus fällt neues Licht auf μεσίτης in v 5: Wie Mose nach jüdischer Tradition der μεσίτης des alten Bundes wurde, indem er das „Bundesblut“ auf das Volk sprengte (s. o.), wurde Jesus zum μεσίτης des neuen Bundes, indem er sein Blut „für die Vielen“, d. h. in der Sprache der Past ὑπερ πάντων vergoß⁵². Während es Mose in Ex 32,30-33 verwehrt wurde, sein eigenes Le-

⁴⁸ Vgl. BETZ in GRIMM-DITTERT, Deuterjesaja 184: „Die nachösterliche Christusverkündigung entschränkt die Verheißung von Jes 43,5f vollends, dehnt die Heilszusage, vielleicht die Aufgabe des Gottesknechts Jes 42,6; 49,6, aber wohl auch 43,7 („alle“) mitbedenkend, auf die Völkerwelt, die Gesamtheit der Menschen aus“; vgl. dazu die Stellenangaben ebd. Anm. 59.

⁴⁹ Biblische Theologie Bd. 1, 121f (dort kursiv).

⁵⁰ STUHLMACHER, Existenzstellvertretung 40.

⁵¹ Vgl. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 137.

⁵² Auch TRUMMER (Paulustradition 196) und LAU plädieren dafür, daß μεσίτης in 1 Tim 2,5 „has retained the covenant ideas“; dafür spricht nach Lau vor allem die in Tit 2,14 zu beobachtende Einbindung der Dahingabeformel, die μεσίτης in 1 Tim 2,5 erläutert, in den Zusammenhang von „OT covenantal motifs“ (LAU, Manifest in Flesh 79).

ben für sein Volk hinzugeben⁵³, gibt es einen anderen, der zwar im AT nicht μεσίτης genannt wird, dessen Aufgabe es aber ist, durch stellvertretendes Leiden „die διαθήκη zwischen Gott und seinem Volk wiederherzustellen“⁵⁴, nämlich den Gottesknecht (vgl. Jes 42,6 und 49,8), welcher traditions-geschichtlich mit Mose in einer Linie steht⁵⁵. Als dieser übt Jesus durch die sühnende Hingabe seines eigenen Lebens sein Mittleramt aus. Daß in 1 Tim 2,5 mit dem Mittler-Begriff an den Gottesknecht gedacht ist, zeigt seine Erläuterung durch die ursprünglich auf Jes 43,3f und 53,11f zurückgehende Dahingabeformel⁵⁶. Ferner wird diese Deutung durch Tit 1,1 und 2,14 bestätigt, wo der dem (neuen) Bundesmittler entsprechende Gedanke vom (neuen) Bundesvolk aufgenommen ist. Damit entspricht die Formel genau Jesu „Bewußtsein, als Menschensohn das Leiden des Gottesknechts auf sich zu nehmen“⁵⁷.

1 Tim 2,5f steht damit in auffallender Nähe zu 1 Joh 2,1f, wonach Jesus aufgrund seines Sühntodes (ἵλασμός ἐστὶν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν – ὁ δὸς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον) zum Beistand (παράκλητος – μεσίτης) der Sünder bei Gott geworden ist, und zwar für die ganze Welt (περὶ ὅλου τοῦ κόσμου – ὑπὲρ πάντων).

⁵³ Die genaue Bedeutung von Ex 32,32 ist in der alttestamentlichen Forschung umstritten: Nach NOTH (Exodus 206f) „entschließt sich Mose ... den Versuch einer Sühnung der ‚großen Sünde‘ zu machen, indem er sich selbst als stellvertretendes Opfer anbietet... Dieses Angebot wird abgelehnt“. Ebenso GESE, Sühne 88 (er spricht von „Lebensersatzleistung durch stellvertretende Totalhingabe“); DURHAM, Exodus 432; HENGEL Atonement 8. JANOWSKI, Sühne 144 lehnt (in Anlehnung an STAMM, Erlösung 60) diese Deutung ab: Seines Erachtens besagt v 32, daß Mose im Fall der Ablehnung seiner Fürbitte mit dem Volk *zusammen* aus dem Buch Gottes gestrichen werden will. Während diese Frage für Ex 32,32 selbst an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden kann (und allein auf sprachlicher Ebene wohl überhaupt nicht zu klären ist), deuten MekhY zu 12,1 und bBer 32 a das Mittleramt des Mose in Ex 32,32 eindeutig im Sinne stellvertretender Lebenshingabe. Beide sprechen vom Dahingeben des eigenen Lebens *für* Israel: „Diese beiden Belege zeigen, daß die Mittlerfunktion Moses, die u. a. in seinem fürbittenden Eintreten für das Volk gesehen wird, ... im rabbinischen Judentum auf Grund von Ex 32,32 als Lebenshingabe für Israel gedeutet wird“ (HAUBECK, Loskauf 220). Weiter wird „im rabbinischen Schrifttum ... Mose als erster Erlöser (גואל הראשון) bezeichnet, dem der Messias als letzter Erlöser (גואל אחרון) gegenübergestellt wird“, wobei „die Wurzel גאל ... in der LXX überwiegend mit der Wortgruppe λυτρόω wiedergegeben [wird]“ (a. a. O. 221).

⁵⁴ CULLMANN, Christologie 63f.

⁵⁵ Vgl. GESE, Messias 141.

⁵⁶ Insofern ist es nicht ganz korrekt, wenn LÄGER (Christologie 40) zum Vergleich die „Auffassung von Mittlerschaft“ im Sinne der Fürbitte heranzieht, „wie sie in TestDan 6,2 begegnet“, und der Kommentar von DIBELIUS-CONZELMANN (Pastoralbriefe 35) μεσίτης in 1 Tim 2,5 im Anschluß an Philo VitMos II,166 deutet. Dort wird Mose zwar „Mittler und Versöhner“ genannt. Doch besteht die Mittlerschaft für den hellenistisch beeinflussten Philo nicht in sühnender Selbsthingabe, sondern in seiner Fürbitte.

⁵⁷ CULLMANN, Christologie 336; vgl. JEREMIAS, Briefe 20.

Auch in Gal 3,19f findet sich der Mittler-Begriff. Dort geht es um die Einordnung des Gesetzes in Gottes Weg mit Israel von Abraham bis Christus bzw. um seine Unterordnung unter die Verheißung und deren Erfüllung. In diesem Zusammenhang sagt Paulus: Das Gesetz ist, „durch Engel angeordnet, in die Hand eines Mittlers gegeben worden. *Dieser*⁵⁸ Mittler aber ist nicht (der Mittler) *einer* Person, während Gott doch *einer* ist.“

Zu dieser Argumentation steht 1 Tim 2,5 nicht im sachlichen Widerspruch. Zunächst fällt auf, daß auch hier (wie Gal 3,20) mit der Einzigkeit Gottes argumentiert wird. Wird nun Mose als Mittler Gottes abgelehnt, so bleibt die Frage offen, wer denn dann sein wahrer Mittler sein könne. Die Antwort, die schon Gal 3 selbst impliziert, ist: Jesus. Von dem durch Vermittlung des Mose gegebenen Gesetz gilt: προσετέθη, ἄχρῖς οὐ ἔλθη τὸ σπέρμα ᾧ ἐπίγγελεται ... Ihn stellt 1 Tim 2,5 – womöglich im Anschluß an Gal 3,19f⁵⁹ – als den wahren Mittler da. Es würde sich bei 1 Tim 2,5f dann um die Verdichtung des komplizierten Gedankenganges von Gal 3,15–22 (unter Zuhilfenahme der Terminologie von Röm 5,15 und der ebenfalls in den paulinischen Gemeinden bekannten Jesustradition Mk 10,45par⁶⁰) zu einer leicht behältlichen Formel für den Gemeindeunterricht handeln.

Wenn Christus als εἷς μεσίτης an die Stelle Moses tritt, ergibt sich daraus eine Entgegensetzung von altem und neuem Bund. Manche sehen deshalb in der Betonung der Einzigkeit des Mittlers einen Gegensatz zum „jüdische[n] Partikularismus“⁶¹ mitschwingen: Der *eine* Mittler ist Mittler zwischen Gott und der Menschheit, nicht nur zwischen Gott und Israel. Doch scheinen die Past gerade dieses Problem schon hinter sich gelassen zu haben. Jedenfalls wird die Teilhabe der Heiden am Heil Israels nirgends problematisiert. So wird man jüdische Mittlervorstellungen hier eher als Verstehenshorizont heranzuziehen haben, ohne daß eine Antithese beabsichtigt wäre⁶². Betont wird

⁵⁸ Daß hier der bestimmte Artikel steht, zeigt, daß das nicht als allgemein gültiger Satz gemeint ist, so, als gäbe es grundsätzlich keinen Mittler, wo eine der betroffenen Parteien nur aus einer Person besteht. Dafür gibt es in den jüdischen Schriften ja zahlreiche Beispiele. Man wird darum an dieser Stelle geradezu übersetzen müssen „*dieser* Mittler ...“. Das spricht gegen die von Eckstein vorgeschlagene Übersetzung: „Der Mittler aber ist [grundsätzlich] nicht eines einzigen [Mittler] ...“ (Verheißung und Gesetz 204; die eckigen Klammern enthalten Erläuterungen ECKSTEINs zum Text).

⁵⁹ Daß dem Verfasser Gal 3 vor Augen steht, legt sich auch deshalb nahe, weil in Tit 2,12 eine bewußte Bezugnahme auf Gal 3,24 vorzuliegen scheint.

⁶⁰ Gal 2,20 und die übrigen Dahingabeformeln bei Paulus legen nahe, daß diese Tradition bereits Paulus bekannt war. Neu in den Past ist, daß das Logion nun in der Form, wie es bei den Synoptikern steht, in die Gemeindefradition eingegangen ist. (Ob Paulus das synoptische Logion kannte, können wir nicht mit Sicherheit feststellen. Er zitiert es in den uns überlieferten Briefen nie in dieser Form.)

⁶¹ OEPKE, μεσίτης 623.

⁶² HAUBECK (Loskauf 222) u. a. denken an ein Gegenüber zu jüdischen Irrlehrern. Doch vermißt man auch hierüber an dieser Stelle jede direkte Aussage.

die *Einzigkeit* des Mittlers. Mit εἷς soll in erster Linie die Universalität des Heils betont werden, die sich aus der Einzigkeit Gottes wie des Mittlers ergibt.

Im Ganzen des Briefs ist der Mittler-Begriff nicht auf die Sühne zu beschränken. Da Jesus erhöht ist (1 Tim 3,16), ist sicher auch an eine Fortsetzung seiner Mittlerschaft zur Rechten Gottes im Sinne von Röm 8,34 sowie im Wort der Verkündigung (siehe dritter Hauptteil, III.4.) gedacht. Das bringt der Verfasser in der Erweiterung der Dahingabeformel in Tit 2,14 und 1 Tim 2,6 zum Ausdruck.

μαρτύριον In 2 Tim 1,8 steht μαρτύριον als Synonym für εὐαγγέλιον (siehe zweiter Hauptteil, VII.). Auch in 1 Tim 2,6 hat es diese Bedeutung: Zum einen verbietet der Artikel vor μαρτύριον, den Akkusativ mit „als Zeugnis/Beweismittel“ zu übersetzen. Zum andern beweist der nachfolgende Satz (v 7), der μαρτύριον mit einem Relativpronomen aufnimmt, daß μαρτύριον hier wie in 2 Tim 1,8 „das Zeugnis“ im Sinne des verkündigten Evangeliums ist (vgl. die parallelen Wendungen in 1 Tim 1,11; 2 Tim 1,10f; Tit 1,3, wo εὐαγγέλιον bzw. κήρυγμα die Stelle von μαρτύριον einnimmt)⁶³. Die Verkündigung des Evangeliums resultiert aus dem Tod Jesu, von dem unmittelbar zuvor die Rede ist. Da „ὁ δούς nach[wirkt]“, gilt: „Auch das Wort, das das Kreuz Jesu verkündet, ist die Gabe Jesu; denn ‚das Evangelium‘ ist seine eigene Botschaft ...“⁶⁴. Dennoch ist der Tod Jesu von dessen Verkündigung zu unterscheiden. Denn wie der Verfasser diesen Tod versteht, das besagt zuerst das Wort vom Lösegeld und dann erst – infolgedessen – die Rede vom μαρτύριον, jedoch ohne daß die Verkündigung des Evangeliums dessen Inhalt ersetzte. Folglich geht auch für den Verfasser der Past die Heilsbedeutung des Todes Jesu weit darüber hinaus, daß dieser Tod als die „in einem geschichtlichen Ereignis vollzogene Heilsoffenbarung den Retterwillen Gottes historisch verbürgt“⁶⁵. Diese unlösliche Verbindung von „Heilstat und Heilswort“ ist typisch paulinisch: „Das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus schließt nach dem Zeugnis der Paulusbrieve *zwei* konstitutive Momente in sich: zum einen Gottes heilschaffende *Tat* – d. h. das Sühne- und Versöhnungsgeschehen des Kreuzestodes und der Auferweckung Jesu Christi, zum andern Gottes heilbringendes *Wort* – d. h. die Kundgabe der vollzogenen Sühne und Versöhnung im gepredigten Evangelium. Beide Momente gehören für Paulus unlöslich zusammen. Sie sind in ihrem differenzierten Zusammenhang das *eine* Heilsgeschehen“⁶⁶. In den Past wird das soteriologische Geschehen in „Ver-

⁶³ Der martyriologische Sinn des Wortes hat sich erst später herausgebildet und ist hier noch nicht vorauszusetzen (vgl. BROX, Pastoralbriefe 215).

⁶⁴ SCHLATTER, Kirche der Griechen 80.

⁶⁵ Gegen HASLER, Briefe 23, der seine Bedeutung hierauf beschränkt sehen will.

⁶⁶ HOFIUS, Wort Gottes 148 (kursiv an allen Stellen bei HOFIUS). HOFIUS führt

kündigung und Bekehrung“ betont, wie dies in der Missionspredigt üblich ist (vgl. Apg 11,14 u. ö.), aber es bleibt im Sühntod Christi begründet⁶⁷. Daran erinnert auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes μαρτύριον (s. u., zweiter Hauptteil, VII. zu 2 Tim 1,8), welche ja zunächst nicht „das Zeugnis von etwas“ war, sondern „das Zeugnis als Beweismittel“⁶⁸. Erst von hier aus entwickelte sich die Bedeutung „Gelegenheit, Zeugnis abzulegen“, bevor der Begriff schließlich dieses Zeugnis selbst bezeichnete⁶⁹.

καιροῦς ἰδίους Diese temporale Angabe ist mit der von Tit 1,2f identisch – einer Stelle, die parallel zu 2 Tim 1,10f strukturiert ist. An allen drei Stellen wird zuerst auf das Heilsgeschehen in Christus Bezug genommen (die Verheißung des Lebens, welche nach paulinischer Theologie durch Christus erfüllt wird – die Epiphanie Christi – seine stellvertretende Lebenshingabe); darauf folgt jedesmal ein eher überraschender Wechsel zum Thema Evangeliumsverkündigung (Gottes Wort in der Verkündigung – das Evangelium – das Zeugnis), gefolgt von Ausführungen über die Beauftragung des Verkündigers, womit noch einmal die enge Verknüpfung von Heilsgeschehen und Verkündigung klar wird.

In der so entstandenen zweiteiligen Formel (1 Tim 2,5f) ist – wie Oberlinner formuliert – „die Selbsthingabe[] nicht ein selbständiges christologisches Datum“, sondern „Explikation des übergeordneten und dafür unentbehrlichen Heilswillens Gottes“⁷⁰. Diese Aussage ist so richtig wie unspektakulär, verhält es sich doch in keiner neutestamentlichen Schrift grundsätzlich anders. Auch in Mk 10,45 par Mt 20,28 kommt das ἡλθον-Wort aus dem Mund des von Gott Gesandten (vgl. Mk 9,37; 12,6). Die Passion Jesu ist als „selbständiges christologisches Datum“ nicht denkbar. Behält man im Blick, daß die ersten Christen, welchen die Christologie ganz wesentlich ihre Ausformung verdankte, Juden waren, wird klar, daß eine nicht auf Gott hingebundene Christologie ein unmögliches Gebilde wäre. So kann man bestenfalls von einer Tendenz der Past sprechen, die Selbsthingabe Jesu besonders stark als Wirkung von Gottes Heilswillen zu sehen.

(a. a. O. 148f, besonders Anm. 7) als Beispiele dafür u. a. an: 2 Kor 5,14–21; 1 Kor 15,1ff; Röm 10,6ff; Röm 5,1–11; Gal 3,13f.; 4,4–6; sowie für die Paulusschule: Kol 1,21–23; Eph 2,13–18; 1 Tim 2,5–7; 2 Tim 1,9–11; femer Lk 24,46f; Apg 26,23. Vgl. auch HOFIUS, „Gott hat unter uns aufgerichtet ...“ 19 und SCHLATTER, Kirche der Griechen 80.

⁶⁷ WOLTER, Pastoralbriefe 69 gegen HASLER, Epiphania 205.

⁶⁸ STRATHMANN, μαρτυς 510; dort z. T. kursiv.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Epiphaneia 205.

Daß der Verfasser hier mit Gottes universalem Rettungswillen für die Verpflichtung zum Gebet für alle Menschen argumentiert, läßt manche Ausleger an gnostische Gegner denken, die eine partikularistische Soteriologie vertraten, da sie „die Botschaft des Paulus, Gott rette seine Erwählten und sein Beschluß sei, alle zu retten, als einen undenkbaren Widerspruch empfanden“⁷¹. Lütgert vermutet, daß die Irrlehrer Gnostiker waren, die „einen konsequenten Dualismus“ zwischen Gemeinde und Welt gelehrt haben⁷². Ein weiterer Hinweis auf eine antignostische Frontstellung könnte in der Umschreibung der Heilsteilnahme als ἐπίγνωσις ἀληθείας liegen – welche ebenfalls für *alle*, und nicht etwa nur für einige, auserwählte „Pneumatiker“, bestimmt ist (vgl. 1 Tim 6,20)⁷³. Daß Jesus so betont als Mensch bezeichnet wird, könnte „antidoketische Tendenzen“⁷⁴ anzeigen, zumal zwei weitere Faktoren darauf hindeuten, daß der Verfasser doketisch-gnostische Gegner im Blick hat: zum einen deren Beschreibung in 2 Tim 2,18 (siehe zweiter Hauptteil, X.), zum anderen die auffällige, in 1 Tim 2,5f sowie mehreren anderen Stellen zutage tretende Nähe der Past zum antidoketisch ausgerichteten 1. Johannesbrief. Zwar dienen εἰς θεός und εἰς μεσίτης im Kontext der vv 1–6 primär zur Begründung der Aufforderung, ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων zu beten (v 1 – siehe oben zum Aufbau des Abschnitts). Doch könnte gerade hinter dieser Aufforderung die Abwehr einer gnostischen Beschränkung des Heils auf eine bestimmte Gruppe von Menschen stecken⁷⁵.

Beachtung verdient ferner Spicqs Hinweis auf eine mögliche Antithese zum Kaiserkult, wo in derselben Terminologie wie hier behauptet wurde, der göttliche Kaiser sei ein Retter *aller* Menschen⁷⁶. Doch lassen die Past – anders, als das hinsichtlich doketisch-gnostischer Strömungen der Fall war – nirgends eine Bedrohung der Gemeinde durch den Kaiserkult erkennen. Auch der Gegensatz zu heidnischen Gottheiten, „qui n’assurent leur protection et n’accordent leur

⁷¹ SCHLATTER, Kirche der Griechen 75; vgl. COTHENET, Épitres 18; LAU, Manifest in Flesh 87.

⁷² Irrlehrer 52.

⁷³ Vgl. MERKEL, Pastoralbriefe 25; auch die Betonung des Monotheismus in v 5 könnte nach MERKEL (ebd.) eine Spitze gegen „die gnostische Zweigötterlehre“ sein; ähnlich BROX, Past 126f.

⁷⁴ OBERLINNER, Epiphaneia 204.

⁷⁵ Anders LÄGER (Christologie 42) und TRUMMER (Paulustradition 198), der WINDISCH (Christologie 229) darin zustimmt, daß hier keine unmittelbare antignostische Zuspitzung zu entdecken sei, nicht nur weil – wie WINDISCH meint – die Texte dazu nicht nötigen, sondern auch, weil die Bezeichnung Jesu als ἀνθρώπος hier in eine soteriologische Aussage eingebettet sei. Demgegenüber ist zu bedenken, daß es ein Stilmittel antiker Polemik ist, Gegner nicht *direkt*, sondern „mittels allgemein formulierter Mahnungen“ zu bekämpfen, so daß nur „von dem Streit Betroffene“, die die gegnerische Position bereits kennen, die entsprechenden positiv formulierten Aussagen als Kritik erkennen (HENGEL, Jakobusbrief 253).

⁷⁶ Vgl. Épitres pastorales Bd. 2, 637.

faveur qu'à une cité ou à un groupe de dévôts"⁷⁷, steht nicht im Zentrum des Interesses. Solche Antithesen könnten allenfalls im Hintergrund mitbeabsichtigt sein.

3. Zusammenfassung

Um Gottes universalen Heilswillen darzulegen (v 4), welcher die Ermahnung zum Gebet für alle Menschen begründet (vv 1–3), verbindet der Verfasser an dieser Stelle eine ihm vorliegende Dahingabeformel (v 6) mit einer zweigliedrigen εἰς-Akklamation (v 5) zu einem Traditionsstück für den Unterricht der Gemeinde. Zur Formulierung der εἰς-Akklamation lehnte er sich an ihm bekannte, im Anschluß an das ῥῆμα' gebildete, Formeln an. Das Dahingabewort, welches den μεσίτης-Titel der Formel interpretiert, übernahm er aus der synoptischen Tradition (vgl. Mk 10,45 par Mt 20,28; vgl. Tit 2,14), gräzierte es, veränderte es von der paulinischen Tradition her (πάντες für πολλοί; ἄνθρωπος für υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) und ergänzte es um τὸ μαρτύριον κτλ.

Folgende christologische Aussagen werden in diesen Versen gemacht: Jesus wird als der *eine* Mittler an die Seite des *einen* Gottes gestellt. Zugleich wird er betont „Mensch“ genannt. Mit dieser gleichzeitigen Betonung von Hoheit und Niedrigkeit entsteht eine Paradoxieaussage, die von der Menschensohntradition her zu verstehen ist. Wie der Menschensohn der späteren Tradition (vgl. äthHen) war Jesus als ein dem Transzendenzbereich Angehöriger doch zugleich Mensch und konnte deshalb der Mittler zwischen Gott und den Menschen sein. Die Menschensohntradition trägt also den Mittlergedanken bereits in sich, so daß das Auftreten des Titels μεσίτης an dieser Stelle der inneren Logik der Tradition entspricht. Wie dieser Titel inhaltlich gefüllt ist, darüber gibt die nachfolgende Dahingabeformel Auskunft. Demnach gab Jesus als Gottesknecht nach Jes 43,3f und 53,11f stellvertretend sein Leben für Israel und die Völker dahin und wurde dadurch der Mittler des neuen Bundes. Im Gesamtzusammenhang der Briefe umfaßt die Mittlerschaft Jesu darüber hinaus auch sein gegenwärtiges Wirken als erhöhter Κύριος.

Daß Jesus nach der Sicht des Verfassers der Mittler des neuen Bundes ist, bestätigen Tit 1,1 und 2,14, wo er vom *Volk* dieses neuen Bundes spricht. Wie schon in der Jesustradition (vgl. Mk 10,45 par) und in der jüdischen Tradition (vgl. äthHen, auch 4 Esr) sowie bei Pls (vgl. Röm 5,15) fließen hier Menschensohn- und Gottesknechtstradition zusammen. Dadurch, daß Jesus durch seinen Tod als Mittler zwischen dem einen Gott und den Menschen aufgetreten ist, hat er das Evangelium „eingesetzt“. Beides zusammen, der Sühntod Jesu und dessen Verkündigung, ergibt das Rettungshandeln Gottes, des Ret-

⁷⁷ So SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 366.

ters. Auch an dieser Stelle tritt somit die vom AT her geprägte, soteriologische Bedeutung von σωτήρ und σώζειν zu Tage. Hinter der Betonung des Menschseins Jesu sowie der aus der Einzigkeit Gottes abgeleiteten Universalität des Heils und der Beschreibung der Heilsteilhabe als ἐπίγνωσις ἀληθείας steht wahrscheinlich die Abwehr doketisch-gnostischer Gegner, welche das wahre Menschsein Jesu leugneten und das Heil auf ihre eigene Gruppe beschränkt sahen.

IV. 1. Timotheus 3,14–16

16 καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον·

(1) ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,

(2) ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,

(3) ὤφθη ἀγγέλοις,

(4) ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,

(5) ἐπίστεύθη ἐν κόσμῳ,

(6) ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

1. Form und Überlieferung

Durch die Paulusanamnese in den vv 14–15a macht der Verfasser unüberhörbar klar, daß er das Folgende als paulinisches Gedankengut ansieht. Daß v 16 von ὃς an dem Verfasser bereits vorgegeben war, wie die meisten Exegeten heute annehmen¹, zeigt zum einen seine Stellung im Kontext: Daß der vorangehende Satz durch die Einschubung von v 16 unabgeschlossen bleibt, spricht zwar nicht notwendig für das Vorliegen von Tradition. Doch geht der Inhalt von v 16 über die unmittelbaren Erfordernisse des Kontextes hinaus. Außerdem ist diesem Lied mit v 16a eine der beim Verfasser der Past beliebten Einleitungsformeln vorangestellt. Sie unterstreicht die Zuverlässigkeit der nun folgenden Tradition, kennzeichnet das Zitat als solches und ruft nach besonderer Aufmerksamkeit.

Auf Tradition deutet auch die strenge Form dieses Stückes hin: Es fehlen jegliche Kennzeichen einer Argumentation, wie z. B. die Partikeln γάρ, μέν, δέ, οὖν – ein Hinweis auf Poesie. Der Text ist aus sechs gleichförmigen Zeilen mit je zwei betonten Silben aufgebaut, wobei jeweils auf ein Verb im Aorist Passiv (in den Zeilen 1,2 und 6 – semitischem Brauch folgend – im Passivum divinum) eine mit ἐν² angeschlossene Nominalbestimmung folgt. Von diesen

¹ Anders SCHLATTER (Kirche der Griechen 115) und HASLER (Briefe 30), welche die Frage für unentscheidbar halten.

² ἐν fehlt in der dritten Zeile aus grammatischen Gründen: ὤφθη steht normalerweise mit Dativ; doch wäre prinzipiell auch die Konstruktion mit ἐν („unter den Engeln“) möglich gewesen (vgl. z. B. Lk 2,14: ἐν ἀνθρώποις). Der Grund für diese an sich also nicht zwingende Durchbrechung des Schemas ist, daß der Verfasser in der Sprache der LXX lebt: dort steht bei dem Offenbarungsterminus ὤφθη für die Person, der eine Gotteserscheinung zuteil

Nominalbestimmungen sind jeweils zwei einander komplementär zugeordnet: Das erste Paar umschreibt die Seins-Sphären des Geschehens, das zweite die Personenkreise, die es erleben, das dritte die Räume, in denen es sich vollzieht³. Jeweils ein Glied der so entstehenden Merismen gehört dem himmlischen Bereich an, das andere dem irdischen⁴. Auch die inhaltliche Struktur deutet also auf Poesie hin. Im Anschluß an Jeremias sehen heute die meisten Ausleger den Text in drei einander chiasmisch zugeordnete Zweier-Paare gegliedert, die jeweils ein irdisches und ein dem entsprechendes himmlisches Geschehen darstellen⁵.

Daneben zieht sich noch eine zweite Gliederung durch den Text⁶. Zeile 1 und 6 umfassen als Klammer das Ganze: der Himmlische wird auf der Erde offenbart, und der auf der Erde Geoffenbarte in den Himmel emporgelassen⁷. Ferner bilden die Zeilen 2 und 3 einerseits und 4 und 5 andererseits synthetische Parallelismen: die Rechtfertigung geschieht im Himmel, vor den Engeln, und der Glaube kommt aus der Verkündigung.

Insbesondere im angelsächsischen Bereich wird vielfach die Gliederung des Textes in zwei Strophen zu je drei Zeilen vertreten, wobei die erste Strophe Jesu Leben auf Erden, die zweite sein Leben in der ihn proklamierenden Kirche zum Inhalt habe⁸. Doch läuft dies der offensichtlichen Gliederung in Paare von einander entsprechenden Zeilen entgegen und wird Zeilen 3 und 6 inhaltlich nicht gerecht.

wird, immer der Dativ, für den Ort ἐπί und für den Modus der Offenbarung ἐν (z. B. ἐν νεφέλῃ Ex 16,10). Damit ist der Interpolations-Hypothese MURPHY-O'CONNORS (Redactional Angels 180f), wonach Zeile 3< an ihrer abweichenden Form als redaktionelle Einfügung erkennbar sein soll, die Grundlage entzogen.

³ Inhaltlich nicht ganz überzeugend ist MERKELS Gliederung (Pastoralbriefe 33; fast gleich ROLOFF, Brief 196), wonach „die ersten beiden Zeilen ... das Ganze des Heilsgeschehens [sic], die beiden folgenden die ... Proklamation des Erhöhten, die beiden letzten Zeilen ... die Annahme dieser Kundgabe“ beschreiben. Die Himmelfahrt kann nicht gut als „Annahme“ der Verkündigung aufgefaßt werden.

⁴ Die vielfach vorgenommene Einstufung als Antithesen (z. B. FRIEDRICH, Verkündigung 17 und BROX, Pastoralbriefe 160) ist irreführend. Freilich sind Himmel und Erde Gegensätze, aber die Verspaare als Ganze zielen nicht auf diesen Gegensatz ab, sondern – im Sinn eines Merismus – auf die Gesamtheit, die darin enthalten ist. Wie in der matthäischen Fassung des Vaterunsers (6,10) geschieht der Wille Gottes „wie im Himmel, so auf Erden“.

⁵ JEREMIAS, Briefe 28; vgl. z. B. SCHWEIZER (Two New Testament Creeds 125) und ROLOFF (Brief 194).

⁶ Vgl. GUNDRY, Form 208.

⁷ HAHN (Christologische Hoheitstitel 233) sieht hierin das „Wegschema“, welches auch in Phil 2 zu beobachten sei. Vgl. dagegen aber ROLOFF, Brief 194: „Die antithetische Gegenüberstellung zwischen Erniedrigung und Erhöhung, wie sie für die Christushymnen Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; Hebr 1,3f konstitutiv ist, hat ... hier keine Parallele“.

⁸ Vgl. die Übersicht und Auseinandersetzung mit dieser Ansicht bei KNIGHT, Pastoral Epistles 183; ebenso gliedert LOHMEYER (Kyrios Jesus 63) den Hymnus. METZGER (Christushymnus 131f) sieht gar keine Untergliederung in Strophen gegeben.

Ein weiteres Indiz für das Vorliegen von Tradition ist der relative Satzanschluß mit $\delta\varsigma^9$, welchem im jetzigen Kontext kein Bezugswort vorangeht oder auch folgt. Auch die beiden Hymnen in Phil 2,6ff und Kol 1,15ff sind in ihrem jetzigen Kontext durch ein Relativpronomen eingeleitet. Ein solches für sich stehendes $\delta\varsigma$ kann niemals der Anfang eines Textes sein. Dagegen ist es in der hebräischen Poesie, genauer gesagt in den talmudischen $B^{\epsilon}rakot$, üblich, daß auf das Lob und die Namensnennung die Prädikation durch einen Relativsatz folgt¹⁰. Jene haben folgende Grundform: $\text{ברוך יהוה אֱשֶׁר} + \text{finites Verb in der 3. Person Perfekt}^{11}$. Wenn man als Einleitung z. B. $\text{Εὐλογητὸς Ἰησοῦς Χριστός}$ ($\delta\varsigma \dots$) ergänzt¹², entsprechen die einzelnen Zeilen unseres Textes genau dieser Form – zumal sie, wie es für $B^{\epsilon}rakot$ typisch ist, lauter Tatprädikationen enthalten und das hebräische Perfekt im Griechischen gut mit Aorist wiedergegeben werden kann.

Allerdings ist hier aus der einfachen (einzeiligen) $B^{\epsilon}rakah$ ein grammatikalisch streng strukturiertes Lied aus *sechs* Zeilen geworden. Solche grammatikalisch streng durchkomponierten Lieder finden sich im AT noch nicht. Nach Delitzsch wurden aber im Frühjudentum aus Anlaß „nationaler Freudenfeste“ vergleichbare Lieder gesungen¹³. Als Kennzeichen dieser שִׁיר genannten Lieder gibt er an: „regelmäßige[r] Strophenbau, gleichzählige[] Verse[] und fast metrische[s] Ebenmaaß [sic] der Zeilenlängen“¹⁴. 1 Tim 3,16 ist diesen שִׁירִים durchaus vergleichbar.

Neben der Form lassen auch gewisse stilistische Besonderheiten auf den semitischen Hintergrund des Verfassers schließen: Er benutzt das Stilmittel des Homoioteleuton: alle Verben enden auf $-\theta\eta$. Diese Art der Gleichförmigkeit dürfte ebenso wie die Voranstellung der Verben weniger griechischem als vielmehr semitischem Schönheitsempfinden entsprechen¹⁵. Umgekehrt entspricht die metrische Gestalt dieses Liedes nicht dem Gebot der Gleichfö-

⁹ So die besten Textzeugen; demgegenüber ist δ , wie die meisten westlichen, und $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, wie die byzantinischen Zeugen lesen, als sekundär zu betrachten.

¹⁰ $B^{\epsilon}rakot$ sind eine feste literarische Gattung der talmudischen Gebetsliteratur. Ähnlich geht auch JEREMIAS davon aus, daß unser Hymnus ursprünglich durch einen Lobpreis (etwa „Preis und Ehre sei Ihm, der ...“) eingeleitet war (Briefe 27).

¹¹ Vgl. z. B. pMeg 74a: ... $\text{ברוך אלהים אשר נתן בלבנו לעשות מורה לבית הכנסת}$.

¹² Auch im Talmud finden sich Zitate von $B^{\epsilon}rakot$ ohne die Einleitungsformel (also mit אשר beginnend; Belege bei HARDER, Gebet 47). Vgl. für die Anwendung der Form der $B^{\epsilon}rakot$ auf Jesus Mk 11,9; Offb 5,12.13b. Diese Hinweise verdanke ich meinem Mann, C. STETTLER.

¹³ DELITZSCH, Geschichte der jüdischen Dichtung 193; vgl. die Lieder ebd. sowie Midrasch Hld 5,2 bei BAECK, Drei alte Lieder 204ff; eine relativ nahe Parallele bietet OdSal 19,10f.

¹⁴ DELITZSCH, Geschichte der jüdischen Dichtung 193.

¹⁵ Vgl. Dtn 26,6f; Jes 5,2. DELITZSCH (Geschichte der jüdischen Dichtung 203) führt Homoioteleuta unter den Stilmitteln der palästinischen Dichtung zur Zeit des zweiten Tempels auf.

migkeit, das für den griechischen Götterhymnus galt¹⁶. Zwar enthält wie in den סוּפ jede Zeile gleich viele Hebungen, doch ist kein einheitliches Metrum feststellbar. Die rein parataktische Zuordnung der Sätze zueinander und der Aufbau in Parallelismen (s. o.) erinnert an hebräische Poesie¹⁷. Die chiasmische Abfolge der Verspaare – AB,BA,AB – schließlich findet sich dort ebenfalls öfter¹⁸.

Ein hebräischer Urtext ist dennoch nicht anzunehmen, denn bei der Übersetzung ins Hebräische entstehen zwei Schwierigkeiten: $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\theta\eta\nu$ kann im Hebräischen nicht mit *einem* Wort wiedergegeben werden¹⁹, und $\epsilon\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\eta$ ist nur auf dem Hintergrund des *griechischen* Texts von Jes 53,12 verständlich (s. u.). Somit ist dieses Lied dem hellenistischen Judenchristentum zuzuweisen²⁰. In diese Richtung weist auch die Gegenüberstellung $\epsilon\nu$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$ – $\epsilon\nu$ $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$, welche „der Struktur“ nach der alten „vorpaulinisch-judenchristliche[n]“ Christusformel in Röm 1,3f (vgl. auch 1 Petr 3,18 sowie 4,6) entspricht²¹, und – auf inhaltlicher Ebene – die stark ausgeprägte Missionstheologie²².

Da die Form von 1 Tim 3,16b, wie oben gezeigt, durch die Vervielfachung einer semitischen Kurzform zustande kam (was in der Umwelt m. W. ohne Parallele ist), kann die in der Forschung üblich gewordene Bezeichnung dieses

¹⁶ Vgl. DELLING, ὕμνος ThWNT VIII, 503. Zwar gibt es neben „der ‚homerischen‘ Hexameterform“ die „freieren ‚lyrischen‘ Formen“ und „stilisierte[] Kunstprosa“ (BURKERT, Griechische Hymnoi 13). Doch sind letztere erst recht nicht als Gattungen fäbbar, mit denen man unseren Text vergleichen könnte.

¹⁷ Auch STECKER (Formen 70) und NORDEN (Agnostos Theos 256f) stellen eine Nähe zur hebräischen Poesie fest, während solche Parallelismen „dem hellenischen Satzparallelismus, der auf dem Prinzipie formaler Gliederung beruht, ... zuwider“ seien (NORDEN, ebd.).

¹⁸ Vgl. SCHWEIZER, Two New Testament Creeds 126; er verweist ebd. (Anm. 7) auf Prov 10,1–5; 11,16–20 und 25–28 als Beispiele.

¹⁹ Diese Passivform ist in der LXX in der Bedeutung „Glauben finden“ in Bezug auf eine Person belegt: z. B. 1 Reg 27,12: $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\theta\eta$ $\Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ $\epsilon\nu$ $\tau\omega$ Αγχούς ; wie in unserem Text wird die „glaubende Person“ an dieser Stelle mit $\epsilon\nu$ angeschlossen. Vgl. dagegen den zugrunde liegenden, aktiv formulierten, hebräischen Text: $\text{וַיִּאֱמָן אִשִּׁי בְּיָדוֹ}$. Die passive Bedeutung des Niphals von אָמַן „wahr befunden w[erden]“ (GESENIUS, Handwörterbuch 48) kommt im AT nur in Bezug auf Worte, nicht auf Personen, zur Anwendung (Gen 42,20; 1 Kön 8,26; 1 Chr 17,23).

²⁰ HENGEL (Christuslied 401) sieht in 1 Tim 3,16 „das eindrucklichste Beispiel“ des von NORDEN (Agnostos Theos 256ff) und KROLL (Christliche Hymnodik 8ff) beschriebenen „hellenistisch-orientalischen Stilsynkretismus“. Vgl. zum judenchristlichen Hintergrund des Liedes ferner MANN'S, L'hymne passim.

²¹ STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 187.

²² Ob man den Ursprung des Hymnus deswegen gerade in Antiochien zu vermuten hat (so z. B. GUNDRY, Form 216–222 und im Anschluß an ihn STENGER, Christushymnus 239f), muß offenbleiben. Grundsätzlich kommt dafür jede hellenistisch-judenchristliche Gemeinde in Frage, denn das Anliegen der Mission wurde auch den von Antiochien aus gegründeten Gemeinden vermittelt.

Texts als „Hymnus“ nicht ohne weiteres übernommen werden, da sie die Zugehörigkeit zu einer durch die Umwelt vorgegebenen, allgemein bekannten Gattung suggeriert, was sich gerade nicht nachweisen läßt²³. Um einen Hymnus im hellenistischen Sinn kann es sich aus inhaltlichen wie formalen Gründen nicht handeln. Den sogenannten „Hymnen“ des Psalters ähnelt unser Text aber auch nicht²⁴. Man wird deshalb besser von einem „Christus-Lied“ oder „Christus-psalm“ im Sinne von 1 Kor 14,26, Kol 3,16 und Eph 5,19 sprechen²⁵, und zwar „nicht nur wegen des inneren Zusammenhangs mit der alttestamentlich-jüdischen Psalmendichtung ... und der beherrschenden Rolle des Begriffs in der frühchristlichen Tradition ..., sondern weil der Inhalt ... das Heilswerk Christi bekenntnisthaft nacherzählte“²⁶. Das Charakteristische dieser Lieder liegt weniger in einer bestimmten Form, als „vielmehr in der christologischen Ausrichtung“²⁷. An diesem Inhalt liegt es, daß das Christuslied weder im Judentum noch im Hellenismus wirkliche Parallelen hat. „Der ursprüngliche

²³ Vgl. RIESENFELDS Klage (Unpoetische Hymnen 157), „daß ... nirgendwo eine exakte Beschreibung und Abgrenzung der literarischen Kategorie Hymnus geboten“ werde und vergleichbare Text aus der Umwelt nicht beigebracht werden (könnten). BURKERT (Griechische Hymnoi 9) gibt als ungefähre Beschreibung dessen, was ein Hymnus im Griechentum war, an: „Vorzugsweise ist *hymnos* ein Gesang, der sich Götter als Inhalt und Gegenüber setzt“. Unter diese ganz allgemeine Bestimmung könnte man unseren Text ebenso wie die meisten alttestamentlichen Psalmen vielleicht subsumieren. Von einer Gattung wird man allerdings bei dieser allgemeinen, rein inhaltlichen Angabe ohne Konkretion der formalen Merkmale besser nicht sprechen. BURKERT zeigt (a. a. O. 10f), was für ein vielschichtiger Begriff ὕμνος im Griechentum ist: die hier als Hymnen überlieferten Texte sind formal nicht einheitlich. Von den möglichen Merkmalen des Hymnus, die BURKERT (a. a. O. 14f) aufzählt, sind in unserem Text keine zu finden. Auch LÄGER (Christologie 45) hält „die Zuweisung des Textes zur Gattung Hymnus“ wegen der „relativen Unklarheit der Gattungsbezeichnungen“ für „unbefriedigend“. BRUCKER versucht in seiner Untersuchung „Christushymnen‘ oder ‚epideiktische Passagen‘“ zwar eine genauere Definition der Gattung Hymnus zu geben, nämlich „inhaltlich der Lobpreis einer Gottheit, sprachlich mit überschwenglichen Formulierungen gefüllt und formal durch ein dreiteiliges Aufbauschema (Anrufung – preisender Mittelteil – Bitte) geprägt“ (a. a. O. 347), wendet sich aber für 1 Tim 3,16 wegen des „Fehlen[s] der hymnen-typischen Struktur“ gerade „gegen eine Klassifizierung als ‚Hymnus‘“ (a. a. O. 351).

²⁴ Wie problematisch es auch im Bezug auf das AT ist, von einer „Gattung“ des Hymnus zu sprechen, zeigt SPIECKERMANN, Alttestamentliche ‚Hymnen‘ 99.

²⁵ HENGEL stellt in seinem Aufsatz „Hymnus und Christologie“ (13) fest, „daß das Christuslied eine ganz wesentliche Bedeutung für ... die Ausformung der Christologie besaß“. „Ausgangspunkt waren die ‚Messiaspsalmen‘, die man nach Ostern in neuer Weise entdeckte und an die sich eigene neue Dichtungen anschlossen. Bei Ps 110 und Ps 8 läßt sich ihr Einfluß auf das neue ‚Christuslied‘ nachweisen“ (a. a. O. 20).

²⁶ HENGEL, Christuslied 399 zu den Christus-Liedern allgemein.

²⁷ HENGEL, Christuslied 369; KENNELs Kritik (Frühchristliche Hymnen 42), HENGEL sei „primär am ‚Sitz im Leben‘ von hymnischen Texten interessiert“, während „weiterführende Überlegungen zur Gattungsproblematik“ fehlten, trifft den Tatbestand folglich nicht.

Ort des ‚Christusliedes‘ war die eschatologische Freude des Herrenmahls, die ἀγαλλίασις von Act 2,46²⁸, sowie der urchristliche Gottesdienst überhaupt. Als Beispiele solcher Lieder oder Liedfragmente aus dem NT führt Hengel²⁹ an: Röm 8,34b; Eph 1,20–22; Phil 2,9–11; Kol 1,15–20; 1 Tim 3,16; Hebr 1,3; 1 Petr 3,18–22; Offb 5,9b–10; 5,13.

Die Entstehung von 1 Tim 3,16 ist gut in Analogie zu den von Hengel analysierten, für den Gottesdienst geschaffenen, prophetischen Christusliedern vorstellbar. Seine äußerst knappe Darstellungsweise läßt dieses Lied weder für den Unterricht noch gar für missionarische Zwecke geeignet erscheinen. Sein Inhalt ist wie bei den übrigen Christusliedern allein Christus, der – obwohl in dem hier dargebotenen Teil des Liedes nirgends genannt – das Subjekt sämtlicher Verben ist.

2. Exegese

15 ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος Diese Formulierung erinnert an 2 Kor 6,16, wo Paulus die Gemeinde ναὸς θεοῦ ζῶντος nennt (zu θεὸς ζῶν vgl. Jos 3,10; 4 Reg 19,4; Ps 41,3LXX; Jes 37,4 u. ö.).

στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας „erinnert an Selbstbezeichnungen der Qumrangemeinde, die sich [genaugenommen den ‚Rat der Gemeinschaft‘] als ‚festgegründet in der Wahrheit‘ (1QS 8,5) und als ‚Gründung des Heiligen Geistes zu ewiger Wahrheit‘ (1QS 9,3f) verstand“³⁰ (vgl. auch 1QS V,5). Während aber dort das Gesetz als die „Wahrheit“ galt (vgl. 1QS VIII,15), folgt an unserer Stelle ein christologischer Text. So wird hier, wie auch in 2 Tim 2,10 (siehe zur Stelle), noch die Antithese zwischen Gesetz und Christus erkennbar, auch wenn der Verfasser sie kaum noch thematisiert. Die betonte Bezeichnung der Kirche als „Fundament der Wahrheit“³¹ läßt darauf schließen, daß der Inhalt des darauf folgenden Textes, 1 Tim 3,16, gegen Häretiker verteidigt werden mußte, die dieses Fundament verlassen hatten (vgl. 1 Tim 6,5; 2 Tim 2,18; 3,8; 4,4; Tit 1,14).

16 Allgemeiner Hintergrund: 1 Tim 3,16 wurde von Eduard Norden³² und Joachim Jeremias³³ – und im Anschluß an sie bis heute von den meisten

²⁸ HENGEL, Hymnus und Christologie 20.

²⁹ Hymnus und Christologie passim; Christuslied 400.

³⁰ MERKEL, Pastoralbriefe 34; vgl. auch BETZ, Felsenmann 57.

³¹ Vgl. BAUER-ALAND, Wörterbuch 439 und LAU, Manifest in Flesh 109.

³² Die Geburt des Kindes 116–128. NORDEN (a. a. O. 128) sieht im „Christusdrama“ von 1 Tim 3,16 „eine mit weitgehendem Anschluß erfolgte Umbildung des Horusdramas“.

³³ JEREMIAS, Briefe 28.

deutschsprachigen Forschern – als „Thronbesteigungs-Hymnus“ nach dem Vorbild des auch für die alttestamentliche Psalmenforschung gern herangezogenen altägyptischen Thronbesteigungszeremoniells eingestuft. Gegen diese These ist einzuwenden, daß „neuere Abhandlungen über die Frage des ägyptischen Thronbesteigungsrituals“ sich scheuen, überhaupt „allgemeingültige Angaben über den chronologischen Ablauf der einzelnen Akte anzugeben“³⁴. Offensichtlich hat es „das dreistufige Königsritual ... in dieser festen Form überhaupt nicht gegeben“³⁵. Ein Blick auf Motivik und Form der sogenannten „Thronbesteigungshymnen“ des AT zeigt, daß auch sie nicht Vorlage dieses Liedes waren. Zu den in diesen Psalmen immer wiederkehrenden Motiven gehören: das Königsein (Gottes), die Erwähnung des Thrones, die Rede vom κρῖνεν und von der Schöpfermacht Gottes. Unser Text läßt eine Aufnahme auch nur einiger dieser Motive vermissen. Umgekehrt sucht man *seine* Aussagen dort vergebens. Lediglich die Verkündigung unter den Heiden (Zeile 4) kommt dort vor (Ps 96,2f), wobei allerdings das Verb κηρῦσσειν nicht verwendet wird.

Auch die formale Struktur der „Thronbesteigungslieder“ (Ps 47; 93; 96; 97; 99) spricht dagegen, daß sie den Hintergrund für unseren Hymnus abgegeben haben: hier stehen in unbestimmter Abfolge Aufforderungen zum Lob (47,2.7; 96,1–3+7–12; 97,1.7f.12), Begründungen des Lobs in Form von Titel- oder Tatprädikationen (47,3ff.8ff; 96,4–6+13), berichtendes und beschreibendes Lob (93,1.4; 97,2–6.10f) im Wechsel mit Anreden an Gott (93,2f.5; 97,9). Diese Lieder weisen also schon untereinander in der Form beträchtliche Abweichungen auf. Ähnlichkeiten mit dem regelmäßigen Aufbau unseres Hymnus sind nicht zu entdecken, so daß diese Psalmen für seine Interpretation ebenso wenig erhellend sind wie der Rückgriff auf ein ägyptisches Thronbesteigungszeremonial³⁶.

Dagegen dürfte für 1 Tim 3,16 ein anderer traditionsgeschichtlicher Hintergrund näher liegen, nämlich die Erwartung der Inthronisation des – nach jüdischer Ansicht bei Gott verborgenen – messianischen Menschensohns, welche

³⁴ FRIEDRICH, Formale Struktur 148f. Für eine umfassende Auseinandersetzung mit dieser These vgl. a. a. O. 140–147. Friedrich zeigt dort auch für die alttestamentlichen Königseinsetzungen, daß „von einem festgelegten Dreischritt ... bei diesen Darstellungen nichts zu merken“ ist (a. a. O. 147). STECKER (Formen 78f) hat bereits 1968 festgestellt, daß die von NORDEN und JEREMIAS postulierten Parallelen nicht stichhaltig sind. Von den neuen Kommentaren geht z. B. MERKEL (Pastoralbriefe 34) von der Deutung nach jenem Thronbesteigungsritual ab. ROLOFF (Brief 207) hält noch bedingt daran fest.

³⁵ FRIEDRICH, Formale Struktur 150 unter Hinweis auf eine briefliche Mitteilung von H. BRUNNER (1975).

³⁶ Vgl. schon HOFIUS, Christushymnus 30, Anm. 35: „Wie mir scheint, bedienen sich diese Texte [Phil 2,9–11; 1 Tim 3,16; Hebr 1,5–14; Mt 28,18–20] lediglich verschiedener Thronbesteigungs-Motive“ (kursiv bei HOFIUS).

im Judentum in der Zeit besonders stark war, als kein Davidide mehr herrschte³⁷.

Diese Erwartung kann in den unterschiedlichsten Formen dargestellt werden. Es ist also mit diesem Hintergrund keine bestimmte Gattung vorgegeben. Nach Hampel stellt die Inthronisation in alttestamentlich-jüdischer Erwartung „den notwendig mitzudenkenden anderen Aspekt der vorläufigen Verborgenheit des Messias (designatus) dar“³⁸. Dabei kommt „das Motiv seiner vorläufigen Verborgenheit (äthHen 48,6; 62,7 u. ö.)“ von der Gottesknechts-Tradition (Jes 49,2) her, „das Motiv von der vorzeitigen Erwählung und der Präexistenz“ aus der Weisheitstradition (Spr 8,22–36)³⁹. Die Hoffnung, daß der Messias bald inthronisiert und als eschatologischer Davidide „aufgestellt“ werde, ist in einem breiten Spektrum frühjüdischer Schriften nachweisbar, nämlich „in Übereinstimmung mit 2 Sam 7,12; Ps 2,6f; 89,27f; 110,1f; Jes 9,6; 11,10; Jer 23,5; Ez 17,22–24 u. a. etwa PsSal 17,21.42; 4QMess ar 1–10 [= 4Q534,1–10]; 4QFlor 1,10–13 [= 4Q174 III,10–13]; CD 7,18–20; ... 14,19; 20,1; 4 Esr 13,52 und Achtzehngebet, 15. Benediktion (babylonische Rezension)“⁴⁰; auch äthHen 61,8 und 62,2ff sowie die „Inthronisationsformel“⁴¹ in äthHen 71,14 sind zu vergleichen. Dabei ist in der ganzen alttestamentlich-jüdischen Tradition wie in den Past (vgl. z. B. 1 Tim 6,15; 2 Tim 1,9f) zu beobachten, daß der Messias nicht von sich aus in Erscheinung tritt, sondern von Gott „aufgestellt“ wird.

Die ersten Christen knüpften an diese Texte an, um auszusagen, was Jesus mit bzw. nach seiner Auferweckung widerfahren war.

Das „Aufstellen“ des Messias nach der (messianisch interpretierten) Nathanweissagung 2 Sam 7,12 wird schon in alten Traditionen der Apostelgeschichte hervorgehoben und zweifach ausgelegt: „Gott hat aus Davids Samen den Retter Israels ‚heraufgeführt‘ (Apg. xiii 23, 33; vgl. iii 26), und Er [sic] hat ihn mit der Auferstehung zum Messias ‚eingesetzt‘, ihn inthronisiert (Apg. ii

³⁷ HAMPSEL (Menschensohn 126) hat aus seiner Untersuchung der synoptischen Menschensohnworte den Schluß gezogen, daß Jesus sich als Messias designatus verstand und als solcher „seiner zukünftigen Inthronisation durch Gott“ entgegenschah. Vgl. BETZ, Frage nach dem messianischen Bewußtsein 158, Anm. 1: „Auch der Menschensohn muß nach ä[th]Hen 62,6f geoffenbart werden. ‚Vor seiner Macht‘ ist er von Gott in Verborgenheit verwahrt und nur den Erwählten bekannt ... Ferner fällt auch beim Menschensohn die Wende der Zeiten mit der Inthronisation zusammen (vgl. Dan. vii 13; ä[th]Hen 45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2.3.5; 69,27.29)“.

³⁸ Menschensohn 128; die Vorstellung von der Verborgenheit des Messias klingt in den Past vor allem in Tit 1,2 und 2 Tim 1,9f an.

³⁹ HAMPSEL, Menschensohn 43f.

⁴⁰ HAMPSEL, Menschensohn 129.

⁴¹ Vgl. WILCKENS, Christus, der ‚letzte Adam‘ 397, Anm. 21; nach WILCKENS (a. a. O. 398) wäre die Einsetzung des Auferstandenen in seine himmlische Funktion, in der er „als der Menschensohn selbst verstanden wurde“, „gut als christliche Analogie zu der Vorstellung der Einsetzung Henochs zum Menschensohn ([äth]Hen 70f) zu verstehen“.

30–36; vgl. xiii 34)⁴². Auf derselben Linie liegt die „Einsetzung“ (ὀρισθείς ist Passivum divinum) Jesu zum „Sohn Gottes in Macht“ nach Röm 1,3f; man vergleiche die Ausführungen zu 2 Tim 2,8 im zweiten Hauptteil unter X.

Schon sehr früh deutete man die Osterereignisse als messianische Inthronisation Jesu zur Rechten des Vaters nach Ps 110,1. Daß diese Interpretation der Auferstehung eine alte Tradition ist, zeigt die mehrmalige Verwendung der Formulierung ὅς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (o. ä.) in hymnischen Zusammenhängen (z. B. Röm 8,34; Hebr 1,3.13; 1 Petr 3,22). Darauf weist auch die Anrufung Jesu als κύριος hin. Man vergleiche z. B. das Bekenntnis in Apg 2,36, wonach Gott Jesus zum κύριος καὶ χριστός gemacht hat⁴³. Daß Ps 110 in den Past nicht mehr direkt zitiert wird, braucht nicht zu erstaunen, gilt nach Hengel doch schon im Hinblick auf die Abfassungszeit der paulinischen Homologumena: „Die Zeit seiner [gemeint ist Ps 110] großen, die Christologie gestaltenden und prägenden Wirksamkeit war bereits vorüber ... Paulus setzt die Kenntnis der mit Ps 110,1 verbundenen christologischen Vorstellungen, auf die er nur noch formelhaft anspielt, in den Gemeinden in Korinth und Rom ganz selbstverständlich voraus“⁴⁴.

Schon früh wurden außerdem die Rede vom Menschensohn in Ps 8 und Dan 7, wo von der Einführung des Menschensohnes in den himmlischen Thronrat die Rede ist, mit Ps 110 verbunden⁴⁵. Das zeigt das Jesus-Logion Mk 14,62 par Mt 22,44 sowie Apg 7,55f; Barn 12,10f⁴⁶.

Gewisse Parallelen bestehen auch zum hebräischen Henochbuch: nach 6,1 wird Henoch in großer Herrlichkeit entrückt, tritt im Himmel auf und wird nach 10,3 durch einen Herold als Herrscher über die Engel ausgerufen. Merkel⁴⁷ kommt deshalb zu dem Schluß, 1 Tim 3,16 deute „die Ostererfahrungen mit Hilfe der Henochtradition“. Dieses Urteil geht sicher zu weit. Gegen hebrHen als Vorlage von 1 Tim 3,16 spricht – abgesehen von der späten Entstehung des Buches –, daß hier ein Mensch in einen Engel verwandelt wird, wogegen in 4,6f die Engel protestieren, so daß in 16,2–5 Henoch-Metatron für seine Erhebung bestraft und abgesetzt wird. Dagegen ist Jesus nach 1 Tim 3,16 den Engeln „erschieden“. Bei diesem Terminus der Gottesoffenbarung liegt jeder Gedanke an die Unrechtmäßigkeit dieses Erscheinens fern. Von da-

⁴² BETZ, Frage nach dem messianischen Bewußtsein 146.

⁴³ „Der auferstandene und damit zur Rechten Gottes erhöhte Christus ist nach dem viel zitierten Psalm CX der Herr ... Und deshalb ist für Paulus, der den Erhöhten verkündigt, ‚Jesus Christus der Herr‘. Nathanweissagung und Psalm cx sind in diesem Bekenntnis auf die kürzeste Formel gebracht. Beide gehören im messianischen Schriftbeweis eng zusammen“ (BETZ, Frage nach dem messianischen Bewußtsein 150f).

⁴⁴ Setze dich 122f.

⁴⁵ Vgl. HAY, Glory at the Right Hand 109 und GESE, Messias 147 zu Ps 110 und 138ff zu Dan 7.

⁴⁶ Stellen bei HENGEL, Hymnus und Christologie 12f, Anm. 16.

⁴⁷ Pastoralbriefe 35.

her trägt *diese* Henochtradition zur Interpretation des Hymnus kaum etwas aus.

Wie sich zeigen wird, läßt sich 1 Tim 3,16 nicht als ganzes von einer einzigen Tradition ableiten. Es scheint vielmehr so zu sein, daß jede Zeile ihren eigenen Hintergrund hat, wobei die Vorstellung der messianischen Inthronisation als Offenbarung des verborgenen Messias als integrierende Größe funktionierte. In ihrer konkreten Formulierung kann jede Zeile für sich aus der neutestamentlichen (Zeile 2 aus der alttestamentlichen) Tradition abgeleitet werden. Das, was die einzelnen Aussagen dieses Christusliedes hervorgebracht hat, ist letztlich nicht irgendeine vor der Christologie liegende Tradition, sondern die messianisch verstandene Christologie, die zwar aufgrund verschiedener Traditionen ausformuliert wurde, vor allem aber auf dem Christusereignis selbst beruht.

ὁμολογουμένως Dieses Partizip ist – auch in seiner adjektivischen Form – ansonsten weder in der LXX noch im NT belegt. Josephus und Philo haben es aus dem Hellenismus übernommen⁴⁸. Relativ häufig tritt es in 4 Makk (6,31; 7,16; 16,1) auf⁴⁹. Die Bedeutung des Adverbs ist „anerkanntermaßen, unbestritten, zweifellos“⁵⁰. Es hat eine Konnotation des Freiwilligen: «c'est le terme technique des contrats par lequel on déclare et on professe son engagement à telle ou telle stipulation»⁵¹. Sowohl ὁμολογουμένως μέγας als auch das emphatisch zu verstehende καί weisen das dann folgende „μυστήριον“ als in der *Gemeinde* unumstrittene (von den Irrlehrern dagegen möglicherweise bestrittene) Glaubensüberzeugung aus⁵².

μέγας Darüber, ob in μέγας ein polemischer Unterton mitschwingt, kann man nur Vermutungen anstellen. Spicqs Hinweis auf die Verwendung von μέγας als Attribut der Artemis von Ephesus einerseits (Apg 19,34) und des μυστήριον andererseits (Eph 5,32 wie in 1 Tim 3,16)⁵³ ist immerhin bedenkenswert.

⁴⁸ Josephus: Ant 1,180; 2,94.229; 5,276; 7,153; 10,35; 19,206; Ap 1,201; Philo: Det 7,18; Imm 15,71; vgl. auch Arist 24,2 (ὁμολογούμενοι im Sinn von „wir sind allgemein bekannt als solche, die ...“).

⁴⁹ HANSON (Studies 22) versucht zu zeigen, daß der Verfasser es von dort übernommen hat, doch scheint mir eine so genaue Zuweisung angesichts dessen, daß es sich um ein Modewort jener Zeit handelt, nicht möglich.

⁵⁰ Josephus-Konkordanz Bd. 3, 207; vgl. auch SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 468: „... d'un axiome indiscutable“.

⁵¹ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 468; daß es sich in 1 Tim 3,16, wie SPICQ ebd. meint, um das „credo baptismal“ handelt, halte ich vom Inhalt her für unwahrscheinlich.

⁵² Es entspräche ganz den Gepflogenheiten antiker Polemik, wenn die Lehre der Gegner auf diese indirekte Art und Weise kritisiert würde (vgl. dazu HENGEL, Jakobusbrief 253).

⁵³ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 469; vgl. die dort angegebenen Belege für μέγας als

νεύσεβεια vgl. im zweiten Hauptteil, XV. zu Tit 1,1.

μυστήριον Mit ἡ / μυστήριον „ist in apokalyptischem Sinn ... eine endzeitliche Wirklichkeit gemeint, die bei Gott im Himmel von Ewigkeit her existiert, aber in voreschatologisch-irdischer Zeit absolut unzugänglich ist und von Gott bei Anbruch der Endereignisse offenbar gemacht und zur Wirkung gebracht wird“⁵⁴. In den späten Schriften der LXX hat der Begriff des μυστήριον (ἡ), welcher überhaupt erst in diesen Spätschriften vorkommt, eine ausgesprochene Affinität zu Offenbarungsterminologie: vgl. Sir 3,18; 27,16f.21 (von der Preisgabe von Geheimnissen); Dan 2,19.28–30.47Θ (von der Offenbarung von Geheimnissen durch Gott). Das Leitwort μυστήριον weist über sich hinaus auf den folgenden Hymnus, der die „Enthüllung“ des Geheimnisses „thematisiert“⁵⁵. Diese geschah in der Offenbarung Jesu (vgl. die zahlreichen Offenbarungstermini: ἐφανερώθη, ὤφθη, auch ἐκηρύχθη mit dem korrespondierenden ἐπιστεύθη). Das Geheimnis ist also, wie schon der merkwürdige Anschluß eines maskulinen Relativpronomens andeutet, letztlich eine Person. Das erinnert an die Tradition vom vor aller Zeit bei Gott verborgenen Menschensohn⁵⁶. Ob – implizit – auch Polemik gegen das eben *nicht* geoffenbarte, streng geheime „Mysterium“ der Mysterienkulte vorliegt⁵⁷, muß offenbleiben.

An dieser Stelle ist noch auf den ungewöhnlichen Inhalt des μυστήριον in 1 Tim 3,16 hinzuweisen: Während bei Paulus das geoffenbarte Geheimnis vor allem das Kreuz ist (vgl. 1 Kor 2,1), umfaßt es hier wie schon im Eph und Kol das ganze Christusgeschehen, welches in der Verkündigung offenbart wird, dessen endgültige Offenbarung aber noch aussteht (vgl. Kol 3,4; auch 1 Petr 5,4; 1 Joh 3,2). „Das eschatologische Geschehen eröffnet sich vorerst nur im Wort, die Vollendung des Alls erscheint vorerst nur durch die Kirche“⁵⁸. Ihr ist schon jetzt Einsicht in die endzeitliche Erfüllung des Heils in Christus gewährt.

Zeile 1: ἐν σαρκί σαρκ bezeichnet wie hebräisch רֶשֶׁת (z. B. Jes 40,6) die leibliche Existenz des Menschen⁵⁹. In diesem Sinn verwenden sowohl die jo-

Attribut der ephesinischen Artemis in der außerbiblischen Literatur.

⁵⁴ WILCKENS, Zu 1 Kor 2,1–16, 510.

⁵⁵ ROLOFF, Brief 202.

⁵⁶ Vgl. BERGER, Theologiegeschichte 306.

⁵⁷ So SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 1, 469.

⁵⁸ Dieser Kommentar BORNKAMMs (μυστήριον 828) zum μυστήριον-Begriff in Eph und Kol ist auch auf 1 Tim 3,16 anwendbar.

⁵⁹ HASLER (Briefe 31) bestreitet dies: „Der Erlöser Christus Jesus ist wohl als die Person Jesus von Nazaret über diese Erde gegangen. Aber diese Person war kein Mensch, sondern der Erlöser in menschlicher Gestalt“. Doch ist es angesichts des unmißverständlichen Ausdrucks ἐν σαρκί schlechterdings unmöglich zu bestreiten, daß Jesus als wahrer Mensch

hanneischen Schriften als auch Paulus (neben dem negativen Gebrauch von σάρξ im Sinne von „sündiger Existenz“) das Wort (z. B. Joh 17,2; 1 Kor 1,29; Gal 2,16); vgl. die mit ἐν σαρκί gebildeten Inkarnationsaussagen in 1 Joh 4,2 und 2 Joh 7⁶⁰; ferner Röm 2,28; 8,3; 2 Kor 4,11; 10,3; Gal 2,20; Phil 1,22.24; Phlm 16; (Eph 2,14). Die Gegenüberstellung von σάρξ und πνεῦμα in Bezug auf Jesus findet sich außerdem in Röm 1,3f sowie in 1 Petr 3,18, wo sich κατὰ σάρκα bzw. σαρκί auf das irdische Leben Jesu, κατὰ πνεῦμα bzw. πνεύματι auf sein Leben als Erhöhter nach der Auferstehung bezieht. πνεῦμα und σάρξ dienen also jüdischer Tradition entsprechend „zur Erfassung der ‚himmlischen‘ und der ‚irdischen‘ Wirklichkeit“⁶¹, zur Beschreibung zweier entgegengesetzter Seins-Sphären.

φανερῶν Die auch im NT beibehaltene Grundbedeutung dieses Verbs ist „Unsichtbares sichtbar, offenbar machen“⁶², auch „bekannt od[er] berühmt machen“⁶³. Wohl wegen seiner späten Entstehung (erst in der hellenistischen Zeit)⁶⁴ kommt es in der LXX nur einmal vor, nämlich in Jer 40(33),6, wo es eine Piel-Form von פָּנָה wiedergibt (Offenbarung von פָּנָה וְלִשְׁמֵךְ)⁶⁵. Philo gebraucht φανερῶν nur in All 3,47, und zwar für die Selbstoffenbarung Gottes. Häufige Verwendung findet es vor allem im NT und in der frühchristlichen Literatur, wo es zum Terminus technicus für Gottesoffenbarungen wird. Für Paulus ist es – wie schon für die LXX – mit ἀποκαλύπτειν austauschbar (vgl. Röm 1,17 mit 3,21), womit er sich meistens auf „die Offenbarung im Evangelium“ bezieht⁶⁶. Im Kol und im Eph begegnet es ausschließlich, wie schon in Röm 16,26, im Rahmen des Revelationsschemas (Kol 1,26; 3,4; Eph 5,13f; vgl. Tit 1,3). Im Johannesevangelium und im 1. Johannesbrief, wo es sehr oft vorkommt, bezieht es sich einerseits auf das ganze irdische Wirken Jesu, andererseits wird es im Evangelium auch für die Auferstehungserscheinungen gebraucht (s. u.).

gesehen wurde. Das beweist auch die folgende Zeile, die von seiner Rechtfertigung als Gottesknecht spricht (eine Interpretation, die HASLER ebd. ohne Begründung ablehnt).

⁶⁰ An beiden Stellen ist das „Im-Fleisch-Gekommensein“ Jesu Inhalt eines gegen gnostisch-doketische Ansichten gerichteten Bekenntnisses.

⁶¹ BERGER, Theologiegeschichte 227; vgl. OBERLINNER, Pastoralbriefe Bd. 1, 165, der von „Existenzweisen“ spricht.

⁶² BULTMANN/LÜHRMANN, φαίνω 4; dort kursiv.

⁶³ PASSOW, Handwörterbuch Bd. II/2, 2208.

⁶⁴ So BULTMANN/LÜHRMANN, φαίνω 4.

⁶⁵ Im Judentum wurde mit Derivaten von פָּנָה das Offenbarwerden der noch verborgenen Gottesherrschaft erbeten; in Sib 3,47f und Lk 19,11 steht dafür (ἀνα)φαίνεσθαι (vgl. KUHN, βασιλεύς 572).

⁶⁶ BULTMANN/LÜHRMANN, φανερώω 4.

Damit ist schon angedeutet, daß es grundsätzlich zwei Möglichkeiten gibt, ἐφανερώθη und damit Zeile 1 insgesamt zu interpretieren⁶⁷.

Zum einen kann man ἐφανερώθη auf die Menschwerdung Jesu beziehen, in welcher er bzw. der Vater offenbar wurde⁶⁸: vgl. Joh 1,31; 2,11; 17,6; Hebr 9,26; 1 Petr 1,20; 1 Joh 1,2; 3,5.8 (auch 2 Tim 1,9f). Diese Bedeutung von φανεροῦν und φανέρωσις wurde bei den Kirchenvätern vorherrschend⁶⁹. Zum Beispiel bezieht sich ἐφανερώθη ἐν σαρκί im Barnabasbrief wiederholte Male auf die Menschwerdung Jesu⁷⁰. Die Bedeutung von Zeile 1 wäre dann dieselbe wie die der (Sendungs-)Formeln Gal 4,4f; Röm 8,3f; Joh 3,16f; 1 Joh 4,9⁷¹. Wie in jenen wäre auch hier die Präexistenz Jesu vorausgesetzt, da der Begriff der Offenbarung immer eine frühere Existenz in der Verborgenheit voraussetzt: geoffenbart wird, was vorher schon vorhanden, aber eben verborgen war (siehe oben zu μυστήριον)⁷². Weil nicht (wie Roloff interpretiert) von Gottes „Heilsratschluß“ gesagt wird, daß er „geoffenbart“ wurde, sondern von Jesus (vgl. das ὅς zu Beginn der ersten Zeile), ist es unmöglich, den Präexistenzgedanken an dieser Stelle auszuschließen⁷³. Die Apostolischen Väter, die ja zeitlich in der Nähe der Past liegen, legen denn dieses Motiv auch im Sinn der Präexistenz Jesu aus (Ign Magn 6,1; Hermas sim 89,2; 2 Clem 14,2)⁷⁴. Zugleich würde nach dieser Interpretation Zeile 1 wie die Sendungs-

⁶⁷ Das übergeht LAU (Manifest in Flesh 92f), wenn er φανεροῦν einseitig als „technical term ... referring to Christ's salvation-historical entrance into the earthly domain“ beurteilt.

⁶⁸ Vgl. auch ROLOFF (Brief 204), nach dem „die irdische Existenz Jesu insgesamt, seine Verkündigung und sein Wirken, hier als Epiphanie gelten und in ihrer Vorläufigkeit und irdischen Begrenztheit auf die in der Erhöhung begründete Epiphanie im himmlischen Bereich vorausweisen“ (wozu freilich kritisch anzumerken ist, daß 1 Tim 3,16 nicht von der ἐπιφάνεια, sondern vom φανεροῦσθαι Christi spricht, weshalb die Rede von der „Epiphanie“ Christi an dieser Stelle irreführend ist).

⁶⁹ Vgl. LAMPE, Patristic Greek Lexicon 1470.

⁷⁰ 5,6; 6,7.9; 12,10; 14,5; daneben kann Barn (15,9) φανεροῦν auf die Auferstehungserscheinungen beziehen.

⁷¹ Man beachte die Betonung der leiblichen Existenz Jesu im Kontext dieser Formeln: Röm 8,3 ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, Gal 4,4 γενόμενον ἐκ γυναικός; 1 Joh 4,2.3*; 2 Joh 7 ἐν σαρκί.

⁷² So auch LAU, Manifest in Flesh 97-99. Nach GESE (Messias 149f) muß in den Sendungsformeln „die Präexistenz des Gottessohnes ... vorausgesetzt sein, da das ‚Senden‘ nicht als allgemeine Beauftragung, der ein besonderer Auftrag folgen müßte, verstanden wird, sondern als eigentliche Tat, also als Übergang in die irdische Welt“.

⁷³ Gegen ROLOFF (Brief 204) sowie WINDISCH (Christologie 223), der das Lied der „Tradition der Adoptionschristologie“ zuweist und als seinen Inhalt „die Erhöhung des Mensch gewordenen Christus zum Herrn der Welt“ ansieht. Es entspricht dem Stil hebräischer Poesie, wenn hier allgemein bekannte Sachverhalte nicht gesagt, aber mitgedacht werden; vgl. DELITZSCH, Geschichte der jüdischen Dichtung 189: „Man muß dasselbe denken, um die fehlenden Glieder der Gedankenkette ergänzen zu können“. Eben diese Übereinstimmung des Denkens aber konnte der Verfasser des Liedes bei seiner Gemeinde voraussetzen.

⁷⁴ Belege aus ROLOFF, Brief 204, Anm. 474.

formeln die Hingabe Jesu in den Tod beinhalten, denn „in der apokalyptischen Dimension der Überwindung der Welt dieses Äons bedeutet die Sendung des himmlischen Sohnes von vornherein eine Selbsthingabe, ein Senden in das Leiden und in den Tod“⁷⁵. Das erklärt, warum es ein Schema geben konnte, das explizit nur von Erniedrigung und Erhöhung spricht, während das Kreuz nicht eigens thematisiert wird (vgl. auch Röm 1,3f und 2 Tim 2,8 sowie eine Vielzahl christologischer Aussagen aus dem Johannesevangelium, wo ebenfalls oft ohne ausdrückliche Reflexion auf die Passion von Inkarnation und Auferstehung gesprochen wird, obwohl der Verfasser weit davon entfernt ist, die Passion zu leugnen oder ihre Bedeutung zu bestreiten⁷⁶): Jesu Leiden ist in der Sendung in die Welt bereits impliziert. Es besteht also auch bei dieser Deutung kein Grund, den Text als „Zeugnis für einen frühen Enthusiasmus, der allein vom erhöhten bzw. wiederkommenden Herrn her denkt“, den Tod Jesu jedoch übergeht⁷⁷, zu werten. Vielmehr ist mit der Wendung ἐν σαρκί, die in 1 Joh 4,2 und 2 Joh 7 gerade in der Auseinandersetzung mit dem Dokerismus vorkommt, jedem Enthusiasmus gewehrt und die notwendige Verankerung der Offenbarung Jesu in der Geschichte gegeben⁷⁸.

Die zweite Möglichkeit, Zeile 1 zu interpretieren, ist, φανεροῦν auf die „manifestation ... du Christ ressuscité et déjà glorieux“ zu beziehen⁷⁹ (vgl. Mk 16,12.14 und Joh 21,1.14; ferner Apg 10,40 ἐμφανῆ γενέσθαι). Auffallend ist, wie bei Lukas und Johannes in diesem Zusammenhang die Leibhaftigkeit der Auferstehung betont wird (vgl. Lk 24,36–43 und Joh 20,5.20.27; 21,12)⁸⁰.

⁷⁵ GESE, Weisheit 239.

⁷⁶ Irenäus nennt im 2. Artikel der kurzen trinitarischen Bekenntnisaussage in Haer 4,33,7 pauschal die Inkarnation als *das* rettende Ereignis, in den darauf folgenden, ausführlicheren christologischen Ausführungen differenziert er Geburt, Leiden, Auferstehung, Auffahrt und Wiederkunft (siehe bei KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse 82f).

⁷⁷ So z. B. SCHRAGE, Verständnis 61; auch FRIEDRICH, Verkündigung 17 und viele andere. Allerdings geben beide zu, daß Zeile 2 den Tod Jesu implizieren würde, „wenn ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι in dem Sinne zu verstehen wäre, daß Gott den als Verbrecher am Kreuz Hingerichteten als Gerechten erwiesen habe“ (FRIEDRICH, Verkündigung 17). Mit der unten dargelegten Interpretation von Zeile 2 von Jes 53 her ist diese Voraussetzung gegeben.

⁷⁸ Da der Verfasser bei seinen Adressaten die Kenntnis synoptischer Stoffe voraussetzt und sie auch selber kennt, könnte er dabei insbesondere an das Aufleuchten der δόξα Christi, d. h. das Offenbarwerden seiner Zugehörigkeit zur Sphäre Gottes, bei der Verklärung gedacht haben (vgl. Lk 9,32 mit 2 Petr 1,16). Daß Jesu δόξα schon in seinem Erdenleben aufstrahlt, ist ein vor allem bei Johannes entfalteter Gedanke (1,14; 2,11; 11,4), der aber auch im Rahmen einer paulinischen theologia crucis Platz hat, wie die Rede vom gekreuzigten „Herrn der Herrlichkeit“ (1 Kor 2,8) zeigt. Er war in der Erniedrigung (ἐν σαρκί) der κύριος τῆς δόξης, wenn auch nur die seine Herrlichkeit erkannten, denen es gegeben wurde.

⁷⁹ So z. B. SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 1, 472; ebenso SCHNEIDER, „Κατὰ Πνεῦμα“ 384f u. a.

⁸⁰ Das Wort σάρξ spielt bei Lukas allerdings an dieser Stelle keine Rolle (vgl. aber Apg 2,31, wonach die σάρξ Jesu keine Verwesung erfahren hat). Wenn, dann läge an unserer Stelle johanneischer Sprachgebrauch zugrunde.

Dementsprechend würde an unserer Stelle ἐφανερώθη ἐν σαρκί die leibhafte Erscheinung des Auferstandenen aussagen, Zeile 2 seine himmlische Anerkennung⁸¹.

Diese Interpretation legt sich insbesondere aus strukturellen Gründen nahe. Bei der Deutung auf die Inkarnation ergibt sich nämlich ein merkwürdiges Ungleichgewicht: auf eine einzige Aussage über Jesu Erdenleben würden fünf über seine Erhöhung bzw. die daran anschließende Verkündigung folgen⁸². Bei der Deutung auf die Ostererscheinungen würde es sich insgesamt um ein „Osterlied“ wie z. B. Eph 1,20–23 handeln, das die Auferstehung und Inthronisation Jesu zum Thema hat. Hinzu kommt, daß – wie bereits Spicq zu bedenken gab⁸³ – das Lied ansonsten keine chronologische Ordnung aufweist. Zum andern spricht für die Auslegung von Zeile 1 auf die Osterereignisse die Beschreibung der Irrlehre in 2 Tim 2,18 (vgl. 2 Tim 2,8 sowie die Auslegung der Stelle im zweiten Hauptteil unter X.). Nach übereinstimmender Meinung der meisten Forscher handelt es sich dabei um eine frühe Form der Gnosis, die aufgrund einer grundsätzlichen Schöpfungs- und Leibfeindlichkeit die Lehre von der zukünftigen, leiblichen Auferstehung ablehnte und doketische Tendenzen entwickelte (vgl. 1 Tim 2,5f)⁸⁴. Als Konsequenz dessen wurde eine schon vor dem Tod erlangbare, geistliche Auferstehung gelehrt (siehe zweiter Hauptteil, X. zu 2 Tim 2,8). Es scheint sich um dieselben doketischen Tendenzen zu handeln, mit denen die ebenfalls in Kleinasien wirkende johanneische Schule konfrontiert war (vgl. Joh 1,14; 6,52–58; 19,34; 20,27; 1 Joh 2,18f; 4,1–3; 5,5–8; 2 Joh 7)⁸⁵. Aus den vielen gnostischen Belegen für diese Einstellung sei nur folgender aus dem Brief an Rheginus zitiert: „Das ist die geistige (πνευματική) Auferstehung (ἀνάστασις), die die seelische (ψυχική) verschlingt, ebenso wie (ὁμοίως) auch die fleischliche (σαρκική)“⁸⁶. In der Folgezeit betonen die apostolischen Väter und die Kirchenväter in ihrer Auseinandersetzung mit Häretikern häufig die Leibhaftigkeit von Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. Auch hierzu seien nur einige Beispiele zitiert: Ignatius (Sm 3,1f) schreibt: „Ich aber weiß und glaube, daß er auch nach der Auferstehung im Fleische [ἐν σαρκί] ist. Und als er zu denen um Petrus kam, sagte er zu ihnen: Fasset, betastet mich und sehet, daß ich kein körperloser

⁸¹ IgnSm 3,3 spricht in dieser Weise vom leiblichen und vom geistlichen Aspekt der Auferstehung: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἠνωμένος τῷ πατρὶ.

⁸² Auf dieses Problem macht LAU (Manifest in Flesh 107), der Zeile 1 auf die Inkarnation bezieht, indirekt aufmerksam: Er hält es für ein bleibendes Rätsel, wie es zur Kombination gerade *dieser* sechs Aussagen kam.

⁸³ Épîtres pastorales Bd. 1, 472.

⁸⁴ Vgl. MERKEL, Pastoralbriefe 68; ähnlich LÜTGERT (Irrlehrer 58), der darin „den schon in Korinth beobachteten Spiritualismus“ wiederentdeckt.

⁸⁵ Vgl. dazu HENGEL, Johanneische Frage 176–185.

⁸⁶ Brief an Rheginus, 45,39–46,2, zitiert nach PEEL, Gnosis und Auferstehung, 41.

Dämon bin ...⁸⁷. Tertullian warnt in *De resurrectione* 19: „Um nicht gleich vor den Kopf zu stoßen, wenn sie sofort die Auferstehung leugnen, sagen sie: Wehe dem, welcher nicht in diesem Fleische aufersteht. Im stillen aber denken sie sich dabei ihrer Wissenschaft entsprechend: Wehe dem, welcher nicht, so lange er in diesem Leib lebt, die häretischen Geheimlehren erkannt hat! Das ist ihre Auferstehung“⁸⁸. (Vgl. ferner *Iren Haer* I,30,13f; V,31,1–2.) Diese Beispiele ließen sich um ein Vielfaches vermehren.

Daß *φανερῶν* in 2 Tim 1,10 unter Bezugnahme auf die irdische Existenz Jesu verwendet wird, spricht nicht gegen die Interpretation auf die Auferstehungserscheinungen, denn auch in den johanneischen Schriften und im Barnabasbrief ist *φανερῶν* teils die Offenbarung Jesu in seinem irdischen Leben (z. B. Joh 1,31; 7,4; 1 Joh 3,5.8; Barn 5,6; 6,7) und teils sein Erscheinen als Auferstandener (Joh 21,1.14; Barn 15,9)⁸⁹.

Freilich ergibt sich bei dieser Auslegung eine terminologische Verschiebung gegenüber den paulinischen Homologumena. Paulus spricht in 1 Kor 15,44 von der Auferstehung Jesu in einem *σῶμα πνευματικόν*. *ἐφανερῶθη ἐν σαρκί* verträgt sich damit kaum, zumal nach 1 Kor 15,50 *σὰρξ καὶ αἷμα* das Reich Gottes nicht erben können. Allerdings richtet Paulus sich in 1 Kor 15 ebenfalls gegen ein doketisches Verständnis der Auferstehung: In v 21 spricht er betont vom Anbruch der Auferstehung durch den *Menschen* Jesus. Nach Park ist das ebenfalls als „Polemik gegen eine spiritualisierende Auferstehungsvorstellung zu erklären: Die Auferstehung des Gekreuzigten, nicht eines (etwa pneumatischen) Teils von ihm, geschah an dem Menschen Jesus. Damit ist an eine *somatische Existenz* des Auferstandenen gedacht“⁹⁰, wie auch Phil 3,21 vom *σῶμα* – freilich *τῆς δόξης* – des Auferstandenen weiß. So wäre Zeile 1 bei der oben dargestellten Deutung *inhaltlich* durchaus mit paulinischem Denken vereinbar, stünde aber *terminologisch* der johanneischen Schule nahe (vgl. daneben auch Apg 2,31 und 10,40). Solche Verwandtschaft mit johanneischer Tradition begegnet in den Past an mehreren Stellen (vgl. insbesondere 1 Tim 6,13). Die johanneische Schule sprach im Kampf gegen den Doketismus⁹¹ sowohl von der sarkischen Existenz des Inkarnierten (vgl. Joh 1,14; 1 Joh 4,2) als auch – unter Verwendung von *ἐφανερῶθη*, nicht aber von *σὰρξ* – von der Leibhaftigkeit des Auferstandenen (Joh 20 und 21) und – wenn man

⁸⁷ Zitiert nach SCHNEEMELCHER, *Apokryphen I*, 122. Nach SCHNEEMELCHER (*Apokryphen I*, 123) beruht die Stelle auf einer Umformulierung von Lk 24,36ff in „antikodetische[r] Tendenz“.

⁸⁸ Zitiert nach KELLNER, *Tertullians sämtliche Schriften Bd. 2*, 445.

⁸⁹ Auch die Kirchenväter sprechen sowohl vom Kommen Jesu im Fleisch bei der Inkarnation als auch von seinem Erscheinen im Fleisch nach der Auferstehung (vgl. z. B. *IgnEph* 7,2 einerseits und *Sm* 3,1 andererseits).

⁹⁰ Kirche als Leib Christi 141.

⁹¹ Vgl. zur antidoketischen Position der im Folgenden genannten Belege HENGEL, *Johanneische Frage* 182–185.

Streckers futurischer Deutung von 2 Joh 7⁹² folgt – sogar von seiner Parusie ἐν σαρκί. Zeile 1 stünde der Formulierung nach zwischen dem 2. Johannesbrief und dem Evangelium; die Aussage von 2 Joh 7 modifizierte sie im Sinne von Joh 20 und 21 dahingehend, daß Jesus nicht erst im Fleisch kommen *wird*, sondern bereits als Auferstandener im Fleisch gekommen *ist*.

Eine letztgültige Entscheidung zwischen den beiden dargelegten Interpretationen von Zeile 1 ist nicht möglich. Es gibt für beide gute Argumente. Blickt man auf das *ganze* Christuslied, ist aufgrund zahlreicher Stichwort-Parallelen zu überlegen, ob der Verfasser nicht (bewußt oder unbewußt) unter dem Einfluß des 4. Gottesknechtsliedes in seiner griechischen Fassung stand, als er es verfaßte: vgl. außer Z. 2 – Jes 53,11 auch Z. 3 ὥφθη – Jes 52,15 ὄψονται, Z. 4 ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν – Jes 52,15 ἔθνη, ἀνηγγέλη, Z. 5 ἐπίστεύθη – Jes 53,1 ἐπίστευσεν, Z. 6 ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ – Jes 52,13 ὑψωθήσεται, καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. Ging der Verfasser tatsächlich von Jes 53 aus, kann sich φανεροῦσθαι nur auf den verherrlichten Knecht, also auf den Auferstandenen beziehen (vgl. Jes 52,13; 53,11).

Welcher Auslegung von Zeile 1 man sich auch anschließt – als reine Niedrigkeitsaussage wird man sie nicht einstufen können (man beachte den Kontrast, der zwischen φανεροῦν und beispielsweise den Verben in Phil 2,7f, κενοῦν, ταπεινοῦν ἑαυτόν, besteht). Zeile 1 besagt, daß Gott Jesus in seiner *leiblichen* Existenz offenbart hat als den, der er zuvor – unsichtbar – schon war, nämlich als den zur Rechten Gottes erhöhten κύριος, den messianischen Menschensohn und Sohn Gottes. Im Hintergrund steht dabei die Tradition von der Offenbarung des verborgenen Messias⁹³.

Zeile 2: δικαιοῦν Diese Zeile ist nur auf dem Hintergrund von Jes 53,11LXX (und 50,8) zu verstehen. „In der LXX wird Jes 53,10f. nicht wie in MT auf die ‚Rechtfertigung‘ bezogen, die der Gottesknecht den ‚Vielen‘ durch seinen Opfergang verschafft, sondern auf den Gottesknecht selbst, der von Gott nach durchlittener Schmach erhöht und ins Recht gesetzt wird“⁹⁴.

⁹² Theologie 446f; ihm schließt sich HENGEL (Johanneische Frage 182, Anm. 87) an. HENGEL führt (ebd.) weitere Vertreter dieser Interpretation auf. Anders z. B. KLAUCK, Zweiter und dritter Johannesbrief 54.

⁹³ Vgl. MANNs, L’hymne 327–331; ebenso STENGER, Christushymnus 147. Dafür spricht nach STENGER (ebd.) die Beobachtung, daß Zeile 1 das Revelationsschema zugrunde liegt und „die apokalyptische Vorstellung vom verborgenen und offenbarten Menschensohn ... mit dem Revelationsschema verwandt zu sein scheint“. Eine Übersicht über die Forschungsmeinungen zur Frage, ob Zeile 1 die Präexistenz Jesu voraussetzt, bietet STENGER, a. a. O. 89f.

⁹⁴ STUHLMACHER, Christusbild 175, Anm. 29; vgl. BETZ, Jesaja 53, 198 und HENGEL, Johanneische Frage 183, Anm. 89.

MT צדיק צדיק עבדי לְרַבִּים

LXX ... δικαιοῦσαι δίκαιον εἶ δουλεύοντα πολλοῖς

Die Zeile enthält also eine Aussage über Jesus als Gottesknecht. Diese Deutung der Auferstehung ist im NT nicht ohne Parallele: Sie wird von Joh 16,8.10, wo ebenfalls die Erhöhung Jesu als seine Rechtfertigung gesehen wird, bereits vorausgesetzt, da sie dort ohne jede Erklärung genannt wird⁹⁵, und begegnet außerdem in spezifisch veränderter Gestalt in den (gnostisch-?) christlichen OdSal 31,5. Betz sieht eine „alttestamentliche Analogie in der Entrückung Henochs (Gen 5,24); von dorthier bedeutet die Aufnahme durch Gott eine Rechtfertigung des von der Welt verworfenen Frommen (I Tim 3,16; Joh 16,10; Röm 4,25; vgl. Josephus, Ant. IV, 326)“⁹⁶ (vgl. schon Weish 2,13–18, worauf im Blick auf den Tod Jesu in Mk 15,29 und Mt 27,43 angespielt wird). Diese Vorstellung wird bereits in Jes 53 im Hintergrund stehen.

πνεῦμα Analog zu ἐν σαρκί ist ἐν πνεύματι hier als Jesu Existenz in der Seinssphäre des Geistes zu interpretieren (vgl. die Rede vom σῶμα πνευματικόν in 1 Kor 15,44). Ein instrumentaler Sinn ist nicht ganz auszuschließen, da die Auferweckung Jesu bzw. seine „Einsetzung zum Sohn Gottes in Kraft“ im NT öfter (z. B. in Röm 1,4; 8,11; 1 Petr 3,18) auf den Geist zurückgeführt wird.

ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι bedeutet hier also, Jesus wurde als Gottesknecht von Gott gerechtfertigt, indem er zu seiner neuen, geistlichen Existenz auferweckt und zur Rechten Gottes erhöht wurde.

Dibelius' Deutung von den Mysterien (Corp Herm 13,9) her im Sinn von „das Eingehen in die göttliche Sphäre, die Sphäre der δικαιοσύνη“⁹⁷ ist dagegen als historisch bzw. traditionsgeschichtlich wenig plausibel zu beurteilen. Ebenso abwegig ist Cerfaux' Erklärung, daß δίκαιος wie ἅγιος „ein uralter Würdenname Christi“ sei (unter Verweis auf Apg 3,14; 7,52)⁹⁸. Die Pointe dieser Stellen ist, daß Jesus gerecht *ist*, nicht daß er gerechtfertigt *wird* wie in 1 Tim 3,16. Auch Metzgers Deutung auf „den geschichtlichen Nazarener in seiner Wirksamkeit ..., in der er von Gott durch den Geist zum Gerechten gemacht wurde und sich als den Gerechten erwiesen hatte“⁹⁹, ist zu weit herge-

⁹⁵ Dagegen hält sich Paulus bzw. die ihm vorgegebene Formel in Röm 4,25 an den masoretischen Text.

⁹⁶ Entrückung II, 687.

⁹⁷ DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 50 (schon bei DIBELIUS, Pastoralbriefe 39); ebenso WENGST, Christologische Formeln 158 und BAUER-ALAND, Wörterbuch 397.

⁹⁸ Christus 232.

⁹⁹ METZGER, Christushymnus 89.

holt. Damit fällt auch sein – ohnehin schwer nachvollziehbares – Verständnis des Hymnus als in antidoketischer Frontstellung „auf die geschichtliche Epiphonie“ „beschränkt“¹⁰⁰ dahin. Murphy-O'Connor schließt von 1 Kor 6,11, wo ebenfalls δικαιούσθαι und ἐν (τῷ) πνεύματι zusammen vorkommen, auf die Bedeutung von Zeile 2. Sie soll demzufolge aussagen, daß Christus „aided by the Holy Spirit, was entirely what God intended him to be“¹⁰¹. Nun ist aber in 1 Kor 6,11 nicht Christus Subjekt, sondern die Christen, und die Rede ist von ihrer Rechtfertigung durch ihn, der einer solchen Rechtfertigung gerade nicht bedarf, sondern sie durch seinen Tod als Gerechter für die Ungerechten erwirkt hat.

Der in Zeile 2 beschriebene Vorgang bringt den in Zeile 1 beschriebenen zum Abschluß: Die Rechtfertigung Jesu im Geist erweist endgültig, daß er der ist, als der er (schon) im Fleisch offenbart wurde. Zugleich enthält diese Zeile eine implizite Passionsaussage.

Zeile 3: ὤφθη, in der LXX Übersetzung für das Niphal von פָּאָרַר (neben zahlreichen Belegen, wo es für Menschen oder sogar Sachen steht) Terminus technicus für die Offenbarung Gottes in Theophanien (z. B. Gen 12,7 ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ)¹⁰², wird im NT gelegentlich für Christophanien des Auferstandenen verwendet (so Lk 24,34; Apg 13,31; 1 Kor 15,5–8). Schlatter und andere¹⁰³ legen diese Bedeutung auch hier zugrunde und deuten ἄγγελοι auf die Apostel als Boten der Auferstehung¹⁰⁴, doch läßt der Aufbau des Liedes ein Äquivalent zu ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν in der *himmlischen* Welt erwarten¹⁰⁵. Bleibt man bei der normalen Bedeutung beider Wörter, so ergibt sich das Aussagepaar: „erschieden den Engeln – verkündigt den Völkern“.

Als Hintergrund dieser Aussage ist vor allem an die Einführung des Menschensohns in den himmlischen Thronrat nach Dan 7,10ff zu denken¹⁰⁶:

¹⁰⁰ A. a. O. 126.

¹⁰¹ Redactional Angels 183.

¹⁰² Weitere Belege dieser Verwendung von ὤφθη sind z. B. Gen 16,13; 17,1; 18,1; 22,14; 26,2.24; 35,9; 48,3; Ex 3,16; 6,3; Num 20,6; 2 Reg 22,11; 3 Reg 3,5; 9,2; 2 Chr 1,7; 3,1; 7,12; Jer 38(31),3; vgl. Apg 7,2; von der göttlichen δόξα: Ex 16,10; Lev 9,23; Num 14,10; vgl. Lk 1,11.

¹⁰³ SCHLATTER, Kirche der Griechen 113; WOHLBERG, Pastoralbriefe 150; MURPHY-O'CONNOR, Redactional Angels 186; LÜLSDORFF, ΕΚΛΕΚΤΟΙ ΑΓΓΕΛΟΙ passim; SEEGER, Katechismus 119.

¹⁰⁴ Im AT (z. B. Gen 32,3) wie im NT (z. B. Lk 9,52; Jak 2,25) kann ἄγγελοι gelegentlich menschliche „Boten“ bezeichnen.

¹⁰⁵ Aus diesem Grund handelt es sich bei den Engeln an dieser Stelle nur um die Engel im Himmel, nicht auch um die gefallenen, wie sie etwa Jub 5,6 im Blick sind; so auch HOFIUS, Christushymnus 35.

¹⁰⁶ Ps 110,3 scheint in der Übersetzung der LXX (109,3) im Zusammenhang mit der Inthronisation ebenfalls von Engeln zu reden: μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων.

„Jesus wird ... im Himmel inthronisiert, wobei die Engel und Mächte dem Herrscher huldigen ...; ehe die Gottesherrschaft auf Erden aufgerichtet wird, muß sie im Himmel durchgesetzt sein“¹⁰⁷. Nach äthHen 61,8–10 wird der „Menschensohn“ auf den Gerichtsthron Gottes gesetzt und erscheint den Heiligen im Himmel zum Gericht. Daß Jesus in dieser Weise im Himmel erscheinen kann, ohne daß dies als unrechtmäßig gebrandmarkt wird (wie etwa das Auftreten Henochs im Himmel nach hebrHen 4,6ff – s. o.), ist als Hinweis auf seine gottgleiche Stellung zu werten.

Das NT kann von der Erscheinung Jesu vor den Engeln und deren daraus resultierender Unterwerfung sowohl futurisch – im Blick auf die noch ausstehende, endgültige Unterwerfung – als auch präsentisch – im Blick auf die schon erfolgte Inthronisation und freiwillige Anerkennung Jesu durch die Engel – reden: vgl. 1 Petr 3,22; Hebr 1,4ff¹⁰⁸; 2,8f (eventuell Eph 1,20f) einerseits und Phil 2,10¹⁰⁹ andererseits. Die Erscheinung vor den Engeln ist Ausdruck der „Herrschaft“ über die „unsichtbaren Mächte“; ohne sie „wäre Christus nicht der Kyrios, neben dem es schlechterdings keinen anderen geben kann“¹¹⁰. Daß Jesus seit seiner Erhöhung unter den Engeln weilt, setzt auch 1 Tim 5,21 (siehe zweiter Hauptteil, XIII.) voraus.

Daß Jesus den Engeln *erscheinen* mußte, mag damit zusammenhängen, daß die Engel nach jüdischen Traditionen nicht in vollem Maß an Gottes Allwissenheit teilhaben (vgl. Sach 14,7 und Mk 13,32 par; Jub 2,18f; äthHen 16,2f; aus Qumran 0QShirShab MsMasada i,4f; 11Q05 XXVI,11f; auch 1 Petr 1,11f).

Zeile 4: κηρύσσειν, noch dazu mit ἔθνη als indirektem Objekt, läßt in einer paulinischen Gemeinde natürlich zuerst an Paulus, den Heidenapostel, denken (vgl. für κηρύσσειν zur Beschreibung seines Dienstes z. B. Röm 10,8; 1 Kor 1,23; 9,27; 15,11; 2 Kor 1,19; 11,4; Gal 2,2; 1 Thess 2,9). Das Selbstverständnis des Paulus als Heidenapostel (vgl. Röm 1,5.13; 11,13; Gal 1,16; 2,8; 1 Thess 2,16) wird auch unter seinen Schülern als für ihn charakteristisch

¹⁰⁷ BETZ, Frage nach dem messianischen Bewußtsein 154.

¹⁰⁸ Nach HOFIUS (Christushymnus 89) ist dieser Text „ganz von dem Bild einer Inthronisation bestimmt. Der Verfasser [...] führt seine Leser gleichsam in den himmlischen Thronsaal und läßt sie dort Zeugen jenes Geschehens werden, bei dem der Gekreuzigte in Gegenwart aller Engel zum Allherrscher eingesetzt wurde“. Dabei wird „eine Brücke von der Erhöhung Jesu [...] zu seiner Parusie und der mit ihr verbundenen Endverherrlichung (die Proskynese der Engel V. 6; die Vernichtung der Feinde V. 13c)“ geschlagen (ebd.).

¹⁰⁹ Am Ende (also zeitlich von der Inthronisation unterschieden) wird sich πάντων γόνων ... ἐπουρανίων καὶ ἐπγείων καὶ καταχθονίων vor ihm beugen. Vgl. dazu HOFIUS (Christushymnus 53): „Einbezogen“ in die Proskynese vor dem erhöhten Kyrios sind „auch die ‚Himmlischen‘, d. h. die Engel, von deren Huldigung vor Jahwe schon das Alte Testament weiß (Jes 6,3; Neh 9,6)“.

¹¹⁰ CULLMANN, Christologie 230.

angesehen (vgl. Eph 3,1.8 sowie in den Past 1 Tim 2,7, wo er neben κήρυξ und ἀπόστολος auch διδάσκαλος ἔθνῶν genannt wird; vgl. auch 2 Tim 4,17). In Gal 2,2 spricht Paulus direkt von einem κηρύσσειν des Evangeliums ἐν τοῖς ἔθνεσιν. In den übrigen Schriften des NT begegnet κηρύσσειν zusammen mit ἔθνη in Mk 13,10 par Mt 24,14 und Lk 24,47¹¹¹.

Daß die Person Jesu Christi dem Verb κηρύσσειν als direktes Objekt zugeordnet wird, begegnet ebenfalls vor allem bei Paulus (1 Kor 1,23; 2 Kor 4,5; 11,4; Phil 1,15; außerdem in 1 Kor 15,12 und 2 Kor 1,19 – wie an der hier zu besprechenden Stelle in passiver Konstruktion). Im übrigen NT hat κηρύσσειν meist τὸ εὐαγγέλιον oder ähnliche unpersönliche Ausdrücke als Objekt bei sich; nur die Apg (8,5; 9,20; 19,13) kennt die Verbindung τὸν Ἰησοῦν κηρύσσειν.

Die Präposition ἐν steht mit κηρύσσειν meistens für räumliche Angaben¹¹². Im Zusammenhang mit ἔθνη steht immer εἰς (Mk 13,10; Lk 24,47) – außer bei Paulus, der in Gal 2,2 von sich sagt, er verkündige (κηρύσσω) das Evangelium ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Es ist gut möglich, daß der Verfasser von 1 Tim 3,16 genau diese Stelle vor Augen hatte. Mit Sicherheit läßt es sich angesichts der wenigen Vergleichsstellen nicht sagen. εἰς und ἐν sind an vielen Stellen ohnehin austauschbar (man vergleiche Mt 26,13 ἐν mit Mk 14,9 εἰς, 2 Kor 1,9 ἐν ὑμῖν mit 1 Thess 2,9 εἰς ὑμᾶς oder Lk 4,44 mit der entsprechenden Textvariante).

In Joel 4,9, der einzigen Stelle, wo in der LXX ἔθνη dem Verb κηρύσσειν zugeordnet ist, steht ebenfalls ἐν mit Dativ. Der Verfasser könnte bei der Formulierung auch von diesem Sprachgebrauch beeinflusst gewesen sein.

Geht man davon aus, daß der Verfasser bereits die synoptische Tradition oder sogar die synoptischen Evangelien kannte (vgl. im dritten Hauptteil II.2.), besteht noch eine dritte Möglichkeit, die Formulierung ἐν ἔθνεσιν zu erklären: Es *könnte* sich auch um die Kontraktion des Ausdrucks καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένην εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν aus Mt 24,14 (der Parallele zu Mk 13,10) handeln.

Für den Apostel Paulus und seine Schüler „ist κηρύσσειν ein heilsgeschichtliches Schlüsselwort, das geprägt ist von dem deuterojesajanischen Vorstellungszusammenhang des endzeitlichen Herrschaftsantritts Gottes und des diesen öffentlich proklamierenden, von Gott selbst bestellten Herolds (Röm 10,11–18)¹¹³. Bereits in Jes 52,15 kommt mit ἀγγελία die Verkündigung vor den ἔθνη (und ihren Königen) in den Blick; ähnlich äthHen

¹¹¹ Zu vergleichen sind in der Sache, nicht aber im Wortlaut noch Mt 28,19; Mk 14,9; 16,15.20 sowie die Darstellung der Heidenmission nach der Apg.

¹¹² So Mt 3,1 par Mk 1,4; Mt 11,1; 24,14; 26,13; Mk 1,39; 5,20; Apg 9,20; Kol 1,23.

¹¹³ ROLOFF, Brief 208, im Anschluß an STUHLMACHER, Das paulinische Evangelium I, 255f.

48,4f. Daß Paulus sich und seine Mission bewußt als Erfüllung von Verheißungen aus dem Buch Jesaja verstanden hat, zeigt Riesner¹¹⁴, indem er dem Zusammenhang zwischen Röm 15,12.19 und Jes 11,10; 49,6; 66,19 nachgeht. Demnach konnte Paulus aufgrund der Anhaltspunkte, die ihm die alttestamentlichen Stellen gaben, die missionarische Verkündigung, die das Zeichen für den Anbruch der Heilszeit ist, als nahezu vollendet ansehen und dementsprechend formulieren: ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (Röm 15,19; vgl. Kol 1,6.23); lediglich die Verkündigung im äußersten Westen steht nach dieser Sicht noch aus (vgl. Röm 15,24). Daß der Verfasser der Past die Sicht des Paulus teilte und die Verkündigung prinzipiell als durch Paulus erfüllt betrachtete, zeigt 2 Tim 4,17: ... ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῆ (!) καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη.

Zwar hat die Mission längst nicht bei allen Menschen Glauben hervorgerufen (vgl. Röm 10,14–21), doch bedeutet ihr Anbruch für Paulus gemäß „der frühjüdischen Jesaja-Exegese“ (insbesondere zu Jes 40,9; 52,7) den „Anbruch der Königsherrschaft Gottes“, bei dem „eine Vielzahl von Menschen ... Gott zujubeln und die Kunde von seinem Herrschaftsantritt ausbreiten“ werde¹¹⁵. Aufgrund dieser Sicht kann er in Röm 10,18 behaupten: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν ... „Der Satz“ ist „nicht als übertreibende Beschreibung eines schon erreichten faktischen Missionserfolges gemeint ..., sondern er spricht von der eschatologischen Wort-Wirklichkeit des universalen Evangeliums“¹¹⁶. ἐκηρύχθη (und auch ἐπίστευθη in Zeile 5) steht aus dieser Perspektive insofern mit Recht, als die Gemeinde für Paulus die zeichenhafte Vorwegnahme dessen ist, was in der Welt erst am Ende allgemein verwirklicht wird. Vor Beginn der paulinischen Mission allerdings ist die Aussage, die *Heidenmission* sei geschehen, (selbst in der vorwegnehmenden Sprache des

¹¹⁴ RIESNER, *Frühzeit des Apostels Paulus* 213–225; RIESNER (a. a. O. 224) stellt fest: „Der Weg der herausgeretteten Gesandten hat nach dem ursprünglicheren LXX-Text sieben Stationen (Jes. 66,19)“; der Weg, der sich daraus ergibt, nämlich eine „Bewegung von Jerusalem aus in einem nordwestlichen Halbkreis bis zum äußersten Westen [und ohne „Länder im Osten oder Süden von Palästina“] würde der Röm. 15,19 zugrundeliegenden Vorstellung entsprechen“. Dementsprechend lautet RIESNERS These (a. a. O. 218): „Paulus las diesen Text [Jes 66,18–21] als sich in seinem Wirken erfüllend, und Spuren dieser Exegese stehen hinter Röm. 15,16–24“. Eine ähnliche Sicht vertritt STENGER, *Christushymnus* 292f. Die „weltweite Verkündigung des Evangeliums“ ist von daher nicht einfach „eine Illusion“ (so OBERLINNER, *Pastoralbriefe* Bd. 1, 169). Es geht auch um mehr als nur darum, „daß Gottes Heilshandeln in der Welt nun endgültig und unwiderruflich veröffentlicht ist“, „unabhängig davon, ob die tatsächliche missionarische Initiative ‚bis zu den Enden der Erde‘ (Apg 1,8) schon vorgedrungen ist oder nicht“ – wie ROLOFF (*Brief* 208) auslegt.

¹¹⁵ STUHLMACHER, *Brief an die Römer* 144.

¹¹⁶ WILCKENS, *Brief an die Römer* Bd. 2, 230.

Hymnus) ganz undenkbar. Das spricht gegen eine allzu frühe Datierung dieses Christusliedes¹¹⁷.

Die Heidenmission hat ihren Ort in diesem christologischen Hymnus erhalten, weil sie direkt christologisch begründet ist: „Der erhöhte Κύριος Ἰησοῦς Χριστός ist nach Ps 110,1 der von Gott zum Weltenherrscher eingesetzte messianische König (vgl. so auch Ps 89,28); nach Dt 32,43; Am 9,11–12; Jes 11,10; Ps 18,50; 117,1 ist er auch die Hoffnung der Heiden (vgl. Apg 15,16–17; Röm 15,9–12)¹¹⁸, nach Ps 2,7 gehören die ἔθνη zum Erbteil des Messias, und nach Dan 7,14 müssen πάντα τὰ ἔθνη dem in die Herrschaft eingeführten Menschensohn dienen. Die Konzeption, daß die Heidenmission ein unverzichtbares Element der Heilszeit, ja selbst Teil des Heilsgeschehens, ist, liegt schon 1 Kor 15,1–11 zugrunde, wo Paulus die Darstellung seines Evangeliums und seines Apostolats mit den Worten beschließt: οὕτως κηρύσσομεν (vgl. Zeile 4) καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε (vgl. Zeile 5)¹¹⁹.

¹¹⁷ Nach STUHLMACHER (Christusbild 175) bringt dieser Text „zum Ausdruck, welche Wahrheit die Kirche ... hütet und bewahrt. Sie ist in dem gekreuzigten und von Gott gegenüber seinen irdischen Gegnern himmlisch ins Recht gesetzten, erhöhten Christus verkörpert. Er allein ist der Herr und Retter der Welt. Eine Kirche, die so von sich denkt und diesen Christus bekennt, hat die Trennung von (ungläubigen) Juden und (gläubigen) Christen hinter sich“. Auch das spricht gegen eine allzu frühe Datierung.

¹¹⁸ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 214; nach HOFIUS (Christushymnus 32) entspricht „die Verkündigung der Königsherrschaft Jesu Christi“ unter den Völkern „der im jüdischen Krönungsritual mit der Thronbesteigung verbundenen Aufforderung an die Völker und ihre Könige, sich dem von Jahwe zum Herrn der Welt eingesetzten Herrscher zu unterwerfen“ (vgl. Ps 2,7ff; 18,44–48; 72,8–11; 89,26; 110,1f; Stellen a. a. O. 33, Anm. 49).

¹¹⁹ Die heilsgeschichtliche Sicht des Paulus, die sich in 1 Kor 15,3–5 ausdrückt und wozu Jesus „the eschatological fulfiller of God’s *Heilsgeschichte*“ ist (SCHWEIZER, *Two New Testament Creeds* 128; kursiv bei SCHWEIZER), bleibt also auch hier erhalten. Thema bleibt das Christusgeschehen unter Einschluß der Verkündigung als Vollendung der Heilsgeschichte und nicht etwa „a heavenly Christ who reunited heaven and earth by descending into flesh and ascending again“ (so SCHWEIZER, a. a. O. 130). Es ist ohnehin äußerst problematisch, wenn SCHWEIZER in seinem Aufsatz *eine* der paulinischen Evangelienzusammenfassungen herausgreift, sie mit 1 Tim 3,16 vergleicht und daraus weitreichende Schlüsse hinsichtlich der Theologie von dessen Verfasser zieht. Schon Paulus selbst liefert mit Röm 1,3f und 1 Kor 15,3–5 sehr unterschiedliche Zusammenfassungen seines Evangeliums, ohne doch, wo er die eine zitiert, die andere zu verleugnen. Umgekehrt zitiert der Verfasser der Past in 1 Tim 2,5f; 2 Tim 2,8 und Tit 2,14 Sätze, die genau das beinhalten, was Schweizer als Inhalt des paulinischen Evangeliums nach 1 Kor 15,3–5 ansieht, nämlich „the saving events of the atoning death and resurrection of Christ“ (ebd.). Hätte Schweizer *diese* Texte seinem Vergleich zugrundegelegt, wäre das Ergebnis ganz anders ausgefallen. MURPHY-O’CONNOR (Redactional Angels 187) kritisiert zu Recht, daß SCHWEIZER 1 Tim 3,16 als Glaubensbekenntnis behandelt, während es doch in Wirklichkeit ein Hymnus (besser: „ein Lied“) sei, „which evokes one aspect of the person and work of Christ“. Das gilt trotz der Stellung von v 16 nach der Aussage über die Kirche „als Garant der Wahrheit“ (OBERLINNER, *Pastoralbriefe* Bd. 1, 160) und der Einleitung in v 16a. Sicherlich handelt es

Dieselbe Grundstruktur findet sich bei Lk 24,46f: οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. (Vgl. auch Apg 2,32–36; 3,15–16; 5,30–32, wo die Verkündigung des Heilsgeschehens in Christus jeweils in die Worte mündet: οὗ ἡμεῖς μάρτυρες ἐσμεν – so 3,15; ähnlich 2,32; 5,32). Auch nach Mk 13,10 par Mt 24,14 und Lk 24,46f ist die Verkündigung (κηρύσσειν) wie in 1 Tim 3,16 selbst Teil des Heilsgeschehens. Erst recht ist es für die Theologie der Past charakteristisch, daß die Verkündigung unabdingbar zum Heilsgeschehen in Christus dazugehört, kann der Verfasser doch in 2 Tim 1,10 sagen, Leben und Unvergänglichkeit kämen διὰ τοῦ εὐαγγελίου.

Dieselbe „Verbindung zwischen himmlischer Proklamation ... und missions-theologischem Impuls“ wie in Zeile 3 und 4 wird auch in Mt 28,18–20 und Offb 5,6–14 erkennbar¹²⁰.

Zeile 5: ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ Die etwas ungewöhnliche Konstruktion von πιστεύειν mit direktem Objekt (vgl. aber 2 Thess 1,10) erklärt sich leicht aus dem streng parallelen Aufbau der sechs Zeilen dieses Hymnus. In „doxologische[r] Prolepse“ preist der Hymnus im Bezug auf die Welt, was doch auf Erden erst teilweise, nämlich in der Gemeinde, die sich „als Repräsentantin der gesamten Menschenwelt“ versteht, Realität ist¹²¹: daß die Verkündigung der Herrschaft Christi in der ὑπακοή πίστεως zum Ziel kommt (Röm 1,5). Stellen wie 1 Tim 4,10; 6,14 zeigen, daß die Past und ihre Gemeinde durchaus auch auf die Erfüllung des Heils in der Zukunft warteten. Aber hier, im Hymnus, wird das erwartete Heil – wie in den Sabbatliedern aus Qumran das Königtum Gottes – als gegenwärtiges gepriesen, weil die Gemeinde in der Anbetung am himmlischen Gottesdienst teilhat, wo es bereits Gegenwart ist. „Gilt vom erwarteten eschatologischen Tempel: יהוה ימלך לעלם ועד, so wird diese Königsherrschaft Gottes im Himmel schon gegenwärtig gefeiert und die Gemeinde partizipiert bereits jetzt an ihr“¹²². Hier könnte man eine Parallele zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen sehen, denn auch dort wird das יהוה ימלך ausgerufen, noch bevor es in der Welt sichtbar wahrzunehmen ist. (Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen dem Christus-Hymnus in Kol 1,15–20 und Kol 3,24; vgl. auch Hebr 2,8).

sich um zentrale Aussagen der Christologie, aber ein Credo im heutigen Sinne, anhand dessen man dann auch via negationis Schlüsse auf den Glauben der betreffenden Gemeinde ziehen könnte, stand dem Verfasser damals noch nicht vor Augen.

¹²⁰ ROLOFF, Brief 208.

¹²¹ A. a. O. 209.

¹²² SCHWEMER, Gott als König 76. „Gerade für jüdisch-apokalyptisches Denken ... ist die Verbindung von Himmlischem und Zukünftigem charakteristisch“ (HOFIUS, Der Vorhang vor dem Thron Gottes 72, Anm. 134).

Gleichwohl bedurfte es erst der oben beschriebenen paulinischen Missionskonzeption, ehe man daran dachte, die Herrschaft Jesu über die Welt als in Kraft getretene auszurufen¹²³.

Die Anerkennung durch die Welt gehört bereits im AT zur Inthronisation des Messias; vgl. die Ausführungen zu Zeile 4 sowie Stellen wie Jes 2,2–4; Mi 4,1–3, die von der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Zion sprechen, außerdem Jes 11,10 und Sach 9,9f, „die beide ausdrücklich vom inthronisierten Messias als dem die Völker herbeirufenden Panier bzw. als dem Weltenherrscher reden“¹²⁴. Diese vom Judentum seiner Zeit zurückgedrängten Erwartungen nimmt Jesus nach Stellen wie Mk 11,17; Mt 5,14; 8,11 par (vgl. auch das Zitat von Jes 56,7 in Mk 11,17parr) auf und erwartet „mit seiner Inthronisation und der damit anhebenden Herrlichkeit des Gottesvolkes Israel die eschatologische Völkerwallfahrt zum Zion“¹²⁵. Von hier aus wurde es möglich, daß Verkündigung und Glaube an die Stelle der nach Ps 110,1f.6; 2,8 und 8,7 zur Erhöhung des Messias gehörenden Unterwerfung seiner Feinde treten konnte. Diese Herrschaft über die irdischen Feinde wird bereits durch Paulus inhaltlich in der Weise neu bestimmt, daß sie für die Gegenwart nicht als gewaltsame Unterwerfung derselben, sondern als Anerkennung des erhöhten Herrn durch dieselben aufgrund der Evangeliumsverkündigung verstanden wird (vgl. auch die Kriegsterminologie bei der Beschreibung der Evangeliumsverkündigung in 2 Kor 10,4ff), während die Vernichtung der Feinde erst bei der Parusie erwartet wird (vgl. 1 Kor 15,25f).

So darf als Hintergrund der Zeilen 4 und 5 die paulinische Rezeption der Verkündigungs-Erwartung des Jesaja-Buches gelten, die der Schöpfer des Liedes kannte und aus der Rückschau auf die paulinische Mission neu formulierte¹²⁶.

Bevor man auch nur einen Moment an der Gottheit und Präexistenz Jesu in den Past zweifelt, muß man sich klar machen, was für eine Ungeheuerlichkeit

¹²³ Es greift zu kurz, wenn MERKEL (Pastoralbriefe 35) die Aussage dieser Zeile als „ein Denken“ bewertet, „das die konkrete Situation völlig überspringt“. Eine Aussage wie Phil 2,10f, wonach „die Gesamtheit der Geschöpfe Gottes ... dem zum Kyrios erhöhten Christus in der Endvollendung die eschatologische Huldigung erweisen werden“ (HOFIUS, Christushymnus 56), zeigt, daß auch der Hymnus die endgültige, allgemeine Anerkennung Jesu für die Zukunft erwarten kann. Wenn man bedenkt, wie umstritten die Heidenmission in ihren Anfängen war, kann man nicht annehmen, daß sie bereits vor ihrer Durchsetzung hymnisch besungen worden ist (vgl. oben zu κηρύσσειν).

¹²⁴ HAMPEL, Menschensohn 136.

¹²⁵ Ebd. Auch die in äthHen 62 geschilderte Messias-Inthronisation schließt die Anerkennung des „Auserwählten“ bzw. des „Menschensohns“ durch die Heiden (allerdings in Form eines Strafgerichts) mit ein.

¹²⁶ Daß 1 Tim 3,16 „unter dem Gesichtspunkt traditionsgeschichtlicher Analyse ... kaum Berührungen mit paulinischer Theologie aufweist“ (so LÄGER, Christologie 54), läßt sich angesichts der Zeilen 4 und 5 also nicht halten.

für einen frommen Juden bzw. Judenchristen – und als solcher gibt sich der Verfasser der Past durchgehend zu erkennen (vgl. nur das εἷς θεός in 1 Tim 2,5) – angesichts des ersten Gebots die Aussage gewesen wäre, ein (bloßer) Mensch sei Objekt des Glaubens geworden.

Zeile 6: ἀναλαμβάνειν kann im AT und seinen Pseudepigraphen einfach „emporheben“ heißen. Sehr häufig steht es für „Himmelfahrten“ oder „Entrückungen“ von Menschen in den Himmel – so 4 Reg 2,9–11¹²⁷ und – davon abgeleitet – Sir 48,9; 1 Makk 2,58 (vgl. äthHen 93,8; Proph vit 21,12) von Elia, in Sir 49,14 (vgl. äthHen 70,2; 71,1) von Henoch, in TestHiob 39,12f von Hiobs Kindern, in AssMos 6,132,2 von Mose. Im lukanischen Doppelwerk ist es Terminus technicus für Jesu Himmelfahrt als Abschluß der Auferstehungserscheinungen: Apg 1,2.11.22; Lk 9,51 (ἀνάληψις). Besondere Beachtung verdient daneben Mk 16,19 (vgl. auch 1 Petr 3,22), wo damit das Sitzen zur Rechten Gottes nach Ps 110,1 verbunden ist¹²⁸, weshalb Roloffs Entgegensetzung: nicht „Anspielung auf die Himmelfahrtstradition“, sondern „Erhöhung als Ereignis der göttlichen Welt“¹²⁹ kaum haltbar ist. Eine solche Trennung verkennt, daß „die Inthronisation zur Rechten Gottes eine leibliche Aufnahme in den Himmel voraussetzt ... Die Erhöhung des Auferstandenen (ὑψοῦν, ὑψοῦσθαι, Act 2,33; 5,31; Joh 3,14; 12,32.34) geschah durch ein Entrücktwerden in die himmlische Herrlichkeit (lāqah [sic] niph. = ἀναλαμβάνεσθαι, I Tim 3,16; vgl Gen 5,24 ...) oder durch das ‚Hinaufgehen‘ (ἀναβαίνειν) in den Himmel (Eph 4,10) bzw. zum Vater (Joh 20,17; vgl. 6,62), durch das ‚Hingehen‘ (ὑπάγειν) zu Gott, dem Vater (Joh 13,3; 16,5.10.17; absolut 8,14.21f; 13,33.36; 14,4.5.28)“¹³⁰. Da die Deutung der Erhöhungsaussage als ἀναλαμβάνεσθαι im NT nach Meinung der meisten Forscher von Lukas stammt und bei ihm nur in Acta zu finden ist, muß man tatsächlich fragen, ob der Verfasser nicht auch letztere gekannt und die Verwendung dieser Terminologie für die Erhöhung Jesu von dort übernommen hat. Diese These wird durch einen Blick auf 2 Tim 3,11 erhärtet, wo der Verfasser sich auf den Bericht der ersten Missionsreise nach Apg 13 (vv 14.50) und 14 (vv 1.5.8.19) stützt.

¹²⁷ Für hebräisch קָבַל und הִלָּכ; Gen 5,24 LXX beschreibt die Entrückung Henochs, welche der Ausgangspunkt der alttestamentlichen Entrückungsvorstellungen ist, als μετατιθέναι (MT ebenfalls קָבַל). In Ps 48(49),16 steht für קָבַל im selben Sinn einfaches λαμβάνειν, in Ps 72(73),24 προσλαμβάνειν.

¹²⁸ Daß ἀναλαμβάνειν „auch als Entrückungsterminus geläufig“ sei (ROLOFF, Brief 210), ist eine Untertreibung, denn im NT kommt die Aoristform von ἀναλαμβάνειν bis auf eine Ausnahme, nämlich Apg 10,16, nur als solcher vor.

¹²⁹ ROLOFF, Brief 210. Nach LAU (Manifest in Flesh 107) dagegen impliziert Zeile 6 die Himmelfahrt als sessio ad dexteram patris.

¹³⁰ BETZ, Entrückung II, 687.

Angesichts der hier vorgelegten Interpretation von Zeile 6 wird auch der Zusammenhang mit den beiden vorhergehenden Zeilen klar – besteht doch auch nach Lk 24 und Apg 1 ein enger Zusammenhang zwischen der Himmelfahrt Jesu und der Verkündigung durch die Jünger auf Erden (vgl. Apg 1,8).

δόξα siehe zweiter Hauptteil, XVI. zu Tit 2,13. Von der Entrückung Jesu ἐν δόξῃ zu sprechen, legte ebenfalls die lukanische Himmelfahrtserzählung nahe, wonach Jesus in die δόξα-Wolke aufgenommen wurde¹³¹. ἐν ist also instrumental zu verstehen; eine lokale Interpretation ergibt in Verbindung mit ἀναλαμβάνειν keinen guten Sinn¹³². Daß Jesus seit seiner Erhöhung der Sphäre der δόξα zugehört, sagt implizit auch Phil 3,21, wo vom σώμα τῆς δόξης αὐτοῦ die Rede ist (vgl. für seinen Anteil an der δόξα, d. h. dem ἱερωσύνη Gottes, auch 1 Kor 2,8 und Kol 1,27 sowie Joh 17,5.24, wo κόσμος und δόξα einander gegenüberstehen als der Raum, in den Jesus gekommen ist, und der „Raum“ der Präexistenz, aus dem er gekommen ist).

Diese Beschreibung der Erhöhung Jesu zu Gott bringt ebenso wie das geläufigere „*sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis*“ das besondere, ja einzigartige Verhältnis des Sohnes zum Vater zum Ausdruck¹³³. Das sollte man bedenken, ehe man aus dem Fehlen der Sohnesbezeichnung in den Past weitreichende Schlüsse zieht. Angesichts dessen, daß in Röm 1,3f „die himmlische Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes, der mit göttlicher Macht ... ausgestattet ist, ... identisch mit seiner Erhöhung als Throngenosse zur Rechten Gottes zu sein“ scheint¹³⁴, darf man in 1 Tim 3,16 geradezu eine Umschreibung dessen, was der Sohnestitel besagt, sehen. Schließlich ist „die Entwicklung der Präexistenzchristologie ... eine innere Konsequenz der einzigartigen Throngemeinschaft mit Gott. Diese kann – um der Einheit de[r] Offenbarung Gottes willen[] – nicht nur zeitliche Bedeutung haben, sondern muß von Uranfang an bestehen“¹³⁵. „Denn der, mit dem Gott seinen Thron teilt, muß auch ‚Gott gleich‘ (Phil 2,7), ja er muß selbst θεός (Joh 1,2 [vgl. Tit 2,13 μέγας θεός]) sein“¹³⁶.

¹³¹ Vgl. GESE, Frage des Weltbildes 211f.

¹³² LOHFINK (Himmelfahrt 89) deutet ἐν lokal und schließt daraus konsequent, daß ἀνελήμθη einen Erhöhungsvorgang im Himmel, aber „keine Entrückungsaussage“ im Sinne einer „Erhöhung vor den Augen der Jünger“ beinhalten könne. Doch läßt sich die so entstandene Aussage in der übrigen neutestamentlichen Tradition nicht unterbringen.

¹³³ HENGEL, „Setze dich“ 110 über die *sessio ad dexteram patris*, welche im Symbolum Apostolicum parallel zur (johanneischen) Bezeichnung Jesu als *filius eius unigenitus* steht.

¹³⁴ HENGEL, Setze dich 139.

¹³⁵ A. a. O. 170, Anm. 178.

¹³⁶ A. a. O. 194.

Wie verhält sich der Inhalt dieses Christusliedes zur Christologie des Paulus? – Die Vorstellung von der Inthronisation Jesu ist auch bei Paulus vorhanden¹³⁷. Der Philipperhymnus nennt die Erniedrigung und den Gehorsam bis hin zum Kreuzestod als Voraussetzung der Erhöhung und der Verleihung des Namens über alle Namen. Bei der Deutung von Zeile 1 auf die Inkarnation kommen beide auch hier vor, wenn auch nur implizit, nämlich in Zeilen 1 und 2. Andererseits finden sich auch bei Paulus, der doch nichts wissen wollte als „allein Christus, und diesen als Gekreuzigten“ (vgl. 1 Kor 2,2), Ansätze zu einseitigen Aussagen, die nur die Auferstehung ohne das Kreuz zum Thema haben: So kann er Gott geradezu „definieren“ als den, der Jesus von den Toten auferweckt hat (vgl. Röm 4,24f; 8,11; 10,9; 1 Kor 6,14; 15,15; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; 1 Thess 1,10; ferner aus der Paulusschule: Eph 1,20–23; Kol 2,12; 1 Petr 1,21). Bei der Deutung von Zeile 1 auf die Erscheinung des Auferstandenen könnte man 1 Tim 3,16 geradezu als Ausführung des in Röm 10,9 geforderten Bekenntnisses (vgl. ὁμολογεῖν – ὁμολογουμένως) verstehen¹³⁸.

Vom Kontext des 1. Timotheusbriefs her ist ein Text, der Jesu gegenwärtige Herrscherstellung betont, passend: wird doch angesichts von Verfolgung und Irrlehren mancher gefragt haben, wie es denn nun um die Macht und das Wirken des Auferstandenen bestellt sei.

Unmittelbar polemische Töne sind in dieser Zusammenschau der Christologie nicht zu entdecken. Man wird deshalb nicht aus allen ihren Einzelaussagen Rückschlüsse auf eine Irrlehre ziehen dürfen, die damit widerlegt werden sollte. Dennoch läßt die Einleitung mit ὁμολογουμένως und vor allem der darauffolgende Vers (4,1) darauf schließen, daß der Verfasser hier die Wahrheit darstellt, weil sie umstritten ist. Vom Kontext her (4,1ff) ist auf eine gnostisch-doketische Irrlehre zu schließen, die aus einer grundsätzlichen Weltverachtung zur Askese (4,3; Tit 1,15) aufrief. Nur durch Negierung der Leiblichkeit konnte man demnach Teilhabe an der γνῶσις erlangen. Dieser Lehre erteilt der Verfasser eine schroffe Abfuhr, indem er sein Christuslied beginnt mit ἐφανερώθη ἐν σαρκί, während die Gegner gerade die leibhaftige Offenbarung Jesu bestritten¹³⁹. Die übrigen Zeilen scheinen sich nicht mehr unmittelbar gegen die Irrlehre zu richten. Allenfalls könnten die universalen Aussagen von Zeilen 4 und 5 mit deren verengter Soteriologie zu tun haben (siehe zu 1 Tim 2,4).

¹³⁷ Das Sitzen zur Rechten ist in Röm 8,34 (wie auch in Mt 22,44 par Mk 12,36 par Lk 20,42 und Mt 26,64 par Mk 14,62 par Lk 22,69; vgl. auch Apg 2,33f; 5,31; 7,55f) von Ps 110,1 abgeleitet.

¹³⁸ Daraus ergibt sich kein Widerspruch zu der oben bestimmten Gattung eines gottesdienstlichen Christusliedes. Denn „die Grenzen zwischen Hymnus und Bekenntnis sind im Urchristentum fließend“ (Roloff, Brief 192).

¹³⁹ So auch BUSH, A Note 156.

3. Zusammenfassung

Dieses Christuslied kreist in drei Gedankengängen um das Offenbarwerden Christi, und zwar, wenn die Deutung von Zeile 1 auf die Ostererscheinungen die richtige sein sollte, als des Auferstandenen. Es stellt dieses Offenbarwerden in komplementären Aussagen über irdische und himmlische Welt dar. Himmel und Erde werden von der Herrlichkeit Christi erfüllt. Das Lied ist also weder chronologisch geordnet, noch ist der Verfasser von einer einzigen, einheitlichen Vorlage ausgegangen, sondern er hat in der Freiheit, die Dichter gottesdienstlicher Christuslieder im Urchristentum hatten, christologische Aussagen zusammengestellt, die ihm aus verschiedenen Quellen bekannt waren. Dabei scheint ein allgemein verbreitetes christologisches Muster zugrunde zu liegen: man beachte die Ähnlichkeit zu Lk 24,44–51, dem stark von Lk abhängigen langen Mk-Schluß¹⁴⁰ und 1 Kor 15,3–11¹⁴¹: ἀπέθανεν – ἐτάφη (vv 3f) – ἐγήγερται (v 4) – ὤφθη (vv 5–8; hier allerdings vor Menschen) – κηρύσσομεν (v 11) – ἐπίστεύσατε (v 11)¹⁴².

Neben dem allgemeinen Hintergrund der messianischen Inthronisation und u. U. auch dem Anfang und Ende des 4. Gottesknechtsliedes ergaben sich aus der urchristlichen Christologie folgende Anknüpfungspunkte für die Formulierung der einzelnen Zeilen: Zeile 1 steht (bei beiden dargestellten Deutungen) der johanneischen Christologie nahe, bei der auf die Ostererscheinungen auch der lukanischen. Zeile 2 übernimmt die Deutung der Auferstehung nach Jes 53,11LXX, wie sie dem Verfasser durch Joh 16,10 vorgegeben gewesen sein könnte, sollte er sie nicht selbständig von Jes 53 abgeleitet haben. Die Erscheinung vor den Engeln (Zeile 3) war von der jüdischen Tradition her bereits nahegelegt und fand an mehreren Stellen Eingang in die christliche Tradition von der Erhöhung Christi. Die Auslegung der traditionell (von Ps 110,2 und 8,7 her) zur Erhöhung gehörenden Unterwerfung der Feinde als Verkündigt- und Geglaubt-*worden*-Sein (im Aorist!) unter den Heiden und in der Welt (Zeilen 4 und 5) setzt die paulinische Mission und deren Verständnis durch Paulus selbst voraus¹⁴³. Zeile 6 geht auf die Himmelfahrtstradition im lukanischen Doppelwerk zurück.

¹⁴⁰ Die Parallele zum Mk-Schluß ist nach SPICQ (*Épîtres pastorales* Bd. 1, 231) so augenfällig, daß eine Abhängigkeit irgendeiner Art vorausgesetzt werden müsse.

¹⁴¹ Zur Verwandtschaft zwischen Lk 24 und 1 Kor 15,3ff vgl. STUHLMACHER, *Christusbild* 164.

¹⁴² Wenn SCHWEIZER (*Two New Testament Creeds* 126ff) nur die vv 3–5 zum Vergleich heranzieht, ist das irreführend, weil damit von vornherein der Blick auf diese Parallele verstellt wird.

¹⁴³ Es handelt sich von daher um eine Christologie, die nicht älter als die paulinische sein kann. Man kann auch nicht wie Brox (*Pastoralbriefe* 161) aus der „Kürze [und] Abstraktion des Liedes“ auf eine besonders alte Christologie schließen.

Bezüglich der Verfasserschaft dieses Liedes ergaben sich folgende Hinweise: Der Verfasser war ein hellenistischer Judenchrist, der zutiefst von paulinischer Theologie beeinflusst war und im Rückblick auf die großen Missionsreisen des Paulus zu sprechen scheint. Beides deutet auf das Milieu hin, dem auch der Verfasser der Past angehört. Gleichzeitig ist aufgrund der Einleitung mit ὁμολογουμένως μέγα anzunehmen, daß das Lied der Gemeinde bereits bekannt war. Da der Verfasser der Past ganz offensichtlich großen Einfluß auf die Gemeinde hat, wäre es sogar denkbar, daß *er* ihr das Lied bei einer früheren Gelegenheit übergeben hatte.

V. 1. Timotheus 6,2b–3

1. Form und Überlieferung

V 3 kontrastiert die ἑτεροδιδασκαλεῖν-treibenden Irrlehrer, von denen 6,3–10 handelt, mit Timotheus in seinem Auftrag des διδάσκειν. Der Hinweis auf die „gesunden Worte unseres Herrn Jesus Christus“ und die „Lehre“ gibt das Kriterium an, an dem sich entscheidet, wer ein Lehrer der Wahrheit ist und wer ein Irrlehrer.

2 ταῦτα als zurückweisendes Demonstrativpronomen kann sich entweder auf das unmittelbar Vorhergehende oder auch allgemeiner auf die vom Verfasser bisher in Erinnerung gerufene Lehre zurückbeziehen. Da δίδασκε mit ἑτεροδιδασκαλεῖ im folgenden Vers korreliert, ist Spicq wohl recht zu geben, wenn er den Satz ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει als „une transition rhétorique“¹ einstuft, so daß ταῦτα in einem recht allgemeinen Sinn auf die vom Apostel weitergegebene Lehre verweist (vgl. 1 Tim 4,11; 5,7; ferner 1 Tim 3,14; 4,6.15; 5,21; 2 Tim 1,12).

3 Die Konstruktion εἰ ... μὴ + Indikativ, aus dem klassischen Griechisch bekannt, taucht im NT nur an dieser Stelle auf².

In diesem Vers entsprechen sich ἑτεροδιδασκαλεῖ und μὴ προσέρχεται κτλ. sowie ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ und τῆ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ. Beim ersten Paar handelt es sich um einen synonymen Parallelismus³. Beim zweiten ist nicht auf den ersten Blick feststellbar, ob die λόγοι τοῦ κυρίου mit der διδασκαλίᾳ identisch sind⁴ oder nicht.

¹ Épîtres pastorales Bd. 1, 556.

² BDR § 428.1 mit Anm. 2.

³ Nach BÜHLMANN/SCHERER, Stilfiguren 38 versteht man darunter einen Parallelismus, dessen „Glieder ... sich inhaltlich [entsprechen]“; der Ausdruck „synonym“ wird dabei verwendet, obwohl die beiden Glieder „höchst selten wirklich synonym“ sind (ebd.).

⁴ So z. B. SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 1, 557; BROX, Past 208.

2. Exegese

2 διδάσκειν ist in den paulinischen Briefen einerseits eine der Gnadengaben in der Gemeinde (Röm 12,7), andererseits bezeichnet Paulus damit öfter seine und seiner Mitarbeiter eigene Tätigkeit in den Gemeinden (1 Kor 4,17; Kol 1,28; 2 Thess 2,15). In den Past beschreibt das Wort ganz analog die Tätigkeit des Timotheus (1 Tim 4,11; 6,2) und der von ihm ausgebildeten Männer (2 Tim 2,2).

παρακαλεῖν gehört zu den zahlreichen Lehrtermini in den Past. Es hat diese Funktion bereits im lukanischen Doppelwerk und bei Paulus, welcher das Verb „für seine Christuspredigt und seine ethischen Anweisungen“ gebraucht⁵. Hier hat es einen Akkusativ der Sache bei sich, wodurch es die Bedeutung „einschärfen“ erhält⁶.

3 ἑτεροδιδασκαλεῖν ist eine Wortbildung, die weder in der LXX noch sonst in NT vorkommt. Sie beinhaltet ein zentrales Anliegen der Past, umschreibt 1 Tim 1,3 doch damit den Anlaß, warum Timotheus in Ephesus bleiben sollte: um nämlich denen, die „anders lehren“, zu widerstehen. Der mit ἑτεροδιδασκαλεῖν umschriebene *Sachverhalt* freilich spielt schon bei Paulus eine wichtige Rolle: er muß immer wieder einem ἕτερον πνεῦμα (2 Kor 11,4; vgl. dort auch die Wendung ἄλλος Ἰησοῦς) bzw. einem ἕτερον εὐαγγέλιον (2 Kor 11,4; Gal 1,6) wehren⁷. Voraussetzung einer solchen absoluten Wortbildung ist, daß bereits eine bestimmte Lehrtradition fixiert ist, die das Gegenüber zum ἑτεροδιδασκαλεῖν bilden kann.

προσέρχεσθαι heißt in seiner primären Bedeutung „kommen zu“. Im Hellenismus hat sich darüber hinaus die übertragene Bedeutung „auf etw[as] Fleiß, Mühe verwenden“⁸, „sich einer Sache zuwenden, sich m[it] einer Sache beschäftigen“⁹ gebildet. Dieser Sprachgebrauch fand in Sir 1,28* 30; 4,15* und 6,19.26 Eingang in die LXX und – möglicherweise durch diese vermittelt – in 1 Tim 6,3, den einzigen neutestamentlichen Beleg.

ὕγιαίνειν dient in den Past der Charakterisierung von διδασκαλία (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1) und λόγοι (1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13; vgl. Tit 2,8); außerdem erscheint das Wort zweimal in dem Ausdruck ὕγιαίνειν τῇ πίστει (Tit 1,13; 2,2). Im übrigen NT dagegen hat es immer die konkrete Bedeutung

⁵ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 373.

⁶ BAUER-ALAND, *Wörterbuch* 1248.

⁷ Vgl. VON LIPS, *Von den „Pastoralbriefen“* 67.

⁸ PASSOW, *Handwörterbuch* Bd. II/1, 1190.

⁹ BAUER-ALAND, *Wörterbuch* 1428f.

„gesund sein“. Im hellenistischen Sprachgebrauch galt als „gesund ... das, was aus einer rechten Gesinnung, aus einer guten Absicht heraus“ geschah¹⁰ bzw. der Vernunft entsprach, so daß schließlich *ὕγιαίνειν* auch „vernünftig seyn, nüchtern seyn, besonnen seyn“ heißen konnte¹¹. Der Verfasser der Past schließt sich diesem Sprachgebrauch an, doch unter charakteristischer Transzendierung desselben; denn hier ist nicht das „gesund“ ..., was rational einsichtig oder vernünftig ist, sondern was dem Evangelium in seiner antihäretischen Gestalt entspricht¹². In 1 Tim 6,4 wird derjenige, der Irrlehren verbreitet, als *νοσῶν* *περὶ ζητήσεως καὶ λογομαχίας* bezeichnet und in 2 Tim 2,17 die Lehre der Irrlehrer als *γάγγραινα* charakterisiert. Diese Konzeption von Lehre und Irrlehre als Gesundheit und Krankheit orientiert sich am vorhandenen bzw. fehlenden Gehorsam gegenüber dem Evangelium in seiner von den Aposteln überkommenen Gestalt und gerade *nicht* an einer allgemeinen philosophischen Wahrheit.

λόγοι οἱ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Die Interpretation dieses Ausdrucks hängt davon ab, ob man den Genitiv als Genitivus subjectivus oder objectivus zu interpretieren hat. Im ersten Fall handelte es sich um die Worte bzw. Lehre Jesu, im zweiten um die Lehre oder Predigt *über* ihn.

Folgende Stellen sind zum Vergleich heranzuziehen: 1 Thess 1,8: *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* (Kol 3,16: *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ*; 2 Thess 3,1: *ὁ λόγος τοῦ κυρίου*), sowie der vom AT übernommene Ausdruck *λόγος (τοῦ) θεοῦ*¹³. Vom Zusammenhang her scheint der Genitiv an all diesen Stellen ein Genitivus objectivus zu sein, ohne daß aber ein subjektives Moment ganz ausgeschlossen werden könnte: Das Wort ist von Gott ausgegangen und handelt zugleich von ihm. Ein eindeutiger Genitivus subjectivus liegt in 1 Thess 4,15 vor: *ἐν λόγῳ κυρίου*. An den bisher betrachteten Stellen wurde vom *λόγος* immer im Singular gesprochen. Von *λόγοι κυρίου* (oder *θεοῦ*) schreibt Paulus (außer in dem AT-Zitat in Röm 3,4) nie. Man beachte allerdings das (einmalige) Vorkommen von *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* in Röm 3,2, wo ein Genitivus subjectivus vorliegt.

Die Past dagegen führen auch den Plural von *λόγος*: 1 Tim 4,6 *λόγοι τῆς πίστεως*; 2 Tim 1,13 *ὕγιαίνοντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας*; 4,15 *ἀντέστη τοῖς ἡμετέροις λόγοις*. Dieser Plural scheint nicht einfach die Bedeutung Verkündigung *über* Jesus, also „Predigt“¹⁴ zu haben, denn dafür ver-

¹⁰ MICHEL, Grundfragen 87.

¹¹ PASSOW, Handwörterbuch Bd. II/2, 2029; z. B. Jos Ap 1,222 und Philo Abr 223 u. ö. Siehe auch die Belege bei DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 21.

¹² MICHEL, Grundfragen 87.

¹³ Röm 9,6; 1 Kor 14,36; 2 Kor 2,17; 4,2; (Kol 1,25); 1 Thess 2,13; ebenso 1 Tim 4,5; 2 Tim 2,9; Tit 1,3; 2,5.

¹⁴ So DIBELIUS, Pastoralbriefe 52 ohne Begründung.

wenden die Past wie Paulus den Singular – und zwar meistens absolut (1 Tim 5,17; 2 Tim 4,2; Tit 1,9), einmal mit τῆς ἀληθείας (2 Tim 2,15). Im Unterschied davon scheint mit dem Plural λόγοι τοῦ κυρίου die Lehre Jesu oder die auf Jesus zurückgehende Lehre gemeint zu sein¹⁵. (Von 2 Tim 4,15 und synoptischen Vergleichsstellen wie Mk 8,38; Mt 7,24.26.28: 19,1; 26,1 her liegt es nahe, λόγοι mit „Lehre“ zu übersetzen. Dabei könnte sich mit der subjektiven auch die objektive Konnotation verbinden: Die Lehre Jesu wird in der christlichen Lehre *über* ihn weitergetragen.) Der Ausdruck wäre dann ein synonymem Parallelismus zu διδασκαλία.

So wird Schlatter recht haben, wenn er – λόγοι τοῦ κυρίου κτλ. als Genitivus subjectivus auffassend – annimmt, daß mit diesem Ausdruck Timotheus und „auch den Fremden Lehrenden eine deutliche Kenntnis der Worte [besser „der Lehre“] Jesu zugeschrieben ist“, wobei es „schwerlich glaublich“ ist, daß der Verfasser „so von den Worten [bzw. der Lehre] Jesu reden konnte, wenn nicht ein ‚Evangelium‘ in den Gemeinden vorhanden war“¹⁶. Dazu würde die Beobachtung passen, daß die Past des öfteren solche – offensichtlich in die Gemeinde-Tradition eingegangene – Jesus-Worte zitieren (vgl. z. B. 1 Tim 1,15; 2,6) und in 1 Tim 5,18 ein solches Wort (es entspricht bis auf die Partikel γάρ wörtlich dem Q-Logion in Lk 10,7; etwas anders Mt 10,10) sogar als γραφή neben ein alttestamentliches Wort (Dtn 25,4; vgl. schon 1 Kor 9,9) stellen. Sie folgen damit dem Brauch des Paulus, der ganz offensichtlich Jesus-Worte aus der Tradition kannte und gelegentlich zitierte (vgl. Gal 6,2; 1 Kor 7,10; Röm 12,14.17)¹⁷.

Wie die λόγια τοῦ θεοῦ nach alttestamentlich-jüdischem Verständnis Wort Gottes (in den heiligen Schriften des AT) sind, so wären also die λόγοι τοῦ κυρίου in den Past die Lehre Jesu – und zwar in den Schriften des NT, soweit sie zu jener Zeit schon vorlagen¹⁸. Dem Sprachgebrauch der Past analog führt

¹⁵ Hätte der Verfasser sich auf „die christliche Botschaft insgesamt“ beziehen wollen (so MERKEL, Pastoralbriefe 48), hätte er wohl kaum das grammatisch schwerfällige τοῖς τοῦ κυρίου κτλ. eingeführt.

¹⁶ SCHLATTER, Kirche der Griechen, 161; ROLOFF (Brief 331) formuliert etwas vorsichtiger: „Konkret wird man an eine – möglicherweise mit der Logienquelle Q identische – Sammlung von Herrenworten denken können“. SCHLATTER ist hier der Vorzug zu geben, denn nicht nur Worte aus Q, sondern auch solche aus der Mk-Tradition (vgl. z. B. 10,45 mit 1 Tim 2,6 und Tit 2,14; siehe zweiter Hauptteil, III. und XVI.), dem lukanischen Sondergut (vgl. z. B. 19,10 mit 1 Tim 1,15; siehe zweiter Hauptteil, II.) und aus dem Johannes-evangelium (vgl. z. B. 18,36f mit 1 Tim 6,13; siehe zweiter Hauptteil, VI.) sind in den Past vorausgesetzt.

¹⁷ Vgl. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 372.

¹⁸ Zwischen λόγος und λόγιον besteht in der biblischen Tradition kein wirklicher Bedeutungsunterschied. Die LXX setzt λόγιον für einen bestimmten Ausschnitt der hebräischen Wörter ein, für die sie normalerweise λόγος gebraucht.

Apg 20,35 mit λόγου τοῦ κυρίου ein (aus den Evangelien nicht bekanntes) Herrenwort ein.

Für die Christologie der Past folgt aus diesen Beobachtungen, daß für sie der Bezug auf den vorösterlichen, irdischen Jesus und seine Lehre entscheidend war, wenn es um Wahrheit und Häresie ging – und das, nachdem die Zeit der Verkündigung des Kerygmas angebrochen war. Offenbar nahm Ostern dem vorösterlichen Jesus nicht seine Relevanz, sondern bestätigte seinen Anspruch.

διδασκαλία Das Wort ist in den Past (bei 15 Belegen von 21 im NT) ein zentraler Begriff¹⁹. Noch deutlicher als beim Verb tritt hier, beim Substantiv, eine Veränderung der Konnotation gegenüber Paulus zu Tage: Während διδασκαλία dort als Nomen actionis den Vorgang der Belehrung bezeichnet, beinhaltet es hier wie meistens in den Past²⁰ – und bereits in Kol 2,22 und Eph 4,14 – den Inhalt der Belehrung, die „Lehre“ (vgl. aber 1 Tim 4,13 und 2 Tim 3,16, wo es – gut paulinisch – Nomen actionis ist). Möglicherweise wurde diese Begriffsverschiebung durch den Gebrauch des Wortes in der LXX motiviert, wo es ebenfalls für den Inhalt der Belehrung steht²¹. Gleichwohl scheint der Begriff in den Past nicht einen bestimmten Kodex von Lehrsätzen zu bezeichnen, sondern eher allgemein das, was in der Gemeinde (durch Paulus, Timotheus und die von ihnen eingesetzten Lehrer) gelehrt wird und Geltung hat²². Der gesunden Lehre (immer im Singular!) stehen die διδασκαλῆαι δαιμονίων (1 Tim 4,1) gegenüber.

κατ' εὐσέβειαν vgl. die Ausführungen im zweiten Hauptteil unter XV. zu Tit 1,1. Dort ist die Wendung ἐπίγνωσις κατ' εὐσέβειαν mit „Erkenntnis, die der Gottesfurcht/dem Glauben entspricht“ zu übersetzen. Entsprechend ergibt sich für ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία „die Lehre, die der Gottesfurcht/dem Glauben entspricht“. Wie in Tit 1,1 ἐπίγνωσις wird also auch der Begriff der διδασκαλία durch die Bestimmung κατ' εὐσέβειαν gemäß alttestamentlich-jüdischem Denken umgeprägt und an das wahre Gottesverhältnis gebunden.

¹⁹ Dem entspricht, daß sie Paulus in 1 Tim 2,7 und 2 Tim 1,11 διδάσκαλος nennen – ein Titel, den Paulus sich in den Homologumena nie gibt.

²⁰ 1 Tim 1,10; 4,1.6.16; 5,17; 6,1.3; 2 Tim 3,10; 4,3; Tit 1,9; 2,1.7.10. Paulus verwendet dafür das in den Past nur zweimal gebrauchte διδαχή.

²¹ Zum Beispiel Prov 2,17; Sir 39,8; Jes 29,13.

²² Der Begriff ist weniger scharf als der der παραθήκη; vgl. die feststehende Verbindung παραθήκην φυλάσσειν in 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14.

3. Zusammenfassung

In diesen Versen häufen sich für die Past typische Lehrtermini: Dem διδάσκειν und παρακαλεῖν aufgrund der „gesunden Lehre“ steht das ἑτεροδιδασκαλεῖν der Irrlehrer gegenüber. Die absolute Wortbildung ἑτεροδιδασκαλεῖν impliziert, daß bereits eine bestimmte Lehrtradition fixiert ist, die das Gegenüber zum ἑτεροδιδασκαλεῖν bildet, welches von ihr abweicht. Lehre und Irrlehre stehen sich in den Past als „Gesundheit“ (vgl. 1 Tim 1,10; 6,3; 2 Tim 1,13; 4,3; Tit 1,9; 2,1) und „Krankheit“ (vgl. 1 Tim 6,4; 2 Tim 2,17) gegenüber, wobei – anders als in der heidnischen Umwelt – nach v 3 das als gesund gilt, was dem Christus-Evangelium und der Gottesfurcht entspricht, nicht einer allgemeinen philosophischen Wahrheit. Die διδασκαλία steht – möglicherweise sogar als synonyme Parallelismus – neben den λόγοι τοῦ κυρίου, worunter man aufgrund synoptischer Parallelen (z. B. Mt 7,28; 19,1; 26,1) am wahrscheinlichsten „die Lehre Jesu“ zu verstehen hat. Dadurch wird der Bezug der apostolischen Lehre auf den irdischen Jesus und dessen Lehre festgehalten, wie auch die wiederholte Aufnahme synoptischer und johanneischer Jesustradition zeigt: vgl. z. B. Mk 10,45 par mit 1 Tim 2,6 und Tit 2,14; Lk 10,7 mit 1 Tim 5,18; Lk 19,10 mit 1 Tim 1,15; Joh 18,36f mit 1 Tim 6,13.

VI. 1. Timotheus 6,13–16

1. Form und Überlieferung

Die vv 11–16 stellen den „Mann Gottes“ (v 11) den Irrlehrern (vv 3–10) antithetisch gegenüber. Für die Christologie sind vor allem die vv 13–16 von Interesse. Wir richten deshalb im Folgenden unser Augenmerk vor allem auf diese Verse.

In der Forschung ist strittig, ob und in welchem Umfang hier Tradition vorliegt. Käsemann hielt den ganzen Abschnitt (vv 11–16) für eine „Ordinationsverpflichtung“¹. Roloff dagegen ordnet nur die vv 13–16 als solche ein, da die vv 11f zahlreiche „Vorzugsformulierungen“ des Verfassers enthielten und sich auch in der Form von den folgenden Versen abhoben². Merkel lehnt einen Bezug zur Ordination ganz ab³.

Tatsächlich ist οὐ δέ eine vom Verfasser häufig gebrauchte Formel zur Einleitung von Ermahnungen an den oder die Adressaten, sich von den Irrlehrern zu unterscheiden (vgl. 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10.14; 4,5; Tit 2,1). Als ἄνθρωπος θεοῦ wird Timotheus auch in 2 Tim 3,17 angesprochen, die Begriffsreihe in v 11 mit der Aufforderung zum φεύγειν bzw. διώκειν ist typisch für den Verfasser (vgl. 2 Tim 2,22), v 12a findet eine enge Parallele in 2 Tim 4,7, die „vielen Zeugen“ erwähnt der Verfasser auch in 2 Tim 2,2.

Nun ist aber auch innerhalb der vv 13–16 Tradition und Eigenarbeit des Verfassers zu unterscheiden⁴: Genau wie in 1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1ff wird Timotheus als Amtsträger eine Ermahnung ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ... καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ gegeben, welche durch den Hinweis auf die noch ausstehende ἐπιφάνεια des Herrn (zum Gericht) ihre Dringlichkeit erhält. Der Rahmen von v 13 scheint folglich von ihm selbst zu stammen⁵.

¹ Formular 107.

² Brief 343, insbesondere Anm. 70 und 71; vgl. schon STECKER, Formen 180.

³ Pastoralbriefe 49f.

⁴ Auch LÄGER stellt fest, „daß der Verfasser der Pastoralbriefe Anteil“ an der Formulierung der vv 11-16 hat, diese aber zugleich „in starkem Maß von Tradition *durchsetzt*“ seien (Christologie 59; kursiv bei LÄGER). Sie argumentiert vor allem mit „der Beobachtung einer auffälligen Parallelität von Anfangs- und Schlußteil des 1 Tim“ „gegen die Annahme, daß der Verfasser hier vollständig von Tradition abhängt, wie KÄSEMANN und andere Ausleger meinen“ (ebd.; siehe den Nachweis dieser Parallelität bei LÄGER).

⁵ Nach LÄGER (Christologie 57) handelt es sich auch bei v 13 nicht um eine Formel, sondern lediglich „um zwei Topoi, die hier miteinander verbunden werden“. „Nicht zuletzt

13 Traditionell ist dagegen sicher die inhaltlich über den Kontext hinausreichende, als Parallelismus membrorum stilisierte, zweigliedrige Glaubensformel (v 13) aus partizipial formulierten Aussagen über Gott und Jesus. Diese haben die Form Subjekt-Partizip-Objekt, wobei dem Schöpfungs- und Erhaltungshandeln Gottes das Bekenntnis Jesu vor Pilatus gegenübersteht. Roloff hält diese Formel (ohne die Worte τὴν καλὴν ὁμολογίαν) für „eine relativ junge Bildung innerhalb des nachpaulinischen hellenistischen Christentums“⁶. Nach Michel verdanken solche „zweiteilige[n] Formeln ... ihre Existenz dem Kampf gegen das Heidentum“⁷; in diesem Zusammenhang – aber (später) auch im Kampf gegen die Gnosis – war es notwendig, zunächst Gott als den Schöpfer vorzustellen (vgl. 1 Kor 8,6). Allerdings konnte man mit diesen Formeln ebenso gut für Juden und Gottesfürchtige die Glaubenslehre zusammenfassen: An den ihnen bekannten ersten Teil schließt sich der für sie neue zweite an. Das Neue wird mit dem Alten verknüpft.

14 Das Wort ἐπιφάνεια in v 14 gehört zu den Vorzugswörtern des Verfassers, auf den 5 von 6 Belegen im NT zurückgehen.

15a Zwar hat Käsemann recht, daß δεικνύναι vom Verfasser nur an dieser Stelle verwendet wird⁸, doch ist es auch sonst recht selten und korreliert im übrigen der von ihm gern verwendeten ἐπιφάνεια-Terminologie. Es ist also kein Hinweis auf Tradition. Die Wendung καιροῖς ἰδίους begegnet noch an zwei weiteren Stellen in den Past und nirgends sonst im NT (vgl. zweiter Hauptteil, XV. zu Tit 1,3)⁹, ist also schwerlich dem Verfasser abzusprechen.

15b–16 Mit den vv 15b–16 schließt sich eine Doxologie über Gott in hellenistisch-jüdischem Stil an. Ob sie insgesamt traditionell ist oder vom Verfasser dem Stil hellenistisch-jüdischer Doxologien nachempfunden, läßt sich kaum entscheiden. Jedenfalls entspricht ihre Verwendung „seine[r] große[n] Vorliebe für liturgische Zitate“¹⁰.

Damit aber hat sich das sogenannte „Ordinationsformular“ auf eine gewöhnliche Ermahnung an den Amtsträger reduziert, wie es deren in den Past mehrere gibt.

der Gebrauch der in den Pastoralbriefen bevorzugten Verbindung Χριστὸς Ἰησοῦς weist in diese Richtung“ (ebd.).

⁶ ROLOFF, Brief 344.

⁷ ὁμολογέω 216, Anm. 49.

⁸ Vgl. Formular 105.

⁹ KÄSEMANNs Zuweisung der Formel in „eine ältere, ursprünglich wohl apokalyptische Tradition“ (Formular 105) ist willkürlich. Er gibt dafür keine Parallelen aus dem Judentum an. Die von ihm genannte neutestamentliche Stelle Apg 3,20, die von καιροὶ ἀναψύξεως spricht, ist keine Parallele.

¹⁰ KÄSEMANN, Formular 102.

2. Exegese

13 παραγγέλλειν kann im NT zur Einleitung von verbindlichen Weisungen dienen – bei den Synoptikern insbesondere von Weisungen Jesu, bei Paulus wie an dieser Stelle von seinen eigenen.

ζωογονεῖν ζωογονοῦντος wird in **℟** und in **ℳ** (gegen **A**) durch das geläufigere ζωοποιοῦντος (z. B. Röm 4,17) ersetzt. Diese Lesart ist als sekundäre Glättung durch einen Abschreiber anzusehen. ζωογονεῖν kommt im NT außer an dieser Stelle nur noch im lukanischen Doppelwerk vor; in der LXX wird es nur in 1 Reg 2,6 von Gott gebraucht, der hier geradezu definiert wird als der, welcher θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ¹¹. An dieses Bekenntnis in seiner griechischen Form ist hier angespielt; doch verschiebt sich die Bedeutung durch das Fehlen des negativen Gegenpols zu ζωογονεῖν sowie das Hinzutreten von τὰ πάντα (s. u.), so daß jetzt Gottes Schöpfungs- und Erhaltungshandeln insgesamt gemeint ist.

τὰ πάντα ist ein typisch hellenistischer, aber schon vor den Past durch Juden- und Christentum übernommener, Ausdruck für die Schöpfung; vgl. Röm 8,32; 1 Kor 8,6; 12,6; Eph 1,11.23; 3,9; Kol 1,16.

τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου

Die Aussage, Jesus habe vor Pilatus ein Bekenntnis abgelegt, weist uns zu den Passionsberichten der Evangelien. Dabei fällt auf, daß die Synoptiker vor allem das *Schweigen* Jesu vor Pilatus betonen (Mk 15,5 par Mt 27,14). Jesus sagt vor Pilatus nichts als σὺ λέγεις (Mk 15,2 par Mt 27,11 par Lk 23,3) – welches als Antwort auf die Frage, ob er der Juden König sei, als Andeutung seiner Hoheit bewertet werden kann (möglich ist aber auch die Auslegung, wonach Jesus die Frage mit dieser Antwort unbeantwortet läßt). Dagegen ist im Johannesevangelium eine unmittelbare Parallele zu 1 Tim 6,13 gegeben: Jesus *zeugte* (vgl. μαρτυρεῖν in Joh 18,37 und 1 Tim 6,13)¹² vor Pilatus von der Wahrheit und wurde dafür zum Tod verurteilt¹³.

μαρτυρεῖν ersetzt ὁμολογεῖν in der ansonsten gleichlautenden Phrase aus v 12 (τὴν καλὴν ὁμολογίαν ὁμολογεῖν). Das Wort ist im NT 76mal belegt,

¹¹ Im Judentum ist das Bekenntnis zu Gott als dem, der Leben gibt, grundlegend (vgl. z. B. JosAs 20,7 und die 2. Benediktion des Achtzehnbittegebetes).

¹² Diesen Zusammenhang hat z. B. auch HASLER (Briefe 50) erkannt.

¹³ Zwar stellt Pilatus nach Joh 18,38; 19,4,6 zunächst die *Unschuld* Jesu fest, doch führen Jesu Antwort und die Reaktion des Pilatus, der sich „Schritt für Schritt ... in einen von der Angst bestimmten Opportunismus hineintreiben[läßt]“ (HENGEL, Reich Christi 171), schlußendlich doch zu Jesu Verurteilung (19,16).

davon 33mal im Johannesevangelium, elfmal in der Apg, sechsmal bei Paulus und zweimal in den Past. Es bezeichnet „das auf unmittelbarer Kenntnis beruhende Bekunden oder Bestätigen irgendwelcher Tatsachen“¹⁴. Wichtig für das Verständnis von μαρτυρεῖν an dieser Stelle ist die Bedeutung, welche μάρτυς in manchen (eher späten) Schriften des NT annimmt, wo sich „der spätere technische [„martyrologische“] Sprachgebrauch der Kirche“ vorbereitet¹⁵: In Apg 22,20 wird berichtet, daß das Blut des „Zeugen“ Stephanus vergossen wurde. Zwar heißt Stephanus noch immer aufgrund seines evangelistischen Zeugnisses μάρτυς, aber er „wird in betonter ... Weise so genannt, weil er durch das Erleiden des Todes“ „den Ernst seines Bekennternums“ bewiesen hat¹⁶. Dasselbe gilt von den μάρτυρες, den „treuen Zeugen“ der Offb, deren Urbild nach Offb 1,5 und 3,14 Jesus selbst ist – der sich als ὁ μάρτυς ὁ πιστός in den Tod gibt¹⁷. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn in Joh 18,37 Jesus vor Pilatus, an der Schwelle des Todes, von sich sagt: ... εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. Demnach starb Jesus wegen seines Bekenntnisses zur Wahrheit, die er nach Joh 14,6 selber ist¹⁸ und die der vorgehende Satz als sein Persongeheimnis, nämlich seine messianische Sendung definiert¹⁹. Genau hierauf spielt 1 Tim 6,13 an²⁰. Erkennt man diese Abhängigkeit vom Johannesevangelium, wird klar, daß μαρτυρεῖν keineswegs eine „schillernde Bedeutung“ hat, es besteht auch kein Grund mehr für die An-

¹⁴ STRATHMANN, μάρτυς 500; dort z. T. kursiv.

¹⁵ A. a. O. 498.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. dazu STRATHMANN, μάρτυς 500: „Der Ausdruck lehnt sich an ψ 88,38 an: ὁ μάρτυς ἐν οὐρανῷ πιστός. Dort von Gott selbst gebraucht, ist er hier messiansch verstanden“.

¹⁸ Vgl. BARRETT, Evangelium nach Johannes 518.

¹⁹ Die vv 33f.37 bringen mit ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων die Frage nach der Messianität Jesu ins Spiel. Nach LINDARS (Gospel of John 558) gilt: „The answer can only be that he is and he is not; it depends what is meant by kingship“. Vgl. BARRETT, Evangelium nach Johannes 517: „Joh[annes] genügt der Terminus βασιλεία für sein Verständnis des Werkes Jesu nicht, auch wenn er ihn nicht aufgibt“. GODET (Evangelium Johannis 567) stellt fest, daß Jesus in den vv 33f zunächst keine klare Antwort gebe, weil er zwar „in dem für Pilatus allein gangbaren politischen Sinn des Wortes“ die Bezeichnung „König der Juden“ „von sich weisen“ konnte, nicht aber „in dem religiösen Sinn, den ihr jeder gläubige Jude beilegte“ (kursiv bei GODET). Die Antwort Jesu in v 37 könne nur in bejahendem Sinn interpretiert werden, da sonst zwischen beiden Sätzen „ein *aber* [hätte] stehen müssen“ (a. a. O. 568; kursiv bei GODET). Nach HENGEL (Reich Christi 169) enthält die Antwort Jesu in Joh 18,37 „nicht nur ein klares Ja, sondern auch eine positive Beschreibung jenes rätselhaften Königiums“. Daß das Johannesevangelium die Messianität Jesu bejaht, folgt eindeutig aus Joh 4,25f, auch 1,41; 20,31.

²⁰ Außer in 1 Tim 6,13 steht Jesus nur im Johannesevangelium als Subjekt von μαρτυρεῖν im Sinn von „bezeugen“ (vgl. auch noch Joh 3,11.32; 8,14.18). In Apg 14,3 bedeutet es „bekräftigen“.

nahme, eine ursprünglich „auf das Schicksal Jesu“ bezogene Formel werde hier durch die Einfügung von τὴν καλὴν ὁμολογίαν nachträglich „auf das Wortbekenntnis“ bezogen²¹. Wortzeugnis und Passion sind schon von Joh 18 her verbunden.

ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἐπί mit dem Genitiv der Person wird oft in juridischem Sinn, in der Bedeutung „vor“ gebraucht: vgl. Mt 28,14; Mk 13,9; Apg 23,30; 24,20; 1 Kor 6,1²². Das ist auch hier die nächstliegende Interpretation. Es besteht kein Anlaß, ἐπί hier mit „zur Zeit des (Pontius Pilatus)“ zu übersetzen²³.

ὁμολογία kommt im NT sonst nur einmal bei Paulus (2 Kor 9,13) und dreimal im Hebräerbrief vor. Die Zusammenstellungen καλὴ ὁμολογία und ὁμολογίαν μαρτυρεῖν sind beide im NT und in der LXX singular. Da καλός ein Lieblingswort des Verfassers ist (24 der 101 Belege im NT), darf man annehmen, daß die Wendung von ihm stammt – womit Roloffs Annahme, daß sie vom Verfasser in das zweigliedrige Bekenntnis eingefügt wurde, bestätigt wird.

ὁμολογία hat im außerbiblischen Griechisch sowohl „für das rechtliche“ wie für das „religiöse Leben“ Bedeutung²⁴. Hier, in v 13, steht es im Kontext des Prozesses Jesu vor Pilatus und nimmt dadurch die forensische Bedeutung „Zeugnis“ an, welche beim Verb ὁμολογεῖν im NT – insbesondere in den Evangelien – die häufigste ist²⁵. Ob auch in v 12 eine forensische Konnotation gegeben ist oder ob es sich um ein Tauf- oder Ordinationsbekenntnis handelt, mag in unserem Zusammenhang dahingestellt bleiben²⁶. Indem für das Zeugnis des Timotheus dasselbe Wort wie für Jesu Selbstzeugnis verwendet wird, wird die Verwurzelung des urchristlichen Bekenntnisses im Zeugnis Jesu, des urbildlichen μάρτυς πιστός (Offb 1,5; 3,14 – s. o.) deutlich hervorgehoben.

²¹ So DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 68 (ähnlich DIBELIUS 55).

²² Belege aus der Profangrazität siehe bei BAUER-ALAND, Wörterbuch 579f zu ἐπί mit Genitiv.

²³ So aber z. B. SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 571; MERKEL, Pastoralbriefe 49. Letzterer nennt ebd. als Parallelen IgnMagn 11,1; Trall 9,1; Sm 1,2, Spicq nennt Sir prol 27 und Lk 3,2 – doch sind alle diese Stellen nicht direkt vergleichbar, da die verwendeten Verben der juristischen Konnotation entbehren, die μαρτυρεῖν an unserer Stelle eignet (vgl. BALDENSPERGER, *Témoignage* 3).

²⁴ MICHEL, *ὁμολογέω* 199.

²⁵ Vgl. z. B. Mt 10,32 par Lk 12,8; Joh 9,22; 12,42. Vgl. zur forensischen Konnotation von ὁμολογία im NT: MICHEL, *ὁμολογέω* 207; in nachneutestamentlicher Zeit: KATTENBUSCH, *Symbol* 283.

²⁶ Vgl. für ein Ordinationsbekenntnis vor allem KÄSEMANN, *Formular passim*, ferner ROLOFF, Brief 342f; BROX, Pastoralbriefe 212, für ein Taufbekenntnis z. B. WINDISCH, *Christologie* 219; MERKEL, Pastoralbriefe 50; für ein Bekenntnis im Gerichtskontext z. B. BALDENSPERGER, *Témoignage* 8–12 und passim; CULLMANN, *Glaubensbekenntnisse* 20f.

Vor dem Hintergrund von Joh 18,37 ist allen Auslegungen dieser Formel im Sinne einer „zweixistentialen Mensch-Christologie“ zu widersprechen, welche die „zwei Seinsweisen des ‚Menschen Christus Jesus‘ (2,5) fixiert: die irdische, die ihren Höhepunkt im Auftreten und Zeugnisablegen [verstanden als Wortzeugnis] unter Pontius Pilatus fand, und die überirdische, aus welcher er in seiner (ersten und einzigen) ‚Epiphanie‘ (V.14) kommen wird“²⁷. Zum einen gehört die Epiphanieaussage nicht mehr zu der zweigliedrigen, in sich abgeschlossenen Formel von v 13: daß Jesus Zeugnis ablegt, steht parallel zur Aussage über Gottes Schöpfersein, nicht zu der über die kommende Epiphanie. Des weiteren ist es falsch, wenn Brox von der „ersten und einzigen“ Epiphanie spricht. Die Pointe des ἐπιφάνεια-Begriffs in den Past liegt ja gerade darin, daß damit erste und zweite Epiphanie Christi aufeinander bezogen werden²⁸ (s. u. und im Exkurs zu ἐπιφάνεια im zweiten Hauptteil unter VII.). „Seinsweisen“ Jesu sind hier überhaupt nicht im Blick²⁹. Es ist gerade der *irdische* Jesus, der vor Pilatus Zeugnis von seiner *Hoheit* ablegt.

Es geht an dieser Stelle vielmehr darum, daß „der kirchliche Verkündiger ... im angefeindeten ... und hingerichteten ‚Menschen Christus Jesus‘ das Vorbild und den Trost für seine eigene schwierige Situation“ haben soll³⁰. Wie Jesus vor Pilatus, so soll auch er in Verfolgung standhaft bleiben – selbst wenn dies zum Tod führen sollte (vgl. 2 Tim 2,11-13). Darüber hinaus führt der Ausdruck παραγγέλλω [σοι] ἐνώπιον κτλ. Gott und Jesus als Instanzen ein, vor denen der Adressat sich wird verantworten müssen (so auch 1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1). Es geht also nicht allein um Trost, sondern vor allem um Ermahnung vor dem Angesicht Gottes und Jesu³¹.

Versteht man 1 Tim 6,13 als das zu seinem Tod führende Bekenntnis Jesu zu seiner Hoheit, so wird deutlich, inwiefern die Rede von seinem „Zeugnis“

²⁷ BROX, Pastoralbriefe 215, im Anschluß an WINDISCH (Christologie 219); diese Auslegung übernimmt fast wörtlich ROLOFF, Brief 350.

²⁸ Die Wendung εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον (Joh 18,37) ist bei Johannes eindeutig eine Präexistenzaussage. WINDISCH (Christologie 219) dagegen, der in 1 Tim 6,13 eine zweixistentialen Christologie entdecken möchte, spricht – in Verkenning der Herkunft von ὁμολογία aus Joh 18 (statt Mt 27par) – von der „Enthüllung und Verkündigung der eigenen Christuswürde“, wobei er unter „Christus“ nur einen nicht-präexistenten, menschlichen Messias ohne göttliche Würde versteht.

²⁹ Es ist einigermaßen willkürlich, wenn WINDISCH (Christologie 219) im „Zeugnisablegen vor Pilatus“ den „geschichtlichen Höhepunkt“ der irdischen Seinsweise sieht.

³⁰ So BROX, Pastoralbriefe 216f.

³¹ Betrachtet man 1 Tim 6,13 vor dem Hintergrund des Johannesevangeliums, ergibt sich zwischen den beiden Aussagen eine Parallele, die ihre Zusammenordnung verständlich macht: Der vor Pilatus bekennende Christus „vollendet“ am Kreuz „mit dem Ruf τετέλεσται das Werk der Neuschöpfung der durch die Sünde dem Tod verfallenen Menschenwelt“ (HENGEL, Reich Christi 166). Schöpfer und Neuschöpfer werden also in 1 Tim 6,13 dem angefochtenen Timotheus vor Augen gestellt als die, vor denen er zur Reinerhaltung der ἐντολή verpflichtet wird.

vor Pilatus die verfolgte Gemeinde zugleich trösten und zum treuen Festhalten am Bekenntnis ermahnen kann: Damit wird nicht nur auf den *Tod* Jesu angespielt, den dieses Zeugnis zur Folge hatte, sondern zugleich auf den Sieg und die Wiederkunft des erhöhten Menschensohns zum Gericht (vgl. 2 Tim 2,11–13 und Mt 10,32f par Lk 12,8f), das denen Recht schaffen wird, die jetzt unter Verfolgung treu sind.

Der ursprünglichen Formel muß keine polemische Ausrichtung etwa „im Gegenüber zu einer doketischen Gnosis“³² oder gegen den Kaiserkult³³ eigen gewesen sein. Sie hat auch für sich genommen guten Sinn. Im Rahmen der Past könnte sie jedoch bewußt gewählt sein, um Gottes Schöpfersein und Jesu Tod als wirklicher Mensch gegenüber gnostischen Irrlehren zu betonen.

Aufgrund der Abhängigkeit vom Johannesevangelium ist Roloffs zeitlicher Einordnung der Formel zuzustimmen, ist sie doch offensichtlich später anzusetzen als dieses. Es könnte sich sogar um ein Werk des Verfassers handeln, der die Gemeinde nun an das erinnert, was er ihr früher übergeben hat. Ihm wäre die Verbindung von LXX-Tradition mit johanneischem Gut und der hellenistischen Bezeichnung der Schöpfung mit τὰ πάντα, die ansonsten nur in der (vor-)paulinischen Tradition auftritt, am ehesten zuzutrauen.

14 τηρῆσαι τὴν ἐντολὴν Die Verknüpfung dieser beiden Worte entspricht alttestamentlich-jüdischer Semantik (vgl. Sir 2,15*; 15,15; 29,1*; 35(32),23; 37,12; TestDan 5,1). Der Vergleich mit Num 28,19, wo die „Ordination“ Josuas mit dem Verb ἐντέλλομαι beschrieben wird, legt es nahe, ἐντολή als den „Amtsauftrag“³⁴ zu interpretieren, den Timotheus bei seiner – nach jüdischem Vorbild vollzogenen – Ordination übernommen hat³⁵. Timotheus muß in der Verfolgung³⁶ darauf achten, daß er seinen durch die Ordination verliehenen Auftrag am christlichen Bekenntnis nicht durch Verleugnung befleckt. Er wird deshalb an eine frühere Gelegenheit erinnert, bei der er sich auf dieses Bekenntnis verpflichtet hat (ὡμολογήσας τὴν καλὴν ὁμολογίαν,

³² So WENGST, *Christologische Formeln* 125.

³³ So SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 570.

³⁴ SCHRENK, ἐντέλλομαι 552; hieran knüpft KÄSEMANN (*Formular* 106) an; ihm folgen z. B. BROX, *Pastoralbriefe* 217; ROLOFF, *Brief* 352.

³⁵ Vgl. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 2,1 mit Num 27,18–23; Dtn 34,9. Zur Ordination bei den Rabbinen vgl. BILL II, 647–661; SCHÜRER, *History* Bd. 2, 211; LOHSE, *Ordination I und II*, 1671–1673. Nach JEREMIAS (*Datierung* 316) ist ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου in 1 Tim 4,14 eine Übersetzung des hebräischen Terminus technicus עֲנִיף הַיָּדָיִם für „die Handaufstimmung bei der Bevollmächtigung, die Ordination“, welche „zum Amtsträger der christlichen Gemeinde machte“.

³⁶ Daß die Adressaten der Pastoralbriefe von Verfolgung bedroht sind, läßt die wiederholte Warnung vor der Verleugnung Jesu erkennen (vgl. 2 Tim 1,8.12.16; 2,12 und die Ausführungen zu 2 Tim 2,10–13 im zweiten Hauptteil, XI.).

v 12). Gleichzeitig wird ihm Jesus als der Ursprung dieses Bekenntnisses vor Augen gestellt, der dafür mit seinem Leben bezahlt hat.

Die Mahnung, die ἐντολή nicht zu beflecken, „weist“ nach Berger „in den johanneischen Bereich“: Er sieht in ἐντολή von Joh 12,49f (vgl. 10,18; 14,31) her den „Auftrag Gottes, der mit der Sendung verbunden ist“, nämlich „das Bekenntnis zu verkündigen“³⁷. Dafür spricht außer dem sachlichen Zusammenhang auch die Tatsache, daß im NT τηρεῖν mit ἐντολή (noch dazu im Singular – vgl. Joh 10,18; 12,49f; 13,34; 15,12; 1 Joh 2,7.8; 3,23; 4,21; 2 Joh 4.5.6) außer in Mt 19,17 (vgl. 1 Kor 7,19) nur in den johanneischen Schriften vorkommt, nämlich in Joh 14,15; 15,10; 1 Joh 2,3.4; 3,22.24; 5,3 und Offb 12,17; 14,12.

Durch den Gehorsam gegenüber seinem Amtsauftrag, der ein Abbild des Auftrags und der Sendung Jesu ist – das impliziert das Stichwort ἐντολή in der johanneischen Tradition – und der in der Verkündigung der wahren Lehre (auch unter Verfolgung) besteht, soll sich Timotheus von den in den vv 3ff beschriebenen, lehmäßig und moralisch verwerflichen Irrlehrern unterscheiden.

ἄσπιλον καὶ ἀνεπίλημπτον Dibelius hat nachgewiesen, daß beide Adjektive „durchaus nicht persönliche Eigenschaften sein“ müssen, sondern „gut auf ἐντολήν bezogen werden“ können (siehe die dort angeführten Belege)³⁸. Daß ἄσπιλος ursprünglich *kultische* Makellosigkeit meinte³⁹, unterstützt die oben dargelegte Interpretation von ἐντολή als bei der Ordination verliehenen Auftrag, denn die Ordination ist ihrem Ursprung nach eine kultische Handlung (vgl. Num 27,18–23).

ἐπιφάνεια bezeichnet an dieser Stelle – wie die Präposition μέχρι anzeigt – das zukünftige Erscheinen Jesu bei der Parusie (vgl. 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13). Zum Wort allgemein vgl. im zweiten Hauptteil: VII. zu 2 Tim 1,10. Soll Timotheus das Gebot „bis“ zur Wiederkunft Jesu halten, so kann man das nicht gut „als allgemeine Perspektive ..., unter der die kirchliche Tätigkeit steht“⁴⁰, werten. Es scheint vielmehr ein Ausdruck von Naherwartung zu sein (vgl. auch 2 Tim 1,12 εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν). Daß für den Verfasser die gegenwärtig geschenkte Rettung noch der Vollendung bedarf, wird an vielen Stellen deutlich (z. B. 1 Tim 1,16; Tit 2,12f; 3,7)⁴¹. Er begründet immer wieder ethische

³⁷ Theologiegeschichte 576.

³⁸ Pastoralbriefe 55, ebenso DIBELIUS-CONZELMANN 68.

³⁹ Vgl. OEPKE, ἄσπιλος 500.

⁴⁰ Gegen BROX, Pastoralbriefe 217 und (ähnlich) HASLER, Briefe 50.

⁴¹ Vgl. TOWNER, Present Age 440ff; 444: “What specific data is offered about salvation confirms only that it has been inaugurated by the first event, and not completed; the forward look to eternal life (1 Tim 1.16; 4.8; 6.12,19; 2 Tim 1.1; Titus 1.2; 3.7), and to

Weisungen mit der Parusie, was nur dann motivierende Wirkung erwarten ließ, wenn man von der Parusie als einem in nicht allzu ferner Zukunft bevorstehenden Ereignis ausging (z. B. 1 Tim 5,21; 6,17–19; 2 Tim 4,1ff)⁴². Schließlich läßt auch die Beschreibung der eigenen Zeit als Zeit des (endzeitlichen) Abfalls (vgl. 2 Tim 3,1ff) erkennen, daß der Verfasser das Empfinden hatte, in der „letzten Zeit“, also der Zeit vor der Wiederkunft, zu leben.

15 καιροῖς ἰδούσ vgl. zweiter Hauptteil, XV. zu Tit 1,3.

δεικνύναι heißt in seiner ursprünglichen Bedeutung „zeigen“, „sehen lassen“⁴³; hier ist es im Sinne von „*bewerkstelligen*, *herbeiführen*“ aufzufassen, wobei jener ursprüngliche Sinn freilich weiter mitschwingt, „sofern ja die Epiphany Christi in der Weise von Gott ‚herbeigeführt‘ wird, daß Christus in ihr sichtbar gemacht wird“⁴⁴. Wie Pax festgestellt hat, ist die Verwendung von δεικνύναι in dem genannten Sinn johanneisch⁴⁵: Im Johannesevangelium nämlich steht δεικνύναι öfter geradezu als Synonym für ποιεῖν (vgl. σημεῖον δεικνύναι in Joh 2,18 mit σημεῖον ποιεῖν in 2,11.23; 3,2 u. ὁ; ἔργα δεικνύναι in 10,32 mit ἔργα ποιεῖν in 10,25), wobei das so bezeichnete Tun „Offenbarungscharakter“ hat⁴⁶. Auch an dieser Stelle geht es um ein Offenbarungshandeln Gottes.

Inhaltlich ist die hier gemachte Aussage eng verwandt mit 1 Kor 15,27–28, wonach Gott es ist, der Christus „alles unterwirft“ und Christus sich ihm am Ende selbst unterordnet (vgl. auch Mk 13,32, wonach die Stunde, wann der Menschensohn kommt, allein der Vater kennt). Indem v 15 Gott als den bei der Wiederkunft Jesu Handelnden darstellt, wird jener ebenfalls dem Vater untergeordnet (vgl. die Stellen im AT, wonach Gott den Messias „bringt“, während dieser nahezu passiv geschildert wird)⁴⁷.

reigning with Christ at his second epiphany (2 Tim 2.12) help to bear this out (cf. esp. 1 Tim 4,6)”. Ebenso urteilen z. B. YOUNG, *Theology* 71; STROBEL, *Schreiben des Lukas* 207; MARSHALL, *Apocalyptic* 40; LEA, *Timothy* 49; FEE, *Timothy* XXXI, während eine Vielzahl von Forschern noch immer der von DIBELIUS-CONZELMANN vertretenen Ansicht folgt, wonach die Christen zur Zeit der Past sich in der Welt eingerichtet und die Naherwartung aufgegeben hätten.

⁴² Gegen OBERLINNER, *Ein ruhiges Leben* 101, der im „Ausblick auf die Parusie kein konstitutives Element für die [ethischen] Weisungen“ sieht.

⁴³ BAUER-ALAND, *Wörterbuch* 344f.

⁴⁴ SCHLIER, *δεικνύμι* 26f (kursiv bei SCHLIER).

⁴⁵ Ἐπιφάνεια 231.

⁴⁶ SCHLIER, *δεικνύμι* 28.

⁴⁷ Vgl. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube*, 235f, zu Jes 9,1–6. In ähnlicher Weise wird in Dan 7,13f (vgl. äthHen 61,9–12) der Menschensohn fast passiv dargestellt: er *wird* vor Gott *gebracht* und die Herrschaft *wird* ihm *gegeben*. Und doch herrscht er in Ewigkeit an Gottes Statt (v 14).

15f Mit ὁ μακάριος beginnt eine Doxologie nach hellenistisch-jüdischem Vorbild (vgl. 1 Tim 1,17). Ihre einzelnen Elemente sind ebenfalls größtenteils aus dem hellenistischen Judentum übernommen: vgl. für μακάριος (θεός) 1 Tim 1,11; Jos Ant 10,278; Ap 2,190; Philo Sacr 30,101 u. ö.; δυνάστης Sir 46,5 und 2 Makk 12,15; 15,4,23; βασιλεὺς τῶν βασιλέων⁴⁸ 2 Makk 13,4 und 3 Makk 3,35; 5,35; äthHen 9,4; 84,2; Sanh IV 13; vgl. 4Q405 XII,2: „ein Kön[ig von Königen]“⁴⁹. ἀθανασία erweist sich schon der Wortbildung (mit Alpha privativum) nach als hellenistisch. Während das Wort im Hellenismus zu den klassischen Kennzeichen Gottes gehört und die Götter bei Homer οἱ ἀθάνατοι heißen, wird weder in der Bibel noch im hellenistischen Judentum mit diesem Wort auf die Unsterblichkeit Gottes Bezug genommen. Gleichwohl ist der Inhalt dessen, was hier damit gesagt wird, alttestamentlich-jüdischem Denken weder neu noch fremd: vgl. Ps 36,10; 102,27; Jer 2,13; im NT Joh 5,26 und Röm 1,23. Mit μόνος wird allen anderen (Göttern, Heroen etc), denen man diese Eigenschaft sonst beilegte, die Unsterblichkeit abgesprochen. Auch τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον (unter Vermeidung eines semitisierenden ... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) weist in den hellenistisch-jüdischen Sprachraum.

Als κύριος τῶν κυρίων bezeichnen schon Dtn 10,17 und Ps 136,3 (ähnlich auch äthHen 9,4) Jahwe (vgl. Kol 4,1; Offb 17,14). Für die Aussage οὐδὲ ἰδεῖν δύναται vgl. Ex 33,20: οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν μου τὸ πρόσωπον. Diese Stelle wird auch der Aussage φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον zugrunde liegen, wobei „der dort [Ex 33,18–23] bestimmende Begriff δόξα durch φῶς ersetzt ist“⁵⁰. Das ist auf jüdischem Hintergrund ohne weiteres möglich, denn „das Licht gehört zum Wesen der überirdischen Sphäre, es bildet die Substanz des Himmels [äth]Hen 14.71 sl.Hen 20.31,2 u. ö., und Gott ist Licht Abr 17 ..., bei ihm wohnt das Licht Dan 2,22 Bar 54,13, Leben und unvergängliches Licht Sib proem. 72“⁵¹. Von der Unzugänglichkeit Gottes handeln auch Jes 40,12f; Prov 30,1 und Hi 9,2f (vgl. Joh 1,18 und 1 Joh 4,12.20). Es besteht deshalb kein Grund zu erwägen, ob die in v 16 gebotene Beschreibung Gottes „auf gnostischen Dualismus ... zurückweist“⁵². Es handelt sich – außer beim Begriff der Unsterblichkeit, der aber inhaltlich auch nicht über die alttestamentliche Gotteslehre hinausgeht – um lauter genuin (hellenistisch-)jüdische Vorstellungen.

⁴⁸ Die Partizipialbildungen βασιλευόντων und κυριευόντων sind singular. Möglicherweise soll „damit eine Zuspitzung der Aussage auf die, welche jetzt tatsächlich in der Welt Herrschaft ausüben ..., beabsichtigt sein“ (ROLOFF, Brief 356).

⁴⁹ Vgl. MAIER, Qumran-Essener II, 401.

⁵⁰ ROLOFF, Brief 357.

⁵¹ VOLZ, Eschatologie 364.

⁵² So KÄSEMANN (Formular 102; ähnlich BROX, Pastoralbriefe 218) im Anschluß an BULTMANN, Untersuchungen zum Johannesevangelium passim.

3. Zusammenfassung

Dieser Abschnitt erweist sich aufgrund der zahlreichen Vorzugswörter der Past vor allem als Werk des Verfassers der Past. Lediglich in v 13 (ohne τὴν καλὴν ὁμολογίαν) scheint Tradition vorzuliegen, da diese zweigliedrige, als Parallelismus membrorum stilisierte Formel inhaltlich über die Erfordernisse des Kontexts hinausgeht. Doch gibt es Hinweise darauf, daß auch diese Formel ursprünglich vom Verfasser der Past stammen und der Gemeinde zu einem früheren Zeitpunkt von ihm übergeben worden sein könnte. Ob die Doxologie in den vv 15b–16 vom Verfasser aufgrund hellenistisch-jüdischer Vorbilder gebildet oder aus dem hellenistisch-jüdischen Bereich übernommen wurde, ist nicht zu entscheiden.

Der zweite Teil des Abschnitts (vv 13–16) gibt Aufschluß über die Christologie der Past und über ihre Sicht der Zuordnung Christi Jesu zu Gott. In der Formel in v 13 werden Gott und Christus parallel als die genannt, vor denen Paulus und Timotheus sich (im Endgericht) zu verantworten haben. Dabei kommt Gott als der Schöpfer und Erhalter in den Blick, Jesus wird dargestellt, wie er vor Pilatus „Zeugnis abgelegt hat“. Während die Synoptiker das Schweigen Jesu vor Pilatus betonen, ist in Joh 18,36f eine unmittelbare Parallele zu 1 Tim 6,13 gegeben. Danach starb Jesus wegen seines Bekenntnisses zur Wahrheit, nämlich zu seiner (messianischen)⁵³ Hoheit (vgl. Joh 18,33f.37). Das Bekenntnis des treuen Verkündigers ist in diesem Selbstzeugnis Jesu begründet.

Die vv 14–16 bringen wie 1 Kor 15,27f die Unterordnung Jesu unter den Vater zum Ausdruck: Gott wird als handelndes Subjekt bei der Wiederkunft Jesu dargestellt, und ihm gilt die aus lauter Aussagen der (hellenistisch-) jüdischen Gotteslehre zusammengesetzte Doxologie am Ende.

⁵³ Vgl. Anm. 19.

VII. 2. Timotheus 1,8–11

(... συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ δύναμιν θεοῦ,)

9a τοῦ σώσαντος ἡμᾶς

9b καὶ καλέσαντος κλήσει ἀγία,

9c οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν

9d ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν,

9e τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰώνιων,

10a φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν
Χριστοῦ Ἰησοῦ,

10b καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον

10c φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου, ...

1. Form und Überlieferung

8 Dieser Vers bezieht sich mit μὴ οὖν unmittelbar auf die vv 6f: Weil Timotheus von Gott das πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ empfangen hat (v 7), soll er in der Kraft, die der Geist verleiht (κατὰ δύναμιν θεοῦ), mitleiden, ohne sich zu schämen, wie auch Paulus als Verkündiger des Evangeliums leidet, ohne sich zu schämen (vgl. v 12).

9–10 Die vv 9–10 schließen grammatikalisch an θεοῦ aus v 8 an, explizieren jedoch εὐαγγέλιον (ebenfalls aus v 8), ähnlich wie Paulus in 1 Kor 15,3–5 mit einer traditionellen Formel eine Zusammenfassung seines Evangeliums bietet.

Die Verse sind äußerst kunstvoll aufgebaut: jeweils zwei Zeilen sind einander im Parallelismus membrorum zugeordnet: 9ab, 9c-9d, 9e-10a, 10b-10c. Die Subjekte der Verspaare werden jeweils am Ende der vorhergehenden Zeile eingeführt: 9abcd Gott; 9e10a die Gnade (oder Vorsatz und Gnade); 10bc Christus Jesus. Gott wird als dem gesamten Geschehen übergeordnet dargestellt: bei den Passiva divina in 9e10a ist er ohnehin als logisches Subjekt gedacht; aber auch das Handeln Christi ist von Gott bewirkt und dient der Offenbarung *seiner* Gnade.

Die poetische Gestaltung der vv 9f läßt vermuten, daß hier ein Traditionsstück vorliegt. Andererseits fügen die vv 9f sich syntaktisch vollkommen in den Zusammenhang ein. Inhaltlich schließt v 9 an v 8 an, indem er dessen letztes Wort, θεός, als Subjekt hat, v 11 knüpft an das Stichwort εὐαγγέλιον

aus v 10 an. διὰ τοῦ εὐαγγελίου v 10 bildet eine Inklusio mit τῷ εὐαγγελίῳ v 8. Das alles spricht dafür, daß erst der Verfasser der Past diesem Text seine endgültige, traditionell anmutende Form gegeben hat, um seinen Inhalt der Gemeinde einzuprägen. Ob er dazu bereits „matériel catéchétique semistérotypé“¹ aufgenommen hat oder ob nicht vielmehr er selbst den Text für den Unterricht stilisiert hat, muß offen bleiben. „Es gibt“ – so Läger richtig – „keinen eindeutigen Hinweis darauf, daß der Verfasser der Pastoralbriefe in 2 Tim 1,9f zitiert“².

8 τῷ εὐαγγελίῳ ist als „dativus commodi“ aufzufassen, welcher die „Person (oder Sache), zu deren Vorteil oder Nachteil etwas geschieht“³, bezeichnet. σύν- schließt Timotheus mit Paulus zur Leidensgemeinschaft um des Evangeliums willen zusammen.

κατὰ δύναντιν θεοῦ ist συγκακοπάθησον zuzuordnen; sollte es zu τῷ εὐαγγελίῳ gehören, müßte es einen Artikel bei sich haben.

10 Hier fällt auf, daß θάνατος mit, ζωή dagegen ohne Artikel steht. Das wird mit der Personifizierung des Todes in Jes 25,8, das hier zugrunde liegt, zusammenhängen. Rein formal betrachtet erscheint διὰ τοῦ εὐαγγελίου als aus dem Rahmen fallender Zusatz. Man könnte daraus schließen, daß der Verfasser den Text zwar vorgefunden, ihn aber durch dieses Element erweitert hat, so daß nun nicht mehr nur das Heilsgeschehen in Christus (Kreuz und Auferstehung) Inhalt der Offenbarung ist, sondern auch die Verkündigung dieses Geschehens. Allerdings läßt die Analogie zur Tora (s. u. unter φωτίσαντος κτλ.), die hier zugrunde liegt, vermuten, daß das zweite Glied schon von Anfang an ein Wort-Geschehen beinhaltete, so daß hier keine nachträgliche redaktionelle Bearbeitung vorliegt.

2. Exegese

8 Die Verse 8–10 haben viele Entsprechungen in Röm 1,16f und 3,21–28. Die folgende Tabelle soll Parallelen und Unterschiede erkennen lassen:

¹ So SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 713; vgl. KRETSCHMAR, *Paulinischer Glaube* 119; ELLIS, *Pastoral Letters* 664; STECKER, *Formen* 156; DIBELIUS-CONZELMANN, *Pastoralbriefe* 60; MERKEL, *Pastoralbriefe* 57, die alle feststellen, daß dieser Text zwar traditionelle Formung aufweist, aber doch die Handschrift des Verfassers der Past trägt.

² *Christologie* 69.

³ BDR §188,1; dort z. T. kursiv.

<p>Röm 1,16–17 Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον,</p> <p>δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἕλληνι. δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ</p> <p>ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται.</p> <p>ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται</p>	<p>2 Tim 1,8–10 8 μὴ οὖν ἐπαισχυνθῆς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ, ἀλλὰ συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ δύνάμιν θεοῦ, 9a τοῦ σώσαντος ἡμᾶς 9b καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγία, 9c οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν 9d ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, 9e τὴν δοθείσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰώνιων, 10a φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, 10b καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον 10c φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου</p>
---	---

<p>Röm 3,21–28 νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται ... δικαιοῦμενοι</p> <p>δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ... λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.</p>	<p>2 Tim 1,8–10 10a νῦν 10a φανερωθεῖσαν 9ab τοῦ σώσαντος ... καὶ καλέσαντος 9d ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν 10a διὰ τῆς ἐπιφανείας ... 9c οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν</p>
---	---

Folgendes ist zu beobachten: εὐαγγέλιον wird ersetzt durch τὸ μαρτύριον ... καὶ ἐμέ. Paulus und das Evangelium gehören also untrennbar zusammen⁴.

⁴ Dementsprechend kann der Verfasser völlig parallel von Paulus und dem Evangelium sprechen: ἀπεστράφησάν με (Paulus) πάντες (2 Tim 1,15) und ἀποστρεφόμενων τῆν

δύναμις ist hier nicht dem Evangelium, sondern dessen Boten zugeordnet (vgl. 1 Kor 2,4). Geoffenbart wurde nach Röm 1 und 3 die Gerechtigkeit Gottes *aufgrund* der Gnade, hier seine Gnade (vgl. Eph 2,7). Der Erlösung in Röm 3 entspricht die ἐπιφάνεια Jesu in 2 Tim 1. Nach Röm 1 wird das Leben durch den Glauben gegeben, nach 2 Tim durch das Evangelium. Daß es geglaubt werden muß, ist dabei gleichwohl impliziert; vgl. z. B. 1 Tim 1,16. Umgekehrt kommt auch nach Paulus der Glaube durch die Verkündigung des Evangeliums; vgl. z. B. Röm 10,17. Der Rechtfertigung in Röm 1 und 3 entsprechen wie im Epheserbrief (vgl. 2,8) Rettung und Berufung in 2 Tim 1.

μη οὖν ἐπαισχυνθῆς Diese Wendung ist wohl von Röm 1,16 (vgl. 9,33; 10,11) her gebildet, welchem wiederum „jesuanische und urchristliche Bekenntnissprache“⁵ zugrunde liegt⁶. Hier scheint durch, daß die Verbindung zur Jesus-Tradition schon vor den Past bestand, nämlich bei Paulus selbst. Barrett⁷ weist mit Recht darauf hin, daß eine psychologische Erklärung des οὐκ ἐπαισχύνεσθαι zu kurz greifen würde. „Sich des Evangeliums nicht schämen“ heißt, es „zur Zeit und zur Unzeit“ furchtlos verkündigen (vgl. 2 Tim 4,2).

Wie wichtig für den Verfasser diese Bekenntnisternologie ist, zeigt u. a. die Häufigkeit der entsprechenden Termini in den Past: ἀνεπαίσχυντος 2 Tim 2,15 (im NT hapax legomenon), ἐπαισχύνεσθαι 2 Tim 1,8.12.16; ἀρνεῖσθαι 1 Tim 5,8; 2 Tim 2,12f; 3,5.

μαρτύριον bedeutet in der klassischen Gräzität „das Zeugnis als eine objektiv vorliegende Größe, das Beweismittel für irgend etwas“⁸ – so z. B. auch Gen 21,30; Ruth 4,7; Jes 55,11. Das NT geht zunächst von der klassischen Bedeutung aus: μαρτύριον ist ein „Belastungszeugnis“⁹ – und zwar gegen eine im Endgericht angeklagte (bzw. anzuklagende) Person (vgl. Joh 16,9). Meistens steht in dieser Bedeutung εἰς μαρτύριον mit dem Dativ der Person, welcher entweder die Person bezeichnen kann, *gegen* die ein Zeugnis herangeführt wird (z. B. Mt 10,18 par Mk 13,9; Mt 24,14; Mk 6,11 par Luk 9,5 – hier gleichbedeutendes ἐπ’ αὐτούς)¹⁰ oder *vor* der es abgelegt wird (z. B. Mt 8,4 par Mk 1,44 und Lk 5,14). Daraus leitet sich mit der Zeit die Bedeutung

ἀλήθειαν (Tit 1,14).

⁵ STUHLMACHER, Brief an die Römer 29.

⁶ Zur Verbreitung dieser Bekenntnisternologie im Urchristentum vgl. Mk 8,38 und Lk 9,26: ἐπαισχύνειν; in der Q-Tradition Mt 10,32f par Lk 12,8f – vgl. 2 Tim 2,12: ἀρνεῖσθαι; ferner 1 Petr 2,6 (Jes 28,16); 3,16; 4,16; 1 Joh 2,28; Hebr 11,16; 12,2; 2 Tim 1,12.16; Hermas sim 8.6.4; 9.21.3; IgnSm 10,2.

⁷ I am not ashamed 117.

⁸ STRATHMANN, μάρτυς 478.

⁹ A. a. O. 508ff.

¹⁰ In diesen Fällen hat das Zeugnis „nur den Zweck, die Gegner schuldig zu machen“ (a. a. O. 509).

die „Gelegenheit, Zeugnis abzulegen, ... die den Jüngern so sich bieten wird“, ab (vgl. Mt 10,18 mit dem abgewandelten Logion in Lk 21,13)¹¹. Diese Verschiebung der Konnotation von μαρτύριον war dadurch möglich, daß der Inhalt des (zunächst nur der Überführung der Unglaubenden von ihrer Schuld dienenden) Zeugnisses gerade das Evangelium war (vgl. z. B. Mt 24,14). In der Folgezeit trat der Gerichtskontext fast völlig in den Hintergrund, und μαρτύριον wurde als „Zeugnis von etwas“ zum Synonym von εὐαγγέλιον (so in Apg 4,33; 1 Kor 1,6; 2,1*; 2 Thess 1,10 und 2 Tim 1,8). Wie der Kontext des Endgerichts (v 12) zeigt, stand dem Verfasser an unserer Stelle die forensische Konnotation von μαρτύριον noch vor Augen.

δέσμιος Paulus bezeichnet sich selbst als „Gefangenen Christi Jesu“¹². Gemeint ist, daß er seine Fesseln um Christi bzw. um des Evangeliums willen trägt (vgl. Phil 1,7). Wenn die Past Paulus hier direkt auf eine Stufe mit dem Evangelium stellen, führen sie damit fort, was der Tendenz nach bei Paulus selbst angelegt war – und zwar gerade an den Stellen, wo er von seiner Gefangenschaft spricht¹³.

συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ (συγ)κακοπάσχειν kommt in den biblischen Schriften außer an dieser Stelle nur in Jon 4,10LXX; 2 Tim 2,3; 2 Tim 4,5 und Jak 5,13 (vgl. ferner Polyk 9,2) vor. Dagegen ist es im außerbiblischen Bereich „fréquent à l'époque hellénistique ... notamment des dangers et fatigues de la guerre ..., de l'agriculteur ..., de l'artisan ... ou du portefaix“¹⁴. An allen drei Stellen in den Past steht der Imperativ Aorist, welcher am besten im aktiven Sinn von „Leiden auf sich nehmen (für das Evangelium)“ übersetzt wird.

Paulus selbst spricht, ohne das Wort συγκακοπάσχειν zu verwenden, von seiner und seiner Mitarbeiter Mühsal und Leiden für das Evangelium (κοπιᾶν: Röm 16,6.12; 1 Kor 15,10; 16,16; Gal 4,11; Phil 2,16; 1 Thess 5,12; πάσχειν: 2 Kor 1,6; Phil 1,29; 1 Thess 2,14; 2 Thess 1,5) und von der (Leidens-)Gemeinschaft am Evangelium (σμπάσχειν: Röm 8,17; 1 Kor 12,26; mit dem κοινωνία-Begriff: Phil 1,5.7; 3,10).

εὐαγγέλιον wird in den Past wie bei Paulus sowohl für sich allein als auch mit τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ, μου etc. verwendet (vgl. Röm 1,16 mit 2 Tim 1,8; Röm 1,1 mit 1 Tim 1,11; Röm 2,16 mit 2 Tim 2,8). Auch inhaltlich entspricht der Evangeliums-begriff der Past dem des Paulus, der Deuteropaulinen

¹¹ STRATHMANN, μάρτυς 510. In diese Gruppe gehören ferner 1 Tim 2,6 und Polyk 7,1 (... ὅς ἂν μὴ ὁμολογήῃ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν).

¹² Phlm 1,9; ähnlich Phil 1,7; vgl. Eph 3,1; 4,1.

¹³ Vgl. zweiter Hauptteil, II. zu 1 Tim 1,12–17.

¹⁴ SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 2, 746; siehe die Belege ebd.

und der Apostelgeschichte, wonach Gott „das εὐαγγέλιον in der Sendung, im Leidensweg und der Erhöhung seines Sohnes begründet“ hat¹⁵. Dieses Evangelium geht „durch das Auftragswort des erhöhten Christus ... in die Glauben schaffende Predigt der Apostel ein und läßt jeden Menschen am endzeitlichen Heil teilgewinnen, der Christus als Herrn und Retter bekennt“¹⁶ (vgl. Röm 1,1.16f; 10,14–17; Eph 1,13; Apg 15,7 u. ö. mit 1 Tim 2,6f; 2 Tim 1,10). Daß in den Past das Evangelium als παραθήκη (v 12), d. h. lehr- und lernbare Tradition, verstanden wird, steht dazu nicht in Widerspruch, denn das „Evangelium ist schon in Jerusalem in einer Lernformel zusammengefaßt worden“¹⁷.

δύναμις θεοῦ Zum συγκακοπάσχειν befähigt die vom Geist verliehene Kraft Gottes (vgl. 2 Tim 1,7 mit 1 Kor 2,4f; 1 Thess 1,5).

ῥσῶζειν kann – wo es soteriologische Bedeutung hat – einen weiteren oder einen engeren Bedeutungsumfang haben. Es kann zum einen die schon gegenwärtige Rettung bezeichnen, die auf die zukünftige hinführt. Die Christen sind im Glauben schon gerettet¹⁸, sofern sie an das Evangelium glauben (1 Kor 15,1f). Zum anderen kann ῥσῶζειν sich aber auch auf die endgültige Rettung in der Zukunft, d. h. im Endgericht, wo Gottes Rettungshandeln zum Ziel kommt, beziehen¹⁹, so z. B. in Röm 5,9f, wo es dem *gegenwärtigen* δικαιοῦσθαι bzw. καταλλάσσεσθαι gegenübergestellt wird. Beides gehört engstens zusammen, denn die gegenwärtige Rettung geschieht in Hoffnung auf die zukünftige (Röm 8,24).

An unserer Stelle schließt ῥσῶζειν die Gegenwart mit ein (da es parallel zu καλεῖν steht), zielt aber auf die endgültige Rettung im Eschaton (vgl. ζωὴ καὶ ἀφθαρσία in v 10)²⁰. Aus der Verbindung mit dem paulinischen καλεῖν (s. u.) kann man schließen, daß der Verfasser hier im Anschluß an *Paulus* schreibt. In 1 Tim 1,15 dagegen hat er die *synoptische* Rede von der Rettung durch das Kommen des Sohnes aufgenommen.

¹⁵ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1, 315 (dort kursiv). Im Unterschied dazu ist in den Synoptikern εὐαγγέλιον das εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (vgl. Mt 4,23; 9,35; 24,14).

¹⁶ Ebd.

¹⁷ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1, 315 zu 1 Kor 15,1ff. Vgl. auch Röm 16,17; 1 Kor 4,17; 11,2 (2 Thess 2,15; 3,6).

¹⁸ Vgl. bei Paulus 1 Kor 1,21; 7,16; 9,22; 10,33; 15,2; 2 Kor 2,15; 1 Thess 2,16; 2 Thess 2,10 (Eph 2,5); 2 Kor 6,2 (ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας); in den Past: 1 Tim 2,4; Tit 3,5; 2 Tim 3,14f (σωτηρία).

¹⁹ Vgl. bei Paulus femer Röm 8,24; 9,27; 10,9; 11,26; 1 Kor 3,15; 5,5; 1 Thess 1,10; 5,9; vgl. auch Röm 13,11 und Phil 2,12, wo die σωτηρία als zukünftige dargestellt wird; in den Past: 1 Tim 1,15; 4,16; 2 Tim 4,18; 2 Tim 2,10 (σωτηρία).

²⁰ Wenn FOERSTER (ῥσῶζω, σωτηρία 995) meint, „der Begriff“ habe hier „schwerlich die eschatologische Füllung der älteren Paulusbriefe“, ist ihm deshalb zu widersprechen.

καλεῖν κλήσει ἀγία Paulus gebraucht sowohl καλεῖν als auch κλήσις fast ausschließlich für die Berufung durch Gott, welche Menschen zum rettenden Glauben führt. Derselbe Gebrauch liegt auch hier und in 1 Tim 6,12 vor. In den Synoptikern dagegen ist Subjekt von καλεῖν²¹ Jesus, der mit seinem Ruf an den alttestamentlichen Ruf Gottes an sein Volk (vgl. z. B. Hos 11,1) anknüpft. Gottes καλεῖν ist für Paulus soviel wie Rettung oder Rechtfertigung (vgl. Röm 8,28ff), so daß er die Christen auch als κλητοί bezeichnen kann (z. B. Röm 1,7; 8,28; u. ö.).

Von einer κλήσις ἀγία ist im ganzen NT sonst nirgends die Rede, doch sind die beiden Wortstämme bei Paulus in dem Ausdruck κλητοὶ ἅγιοι (Röm 1,7; 1 Kor 1,2) miteinander verbunden, worin eine Anspielung auf das Bundesvolk steckt (vgl. LXX κλητὴ ἀγία für שְׂרָפָה אֱלֹהִים²²).

οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν Dem an Paulus gewöhnten Ohr fallen sofort einige Abweichungen vom paulinischen Sprachgebrauch auf: Paulus kann zwar auch absolut von den ἔργα sprechen (Röm 4,2ff; 9,12; 11,5f.32), doch liebt er es, sie als ἔργα νόμου zu bezeichnen (Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,2.5; 3,10f). Im übrigen NT dagegen und selbst in den deuteropaulinischen Briefen ist nirgends mehr von ἔργα νόμου die Rede. Paulus gebraucht zwei verschiedene Gegenüberstellungen zu ἔργα (νόμου): πίστις (Röm 3,28; 4,2f.5; Gal 2,16; 3,2.5.10f) und χάρις (Röm 4,4; 11,6). Eph 2,8f vereinigt beide: τῆ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως ... οὐκ ἐξ ἔργων. In Röm 9,11f wird indirekt ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις mit den ἔργα kontrastiert. Der Gegensatz οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν – ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν ist also ganz paulinisch gedacht. Warum aber steht κατὰ τὰ ἔργα statt des von Paulus in solchen Gegensatzpaaren mit ἔργα grundsätzlich verwendeten ἐξ ἔργων²³? Zunächst ist zu bemerken, daß ἐξ ἔργων eine Formulierung des Paulus ist, die in der LXX keine Parallele hat²⁴ und im NT nur noch – in Anlehnung an Paulus – im Eph sowie – in der Auseinandersetzung mit Paulus – bei Jakobus vorkommt. Der Verfasser der Past zeigt in Tit 3,5, daß er diese Wendung kannte. Daß er hier dennoch mit κατὰ formuliert, könnte entweder eine Angleichung an κατὰ πρόθεσιν sein (πρόθεσις im Sinn von „Vorsatz Gottes“ steht, sofern es überhaupt eine Präposition bei sich hat, immer mit κατὰ²⁵) oder eine Anlehnung an die ihm vertraute Sprache der LXX. Dort ist

²¹ Vgl. Worte wie Mt 9,13; par Mk 2,17; Luk 5,32.

²² Ex 12,16; Num 28,25; sowie 11 Belege in Lev.

²³ Paulus verwendet κατὰ τὰ ἔργα zwar auch, aber nicht im Kontext der Rechtfertigung, sondern nur, wo es – wie in der LXX – ganz direkt um Vergeltung im Endgericht geht, nämlich in Röm 2,6 und 2 Kor 11,15 (vgl. 2 Tim 4,14).

²⁴ Ri 19,16 ist keine wirkliche Parallele zum paulinischen Sprachgebrauch, weil hier von Feldarbeit die Rede ist. Paulus hat die Wendung in Analogie zu dem in Hab 2,4 vorgefundenen ἐκ πίστεως formuliert, das er in Röm 1,17; Gal 3,11 zitiert.

²⁵ Vgl. Röm 8,28; Eph 1,11; 3,11.

an vielen Stellen davon die Rede, daß Gott dem Menschen κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ vergilt: z. B. Ps 27,4; Prov 24,12; vgl. Mt 16,27.

πρόθεσις kommt in der LXX nur in 2 und 3 Makk in der Bedeutung „Vorsatz, Plan“ vor²⁶. Seine theologische Füllung erhält das Wort erst bei Paulus und hier erst spät, nämlich (zum ersten Mal faßbar) in Röm 8,28 und 9,11, wo sein Inhalt Gottes Erwählungshandeln als „free and grounded in his will alone“ und folglich „independent of human prerogatives“ ist²⁷. Die Verwendung von πρόθεσις in diesem spezifisch theologischen Sinn bleibt auf die (deutero-)paulinischen Briefe beschränkt (vgl. Eph 1,11; 3,11). An den beiden Stellen im Römerbrief steht es mit einem Derivat von καλεῖν zusammen. Die Past knüpfen also direkt an Paulus an, wenn sie die *Berufung* (κλήσει καλεῖν) auf Gottes πρόθεσις zurückführen. Damit verbindet sich der Gedanke von Eph 3,8ff, wonach πρόθεσις der seit Ewigkeit vorhandene, in Christus jetzt durchgeführte Plan Gottes ist.

χάρις Dieses Schlüsselwort paulinischer Theologie ist hier ganz paulinisch gedacht: κατὰ χάριν kommt so auch bei Paulus vor²⁸, wenngleich er stattdessen weit häufiger χάριτι sagt; vgl. insbesondere τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι in Gal 1,6, ähnlich 1,15. Die Begriffe Rettung und Gnade werden in den unumstrittenen Paulus-Briefen nicht direkt verbunden, sondern die Rechtfertigung geschieht aus Gnaden (Röm 3,24) und führt zur Rettung (Röm 5,9). Dieser Sachverhalt wird in Eph 2,5.8 wie hier zu der Aussage zusammengezogen, daß die Rettung aus Gnaden geschieht.

τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰώνων χρόνοι αἰώνιοι vgl. zweiter Hauptteil, XV. zu Tit 1,2. Trummer unterstreicht, daß „die Ausschließlichkeit der göttlichen Gnade ... durch die Einbringung der zeitlichen Kategorie [gegenüber der paulinischen Antithese zwischen Gnade und Werken] sogar verschärft [wird]: Gottes Gnade kann ihren Maßstab schon rein deswegen gar nicht an unseren Werken nehmen, weil unsere Erwählung zum Heil in Christus bereits vor Grundlegung der Welt erfolgte“²⁹.

Wenn es in 2 Tim 1,9 von der *Gnade* heißt, sie sei vor ewigen Zeiten gegeben worden, und nicht unmittelbar von Jesus selbst, so ist damit doch eindeutig auch seine Präexistenz impliziert, denn die Offenbarung der Gnade geschieht durch das Kommen *Jesu*, sein Kreuz und seine Auferstehung sowie

²⁶ 2 Makk 3,8; 3 Makk 1,22; 2,26; 5,12.29. Ansonsten kommt es in Verbindung mit den sogenannten „Schaubrotten“ vor, z. B. 1 Chr 28,16: αἱ τράπεζαι τῆς προθέσεως.

²⁷ JACOBS/KRIENKE, προτίθημι 697.

²⁸ Röm 4,4.16; 12,6; 1 Kor 3,10; 2 Thess 1,12.

²⁹ Paulustradition 188; bei TRUMMER z. T. gesperrt.

deren Verkündigung³⁰. „Daß hier an ein konkretes Geschehen gedacht ist, wird durch die Aoristformen nahegelegt“³¹. Daß die Gnade schon vor aller Zeit gegeben wurde, bleibt ein abstrakter, leerer Gedanke, wenn man die Präexistenz Jesu streicht. Auch der Verweis auf eine bloß ideell gemeinte Präexistenz ist keine Lösung. Denn schon auf die jüdische Anschauung von der Präexistenz des Messias ist die Unterscheidung von „ideell“ und „real“ nicht anwendbar. Für sie „bleiben ... die Übergänge von bloßer ‚ideeller‘ Präexistenz – d. h. gewissermaßen nur im Denken Gottes – zu einer ‚realen‘ Präexistenz fließend“³². Beispielweise vertritt äthHen gleichzeitig die Präexistenz des Menschensohnes (48,6; 62,7) und die Präexistenz von dessen Namen (48,3; vgl. 62,26). Die Präexistenz Jesu ist auch in der Beschreibung seines Kommens mit dem Begriff ἐπιφάνεια (s. u.) sowie in dem Verb φανεροῦν enthalten: “φανερωθεῖσαν refers back to God’s πρόθεσιν καὶ χάριν, but at the same time functions technically to denote the entrance of Christ into history”³³.

10 φανερωθεῖσαν δὲ νῦν

Die hier zugrundeliegende Offenbarungskonzeption wird im NT mehrfach vertreten. Besonders nahe stehen dieser Version derselben neben Tit 1,2f vor allem Röm 16,25f und Eph 3,8–11. Ein Vergleich mit diesen sei deshalb vorausgeschickt:

Zu Röm 16,25f:

Folgendes ist beiden Texten gemeinsam: etwas war seit Ewigkeiten bei Gott, ist aber nun geoffenbart worden. Ziel dieser Offenbarung ist die Verkündigung – doch geht die Offenbarung nicht in diesem Wortgeschehen auf: in 2 Tim 1 steht die ἐπιφάνεια Χριστοῦ, die das Evangelium hervorbringt, zwischen Offenbarung und Verkündigung. Doch auch in Röm 16,26 darf man διὰ

³⁰ So auch MARSHALL, *Christology* 171 und LAU, *Manifest in Flesh* 119ff.257. DUNN, *Christology* 238 meint, der Satz bedeute „that the gift [of grace] was *purposed* ‚ages ago‘, unless we are to take it that the actual giving and receiving, ‚us‘ and ‚Christ Jesus‘ were all alike pre-existent“, weshalb er schließt, daß hier nur an „the pre-determined grace of hGod“ gedacht sei. MARSHALL gibt dagegen zu bedenken, daß die Formulierung in 2 Tim 1,9 „untidy“ sei „and therefore should not be pressed too hard“ (*Christology* 173). Es sei durchaus möglich, daß ἡμῶν – anders als ἐν Χριστῷ – nicht auf eine präexistente Größe zurückweise, sondern die „pre-mundane choice of God’s people“ im Sinne von Eph 1,4 meine (a. a. O. 172). TOWNER (*Present Age* 438) versucht, von der Struktur der Stelle her zu zeigen, daß von der Präexistenz Jesu die Rede sein muß, nicht nur von der Gnade: „There is a two-fold movement of thought from the *general* truth (salvation as a gracious act of God) with its locus in pre-history (v. 9), to the *specific* realization of that truth in the Christ event in history (v. 10)“ (kursiv bei TOWNER).

³¹ LÄGER, *Christologie* 70.

³² HENGEL, *Sohn Gottes* 109. Das spricht gegen WINDISCHs Annahme (*Christologie* 224), es handle sich hier nur um eine „ideelle, d. h. in einem konkreten Ratschluß Gottes begründete Präexistenz, wie sie schon die rabbinische Theologie“ kenne.

³³ TOWNER, *Present Age* 438.

γραφῶν κτλ. nicht etwa so auffassen, daß diese Offenbarung durch die Schriften geschah. Vielmehr ist auf das Christusereignis selbst angespielt, das durch „Gesetz und Propheten“ (Röm 3,21; vgl. 1,2) bezeugt wird³⁴.

Unterschiedlich ist zum einen das jeweilige Objekt der Offenbarung (μυστήριον – χάρις), zum andern die Beschreibung des „Heilsempfangs“: In Röm 16 wird er von der Seite des Menschen her gesehen als Glaubensgehorsam, in 2 Tim 1 von Gottes Seite her als Ruf.

Zu Eph 3,8ff:

Auch dieser Stelle ist mit 2 Tim 1,9f die Struktur gemeinsam, wonach etwas seit ewigen Zeiten bei Gott verborgen vorhanden war, „nun“ aber offenbar gemacht wird, und zwar nach Gottes eigener (ewiger) πρόθεσις. Verborgen war nach Eph 3 das μυστήριον, während es nach 2 Tim 1 die Gnade ist. Das Mittel der Offenbarung ist nach Eph 3 die Verkündigung des Evangeliums (v 8f) bzw. die Kirche (v 10), nach 2 Tim 1,10 die ἐπιφάνεια Christi, die in der Evangeliumsverkündigung gipfelt. Objekt der Verkündigung ist nach Eph 3 die οἰκονομία des verborgenen Geheimnisses, nach 2 Tim 1 das Leben. Wie in 2 Tim 1 geschieht auch hier die Offenbarung durch die Verkündigung, doch so, daß deren Ursprung im Christusereignis sichtbar bleibt (vgl. Eph 3,11 mit 2 Tim 1,10a).

Die bei all diesen Stellen zu beobachtende Offenbarungskonzeption ist im NT noch an mehreren Stellen so oder ähnlich vertreten. Dahl sprach im Blick auf verwandte paulinische und deuteropaulinische Texte von einem „Revelations-Schema“³⁵. Dieses sei einer von mehreren „Predigt-Typen“, eines von mehreren „feste[n] Schemata, die zur Einführung von christologischen Aussagen dienen, und bei denen man annehmen darf, daß sie ihren ursprünglichen ‚Sitz im Leben‘ innerhalb der Gemeindepredigt gehabt haben“³⁶. Lührmann schloß sich ihm an, wobei er von einem „Revelationsschema“ im engeren Sinn nur im Bezug auf Röm 16,25f; Kol 1,26f und Eph 3,4f.9f sprach, da an den „verwandt[en]“ Stellen 1 Petr 1,20; 2 Tim 1,9f; Tit 1,2f der Begriff des μυστήριον fehlt, welcher nach Lührmann „konstitutive Bedeutung hat“³⁷. Bockmuehl³⁸ lehnte das Vorhandensein eines solchen *formgeschichtlich* verstandenen „Schemas“ überhaupt ab, weil sich nicht klar angeben lasse, was diese ‚Gattung‘ definieren solle, und weil es innerhalb und außerhalb des NT zu viele „conceptual parallels“ gebe, die untereinander weder durch eine gemeinsame Struktur noch durch ein gemeinsames Thema verbunden seien³⁹.

³⁴ Vgl. STUHLMACHER, Brief an die Römer 226.

³⁵ Formgeschichtliche Beobachtungen 4; dort gesperrt.

³⁶ Ebd.

³⁷ Offenbarungsverständnis 125.

³⁸ Revelation and Mystery 210.

³⁹ Daß keine einheitliche Gattung vorliegt, zeigt schon obiger Vergleich mit Röm 16 und

Seiner Meinung nach handelt es sich lediglich um „recurring traditional terms and phrases used to express the patterns of realized eschatology: revelation, redemption, and fulfilment“⁴⁰. In *diesem* (traditionsgeschichtlichen) Sinn läßt sich eine gewisse Grundstruktur eruieren, die einigen neutestamentlichen Texten gemeinsam ist. Häufig in diesem Zusammenhang vorkommende Termini sind ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις, φανεροῦν, μυστήριον sowie Angaben über eine festgesetzte Zeit⁴¹. Bis zur „empirical manifestation of the eschaton“⁴² werden eschatologische Geheimnisse nach jüdischer Lehre nur in eingeschränktem Sinn geoffenbart⁴³.

Paulus, dem diese Konzeption natürlich bekannt war, hat sie aufgenommen und in charakteristischer Weise umgeprägt. Er teilt mit der jüdischen Apokalyptik die Vorstellung, daß bestimmte Geheimnisse seit Ewigkeiten bei Gott verborgen waren, bis sie am Ende der Zeit geoffenbart werden (vgl. Dan 2,28.47; Weish 2,22 und 6,22; äthHen 38,3 etc)⁴⁴. Was ihn klar vom Judentum trennt, ist, daß auch und gerade das eschatologische Geheimnis für ihn in der Gegenwart schon geoffenbart *ist*. Außerdem setzt er zwar wie das Judentum jede neue Offenbarung in ein Verhältnis zur Schrift und zur Tradition, aber in der Weise, daß er die Schrift mit „a revealed Messianic ‚mystery‘ as the hermeneutical key“ exegesierte⁴⁵. So wird ihm die Offenbarung der Weisheit Gottes im Kreuz als *das* Geheimnis geoffenbart. Die Offenbarung hat bei Paulus eine dreifache Dimension:

Eph 3: es liegen viele gemeinsame Motive vor, ohne daß klar bestimmbare formgeschichtliche Merkmale anzugeben wären.

⁴⁰ BOCKMUEHL, Revelation 210.

⁴¹ Der Ursprung dieser Konzeption liegt nach Bockmuehl im vorpaulinischen Judentum, wo ein „growing interest in hidden wisdom“ (Revelation 124), stimuliert durch die „increasing secrecy of the surrounding popular pagan religions“, zur Konzeption von in der Tora verborgenen „revealed divine mysteries“ als „the key to a renewed understanding of God’s sovereignty in history and the cosmos“ führte (a. a. O. 1). In diesem Rahmen wird oft von im Himmel verborgenen μυστήρια gesprochen (a. a. O. 125). In unserem Zusammenhang wäre ferner an die Traditionen vom bei Gott verborgenen Messias zu erinnern (in den Bilderreden des äthHen und in 4 Esra), der am Ende, zur von Gott festgesetzten Zeit (PsSal 17,21; syrBar 72,2), geoffenbart werden wird.

⁴² BOCKMUEHL, Revelation 125.

⁴³ Ein eindrucksvolles Beispiel für die Vorstellung von der Verborgenheit aller Dinge bei Gott, auch derer, die noch kommen sollen, bietet das Sabbatlied 0QShirShab MsMasada i,3-7 (im Folgenden zitiert nach Maier, Qumran-Essener I, 42): „... Er macht Frühe [zu] ihren [Bezeugung]en und Späte zu ihren Terminen, und keiner unter Kennern offener [Wunder] kann (es) verstehen vor [Seinem] Tun, und bei Seinem Tun begreifen (auch) nicht all die [Täter der Ge]rechtigkeit, was Er plant, denn von den Werken Seiner Herrlichkeit waren sie entstanden, bevor sie entstanden [aus] Seinem [Denke]n“.

⁴⁴ Vgl. auch Hi 8,23ff; Prov 3,19; 8,22ff; Weish 7,12.21, wonach ebenfalls „der Geschichtsplan Gottes vor der Schöpfung bereits alles Geschehen festgelegt hat“ (MERKEL, Pastoralbriefe 57).

⁴⁵ BOCKMUEHL, Revelation 229; vgl. BETZ, Mensch und Gesetz 131.

1) Am Anfang steht die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Röm 3,21ff) durch die Sendung des Sohnes zur Fülle der Zeiten (Gal 4,1–7) – ein typischer Ausdruck apokalyptischer Offenbarungsterminologie⁴⁶ – bzw. durch den Opfertod Jesu (Röm 3,25f).

Diese Offenbarung am Anfang wird „complemented“ durch die Offenbarung des Evangeliums an den Apostel Paulus vor Damaskus (Gal 1,11ff; 1 Kor 9,1; 15,8; 2 Kor 4,6; Phil 3,12)⁴⁷.

2) Von hier leitet sich eine fortgesetzte Offenbarung durch das paulinische Evangelium in der Gegenwart her (2 Kor 2,14f; 4,2–4; 5,20; 13,3; vgl. Kol 1,26f; 2,2f; 3,1–4; 4,3f; Eph 1,9f.17–19; 3,3–10; 6,19f). Bockmuehl spricht von der „kerygmatisation“⁴⁸ der Offenbarung.

3) Zugleich erwartet Paulus noch die Offenbarung Jesu Christi⁴⁹ – und mit ihm des Gerichts⁵⁰ und der Rettung⁵¹ – für die Zukunft.

In der Paulus-Schule ist eine wachsende Tendenz zu beobachten, mit *μυστήριον* „the gospel of Christ as a whole, or the totality of God’s saving purposes for mankind as revealed in him“⁵² zu bezeichnen, wobei für die Ableitung „von der weisheitlichen Tradition“ die „paulinische[] Darstellung 1 Kor 2“ „eine notwendige Zwischenstufe“ darstellt⁵³.

Wie verhält sich hierzu die Offenbarungsvorstellung der Past? Folgende Stellen sind ihr zuzurechnen: 1 Tim 3,9: τὸ μυστήριον τῆς πίστεως; 1 Tim 3,16: τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον und φανεροῦν; 2 Tim 1,10 und Tit 1,3: φανεροῦν⁵⁴. Mit Paulus teilen die Past die zeitliche Struktur der Offenbarungsvorstellung: Was seit Ewigkeit bei Gott verborgen war, ist „nun“, zur von Gott festgesetzten Zeit, geoffenbart worden. Auch die Dreidimensionalität der Offenbarung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft haben sie – in modifizierter Form – übernommen: Die zukünftige Offenbarung Christi spielt auch für den Verfasser der Past eine wichtige Rolle. Er hat dafür eigens die der Offenbarungsterminologie verwandte Begrifflichkeit von der ἐπιφάνεια entwickelt (siehe dazu unten den Exkurs zu ἐπιφάνεια). Die Offenbarung Christi in der Vergangenheit interessiert ihn vor allem als Ursprung der Verkündigung in der Gegenwart – so 2 Tim 1,10, wo zwar die Offenbarung in der ἐπιφάνεια Christi besteht, diese aber durch das (verkündigte) Evangelium Leben hervorbringt. Tit 1,3 macht von vornherein ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν κηρύγματι zum

⁴⁶ Vgl. BOCKMUEHL, Revelation 134.

⁴⁷ A. a. O. 135(–136).

⁴⁸ A. a. O. 137.

⁴⁹ 1 Kor 1,7; Phil 3,20; 1 Thess 1,9f; 2 Thess 1,7; 2,8.

⁵⁰ Röm 2,5; 1 Kor 3,13; 1 Thess 1,10; 2 Thess 1,7f.

⁵¹ Röm 8,19; 1 Kor 15,42.49; Kol 3,4. Vgl. BOCKMUEHL, Revelation 146.

⁵² A. a. O. 227.

⁵³ GESE, Rezeption 193; dort z. T. kursiv. Siehe die umfassende Darlegung a. a. O. 189–194.

⁵⁴ ἀποκαλύπτειν, welches in diesem Zusammenhang sonst oft auftritt, fehlt in den Past.

Objekt der Offenbarung. Freilich fehlt auch hier der Bezug auf das Heilsgeschehen in Jesus nicht ganz, ist die Offenbarung des Wortes doch die Erfüllung der Verheißung des Lebens, die vor ewigen Zeiten (im präexistenten Christus)⁵⁵ gegeben wurde. So verfestigt sich also in den Past, was schon bei Paulus angelegt ist, nämlich die „Kerygmatisierung“ der Offenbarung. Das Hauptinteresse der Past liegt auf dem gegenwärtigen, glaubenweckenden Wirken des Herrn in der Verkündigung (vgl. 2 Tim 1,10 und Tit 1,2f; auch in dem Christuslied 1 Tim 3,16 spielt die Verkündigung als unabdingbarer Bestandteil des in Christus inaugurierten Heilsgeschehens eine tragende Rolle). Um diesen Befund richtig einzuordnen, muß man beachten, daß die drei Briefe keinen theologischen Gesamtentwurf bieten wollen, sondern nur eine Ergänzung zur vorausgesetzten Tradition (vgl. die „Vorbemerkungen“ zum zweiten Hauptteil). Diese hat über Jesu in der Vergangenheit vollbrachtes Werk das Wesentliche längst gesagt.

Im gleichen Zug wird *μυστήριον* nun, wie schon in Eph und Kol, geradezu zum Synonym von *εὐαγγέλιον*. Damit ergibt sich eine Verschiebung gegenüber der paulinischen Rede vom geoffenbarten *μυστήριον*, deren Spitzenaussage zweifellos 1 Kor 2,1ff ist: Gottes Geheimnis ist „the paradox ‚wisdom‘ of a crucified Messiah“⁵⁶. Dieses Geheimnis kann nur erkennen, wem es der Geist Gottes offenbart (1 Kor 2,10–12)⁵⁷. Demgegenüber wird in 1 Tim 3,16 das *μυστήριον* von vornherein als „unumstritten groß“ eingeführt, und nach 1 Tim 3,9 kann man das *μυστήριον τῆς πίστεως* in einem reinen Gewissen *haben* (ἔχειν). Das Kreuz ist für die Past zu einer keinesfalls geleugneten, vielmehr fast selbstverständlichen Voraussetzung geworden. Es ermöglicht nach 2 Tim 1,10 die Offenbarung des Lebens durch das Evangelium.

Der Gebrauch von *μυστήριον* in der vorliegenden Art und Weise, nämlich ohne daß überhaupt noch erwähnt wird, daß dieses Geheimnis einmal verborgen war, setzt den paulinischen Sprachgebrauch voraus.

Exkurs zu ἐπιφάνεια

ἐπιφάνεια ist einer der Termini, die den Past den Ruf eingetragen haben, sie würden die christliche Botschaft hellenistisch bzw. mit Gedanken aus dem Kaiserkult⁵⁸ überfremden. Zunächst ist klarzustellen, daß das griechische Wort

⁵⁵ Der Vergleich von Tit 1,3 und 2 Tim 1,10 wird ergeben, daß die Verheißung des Lebens ebenso wie die Gnade, durch die Gott die Rettung schenkte, *πρὸ χρόνων αἰώνιων* gegeben wurde, und daß beides im präexistenten Christus verbunden ist.

⁵⁶ BOCKMUEHL, Revelation 162; vgl. auch WILCKENS, Zu 1 Kor 2,1–16, 510.

⁵⁷ Vgl. 1 Kor 1,18; 2 Kor 4,3f; Eph 4,17–19; Weish 2,22.

⁵⁸ DEIBMANN hat in seinem Buch „Licht vom Osten“ (324.329ff) den Gebrauch von *παρουσία* und *ἐπιφάνεια* im NT vom Kaiserkult her erklärt, wo mit diesen Worten der

ἐπιφάνεια und der deutsche Begriff „Epiphanie“ nicht deckungsgleich sind. (Einen Überblick über den Bedeutungswandel von ἐπιφάνεια von den ersten christlichen Jahrhunderten bis zum heutigen Epiphaniebegriff bietet Pax, Ἐπιφάνεια 262–264.)

In seiner ursprünglichen Bedeutung hat die Wurzel φαν- eine „valeur d'éclairage“⁵⁹; φαίνω heißt primär „scheinen, leuchten“⁶⁰. (Ἐπι)φαίνεσθαι ist ab Homer in der Bedeutung „apparaître en chair et en os“ als „terme technique pour les épiphanies divines“ belegt⁶¹. Im Hellenismus erfuhr es einen Bedeutungswandel gegenüber früher: Es hat nun vor allem „le sens de s'exprimer ou se révéler“ und weniger „d'apparaître sous une forme sensible“, weshalb es bei der Beschreibung der – sichtbar vorgestellten – alttestamentlichen Gotteserscheinungen in der LXX höchst selten zum Einsatz kommt⁶².

Das Substantiv ἐπιφάνεια fand überhaupt erst im Hellenismus weite Verbreitung – bezeichnenderweise besonders in Kleinasien – und wurde dort, wie auch das Verb, „zu einem festen Terminus für das Eingreifen eines Gottes zugunsten seiner Verehrer. Dieser Sprachgebrauch knüpft an an die ... Verwendung des Wortes in militärischen Zusammenhängen, löst sich aber davon zugunsten einer allgemeineren Bedeutung von helfendem Eingreifen“⁶³. Während Lührmann behauptete, daß es „in klassischer Zeit nie das, was wir unter ‚Epiphanie‘ verstehen“⁶⁴, bezeichnete, hat Lau nach einer erneuten Analyse der Belege festgestellt, daß Lührmanns scharfe Unterscheidung zwischen „epiphany (the appearance in dream-vision) and ἐπιφάνεια (the deliverance of the city or the helping intervention of a deity)“ nicht in jedem Fall durchführbar ist. Man dürfe daher für ἐπιφάνεια nicht vorschnell „any mode of divine visible manifestation of appearance“ ausschließen dürfe⁶⁵.

Für die Herleitung der ἐπιφάνεια-Terminologie in den Past wird häufig auf den Kaiserkult verwiesen, wo ἐπιφάνεια „la visite ou joyeuse entrée de l'empereur accompagnée de bienfaits“ (φιλάθρωπα) bezeichne⁶⁶. Allerdings

Einzig des Herrschers beschrieben werde. Ihm haben sich zahlreiche Forscher angeschlossen.

⁵⁹ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 636; wenn hier also mit φωτίζειν und ἐπιφάνεια Wörter gebraucht werden, die ein Element des Lichtes und des Leuchtens in sich tragen, so erinnert das durchaus auch an die ursprünglich mit ἐπιφάνεια verbundene Vorstellung, wonach „les dieux en apparaissant irradient la lumière“ (a. a. O. 717). Vgl. zu dieser Lichtterminologie Joh 1,4–9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,46; aber auch Mt 4,16 und Lk 2,32 vom Kommen des Messias. Paulus beschreibt in 2 Kor 4,6 die Erkenntnis Gottes in Christus als ein Aufleuchten.

⁶⁰ BAUER-ALAND, *Wörterbuch* 1697.

⁶¹ MOHRMANN, *Epiphania* 645.

⁶² VERMEULEN, Ἐπιφάνεια 11.

⁶³ LÜHRMANN, *Epiphaneia* 191; vgl. MOHRMANN, *Epiphania* 646.

⁶⁴ LÜHRMANN, *Epiphaneia* 189.

⁶⁵ *Manifest in Flesh* 183 und 186.

⁶⁶ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 572.

hat Pax „auf die auffallende Tatsache“ hingewiesen, „daß ἐπιφάνεια und ἐπιφαίνεσθαι nur ganz gelegentlich und erst in römischer Zeit in der Sprache des Herrscherkultes sich finden“ – nämlich erst ab Caligula (37–41 n. Chr.), und auch dann nur äußerst selten⁶⁷. „Dagegen tritt als [terminus] [technicus] der ‚Ankunft des Herrschers‘ *Parousia* auf“⁶⁸ – woher man verstehen kann, warum der Begriff der παρουσία ähnlich wie υἱὸς τοῦ θεοῦ in den Past gemieden wird. Dieser Begriff war für die Adressaten allzu fest mit völlig anderen Vorstellungen verknüpft. Sollte damit der heilsgeschichtliche Gedanke des rettenden Kommens Christi ausgesagt werden, wäre bei hellenistisch-heidnisch geprägten Menschen die Gefahr von Mißverständnissen groß gewesen. Dem Wort ἐπιφάνεια dagegen haften – entgegen einem oft wiederholten, dennoch nicht begründbaren Vorurteil – diese Vorstellungen noch nicht an. Die Verwendung von ἐπιφάνεια ist also nicht einfach als hellenistischer Einfluß auf die Sprache des Verfassers zu verrechnen⁶⁹, sondern ist bereits eine bewußte Reaktion auf den Sprachgebrauch des Hellenismus.

Daß die Übertragung auf Jesus unmittelbar im Anschluß an heidnische Kulte geschah, muß von vornherein als historisch unwahrscheinlich gelten⁷⁰, denn dem Verfasser war der Begriff zweifellos durch die Vermittlung von LXX und hellenistischem Judentum vertraut. Die Bedeutung „Ankunft des Herrschers“ im Sinne des Kaiserkultes ist dort nicht nachweisbar. Dagegen kommen ἐπιφάνεια und ἐπιφαίνεσθαι in den hellenistisch-jüdischen Schriften gelegentlich in Anlehnung an die ursprüngliche Bedeutung des Wortstammes als Theophanie-Terminus vor: vgl. Gen 35,7 ἐπιφαίνεσθαι für das Niphal von נָלַל (ähnlich Ps 117,27); vor allem aber bezeichnen sie im Anschluß an die spätere Entwicklung des Begriffs im Hellenismus das „Handeln Jahwes in der Geschichte“⁷¹ zugunsten seines Volkes (vgl. 2 Reg 7,23 mit 1 Chr 17,21 sowie die zahlreichen Belege für Verb und Substantiv in 2 und 3 Makk)⁷², wobei – wie Lau zu Recht betont – die Vorstellung eines helfenden

⁶⁷ Epiphaneia 56; vgl. BULTMANN/LÜHRMANN, φαίω 9. Nach VERMEULEN (Ἐπιφάνεια 16) sind überhaupt nur zwei Belege für diese Verwendung des Wortes bekannt, einer über Caligula, einer über Hadrian, beide aus Griechenland.

⁶⁸ PAX, Epiphaneia 56 (kursiv bei PAX).

⁶⁹ So u. a. CERFAUX, Christus 34.

⁷⁰ Vgl. VERMEULEN, Ἐπιφάνεια 17.

⁷¹ LÜHRMANN 193.

⁷² In Amos 5,22 und Est 5,1 wird ἐπιφάνεια für das Auftreten von Menschen gebraucht, in Ez 17,6 ἐπιφαίνεσθαι für das Sichtbarwerden von Zweigen. Diese Stellen sind hier also nicht heranzuziehen. ἐπιφαίνεσθαι steht in der LXX, sofern es ein hebräisches Äquivalent hat, meist für das Hifil von נָלַל: Num 6,25; Ps 30,16LXX; 66,1LXX; 79,3.7.19LXX; 118,135LXX; Da 9,17Θ – jeweils in Verbindung mit πρόσωπον, in Ps 117,27LXX ohne πρόσωπον). In Gen 35,7 steht es für das Nifal, in Ez 39,28 für das Hifil von נָלַל, wobei beim ersten Beleg der Theophanieaspekt, beim zweiten der des helfenden Eingreifens im Vordergrund steht. In Dtn 33,2 steht es für das Nifal von נָלַל, in Parallele zur Sinai-Offenbarung, in Zef 2,11 – für נָלַל – für Jahwes Eingreifen, in Jer 36,14LXX für das Nifal von נָלַל – wobei

Eingreifens und eines Erscheinens Gottes sich überlappen können⁷³. Aufgrund seiner Analyse der ἐπιφάνεια-Terminologie in 2 Makk und anderen hellenistisch-jüdischen Schriften kommt Lau zu dem Ergebnis, daß mit dieser Terminologie jeweils ein komplexes Ereignis beschrieben wird, in dem „a visible (and at times audible) manifestation of an otherwise invisible deity is perceived, either in the form of a personal or veiled/partial appearance, or by some helping action by which its presence is conceived or made known“⁷⁴. Dabei seien die Elemente von „proclamation and personal response ... distinctive marks repeatedly required by God’s ἐπιφάνειαν [sic]“⁷⁵ – eine Beobachtung, die sich auch für die Past bestätigen läßt (vgl. 2 Tim 1,10f, wo unmittelbar im Anschluß an die Rede von der ἐπιφάνεια Christi vom Evangelium und dessen Verkündiger gesprochen wird).

Die Verwendung der Wortgruppe in 3 Makk steht der der Past besonders nahe⁷⁶. Folgende Parallelen sind festzustellen: Gottes Erbarmen kann logisches Subjekt des ἐπιφαίνεσθαι sein (vgl. 3 Makk 2,19 mit Tit 2,1)⁷⁷. Die ἐπιφάνεια bzw. das ἐπιφαίνεσθαι geschieht zur σωτηρία (vgl. 3 Makk 6,9.30.36; 7,16.18.23 mit 2 Tim 1,9f; Tit 2,11; 3,4). Das ἐπιφαίνεσθαι des Erbarmens steht in 3 Makk 2,19 ebenso in engem Zusammenhang mit Sündenvergebung wie das der Gnade in Tit 2,11.14 (λυτροῦν ἀπὸ πάσης ἀνομίας). Die ἐπιφάνεια Gottes/Jesu rettet vom Tod (vgl. 3 Makk 5,51 mit 2 Tim 1,10). ἐπιφάνεια kann die Wolke, der יהוה יברך sein (3 Makk 2,9 als Umschreibung von 1 Kön 8,10f); dem entspricht die Rede von der ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ κτλ. in Tit 2,13. Ohne direkte Parallele in

nicht klar zu entscheiden ist, ob „sich sehen lassen“ oder „helfend eingreifen“ gemeint ist. Bei Josephus ist ἐπιφάνεια einerseits das helfende Eingreifen Gottes (vgl. z. B. Ant 2,339, wo er die Teilung des Meeres beim Exodus eine ἐπιφάνεια Gottes nennt), andererseits bezeichnet er so in 18,75 eine – wenn auch nur vorgetäuschte – Göttererscheinung in Menschengestalt, in Ant 3,310 eine verhüllte Theophanie (vgl. hierzu LAU, Manifest in Flesh 188, Anm. 35 und 219). In Philo allegorischer Auslegung „les théophanies vétérotestementaires deviennent le prototype de la manifestation de Dieu ou du Logos à la ψυχή ou au νοῦς individuels de l’homme“ (VERMEULEN, Ἐπιφάνεια 13).

Das Adjektiv ἐπιφανής hat in der LXX eine Sonderstellung gegenüber den übrigen Angehörigen des Wortstammes. Sie verwendet es zur Beschreibung des „Tags des Herrn“, indem sie es (irrtümlich) für hebr. כָּדָב einsetzt (vgl. Apg 2,20 mit Joel 3,4LXX).

⁷³ Manifest in Flesh 186 und 223.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ A. a. O. 223.

⁷⁶ Zu 3 Makk bestehen viel engere Parallelen als zu 2 Makk. Es erscheint mir deshalb naheliegender, die Verwendung in den Past mit der in 3 Makk zu vergleichen statt mit der in 2 Makk, welches LAU zum Vergleich heranzieht. Für 2 Makk sei auf LAUs ausführliche Untersuchung verwiesen (Manifest in Flesh 189-225).

⁷⁷ In 3 Makk 2 steht ἔλεος als Objekt des Imperativs ἐπίφανον, in Tit 2 steht χάρις als Subjekt der passiven Form ἐπεφάνη.

3 Makk ist naturgemäß der futurische, mit παρουσία mehr oder weniger synonyme Gebrauch in den Past.

Die Wortgruppe ἐπιφαν- tritt im NT (wie schon im AT) immer in soteriologischem Kontext auf, nicht für Offenbarung im allgemeinen. Nach Vermeulen besteht eine „différence fondamentale entre les théophanies païennes, arbitraires, visant surtout à un effet éblouissant“, welche heilvoll sein können (vgl. die Inschrift aus Kos bei Lührmann, *Epiphaneia* 188.190), aber nicht müssen, und „les épiphanies de l’Ancien et du Nouveau Testament, préludant à la révélation et à la rédemption“⁷⁸. Nicht zufällig sind die beiden Wurzeln (ἐπι)φαν- und σωτ- in den Past oft eng miteinander verbunden: vgl. 2 Tim 1,9f; Tit 2,11.13; 3,4. Auch dieser Sachverhalt mahnt zur Vorsicht gegenüber Ableitungen des ἐπιφάνεια-Begriffs der Past aus dem paganen Hellenismus. Ein weiterer Unterschied zwischen alttestamentlich-jüdischer bzw. christlicher und hellenistisch-heidnischer Epiphanie-Vorstellung ist, daß es sich auch bei den positiven, rettenden ἐπιφάνειαι der griechischen Götter um einzelne Rettungsakte handelt, während die ἐπιφάνεια Gottes in LXX und Past heilsgeschichtlich orientiert und damit von bleibender Bedeutung ist. In den Past ist klar erkennbar, daß sie unter ἐπιφάνεια gerade nicht den „je und je wieder neu einfallenden Vorgang einer Apparition der Transzendenz“ verstehen⁷⁹: die entsprechende Terminologie ist auf Jesu heilvolles Kommen in die Welt (unter Einschluß der als Folge dessen verstandenen Einsetzung des Evangeliums) und seine Wiederkunft zum Gericht beschränkt; sie ist also in den Dienst einer heilsgeschichtlichen Konzeption gestellt⁸⁰.

Im NT ist der früheste Beleg für ἐπιφάνεια 2 Thess 2,8. Es bezeichnet hier wie in vier bzw. drei der fünf Belege in den Past (vgl. 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1[.8]; Tit 2,13) die Wiederkunft Jesu (an anderen Stellen παρουσία oder ἀποκάλυψις, oder einfach „das Kommen“, ἔρχεσθαι, genannt). 2 Tim 4,1 zeigt, daß sich der Gebrauch des Wortes in diesem Sinn zur Zeit der Past bereits etabliert hatte, denn dort wird ἡ ἐπιφάνεια neben βασιλεία als eine bereits bekannte Größe eingeführt. In 2 Tim 1,10 (möglicherweise auch 2 Tim 4,8) bezieht es sich auf etwas nicht in der Zukunft Liegendes, sondern schon

⁷⁸ Ἐπιφάνεια 37; vgl. auch GÄRTNER, ἐπιφάνεια 319.

⁷⁹ So jedoch HASLER, *Epiphanie* 200. Zwar mündet die ἐπιφάνεια in die Einsetzung des lebensbringenden Evangeliums (2 Tim 1,10), doch wird letztere als Teil der einen Epiphanie Christi in Raum und Zeit begriffen. In Tit 2,12 wird zwar von der Gnade gesagt, daß sie uns in diesem Leben (fortwährend) erziehe, doch wird ihr ἐπιφαίνεσθαι im Aorist eingeführt.

⁸⁰ Auch das 2 Tim 1,9f zugrundeliegende „Revelationsschema“ impliziert eine heilsgeschichtliche Sicht: Was Gott seit Urzeiten beschlossen hatte, wurde in der ἐπιφάνεια Jesu offenbar. Hier erreicht also die Geschichte Gottes mit den Menschen ihren absoluten Höhepunkt. So etwas kann im hellenistischen Reden von Götterepiphanien kaum gedacht werden.

Geschehenes, nämlich auf die Inkarnation und das aus ihr erwachsene Evangelium.

Das Verb ἐπιφαίνεσθαι steht zweimal in den Past, wo es die Inkarnation bezeichnet (Tit 2,11; 3,4), außerdem in Apg 27,20 (für Sonne und Sterne) und in Luk 1,79, wo es (mit ἀνατολή ἐξ ὕψους als Subjekt) der Wiedergabe von φῶς λάμπει aus Jes 9,1 dient⁸¹. Hier wird – ebenso wie an φωτίζειν in 2 Tim 1,10 – deutlich, daß den Verfassern die Ursprungsbedeutung der Wurzel φαν-, also die Konnotation des Leuchtens, noch bewußt ist. Da das Subjekt ἀνατολή schon im AT für das messianische πρῶς = Sproß, d. h. Messias, steht⁸², liegt hier der früheste uns bekannte Beleg dafür vor, daß man die Inkarnation des Messias Jesus als ἐπιφαίνεσθαι umschrieben hat. Sein Kommen als Menschensohn wird in Lk 17,24 mit dem Aufleuchten eines Blitzes verglichen (λάμπειν), die Ostererscheinungen in Apg 10,40 als ἐμφανής γενέσθαι beschrieben⁸³. Da der Verfasser das lukanische Geschichtswerk kannte (siehe im dritten Hauptteil unter II.2), könnte er sein „christologisches Epiphanienschema“ von hier abgeleitet und den Bezug auf die Inkarnation des Messias vom Verb auch auf das Substantiv übertragen haben (2 Tim 1,10), welchem diese Bedeutung in 2 Thess 2,8 noch nicht eignet. Dabei verbindet sich mit der Bedeutung eines hilfreichen Eingreifens Gottes die alte „inkarnatorische“ von einer physischen Gottes-Erscheinung. Dieses inkarnatorische Moment ist nicht völlig auszublenden, denn schon im Hellenismus „il est difficile de déterminer pour chaque cas particulier jusqu’ à quel point l’idée d’automanifestation demeure vivante“⁸⁴ (wobei die Parallele freilich sehr begrenzt ist: das Griechentum kannte keine Inkarnation im eigentlichen Sinn; es handelte sich immer nur um kurzzeitige „Verkleidungen“ der Götter in Menschengestalt). Auch in der LXX steht neben der Bedeutung „helfendes Eingreifen“ die ältere Vorstellung des Sichtbarwerdens Gottes, also der Theophanie (s. o.; vgl. Gen 35,7; auch Num 6,25). In den hellenistisch-jüdischen Schriften schließlich kann

⁸¹ Siehe auch die Ausführungen zu ἐπιφαίνεσθαι im zweiten Hauptteil unter XVI.

⁸² In Sach 3,8; 6,12; Jer 23,5; 33,15 steht ἀνατολή für πρῶς = Sproß (vgl. 4Q174 III,11).

⁸³ Das erinnert insbesondere an die Stellen in frühjüdischen Schriften, wonach „der eschatologische Mittler präexistenter Himmelsmensch ist“, von dem es heißt: „er erscheint, er wird sichtbar“ (VOLZ, Eschatologie 205). Das kann auf verschiedene Art gesagt werden: „Er steht auf ... [äth]Hen 51,5; 49,2 ... t.Juda 24 (ἀναστήσεται) LXX Num 24,17 vgl. PsSal 17,21; er geht hervor LXX Num 24,7; Philo de praem. 95 vgl. t.Joseph 19; er kommt Sib III 49; V 414; er erscheint [äth]Hen 69,29. Gott erweckt ihn t.Levi 18. Er fängt an, offenbar zu werden Bar 29,3, er wird offenbar Esr 7,28; 13,32, ἰδῆται Targ.Jer 30,21; Sach 3,8; 6,12 u. a.“ (a. a. O. 209). ἐπιφαίνεσθαι am nächsten steht das Verb ἀνατέλλειν für das Erscheinen des (teilweise als Stern dargestellten) Messias in Num 24,17LXX; TestJuda 24; TestDan 5 „(ἀνατελεῖ τὸ σωτήριον κυρίου, nämlich aus Levi und Juda) ebenso in dem christlichen Zusatz zu t.Joseph 19, der besagt, daß das Lamm Gottes aus Levi und Juda hervorgehen werde (ἀνατελεῖ)“ (a. a. O. 210).

⁸⁴ MOHRMANN, Epiphania 647.

das helfende Eingreifen Gottes (in unterschiedlichem Ausmaß) auch als Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden (s. o.). Allerdings ist es nicht möglich, Christi ἐπιφάνεια einfach als Reflex alttestamentlicher Theophanien aufzufassen, etwa in Analogie zum Auftreten des Engels Jahwes oder anderer, von Gott gesandter „supernatural agent(s)“⁸⁵. Man kann ἐπιφάνεια nicht wie Lau gleichzeitig als Theophanie und als Inkarnation interpretieren. Vielmehr ist die Inkarnation des Gottessohnes vom *zeitweiligen* Erscheinen Gottes in der Gestalt des Jahwe-Engels oder in Menschengestalt zu unterscheiden⁸⁶.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß es sich bei der ἐπιφάνεια-Terminologie nicht um ein hellenistisches Epiphanie-Schema handelt, das der Verfasser als solches übernimmt. Wenn Merkel von „einem der hellenistischen Sakralsprache entlehnten Begriff“ redet⁸⁷, dann ist das zumindest mißverständlich, weil dadurch die Vermittlung durch das hellenistische Judentum nicht in den Blick kommt. Im übrigen fehlt der Epiphanie-Terminologie

⁸⁵ So aber LAU, Manifest in Flesh 223; vgl. 258. LAU interpretiert ἐπιφάνεια in 2 Makk (als Beispiel für das hellenistische Judentum überhaupt) im Sinne von alttestamentlichen Theophanien und vor dem Hintergrund der Engel-Jahwes-Tradition (so a. a. O. 222); dies ist jedoch an manchen Stellen zu hinterfragen. LAU (a. a. O. 202) differenziert zu wenig, wenn er z. B. 2 Makk 3,24–28 folgendermaßen kommentiert: „Like the angel of the Lord, they [von Gott gesandte Boten] acted in God’s behalf ...“, so daß der Verfasser von 2 Makk ihr Erscheinen verstanden habe als „virtually a hypostatic appearance of God“. Es handelt sich bei den genannten Boten um ein Pferd und dessen Reiter sowie zwei junge Männer, nicht um ein Erscheinen des Jahwe-Engels oder um eine Theophanie im eigentlichen Sinn. Es ist klar zu unterscheiden zwischen den Boten Jahwes im allgemeinen und „dem Engel Jahwes als dessen Stellvertreter“, welcher als „die persongewordene Hilfe Jahwes für Israel“ auftritt (VON RAD, Theologie 1,299). Während erstere sich als Jahwes Boten, durch die er hilfreich eingreift, eindeutig von Jahwe unterscheiden, wird der Engel Jahwes oft als „eine Erscheinungsform Jahwes selbst“ dargestellt (a. a. O. 300). „Der Engel Jahwes ist Jahwe selbst, der in menschlicher Gestalt den Menschen erscheint“ (ebd.). ὡφθη kann zwar Theophanie-Terminus sein, aber doch gewiß nicht in Verbindung mit ἵππος (gegen LAU, a. a. O. 199). Vom Engel Jahwes ist an der besprochenen Stelle nicht die Rede, lediglich von seiner δύναμις. Es handelt sich somit bei der ἐπιφάνεια in 2 Makk 3,24 – wie LAU richtig feststellt – um eine „divine assistance“, welche „the visible manifestation of superhuman agents“ einschließt (a. a. O. 201) und die, wie alle Taten Gottes nach biblischem Denken, auch sein Wesen offenbart. Aber von einer „partial or veiled self-appearance“ Gottes (a. a. O. 202) kann an dieser Stelle keine Rede sein. Auch in 2 Makk 15,27, wo ἐπιφάνεια parallel zu βοήθεια steht, muß es nicht mehr heißen als Jahwes hilfreiches Eingreifen (anders LAU, a. a. O. 215). In 2 Makk 14,15 wird συμιστάναι durch ἀντιλαμβάνεσθαι μετ’ ἐπιφανείας umschrieben; ἐπιφάνεια ist also auf jeden Fall ein Helfen Gottes. Daß es sich in diesem Fall in der Erscheinung des Jahwe-Engels konkretisiert, wird durch 15,23f, wo um ein solches gebeten wird, immerhin nahegelegt. In 2 Makk 12,22 scheint ἐπιφάνεια eine Gotteserscheinung zu bezeichnen. So muß jeweils aus dem Kontext entnommen werden, wer oder was in einer ἐπιφάνεια sichtbar wird bzw. inwiefern eine ἐπιφάνεια Gottes auch seine Selbstoffenbarung oder gar ein Theophanie-Ereignis beinhaltet.

⁸⁶ Gegen LAU, a. a. O. 258.

⁸⁷ Pastoralbriefe 51.

jeglicher polemische Unterton, so daß hier ganz offensichtlich keine Auseinandersetzung mit hellenistischen Kulturen gleich welcher Art geführt werden soll⁸⁸.

Es handelt sich aber auch nicht um eine bloße Übernahme des hellenistisch-jüdischen ἐπιφάνεια-Begriffs⁸⁹. Vielmehr liegt ein „christologisches Epiphanie-Schema“ vor, das der Verfasser – ein hellenistischer Judenchrist – aufgrund der ihm vorgegebenen hellenistisch-jüdischen und christlichen Tradition selbst gebildet hat, um seinen hellenistisch-christlichen Adressaten die Sendung des Gottessohnes in ihnen verständlicher Terminologie begreiflich zu machen⁹⁰. Er bediente sich dieser Terminologie, „because it would speak to his readers“⁹¹.

Den ἐπιφαν-*Stellen* in den Past ist gemeinsam, daß wie bei der Sendungschristologie „die Christologie ... in die Theologie [eingebunden]“ wird⁹². Das bedeutet aber keinesfalls, daß sie in diese zurückgenommen wird⁹³, denn – wie Marshall richtig feststellt – „the close relation of Jesus to God in salvation is nothing new“⁹⁴, sie ist das Kennzeichen jeder neutestamentlichen Christologie.

Nach Marshall ist ἐπιφάνεια in den Past „the appearance of the previously hidden divine figure who already existed ... Thus the logic of the thinking points to pre-existence, now expressed in terms of epiphany“⁹⁵. Es ergibt in der Tat wenig Sinn, wenn Brox⁹⁶ in diesem Begriff zwar „den Offenbarungscharakter und die Heilsbedeutsamkeit der Geschehnisse um Jesu Wirken“ enthalten sieht, nicht notwendig aber seine „präexistente Seinsweise“, bleibt so doch ganz unbeantwortbar, was eigentlich in dieser Epiphanie geoffenbart worden sein soll, wenn nicht der Präexistente, und inwiefern seinem Leben

⁸⁸ LÜTGERT (Irrlehrer 60) bezieht auch die Verwendung des ἐπιφάνεια-Begriffs auf die Irrlehrer: Während jene visionäre ‚Erscheinungen‘ Christi proklamierten, wollen die Past sagen: „Die wahre Erscheinung Gottes und Christi ist sein irdisches Auftreten und seine Wiederkunft“. Doch steht ἐπιφάνεια nirgends in polemischem Kontext. Auch von Visionen der Gegner ist nirgends direkt die Rede, so daß der Zusammenhang des ἐπιφάνεια-Begriffs mit der Irrlehre keinesfalls evident ist.

⁸⁹ Gegen LAU, a. a. O. 258 und passim.

⁹⁰ SIMONSEN (Christologische Traditionselemente) unterschätzt die Bedeutung, welche die ἐπιφαν-Terminologie als die gesamte Christologie umfassender Rahmen für den Verfasser hat, da er traditionelle Christologie und „Epiphanie-Kerygma“ – verstanden als eigener Typus einer Christologie (a. a. O. 55; dort kursiv) – additiv nebeneinanderstellt, anstatt sie aufeinander bezogen zu sehen.

⁹¹ MARSHALL, Christology 169.

⁹² OBERLINNER, Epiphaneia 212.

⁹³ Gegen HASLER (Epiphanie 202). Was die Zeit, in der die Kirche besteht und lebt, betrifft, kann man mit Towner (Present Age 439) geradezu von einer *Christozentrik* sprechen, denn sie ist „bound at either end by the epiphany of Christ, each casting its light over the present“.

⁹⁴ Christology 170.

⁹⁵ A. a. O. 172.

⁹⁶ Pastoralbriefe 231.

Heilsbedeutsamkeit eignen soll, wenn nicht aufgrund seiner Gottgleichheit. Die ἐπιφάνεια Christi ist ein heilsgeschichtliches Ereignis, in dem Gott selbst sich geoffenbart hat bzw. offenbaren wird⁹⁷. Das wird insbesondere an Tit 2,11 und 3,4 deutlich, wonach im Kommen Jesu Eigenschaften *Gottes* offenbar wurden (ἐπιφαίνεσθαι). Lau bemerkt dazu mit Recht: „In view of the verbal expressions we would expect an explicit reference to Christ as their subject, but instead we have God’s grace, His goodness and His love for men“⁹⁸. Daß die ἐπιφάνεια-Terminologie im NT in der beschriebenen Weise von Gott auf Jesus übertragen werden kann, setzt also seine Gottheit voraus.

Damit, daß der Verfasser ἐπιφάνεια – anders, als das für παρουσία im Bereich des NT üblich war – bereits für die Inkarnation gebraucht und nicht nur für das zweite Kommen Jesu, vermeidet er das Mißverständnis, als sei letzteres das Resultat einer Apotheose, als habe erst die Inthronisation Jesus auf die Seite Gottes gestellt, von woher er nun erwartet wird. Der Präexistenzgedanke der ἦλθον- und der Sendungsformeln wird so bewahrt, während er durch eine bloße Wiederholung jener Formeln für hellenistisch geprägte Menschen ohne jüdischen Hintergrund verlorengegangen wäre. Hier liegt also ein Beispiel dafür vor, wie der Verfasser die Tradition durch Umformung bewahrt. Der Struktur nach erinnert der doppelte Gebrauch von ἐπιφάνεια an die Anrede Jesu durch den Vater als „Sohn“ bei der Taufe (Mk 1,11) und – als Aussage formuliert – bei der Verklärung (Mk 9,7). Indem Jesus schon hier und nicht erst nach seiner Erhöhung so genannt wird, wird „das irdische Wirken Jesu schon als die dem Davididen verheißene Regentschaft im Auftrag Gottes verstanden“⁹⁹. Das entspricht der johanneischen Sicht, wonach dem *ganzen* Leben Jesu als des Sohnes Offenbarungscharakter eignete. Insofern ist der Sohnestitel in die Epiphanie-Terminologie hinein aufgehoben. Da völlig außer Zweifel steht, daß die zweite ἐπιφάνεια sich vom Himmel, d. h. dem Ort, wohin Christus erhöht worden ist, her vollziehen wird, kann auch die erste nichts anderes sein als das Kommen des Präexistenten aus der Gegenwart des Vaters¹⁰⁰. Während Johannes und Paulus die Präexistenz Jesu unter Aufnahme von Weisheitstradition mit ihrer Inkarnations- bzw. Sendungs-Christologie zur Sprache brachten¹⁰¹

⁹⁷ Vgl. LAU, *Manifest in Flesh* 258: „Each respective in-breaking of God in the person and ministry of Christ is also conceived as a self-revelation of God“.

⁹⁸ *Manifest in Flesh* 251.

⁹⁹ SCHWEIZER unter FOHRER u. a., *βίος* 370.

¹⁰⁰ Vgl. MARSHALL, *Christology* 170f. Von daher ist es verfehlt, wenn WINDISCH (*Christologie* 221) den Past unterstellt, sie lehrten die Erhöhung eines bloßen Menschen zu Gott: Jesus sei, „obwohl auch er ‚Mensch‘ war, ... hindurchgedrungen in die sonst den ‚Menschen‘ unzugängliche Sphäre Gottes, besser: er ist – einzigartiger Lohn für einzigartige Leistung – von Gott in sein Licht, in seinen Himmel ... emporgehoben worden, was sich offenbaren wird, wenn derselbe Gott zu seiner Zeit ihn vom Himmel her in einer wundermächtigen Epiphanie den Menschen ‚zeigen‘ wird“.

¹⁰¹ Vgl. bei Paulus die Rede von Christus als der geoffenbarten Weisheit (1 Kor 2,7–10)

und Mt und Lk ihr durch die Erzählungen von der Jungfrauengeburt Ausdruck gaben, führte der Verfasser der Past (mit gleichem Recht) sein christologisches Epiphanie-Schema ein, um damit dasselbe auszusagen: Jesus ist Gott gleich, aber er ist nicht der Vater. Die ἐπιφάνεια Christi wird einerseits unmittelbar als Manifestation Gottes gesehen (*seine* χάρις, χρηστότης und φιλανθρωπία erscheinen nach 2 Tim 1,9f; Tit 2,11; 3,4)¹⁰², andererseits behält Gott die übergeordnete Stellung. Beide können deshalb auch σωτήρ genannt werden, aber Gott bleibt übergeordnet als der, welcher das Heilsgeschehen initiiert¹⁰³. Hier ist deutlich die Struktur des Kommens der Weisheit bzw. der Sendung des Sohnes in die Welt (vgl. Sir 24) erkennbar: Es ist Gott selbst, der dabei zur Welt kommt, und doch bleibt das Gegenüber von Vater und Sohn, Sendendem und Gesandtem, „Erscheinendem“ und dem, der die „Erscheinung“ wirkt, bestehen¹⁰⁴.

Wie schon zu Lk 1,79 angemerkt, ist es sicher kein Zufall, daß der Verfasser mit ἐπιφάνεια κτλ. eine Wortgruppe ausgewählt hat, welche die Konnotation des Leuchtens enthält und schon im hellenistischen Judentum in Parallele zum כְּבֹד יְהוָה stand¹⁰⁵, denn es handelt sich bei der Inkarnation um die Einwohnung von Gottes Schekina bzw. δόξα in der Welt (vgl. Sir 24 mit Joh 1,1–14) und auch das Kommen des „Menschensohnes“ geschieht in leuchtender δόξα (wie ein Blitz – Lk 17,24; vgl. δόξα in Tit 2,13).

Der Verfasser hat mit ἐπιφάνεια κτλ. eine Wortgruppe gefunden, die es ihm erlaubt, das Christusgeschehen umfassend zum Ausdruck zu bringen. Indem er dasselbe Wort für Jesu Sendung in die Welt und für seine Parusie verwendet, gelingt es ihm ferner, beides zusammenzuhalten: in der Sendung *ist* das Heil angebrochen, Gott *hat* zugunsten der Menschen eingegriffen – und

oder von der εἰκὼν τοῦ θεοῦ (1 Kor 11,7; 2 Kor 4,4; [Kol 1,15]) und bei Johannes die vom Kommen des göttlichen Logos; dazu Cullmann, Christologie 274: „Wenn Gott sich im Leben Jesu so offenbart hat, daß darin die ganze Fülle der göttlichen Doxa selber sichtbar geworden ist (Joh. 1,14ff.), dann muß Jesus schon vorher die Offenbarung Gottes an die Menschen sein. Dann ist er Gott, insofern Gott sich mitteilt, dann ist er mit Gott selbst von Uranfang an gegeben“.

¹⁰² In der ἐπιφάνεια Christi ist also „eine gleichsam hypostasierte Eigenschaft oder Verhaltensweise Gottes“ erschienen; so SCHIERSE, Christologie 104.

¹⁰³ Wenn „Gottes Heilsratschluß“ „die Tat Christi“ „initiiert und bestimmt“, ist damit nichts anderes als die Subordination Christi ausgesagt (gegen LÄGER, Christologie 72).

¹⁰⁴ Das hat – ohne den Bezug zur Inkarnationschristologie herzustellen – auch ROLOFF (Brief 364) erkannt, wenn er feststellt, „daß zwar Jesus Christus als Subjekt der ἐπιφάνεια erscheint ..., nicht jedoch Gott selbst“, daß aber „von einer ἐπιφάνεια bestimmter göttlicher Handlungsweisen und Eigenschaften“ geredet werde (s. o.), welche ihrerseits jeweils „die ἐπιφάνεια Jesu Christi“ umschreiben.

¹⁰⁵ Beide, כְּבֹד wie ἐπιφάνεια, sind ein Sichtbarwerden des unsichtbaren Gottes und wirken Rettung für sein Volk (vgl. für כְּבֹד Ex 16,7; Ex 24,17; Lev 9,6). 3 Makk 2,9 nennt den Einzug der δόξα-Wolke ἐπιφάνεια.

doch wird die Vollendung noch erwartet¹⁰⁶. Dabei „wird die Inkarnation ... als eine Vorwegnahme der Ankunft Christi in Herrlichkeit betrachtet“¹⁰⁷. In dieser Verbindung von Vergangenheit und Zukunft bringt der Verfasser die im NT allgemein vorhandene Spannung von „schon jetzt und noch nicht“ unter¹⁰⁸, während das (ältere) παρουσία im NT nur das bevorstehende Kommen des messianischen Menschensohnes beinhaltet¹⁰⁹. Dieser doppelte Gebrauch von ἐπιφάνεια ist also keineswegs ein Zeichen dafür, daß „man ... sich bereits in der Welt einzurichten“ begonnen hätte¹¹⁰. Vielmehr dient der das ganze Wirken Jesu umfassende ἐπιφάνεια-Begriff gerade zur Überwindung der Gefahr, daß durch die immer länger werdende Zwischenzeit erstes und zweites Kommen gedanklich auseinander fallen¹¹¹. Diese Begrifflichkeit ermöglicht es gerade, den Anfang vom Ende her zu beleuchten und so beides auf das engste zusammenzuhalten: Von ihrer Vollendung in der Parusie her fällt Licht auf die Tragweite der ersten Epiphanie, d. h., Ziel der Inkarnation und der Verkündigung in der Gegenwart ist die βασιλεία Χριστοῦ (2 Tim 4,1; vgl. Phil 2,10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνων κάμψη ...). Dementsprechend zielt nach Tit 2,11 die erste Epiphanie auf die Vorbereitung der Menschen für die zweite, welche sie aufgrund der ersten erwarten dürfen (2,13). Erste und zweite ἐπιφάνεια werden durch die Verkündigung des Evangeliums in der Gegenwart verbunden, welche nach der Konzeption der Past wie nach Mk 13,10 und Röm 11,28ff die „Zwischenzeit“ ausfüllt (vgl. διὰ τοῦ εὐαγγελίου in 2 Tim 1,10; auch 1 Tim 2,6f; Tit 1,3b).

σωτήρ An dieser Stelle erweist sich einmal mehr, daß der σωτήρ-Titel im Urchristentum vom Verbum σώζειν (als *der* Beschreibung des Auftrags Jesu

¹⁰⁶ Vgl. LAU, Manifest in Flesh 258.

¹⁰⁷ CERFAUX, Christus 50, Anm. 2.

¹⁰⁸ In gleicher Weise weisen „die Worte Jesu vom zukünftigen Menschensohn ... auf die geheimnisvolle Identitätsbeziehung hin, die zwischen Jesus und dem Menschensohn, die zwischen dem irdischen Leben und der Parusie besteht“ (GESE, Weisheit 234). Es scheint so zu sein, daß der Verfasser die für ihn wichtige Menschensohntradition in das „Epiphanie-Schema“ transformiert.

¹⁰⁹ Eine mögliche Ausnahme bildet 2 Petr 1,16. In den nach-neutestamentlichen Schriften wird παρουσία dem umfassenden ἐπιφάνεια-Begriff der Past analog für die Inkarnation und die Wiederkunft Jesu verwendet (z. B. IgnPhld 9,2; Justin Dial 88,2 u. ö.). Daß man diesen Sprachgebrauch bewußt reflektierte, zeigt die Rede von einer πρώτη und einer δευτέρα παρουσία (Justin Apol I 52,3; Dial 14,8; 49,2,7; 53,1; 54,1 u.ö).

¹¹⁰ Gegen OEPKE, παρουσία 866.

¹¹¹ Vgl., was GESE (Messias 149) zur Rede vom leidenden Menschensohn sagt: sie soll zum Ausdruck bringen, daß nicht erst die Parusie, sondern Kreuz und Auferstehung der Neuanfang sind. Dasselbe gilt in manchen Schriften auch für das Verb φανεροῦν: es steht in Kol 1,26 und 1 Petr 1,20 für die mit der Inkarnation verbundene Offenbarung, in Kol 3,4 und 1 Petr 5,4 dagegen für die zukünftige.

schlechthin) abgeleitet worden ist: Gott „rettete“, indem er den „Retter“ auftreten ließ.

καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον Hier liegt Jes 25,8 (MT) zugrunde: **כַּאֲשֶׁר הָיָה בְּלַע בְּלַע**. (Der Text der LXX weicht an dieser Stelle leicht ab: **κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας**.) **בלע/καταπίειν**/verschlungen ist eine Metapher, die an die Vorstellung vom Höllenschlund anknüpft, der die Lebenden verschlingt (Ex 15,12; Num 16,30; Ps 68[69],15; Prov 1,12 u. ö.): Der, welcher das Leben verschlingt, wird selbst verschlungen – und zwar durch den Tod Christi (vgl. Hebr 2,14) und endgültig nach seiner Wiederkunft (vgl. 1 Kor 15,26; 2 Thess 2,8). Der Verfasser der Past übersetzt diese Metapher – ebenso wie Paulus in 1 Kor 15,26 – in einen für seine Leser leichter verständlichen nicht-metaphorischen Terminus. Für Paulus steht die Erfüllung von Jes 25,8 noch aus: **τότε γενήσεται ὁ λόγος ...** (1 Kor 15,54) – ähnlich auch 1 Kor 15,25f; 2 Kor 5,4 (vgl. 2 Thess 2,8). In 2 Tim 1,10 dagegen wird es als bereits erfüllt dargestellt (**νῦν**)¹¹². Was könnte der Grund dafür sein? **καταργεῖν** ist an unserer Stelle eine Näherbestimmung zu **σωτήρ**. Der **σωτήρ**, der den Tod vernichten wird, hat den Tod bereits überwunden. Mit ihm ist dessen Vernichtung schon gegeben. Daß sie endgültig noch aussteht, wissen auch die Past. Sie sprechen deshalb von der noch kommenden Epiphanie Christi (ähnlich Phil 3,20f); vgl. auch 2 Tim 2,18. Umgekehrt ist diese Vernichtung auch für Paulus nicht rein zukünftig, sondern in Jesus, der bereits von den Toten auferstanden *ist*, proleptisch geschehen und verbürgt: vgl. 1 Kor 15,20–23; ähnlich 1 Kor 6,14. Wie Christus den Tod vernichtet hat, wird an dieser Stelle nicht explizit gesagt, doch ist vorausgesetzt, daß dies durch seinen Tod und seine Auferstehung geschah: vgl. 1 Tim 2,6 und Tit 2,14, wo von der Erlösung durch seine Selbsthingabe die Rede ist¹¹³.

φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου
ἀφθαρσία ist in diesem Satz Synonym zu **ζωή**. Der Autor wird dieses Wort, dessen Bildung mit Alpha privativum es als unsemitsch ausweist, um seiner hellenistischen Leser willen neben **ζωή** gestellt haben. Es ist im NT selten, doch im Corpus Paulinum nicht unbekannt (vgl. Röm 2,7; 1 Kor 15,42.53f; Eph 6,24).

¹¹² Die Tendenz, die schon in der Gegenwart ausgeübte Herrschaft Christi zu betonen, ist auch sonst in der Paulus-Schule zu beobachten: vgl. die Verwendung von Ps 110,1 und 8,7 in 1 Kor 15,25.27 (zukünftig) und Eph 1,20-22 (gegenwärtig) sowie 1 Kor 15,24 mit Kol 2,15.

¹¹³ ROLOFFs Verdacht, es gehe hier „nur um die Auferstehung, nicht um das Kreuzesgeschehen“ (Brief 362), erscheint mir unbegründet. Vgl. STUHLMACHER, Zur Predigt 44: „Erst angesichts des am Ostermorgen ... leer aufgefundenen Grabes und aufgrund der Erscheinungen Jesu vom Himmel her ... ist es dem Urchristentum möglich geworden, in Jesu Kreuzestod den Tod des Todes ... zu erkennen“.

Auffallend ist an dieser Stelle die Nebeneinanderstellung zweier im Judentum normalerweise getrennter Konzeptionen: die der im Hellenismus erhofften Unsterblichkeit (insbesondere in 4 Makk) und die der Auferstehung zum ewigen Leben¹¹⁴. Sie findet sich aber schon bei Paulus – und zwar so, daß die hellenistische Unvergänglichkeitsvorstellung der alttestamentlich-jüdischen Auferstehungshoffnung untergeordnet wird (am deutlichsten in 1 Kor 15,42, wo der Begriff der Unvergänglichkeit in die Auferstehungsaussage eingeordnet wird). So verhält es sich auch an unserer Stelle: Unvergänglichkeit ist keine Wesenseigenschaft des Menschen. Sie wird – wie das (ewige) Leben – gegeben, nachdem Jesus den Tod überwunden hat (καταργήσαντος τὸν θάνατον).

φωτίζειν bedeutet hier „ans Licht bringen, sichtbar machen“¹¹⁵ im schöpferischen Sinn. Ysebaert weist nach, daß nicht mit Sicherheit feststellbar ist, ob φωτίζειν je zum Vokabular der Mysterienkulte gehört hat, und daß sein Gebrauch in den hermetischen Schriften christlichen Ursprungs ist¹¹⁶. Das läßt Ableitungen aus diesem Bereich von vornherein zweifelhaft erscheinen. Vorausgesetzt ist an dieser Stelle vielmehr der vom AT her vorgegebene Zusammenhang zwischen Licht, Leben und Wort: „Licht macht das Wesen des Lebens aus, und man kann vom ‚Licht des Lebens‘ sprechen (Ps 56,14; Hi 33,30). Das Licht nicht sehen heißt tot sein (Hi 3,16), Licht geben Leben geben (Hi 33,20)“¹¹⁷. Wie dem Tod die Dunkelheit, so entspricht dem Leben das Licht (vgl. z. B. Jes 9,1). Von daher herrscht im AT die Vorstellung, daß Jahwes Wort und Gebot Licht sei: vgl. Ps 12,4bLXX; 18,9bLXX; 118,105.130LXX; Spr 6,23. Das Evangelium tritt folglich in 2 Tim 1,10 an die Stelle der Tora, wenn es dazu dient, „das Leben ans Licht zu bringen“. Diese Übertragung der Lichtmetaphorik auf das Evangelium vollzogen bereits Paulus und die Paulusschule vor den Past: vgl. 2 Kor 4,4 und Eph 3,8f. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß auch in 2 Kor 4,4 das Evangelium deshalb Licht genannt wird, weil es Leben schenkt (v 3). In Hebr 6,4 und 10,32 „the use of the verb without further explanation may indicate that it has already become fairly technical in this meaning“, nämlich für „the enlightenment at the acceptance of faith, notably at baptism“¹¹⁸.

¹¹⁴ Beide werden schon bei Josephus Bell 2,163 verbunden (vgl. PARK, Kirche als Leib Christi 87).

¹¹⁵ BAUER-ALAND, Wörterbuch 1740.

¹¹⁶ Greek Baptismal Terminology 162f.

¹¹⁷ GESE, Johannesprolog, 191f (Zitat 191). Ein enger Zusammenhang zwischen Licht und Leben besteht vor allem nach Johannes; vgl. BULTMANN, Johannesevangelium 24: „So wird τὸ φῶς mit der eschatologischen ζωὴ geradezu gleichbedeutend und im Wechsel oder in Kombination mit ihr gebraucht“. Auch in Qumran wird נר im Sinne von Erleuchtung durch göttliche Erkenntnis gebraucht: IQS II,3; XI,3.5; IQH XII,5.27f.

¹¹⁸ YSEBAERT, Greek Baptismal Terminology 171.

Da der Zusammenhang von φωτίζειν und Wortgeschehen (Tora bzw. Evangelium) schon vom AT her vorgegeben war, ist er an dieser Stelle kaum erst zufällig durch die Einfügung von διὰ τοῦ εὐαγγελίου entstanden. Von daher ist anzunehmen, daß διὰ τοῦ εὐαγγελίου von Anfang an zu v 10 gehörte und nicht erst sekundär hinzugefügt wurde. Derselbe Zusammenhang zwischen Evangelium und Leben (ohne die Licht-Terminologie) begegnet auch in 1 Tim 2,6f und Tit 1,2f, wo er zweifellos vom Verfasser selbst formuliert worden ist. 2 Tim 1,9f spiegelt also die Theologie des Verfassers wieder. Es ist folglich am wahrscheinlichsten, daß dieses Stück aus seiner eigenen Feder stammt, zumal auch seine Einbindung in den Kontext das nahegelegt hat¹¹⁹. Daß es dennoch poetisch gestaltet und in Parallelismen aufgebaut ist, kann auch ohne die Annahme erklärt werden, daß hier hymnische Tradition vorliegt. Die Poesie ist die höchste Form menschlicher Rede und ein antikes Mittel, um zentrale Inhalte auszusagen¹²⁰. Der Verfasser hat an dieser Stelle nicht Tradition übernommen, sondern *geschaffen*. Das entspricht seinem Anliegen, die παραθήκη zu bewahren.

Die ἐπιφάνεια τοῦ σωτήρος meint in 2 Tim 1,10 demnach nicht bloß die Inkarnation, sondern sie umfaßt auch Jesu Kreuzes-Tod und seine Auferstehung, womit er in der Vergangenheit den Tod vernichtet hat. Sie begründet zugleich das Evangelium, durch dessen Verkündigung in der Gegenwart Menschen Anteil an dem von Jesus erwirkten Leben bekommen¹²¹. Allerdings bleibt die ἐπιφάνεια gleichwohl ein „Ereignis ‚an sich‘“ und „stellt“ nicht nur „eine Beziehung her“¹²². Das folgt aus dem Kontext, aus der Parallele zur einmaligen zweiten ἐπιφάνεια und auch aus dem Begriff ἐπιφάνεια im Hellenismus an sich, für den es „kennzeichnend ist, daß es sich dabei stets um datierbare, also geschichtliche und nicht mythische Ereignisse handelt“¹²³. In der Konzentration auf das Erlösungswerk, nämlich die Überwindung des Todes und die Verleihung des Lebens, erweist sich der Verfasser als genuiner Paulus-Schüler.

Windisch schließt bei seiner Besprechung der „Epiphaniechristologie“ der Past zunächst alle Stellen aus, „an denen ἐπιφάνεια ... die eschatologische Epipha-

¹¹⁹ Zu diesem Schluß kommt auch MARSHALL, Faith and Works 205.

¹²⁰ Vgl. GESE, Frage des Weltbildes 212f: „Die poetische Sprachform hatte nicht die Aufgabe, nachträglich einer wahren Aussage eine schöne Form zu geben, sondern sollte gerade in und mit ihrer poetischen Form die Wahrheit erfassen“.

¹²¹ Ähnlich OBERLINNER, Epiphaneia 202f: „In unserem Zusammenhang [2 Tim 1,10] ist darum ἐπιφάνεια auch nicht nur bezogen auf die Inkarnation, sondern umgreift neben Tod und Auferweckung auch die bleibende Gegenwart in der Verkündigung des ‚Evangeliums‘“.

¹²² Das muß gegenüber OBERLINNER (Epiphaneia 202) und auch LÄGER (Christologie 116), die sich an diesem Punkt OBERLINNER anschließt, festgehalten werden.

¹²³ LÜHRMANN, Epiphaneia 191.

nie-Parusie Gottes und seines Christus bedeutet¹²⁴. Damit verfehlt er aber bereits im Ansatz die eigentliche Bedeutung der ἐπιφάνεια-Terminologie in den Past – liegt diese doch gerade in der doppelten Verwendung derselben. Sein Versuch, ἐπιφάνεια in 2 Tim 1,10 auf die christliche Verkündigung zu beschränken¹²⁵, mutet eher gewaltsam an. Es ist ja keineswegs so, daß der Verfasser der Past das Heil *nur* noch im Evangelium – unter Absehung von Jesu Sühnetod und Auferstehung – sieht, so als träte das Evangelium in seiner lebenschenkenden Funktion an die *Stelle* des Heilsgeschehens in Jesus. Sondern es bringt das Leben gerade, *indem* es auf dieses ausrichtet. (Auf das Heilsgeschehen verweist ja die erste Hälfte des Verses.) Gut formuliert Brox: Die „Epiphanie und ihre Wirksamkeit wird als *fortgesetzt* gesehen im jetzt und heute verkündigten Evangelium ... Das Evangelium kommemoriert nicht [besser: nicht nur] einmalige Daten, sondern bringt den Inhalt seiner Botschaft wirksam und tatsächlich mit sich“¹²⁶. Umgekehrt kann auch Paulus das *Wort* vom Kreuz als rettende δύναμις θεοῦ bezeichnen (1 Kor 1,18) und von sich sagen (1 Kor 4,15), er habe die Korinther διὰ τοῦ εὐαγγελίου „gezeugt“ (ἐγέννησα). Die „Kerygmatisierung“¹²⁷ der Offenbarung des Heils in der Vergangenheit vollzieht sich bereits bei Paulus selbst. Es ist nur konsequent, wenn sie bei der Weiterführung durch seine Schüler umso stärker betont wird. Als Konsequenz daraus ergibt sich (schon bei Paulus und erst recht in den Past), daß Verkündigung und Glaube heilsnotwendig sind.

11 εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος: Indem der Verfasser so fortfährt, verbindet er Paulus auf das engste mit der ἐπιφάνεια Christi (vgl. schon 2 Kor 5,20–6,10). Der Gedankengang von 2 Tim 1,8–11 gleicht dem von 1 Tim 2,4–7. 2 Tim 1,11 und 1 Tim 2,7 stimmen fast wörtlich überein, nur daß auf διδάσκαλος dort ἐθῶν folgt, was von dort her in einigen Handschriften an unserer Stelle eingetragen wurde.

κήρυξ Ungewöhnlich ist an dieser Stelle, daß Paulus noch *vor* ἀπόστολος κήρυξ genannt wird, während er sich in den unumstrittenen Paulus-Briefen überhaupt nie so nennt. Es handelt sich um eine Ableitung von dem Wort κήρυγμα, womit er des öfteren seine Verkündigung bezeichnet¹²⁸. Daß κήρυξ an so hervorgehobener Stelle erscheint, hängt damit zusammen, daß die Past

¹²⁴ Christologie 223.

¹²⁵ A. a. O. 225.

¹²⁶ Pastoralbriefe 231f (Hervorhebung von mir). Von daher ist ROLOFF (Brief 363) nicht zuzustimmen, wenn er meint, „der Zusatz ‚durch das Evangelium‘ “ zeige, „daß es um die Ankündigung einer zukünftigen Möglichkeit ..., nicht jedoch um eine aufgrund gegenwärtiger Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferweckten geeignete, trotz ihrer Zukünftigkeit jetzt schon lebensbestimmende Wirklichkeit“ gehe.

¹²⁷ Vgl. BOCKMUEHL, Revelation 137.

¹²⁸ Siehe zweiter Hauptteil, XV. zu κήρυγμα.

die Verkündigung als heilsnotwendig ansehen. Es ist Paulus als *Verkündiger*, der mit dem Evangelium gleicher Ehre wert ist (v 8).

διδάσκαλος nennt Paulus sich in seinen unumstrittenen Briefen ebenfalls nie¹²⁹. An einigen Stellen erwähnt er seine Lehrtätigkeit in der Gemeinde: z. B. 1 Thess 4,1; 1 Kor 15,1f; 2 Thess 2,15 (Eph 4,21; Kol 1,21); in 1 Kor 4,17 bezeichnet er sein apostolisches Handeln insgesamt als διδάσκειν, in Röm 6,17; 16,17 verweist er sehr pointiert auf die Lehrtradition (= διδαχή). Die Past haben – wie schon an anderen Stellen beobachtet – neben dem Verb auch das Substantiv herangezogen, um seine Tätigkeit zu beschreiben. Wie wichtig in den Past die Lehre ist, zeigt das häufige Vorkommen des bei Paulus seltenen Wortes διδασκαλία¹³⁰. Deshalb kann διδάσκαλος mit ἀπόστολος auf eine Ebene treten. Diese Tatsache ist gerade für die Christologie der Past von Bedeutung: der Verfasser scheint sich als Lehrer zu verstehen, der die paulinische Lehre so zusammenfaßt, daß er sie im Unterricht weitergeben kann. V 13f mahnt dementsprechend eindringlichst, seine Worte und die von ihm überkommene Lehre zu bewahren.

3. Zusammenfassung

Auf die Aufforderung, am Evangelium festzuhalten, auch wenn es Leiden mit sich bringt (v 8), folgt mit den vv 9 und 10 eine Zusammenfassung des Evangeliums. Diese Verse muten aufgrund ihrer poetischen Gestaltung zwar traditionell an, fügen sich aber syntaktisch und inhaltlich nahtlos in den Zusammenhang ein. V 10 enthält mit φανεροῦν, ἐπιφάνεια und σωτήρ Vorzugswörter der Past. Außerdem entspricht das ganze Stück vollkommen der Theologie der Past (s. u.). Von daher ist anzunehmen, daß der Verfasser der Past dem Text seine poetische Gestalt gegeben hat, um dessen Inhalt der Gemeinde einzuprägen. V 11 knüpft an εὐαγγέλιον in v 10 an und fügt an die Einsetzung des Evangeliums durch das Heilsgeschehen in Christus dessen Verkündigung durch Paulus an.

Paulus und das Evangelium werden als Einheit gesehen; sie stehen in v 8 auf einer Ebene. Paulus ist mit dem Evangelium als dessen Verkündiger auf das engste verbunden (v 11). Das Evangelium gründet (wie bei Paulus) im Kommen Jesu, in seinem Tod und seiner Auferstehung (2 Tim 1,9f). Durch die Verkündigung des Evangeliums gewinnen Menschen Anteil am ewigen Leben. Das Evangelium hat also lebensschaffende Kraft. Zugleich wird es als παραθήκη, d. h. als Lehrtradition verstanden, wie schon bei Paulus das Evan-

¹²⁹ In 1 Kor 12,28f nennt er διδάσκαλος als eines der Ämter in der Gemeinde neben ἀπόστολος.

¹³⁰ 1 Tim 1,10; 4,1.6.13.16; 5,17; 6,1.3; 2 Tim 3,10.16; Tit 1,9; 2,1.7.10.

gelium „eine Kraft Gottes“ ist (Röm 1,16) und gleichzeitig in einer Formel fixiert werden konnte (1 Kor 15,1ff).

V 9 stellt in enger Anlehnung an die paulinische Terminologie, vor allem aber an deren modifizierte Form im Epheserbrief, die Rettung aus Gnade, nicht aus Werken, dar: Während nach Paulus die *Rechtfertigung* aus Gnade zur Rettung führt, geschieht nach der abkürzenden Redeweise von Eph und Past die *Rettung* aus Gnade (vgl. Eph 2,5.8). Parallel zur Rettung steht – wiederum ganz paulinisch – die Berufung, wobei mit dem Ausdruck κλήσις ἁγία wie mit dem paulinischen κλητοὶ ἅγιοι auf die Bezeichnung des Bundesvolkes als κλητῆ ἁγία in der LXX angespielt ist – nun mit Bezug auf den neuen, in Jesus Christus eingesetzten Bund. Zeile 9e bildet die Brücke von der Soteriologie zur Christologie. Sie beinhaltet, zusammen mit Zeile 10a, eine Präexistenzaussage. Zwar wird unmittelbar nur von der *Gnade* gesagt, daß sie „vor aller Zeit“ war, doch wird die Gnade durch das Kommen *Jesus* in die Welt geoffenbart. φανεροῦν impliziert eine vorherige Existenz, die geoffenbart werden kann. Es handelt sich dabei nicht um eine bloß ideell gemeinte Präexistenz, da schon in der jüdischen Anschauung von der Präexistenz des Messias der Übergang von ideeller zu realer Präexistenz fließend ist. Wo von einer ideellen Präexistenz die Rede sein kann, ist auch die reale niemals auszuschließen.

Auch im ἐπιφάνεια-Begriff ist eine Präexistenzaussage enthalten: Mittels dieses Begriffs, mit welchem man in hellenistischer Zeit das helfende „Eingreifen eines Gottes zugunsten seiner Verehrer“¹³¹ bezeichnete, bildet der Verfasser ein christologisches Epiphanieschema.

Dafür nahm er folgende Elemente auf: sicherlich den zweifachen Gebrauch des Wortstammes (für Theophanien und für Jahwes Handeln in der Geschichte zugunsten seines Volkes) im hellenistischen Judentum (vgl. insbesondere 3 Makk); wahrscheinlich die lukanische Konzeption, wonach die Inkarnation Jesu als ἐπιφάνεσθαι des Messias galt. Ein Bezug zum Kaiserkult ist nicht feststellbar, denn dort war das Wort ἐπιφάνεια – entgegen einer häufig wiederholten Ansicht – zur Zeit der Past kein geläufiger Terminus.

Für die doppelte Verwendung von ἐπιφάνεια für Inkarnation und Parusie ist der Verfasser selbst verantwortlich. Er hatte dafür keine unmittelbaren Vorlagen (es handelt sich aber um eine geläufige Struktur der urchristlichen Christologie: vgl. die Rede vom zweimaligen Kommen bzw. Sichtbarwerden in Hebr 9,11 – 10,37; 9,26 – 9,28). Es gelingt dem Verfasser damit, den Inhalt der johanneischen und paulinischen Sendungschristologie heidnisch geprägten Adressaten in einer ihnen verständlichen Sprache nahezubringen. Dadurch, daß erstes und zweites Kommen Jesu so bezeichnet werden, wird klar, daß das zweite nicht Resultat der Apotheose eines Menschen ist, den erst die Inthronisation auf die Seite Gottes gestellt hat. Er war von Anfang an dort, woher er

¹³¹ LÜHRMANN, Epiphaneia 191.

bei der Parusie kommen wird. Andererseits kann – da außer Zweifel steht, daß die Parusie sich vom Himmel her ereignen wird – auch die erste ἐπιφάνεια nichts anderes sein als das Kommen des Präexistenten aus der Gegenwart des Vaters. Indem in der ἐπιφάνεια Jesu *Gott* offenbar wird (vgl. Tit 2,11; 3,4), er aber zugleich dem Christus übergeordnet bleibt als der, welcher seine ἐπιφάνεια herbeiführt (vgl. 1 Tim 6,14), wird deutlich die Struktur der Sendungschristologie aufgenommen. Der Verfasser hat mit ἐπιφάνεια κτλ. eine Wortgruppe gefunden, welche die Konnotation des Leuchtens enthält und schon im hellenistischen Judentum parallel zum כְּבֹד יְהוָה stand (vgl. 3 Makk 2,9). Sie ist von daher bestens geeignet, die in der Inkarnation sich vollziehende Einwohnung der Schekina bzw. δόξα Gottes in der Welt (vgl. Sir 24 mit Joh 1,1–14), zur Sprache zu bringen. Wie 2 Tim 1,10 zeigt, beschränkt sich der ἐπιφάνεια-Begriff der Past, wo er von der ἐπιφάνεια als einem Geschehen der Vergangenheit spricht, nicht auf die Inkarnation, sondern umfaßt darüber hinaus Jesu Tod und Auferstehung als Überwindung des Todes und Voraussetzung des lebensschaffenden Evangeliums. Die Zeit zwischen den beiden – schon terminologisch als Einheit zusammengehaltenen – Epiphanien ist mit der Verkündigung des Evangeliums gefüllt (vgl. 2 Tim 1,10 mit Mk 13,10 und Röm 11,28ff), welches nach 2 Tim 1,10 an die Stelle der Licht und Lebenspendenden Tora tritt. Das Evangelium ist die Folge der ersten ἐπιφάνεια Christi. Hier wird die bereits bei Paulus zu beobachtende „Kerygmatisierung“ der Offenbarung (vgl. z. B. 2 Kor 2,14f; 4,2–4; 5,20; 13,3; Kol 1,26f; 2,2f; 3,1–4; 4,3f; auch Eph 1,9f.17–19; 3,3–10; 6,19f und in den Past 1 Tim 2,6; Tit 1,3) fortgeführt. Als Konsequenz davon ergibt sich, daß – wie schon bei Paulus – die Verkündigung heilsnotwendig ist. Von ihr handeln darum die unmittelbar anschließenden vv 11–14. Hier liegt der Grund für die Hochschätzung des Paulus. Er ist als Verkündiger selbst Teil des Heilsgeschehens.

VIII. 2. Timotheus 1,16–18

1. Form und Überlieferung

In den vv 15–18 illustriert der Verfasser das in vv 6–14 von Timotheus geforderte Verhalten anhand negativer (v 15) und positiver (vv 16–18) Beispiele. V 18a gibt Einblick in die Christologie des Verfassers. Diesem Versteil sowie dem parallelen, eng auf v 18 bezogenen v 16 soll im Folgenden unsere Aufmerksamkeit gelten.

2. Exegese

16 Ὀνησιφόρου οἶκος Daß der Segenswunsch für das Haus des Onesiphorus von dem für *ihn* unterschieden wird und in 2 Tim 4,19 dem Haus des Onesiphorus – nicht aber ihm selbst – Grüße bestellt werden, könnte darauf hindeuten, daß er selbst bereits gestorben ist, während seine Familie noch lebt¹.

ἐπαισχύνεσθαι Auch an dieser Stelle ist die Identifizierung von Paulus mit dem Evangelium vorausgesetzt: Wer sich seiner in seiner Gefangenschaft (ἄλυσις) um des Evangeliums willen nicht schämt, beweist damit seine Treue zum Evangelium und letztlich zum Herrn. Deshalb wird sich der Herr am Jüngsten Tag zu ihm stellen (vgl. zu ἐπαισχύνεσθαι zweiter Hauptteil, VII. zu 2 Tim 1,8)².

ὁ κύριος meint an dieser Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach Jesus, da *er* in 2 Tim 4,8.14 als Vergelter guter wie schlechter Werke im Endgericht dargestellt wird.

ἔλεος διδόναι ἔλεος διδόναι und ἔλεος εὐρίσκειν sind semitisierende Umschreibungen von ἐλεεῖν und ἐλεείσθαι. Ersteres dient in der LXX zur

¹ So interpretieren die meisten Ausleger; vgl. z. B. MERKEL, Pastoralbriefe 61.

² Möglicherweise liegt hier eine Anspielung auf das Gleichnis vom Weltgericht vor (vgl. Mt 25,34.36.40): ... δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ... ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἦλθατε πρὸς με ... ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου ...

Übersetzung von: a) רָחַמִּים, Dtn 13,18; b) נָתַן חֶסֶד, Mi 7,20; c) הָיָה חַחֲנָה, Jos 11,20; d) נָתַן חַיִּינָה, Jer 16,13. ἔλεος δίδοναι bedeutet an all diesen Stellen soviel wie das Leben schenken. Von daher ergibt sich, daß dem Haus des Onesiphorus nicht nur Wohlergehen im jetzigen Leben gewünscht wird, sondern das eschatologische Heil.

18 ἔλεος εὕρισκειν ist in der LXX – ebenso wie das weitaus häufigere χάρις εὕρισκειν³ – gelegentlich Übersetzung für יָחַ סָצָר, nämlich in Gen 19,19; Num 11,15 und Ri 6,17. Außerdem kommt es in Dan 3,39LXX und Dan 3,38Θ vor. יָחַ סָצָר heißt zunächst einfach jemandes Gunst finden bzw. erwiesen bekommen (z. B. Gen 19,19); die Beziehung auf das Endgericht kommt erst relativ spät, nämlich im Buch Sirach (1,13; 28,1). An diesen Gebrauch des Ausdrucks scheint der Verfasser der Past in v 18 anzuknüpfen⁴.

κύριος kommt in v 18 zweimal hintereinander vor, ohne daß auf den ersten Blick zu entscheiden wäre, welcher Herr (Gott oder Jesus) jeweils gemeint ist. Möglich wären sämtliche Varianten, also Gott – Jesus, Jesus – Gott, Gott – Gott, Jesus – Jesus⁵. Folgende Fragen müssen vor der Beurteilung geklärt werden:

- 1) Inwiefern kann das Vorhandensein bzw. Fehlen des Artikels zur Klärung beitragen?
- 2) Wer ist in den Past (und sonst in AT und NT) Subjekt von ἔλεος/έλεεῖν?
- 3) Wer hat welche Rolle im Gericht?
- 4) Gibt es in den Past Bitt-Formulierungen an Jesus oder nur an Gott?

Zu 1) In „sämtlichen LXX-Handschriften christlicher Herkunft“⁶ wird der Gottesname mit κύριος umschrieben – in der Mehrzahl der Belege ohne Arti-

³ Gen 6,8; 18,3; 19,19; 30,27; 32,5(6); 33,10; 39,4; 47,25.29; 50,4; Ex 33,13.16f; 34,9; Num 11,11; 32,5; Dtn 24,1; Ri 6,17; Rut 2,2.10.13; 1 Reg 1,18; 16,22; 20,3.29; 27,5; 2 Reg 14,22; 15,25; 16,4; Esr 5,8; 7,3; 8,5; Prov 3,4; 12,2; 1 Makk 11,24. Vgl. ferner Est 2,9.15.17; Sir 1,13*; 28,1; Dan 3,39LXX; 9,3.

⁴ Vgl. für ἔλεος/έλεεῖν in Gerichtskontext ferner: Röm 9,23; 11,31; Jak 2,13; Jud 21.

⁵ SPICQ (Épîtres pastorales Bd. 2, 735) macht darauf aufmerksam, daß es sich um einen Hebraismus handeln könnte, denn im AT begegnet an einigen Stellen die Wiederholung des Gottesnamens anstelle eines Reflexivpronomens: Gen 19,24: κύριος ... παρὰ κυρίου; ähnlich Jes 8,18. Eine Wiederholung dieser Art liegt auch in 1 Tim 1,14 vor; sie wäre dem Verfasser also durchaus zuzutrauen.

⁶ HANHART, Textgeschichtliche Probleme 8. HANHART legt (a. a. O. 8f) dar, daß zwar „in allen bis heute aufgefundenen griechischen Bibeltexten jüdischer Herkunft“ der יהוה-Name „in einer Form des Tetragrammes“ überliefert ist, daß dies aber ein „textgeschichtliches Sekundärstadium“ darstelle. „Vorstufe und Ursache der Übertragung des Namens יהוה in der LXX mit κύριος“ ist die schon in der Damaskusschrift vorauszusetzende „Ersetzung des heiligen Namens durch אדני“. „Der alttestamentliche Gottesname in der Gestalt κύριος [war

kel. Im NT wird meistens Jesus als ὁ κύριος, Gott als κύριος bezeichnet. Dennoch gibt es zahlreiche Fälle, wo in Bezug auf Jesus κύριος ohne Artikel steht, so daß von daher keine allgemeine Regel für den Sprachgebrauch im NT zu gewinnen ist.

Die folgende Übersicht zeigt, wie die *Past* den Artikel bei κύριος verwenden: In allen mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmbareren Fällen steht κύριος für Jesus mit dem Artikel (1 Tim 2,7.22; 6,3.14; 2 Tim 1,2.8; 1,16 – vgl. 4,8.14; 3,11 – vgl. 4,18; 4,8 – vgl. 4,1; 4,14 – vgl. 4,8; 4,17f – vgl. 4,1; 4,22 – vgl. Gal 6,18)⁷, für Gott dagegen ohne (2 Tim 2,19 – der Vers handelt vom θεμέλιος θεοῦ; 2,24 – vgl. Tit 1,1, wo Pls δοῦλος θεοῦ genannt wird). Von großem Interesse ist, wie der Autor bei Zitaten mit κύριος verfährt: in 1 Tim 1,2 (vgl. paulinische Briefeingänge); 2,7 (vgl. Prov 2,6); 2,22 (vgl. Joel 3,5 und Röm 10,13) und in 2 Tim 2,19 gaben seine Textvorlagen ihm κύριος ohne Artikel vor. An ersteren drei Stellen, wo er κύριος auf Jesus bezieht, ergänzt er den Artikel, während er in 2 Tim 2,19, wo Gott gemeint ist, κύριος ohne Artikel stehen läßt. Die Ergänzung des Artikels in der Formel des Briefeingangs ist durch die appositionelle Nachstellung von κύριος bedingt (vgl. z. B. Röm 1,4; 7,25a; 8,39). Dagegen ist in 1 Tim 2,7 und 22 kein Grund für diese Ergänzung zu erkennen. Das könnte dafür sprechen, daß der Verfasser durch den Gebrauch des Artikels jeweils bewußt zwischen κύριος als Bezeichnung für Gott und für Jesus differenzieren will. Die übrigen Belege von κύριος in den *Past* scheinen dies zu bestätigen, wenngleich nicht zu leugnen ist, daß einige Stellen keine eindeutige Entscheidung zulassen. Insbesondere ist umstritten, ob man Paulusstellen zum Vergleich heranziehen darf. Ich halte dies insofern für legitim, als der Verfasser sich als Paulus-Schüler versteht und an mehreren Stellen die direkte Abhängigkeit von ihm erkennen läßt.

Zu 2) Subjekt von ἔλεος sind in den Briefeingängen der beiden Tim-Briefe Gott-Vater und Jesus. In Tit 3,5 ist es Gott, der sein Erbarmen durch Jesus Wirklichkeit werden läßt. ἐλεεῖν in 1 Tim 1,13.16 hat allem Anschein nach Jesus als Subjekt. Dafür spricht die Parallelität zu 1 Kor 7,25 – zumal von Gott bis v 17 nicht die Rede ist. Von hier aus läßt sich also keine Entscheidung bezüglich der Bedeutung von κύριος fällen.

Allerdings ist מְרִיבָה im Judentum ganz fest an Gott selbst gebunden (Ex 34,8; Ps 103,8), so daß man zur Umschreibung des Gottesnamens auch (aram.) מְרִיבָה verwendet (z. B. bSanh 43a). Als Eigenschaft des Messias ist es nicht geläufig. Wenn im NT der Davidsson aufgefördert wird, er solle ἐλεεῖν

also] den ersten christlichen Zeugen durch das Schrift gewordene Zeugnis des Judentums vorgegeben, [er wurde] nicht von den christlichen Zeugen geschaffen“.

⁷ In 1 Tim 1,12.14 bezieht sich ὁ κύριος wahrscheinlich auf Jesus. 1 Tim 6,15 wäre die einzige Ausnahme, wo ὁ κύριος sich auf Gott bezöge; doch steht der Artikel hier nicht direkt bei κύριος, sondern bei βασιλεύς und ist nicht zwangsläufig auch auf κύριος zu beziehen.

(Mt 9,27 par u. ö.), ist das eine Bitte an den Messias um Heilung; doch geht es dabei nicht, wie in 2 Tim 1,18, um מִשְׁפֵּט im Endgericht.

Auch im übrigen NT ist im allgemeinen Gott der, der ἔλεος gibt und Subjekt von ἐλεεῖν ist⁸. Lediglich nach Jud 21 (eventuell auch noch Hebr 4,16) wird von Jesus ἔλεος im Endgericht erwartet.

Zu 3) 1 Tim 6,14 deutet an, daß Jesus der Richter sein wird, denn im Blick auf *seine* Wiederkunft soll Timotheus das Gebot halten. In 2 Tim 4,1.8.18⁹ wird Jesus als der Richter bezeichnet und beschrieben. Auch die zukünftige ἐπιφάνεια wird als ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet (1 Tim 6,14; ähnlich 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13). Damit ist sichergestellt, daß an unserer Stelle mindestens *einmal* κύριος auf Jesus zu beziehen ist. Er hat einen festen Platz in der Gerichtserwartung der Past.

Andererseits kann man auch auf *Gott*, den Retter aller Menschen, hoffen (1 Tim 4,10), und er ist es, der bei der ἐπιφάνεια Christi die Initiative ergreift (1 Tim 6,15) – ein Hinweis darauf, daß auch Gott am Gericht beteiligt ist.

Zu 4) In den meisten Fällen gehen die Past davon aus, daß Gebete an Gott gerichtet werden (vgl. auch die Doxologien 1 Tim 1,17; 6,15). Doch werden gerade Wunsch-Rufe auch an Jesus gerichtet: als Beispiele sind zum einen die Briefeingänge zu nennen, zum andern 2 Tim 4,22, wo vom Kontext her wohl Jesus gemeint ist (vgl. v 18). Außerdem kann sich χάρις ἔχω sowohl an Gott (1 Tim 1,3) als auch an Jesus (1 Tim 1,12) richten.

Ergebnis: Völlige Sicherheit über die Bedeutung von ὁ κύριος und κύριος an dieser Stelle ist nicht zu gewinnen. Doch spricht viel dafür, ὁ κύριος Jesus, κύριος Gott zuzuordnen und beide in der Weise aufeinander zu beziehen, daß Jesus den Menschen im Gericht dazu befähigt, von Gott Gnade zu erlangen, wobei Gott der ist, der das Gericht letztlich in der Hand hat. Er führt es durch Jesus aus (vgl. 1 Tim 6,14f), welcher die Seinen rettet (2 Tim 4,18). Ähnlich verhalten sich Gott und der Menschensohn nach äthHen 62 zueinander, wo „der Menschensohn der Richtende ist, Gott aber die entscheidende Strafe verhängt und die Vernichtung der Sünder herbeiführt“¹⁰.

Sachlich entspräche diese Deutung dem Mittlergedanken von 1 Tim 2,5 (siehe zweiter Hauptteil, III.) und der Struktur von Tit 3,4ff: dort wird Gott

⁸ Für ἔλεος vgl. Luk 1; Röm 9,23; 11,31; 15,9; Eph 2,4; 1 Petr 1,3; 2 Joh 3; für ἐλεεῖν vgl. Mt 5,7 (Passivum divinum); Mk 5,19; Röm 9,15.18; 11,30–32; Phil 2,27; 1 Petr 2,10.

⁹ Daß mit κύριος in v 8 und v 18 Jesus gemeint ist, kann man aus v 1 ableiten: dort wird er als der Richter eingeführt, und in v 8 wird der κύριος „Richter“ genannt, ohne daß ein Subjektwechsel angedeutet worden wäre. In v 18 ist von der βασιλεία des κύριος die Rede. Diese aber wurde in v 1 dem κύριος Jesus zugeordnet.

¹⁰ VOLZ, Eschatologie 275.

insofern als Retter bezeichnet, als er durch den Retter Jesus den heiligen Geist ausgegossen und so die Wiedergeburt herbeigeführt hat.

Wie verhält sich diese Sicht der Dinge zu der des Paulus? Strukturgleich ist Röm 2,16: Gott richtet die Welt, aber er tut es κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ (vgl. 2 Kor 5,10). In Röm 8,34 spricht Paulus von Jesu Fürsprache bei Gott; dieses Theologumenon ist von der Menschensohn-Tradition abgeleitet (vgl. Mt 10,32 par Lk 12,8)¹¹. 2 Tim 1,18 ist aber selbständig aufgrund von synoptischer Menschensohn-Tradition formuliert, wie die Verbindung von οὐκ ἐπαισχύνεσθαι (v 16) und Mittlerschaft Jesu im Gericht zeigt, die so in den paulinischen Homologumena nicht zu finden ist; vgl. aber Mk 8,38 par Lk 9,26; Mt 10,32f par Lk 12,8f sowie die Ausführungen zu 2 Tim 2,12 im zweiten Hauptteil unter XI.

ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ist eine gängige Bezeichnung für den Tag des Endgerichts. Sie wurde aus dem AT¹² von den Synoptikern¹³ übernommen. Die unumstrittenen Paulus-Briefe enthalten ähnliche Umschreibungen des Gerichtstages, wie z. B. ἡμέρα ὀργῆς (Röm 2,5).

3. Zusammenfassung

Im Hintergrund der vv 16–18 steht die Gerichtserwartung der synoptischen Menschensohntradition: Wer sich seiner und – nach Auffassung der Past – seiner Boten nicht schämt (vgl. Röm 1,16), dem wird Jesus als Mittler im Gericht beistehen (vgl. Röm 8,34), so daß er vor Gott bestehen kann (vgl. zu diesem ganzen Zusammenhang Mk 8,38 par Lk 9,26; Mt 10,32f par Lk 12,8f). Vom sonstigen Sprachgebrauch der Past und ihrer an anderen Stellen (insbesondere 2 Tim 4,1.8) erkennbaren Gerichtserwartung her läßt sich wahrscheinlich machen, daß mit κύριος an dieser Stelle Gott gemeint ist, mit ὁ κύριος dagegen Jesus. Wie nach Röm 2,16 hat auch nach den Past letztlich Gott das Gericht in der Hand, führt es aber durch Jesus durch (so auch 1 Tim 6,14f; vgl. 2 Tim 4,1.8). Auch das entspricht der Menschensohntradition (vgl. außer den genannten synoptischen Belegen äthHen 62).

¹¹ Vgl. STUHLMACHER (Biblische Theologie 123) zu Lk 12,8f und Mk 8,38: „Der Menschensohn, den Gott zu seiner Rechten erheben und mit der Durchführung des Endgerichts betrauen wird, wird sich als eschatologischer Richter zugunsten derer aussprechen, die ihm die Treue gehalten haben, als er noch verborgen auf Erden wirkte... Von hier aus hat sich die urchristliche Erwartung der endzeitlichen Fürsprache des erhöhten Christus für die Seinen entwickelt (vgl. Röm 8,34; Hebr 7,25; 9,24; 1Joh 2,1-2)“.

¹² Zum Beispiel Joel 3,2; Amos 8,3.9ff.

¹³ Mt 7,22; Lk 6,23; 10,12; Apg 2,18.20. Vgl. auch Mt 24 par Mk 13 par Lk 17 (ebenso Offb 9,6), wo die Wendung im Plural steht.

IX. 2. Timotheus 2,1–7

1. Form und Überlieferung

In 2,1–13 ermahnt der Verfasser Timotheus zur Leidensnachfolge. Er greift damit – wie das Stichwort *συνκακοπάθησον* erkennen läßt – den Gedanken-
gang von 1,8ff wieder auf.

Die vv 1–7 enthalten nur vereinzelt Hinweise auf die Christologie des Verfassers. Dennoch soll der Abschnitt als Ganzes besprochen werden, da er einigen Einblick in Arbeitsweise und Hintergrund des Verfassers gibt.

2. Exegese

1 *Σὺ οὖν* Die Kontrastformel *σὺ δέ* (1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; 4,5; Tit 2,1), mit welcher Timotheus jeweils zuvor erwähnten schlechten Beispielen gegenübergestellt wird, ist hier verändert zu *σὺ οὖν*. Mit *οὖν* zieht der Verfasser die für Timotheus geltende Schlußfolgerung aus negativen und positiven Beispielen.

2 Dieser Vers läßt erkennen, daß in der Gemeinde der Past eine sorgfältige Traditionsvermittlung stattfand (*πιστοὶ ἄνθρωποι*). Als Anfang der Tradentenreihe galt Paulus (*ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ*). *παρατιθέναι* und *διδάσκειν* umfassen zusammen das zentrale Anliegen des Verfassers.

παρατιθέναι gebraucht Matthäus wie die Past im technischen Sinn von Traditionsvermittlung: vgl. Mt 13,24.31 (auch Lk 12,48) mit 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,2¹. Vom Verb wird der Verfasser die Bezeichnung der apostolischen Lehre als *παραθήκη* abgeleitet haben. Zu *διδάσκειν* siehe zweiter Hauptteil, V. zu 1 Tim 6,2.

3–4 *στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ* als Bezeichnung von Boten Christi ist im NT nur hier belegt. Doch stammt die zugrundeliegende Idee von Paulus,

¹ Vgl. dazu RIESNER, Jesus als Lehrer 369: „Mit der Einleitungsformel *παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς* dürfte Matthäus ... auf einen bewußten ‚Übergabeakt‘ von M^cschalim als mündlichem Besinnungstext anspielen. In der nächsten alttestamentlichen Parallele Dtn 4,8 geht es um das ‚Vorlegen‘ (*׳על ׀ׁשׁ*) des Gesetzes durch Mose“.

welcher mit dem Verb στρατεύεσθαι (1 Kor 9,7; 2 Kor 10,3; vgl. 1 Tim 1,18²) seinen Dienst als Apostel beschreibt und in Phlm 2 einen Mitarbeiter συστρατιώτης nennt. In Ausdeutung des paulinischen Bildes wird hier Christus Jesus als Heerführer „seines Soldaten“ vorgestellt. Der Ausdruck στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ setzt wie die paulinischen Selbstbezeichnungen δοῦλος oder ἀπόστολος Χριστοῦ eine Beziehung zum erhöhten und doch gegenwärtigen Christus Jesus voraus³.

Während Paulus mit dem Bild vom Soldaten in 1 Kor 9 zeigen will, daß er das Recht hat, von der Gemeinde unterhalten zu werden, und in 2 Kor 10 damit den Kampfcharakter seines Dienstes hervorhebt, will der Verfasser der Past damit sagen, daß der Dienst für Christus absolute Priorität haben muß, auch wo er ins Leiden führt.

ἀρέσκειν mit Gott oder Jesus als Bezugsperson findet sich im NT nur bei Paulus – dort aber sehr häufig⁴. Der Verfasser der Past hat es an dieser Stelle in das paulinische Bild eingetragen.

5 Auch das zweite Bild, das vom Sportwettkampf, ist von Paulus her schon vorgegeben (1 Kor 9,24–26). Wie bei Paulus soll damit gesagt werden, daß der Diener Christi wie der Sportwettkämpfer sein ganzes Leben für seinen Dienst einsetzen muß, um den (unvergänglichen) Kranz zu erringen. Die Ausdrucksweise weicht auch hier im einzelnen von 1 Kor 9 ab. Der Verfasser hat von Paulus nur die Grundidee übernommen. Für die Ausformulierung scheint er auf 4 Makk 17,11–16 zurückgegriffen haben, eine Stelle, die wahrscheinlich auch Paulus vor Augen hatte, als er 1 Kor 9,24–26 schrieb⁵. Dort wird das Martyrium nicht wie in 1 Kor 9 mit einem Sportwettkampf *verglichen*, sondern unmittelbar in Sport-Terminologie beschrieben. Die in 1 Kor 9,24–26 nicht vorkommenden Ausdrücke ἀθλεῖν und στεφανοῦσθαι sind aus 4 Makk 17,15 übernommen, wo es heißt: θεοσέβεια δὲ ἐνίκα τοὺς εἰαυτῆς ἀθλητὰς στεφανοῦσα. Das Adverb νομίμως (im NT außer hier nur noch in 1 Tim 1,8) gebraucht auch Epiktet zusammen mit ἀθλεῖν in der Bedeutung „nach d[er] Regel kämpfen“⁶.

² 2 Kor 10,4 und 1 Tim 1,18 haben außerdem das Nomen στρατεία gemeinsam.

³ Das widerspricht dem von HASLER (Epiphanie 198) gezeichneten Bild eines rein jenseitigen Kyrios ohne gegenwärtige Verbindung mit seiner Gemeinde.

⁴ Röm 8,8; (15,3;) 1 Kor 7,32; (Gal 1,10;) 1 Thess 2,4.15; 4,1.

⁵ Daß Paulus in 1 Kor 9 aus 4 Makk schöpft, legen die beiden Texten gemeinsamen Stichworte ἀγωνίζεσθαι, ἀφθαρ-, στεφαν- nahe; HANSON (Studies 23–25) weist ausführlich nach, daß auch der Verfasser der Past 4 Makk gekannt und daraus geschöpft hat. Zur Datierung von 4 Makk vgl. NICKELSBURG, Jewish Literature 226, wonach das Buch in die Zeit zwischen 20 und 54, wahrscheinlich um 40 n. Chr., einzuordnen ist.

⁶ Epiktet 3,10,8: εἰ νομίμως ἠθλησας (vgl. BAUER-ALAND, Wörterbuch, 1096).

6 Das dritte Bild erinnert ebenfalls an 1 Kor 9: vgl. für καρπός v 7, für μεταλαμβάνειν⁷ v 10 (μετέχειν). Statt des Gedankens der Teilhabe an den irdischen Gütern der von Paulus betreuten Gemeinde (so 1 Kor 9) legt der Kontext hier allerdings eher den am himmlischen Lohn nahe. Das Verb κοπιᾶν als Bezeichnung des apostolischen Dienstes ist – wie ἀρέσκειν – typisch paulinisch⁸.

7 νοεῖν kommt in den paulinischen Homologumena nur einmal (Röm 1,20) vor; der Imperativ fehlt. Im AT gehört die Aufforderung zum νοεῖν wie auch der Begriff der σύνεσις in den Bereich der Weisheit (Prov 8,5; 23,1; Weish 13,4; Sir 11,7; Jer 10,2). In Belegen aus späterer Zeit wird die Weisheit wie hier „expressis verbis als eine sonderliche Gabe Jahwes“⁹ angesehen. Da mit ὁ κύριος dem Kontext nach Jesus gemeint ist (vv 3 und 8 sprechen von Jesus), ist dieser Vers ein weiterer Beleg für die Übertragung von Aussagen über Gott auf Jesus.

3. Zusammenfassung

Der Verfasser nimmt in diesem Abschnitt drei Bilder aus 1 Kor 9 auf. Dabei wiederholt er das in 1 Kor 9 vorgefundene Material nicht einfach, sondern verarbeitet es seiner Intention und Situation entsprechend, wobei er häufig auf hellenistisch-jüdische Tradition zurückgreift und sprachlich insbesondere von der LXX geprägt ist.

V 2 läßt erkennen, daß in der Gemeinde der Past eine sorgfältige Traditionsvermittlung nach Art der Gesetzesübermittlung im Judentum stattgefunden hat. Hierauf weisen die Termini technici der Traditionsweitergabe, παρατιθέναι καὶ διδάσκειν, hin. Am Anfang der Tradentenreihe steht Paulus. Seine Lehre gilt es zu übermitteln und zu lehren.

Hinsichtlich der Christologie wird in v 3 mit der Bezeichnung des Verkündigers als στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ deutlich eine Beziehung zum erhöhten und doch gegenwärtigen Christus Jesus vorausgesetzt. Wenn nach v 7 Jesus als der Kyrios die im Judentum als Gottes Gabe verstandene σύνεσις verleiht, ist das ein weiterer Hinweis darauf, daß die Past Jesus Gott gleich achteten.

⁷ In der LXX entfallen von 14 Belegen 12 auf die Makkabäer-Bücher.

⁸ Röm 16,6.12; 1 Kor 15,10; 16,16; Gal 4,11; Phil 2,16; (Kol 1,29); 1 Thess 5,12.

⁹ VON RAD, Weisheit in Israel 77; vgl. die Belege, die er ebd., Anm. 2 anführt: Ex 28,3; 31,3.6; 35,31.35; 36,1f; 1 Kön 3,4ff.28; 5,9ff; Ps 51,8; 119,98; Hi 35,11; Prov 2,6 (κύριος δίδωσιν σοφίαν καὶ ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ γνώσις καὶ σύνεσις); Koh 2,26; Dan 1,17; 2,21.23.

X. 2. Timotheus 2,8

1. Form und Überlieferung

Folgende Elemente lassen diesen Vers traditionell erscheinen: die Einleitung mit *μνημόνευε*, der nominale Stil, der Parallelismus membrorum, der vom Kontext her eher überraschende Inhalt¹ und – vor allem – die Parallelität zu Röm 1,3f, wo diese christologische Formel in ähnlicher Form überliefert ist. Die Einleitung mit *μνημόνευε* deutet auf eine Lehrformel hin (siehe unten zu *μνημονεύειν*)².

Auf die Einleitungsformel folgen drei gleich lange Zeilen mit je zwei Betonungen. Die zweite und dritte Zeile entsprechen einander in der Konstruktion *ἐκ* + Genitiv. An den Schluß hat der Verfasser die paulinische Phrase *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* gesetzt.

Da 2 Sam 7,12–14 die traditionsgeschichtliche Grundlage der Formel in Röm 1,3f ist (s. u.), seien zur besseren Übersicht zunächst alle drei Stellen nebeneinandergestellt:

2 Tim 2,8 Μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγγεγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου
--

Röm 1,3f (εὐαγγέλιον θεοῦ ...)

3a περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

3b τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα,

4a τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει
--

κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,

4b Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν

¹ Es soll in diesem Vers ja zusammenfassend gesagt werden, was das Evangelium ist, für dessen Verkündigung Paulus leidet und auch Timotheus zu leiden bereit sein soll (vgl. *ἐν ᾧ* in v 9). Daß dafür ausgerechnet die beiden Punkte Auferstehung und Davidsohnschaft ausgewählt werden, erklärt sich am besten aus dem Vorliegen von geprägtem Gut.

² Gegen WENGST (Christologische Formeln 116), der die ursprüngliche Formel, da sie nur von Jesus handle, als „Taufbekenntnis“ einstuft, dessen Einleitung „aus einer Form von *πιστεύειν* oder *ὁμολογεῖν*“ bestanden habe.

2 Sam 7,12–14 ... ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ,
 ὅς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου, καὶ ἐτοιμάσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ ...
 καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕως εἰς τὸν αἰῶνα.
 ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν·

Zu Röm 1,3f: In der Forschung besteht weitgehende Einigkeit darüber, daß die vv 3a und 4b paulinisch sind, die parallel aufgebauten vv 3b–4a dagegen traditionell. Auch κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα wird inzwischen von vielen Forschern für traditionell gehalten³. Durch die Erwähnung der Davidssohnschaft sowie die beiden Semitismen ἐκ σπέρματος Δαυίδ (ohne Artikel; vgl. Jeremias, Briefe 54) und πνεῦμα ἀγιωσύνης (vgl. TestLev 18,11) gibt die Formel eindeutig ihre judenchristliche Herkunft zu erkennen.

Zum Verhältnis zwischen Röm 1,3f und 2 Sam 7,12–14: Diese Formel nimmt die messianisch verstandene⁴ Verheißung aus 2 Sam 7 auf, geht aber zugleich weit über die alttestamentliche Vorstellung hinaus⁵. Folgende Elemente sind auf 2 Sam 7 zurückzuführen: Es geht um den leiblichen Sohn Davids (vgl. ἐκ τῆς κοιλίας σου in 2 Sam 7,12 mit κατὰ σάρκα in Röm 1,3); dieser wird von Gott als sein Sohn inthronisiert (vgl. ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου ... καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα ... καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν in 2 Sam 7,12f mit τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει in Röm 1,4). Während der Davide in 2 Sam 7,14 erst als Inthronisierter Sohn Gottes genannt wird, enthält die Formel in Röm 1,3 den Sohnestitel gleichsam in der Überschrift (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ); er ist also Sohn Gottes von Anfang an. ἐν δυνάμει macht deutlich, daß er durch die Auferstehung nicht erst zum Gottessohn *wird* (der er dann vorher noch nicht gewesen wäre), sondern als solcher inthronisiert wird⁶. ὀρίζειν τινα τι kann nach Käsemann „wie in Apg 10,42; 17,31; Ignatius Eph 3,2 nur meinen: jemanden als etwas definieren, zu etwas bestellen“⁷.

³ Siehe die Darstellung der Diskussion bei WILCKENS, Brief an die Römer Bd. 1, 57f. Dafür, daß die beiden präpositionalen Wendungen traditionell sind, vgl. z. B. KÄSEMANN, An die Römer 8. Anders z. B. BULTMANN, Theologie 52; STRECKER, Theologie 72f.

⁴ Auch in PsSal 17,23ff und 4Q174 III,10f wird 2 Sam 7,12–14 messianisch ausgelegt. Daß das im Targum Jonathan nicht der Fall ist, erklärt LEVEY (Messiah 137) als Gegenreaktion auf die christliche Interpretation. Die mit 2 Sam 7 eng zusammenhängende Stelle Ps 132,17 wird im TgJ messianisch gedeutet (vgl. a. a. O. 124).

⁵ Vgl. BETZ, Was wissen wir 109–114.

⁶ Vgl. GESES Hinweis (Messias 147, Anm. 8) darauf, daß „Tag deiner Macht (δύναμις)“ als Bezeichnung des Inthronisationstages“ dienen konnte (Ps 110,3).

⁷ An die Römer 9.

Daraus ergibt sich, daß die Formel keine adoptianische Zweistufenchristologie propagiert⁸. Zum einen hat eine solche Christologie „ebensowenig einen Sitz im Leben im Urchristentum wie der hinter Mk 1,9–11 Par vermutete Adoptianismus“⁹. „Nirgend im Neuen Testament [ist] von einer Adoption des Bekenntnis Jesus von Nazareth zum Messias die Rede“¹⁰. Zum anderen ist das Bekenntnis der Davidssohnschaft Jesu keine reine Niedrigkeitsaussage¹¹. Die Pointe dieser Bezeichnung im Bezug auf Jesus ist, daß er zwar während seiner Existenz κατὰ σάρκα noch nicht der inthronisierte, aber als Davidide immerhin der *designierte* Messias ist. Sie ist also der auf sie folgenden Hoheitsaussage *positiv* zugeordnet. „Die zweigliedrige Formel zielt damit in der Sache auf eine *einzig*e Aussage ab: Jesus ist der in der Schrift verheißene Messias aus Davids Geschlecht, der mit seiner Auferstehung und Erhöhung die Weltherrschaft angetreten hat“¹².

Wenn Vertreter einer solchen Zweistufen-Theorie meinen, daß „das christliche Bekenntnis diese beiden Hoheitsbezeichnungen auf verschiedene Zeiten und verschiedene Sphären“ verteilt, „während der davidische König Israels gleichzeitig Sohn Davids und Sohn Gottes war“¹³, ist das nicht korrekt. Denn auch im Judentum wurde ein Sohn Davids erst durch seine Inthronisation als Sohn Gottes eingesetzt; umgekehrt wurde Jesus bei seiner Inthronisation nicht, was er vorher noch nicht war, sondern wozu er als Davidssohn von Anfang an *designiert* war¹⁴.

⁸ Die These, daß die in Röm 1,3f aufgenommene Formel eine solche vertritt, ist weit verbreitet; vgl. insbesondere SCHWEIZER unter FOHRER u. a., *υἱός* 368.

⁹ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 188; dort kursiv. Dagegen sieht HAHN (*Christologische Hoheitstitel* 254) „keinerlei Grund, das Vorhandensein einer adoptianischen Vorstellung [in Röm 1,3f] zu bestreiten“.

¹⁰ HOFIUS, *Ist Jesus der Messias?* 125.

¹¹ Darauf haben z. B. WENGST (*Christologische Formeln* 115) und KÄSEMANN (*An die Römer* 9) hingewiesen.

¹² HOFIUS, *Ist Jesus der Messias?* 123f, These 5.3.4.2.

¹³ So z. B. BURGER, *Jesus als Davidssohn* 28; vgl. SCHWEIZER unter FOHRER u. a., *υἱός* 368 und KÄSEMANN, *An die Römer* 9, der – obwohl er erkennt, daß Davidssohn nicht Ausdruck „einer Niedrigkeitstheologie“ ist – „hier eine adoptianische Christologie“ zutage treten sieht.

¹⁴ Schon in 2 Sam 7 und Ps 2,7 ist nicht an Adoption im eigentlichen Sinn gedacht, sondern an die „Legitimation“ des Königs durch Jahwe; das *לְדָוִד יִשְׂרָאֵל* in Ps 2,7 würde sich in die Vorstellung einer Adoption „nur sehr gezwungen“ einfügen (FOHRER, *υἱός* 351). „Daß für Paulus eine Einsetzung Jesu als Messias erst durch die Auferstehung ein unmöglicher Gedanke war, ergibt sich nicht nur aus seiner Präexistenz- und Sendungschristologie, sondern auch daraus, daß bereits der irdische Jesus, d. h. der Gekreuzigte, der Kyrios ist und daß in dem Bericht über die Einsetzungsworte in der letzten Nacht (1. Kor. 11,23ff.) Jesus seinen Jüngern die Frucht seines Todes zueignet, d. h. daß er ihnen bereits vor seinem Tode als Kyrios das ganze Heil zuspricht“ (HENGEL, *Jesus, der Messias* 156). Auch für die Urgemeinde kann man keinesfalls annehmen, daß sie Jesus erst aufgrund seiner Auferstehung die Messiaswürde beigelegt hat, denn „das alte Bekenntnis: ‚Gott hat Jesus von den Toten auf-

Mit ἔξ ἀναστάσεως νεκρῶν enthält die Formel gegenüber 2 Sam 7 etwas grundlegend Neues. Zwar kann die Auferstehungsaussage in gewisser Weise an ἀνίσταται in 2 Sam 7,12 anknüpfen¹⁵, denn der „Modus“, in dem sich die in 2 Sam 7 verheißene Einsetzung Jesu in die Sohneswürde vollzog, war die Auferstehung. Doch wird nicht – wie ἀνίσταται in 2 Sam 7,12 (für hebräisch חָקַח hi. „aufstellen“) nahelegen würde – „einfach individualistisch gesagt: ἐγγήγερται [oder ἀνέστη] ἐκ νεκρῶν, sondern ... ἔξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Das bedeutet: Gott hat an Jesus die endzeitliche ἀνάστασις νεκρῶν schon jetzt verwirklicht. Der zum ‚Sohn Gottes in Macht‘ eingesetzte Christus ist der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Kol 1,18; Apk 1,5)¹⁶ – vgl. Ps 88,27fLXX. Die Auferweckung Jesu wird „in ihrer kosmischen Tragweite als Beginn der allgemeinen Auferweckung“ verstanden¹⁷.

Zum Verhältnis zwischen Röm 1,3f und 2 Tim 2,8: Wilckens nimmt an, daß 2 Tim 2,8 „ein älteres Traditionsstadium“ der Formel wiedergibt als Röm 1,3f¹⁸. Die Röm 1,3f zugrundeliegende Formel kehre „die Reihenfolge um, so daß nun von zwei Stadien des Weges Christi die Rede“ sei¹⁹. Gegen diese Rekonstruktion des Traditionsvorgangs spricht meiner Meinung nach, daß die Formel in Röm 1,3f in Anlehnung an 2 Sam 7,12–14 gebildet wurde. Dieser Bezug zu 2 Sam 7 ist nicht mehr erkennbar, wenn man 2 Tim 2,8 als Ausgangspunkt nimmt. Hier fehlt nämlich zum einen – wie überall in den Past – der Sohnestitel, zum anderen die „Einsetzung“. Beide sind in Röm 1,3f aus 2 Sam 7,14 übernommen. ἐγγίρειν allein läßt schwerlich an 2 Sam 7,14 denken. Da aber der Bezug von Röm 1,3f auf 2 Sam 7,12–14 unübersehbar ist und ohne diesen Bezug unerklärbar wird, warum gerade Davidsohnschaft und Auferstehung des Gottessohnes das Evangelium ausmachen sollen²⁰, kann nur die

erweckt‘ wurde nur dadurch zu einem sinnvollen Inhalt der Verkündigung, daß ursprünglich neben ihm das Bekenntnis stand: ‚Jesus ist der Messias.‘ Die bloße Wiederbelebung eines Menschen bzw. seine Versetzung in die himmlische Welt begründete weder messianische Würde noch eschatologische Mission und konnte auch nicht *allein* Inhalt einer Heilsbotschaft sein.“ Auch „in Rö. 1,4 wird nicht gesagt, daß der Sohn vor der Auferstehung keine messianische Würde besessen habe. Vielmehr geht es um die Einsetzung als Sohn Gottes in seine *volle* Würde und *Machtposition*.“ Religionsgeschichtlich ist es „schlechterdings ohne Analogie“, „daß ein Frommer durch die Auferstehung von den Toten zum Messias eingesetzt wurde.“ (Zitate aus: HENGEL, Jesus, der Messias 158; kursiv bei HENGEL; ähnlich BETZ, Was wissen wir 111).

¹⁵ Vgl. BETZ, Was wissen wir 112.

¹⁶ STUHLMACHER, Theologie Bd. 1, 187.

¹⁷ KÄSEMANN, An die Römer 10.

¹⁸ WILCKENS, Brief an die Römer Bd. 1, 59; WENGST (Christologische Formeln 116f) meint, der Verfasser spiele „auf eine Formel wie Röm 1,3f“ an (117), ohne daß ein direktes Abhängigkeitsverhältnis bestehe.

¹⁹ WILCKENS, Brief an die Römer Bd. 1, 61.

²⁰ Die Annahme, 2 Tim 2,8 sei die ursprünglichere Fassung der Formel, führt bei

Formel in 2 Tim 2,8 von der in Röm 1,3f abgeleitet sein, nicht umgekehrt. Neben diesem traditionsgeschichtlichen Argument spricht vor allem die offenkundige literarische Abhängigkeit des 2 Tim vom Röm²¹ eindeutig für diese Beurteilung des Verhältnisses der beiden Formeln zueinander. Es scheint so zu sein, daß der Verfasser der Past, der die Formel aus dem Römerbrief kannte, an dieser Stelle deren Inhalt kurz und einprägsam zusammenfaßt und sie (nach paulinischem Vorbild) durch κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου ergänzt²². Das entspricht ganz seinem Anliegen, paulinische Tradition so weiterzugeben, daß sie für Heidenchristen verständlich und gut lernbar ist.

Er verändert die ursprüngliche Formel folgendermaßen: Die schwierige Formulierung ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν wird durch ἐγγερμένον ersetzt²³. Dadurch konzentriert sich das Augenmerk auf die Auferstehung *Jesu*; die Heraufführung der allgemeinen Totenaufstehung ist nicht mehr im Blick²⁴. Die beiden präpositionalen Bestimmungen κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα entfallen. Beides könnte mit der Spiritualisierung der Auferstehung durch die Irrlehrer zu

WILCKENS folgerichtig dazu, daß dies nicht mehr erklärt werden kann. Nach seinem Urteil werden in 2 Tim 2,8 „zwei ursprünglich *voneinander unabhängige*, jeweils alte christologische Konzeptionen *kombiniert*“ (Brief an die Römer Bd. 1, 59f; Hervorhebung von mir). Auch nach HAHN (Christologische Hoheitstitel 258) handelt es sich hier „um zwei einzelne Wendungen“. Daß auch in Apg 17,3 genau diese beiden Punkte als „summary of Paul’s preaching“ angegeben werden und daß ἐκ σπέρματος Δαυὶδ außer im Römerbrief auch noch anderswo vorkommt (so MARSHALL, Christology 166), spricht in keiner Weise gegen die Abhängigkeit von dort. Röm 1,3f ist aufgrund des *Gesamtzusammenhangs* für unsere Stelle die nächstliegende Parallele (gegen MARSHALL, a. a. O. 166f).

²¹ Die Parallelen zwischen beiden Briefen hat vor allem LOHFINK (Paulinische Theologie, passim) herausgearbeitet (vgl. auch TRUMMER; Paulustradition 202f; OBERLINNER, Epiphaneia 207; LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum 139, Anm. 55). Trotzdem lehnt er eine literarische Abhängigkeit zwischen 2 Tim 2,8 und Röm 1,3f ohne Begründung ab (a. a. O. 95). Es ist schwer vorstellbar, daß der Verfasser der Past Röm 1 intensiv verwertet, in 2 Tim 2,8 aber völlig unabhängig davon eine verwandte Tradition zitiert. Das spricht auch gegen LAUs Erklärung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen beiden Formeln als Abstammung von einer gemeinsamen, beiden zugrundeliegenden Formel (Manifest in Flesh 131).

²² Es ist also – im Gegensatz zu MARSHALLs Einschätzung (Christology 165) – durchaus wahrscheinlich zu machen, „that the simpler form in 2 Tim is derived from the fuller form in Rom“; vgl. hierzu HENGELS Hinweis (Christologie und Chronologie 66), „daß am Anfang einer christologischen Aussage nicht die abstrakte Formel steht“, sondern diese „vielmehr immer schon einen komplexen Sachverhalt voraus[setzt] und ... dessen – sekundäres – Kondensat [ist], [während] das eigentliche ‚Heilsgeschehen‘ und seine Interpretation durch den Schriftbeweis ... immer vor der Formel“ steht.

²³ ἐγείρειν und ἀναστάναι sind in der LXX austauschbar. Beide stehen für ἰσχυρῶς; vgl. auch Apg 10,26, wo beide gleichbedeutend nebeneinander stehen.

²⁴ Somit ist die Stoßrichtung der Formel hier tatsächlich eine andere als in Röm 1,3f; aber das ist keineswegs ein Argument gegen ihre Abhängigkeit von Röm 1,3f (wie MARSHALL, Christology 166 meint). Vielmehr gehört es zur Arbeitstechnik des Verfassers, christologische Formeln in seinen eigenen Argumentationsgang einzubauen.

tun haben (2 Tim 2,18), denen die Past entgetreten. Der Hinweis auf die Geistgewirktheit der Auferstehung (wie er z. B. in Röm 8,11 vorliegt) wäre bei dieser Frontstellung mißverständlich. Daß hier die Auferstehung vor der Davidssohnschaft genannt wird, könnte ebenfalls mit dieser polemischen Frontstellung zu tun haben: Angesichts der Leugnung der zukünftigen Auferstehung durch die Irrlehrer (vgl. 2 Tim 2,18) wollte der Verfasser offenbar die Auferstehung betonen²⁵. τοῦ γενομένου hat der Verfasser – ohne daß sich daraus eine inhaltliche Veränderung ergäbe – um der Parallelität willen gestrichen. Daß der Verfasser von 2 Tim 2,8 Röm 1,3f nicht adoptianisch verstanden hat, zeigt sich daran, daß er die Freiheit hat, die Auferstehung vor der Davidssohnschaft zu nennen. Ginge es ihm um die Anfänge der beiden Existenzweisen Jesu, wäre eine chronologische Anordnung (bzw. deren Beibehaltung) zu erwarten²⁶.

2. Exegese

μνημονεύειν Die Aufforderung zum „Gedenken“ haben die neutestamentlichen Schriften aus dem AT übernommen. Dort stehen μνημονεύειν, μμνήσκεισθαι und die zu ihnen gehörigen Substantive und Komposita fast immer für die Wurzel זכר. Diese bringt ein wesentliches Element alttestamentlicher – und in deren Gefolge auch neutestamentlicher – Theologie zur Sprache, daß nämlich „der Mensch der vergangenen Taten Gottes, seiner Gebote und seiner unerschöpften Möglichkeiten gedenkt“, wobei solche Erinnerung „im Dienst der Reinerhaltung des Glaubens“ steht²⁷. Immer wieder begegnet daher im AT die Aufforderung zu gedenken: z. B. Ex 12,14; 13,3.9; 2 Sam 14,11; 1 Chr 1,12; Tob 4,5.19 (an diesen beiden Stellen steht ebenfalls der Imperativ μνημόνευε); besonders ausgeprägt im Deuteronomium, z. B. 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7; 15,15 etc. „Die Aufforderung *Gedenke* gehört auch zum rabb[inischen] Lehrstil“²⁸. Im NT setzt sich die alttestamentliche Linie fort: In den Evangelien und der Apg sind es zunächst die Worte und Taten Jesu²⁹, an die man sich „erinnert“ bzw. „erinnern“ soll. Sodann verlangt auch die Lehre

²⁵ Vgl. OBERLINNER, Epiphaneia 208.

²⁶ So auch OBERLINNER, Epiphaneia 208 und SPICQ, *Épîtres pastorales* 246; gegen WINDISCH (Christologie 214), der 2 Tim 2,8 zu den Sprüchen zählt, „in denen die Präexistenz ausgeschaltet, also eine bei Paulus nur gelegentlich anklingende ältere Tradition verwendet ist“.

²⁷ MICHEL, μμνήσκεισθαι 678 und 679; dort z. T. kursiv.

²⁸ A. a. O. 679, Anm. 5; kursiv bei MICHEL.

²⁹ Besonders prägnant ist der der Passaerinnerung entsprechende ἀνάμνησις-Befehl im Abendmahl, Lk 22,19 (vgl. dazu STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 209). Vgl. femer Mk 8,18par; Lk 24,6.8; Apg 11,16; 20,35. Die „johanneische *Erinnerung* ist geradezu eine neue und wahre *Erkenntnis*“, „das Wissen um ... [die] messianische Erfüllung“ der Schrift; vgl. Joh 2,22; 15,20; 16,4 (MICHEL, μμνήσκεισθαι 681; kursiv bei MICHEL).

der Apostel nach Erinnerung: In 1 Kor 4,17 gibt Paulus als Ziel der Sendung des Timotheus nach Korinth an ὅς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ], καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω. In 1 Kor 11,2 lobt er die Korinther dafür, daß sie seiner „gedenken“, indem sie an seinen παραδόσεις festhalten. Mit der Zeit „bildet sich ein festes, antihäretisches Verständnis der apostolischen Tradition heraus, und in der Erinnerung wird gewöhnlich alter kerygmatischer Stoff weitergegeben“³⁰ (vgl. 2 Petr 1,12f; 3,1–3; Jud 5.17). Dabei meint Erinnerung im Neuen wie im Alten Testament nicht den bloßen Rückblick auf Vergangenes, sondern „Anerkennung des Heilshandelns Gottes“; es „ist Lobpreis und Bekenntnis zugleich“³¹. Von daher ist diese Wortgruppe bestens geeignet, das Anliegen der Past zur Sprache zu bringen, daß die Tradition bewahrt – aber eben nicht nur bewahrt, sondern auch in der eigenen Zeit anerkannt und bekannt werde³².

Der Imperativ *μνημόνευε* dient an unserer Stelle – nach rabbinischem Vorbild – zur Einleitung traditionellen Stoffes. Er schärft den Adressaten ein, Jesus so im Gedächtnis zu behalten und anzuerkennen, wie sie durch die paulinische Tradition (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου) gelehrt worden waren.

ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν ist im NT ein weitverbreiteter Ausdruck³³. Dabei steht *ἐγείρειν* meistens im Aorist, an einigen Stellen jedoch (wie hier) im Perfekt: Mk 16,14*; Lk 9,7* (die meisten Handschriften haben dafür Aorist); 1 Kor 15,4.12.3.16.17.20. Beide Formen sind im NT austauschbar. Durch die Verwendung des Perfekts wird allerdings die gegenwärtige Wirksamkeit Jesu als Folge der Erhöhung stärker in den Blick gerückt.

ἐκ σπέρματος Δαυὶδ Im NT wird die Davidssohnschaft Jesu mehrfach angesprochen: Mt 1,1; Lk 1,27.32.69; 2,4; 3,31; Apg 13,22f; Offb 3,7; 5,5; 22,16; man beachte ferner die Rede vom „Davidssohn“ Mt 9,27 und 20,30f par Mk 10,47f; Mt 2,9.15; 22,45 par Mk 12,37. Daß die Erwähnung der Davidssohnschaft über die bloße Feststellung der Abstammung hinaus auf seine Messianität abhebt³⁴, ist vom zeitgenössischen Judentum her klar³⁵ und wird

³⁰ Ebd.; dort gesperrt bzw. kursiv.

³¹ A. a. O. 682 (dort gesperrt) und 686, unter Verweis auf die Parallelität von *μνημονεύειν* zu *ἐξομολογεῖσθαι* in Ps 6,6; 1 Chr 16,8.

³² Vgl. 2 Tim 2,14; Tit 3,1: *ὑπομνήσκειν*; 2 Tim 1,6: *ἀναμνήσκειν*.

³³ Zum Beispiel Mt 17,9; Mk 16,14*; Joh 2,22; Apg 3,15; Röm 4,24; 8,11; 1 Kor 15,12.20; Phil 1,21; Eph 1,20.

³⁴ So auch SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 245.

³⁵ Vgl. z. B. PsSal 17,21; TgJon zu Jer 23,5 und Hos 3,5, wo David(ssohn) mit Messias paraphrasiert wird; ferner 4 Esr 12,32; 4Q174 III,10f (vgl. dazu LOHSE, *Texte* 297, Anm. 5); 4Q252 V,1–4; 4Q285,5,3. Eine umfassende Übersicht über das (zur Zeit des Erscheinens seines Buches bekannte) jüdische Quellenmaterial bietet BURGER, *Jesus als Davidssohn* 16–24; vgl. auch SCHÜRER, *History of the Jewish People* Bd. 2, 518. „In der rabbinischen

im NT an mehreren Stellen deutlich³⁶: zum Beispiel ist nur von daher zu verstehen, weshalb der „Davidssonh“ von unheilbar Kranken um Hilfe angerufen wird (Mk 10,47f par), weshalb man ihm „Hosianna“ zuruft (Mt 22,43ff) oder warum es in Apg 13,23 heißt, Gott habe nach seiner Verheißung Israel aus dem Samen Davids einen σωτήρ heraufgeführt; in dem Sohnesverheißungsorakel in Lk 1 erscheint in v 32 „wie selbstverständlich ... das durch die Tradition festgelegte Begriffspaar eines Sohnes Davids als Sohnes Gottes“³⁷, und ihm wird die ewige Herrschaft (vgl. Dan 7,14) über das Haus Jakob zugesprochen; in Offb 22,16 steht ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ parallel zu ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρός, einer Anspielung auf die ebenfalls messianisch ausgelegte Stelle Num 24,17³⁸. Schließlich bleibt auch Mk 12,35–37 ohne den Gedanken an die Messianität Jesu ein unlösbares Rätsel. υἱὸς Δαυὶδ ist im NT also eine Umschreibung der Messianität Jesu und damit ein Hoheitstitel³⁹. Schon die Stellung neben ἐγγεγενημένον läßt ja eine Aussage von gleicher Wichtigkeit erwarten. Daß die Rede vom „Davidssonh“ innerhalb des (von Hasler angenommenen) „hellenistischen Offenbarungsschemas die heilsgeschichtliche, messianische und endzeitliche Bedeutung“ verloren habe⁴⁰, ist angesichts des vielfach zu Tage tretenden jüdisch-hellenistischen Hintergrundes des Verfassers sowie der zahlreichen messianischen Bezüge seiner Christologie eine ganz unmögliche Annahme. Daß die Davidssohnschaft in 2 Tim 2,8 als einer der zwei Eckpunkte des Evangeliums genannt wird, ist insofern bemerkenswert, als dadurch die Verwurzelung dieser Christologie in jüdischen Messiasvorstellungen erkennbar wird. Spätere Bekenntnisse rekurrieren nicht mehr auf die Davidssohnschaft; sie setzen an deren Stelle das ἐκ ... Μαρίας παρθένου

Literatur ist gewöhnlich vom ‚*maschiach*, Sohn Davids‘ die Rede“ (GOLDMANN, Messianische Vision 60; kursiv bei GOLDMANN). Vgl. auch HOFIUS, Ist Jesus der Messias 107, These 3.2.1 und Anm. 6.

³⁶ Vgl. auch BURGER, Davidssohnschaft 26: „Nimmt ... eine christliche Gemeinde in ihr Credo auf, daß Jesus aus dem Samen Davids geboren sei, kommt dies einem Messiasbekenntnis gleich“. Allerdings meint BURGER, im Blick auf Paulus genau das Gegenteil feststellen zu müssen, daß nämlich „im Rahmen der Präexistenzchristologie ... die Überlieferung der Herkunft Jesu aus dem Samen Davids zur Aussage über seine Inkarnation“ werde und „schließlich die Erniedrigung des Gottessohnes aussag[e]“ (a. a. O. 174.177).

³⁷ GESE, Natus ex virgine 132.

³⁸ Vgl. z. B. 4Q175,9–13.

³⁹ Vgl. auch MARSHALL, Christology 166: “Son of David must be a title of some dignity, and for Christians by this time surely it was precisely because Jesus was the Messiah, that therefore he must rise from the dead (Lk 24,46)”. Dies spricht gegen TRUMMER (Paulustradition 203; dort z. T. gesperrt) und andere, die in der Erwähnung der davidischen Abstammung „keinen ausdrücklichen Hinweis auf die jüdische Herkunft oder eine Hervorhebung seiner davidischen Abstammung als christologischen Hoheitstitel“ sehen, sondern lediglich ein Festhalten an der „menschliche[n] Herkunft Jesu auch als des Auferstandenen“.

⁴⁰ So HASLER, Briefe 65; vgl. dagegen LAU, Manifest in Flesh 133-135.

bzw. *ex Maria virgine* (vgl. z. B. das altrömische Bekenntnis und das Apostolicum) zur Beschreibung der irdischen Herkunft Jesu⁴¹.

κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου Wenn der Verfasser die Formel in 2 Tim 2,8 als Inhalt des Evangeliums bezeichnet, entspricht das genau seiner Vorlage, denn auch Paulus führt die in Röm 1,3f aufgenommene Formel in Röm 1,1 als das „Evangelium“ ein. Als „*sein* Evangelium“ bezeichnet Paulus seine Botschaft mit genau denselben Worten in Röm 2,16 und 16,25 (vgl. auch 1 Thess 5,1; Gal 1,11: „unser Evangelium“). Es handelt sich an unserer Stelle sicher um ein Zitat aus dem Römerbrief, zumal wir bereits an anderen Stellen sahen, daß der Verfasser diesen gekannt haben muß (vgl. z. B. 1 Tim 1,12–17).

Exkurs zur Präexistenz Christi und zum Sohnestitel

Es wird immer wieder die Frage diskutiert, ob der Verfasser der Past von der Präexistenz Jesu nichts wußte oder wissen wollte⁴². Insbesondere das Fehlen des Sohnestitels wird von vielen Forschern als Indiz hierfür gewertet. Dazu ist folgendes zu sagen:

a) Präexistenz

Dem Verfasser der Past als einem Kenner paulinischer Theologie war der Präexistenzgedanke geläufig⁴³. Daß er ihn bejahte, geht aus Sätzen wie 2 Tim 1,9f und der ἦλθεν-Formel in 1 Tim 1,15 ganz deutlich hervor und ist auch da vorauszusetzen, wo er nicht explizit davon spricht.

2 Tim 2,8 ist kein Beispiel einer Adoptionschristologie. Wie schon erwähnt, besagt ἐκ σπέρματος Δαυίδ für den Verfasser der Past wie für das zeitgenössische Judentum mehr als nur die davidische Abstammung Jesu, nämlich seine Messianität, wobei es unmöglich ist, den adoptianischen Gegensatz aufzustellen: zuerst (nur) Davidsson – dann Gottessohn durch die

⁴¹ IgnEph 18,2 und Trall 9 hat – quasi als Zwischenstadium – beides nebeneinander.

⁴² WINDISCH, Christologie 216 meint, es handle sich hier – ebenso wie in Röm 1,3f – um „dasselbe zweiexistenziale Christuskeygma“, welches Paulus aus einer alten Tradition übernommen habe, die „die Präexistenz noch nicht kannte“. Daß diese Tradition Davidssonenschaft und Auferstehung ausgewählt hat, erklärt er damit, daß dies „die ἀρχαί, die Anfänge der zwei Existenzweisen Jesu Christi“ seien, „die zwei Geburten, ... die offenbar das Ganze umschließen“ (a. a. O. 215 – ähnlich CONZELMANN in DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 81 und BROX, Pastoralbriefe 242). DUNN (Christology 237) bestreitet den Präexistenzgedanken sowohl für die zugrundeliegende Formel als auch für Paulus und – folgerichtig – für 2 Tim 2,8. Diese extreme Position ist hier nicht weiter zu berücksichtigen. Vgl. zu ihrer Widerlegung allgemein HABERMANN, Präexistenzaussagen 78f; zu Röm 1,3f im besonderen CRANFIELD, Some Comments 269f.

⁴³ So z. B. auch HÜBNER, Biblische Theologie Bd. 2, 336f.

Inthronisation, sondern die Geburt als Davidide ist die gottgegebene Voraussetzung zur Inthronisation, „die irdisch-heilsgeschichtliche Voraussetzung seiner messianischen Würde“⁴⁴. Der Messias aber wird im Zuge der „sapientiale[n] Interpretation der Zionstheologie“⁴⁵ zunehmend als präexistent vorgestellt: „Die Präexistenz des endzeitlichen Erlösers *konnte* schon aus Mi 5,1 oder aus Ps 110,3 herausgelesen werden: er sei von Gott gezeugt, älter als die Morgenröte der Schöpfung“⁴⁶. Nach dem Targum Jonathan zu Micha 5,1 ist der Name des Messias präexistent⁴⁷. Nach Collins kann äthHen 48 (insbesondere v 3; vgl. auch v 6 und 39,6f; 40,5; 46,1 und 62,7) „reasonably be interpreted to mean that he [der messianische Menschensohn] was created, like wisdom, before the creation of the earth“, zumal aus 70,1, wo Henoch in die Gegenwart des Menschensohnes gebracht wird, hervorgeht, daß dieser bereits „during Enoch’s earthly life“ im Himmel existierte⁴⁸. Die Erwartung, daß er, der Verborgene (äthHen 48,3), eines Tages offenbar werde (vgl. 4 Esr 12,32; 13,26; syrBar 30,1), erinnert unmittelbar an die Struktur von 2 Tim 1,9f und 1 Tim 3,16, wonach Jesus als zuvor verborgener Messias dargestellt wird, welcher nun geoffenbart wurde.

Den Traditionsprozeß der Messiaserwartungen zusammenfassend schreibt Gese: „Eigenartig bewegt sich die Weisheitslehre [als weitere Tradition, „die von der Vermittlung Gottes an die Welt handelt“] auf die davidischen Zionskonzeptionen zu. Eigenartig wendet sich aber auch der Menschensohn des Henochbuches als Träger der Weisheit dem Präexistenzcharakter der Weisheit zu“⁴⁹ (vgl. Jes 11,2–3 mit äthHen 49,1–4). Wenn „Jesus als ‚messianischer Lehrer der Weisheit‘ aufgetreten ist“⁵⁰, schließt das genau an diese messianische Menschensohnerwartung an. Freilich blieb im Judentum daneben weiterhin die Erwartung des Messias als eines rein menschlichen, nationalen Be-

⁴⁴ HENGEL, Sohn Gottes 94; vgl. auch LAU, Manifest in Flesh 135f: „There is no contrast between the condition of Jesus before and after his resurrection ... We should regard the resurrection, not as effecting a decisive change in Jesus’ status, but rather as declaring his real position from the beginning“.

⁴⁵ GESE, Natus ex virgine 144.

⁴⁶ HENGEL, Sohn Gottes 108f; Hervorhebung von mir. Ob und inwiefern diese beiden Texte bereits einen präexistenten Messias im Blick haben, ist umstritten; siehe die Diskussion bei SCHIMANOWSKI, Weisheit 112–119 und 136–138. SCHIMANOWSKI selbst ist der Ansicht, daß die ursprünglichen Texte im Gegensatz zur späteren Auslegung (Tg Mi 5,1–3 und Peschitta zu Ps 110,3) den Präexistenzgedanken noch nicht enthalten (ebd.).

⁴⁷ Dabei sind „Person und Name des Messias“ identisch (SCHIMANOWSKI, Weisheit 124).

⁴⁸ COLLINS, Scepter 179; femer 181; vgl. STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 187.

⁴⁹ GESE, Messias 150.

⁵⁰ STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 187; vgl. Sir 1,6; 24,1ff und Prov 8,22–31, wo von der bei Gott verborgenen, präexistenten Weisheit und deren Offenbarung in der Welt erzählt wird (Mt 11,25 nimmt dieses Motiv auf und überträgt es auf Jesus).

freiers bestehen, doch läßt sich an universalistischen Aussagen wie der in 1 Tim 2,4 einerseits und den vielfachen Belegen für Menschensohntradition (1 Tim 5,21; 2 Tim 2,11ff; 4,1.8) andererseits ablesen, daß wir uns mit den Past nicht in jenem Rahmen bewegen. Jesus wird hier in den Farben des Menschensohnes, wie wir ihn aus den Bilderreden des äthHen kennen, gezeichnet⁵¹.

Im übrigen ist der Präexistenzgedanke im Konzept der zweifachen ἐπιφάνεια implizit enthalten: Damit werden ja erstes und zweites Kommen Jesu parallelisiert (ohne daß sie so genannt würden). Für das zweite Kommen aber ist klar, daß ein bereits verborgen, nämlich im Himmel, Vorhandener auftritt, und nicht ein bis dahin nicht Existierender neu entsteht. Es bleibt anzumerken, daß die Präexistenz Jesu auch in der von Paulus als verbindlich angesehenen Formulierung des Evangeliums in 1 Kor 15,3b–5 nicht ausdrücklich erwähnt wird, obwohl sie zweifellos vorausgesetzt ist.

b) Zum Fehlen des Titels υἱὸς τοῦ θεοῦ

Das Fehlen des Sohnestitels in den Past wäre an sich nicht besonders bemerkenswert, ist der Titel doch selbst in den paulinischen Homologumena mit insgesamt fünfzehn Belegen relativ selten⁵². Auch im Philipper- und Philemon-Brief sucht man ihn vergeblich. Daß der Verfasser ihn aber sogar in 2 Tim 2,8 übergeht, wo er durch die Tradition unmittelbar vorgegeben war (vgl. Röm 1,3), ist auffällig. Über den *Grund* für diese Vermeidung kann man nur Vermutungen anstellen. Sie könnte mit den Adressaten der Briefe zu tun haben. Wie sich im Lauf der Auslegung immer wieder nahelegt, schreibt der Verfasser in einer Zeit, wo der Schritt zur Mission unter reinen, d. h. nicht durch die Synagoge vorgeprägten, Heiden vollzogen ist. Wie beispielsweise die Einführung neuer oder bisher seltener gebrauchter Vokabeln (ἐπιφάνεια, σωτήρ) demon-

⁵¹ Wenn WINDISCH (Christologie 215) die Davidssohnschaft dahingehend auslegt, daß Jesus „als schriftgemäßer Mensch-Messias geboren und erschienen“ sei, so ist das also zu wenig.

⁵² HENGEL (Sohn Gottes 29) erklärt das im Vergleich zu Kyrios (184 Belege) relativ seltene Vorkommen des wichtigen Sohnes-Titels in den paulinischen Homologumena damit, daß Kyrios „zugleich als Gebetsanrede und in der Akklamation verwendet werden konnte“, während „die sprachlich kompliziertere Form ‚Sohn Gottes‘... als Ausnahme bestimmten theologischen Spitzenaussagen vorbehalten [blieb]“ (bei HENGEL z. T. kursiv). Es bleibt hinzuzufügen, daß ‚Sohn Gottes‘ nicht nur wegen seiner *sprachlichen Form*, sondern vor allem wegen seiner *Bedeutung* als Akklamation ungeeignet war: auch im Judentum findet sich der „Titel“ äußerst selten. Obwohl im AT „die Gottessohnschaft nicht im Sinne physischer Abstammung, sondern als Ausdruck der Legitimation des Herrschers durch Gott ... verstanden wurde, ist das Judentum offenbar besorgt gewesen, es könnte sich mit der Bezeichnung Sohn Gottes das Mißverständnis einer physischen Gottessohnschaft verbinden, von der in der Welt des alten Orients weithin die Rede war“. (LOHSE unter FOHRER u. a., υἱὸς 361; vgl. GESE, Messias 132.)

striert, stellt sich der Verfasser auf die sprachliche Prägung dieser Menschen ein.

Die Rede vom Gottessohn war in einem polytheistischen Kontext mißverständlich. Zwar war υἱὸς θεοῦ „gerade *keine* verbreitete ‚religiös-orientalische‘ Titulatur“⁵³, aber man konnte den Begriff mißverstehen⁵⁴. Die Aussage, Jesus sei zum υἱὸς (τοῦ) θεοῦ eingesetzt worden, läuft in einem solchen Kontext Gefahr, ihrer monotheistischen Verankerung entkleidet und dahingehend mißverstanden zu werden, daß Jesus unter die zahlreichen Göttersöhne, die man im Hellenismus kannte, einzureihen sei⁵⁵. Umgekehrt war das für Jesu Gottessohnschaft konstitutive Moment des Gehorsams⁵⁶ gegen den Vater mit der hellenistischen Vorstellung, wonach die Begabung mit außerordentlicher Kraft die Gottessohnschaft ausmacht, kaum vereinbar. Es *könnte* sein, daß der Verfasser aus diesen Gründen auf den Titel verzichtete⁵⁷ – während allerdings andere, mit den Past in etwa gleichzeitige Schriften ihn Heidenchristen gegenüber durchaus verwenden⁵⁸. Letzte Gewißheit über die Motivation des Verfassers, hier anders vorzugehen, ist deshalb nicht zu erzielen.

⁵³ HENGEL, Sohn Gottes 49, Anm. 57; kursiv bei HENGEL.

⁵⁴ Vgl. zu entsprechenden Titeln im orientalischen Herrscherkult WÜLFING VON MARTITZ unter FOHRER u. a., υἱὸς 336; in griechischen Zeugnissen des Kaiserkults HENGEL, Sohn Gottes 49; zur „physische[n] Abstammung großer Kriegs- und Geistesgrößen von einzelnen Göttern“ a. a. O. 51 sowie WÜLFING VON MARTITZ unter FOHRER u. a., υἱὸς 338f; zur Ansicht der aufgeklärten Stoa von der Gotteskindschaft aller Menschen kraft ihrer Vernunft HENGEL, Sohn Gottes 39f; zur Bezeichnung führender Persönlichkeiten in der Gnosis als „Gottessohn“ WÜLFING VON MARTITZ unter FOHRER u. a., υἱὸς 339 unter Verweis auf Orig Cels VI 11 und VII 8; Mart Pt et Pl 26; CI AI Strom III 4,30,1.

⁵⁵ Auch im Judentum konnten ja verschiedene Gestalten als υἱὸς θεοῦ bezeichnet werden (vgl. die Belege bei HENGEL, Sohn Gottes 68ff, FOHRER υἱὸς 354f und SCHWEIZER unter FOHRER u. a., υἱὸς 355ff), aber das geschah unter streng monotheistischem Vorzeichen. Dazu war Israel aufgrund seiner langen monotheistischen Glaubenstradition fähig. Von Heiden war solche Enthaltensamkeit von polytheistischen Gedanken nicht zu erwarten.

⁵⁶ Vgl. 1 Kor 15,28 und Gal 4,4; dazu HENGEL, Sohn Gottes 141f.

⁵⁷ Einen Verzicht dieser Art vermutet SCHWEIZER (unter FOHRER u. a., υἱὸς 383) auch hinter der Umformung von Mk 15,39 in Lk 23,47: „Daß Lk 23,47 den Gottessohntitel... durch δίκαιος ersetzt, will vermutlich vor einer Auslegung im Sinne heidnischer Göttersöhne bewahren“. Schon in den paulinischen Homologumena ist diese Tendenz zu beobachten: Von den 15 Belegen des Sohnestitels entfallen sieben bzw. vier auf Römer- bzw. Galaterbrief, die Briefe, „in denen am stärksten die Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition geführt wird, ... während die beiden Briefe, die an die nun wirklich von einer ‚akuten Hellenisierung‘ bedrohte Gemeinde von Korinth gerichtet waren, ‚Sohn Gottes‘ nur dreimal enthalten“; Paulus mutet ihn ihnen zwar im Gegensatz zum Verfasser der Past noch zu, legt aber weniger Gewicht darauf (HENGEL, Sohn Gottes 18).

⁵⁸ Zum Beispiel wird der Titel in den Johannesbriefen verwendet. In den Schriften der Alten Kirche wird er in sehr unterschiedlicher Häufigkeit gebraucht: in 1 und 2 Clem fehlt er, Polyk hat ihn nur einmal, die Did selten, Ign, Barn und Herm häufig. Bei Justin und Iren ist er von zentraler Bedeutung. Auch das Altrömische Bekenntnis und das Apostolicum machen den Verzicht auf den Sohnestitel nicht mit, obwohl sie später sind als die Past. Sie nehmen

Allerdings wird das Fehlen bestimmter christologischer Titel erst dann zum eigentlichen Problem, wenn man mit der religionsgeschichtlichen Schule jeden christologischen Titel für sich nach Herkunft und Inhalt untersucht⁵⁹. Da neuere traditionsgeschichtliche Arbeiten von Forschern wie Betz⁶⁰, Hengel⁶¹, Geese⁶² und Stuhlmacher⁶³ gezeigt haben, daß die Titel aus einem *gemeinsamen* Hintergrund, nämlich dem alttestamentlich-jüdischen, stammen und ihre inhaltliche Präzisierung von der Geschichte und Person Jesu her erfahren haben, ist es denkbar geworden, daß ein Autor zwar aus bestimmten Gründen auf einzelne Titel verzichtet, sich aber insgesamt auf diesen Hintergrund bezieht und aus ihm christologische Inhalte aufnimmt⁶⁴.

Nach Ps 110,3 ist der zur Rechten Gottes erhöhte κύριος, dem alle Feinde untertan werden, von Gott „geboren“, also sein Sohn, ohne daß er so genannt würde⁶⁵. Diese Konvergenz von Sohnes- und κύριος-Titel spiegelt sich im NT in der Verbindung von 2 Sam 7 und Ps 110 (vgl. z. B. Apg 2,30–35 und Hebr 1,5.13). Nach Röm 1,4 „wurde Jesus mit der Auferstehung zum Gottessohn“, nach Apg 2,36 „zum Herrn und Christus gemacht“⁶⁶. Die Ineinssetzung von

noch umfassender als diese auf die *ganze* frühchristliche Tradition Bezug.

⁵⁹ Diese Methode liegt auch HAHNS Arbeit über „Christologische Hoheitstitel“ zugrunde und kommt in jüngster Zeit z. B. bei STRECKER (vgl. Theologie 85) zur Anwendung.

⁶⁰ BETZ, Frage nach dem messianischen Bewußtsein; ders., Was wissen wir. Dort schreibt BETZ (117): „Der Messias war ein Sproß aus Davids Haus und darum der ‚Davidssohn‘ schlechthin. Aus dem Nathanspruch und Ps 2,7 wurden die Titel ‚Davidssohn‘ und ‚Gottessohn‘ gewonnen. Somit gehören diese drei Hoheitsprädikate: Christus, Davidssohn und Gottessohn eng zusammen. Durch die beiden letztgenannten wird der ‚Christus‘ näher bestimmt; Herkunft und Würde des Endzeitkönigs werden durch sie präzisiert“.

⁶¹ Siehe die zahlreichen Titel zur Christologie im Literaturverzeichnis. In Sohn Gottes (90) warnt HENGEL vor einer Auflösung der Christologie in einzelne Titel: „Die erstaunliche Vielnamigkeit und Variabilität der Weisheit und erst recht des Logos bei Philo lehren, daß es irreführend ist, wenn man das Geflecht der christologischen Titel in eine Vielzahl selbständiger, ja einander widersprechender ‚Christologien‘ und verschiedener dahinterstehender Gemeinden aufzulösen sucht ... Der antike Mensch dachte im Bereich des Mythos gerade nicht analytisch differenzierend wie wir, sondern im Sinne der ‚Vielfalt der Annäherungsweisen‘ kombinierend und akkumulativ“.

⁶² GESE, Der Messias; ders., Die Weisheit.

⁶³ STUHLMACHER, Christusbild; ders., Der messianische Gottesknecht; ders., Jesus als Versöhner; ders., Jesus von Nazareth; ders., Zur paulinischen Christologie.

⁶⁴ Auch POKORNÝ (Entstehung der Christologie 68) betont, daß „fast alle bedeutenden Hoheitstitel ... miteinander entweder durch ihre Funktion im Leben der Gemeinde oder durch ihren theologischen Inhalt fest verbunden sind“.

⁶⁵ Vgl. GESEs Übersetzung (Messias, 130) zu Ps 110,3. GESE zeigt, daß Ps 110,3 ein Pendant zu Ps 2,7 ist (vgl. auch ders., Natus ex virgine 138).

⁶⁶ BETZ, Was wissen wir 119; es ist darum nicht zutreffend, wenn SCHWEIZER (unter FOHRER u. a., υἱός 387) meint, „daß die Gottessohnbezeichnung ursprünglich nichts mit der Anbetung des himmlischen κύριος zu tun hat, sondern in einer völlig anderen, stark von den apokalyptischen Erwartungen geprägten Christologie wurzelt, dh in der in diesen Kategorien verstandenen Ostererfahrung der Gemeinde“.

Menschensohn und κύριος ist ebenfalls bereits vom AT her nahegelegt, da Ps 8 „die Erhöhungsvorstellung mit dem Menschensohn“ verband, „Ps 110 dagegen mit der Bezeichnung ‚Herr‘“⁶⁷. Auch diese beiden Psalmen werden im NT auffallend häufig nebeneinander zitiert (Mk 12,36 par Mt 22,44⁶⁸; 1 Kor 15,25–27; Eph 1,20–22; Hebr 1f; 1 Petr 3,22). In dem Moment, wo 2 Sam 7, Ps 2 und 110 eschatologisch gedeutet werden (was schon im Judentum vollzogen wird), werden sie auch mit Dan 7 sozusagen deckungsgleich. ÄthHen 69,27.29; 70,1 übertragen die in Ps 110 vom κύριος ausgesagte Erhöhung zum Thron Gottes auf den Menschensohn. Auch die Würde des *Gottessohnes* ist hier voll und ganz auf den Menschensohn übergegangen: dieser ist präexistent, hat an Gottes Herrlichkeit und Richtervollmacht teil und tut Gottes Werk.

Sehr treffend faßt Gese den Zusammenhang zwischen Messias, Gottes- und Menschensohn zusammen: „Im Sinne der *davidisch-messianischen Tradition* ist die Auferstehung die Inthronisation zum Gottessohn“; vgl. Röm 1,3f. „Im Sinne der *Menschensohnüberlieferung* ist der Auferstandene der zum Menschensohn eingesetzte, erhöhte Messias“; vgl. Apg 7,56⁶⁹. „Im Sinne der *Weisheitstradition*“ ist Jesus „die Erscheinung der Weisheit selbst, weil er die Offenbarung der vollen Transzendenz ist. Die Bezeichnung ‚Sohn‘ nimmt hier im Zusammenhang mit der Weisheit noch eine Bedeutung weit über die der davidischen Messianologie hinaus an“, nämlich im Sinne einer „innersten Verbindung zu Gott“⁷⁰.

Die verschiedenen Titel werden im NT also akkumuliert, damit man überhaupt aussagen kann, wer Jesus ist, und werden nicht streng unterschieden. Nur von daher ist z. B. nachvollziehbar, wie Paulus an Stellen, wo er Menschensohntradition aufnimmt, die Titel κύριος (1 Thess 4,15ff) oder υἱός (1 Kor 15,28; 1 Thess 1,10) gebrauchen kann.

Für die Past ergibt sich aus diesen Beobachtungen, daß der κύριος- und der Christus-Titel, die Erhöhungsaussagen wie auch die Anklänge an Menschensohntradition als Bejahung von Präexistenz und Gottessohnschaft Jesu zu werten sind, auch wenn der Titel selbst fehlt. Möglicherweise fehlt dieser gerade wegen der starken Aufnahme von Menschensohntradition, welche von Anfang an (vgl. Dan 7) auf den Titel „Gottessohn“ verzichtet⁷¹. Sein Pendant,

⁶⁷ HENGEL, Christologie und Chronologie 66.

⁶⁸ Vgl. dazu STUHLMACHERs Auslegung (Biblische Theologie Bd. 1, 124): „Ps 110,1 wird ... nach rabbinischem Analogieschlußverfahren von Ps 8,7 her interpretiert und gleichzeitig auf den ‚Menschensohn‘ bezogen (vgl. äthHen 61,8; 62,2). Das Streitgespräch Mk 12,35–37 ist ein Doppelzeugnis für Jesu messianisches Sendungsbewußtsein und seine Erhöhungserwartung; es zeichnet der judenchristlichen Formel, die Paulus in Röm 1,3–4 zitiert [und folglich auch 2 Tim 2,8], die Perspektiven vor“.

⁶⁹ Weisheit 238; kursiv bei GESE.

⁷⁰ A. a. O. 239; kursiv bei GESE.

⁷¹ In der Menschensohntradition wird – „da das historische Zionsverständnis hier ausfällt“ – „eine Vater-Sohn-Relation von Gott zum Messias ... auch nicht mehr zum Ausdruck

daß nämlich Gott πατήρ genannt wird, ist in den Past bezeichnenderweise vorhanden⁷². Vor allem aber zeigt die überall in den Past zu beobachtende Übertragung von alttestamentlichen Aussagen über Gott auf Jesus (siehe die Zusammenstellung solcher Übertragungen im dritten Hauptteil unter III.1.c), daß der Verfasser die im Sohnestitel vorausgesetzte „ursprüngliche und wesentliche Zugehörigkeit Jesu zu Gott und damit sein präexistentes Gottsein“⁷³ voll und ganz bejaht.

3. Zusammenfassung

2 Tim 2,8 ist eine gleichmäßig formulierte, leicht memorierbare Formel, die durch μνημόνευε als gemeinsame Glaubensgrundlage, an der nicht zu rütteln ist, ausgezeichnet wird und – wie bei Paulus in Röm 1,1ff – umreißt, was das Evangelium ist (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου). Der Verfasser scheint die Formel auf der Grundlage von Röm 1,3f selbst formuliert zu haben. Das entspricht seinem allgemein festzustellenden Anliegen, paulinische Tradition Heidenchristen in einprägsamer Form weiterzugeben. Die Formel ist zweifachen Inhalts: Jesus ist von den Toten auferstanden, er *lebt* (das soll durch die Perfektform ἐγηγερέμενον betont werden). Und er ist davidischer Abstammung, d. h. der Messias Israels. Damit sind die beiden Wurzeln der Christologie genannt. Die Formel vertritt keine adoptianische Christologie. Daß der Sohnestitel aus Röm 1 nicht übernommen wurde, ist kein Hinweis darauf, daß der Verfasser Gottessohnschaft und Präexistenz Jesu leugnete. Vielmehr weist die davidische Abstammung (ἐκ σπέρματος Δαυίδ) Jesus als Messias designatus aus. Aus den vielfältigen Bezugnahmen auf die Menschensohntradition (1Tim 5,21; 2 Tim 2,12ff; 4,1.8) wird ersichtlich, daß damit in den Past nicht ein nur menschlicher, nationaler Befreier gemeint ist. Denn Jesus wird als der endzeitliche Richter, der mit Gott gleicher Würde ist, dargestellt, so wie in äthHen der präexistente Menschensohn (vgl. äthHen 48,3.6). Muß letztlich offen bleiben, warum der Verfasser den Titel υἱὸς τοῦ θεοῦ wegläßt, so läßt sich doch mit Bestimmtheit sagen, daß der Grund dafür *nicht* die Ablehnung dessen ist, was der Titel inhaltlich besagt. Schließlich sind κύριος- und Christus- (bzw. Da-

gebracht“, sondern gleichsam durch „die Betonung der paradoxen Zugehörigkeit des Menschen zum himmlischen Raum inmitten der Engelwesen“ ersetzt (GESE, Messias 140).

⁷² Dasselbe läßt sich für die Offb beobachten: Hier wird „πατήρ relativ häufig und nur auf Christus bezogen verwendet“ – „Titel und Vorstellung des Gottessohnes sind dem Verfasser also bekannt“ –, aber er findet sich nur in 2,18, wo er zudem in apokalyptischen Farben gemalt wird (SCHWEIZER unter FOHRER u. a., υἱὸς 392). Möglicherweise ist sich also auch der Verfasser der Offb der Problematik der Verwendung des Gottessohn-Titels unter Menschen heidnischer Herkunft bewußt.

⁷³ HOFIUS, Ist Jesus der Messias? 117, These 5.1.2.2. zum „metaphysische[n] ‚Sohn Gottes‘-Begriff, der im Neuen Testament als Hoheitstitel Jesu erscheint“ (dort z. T. kursiv).

vidssohn-) Titel sowie die Anklänge an Messias- und Menschensohntradition in den Past ein Hinweis darauf, daß der Verfasser in Jesus den präexistenten eschatologischen Herrscher und Erretter sah.

Daß der Verfasser hier gerade *diese* Formel wählt, um das paulinische Evangelium zusammenzufassen, könnte mit der Irrlehre zu tun haben, die er bekämpft. Ein Hinweis darauf ist die Einleitung durch $\mu\upsilon\eta\mu\acute{o}\nu\epsilon\upsilon\epsilon$, die zum Festhalten an der Wahrheit mahnt. Handelt es sich – wie 2 Tim 2,18 nahelegt – um eine doketisch-gnostische Häresie, welche die leibliche Auferstehung in Bezug auf die Gläubigen leugnete, wird sie diese auch für Jesus bestritten haben⁷⁴. In einem solchen Kontext werden beide Aussagen – Davidssohnschaft und (leibliche) Auferstehung Jesu – zur antidoketischen Spitze, wenn sie auch ursprünglich nicht als solche formuliert worden sind. Da nämlich, wo „der Mythos aus Jesus eine Erscheinung macht und der Christus nicht mehr ‚im Fleische kommt‘, ist seinem Ausgang und seinem Anfang, seiner Auferstehung und seiner Davidssohnschaft, die Bedeutung genommen“⁷⁵. Ganz entsprechend gehen auch im 1. Johannesbrief die Leugnung der Messianität Jesu (2,22) und die Leugnung seiner Leibhaftigkeit (1 Joh 4,2f; vgl. 2 Joh 7) Hand in Hand.

⁷⁴ Vgl. z. B. SCHLATTER, Kirche der Griechen 235; LÜTGERT, Irrlehrer 57; MERKEL; Pastoralbriefe 64.

⁷⁵ SCHLATTER, Kirche der Griechen 235.

XI. 2. Timotheus 2,10–13

- 11 πιστὸς ὁ λόγος.
a εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν.
12 b εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν.
c εἰ ἀρησόμεθα, κάκεινος ἀρνήσεται ἡμᾶς.
13 d εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει,
e ἀρῆσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.

1. Form und Überlieferung

11–13 Dieser Text hebt sich durch seinen geschlossenen Aufbau vom Kontext ab. Er besteht aus vier parallelen, mit εἰ eingeleiteten Sätzen und einem abschließenden, mit γὰρ angeschlossenen Hauptsatz. Die Protasis der ersten vier Sätze bildet jeweils ein Verb im Indikativ der 1. Pers. Plur., das vom Tun der Christen handelt. In der Apodosis steht im ersten Verspaar jeweils ein Verb in der 1. Pers. Plur., dessen Inhalt das Ergehen der Christen ist, im zweiten ein Verb in der 3. Pers. Sing., das vom Tun Jesu handelt.

Folgende Tempora werden verwendet:

Zeile a Aorist – Futur

Zeile b Präsens – Futur

Zeile c Futur – Futur

Zeile d Präsens – Präsens.

Wie sich zeigen wird, sind die Tempora in Zeilen a–c in den jeweiligen Traditionen vorgegeben. Eine kleine Abweichung von der Tradition liegt in Zeile c vor: Statt des Konjunktivs Aorist mit ὅστις δ' ἄν (was einem εἰάν τις gleichkäme) in Mt 10,33 (s. u.) steht hier – um der Parallelität mit den übrigen Zeilen willen – der gleichbedeutende Indikativ Futur mit εἰ¹.

Die ersten drei Sätze bringen im zweiten Teil jeweils ein Pendant zum ersten, während der vierte dieses Schema durchbricht und im zweiten Teil einen Gegensatz zum ersten folgen läßt, weshalb das καί, das in den ersten drei Sät-

¹ Man kann zwar mit BDR (§ 372.1, Anm. 3) einen Unterschied in der Nuancierung zwischen beidem feststellen „insofern, als εἰ mit Ind[ikativ] Fut[ur] nur eine logische Schlußfolgerung darstellt, während εἰάν mit Konj[unktiv] auf eine eventuelle Verwirklichung hindeutet“. Doch ist das wohl nur ein unbeabsichtigtes Nebenresultat dessen, daß der Verfasser um der Parallelität der vier Zeilen willen hier εἰάν durch εἰ ersetzt hat.

zen die Entsprechung des göttlichen zum menschlichen Handeln anzeigt, fehlt. Der letzte Satz, der ganz vom Muster der vorhergehenden abweicht, gibt den Grund für diese Divergenz an: sie ist im Wesen Jesu selbst begründet. Hier liegt der Höhepunkt des ganzen Stücks.

Die einzelnen Zeilen des Texts sind durch einige Querverbindungen miteinander verklammert: So wird πιστός aus der Einleitung in Zeile d wieder aufgenommen. Dem „Wort“ kommt diese Eigenschaft insofern zu, als sie zum Wesen Jesu gehört. Die Wurzel μεν- taucht in ὑπομένομεν (Zeile b) und in μένει (Zeile d) auf. ἀρνεῖσθαι kommt insgesamt dreimal vor. Während es in Zeile c vom Menschensohnwort (s. u.) her vorgegeben ist, stammt es in Zeile e vom Verfasser selbst. Es entsteht ein bemerkenswerter Kontrast: zwar wird der Menschensohn „uns“ verleugnen. Sich selbst aber kann er nicht verleugnen.

Die Struktur dieses Stücks ist auf leichte Behältlichkeit ausgerichtet. Als Sitz im Leben kommt der Gemeindeunterricht in Frage. Für diesen bediente man sich – nach jüdischem Vorbild – solcher mnemotechnischer Strukturen; dort wurde auch das von Christen geforderte Verhalten gelehrt. Angesichts der Parallelität zu Röm 6,8 könnte man speziell an den Taufunterricht denken, wo nach Röm 6,17 auch das Evangelium (vgl. 1 Kor 15,3b–5) gelehrt worden ist².

Aufgrund seiner stilistischen Gestaltung wird der Text häufig als traditionell eingestuft³. Sein Ursprung ist in der Paulus-Schule zu suchen, da er im wesentlichen auf paulinischen Aussagen basiert (s. u.), daneben aber mit Zeilen b–c synoptische Tradition aufnimmt (s. u.), die sich in den paulinischen Homologumena so noch nicht findet. Das läßt vermuten, daß es sich um einen erst relativ spät entstandenen Text handelt, der vorgegebene Traditionen für den Unterricht zusammenfassen soll. Für eine relativ späte Entstehung spricht auch, daß er von Anfang an auf Griechisch formuliert worden ist und nicht auf Hebräisch oder Aramäisch (wo es für die Komposita mit συν- bzw. Alpha privativum keine Äquivalente gäbe). Andererseits ist seine „Stilform ... ungriechisch“ und deshalb „mit Sicherheit auf einen hellenistischen Judenchristen“ zurückzuführen⁴. Es darf als sehr wahrscheinlich gelten, daß dieser der Verfasser der Past selbst war. Gerade für ihn ist die gleichzeitige Verwendung paulinischer und synoptischer Stoffe typisch. (Man vergleiche z. B. 1 Tim 1,15 oder 2,5–7, wo er jeweils synoptische Tradition sozusagen unter paulinischem „Vorzeichen“ zitiert). Im übrigen würde es gut zum Selbstverständnis des Verfassers passen, der Paulus wiederholt als „Lehrer“ bezeichnet, daß er die ihm überlieferte paulinische Theologie (oder was er als solche ansieht) für die Gemeinde in lehr- und lernbare Formen gießt.

² Vgl. hierzu STUHLMACHER, Brief an die Römer 88.

³ Nach SCHIERSE (Pastoralbriefe 114) und LOHFINK (Paulinische Theologie 86f) handelt es sich um ein „Bekennerlied“.

⁴ JEREMIAS, Briefe 55.

Entscheidet man sich gegen diese Lösung der Verfasserfrage, ist es äußerst schwierig, eine andere historisch plausible Lösung dafür zu finden. Der Verfasser des Lehrstücks muß ein Kenner paulinischer Theologie sein und über das Matthäus- und das Lukas-Evangelium verfügen.

Die Einleitung durch πιστὸς ὁ λόγος spricht nicht gegen diese Beurteilung des Stücks, da sie für sich genommen kein sicheres Indiz für das Vorliegen vorgegebener Tradition ist. Sie kann ebensogut als Einleitung eines vom Verfasser geschaffenen, zur Tradierung bestimmten Lehrgedichts dienen.

2. *Exegese*

10 οἱ ἐκλεκτοί siehe zweiter Hauptteil, XV. zu Tit 1,1.

σωτηρίας τυγχάνειν σωτηρία ist sonst in den biblischen Schriften nirgends mit τυγχάνειν konstruiert (ähnliche Wendungen mit τυγχάνειν: Lk 20,35; Hebr 11,35). Bei Josephus dagegen ist σωτηρίας τυγχάνειν öfter belegt (Bell 6,321; Ant 12,344). Hier zeigt sich also offensichtlich hellenistisch (-jüdisch)er Einfluß.

σωτηρία ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ siehe zweiter Hauptteil, XVIII. zu ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und unter XII. zu 2 Tim 3,15.

δόξα αἰώνιος vgl. hierzu zweiter Hauptteil, XVI. zu Tit 2,13. Auch an dieser Stelle geht es um die Teilhabe der Glaubenden an der δόξα des (wieder) kommenden Menschensohnes. Das Adjektiv αἰώνιος steht in den biblischen Schriften nur selten bei δόξα: in der LXX nur in hellenistisch beeinflussten Büchern (Weish 10,14; 1 Makk 2,51*), im NT außer hier nur in 1 Petr 5,10. Geläufiger ist die semitisierende, vom Verfasser wohl bewußt vermiedene Wendung εἰς τοὺς αἰῶνας.

11 πιστὸς ὁ λόγος siehe zweiter Hauptteil, II. zu 1 Tim 1,15.

εἰ war in der ersten Zeile des Textes von Röm 6,8 her vorgegeben und ist von da aus auch für die Struktur der folgenden drei Zeilen bestimmend geworden.

συναποθνήσκειν Dieses Kompositum von ἀποθνήσκειν kommt im NT an zwei weiteren Stellen vor, nämlich Mk 14,31 und 2 Kor 7,3. Doch liegt der Ursprung der Aussage von Zeile a nicht in diesen Stellen, sondern in Röm 6,8 (vgl. Kol 2,20). Daß συν- hier die Angesprochenen mit Jesus zusammenschließt und nicht etwa mit Paulus, ergibt sich aus dem Kontext: Mitleben und

mitherrschen werden die Christen mit Christus, wie überhaupt Christus das (unausgesprochene) logische Subjekt des ganzen Traditionsstücks ist⁵.

σὺς ζῆν kommt außer an unserer Stelle und der oben genannten aus 2 Kor 7 nur noch in Röm 6,8 vor, und zwar zusammen mit ἀποθνήσκειν σὺν Χριστῷ, wofür an unserer Stelle – formelhaft abgekürzt – nur noch συν-αποθνήσκειν steht. Daß hier Röm 6,8 zugrundeliegt, zeigt die Übereinstimmung beider Stellen: Wie in Röm 6,8, so steht auch hier der Aorist von ἀποθνήσκειν und das Futur von σὺς ζῆν. Es geht also in der Protasis eindeutig um ein Geschehen in der Vergangenheit. Diese (an sich unlogische) Verwendung von εἰ im Sinne von ὅτι ist in den paulinischen Homologumena weitaus häufiger als sonst im NT⁶. Wie in Röm 6,8 ist mit (συν)ἀποθνήσκειν auch hier das Sterben mit Christus, das sich in der Taufe vollzieht, gemeint, und nicht ein etwaiges Martyrium⁷. Das zeigt auch der Aufbau des Lehrgedichts: Auf das ἀποθνήσκειν am Anfang des christlichen Lebens (Aorist) folgt das ὑπομένειν (Präsens) als Lebensweg, welches im Martyrium – dieses ist mit ἀρνεῖσθαι (Futur) sozusagen sub contrario angesprochen – enden kann.

Da dieser Gedankengang sich sonst nirgends im NT findet, muß der Verfasser ihn direkt aus dem Römerbrief übernommen haben. Nur so erklärt sich die exakte Wiedergabe des paulinischen Gedankens bei gleichzeitiger Kombination mit synoptischer Tradition – was ja auf eine relativ späte Entstehung schließen läßt.

Es fällt auf, daß die Past die Vorverlegung in die Gegenwart, die der Gedanke von der Auferstehung mit Christus in Kol 2,12f und Eph 2,5f (und auch im Johannesevangelium) erfährt, nicht mitvollziehen, sondern das Mitleben und Mitherrschen nur als zukünftiges ansprechen (während in Röm 6,4.11 doch immerhin der neue Wandel, der aus dem Mit-Christus-Sterben folgt, hervorgehoben wird). Das bedarf freilich erst in dem Moment einer Erklärung, wo erwiesen ist, daß der Verfasser diese Briefe (oder einen davon) kannte. Da das für den Epheser-Brief durch mehrere sprachliche und theologische Übereinstimmungen wahrscheinlich gemacht wird (vgl. Eph 5,25 mit Tit

⁵ Anders HASLER (Epiphanie 198), nach dem das σὺν hier nicht die Glaubenden mit Christus, sondern „Paulus mit Timotheus“ zusammenschließt – worin sich für HASLER einmal mehr die Jenseitigkeit der Kyrios-Vorstellung in den Past zeigt.

⁶ Vgl. Röm 3,3; 5,10.15.17; 6,5.8; 8,11; 11,6.12.17.21.24; 15,27; 1 Kor 9,11; 11,6b; 15,12.44; 2 Kor 3,7.9.11; 7,8a.12; 11,6.15; Gal 3,29; 5,25; (Kol 2,20; 3,1); 1 Thess 4,14.

⁷ Das nehmen z. B. LOHFINK (Vermittlung 178), ROLOFF (Weg Jesu 164), MERKEL (Pastoralbriefe 65) und LÄGER (Christologie 81) an. Wäre *das* der Sinn der Aussage, wäre statt des Aorists ein Futur zu erwarten (der Vergleich mit Mt 10,39, wo tatsächlich vom „Mitleben“ aufgrund des Martyriums die Rede ist, zeigt, welche Tempusstruktur dafür zu erwarten wäre: dort stehen dem Sinn nach zukünftige Partizipien). Außerdem würde bei dieser Deutung Zeile a konkreter und deutlicher vom Martyrium sprechen als Zeile b (εἰ ὑπομένειν). Eine solche „Antiklimax“ wäre poetisch schlecht.

2,14a; Eph 2,10 mit Tit 2,14b; Eph 2,1–7 mit Tit 3,3–7; Eph 2,4–8 mit 2 Tim 1,9f)⁸, muß man annehmen, daß der Verfasser der Past an dieser Stelle bewußt bei der Terminologie des Römerbriefs bleibt – ja sogar noch mehr als dieser die Zukünftigkeit des ewigen Lebens betont – und die des Epheserbriefs übergeht. Der Grund dafür wird die in 2 Tim 2,18 angesprochene Häresie sein, durch die seine Gemeinde bedroht wurde. Angesichts einer Häresie, die (möglicherweise unter Berufung auf die paulinische Tauftradition, wie sie in Kol 2,12 und Eph 2,6 vertreten wird) lehrte, die Auferstehung sei in der Taufe schon geschehen, und die deshalb wahrscheinlich auch die zukünftige, leibliche Auferstehung leugnete, wäre es wenig ratsam gewesen, Sätze wie Eph 2,5f (vgl. aber auch schon Röm 8,30, wo Paulus im Aorist vom *συνδοξάζειν* spricht) zu wiederholen, welche ja gerade den Anlaß für solche Irrlehren gegeben zu haben scheinen⁹. Daß es sich dabei um frühe Formen der Gnosis handelte¹⁰, ist leicht erkennbar, wenn man Passagen von Texten aus Nag Hammadi und entsprechende Kirchenväterzitate daneben hält:

Schon das wohl früheste Dokument der aufkommenden syrischen Gnosis¹¹, das in Nag Hammadi gefundene Thomasevangelium, leitet in v 71 aus der Aussage von Joh 2,19 die Leugnung der leiblichen Auferstehung ab¹². Vgl. auch Philippus-Evangelium 90: „Diejenigen, die sagen, man wird zuerst sterben und (danach) auferstehen, irren. Wenn man nicht zuerst, bei Lebzeiten, die Auferstehung erhält, wird man nichts erhalten, wenn man stirbt“¹³. Eine ähnliche Ansicht ist dem Thomasbuch (145,1) zu entnehmen: „Wachet und betet ..., daß ihr nicht im Fleische vegetiert, sondern aus der Fessel der Bitterkeit des Lebens herauskommt ... Denn wenn ihr aus den Mühen und den Leidenschaften des Körpers herauskommt, werdet ihr die Ruhe erlangen durch den Guten und herrschen mit dem König“¹⁴. In dieselbe Richtung weisen Philippus-Evangelium 21; Exegese über die Seele 134,1,10; Brief an Reginus 45,14–28 und der Auferstehungstraktat von Nag Hammadi 1,4,49.

Die Kirchenväter klagen immer wieder über diese Irrlehre: Vgl. Tertullian res 19,1ff: „Von dem Zeitpunkt an also, wo man den Herrn in der Taufe angezogen habe, habe man durch den Glauben die Auferstehung mit ihm er

⁸ Auch GESE (Rezeption 225f) geht davon aus, daß die Past den Epheserbrief voraussetzen; vgl. ferner HANSON, *Pastoral Epistles* 199; VON LIPS, Von den „Pastoralbriefen“ 62.

⁹ Der Epheser-Brief selbst freilich lehrt keine rein präsentische Eschatologie; der Vorbehalt bleibt, daß die Gläubigen erst „das Unterpfand ihres Erbes“ erhalten haben und die Vollendung noch aussteht: 1,14; vgl. auch 1,18; 2,7.

¹⁰ Vgl. z. B. MERKEL, *Pastoralbriefe* 68.

¹¹ So MÉNARD, *L'évangile selon Thomas* 27.

¹² Text bei ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* 526; vgl. dazu MÉNARDs Kommentar (*L'évangile selon Thomas* 173): „Dans le présent contexte elle [la maison] ne saurait signifier que la matière, celle du monde, du corps et de l'âme matérielle“.

¹³ Zitiert nach KRAUSE, *Gnosis* Bd. 2, 113.

¹⁴ Zitiert nach KRAUSE, *Gnosis* Bd. 2, 147f.

langt“¹⁵. Ähnlich Epiphanius Panarion XXVI,9,3 über libertinistische Gnostiker, XXXI,7,6 über Valentin; Irenäus adv haer I 23,5 über Simons Nachfolger Menander; Hippolyt V,8,23f über die Naassener. Daß sich damit asketisch-leibfeindliche Züge verbinden konnten (vgl. 1 Tim 4,3), wird aus Clemens Alexandrinus Strom III 48,1 ersichtlich¹⁶. Origenes, Cels III 11 weist darauf hin, daß entsprechende Lehren schon zur Zeit des Paulus auftraten (und folglich kein voll ausgebildetes gnostisches System voraussetzen): vgl. 1 Kor 15,12ff mit 2 Tim 2,18¹⁷.

Dem setzen die Past an mehreren Stellen entgegen, daß die Erfüllung des (im Glauben zwar gegenwärtigen) Heils noch aussteht und erst in der Zukunft zu erwarten ist – so außer an dieser Stelle z. B. auch in 1 Tim 4,8; 6,13–16; 2 Tim 2,11f; 4,1.8; Tit 1,2; 2,13; 3,7.

12 ὑπομένειν In Mk 13,13 par Mt 10,22 und 24,13¹⁸ steht ὑπομένειν ebenso wie in 2 Tim 2,12 absolut. Gemeint ist an allen drei Stellen das Ausharren und Festhalten – nicht nur an Jesus, sondern an der Verkündigung des Evangeliums trotz Widerständen. Das ist genau der Skopus von 2 Tim 2,3–13. Weil die Past an anderer Stelle Kenntnis des Matthäus-Evangeliums verraten (vgl. 1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1.8 und die Ausführungen dazu im zweiten Hauptteil unter XIII.; außerdem Zeile c des vorliegenden Stückes, das ebenfalls von Mt 10 abhängig sein wird), liegt die Ableitung von Mt nahe¹⁹. Das Jesus-Wort vom ὑπομένειν muß in den kleinasiatischen Gemeinden überhaupt sehr bekannt gewesen sein, denn der Verfasser der Offenbarung scheint sich darauf als auf eine feste, bekannte Größe zu beziehen, wenn er schreibt (3,10): ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, wobei die Stellung des Possessivpronomens wahrscheinlich ein Semitismus ist, den man wiedergeben muß: „mein Wort vom Ausharren“²⁰.

Die ὑπομονή ist für die Past wie für Paulus ein wichtiges Kennzeichen der Glaubenden (vgl. 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; Tit 2,2 mit Röm 2,7; 5,3f; 8,25;

¹⁵ Zitiert nach KELLNER, Tertullians sämtliche Schriften Bd. 2, 445.

¹⁶ Zitiert unten, im dritten Hauptteil unter I.3.

¹⁷ Daß schon die Korinther Paulus im Sinne einer präsentischen Eschatologie mißverstanden hatten, zeigt LANG, Korinther 6.

¹⁸ Bereits Paulus scheint in 1 Thess 4 und 5 (eventuell auch in 2 Thess 2) eine Vorstufe von Mt 24 vor Augen gehabt zu haben.

¹⁹ Die Past scheinen sowohl das Mt- als auch das Lk-Evangelium vorauszusetzen: Das legt Zeile b des vorliegenden Textes ebenso nahe wie auch 1 Tim 1,15d (vgl. die Ausführungen zu dieser Stelle im zweiten Hauptteil unter II.). In 1 Tim 5,18 folgen die Past ebenfalls Lk (10,7): Das dort zitierte Logion unterscheidet sich von der Fassung in Mt 10,10 durch die Verwendung von τοῦ μισθοῦ (statt τῆς τροφῆς).

²⁰ Vgl. die Konstruktus-Verbindung in der Übersetzung von DELITZSCH: דבר סבלנותי. ROLOFF (Offenbarung 60) übersetzt – ohne das Problem zu erörtern – ähnlich, nämlich „mein Wort des Ausharrens“.

15,4f; 2 Kor 1,6; 6,4; 12,12; 1 Thess 1,3; [Kol 1,11; 2 Thess 1,4; 3,5] und für das Verb Röm 12,12; 1 Kor 13,7).

συμβασιλεύειν Der einzige weitere Beleg für dieses Verb im NT ist 1 Kor 4,8. Zwar liegt in dieser ironischen Anspielung schwerlich der Ursprung des Satzes in 2 Tim 2, doch läßt sie immerhin erkennen, daß Paulus die zukünftige (Mit-)Regentschaft der Glaubenden gelehrt hat. Der Irrtum der Korinther liegt darin, daß sie meinen, diese schon angetreten zu haben. Von der zukünftigen Herrschaft der Glaubenden spricht Paulus in Röm 5,17 (*βασιλεύειν*) und, ohne das Verb *βασιλεύειν* zu gebrauchen, in 1 Kor 6,1ff – unter deutlicher Bezugnahme auf Dan 7. Nach Dan 7 (vgl. insbesondere vv 22.27LXX) werden den „Heiligen des Höchsten“ Herrschaft und Gericht übergeben. Man vergleiche auch die folgenden Stellen, die von der Gerichtsvollstreckung durch das auserwählte Volk handeln: Jub 24,29; äthHen 38,5; 48,9; 95,3; 96,1; 98,12. (Daß zwischen Gericht und Herrschaft in dieser Tradition kein Unterschied gemacht wird, zeigt beispielhaft Offb 20,4–6, wonach den Märtyrern das Gericht übergeben wird und sie daraufhin mit Christus herrschen.)²¹

Dieselbe Vorstellung steht auch hinter Lk 12,32 und 22,28–30 (par Mt 19,28). Hebr 12,28 und Jak 2,5 sprechen ebenfalls von der *βασιλεία*, die die Christen erhalten haben (vgl. Dan 7,18). Am häufigsten thematisiert die Offenbarung des Johannes jene kommende Herrschaft: 3,21; 5,10; 20,4.6; 22,5; vgl. ferner Polyk 5,2.

Wie die genannten neutestamentlichen Belege zeigen, ist diese Vorstellung in der frühen christlichen (besonders in der judenchristlichen) Tradition einigermaßen verbreitet. Sie war zumindest in Antiochien (Paulus und Lukas) und Kleinasien (Offb; Polyk) bekannt. Doch können wir in der traditions-geschichtlichen Analyse unserer Stelle noch einen Schritt weiter kommen. Der Zusammenhang zwischen „Ausharren“ bei Jesus (*διαμένειν*; Mt 19,28 stattdessen *ἀκολουθεῖν*) und „Herrschen“ (*διατίθεμαι ὑμῖν ... βασιλείαν*) liegt nämlich schon in Lk 22,28–30 vor. Es ist anzunehmen, daß der Verfasser neben Mt 10,22 bzw. 24,13 auch diese Stelle (oder an eine Vorlage davon) vor Augen hatte. Zwar nennt Jesus sich in Lk 22,28–30 nicht *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, doch steht die Menschensohnavorstellung eindeutig hinter der Verheißung der Mitregentschaft, wie auch die Parallele in Mt 19,28 zeigt, die Jesus Menschensohn nennt. Jesus wird nach diesem Satz also erwartet als der zum Gericht kommende, die Seinen an der Herrschaft beteiligende Menschensohn, wie ihn die Synoptiker unter Zuhilfenahme von Dan 7 darstellen.

Inhaltlich entspricht Zeile b bei Paulus Röm 8,17: *συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*, wobei *συνδοξαζέσθαι* seinen Ursprung und Ort ebenfalls

²¹ Beides geht auf die Wurzel *ṣṣ* zurück; vgl. HAMPPEL, Menschensohn 363.

in der Menschensohntradition hat (vgl. zu δόξα im zweiten Hauptteil unter XVI. zu Tit 2,13).

ἀρνεῖσθαι. Der Satz über das Verleugnen findet sich fast wörtlich in Mt 10,33 (par Lk 12,9)²²:

Mt 10,33 ὅστις δ' ἂν ἀρνήσῃται με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι καὶ ἐγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς.

Lk 12,9 ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.

2 Tim 2,12 εἰ ἀρνησόμεθα, κακείνος ἀρνήσεται ἡμᾶς.

Es läßt sich unschwer erkennen, daß die Fassung in 2 Tim 2 der von Mt näher steht. Aus der Anrede an die Jünger ist ein Bekenntnis im Mund der Gemeinde geworden. Im selben Zug wurde aus der 1. Person die 3. und umgekehrt. Dagegen müßten bei einer Ableitung von Lk 12 zusätzlich aus dem Partizip ein finites Verb und aus dem Passiv ein Aktiv geworden sein, was weniger naheliegend ist²³. Wie schon bei Zeile a beobachtet, wird auch in dieser Zeile formelhaft verkürzend gesprochen: fast sämtliche Objekte und adverbialen Bestimmungen aus Mt 10,33 sind gestrichen worden.

Das Logion in Mt 10,33 par Lk 12,9 ist Teil der Jüngerparaklese für Zeiten der Verfolgung. Der Sinn ist, daß der wiederkommende Herr (nach der markinischen Fassung in Mk 8,38 par Lk 9,26 der Menschensohn) im Gericht denen als Fürsprecher beistehen wird, die sich (trotz Verfolgung) zu ihm bekannt haben, während es für die, die ihn verleugnet haben, keine Rettung gibt²⁴. (Man vgl. das οὐκ οἶδα ὑμᾶς im Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25,12.) Die Stellung zu Jesus, dem Menschensohn, wird damit zum Kriterium für das Endgericht. Diese Vorstellung ist hier vorausgesetzt. Da der Verfasser sie zitiert, ohne sie in irgendeiner Weise zu kritisieren, ist davon auszugehen, daß sie seiner Christologie entspricht.

²² Unbegreiflich ist FRIDRICHSENS Beurteilung der „Berührung von 2 Tim. 2,12 mit Mt. 10,33“ als „zufällig“ (Zu ἀρνεῖσθαι 96, Anm. 5); ebenso RIESENFELD, Meaning 216. Dagegen spricht nicht nur die augenfällige Übereinstimmung der beiden Stellen, sondern auch die an mehreren Stellen nachweisbare Bezugnahme der Past auf Worte aus dem Matthäusevangelium (s. o.).

²³ Zwar wäre eine Ableitung aus Lk 12,9 durchaus möglich. Geht man aber von der Voraussetzung aus, daß die Past sowohl Mt als auch Lk benutzen, liegt die Ableitung von Mt 10,33 an dieser Stelle näher.

²⁴ Die Rolle des Menschensohnes in diesem Gericht ist weder in äthHen noch bei den Synoptikern völlig geklärt: in Mt ist er „the Judge and Deliverer“, in Mk 8 „he is called upon as witness“ (BARRETT, I am not ashamed 136.137).

ἐκεῖνος Es ist merkwürdig, daß das auf Jesus verweisende ἐκεῖνος hier und in v 13 kein Bezugswort hat. Da vorher „Wir“ als Subjekt steht, ist auch kaum anzunehmen, daß ein solches Bezugswort ursprünglich vorhanden war und erst bei der Einfügung dieses Textes in seinen jetzigen Kontext weggefallen ist. Diese Verwendung von ἐκεῖνος ist typisch für den johanneischen Stil. Dort wird ἐκεῖνος auffallend oft²⁵ zur Betonung des (in der Verb-Endung enthaltenen) Subjektes verwendet – besonders häufig, wenn es um Jesus geht²⁶. In den übrigen neutestamentlichen Schriften dagegen ist dieser Gebrauch von ἐκεῖνος höchst selten²⁷; im Bezug auf Jesus fehlt er ganz²⁸. Die an unserer Stelle vorliegende Redeweise ist daher am ehesten in Kreisen zu erwarten, die in irgendeiner Weise johanneisch geprägt waren und an die Bezeichnung Jesu als ἐκεῖνος gewöhnt waren.

13 Auch Zeilen d und e nehmen vorgegebene Tradition auf – diesmal von Paulus selbst. Wie man unschwer erkennen kann, weisen sie ein hohes Maß an Übereinstimmung mit Röm 3,3f auf:

Röm 3,3f τί γὰρ εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης ...

2 Tim 2,13 εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.

In Röm 3,3f argumentiert Paulus für die Treue Gottes angesichts der Untreue seines Volkes: εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; μὴ γένοιτο ... Dieser Satz wurde nach dem Schema des Lehrgedichtes umgeformt: Er bestätigt jetzt die Treue Jesu angesichts der Untreue von Christen. Dabei wurde die 3. Person Plural durch die 1. Person Plural ersetzt, und die Argumentation über die Treue Gottes wurde zu einer kurzen, affirmativen Aussage über die Treue Jesu zusammengezogen. Der zweite Teil wiederholt jeweils zur Bestätigung, daß sich an Gottes (bzw. Jesu) beständiger Treue nichts ändern kann.

²⁵ Mit Gott als Subjekt: 1,33; 5,19.37; 6,29; 7,29; 8,42; mit diversen Subjekten: 5,35.39.46; 6,57; 7,45; 8,44; 9,11.25.36f; 10,1,6; 11,13.29; 12,48; 13,6.25.30; 14,12.26; 15,26; 16,8.13f; 17,24; 19,15.35; 20,13.15f.

²⁶ 1,8.18; 2,21; 3,28.30; 4,25; 5,11; 7,11; 9,9; 19,21; 1 Joh 3,5.16.

²⁷ Im NT überhaupt nur Mk 16,10.13.20*; 2 Kor 10,18; κακεῖνος: Mt 15,18; Mk 16,11.13; Lk 11,7; 22,12; Apg 5,37; Röm 11,23; 1 Kor 10,6; auch in der LXX ist er sehr selten.

²⁸ Besonders deutlich wird die johanneische Vorliebe für diese grammatische Konstruktion, wenn man Mk 14,68 (par Mt 26,70; Lk 22,57) mit Joh 18,17.25 vergleicht: Aus ὁ δὲ ἠρνήσατο dort macht Johannes λέγει ἐκεῖνος bzw. ἠρνήσατο ἐκεῖνος.

ἀπιστεῖν/ἀπιστία wird im NT einerseits der (durch die Erscheinung des Auferstandenen überwundene) Unglaube genannt, den die Jünger der Botschaft von der Auferstehung Jesu entgegenbringen (Mk 16,11.14*; Lk 24,11.41; Joh 20,27). In der Mehrzahl der Fälle aber bezeichnet diese Wortfamilie die grundsätzliche Ablehnung Jesu (z. B. Mt 13,58; 17,20; Mk 6,6; 16,16*; Apg 28,24; Röm 11,20.23; 1 Kor 6,6; 7,12–15; 10,27; 4,22f; 2 Kor 4,4; 6,14f; 1 Tim 1,13; 5,8; Tit 1,15; 1 Petr 2,7; Offb 21,8; man vgl. auch Joh 3,18 und 8,24, wo dasselbe mit verneintem πιστεύειν gesagt wird). ἀπιστος ist der, der keinen Anteil am Heil in Jesus hat (besonders deutlich Mk 16,16* und die genannten Belege aus 1 Kor). Von daher ist es eine unzulässige Verharmlosung, wenn man unter ἀπιστεῖν an dieser Stelle „tous ces péchés et inconstances qui sont comme un désaveu de l’engagement initial ..., des reniements pratiques“, nicht aber „l’apostasie, qui ne peut être pardonnée en ce monde et en l’autre ... ni l’incrédulité“ versteht²⁹. ἀπιστεῖν ist ganz parallel zu ἀρνεῖσθαι der Abbruch der Gemeinschaft mit Jesus von seiten des Menschen, d. h. es ist der Rückfall ins vorchristliche Stadium des Unglaubens. Genau so verwendet der Verfasser ἀρνεῖσθαι und ἀπιστος auch in 1 Tim 5,8. Die Protasis von Zeile d ist also synonym zu der von Zeile c.

πιστός steht dem Adjektiv ἀληθής, mit dem Paulus in Röm 3,4 Gott charakterisiert, in der LXX so nahe, wie es ihm im außerbiblischen Griechisch fern steht. Beide dienen dort zur Übersetzung von Derivaten der Wurzel *ἰασ*. So ist in πιστός sowohl das Substantiv πίστις als auch das Adjektiv ἀληθής aus Röm 3,3f aufgehoben. Die Aussage πιστός ὁ θεός begegnet bei Paulus öfter³⁰. Der Verfasser, der überhaupt gern Eigenschaften Gottes auf Jesus überträgt, bezieht sie hier auf Jesus (vgl. 2 Thess 3,3). Möglicherweise wurde er dazu angeregt, weil man so in Kleinasien von Jesus sprach (vgl. Offb 1,5; 3,14; 19,11; in 1 Joh 1,9 dagegen scheint – vom Kontext her zu schließen – wie in Röm 3,3f von der Treue *Gottes* die Rede zu sein).

μένειν mit Adjektiv kommt im NT nur selten zur Beschreibung eines Zustandes, in dem jemand verharrt, vor – nämlich Joh 12,24; Apg 27,41; 1 Kor 7,11. Wie in Röm 3,3f mit μὴ ... τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει und γινέσθω ἀληθής nicht einfach gesagt wird, daß Gott treu und wahr ist, son-

²⁹ So SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 750. Ähnlich, ohne jede Begründung FRIDRICHSEN, „Sich selbst verleugnen“ 8, Anm. 2: „... ἀπιστεῖν ist weniger als der Abfall; es ist die Schwäche des Gläubigen ...“. LAU (Manifest in Flesh 141) hält es, ebenfalls ohne Belege, für am besten, „to interpret ἀπιστεῖν in the sense of ‚unfaithfulness‘ instead of ‚unbelieving‘, that is, in terms of apostasy-ἀρνεῖσθαι“ und paraphrasiert den Ausdruck (a. a. O. 142) als „our momentary lapses of unfaithfulness“. Tatsächlich aber ist der klare Wortsinn von ἀπιστεῖν im NT genau „unbelieving“ und „apostasy“.

³⁰ Vgl. 1 Kor 1,9; 10,13; 2 Kor 1,18; ähnlich 1 Thess 5,24.

dem daß er es *bleibt* und sich so *erweist*, so wird auch hier mit πιστὸς μένει gesagt: Jesus bleibt treu – gerade auch indem er die verleugnet, die ihn verleugnen.

ἀρνεῖσθαι ἑαυτὸν ἀρνεῖσθαι ist – mit 7 Belegen³¹ von insgesamt 33 im NT – in den Past besonders häufig vertreten. Das läßt auf die Situation schließen, in der die Briefe geschrieben wurden (s. u.). Daß ἀρνεῖσθαι mit Reflexivpronomen steht, ist ungewöhnlich³² und gibt Anlaß, nach Vorbildern Ausschau zu halten. Im NT wird ἀρνεῖσθαι noch einmal mit dem Reflexivpronomen konstruiert, nämlich in Lk 9,23 (par Mt 16,24 par Mk 8,34, wo ἀπαρνεῖσθαι steht). Nach unseren bisherigen Ergebnissen ist es gut denkbar, daß der Verfasser dieses Logion in der einen oder anderen Version kannte – und zwar so gut kannte, daß der dortige Sprachgebrauch zu seinem eigenen wurde und er die Wendung auch an Stellen wie 2 Tim 2,13 benutzte, wo er inhaltlich nicht auf dieses Logion Bezug nimmt.

Zeile e ist eine Paraphrase des zweiten Teils von Zeile d. Beide zusammen bilden den christologischen Höhepunkt des Textes und geben Röm 3,3f wieder. Dabei vollzog sich inhaltlich folgende Veränderung: Röm 3,3f ist Teil einer umfassenden Argumentation, die letztlich das Verhältnis zwischen dem in Röm 2,17–29 ausgesprochenen Urteil über die Juden und dem Vorzug, der ihnen durch die Erwählung zukommt, zum Thema hat³³. Es geht dabei um die Frage nach der Zuverlässigkeit Gottes und seiner Treue zur Erwählung Israels angesichts von Israels Untreue (wie ἀπιστία nach der fast einhelligen Meinung der Kommentatoren hier zu übersetzen ist)³⁴. 2 Tim 2,13 dagegen fragt angesichts des ἀρνεῖσθαι bzw. ἀπιστεῖν von Christen nach dem Bestehen der Treue Jesu. In Röm 3,3f argumentierte Paulus folgendermaßen: Wenn „einige“ (τινές) Juden den Bund durch ihre Untreue gebrochen haben und deshalb unter seinem Zorn stehen, so erweist das nicht Gottes Untreue. Vielmehr erweist Gott seine Wahrheit und Treue zu seinen Geboten auch noch im Gericht, wo er alle Menschen schuldig spricht³⁵. Da die Past betont von *Jesu*

³¹ Außer in 2 Tim 2,12f auch noch 1 Tim 5,8; 2 Tim 3,5; Tit 1,16; 2,12.

³² FRIDRICHSEN, „Sich selbst verleugnen“ 1.

³³ Vgl. SCHLATTER, Kirche der Griechen 239, Anm. 1: „Röm. 3,2–6 stellt ... die gleichzeitige Geltung der unüberwindlichen Treue Gottes und seines richtenden Zorns der Zuversicht Israels zu den ihm gegebenen göttlichen Worten entgegen“.

³⁴ Während „Treue“ für die Juden das Bleiben im Bundesverhältnis bedeutete, ist es für die Christen das „Ausharren“ (ὑπομένειν, v 12) bei Jesus auch in Schwierigkeiten und Verfolgung.

³⁵ Vgl. STUHLMACHER, Brief an die Römer 50: „Gott wird sich gerade im Gericht als wahrhaftig, jeder Sünder aber als unzuverlässiger Lügner erweisen, und zwar nach dem Zeugnis der Schrift. Nach Ps 51,6 wird Gott im Rechtsstreit mit dem Sünder obsiegen, und seine Worte ... werden als rechtmäßig und verlässlich anerkannt werden!“ Ähnlich MICHEL, Römerbrief 138. Röm 3,3f ist freilich noch nicht das letzte Wort des Paulus zu diesem Problem.

Richteramt sprechen (vgl. 2 Tim 4,1.8), können sie auch die Aussage aus Röm 3,3f in 2 Tim 2,13 auf ihn beziehen. Von *seiner* Treue ist nunmehr die Rede. Wenn einige die Gemeinschaft mit ihm aufgekündigt haben und er sie deshalb im Endgericht verleugnet, so erweist das nicht seine Untreue. Vielmehr erweist er gerade dadurch seine Treue und Wahrhaftigkeit. Er müßte sich selbst verleugnen, würde er die nicht von sich stoßen, die ihn verleugnen und damit das Heil, das er schenkt, verachten. (Vgl. auch v 19: Wenn auch einige vom Glauben abgeirrt sind und Irrlehren verbreiten, so bleibt doch der „feste Grund Gottes“ bestehen.) ἀπιστία ist (wie oben dargelegt) geradezu ein Synonym für „ungerettet sein“ und von daher mit dem Gedanken an Rettung ganz unvereinbar³⁶. Von der synoptischen Tradition her ist zu bedenken, daß die, die „verleugnen“, im Endgericht keinen Fürsprecher haben, weil der Herr sie „verleugnen“ wird (Mt 10,33par). Dann ist aber jede Rettung unmöglich³⁷.

Zum tieferen Verständnis von v 13 ist es hilfreich, den ganzen 2. Timotheusbrief als Kontext mit zu beachten. Das Ineinander der Themen Irrlehre³⁸, Verfolgung der Christen³⁹ und Festhalten an der Wahrheit⁴⁰ legt

Im folgenden wird er ausführen, wie Gott, gerade indem er alle Menschen, also auch die Juden, schuldig spricht, ihre Rettung durch Jesus einleitet, welche die Erfüllung der Verheißung an Israel ist.

³⁶ Treffend paraphrasiert RIESENFELD (Meaning 216) Zeile e: Sie besagt demnach, „that Christ cannot ‚fail himself‘, or be unfaithful towards his own mission“. Es entleert das ganze Gedicht seines Sinns, wenn man interpretiert: „Doch ist das Heil letztlich ... in der Treue Christi verankert ... Jenseits unserer Verleugnung und seiner damit gegebenen Verleugnung ... steht Christus treu zu sich selber, d. h. in diesem Zusammenhang wohl: zu Gottes Heilswillen“ (TRUMMER, Paulustradition 206; dort z. T. gesperrt; ähnlich JEREMIAS, Briefe 55). DIBELIUS, der v 13 ebenfalls im Sinne einer „Paradoxie“ auslegt, nimmt folgerichtig an, daß v 13 „nicht in unseren Zusammenhang“ gehört, was s. E. „beweist, daß [mit den vv 11–13] ein Zitat vorliegt“ (Pastoralbriefe 67f). Doch muß man fragen, warum der Verfasser ein Zitat anführen sollte, dessen Pointe nicht in den Zusammenhang paßte. Nach LÄGER, die den Verfasser der Past für „selbst für die Komposition des Textstücks verantwortlich“ hält, schließt der Text „mit einem Widerspruch, und am Ende steht so die Aussage von der unverbrüchlichen Treue Christi, die den Vergeltungsgedanken verdrängt ...; eine Aussage wie Mt 10,33 wird dadurch letztlich aufgeweicht“ (Christologie 80 und 79). Auch hier ist zu fragen, warum der Verfasser, formuliert er hier selbst, in einem Lehrstück einen solchen Widerspruch unvermittelt stehen lassen sollte.

³⁷ So auch SCHLATTER, Kirche der Griechen 239 und HASLER, Briefe 66.

³⁸ 1,15 ... ἀπεστράφησάν με πάντες. 2,16 τὰς δὲ βεβήλους κενοφονίας. 2,17 ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγρανα νομῆν ἔξει. 2,18 οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστοχῆσαν. 2,24f τοὺς ἀντιδιατιθεμένους. 3,5 ἔχοντες μὀρφωσιν εὐσεβείας τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρημημένοι. 3,6 οἱ ἐνδύοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζοντες. 3,7 μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθειν δυνάμενα. 3,8 ἀθιστανται τῇ ἀληθείᾳ. 3,13 πλανῶντες καὶ πλανώμενοι. 4,3 τῆς ὑγαινουσῆς διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς ἐπιπωρεῦσουσιν διδασκάλους. 4,4 ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται. 4,15 λίαν γὰρ ἀντέστη τοῖς ἡμετέροις

folgende Rekonstruktion der Situation nahe: Die Irrlehrer sind von der Wahrheit abgefallen und sogar zu Verfolgern der wahren Christen geworden (vgl. 3,8.13 und 4,14f). Diese haben daher die doppelte Aufgabe, für die Wahrheit einzustehen (sich ihrer nicht zu schämen 1,8.17) und die Verfolgung zu erdulden (vgl. besonders 4,5). Die Irrlehrer – und die zu ihnen überlaufen – sind die ἄπιστοι, die „leugnen“ (vgl. 2,13; 3,5). Da sie, sowie ihre potentiellen Anhänger, aus der Gemeinde selbst stammen, ist die Formulierung in der 1. Person offensichtlich mit Bedacht gewählt.

Das hier gezeichnete Bild entspricht auffallend der Situation des Paulus, wie er sie im Philipperbrief darstellt⁴¹. Auch er ist dort bedroht durch solche, die „Christus aus Neid und Streitsucht predigen“ (1,15), und warnt in aller Schärfe vor Irrlehrern (3,1–4,2). Mit beidem meint er judenchristliche „Gegenmissionare“, die von Jerusalem und Antiochien auszogen, um gegen Paulus vorzugehen. Diese waren – obwohl sie selbst der christlichen Gemeinde angehörten – froh, Paulus im Gefängnis zu wissen, und nahmen die Zeit seiner Abwesenheit als willkommene Gelegenheit, um in seinen Gemeinden gegen ihn und seine Lehre zu lehren. Gleichzeitig gefährdeten sie damit (ob gewollt, indem sie mit den Verfolgern paktierten, oder ungewollt, indem sie für Aufruhr sorgten und so die Lage des Paulus verschlimmerten) das Leben des Paulus. Der 1. Clemensbrief enthält in 5,2.5 eine Notiz, wonach schlußendlich der Streit unter den Christen zum Tod von Petrus und Paulus in Rom führte. In den Past ist zwar keine Rede von einem Streit um die beschneidungsfreie Heidenmission, aber die Situation jener Christen ist dennoch analog, so daß der Verfasser die Situation des Paulus in Rom seinen Lesern als „Typos“ vor Augen stellen kann (2 Tim 2,9f), als Trost und Vorbild in der Anfechtung, die sie selbst nun durchleiden. Auch sie haben unter Irrlehrern, die sie zwar nicht unmittelbar verfolgen, ihnen aber in der Verfolgungssituation gefährlich

λόγοις.

³⁹ 1,8; 2,3 und 4,5 (συν)κακοπάθησον (τῷ εὐαγγελίῳ). 1,12 ταῦτα πάσχω. 2,9 κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν. 2,10 πάντα ὑπομένω. 2,12 εἰ ὑπομένομεν. 3,11 τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν. 3,12 διωχθήσονται. 4,6 ἤδη σπένδομαι. 4,7 τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγάπησαί. 4,14 πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο. 4,16 Ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογία ...πάντες με ἐγκατέλιπον.

⁴⁰ 1,8 μὴ οὖν ἐπαισχυνθῆς τὸ μαρτύριον. 1,12 τὴν παραθήκην μου φυλάξαι. 1,13 ὑγιαίνοντων λόγων. 1,16 τὴν ἄλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη. 2,2 καὶ ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ ... ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις. 2,8 Μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστόν. 2,15 σεαυτὸν δοκιμον παραστήσαι τῷ θεῷ ... ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. 2,19 ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἔστηκεν. 3,10 Σὺ δὲ παρηκολούθησάς μου τῇ διδασκαλίᾳ. 3,14 Σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες. 4,2 κήρυξον τὸν λόγον. 4,5 Σὺ δὲ νῆφε ἐν πάσιν. 4,7 ... τὴν πίστιν τετήρηκα.

⁴¹ Nach 2 Tim 1,17 befindet Paulus sich in römischer Gefangenschaft. Auch der Philipperbrief ist aller Wahrscheinlichkeit nach von Rom aus geschrieben. Darauf weist der Ausdruck ἐν ὄλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πάσιν in 1,13 (vgl. BRUCE, *Philippians* 11; BO REICKE, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* 248).

werden, zu leiden. Wie Paulus sollen sie dennoch unbeirrt am Evangelium von Jesus Christus festhalten.

Inhaltlich entspricht insbesondere die in 1 und 2 Joh vorausgesetzte Situation der in den Past geschilderten: Diese Briefe setzen sich wie die Past mit doketisch-gnostischen Gegnern⁴² auseinander (vgl. 1 Joh 4,1–3; 5,5–8; 2 Joh 7; zur Irrlehre in den Past vgl. im zweiten Hauptteil III. und IV., vor allem aber im dritten Hauptteil I.3.), die früher zur Gemeinde gehörten (vgl. 1 Joh 2,19), jetzt aber „über die Lehre hinausgegangen“ sind (2 Joh 9) und die Gemeinde verführen (vgl. 1 Joh 2,26), wozu sie anscheinend die Gemeindeglieder in ihren Häusern aufsuchen (vgl. 2 Joh 10 mit 2 Tim 3,6).

3. Zusammenfassung

Aufgrund unserer Beobachtungen ist es schlechterdings unmöglich, dieses kunstvoll aufgebaute, inhaltlich gut durchdachte Stück als „Dokument für ein vereinfachendes Verständnis paulinischer Grundaussagen“ in den Past einzu-stufen⁴³.

Der Verfasser greift für Zeile a auf Röm 6,8, für Zeile b auf Mt 10,22 par 24,13 und Lk 22,28–30, für Zeile c auf Mt 10,33, für Zeilen d und e auf Röm 3,3f zurück. Was er hier bewerkstelligt, ist, daß er das synoptische Jesus-Logion vom Verleugnen in den Rahmen paulinischer Theologie einholt und zeigt, wie beides zusammengedacht werden kann⁴⁴. Der selbstverständliche Umgang mit diesen Traditionen und Sätzen unterschiedlicher Herkunft zeigt, wie sehr der Verfasser sowohl in der synoptischen als auch in der paulinischen Tradition beheimatet ist und wie wenig er zwischen beiden einen Gegensatz sieht. Er kann sich in ein und demselben Lehrtext auf beide beziehen, ohne daß die-

⁴² Zwar sind Gnosis und Doketismus zwei voneinander zu unterscheidende Phänomene, doch „überlagern“ sie „sich in der Christologie über eine beträchtliche Strecke hin“ (KLAUCK, Erster Johannesbrief 39), so daß man hier tatsächlich von einer „doketisch-gnostischen“ Irrlehre sprechen kann.

⁴³ So GRUNDMANN, *ὄν - μετά* 794; gegen diese Sicht vgl. TRUMMER (Paulustradition 205), der auf die „hymnische ... Gestaltung des Textes“ hinweist, welche andere „Formgesetze“ und auch einen anderen Inhalt erwarten lasse als bei „einer primär theologischen Argumentation“.

⁴⁴ KRETSCHMAR, *Paulinischer Glaube* 130 erkennt diesen Zusammenhang mit Röm 3,3f und kommt deshalb zu folgender Fehleinschätzung der Stelle: „Diese Aussage ist Weiterführung des Herrenwortes vom Bekennen oder Verleugnen vor den Menschen und den Konsequenzen im Gericht vor Gott (Mt 10,32 par), ja geradezu dessen Korrektur“. Es wäre überaus seltsam, wenn in einem zum Memorieren formulierten Stück eine theologische Auseinandersetzung dieser Art geführt würde. Gelernt werden sollen doch allenfalls die Ergebnisse einer Auseinandersetzung, nicht diese selbst.

ses Vorgehen für ihn einer Erklärung bedürfte, weil er sie in ihrem gemeinsamen Ursprung verbunden weiß.

Das übergeordnete Thema des so entstandenen Stücks ist der – nach der synoptischen (Zeilen b–c), aber auch schon bei Paulus aufgenommenen Tradition (Zeile a) – als Menschensohn vorgestellte Christus Jesus in seinem Verhältnis zu den Glaubenden: Wer in der Taufe mit Christus gestorben ist, wird (in Ewigkeit) mit ihm leben (vgl. Zeile a mit Röm 6,8)⁴⁵. Wer mit Jesus leidet, wird mit ihm herrschen (Zeile b). Nach diesem Satz wird Jesus als der zum Gericht kommende, die Seinen an der Herrschaft beteiligende Menschensohn erwartet, wie ihn die Synoptiker (vgl. insbesondere Lk 22,28–30) im Anschluß an Dan 7 darstellen. Die Stellung zu ihm ist das Kriterium im Endgericht (vgl. Zeile c mit Mt 10,33). Wenn einige von ihm abfallen und er sie deshalb im Endgericht verleugnet, erweist das nicht seine Untreue. Vielmehr muß er so handeln, wollte er nicht sich selbst verleugnen. Es ist also Erweis seiner Treue (vgl. Zeile d und e mit Röm 3,3f).

Es spricht viel dafür, daß der Verfasser der Past selbst dieses Lehrgedicht formuliert und der Gemeinde für den Unterricht übergeben hat: Auf ihn könnte die Verbindung von paulinischen und synoptischen Stoffen sowie der semitische Stil – obwohl das Stück von Anfang an auf Griechisch formuliert wurde – am ehesten zurückgehen, da beides auch sonst in den Past zu beobachten ist. Außerdem entspricht es der wiederholten Darstellung des Paulus als Lehrer (vgl. 1 Tim 2,7 und 2 Tim 1,11), wenn hier vorgegebene Traditionen für den Unterricht in behältlicher Form zusammengefaßt werden.

⁴⁵ An dieser Stelle vermeidet der Verfasser die ihm bekannte Fortführung dieses Gedankens durch Kol (2,12) und Eph (2,5f), da er sich mit gnostischen Irrlehrem auseinandersetzen hat, die lehren, die Auferstehung sei schon geschehen (2 Tim 2,18).

XII. 2. Timotheus 3,10–17

1. Form und Überlieferung

Dieser Abschnitt schildert Timotheus im Gegensatz zu den in den vv 1–9 dargestellten Irrlehrern. Für die Christologie sind lediglich die vv 12 und 14f von Interesse, weshalb wir uns im Folgenden auf diese „christologischen Nebenbemerkungen“ konzentrieren und die übrigen Verse nur so weit betrachten werden, wie sie Hinweise für die traditionsgeschichtliche Einordnung der Briefe bieten.

2. Exegese

10 Daß Timotheus hier als treuer „Nachfolger“ (vgl. παρακολουθεῖν) des Paulus und als genuiner Vertreter seiner Lehre (διδασκαλία) dargestellt wird, zeigt einmal mehr den Anspruch der Briefe, paulinische Tradition weiterzugeben.

11 Die Aufzählung von Orten, an denen Paulus gelitten hat, entspricht in ihrer Reihenfolge der Darstellung von Apg 13 (14.50) und 14 (1.5f.8.19). Das kann – zusammen mit der letzten Zeile von 1 Tim 3,16 (siehe zweiter Hauptteil unter IV.) – als Hinweis dafür gewertet werden, daß der Verfasser die Apg kannte.

ἐκ πάντων με ἐρρύσατο ὁ κύριος Zu ῥύεσθαι vgl. zweiter Hauptteil, XIV. zu 2 Tim 4,17f. Dieser Satz ist eine direkte Übernahme aus dem Psalmvers Ps 33,20LXX (vgl. PsSal 4,27), dessen erste Hälfte der erste Teil von v 11 paraphrasiert: πολλαὶ αἱ θλίψεις τῶν δικαίων, καὶ ἐκ πασῶν αὐτῶν ῥύσεται αὐτούς.

12 εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Zur Wortfamilie εὐσεβ- siehe zweiter Hauptteil, XV. zu Tit 1,1. Das Adverb kommt im NT außerhalb der Past (εὐσεβῶς ζῆν auch Tit 2,12) nirgends vor, das Adjektiv nur in Apg und 2 Petr. Die LXX (vor allem 4 Makk und Sir) nimmt den hellenistischen Tugendbegriff εὐσεβής auf und bezieht ihn auf das Gottesverhältnis. Er be-

schreibt hier und in den Pseudepigraphen den Frommen – den קִדְּוִים¹. εὐσεβείν ist in 4 Makk (9,6SR; 11,5.8AR; 11,23) das, wofür die sieben Brüder den Tod auf sich nehmen. Es ist die Treue zum Gott Israels und seinem Gebot.

Diesem Gebrauch der Wortgruppe schließen sich die Past an, wenn sie einen Zusammenhang zwischen εὐσέβεια und Verfolgung feststellen – was beim bloßen Erfüllen eines hellenistischen Tugendideals kaum zu erwarten wäre². Doch liegt ein entscheidender Unterschied zu 4 Makk in der christologischen Zuspitzung durch ἐν Χριστῷ. Der Verfasser hat hier die paulinischen Ausdrücke mit ζῆν (τῷ κυρίῳ/θεῷ ζῆν: Röm 6,10f; 14,8; Gal 2,19 [vgl. Lk 20,38]; οὐ κατὰ σάρκα ζῆν: Röm 8,12; ἐν πίστει ζῆν: Gal 2,20; πνεύματι ζῆν: Gal 5,25) unter Aufnahme jüdisch-hellenistischer Terminologie in das sachlich entsprechende εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ überführt.

Diese Neufüllung des Begriffs εὐσεβῶς ist der Bildung des paulinischen Glaubensbegriffs analog: Während „in nachexilischer Zeit ... Glaube(n) zur allgemeinen Bezeichnung der Treue des oder der Frommen gegenüber Gott“ geworden war (vgl. Sir 32,24–33,3, wo πιστεύειν νόμῳ parallel zu φοβεῖσθαι κύριον steht), ist Glaube „nach Paulus Bezeichnung für das von Gott in Christus durch das Evangelium gnädig eröffnete neue Leben im Geist“³.

14 μένειν ἐν in der übertragenen Bedeutung „bleiben bei“ bzw. „festhalten an“ (1 Tim 2,15; 2 Tim 3,14) findet sich in der LXX und den Pseudepigraphen nur einmal (2 Makk 8,1), im NT außer in den Past nur in den johanneischen Schriften (Evangelium und Briefe). Diese bieten einige unmittelbare Parallelen: zu 1 Tim 2,15 vgl. Joh 15,9: μένειν ἐν (τῇ) ἀγάπῃ (τῇ ἐμῇ); zu 2 Tim 3,14 vgl. insbesondere 1 Joh 2,27, wo μανθάνειν und διδάσκειν einander entsprechen⁴. So legt sich auch hier die Vermutung nahe, daß der Verfasser in irgendeiner Form mit den johanneischen Schriften vertraut war und von deren Terminologie beeinflusst ist. In anderer Terminologie begegnet die Ermahnung, bei der Lehre des Apostels zu bleiben, auch in den paulinischen Homologumena: vgl. Röm 16,17; Gal 1,6f.

μανθάνειν gehört zu der in den Past häufigen Lern- und Lehrterminologie. Von 25 Belegen im NT entfallen 7 auf die Past, 9 weitere auf das übrige Corpus Paulinum. Dieser Terminus technicus der Traditionsvermittlung ist aus

¹ Er steht in der LXX dreimal als Übersetzung für קִדְּוִים (Jes 24,16; 26,7) und je einmal für דֹּרֶשׁ und יִרְיָ (Mi 7,2 bzw. Jes 32,8). In Sir wird εὐσεβής häufig mit ἀμαρτωλός kontrastiert (z. B. 12,4; 13,17), wodurch ebenfalls deutlich wird, daß es als umfassende Bezeichnung für die Frommen gemeint ist. Vgl. für die Pseudepigraphen äthHen 102,4 und TestLev 16,2.

² Vgl. TRUMMER, Paulustradition 199; MERKEL, Pastoralbriefe 75.

³ STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 343 bzw. 344 (bei STUHLMACHER z. T. kursiv).

⁴ Vgl. auch Joh 8,31; 2 Joh 9 und IgnPol 5,2; IgnEph 10,3.

dem alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch übernommen, wo absolutes מְבַלֵּן (in der LXX „das eigentliche Grundwort für *μανθάνω*“) „die Beschäftigung mit der Thora mit dem Ziele, Gottes Willen zu erkennen und dann zu erfüllen“ bezeichnet⁵. Im christlichen Bereich wird das (wie auch in v 14) auf die christliche Lehrtradition übertragen (vgl. Röm 16,17; 1 Kor 14,35; Phil 4,9; Eph 4,20; in den Past 1 Tim 2,11; 2 Tim 3,7).

πιστωθῆναι Der Verfasser folgt hier dem profanen Sprachgebrauch, wo πιστωθῆναι – anders als in der LXX, wo es „Bestand haben“ heißt – „Zutrauen fassen, vertrauen“⁶ bedeutet. Im NT ist es hapax legomenon (vgl. aber 1 Clem 42,3).

παρὰ τίνων *μανθάνειν παρὰ* ist ein Terminus technicus im Zusammenhang von Überlieferungsvorgängen. *παρὰ*, „von ... her“, bezeichnet dabei (im Gegensatz zu *ἀπό*, welches den Ursprung einer Tradition angibt) die Person, von der man eine Lehre unmittelbar empfangen hat⁷. *παρὰ τίνων* kann synchron oder diachron verstanden werden: bei einer synchronen Deutung wäre an Paulus und seine Mitarbeiter oder auch an Paulus und andere urchristliche Lehrer zu denken, diachron an Paulus und seine Vorgänger, die ihm in Antiochien (von Jerusalem her) Traditionen übergaben. Weil Timotheus selbst zu den Mitarbeitern des Paulus zählte – also kaum in dieser Weise als deren Schüler dargestellt werden konnte –, ist die erste dieser drei Lösungen praktisch auszuschließen. Für eine diachron gemeinte Aussage wäre eher *ἀπό* als *παρὰ* zu erwarten. So erscheint die zweite Möglichkeit als die plausibelste. Daß hier eine Mehrzahl von Lehrern (*παρὰ τίνων*)⁸ erwähnt wird, beruht einerseits sicher auf der Überlieferung der Apg (16,1–4; 17,14f; 18,5) und der Paulusbriefe (2 Kor 1,19; 1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1), wonach Timotheus außer mit Paulus auch mit anderen Lehrern der Urchristenheit zusammentraf. Andererseits läßt es sich gut mit der Beobachtung zusammenbringen, daß die Past Traditionen aus vielen Kreisen des Urchristentums aufgenommen und verarbeitet haben, also eine Vielzahl von Lehrern kennen⁹.

⁵ RENGSTORF, *μανθάνω* 401 und 403; dort z. T. gesperrt.

⁶ Vgl. PAPE, Griechisch-deutsches Handwörterbuch Bd. 2, 621.

⁷ Vgl. z. B. Gal 1,12; 1 Thess 2,13; für die LXX z. B. Sir 8,8f.

⁸ BROX (Pastoralbriefe 259) weist darauf hin, daß einige Handschriften statt des Plurals den Singular *παρὰ τινός* haben, weil in den Past explizit nur Paulus als Lehrer in den Blick kommt.

⁹ Auf diese Weise wird das paulinische Evangelium in den Kontext der ganzen Urgemeinde eingeordnet. Damit setzen die Past fort, was im Leben des Paulus seinen Anfang nahm: Denn wenn Paulus auch in Röm 2,16 von „*seinem* Evangelium“ spricht und sich vor allem in polemischen Zusammenhängen scharf von anderen abgrenzt, so läßt er doch andererseits in Gal 2,2 erkennen, daß er im Austausch mit denen stand, die „vor ihm Apostel waren“ (Gal 1,17), und daß er nicht von ihnen losgelöst sein wollte (vgl. 1 Kor 15,11).

15 ἀπὸ βρέφους, „v[on] Kind auf“¹⁰, ist eine griechische Redewendung, in der sich hier der jüdische Brauch spiegelt, Kinder schon sehr früh in die Schriften einzuführen (vgl. z. B. TestLev 13,2; Josephus, Ant 4,211).

τὰ ἱερά γράμματα Der Plural γράμματα für das AT (bzw. den Pentateuch) findet sich in Joh 5,47; 7,15 und Apg 26,24. Paulus verwendet gelegentlich den Singular zur Bezeichnung der Schrift, sofern sie nur Buchstabe ist: Röm 2,27.29; 7,6; 2 Kor 3,6f. Die semantische Verbindung des Adjektivs ἱερός mit γράμματα stammt aus dem hellenistischen Judentum. Bei Josephus ist sie 8mal belegt; an 6 Stellen bezeichnet er damit die Heiligen Schriften des AT¹¹. Der Ursprung dieser Bezeichnung tritt in Ant 5,61 klar hervor, wo es heißt: ... διὰ τῶν ἀνακειμένων ἐν τῷ ἱερῷ γραμμάτων.

Der Verfasser hat den Terminus aus seiner hellenistisch-jüdischen Bildung mitgebracht und ohne Reflexion auf dessen ursprünglichen Sinn eingesetzt. Daß er damit nur die Schriften des AT meint, ist vor diesem Hintergrund eine sehr wahrscheinliche Annahme, die durch v 16 bestätigt wird. In v 16 erkennt der Verfasser dem AT als von Gott eingegeben (nach der Übersetzung der Vulgata „inspirata“) höchste Autorität zu.

σοφίζειν – im NT sonst nur einmal, und zwar mit abschätziger Konnotation (2 Petr 1,16) – begegnet im AT vor allem in der Weisheitsliteratur. Dort ist die Anschauung beheimatet, daß die Tora den Menschen weise macht und ihn dadurch zum Leben führt: z. B. Ps 19,7; 119,98. Diese Vorstellung übernimmt der Verfasser, modifiziert sie aber dahingehend, daß die Tora diese Funktion (nur) insofern wahrnimmt, als sie zu Christus führt. Das bringt er mit der außergewöhnlichen Konstruktion σοφίζειν εἰς ... διὰ ... zum Ausdruck.

Darüber, daß die alttestamentlichen Schriften von Jesus zeugen und zum Glauben an ihn führen, sind die neutestamentlichen Schriften sich einig¹²; siehe z. B. Mk 1,1; Lk 24,27; Joh 5,46; Röm 3,21; 1 Kor 15,3–5; 2 Petr 1,19 – um nur einige Belege zu nennen.

εἰς σωτηρίαν Als zusammenfassender Begriff für endzeitliche Errettung und ewiges Heil ist σωτηρία kein Spezifikum paulinischer Theologie. Er wurde vielmehr vom AT her schon früh und in fast allen Traditionssträngen

¹⁰ BAUER-ALAND, Wörterbuch 294.

¹¹ Ant 1,13; 10,210; Bell 6,312; Ap 1,54.127.228; vgl. auch die bei Euseb (PraepEv 9,27,4.6) überlieferten Belege von dem jüdisch-alexandrinischen Historiker Artapanos, der den Ausdruck für die Schriften, die Mose in Ägypten den Priestern übergab (v 4), gebraucht.

¹² Siehe hierzu STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 5.

des NT rezipiert¹³. Da die Past die Rolle Gottes und Jesu als σωτήρ betonen, ist es naheliegend, daß sie auch den Begriff der σωτηρία als umfassenden Begriff für Gottes Heilswerk in Christus aufnehmen (2 Tim 2,10 und 3,15).

Bemerkenswert ist im Kontext einer hellenistischen Umwelt die Art und Weise, wie der Verfasser von der σωτηρία spricht: Auch dort wurde ja „von den Göttern ... die Errettung aus allen Gefahren des Lebens erwartet“¹⁴. Auch dort wurde „ein σωθῆναι als Erlangen eines den Tod überdauernden Lebens gesucht“, etwa durch ein „mystisches Erlebnis“ oder – in den Mysterienreligionen – durch „ein sakramentales Geschehen“ oder – in der Gnosis – „durch Offenbarung“¹⁵.

Von all diesen σωτηρία-Hoffnungen grenzt der Verfasser sich ab, indem er angibt, die σωτηρία finde sich ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2 Tim 2,10) bzw. διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2 Tim 3,15). Der absolute Gebrauch von σωτηρία ohne Angabe irgendeiner konkreten Not, aus der die Rettung erfolgt, läßt erkennen, daß er von der σωτηρία schlechthin, also vom endzeitlichen Heil, spricht. Bedenkt man weiter, daß zu dieser σωτηρία die heiligen Schriften anleiten (2 Tim 3,15) sowie das paulinische Evangelium (in 2 Tim 2,10 wird Paulus als für die σωτηρία der Auserwählten leidend dargestellt), daß sie den ἐκλεκτοί, d. h. dem auserwählten Volk, gilt (2 Tim 2,10), daß sie μετὰ δόξης αἰωνίου erscheint (2 Tim 2,10)¹⁶ und daß die σωτηρία an den Glauben an Jesus als den eschatologischen Heilsbringer gebunden ist (διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ – 2 Tim 3,15), so ergibt sich als Schnittpunkt dieser Einzeldaten die πρῶτη (in der LXX σωτηρία) der eschatologischen Theologie, wie sie in den spät- und nachexilischen Schriften des AT, insbesondere bei Deutero- und Trito-Jesaja (49,6.8; 51,6.8; 52,7.10; 56,1; 59,17; 60,18; vgl. auch Jes 12,2f; 25,9; 26,1; 33,6; 62,1)¹⁷ und in den Jahwe-Königspsalmen (96,2; 98,2f) entfaltet wird¹⁸.

Hier wird von der σωτηρία ebenfalls vielfach „ohne Bezugnahme auf konkrete Nöte oder Feinde“ gesprochen, nämlich von „Rettung, Hilfe und Heil der

¹³ Vgl. für Paulus: Röm 1,16; 10,1.10; 11,11; 13,11; 2 Kor 1,6; 6,2; 7,10; Phil 1,28; 2,12; 1 Thess 5,8f; (Eph 1,13; 2 Thess 2,13); ferner: Lk 1,69.71.77; Joh 4,22; Apg 4,12; Hebr 2,10; 1 Petr 1,9; 2 Petr 3,15; Jud 3.

¹⁴ FOERSTER, σῶζω 969.

¹⁵ A. a. O. 969f.

¹⁶ Vgl. Jes 40,5; 42,12; 58,8; 59,19; 60,1f; Ps 96,3; 97,6.

¹⁷ Bei Dt-Jesaja ist die Verknüpfung von σωτηρία und Neuschöpfung vorgegeben; dementsprechend sehen die Past das Heil gleichzeitig unter dem Aspekt der Neuschöpfung (Tit 3,5).

¹⁸ All diese Aussagen lassen sich auch in den paulinischen Homologumena nachzeichnen: Danach wird die σωτηρία gewonnen διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Thess 5,9), und das Evangelium dient zur σωτηρία παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm 1,16; vgl. 10,9f). Paulus erleidet Trübsal für die σωτηρία der Gemeinde (2 Kor 1,6).

Endzeit“¹⁹. Sehr schön faßt Fohrer zusammen, was in der eschatologischen Theologie Inhalt der σωτηρία ist: Einerseits wird Gott von der Sünde, welche jeder Rettung entgegensteht, befreien. Sodann beinhaltet „die Rettung, die das Heil ermöglichen wird, ... die Bewahrung vor dem endzeitlichen Völkersturm (Sach 12,7) und vor allem das Sammeln und Heimbringen der Zerstreuten aus aller Welt (J[er]s 43,5–7; Jer 31,7; 46,27; Zeph 3,19; Sach 8,7; Ps 106,47). So führt Gott durch sein helfendes Eingreifen (J[er]s 59,1; Sach 8,13) die Endzeit herbei (J[er]s 46,13; 51,6.8)“ und läßt der endzeitlichen Gemeinde von Jerusalem aus das Heil zuteil werden (Jes 12,3), an dem schließlich die ganze Welt (vgl. 1 Tim 2,4) Anteil haben soll (Jes 45,22; 49,6)²⁰. „Im Anschluß daran wird der messianische Herrscher, der auf Erden als Gottes Stellvertreter regiert, Israel retten und helfen ..., so daß es in Sicherheit wohnen kann (Jer 23,6)“²¹.

Auf dem Hintergrund dieser auch bei Paulus und den Synoptikern zugrundegelegten Vorstellung läßt sich alles, was der Verfasser von der σωτηρία sagt, verstehen. Allerdings grenzt er sich durch διὰ πίστεως vom Frühjudentum ab, welches als Weg zu dieser σωτηρία „fromm sein u[nd] Buße tun“ ansah²².

διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Zu πίστις ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ siehe zweiter Hauptteil, XVIII. zu ἐν Χριστῷ. Das Substantiv πίστις gebrauchen die Past relativ gesehen noch häufiger als Paulus (33 Belege gegenüber 98 in den paulinischen Homologumena, von insgesamt 243 im NT)²³. Paulus spricht – von Hab 2,4 her kommend – mit Vorliebe von der Gerechtigkeit, Rechtfertigung etc. ἐκ πίστεως, seltener gebraucht er διὰ πίστεως²⁴. Daß dabei im allgemeinen kein Bedeutungsunterschied besteht, zeigt ein Blick auf Röm 3,30, wo beide in einem Parallelismus membrorum nebeneinander stehen. Dasselbe ergibt der Vergleich von Röm 1,17 (ἐκ) mit 3,22 (διὰ).

¹⁹ FOHRER, σῶζω 977 bzw. 978; dort z. T. kursiv oder gesperrt.

²⁰ A. a. O. 978.

²¹ Ebd.

²² A. a. O. 984.

²³ Dafür ist das Verb πιστεύειν hier seltener (6 von insgesamt 243 Belegen im NT). Das entspricht ihrer Tendenz zur Nominalisierung. Gehäuft (9 der 33 Belege) erscheint in den Past der bei Paulus nur dreimal (1 Kor 16,13; 2 Kor 13,5; Gal 2,20) belegte Ausdruck ἐν πίστει. Paulus verwendet ihn dort, wo er vom Glauben als einem dauerhaften, persönlichen Verhältnis des Glaubenden zu Christus spricht (zu diesem Aspekt des paulinischen Glaubensbegriffs vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des NT* Bd. 1, 344). Genau dieser Aspekt steht in den Past im Vordergrund, weil sie seit längerem bestehende, konsolidierte Gemeinden im Blick haben, die lernen müssen, kontinuierlich im Stand des Glaubens zu leben. Doch ist damit der eschatologische Charakter der πίστις keineswegs preisgegeben, wie gerade der Bezug der πίστις auf die σωτηρία in 2 Tim 3,15 zeigt.

²⁴ Röm 3,22.25.30.(31 – hier instrumental); Gal 3,14.26; Phil 3,9 (Eph 2,8; 3,12.17; Kol 2,12).

Wenn also in den Past die Formel ἐκ πίστεως fehlt, so haben sie doch mit διὰ πίστεως das zentrale Anliegen paulinischer Theologie, die Rechtfertigung bzw. Gerechtigkeit „aus/durch“ Glauben, aufgenommen²⁵. Das bei Paulus von Hab 2,4 herkommende (und im AT nur dort belegte) ἐκ fand auch sonst bei seinen Schülern kein Echo: selbst Kol und Eph haben nur διὰ πίστεως.

3. Zusammenfassung

Dieser Abschnitt enthält Hinweise auf die mannigfaltigen Traditionen, die in den Past verarbeitet sind. Während v 10 den Anspruch der Past zeigt, paulinische Tradition weiterzugeben, läßt v 11 Kenntnis der Apostelgeschichte erkennen. V 14 deutet auf eine Vielzahl von Lehrern neben Paulus, die vv 15 und 16 erkennen dem AT höchste Autorität zu – gerade auch für die Christologie (... εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). V 14 mahnt, an der christlichen Lehrtradition festzuhalten. Dabei wird mit *μανθάνειν παρά* ein Terminus technicus alttestamentlich-jüdischer Traditionsvermittlung übernommen. Die christliche Lehre tritt an die Stelle der – gleichwohl als Wegweiser zum Heil in Christus wertgeschätzten – Tora.

Nimmt man 2 Tim 3,15 mit 2 Tim 2,10 – dem einzigen weiteren Beleg für σωτηρία – zusammen, ergibt sich folgendes Bild: Christus Jesus wird dargestellt als eschatologischer Heilsbringer im Zusammenhang der eschatologischen Theologie, wie sie insbesondere bei Deutero- und Trito-Jesaja und in den Jahwe-Königspsalmen, also tatsächlich in den *ἱερά γράμματα* des AT, entfaltet wird und auch bei Paulus und den Synoptikern vorausgesetzt ist. Diese σωτηρία gilt dem auserwählten Volk (vgl. 2 Tim 2,10 und Tit 1,1), doch wird alle Welt daran Anteil haben (vgl. 1 Tim 2,4). Sie kommt in Herrlichkeit (vgl. 2 Tim 2,10 und Tit 2,13) und ist an den endzeitlichen Herrscher (Christus Jesus) gebunden. Von der jüdischen Ansicht, wonach Frömmigkeit und Buße der Weg zu dieser σωτηρία waren, grenzt sich der Verfasser durch διὰ πίστεως κτλ. ab. Damit nimmt er die Rechtfertigung aus Glauben als zentrales Anliegen paulinischer Theologie auf.

²⁵ Es geht am Text vorbei, wenn HASLER (Briefe 75) schreibt: „Damit [mit διὰ πίστεως] ist wieder die Frömmigkeit und die kirchliche Rechtgläubigkeit angesprochen [mittels deren es das Heil „zu erlangen“ gilt], nicht aber das Heil als geschenkte Glaubensgerechtigkeit“. Schließlich verweist *δυνάμενα* im biblischen Sprachgebrauch nicht auf eine eventuell eintretende Möglichkeit, sondern auf die gewiß ans Ziel kommende Kraft Gottes.

XIII. 1. Timotheus 5,21 und 2. Timotheus 4,1–8

1. Form und Überlieferung

An diesen beiden Stellen erscheint die Christologie praktisch nur in Nebensätzen. Aber gerade deshalb sind sie von großem Interesse. Denn das, was ein Autor im Nebensatz sagen und als Begründung für eine andere Aussage heranziehen kann, ist das, was er als ganz selbstverständlich voraussetzt und auch bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen kann.

A. 1 Tim 5,21

V 21 gehört in den Abschnitt vv 19–21 über „den Vollzug von Kirchenzuchtsmaßnahmen gegen die Ältesten“¹.

ταῦτα in v 21 bezieht sich zurück auf v 20 (vielleicht auch 17–20). Timotheus soll an der dort beschriebenen Gemeindezucht festhalten.

21 Der Vers beginnt mit einer traditionell anmutenden Einleitungsformel, welche in 2 Tim 2,14 und 4,1 (sonst nirgends im NT) ebenfalls erscheint. Sie besteht aus einleitendem διαμαρτύρομαι (2 Tim 4,14 steht das Partizip), in der kürzesten Form der Formel gefolgt von ἐνώπιον θεοῦ, womit Gott als Zeuge angegeben wird, vor dem die daran anschließenden Befehle (in unterschiedlicher grammatischer Form)² ausgesprochen werden. Die übrigen Genitive (καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ / καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων) dürften sachgemäße Ergänzungen durch den Verfasser sein. Sie stellen einen deutlichen Bezug zur Tradition vom Endgericht durch den Menschensohn her (s. u.)³.

Im Griechischen hat das Verb διαμαρτύρεσθαι seinen Sitz im Leben vor allem in Erbfolgeprozessen⁴, wo man die Götter anrief, damit sie die Zuverlässigkeit von Eiden gewährleisteten (ähnlich den paulinischen „Zeugenauf-

¹ ROLOFF, Brief 305.

² 1 Tim 5,21: ἵνα mit Konjunktiv (ἵνα φυλάξῃς) und – dem untergeordnet – verneintes Partizip (μηδὲν ποιῶν); 2 Tim 2,14: μή mit Infinitiv; 2 Tim 4,1: Imperative.

³ Im NT beinhaltet διαμαρτύρεσθαι oft eine Ermahnung vor Gott, damit die Angesprochenen in dem noch ausstehenden Endgericht bestehen können (so Lk 16,28; Apg 2,40; 20,21; 1 Thess 4,6).

⁴ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 798.

rufen“ wie z. B. θεὸς μάρτυς ο. ä.⁵). Während es dort mit „bezeugen, Zeugnis ablegen“ zu übersetzen ist, bekommt es im Kontext der Past die Bedeutung „beschwören, dringend zureden“⁶. Es geht um Anweisungen, die vom Blick auf den mit den Engeln zum Gericht wiederkommenden Gott und Herrn her ihre Dringlichkeit erhalten, die im Endgericht Zeugen dafür sein werden, daß Paulus den Befehl an Timotheus weitergegeben hat.

Was der Verfasser hier tut, ist typisch für seine Arbeitsweise: er trägt in eine hellenistische Formel Vorstellungen jüdischer Apokalyptik ein. Dadurch nähert er sich zwar den hellenistisch geprägten Lesern an; aber an die Stelle der Götterwelt rücken die für die Christen maßgeblichen „Instanzen“, Gott und Jesus mit den Engeln.

B. 2 Tim 4,1–8

1–8 Diese Verse werden umklammert (vv 1.8) von der Erinnerung an die Wiederkunft Jesu und das Endgericht. Das ist der Horizont, vor dem die folgende Ermahnung ihre Dringlichkeit erhält.

1 Dieser Vers beginnt mit derselben Einleitungsformel wie 1 Tim 5,21 – an dieser Stelle durch eine Reihe von Genitiven (Gott und Christus Jesus) und eine Reihe von Akkusativen (Erscheinen und Reich) ergänzt. Letztere sind durch αὐτοῦ auf den zweiten Genitiv, auf Christus Jesus, bezogen.

καὶ τὴν ἐπιφάνειαν Einige Handschriften haben κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν. Diese Lesart ist weniger gut bezeugt als καὶ τὴν ἐπιφάνειαν⁷ und dürfte als Versuch zu bewerten sein, den harten Anschluß, der sich mit dem ursprünglichen καὶ ergibt, zu glätten. τὴν ἐπιφάνειαν ist ein Accusativus respectus und ist mit „bei seiner Wiederkunft“ zu übersetzen (vgl. z. B. Dtn 4,26).

καί Das zweite καί ist exegetisch. Zu übersetzen ist also: „... bei seinem Erscheinen, wenn sein Reich anbricht“.

8 δικαιοσύνη Grammatikalisch gesehen gibt es drei Möglichkeiten, τῆς δικαιοσύνης in der Wendung ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος zu verstehen: Es kann entweder als exegetische Apposition aufgefaßt werden („der Kranz, nämlich die Gerechtigkeit“ – parallel zu den übrigen neutestamentlichen Belegen für στέφανος mit Genitiv: „Krone des Lebens“, Jak 1,12; Offb

⁵ STÄHLIN, Beteuerungsformeln 132. Beispiele solcher Zeugenaufrufe sind 1 Thess 2,4; 2,10; Röm 1,9; Phil 1,8.

⁶ BAUER-ALAND, Wörterbuch 373.

⁷ καί findet sich sowohl bei den alexandrinischen (Ⲭ*, A) als auch bei den westlichen Hauptzeugen (D*, F, G und in der Itala).

2,10; „Krone des Ruhmes“ 1 Thess 2,19; „Krone der Herrlichkeit“ 1 Petr 5,4), oder – semitisiert – als Attribut anstelle eines Adjektivs („der gerechte Kranz“ oder „der mit Recht verliehene Kranz“). Es könnte auch ein Genitivus causae sein: „die Krone, die Paulus aufgrund der (d. h. seiner eigenen) Gerechtigkeit verliehen wird“. Die Entscheidung ist aufgrund inhaltlicher Überlegungen zu fällen (s. u.).

7–8 Diese Verse enthalten mit ihrer „Hervorhebung der eigenen Untadeligkeit des Lebenswandels“ einen der „für die Testamentenliteratur spezifischen Topoi“⁸ (vgl. insbesondere Jub 21,1–5).

2. Exegese

Drei Aussagen werden in diesen Versen über Jesus getroffen: er ist der Richter, der zusammen mit Gott und den Engeln Gericht halten wird, und sein Kommen und sein Reich werden erwartet. Diese Aussagen werden in der synoptischen Tradition über den Menschensohn gemacht. Da sich der Verfasser hier ganz offensichtlich darauf bezieht⁹, seien einige Bemerkungen zu dieser Tradition vorausgeschickt:

Exkurs zum Menschensohn

Wichtig für das Verständnis der neutestamentlichen Rezeption der Menschensohn-Tradition ist m. E. deren Interpretation in den Bilderreden des äthHen¹⁰.

⁸ WOLTER, Pastoralbriefe 230 (vgl. MERKEL, Pastoralbriefe 79, unter Hinweis auf die Vergleichstexte Gen 49; Dtn 31–33; TestXII passim; Joh 14–17; Apg 20,17–38).

⁹ Er verzichtet zwar durchweg auf den entsprechenden *Titel*; daß er aber die Menschensohnchristologie als für ihn und seine Gemeinde „no longer meaningful“ fallengelassen hätte (so SCHWEIZER, Two New Testament Creeds 131), läßt sich nicht aufrecht erhalten.

¹⁰ Die zunächst in der Forschung dominierende Spätdatierung derselben durch MILIK (Books of Enoch, 91–98) wird heute zunehmend bezweifelt, zugunsten einer Datierung ins 1. Jh. n. Chr. (vgl. STEGEMANN, Essener 134). Sie wird aber nach wie vor vertreten: z. B. tritt HOFIUS (Ist Jesus der Messias? 113; dort z. T. kursiv) „für einen Ansatz Ende des 1. Jh. n. Chr. oder gar erst im 2. Jh. n. Chr.“ ein. Nach GESE (Messias 142) dagegen könnte „die in den Bilderreden des Henochbuches (c. 37–71) vorliegende Menschensohn-apokalyptik ... inhaltlich in der Hauptsubstanz [sogar] noch der vorrömischen Zeit des 1. Jh. v. Chr. entstammen“. Nach NICKELSBURG (Jewish Literature 221) ist das Fehlen der Bilderreden in Qumran als Argument „inconclusive“, denn: „Not every Jewish apocalyptic work authored before 68 C. E. found its way into the Qumran collection“. NICKELSBURG zeigt ferner, daß die Annahme, es handle sich um ein christliches oder um ein auf dem NT basierendes jüdisches Werk, unwahrscheinlich ist. Seines Erachtens sprechen vor allem zwei Argumente für ein früheres Datum: Der Vergleich der Gerichtsszene in Weish 2,4–5 mit den

Dort wird der „danielische[] Menschensohn unter Verschmelzung mit anderen jüdischen Traditionsträgern radikal umgestaltet“¹¹. Er wird mit dem Messias identifiziert (äthHen 48,10; 52,4), „und es werden mit der Erscheinung des messianischen Menschensohn-Weltenrichters auch schon Züge der Gottesknechtstradition aus dem 2. Jesaja verbunden: Der Menschensohn ist (wie in Jes 42,1; 43,10) der ‚Erwählte‘ Gottes (vgl. äth Hen 61,5.8), bei dessen Auftreten die Könige und Machthaber der Welt sich von ihren Thronen erheben und voller Scham eingestehen werden, daß sie Gott und seinen Erwählten nicht anerkannt haben (vgl. äthHen 46,4ff.; 62,3ff. mit Jes 52,15)“¹². Damit verbindet sich – von der Lehre über die Präexistenz der Weisheit her – „die Vorstellung des Offenbarers, der mit dem Geist der Weisheit ausgestattet über alle Geheimnisse verfügt“¹³. Anders als in Dan 7 übt der Menschensohn jetzt im Auftrag und an der Stelle Gottes das Weltgericht aus (vgl. äthHen 61,8); er „gehört der himmlischen Welt an und hat transzendente Aufgaben“¹⁴.

Diese Erwartung wurde im Urchristentum aufgenommen: Nach Mk 14,61f „erklärt“ Jesus, „daß sich die Synhedristen dereinst vor ihm als dem von Gott erhöhten und zum Gericht ‚kommenden‘ Menschensohn-Weltenrichter zu verantworten haben würden“¹⁵ (vgl. auch Mk 8,38par). Jeremias entwirft anhand der von ihm der ältesten Schicht zugerechneten Menschensohnlogien folgendes Bild der urchristlichen Erwartung vom Endgericht durch Jesus als

Kapiteln 62–63 der Bilderreden deutet darauf hin, daß der Verfasser von Weisheit „knew that this tradition existed in an Enochic context and [vgl. Weish 4,10–15] perhaps that the Elect One was there identified with Enoch“ (a. a. O. 222; dort z. T. kursiv). Das deutet darauf hin „that at least the traditions now collected in this book were known around the turn of the era“ (a. a. O. 222; kursiv bei Nickelsburg). Vor allem aber bildet der Menschensohn der Bilderreden die traditionsgeschichtliche Brücke zwischen dem Menschensohn von Dan 7 und dem Gottesknecht von Deutero-Jesaja einerseits und dem beide Traditionen in einer Person vereinigenden „Menschensohn“ des NT andererseits und stellt deutlich eine traditionsgeschichtlich frühere Stufe dar als letzterer: z. B. tritt „Menschensohn“ hier noch nicht titular auf, während es im NT titular, als *Terminus technicus*, gebraucht wird. (Vgl. die detaillierten Ausführungen bei NICKELSBURG, a. a. O. 222f.) Vgl. auch CHARLESWORTH, *Messianology* 31 (ebenso COLLINS, *Scepter* 177), wonach die Bilderreden „clearly Jewish, Palestinian, and probably pre-70“ sind.

¹¹ HAMPPEL, *Menschensohn* 42; daß dabei aus Dan 7,13f „lediglich der *Terminus* [Menschensohn] übernommen“ wurde (so HAMPPEL 44), ist freilich eine Untertreibung.

¹² STUHLMACHER, *Jesus von Nazareth* 92, unter Bezugnahme auf WOLFF, *Jesaja* 53 im Urchristentum 42f, der bereits auf diese Traditionsverbindung hingewiesen hat (STUHLMACHER, ebd., Anm. 22).

¹³ GESE, *Messias* 143.

¹⁴ LICHTENBERGER, *Messianische Erwartungen* 15; vgl. auch SCHIMANOWSKI, *Weisheit* 192–194.

¹⁵ STUHLMACHER, *Jesus von Nazareth* 89. Für die Erörterung der Frage, ob und in welchem Sinn schon Jesus selbst sich als Menschensohn bezeichnet oder verstanden hat, sei auf die umfassende Arbeit von HAMPPEL, *Menschensohn und historischer Jesus*, hingewiesen.

Menschensohn: „Wenn die Verfolgung der Gemeinde den Höhepunkt erreicht haben wird ..., wird sich plötzlich wie ein Blitz aus heiterem Himmel (Mt 24,27 par. Lk 17,24), von niemandem erwartet (Mt 24,37.39 par. Lk 17,26; ferner ohne Parallele 17,30), das als Weissagung verstandene Gesicht Dan 7,13 erfüllen. Eingehüllt von Wolken, von Engelscharen umgeben, in göttlicher Glorie erscheint der Menschensohn (Mk 13,26, vgl. Joh 1,51). Er setzt sich nieder auf dem Thron zur Rechten Gottes (Lk 22,69) und sendet seine Engel aus, um seine Auserwählten aus den vier Winden zusammenzuführen (Mk 13,27). Er hält Gericht (Lk 21,36; auch Lk 22,69 ist Gerichtsandrohung!) mit den zwölf Repräsentanten des Zwölfstämmevolks als Beisitzern (Mt 19,28 par. Lk 22,30; vgl. Dan 7,9f.; 1 Kor 6,2f.)“¹⁶. Diese Menschensohntradition klingt bei Paulus an einigen Stellen an – am deutlichsten in 1 Thess 4,16f und 1 Kor 6,2f. Sie ist in den Past selbst dann vor auszusetzen, wenn die oben angenommene, relativ frühe Datierung der Bilderreden nicht zutreffen sollte und deren Traditionen dem Verfasser nicht bekannt gewesen sein sollten, denn er kannte das Mt- und das Lk-Evangelium (siehe dritter Hauptteil, II.2.) und war folglich mit dem dort gezeichneten Bild des Menschensohnes vertraut. Das zeigt sich vor allem an der Aufnahme synoptischer Menschensohnlogien (vgl. 1 Tim 1,15; 2,6; 2 Tim 2,12f; Tit 2,14).

Wir stellten fest, daß 2 Tim 2,12 aller Wahrscheinlichkeit nach von Mt 10,33 und 10,22 par 24,13 abhängig ist (vgl. zweiter Hauptteil, XI.). Daß der Verfasser der Past das Mt-Evangelium gekannt hat, legen auch die teils wörtlichen, teils inhaltlichen Übereinstimmungen von 1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1.8 mit Mt 16,27f nahe (vgl. die synoptische Zusammenstellung auf der nächsten Seite).

¹⁶ Neutestamentliche Theologie Bd. 1, 259. Inzwischen hat sich das – ohnehin nie einstimmige – Urteil darüber, was die ältesten Schichten in den Synoptikern sind, in der Forschung weiterentwickelt (vgl. BLACK, Messianism 164 einschließlich Anm. 58), doch bleiben die Grundzüge des von JEREMIAS gezeichneten Bildes weiterhin gültig. Vgl. zur Kritik an Einzelheiten von JEREMIAS' Sicht HAMPEL, Menschensohn 358f. Für die Past kann man davon ausgehen, daß sie das Matthäus-Evangelium insgesamt zugrundelegte, ohne ältere und jüngere Schichten zu unterscheiden.

<p>1Tim 5,21 und 2 Tim 4,1.8</p> <p>21 Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων, ἵνα ταῦτα φυλάξης χωρὶς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.</p> <p>1 Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ·</p> <p>8 λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτῆς, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἡγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.</p>	<p>Mt 16,27f</p> <p>27 μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ.</p> <p>28 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες τῶν ὧδε ἐστῶτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.</p>
--	---

Wörtliche Übereinstimmungen sind μέλλειν als Andeutung eines baldigen Ereignisses, die Trias von Gott, Jesus, Engeln, wobei der Verfasser der Past den Menschensohn- und den Vatteritel fallen läßt, die Rede von der βασιλεία des Menschensohnes, wofür die Parallelen in Mk 9,1 und Lk 9,27 βασιλεία τοῦ θεοῦ haben. Der Satz über die Vergeltung nach den Werken, auf den 2 Tim 4,8 z. T. wörtlich anspielt, fehlt ebenfalls bei den synoptischen Parallelen. Die Rede vom „Kommen“ (ἔρχεσθαι) des Menschensohnes haben die Past in das für ihre Leser verständlichere ἐπιφάνεια überführt. Außerdem spricht Tit 2,13 von der δόξα (Mt 16,27), die diese ἐπιφάνεια begleiten wird. Die Tatsache, daß der Verfasser diese Tradition nicht einfach abschreibt, sondern sie teilweise umformuliert, ohne aber ihren Inhalt dadurch zu verändern, und daß er sie an mehreren Stellen anklingen läßt, zeigt, daß sie vollkommen Teil seiner eigenen Christologie ist.

A. 1 Tim 5,21

ἐνώπιον („vor Augen, in Gegenwart von“¹⁷). Mit dem in Zeugenaufrufen geläufigen ἐνώπιον (vgl. Gal 1,20) wird Tim sozusagen schon jetzt vor den Richterstuhl des Menschensohnes gestellt.

¹⁷ BAUER-ALAND, Wörterbuch 546.

Hätte man allein von der Menschensohntradition auszugehen, wie sie im äthHen überliefert ist, wäre das kaum nachvollziehbar, denn nach dieser wird der Menschensohn erst am Ende inthronisiert. In der Gegenwart ist nicht mit seiner Präsenz zu rechnen. Jesus dagegen ist bereits inthronisiert und thront nach Ps 110,1 zur Rechten Gottes. Insofern leben die Christen jeden Augenblick in seiner Gegenwart, ἐνώπιον κυρίου (2 Kor 8,2). Daß alles Tun der Menschen sich ἐνώπιον τοῦ θεοῦ abspielt, ist eine gemein-biblische Anschauung¹⁸. Die Engel zeichnen nach jüdischen¹⁹, im NT aufgenommenen²⁰ Vorstellungen die Taten der Menschen auf, um sie im Endgericht vorzutragen (s. u. zu ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι).

ὁ θεὸς καὶ Χριστὸς Ἰησοῦς καὶ οἱ ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι Die Dreiheit von Gott, Christus Jesus und Engeln erinnert an die Erwartung des Endgerichts durch den Menschensohn (noch deutlicher in 2 Tim 4,1), wie sie sich – von Dan 7 abgeleitet – schon in der jüdischen Apokalyptik findet²¹. So tritt z. B. im äthHen Gott zusammen mit dem messianischen Menschensohn und den Engeln auf²². „Eine Begleitung des Messias durch die Engel ... scheint die altjüdische Literatur [dagegen] nicht zu kennen“²³.

¹⁸ Vgl. im NT z. B.: Lk 1,75; 15,18,21; Röm 3,20; 2 Kor 7,12; 1 Tim 2,3; 5,4; 6,13; Hebr 4,13; Offb 3,2.

¹⁹ Die im Judentum verbreitete Erwartung der Mitwirkung der Engel im Gericht geht vor allem von Dan 7 aus, wo diese bei der Öffnung der Gerichtsbücher dem „Hochbetagten“ dienen. Das wird später in Einzelheiten ausgemalt. Zur Funktion der Engel im Gericht vgl. z. B. äthHen 1,9; 53,3; 54,6; 56,1; 62,11; 100,4; AssMos 10,2; 4 Esra 16,67. Im Ansatz findet sich die Ausführung von Gericht durch die Engel schon in älteren Schichten des AT: Gen 19,1; 2 Sam 24,16f par 1 Chr 21,12ff; Hi 40,11LXX.

²⁰ Nach Mt 13,39 (vgl. äthHen 16,1) bringen die Engel die Ernte ein (Bild für das Gericht); nach Mt 13,40,49 schickt der Menschensohn Engel, damit sie die Ärgernisse aus seiner βασιλεία entfernen (vgl. 4 Esr 7,113); die Engel der Kinder sehen nach Mt 18,10 Gottes Angesicht und sind deshalb zu fürchten (Anspielung auf die „Buchführung“ der Engel für das Gericht); nach Mt 24,31 par Mk 13,27 schickt der Menschensohn bei seinem Erscheinen zum Gericht Engel mit Posaunen, die die Auserwählten sammeln.

²¹ Gegen HOLTZ (128) ist hier bei der Erwähnung der Engel kaum an deren Gegenwart im Gottesdienst zu denken. Wo von dieser gesprochen wird (1 Kor 11,10 sowie altkirchliche Abendmahlsliturgien, die Jes 6 aufnehmen – vgl. HOLTZ 128) treten sie nicht in der hier vorgestellten Dreiheit mit Vater und Sohn auf. (Wo diese im NT vorkommt, ist immer in irgendeiner Weise das Endgericht im Blick – auch in Mt 24,36 par, durch ἡ ἡμέρα ἐκεῖνη). Vor allem aber drängen sich von der parallelen Stelle 2 Tim 4,1 her Dan 7 und äthHen als traditionsgeschichtlicher Hintergrund geradezu auf.

²² ÄthHen 39,5–7; 51,3f; 61,8–10; siehe auch 46,1–3; 48,2; 62,14; 69,29; 70,1; 71,17, wo Gott als „Herr der Geister“ (d. h. der Engel) zusammen mit dem Menschensohn genannt wird, sowie 49,2; 52,9; 55,3f; 61,5; 62,1f, wo er als solcher mit dem „Auserwählten“, und 48,10, wo er mit dem „Gesalbten“ zusammen erscheint. Zum Ganzen vgl. BERNARDIN, A New Testament Triad 174f.

²³ BILL I, 973; dort z. T. gesperrt.

Die Erwartung, daß Gott, Jesus und die Engel im Endgericht gemeinsam auftreten würden, wurde im Urchristentum zunächst breit rezipiert. Sie begegnet in Markus-Tradition (vgl. Mt 16,27 par Mk 8,38 par Lk 9,26 – hier leicht verändert), in Q-Tradition (Lk 12,8f²⁴), bei Paulus (1 Thess 3,13, wo in Anlehnung an Sach 14,5 die Engel als „seine Heiligen“ bezeichnet werden; 1 Thess 4,16²⁵; 2 Thess 1,7), in den Past (1 Tim 5,21 und 2 Tim 4;1), in Jud 14f (unter Aufnahme von äthHen 1,9) und in der Offenbarung (3,5 sowie – als Dreiheit von Gott, Engeln und Lamm – 14,10). Jeder Verfasser benennt Gott, Jesus und Engel seinem eigenen Sprachgebrauch entsprechend, doch liegt immer dieselbe Vorstellung zugrunde. Sie muß also schon früh Teil der christlichen Tradition geworden sein. Im 2. Jh. erwähnen Justin (Apol I,IV,1,2) und Hermas (sim 59,2.4; 89,6.8) diese Dreiheit noch. Nach dem 2. Jh. findet sie sich nur noch in NT-Zitaten²⁶.

ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι kommt in dieser Zusammenstellung weder in der LXX noch im übrigen NT, wohl aber in der jüdischen Vita Adae et Evae (32,2) und den judenchristlichen OdSal (4,8) vor²⁷. Tob 8,15 enthält den Parallelismus membrorum πάντες οἱ ἄγγελοι σου καὶ οἱ ἐκλεκτοὶ σου (ähnlich JosAs 16,14). Daß der Verfasser hier ohne weitere Erklärung von den „ausgewählten Engeln“ spricht, deutet darauf hin, daß er diesen Ausdruck von der jüdischen Tradition übernommen hat. Wahrscheinlich will er durch dieses Attribut die Engel, die mit dem Menschensohn erscheinen und Gericht halten werden, von den gefallenen Engeln unterscheiden, die selbst dem Gericht anheimfallen.

Dem Verfasser war die Menschensohntradition einerseits in ihrer spezifisch christlichen Fassung bekannt. Eine seiner Hauptquellen dafür war das Mt-Evangelium. Zur Formulierung dieser Tradition aber griff er auf die ihm bekannten jüdischen Quellen zurück. (Nur so ist die Aufnahme des im NT sonst nirgends verwendeten ἐκλεκτός mit ἄγγελος zu erklären.)

Es besteht also kein Grund, wie Roloff hinter dieser Stelle „ein Rudiment einer altertümlichen Christologie ..., die Christus in eine enge Verbindung mit bestimmten Engeln brachte“, zu vermuten²⁸.

²⁴ Die Parallele Mt 10,32f ersetzt ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ durch den typisch matthäischen (und deshalb gegenüber der Lk-Fassung wohl sekundären) Ausdruck ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς.

²⁵ Vgl. Mt 24,31 – eine matthäische Tradition ohne synoptische Parallelen.

²⁶ So jedenfalls BERNARDIN, A New Testament Triad 274. Es ist möglich, daß sie durch die Ausbildung der Trinitätslehre zurückgedrängt wurde, wie BERNARDIN (a. a. O. 278f) annimmt.

²⁷ VitAd stammt nach M. D. JOHNSON wahrscheinlich aus jüdischen, am ehesten palästinischen Kreisen des späten ersten Jh.s n. Chr., OdSal nach J. H. CHARLESWORTH aus judenchristlichen Kreisen um 100 n. Chr.; beide Angaben in: Old Testament Pseudepigrapha, hrsg. von CHARLESWORTH, Bd. 2, 252 bzw. 724.

²⁸ Brief 312.

φυλάσσειν Am Bewahren (φυλάσσειν) des Überkommenen hängt für die Past wie für die paulinischen Homologumena (vgl. 1 Kor 15,2f; Gal 1,6-8; Kol 2,6) – und ähnlich wie für die Apg (vgl. 16,4) – der Fortbestand der Gemeinde. Sie fordern daher öfter zum φυλάσσειν erteilter Weisungen, insbesondere aber der παραθήκη, auf (vgl. 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14). Paulus spricht in Röm 2,26 und Gal 6,13 zwar vom φυλάσσειν des Gesetzes. Aber *Befehle*, irgendwelche Weisungen zu „bewahren“, erteilt er nicht mit diesem für ihn wohl zu sehr an Gesetzesobservanz erinnernden Begriff.

πρόκριμα ist im NT ein hapax legomenon, das auch in der LXX nicht vorkommt (vgl. für das Verb Weish 7,8). Es ist ursprünglich ein juristischer Terminus technicus (für ein vorausgehendes Urteil, aufgrund dessen später ein anderes Urteil gefällt wird)²⁹.

πρόσκλησις („sensu malo ... nach [parteiischer] Neigung, nach Gunst“)³⁰ ist im NT ebenfalls ein hapax legomenon³¹. Die Ablehnung von Parteilichkeit (im NT meist mit dem semitisch gefärbten προσωποληψία bezeichnet) ist im Wesen Gottes begründet (so schon Dtn 1,17; auch Sir 11,7; 19,13–17)³². Die Past formulieren hier also – wieder einmal – mit hellenistischem Vokabular ein vom Judentum – und im Anschluß daran auch in den ersten Gemeinden – vorgegebenes Anliegen.

B. 2 Tim 4,1–8

τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς (vgl. für κρίνειν unten zu κριτής). Unserer Stelle besonders nahe verwandt sind Apg 10,42 (διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτος ἐστὶν ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτής ζώντων καὶ νεκρῶν ...), 1 Petr 4,5 (... τῷ ἐτοίμως ἔχοντι κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς), ferner aus den Apostolischen Vätern Polyk 2,1 (... Ἰησοῦν Χριστόν ..., ὃς ἔρχεται κριτής ζώντων καὶ νεκρῶν), Barn 7,2 (... ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὃν κύριος καὶ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς) und 2 Clem 1,1 (... οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν). Eine etwas entferntere Verwandtschaft besteht außerdem zu Röm 14,9 (εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ). Die Formel fand schließlich Eingang in das altrömische Bekenntnis und in das Apostolicum: ... sedet ad

²⁹ So BÜCHSEL, κρίνω 954.

³⁰ BAUER-ALAND, Wörterbuch 1433.

³¹ Das zugehörige Verb προσκλίνειν ist im NT und in der LXX je einmal belegt, nämlich Apg 5,36 und 2 Makk 14,24, jeweils in der positiven Bedeutung „sich jmdm. zuneigen, sich jmdm. anschließen“ (BAUER-ALAND, Wörterbuch 1433).

³² Vgl. für das NT Röm 2,11; Eph 6,9; Kol 3,25; 1 Petr 1,17.

dexteram (dei) patris (omnipotentis), unde (inde) venturus est iudicare vivos et mortuos³³. Das Vorkommen in so unterschiedlichen Schriften läßt vermuten, daß hier eine kerygmatische Formel zugrunde liegt³⁴, zu deren Bestand die Worte κρίνειν ζώντας καὶ νεκρούς gehören³⁵. Die Formel hat semitischen Klang³⁶, kommt aber so im AT und in den Pseudepigraphen nicht vor. Auch bei den Rabbinen scheint sie in dieser Form nicht bekannt gewesen zu sein³⁷.

Was die Formel auf das Kürzeste zusammenfaßt, erklärt Paulus in Anlehnung an jüdische Traditionen (vgl. z. B. Dan 12,2; PsSal 3,16; äthHen 51,1–5) in 1 Thess 4,16–5,2 und 1 Kor 15,51f ausführlicher: „Am Tag des Herrn“ bzw. „beim Schall der letzten Posaune“ (Gerichtsmetaphern) stehen die Toten auf, und die noch Lebenden werden verwandelt.

Wie Mt 16,27f impliziert auch diese Formel die Erwartung eines baldigen Kommens des Menschensohnes. Die Ankündigung für die noch lebende Generation aus Mt 16 (εἰσὶν τινες τῶν ὧδε ἐστῶντων ...) ist hier zwar wie in Lk 9,27 zurückgenommen, aber in μέλλειν und in der Aufteilung derer, die gerichtet werden, in „(noch) Lebende und Tote“ (vgl. 1 Thess 4,15 ἡμεῖς οἱ ζῶντες – οἱ κοιμηθέντες) ist doch immer noch die Erwartung eines baldigen Eintretens der angekündigten Ereignisse enthalten (vgl. die Ausführungen zu 1 Tim 6,14 im zweiten Hauptteil unter VI.).

Da die Lehre über die Auferstehung der Toten und über das Gericht nach Hebr 6,2 (vgl. 1 Thess 1,9f) zum Anfangswissen von Christen gehören, ist der Sitz im Leben der zitierten Formel wahrscheinlich die Taufkatechese.

³³ Text aus KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* 105 und 363; Text in Klammern: *Apostolicum*. Die Formel wird auch bei Justin Dial 118 und bei Euseb HistEccI III,20,2f zitiert – hier im Zusammenhang mit der βασιλεία ἐπουράνιος Christi – sowie in verschiedenen, dem römischen Bekenntnis ähnlichen Bekenntnissen der alten Kirche (vgl. bei KELLY, a. a. O. 85.90.95.117.172–178.181–191). Bei diesen – und wahrscheinlich auch bei den übrigen nach-neutestamentlichen – Belegen handelt es sich bereits um Zitate aus dem NT.

³⁴ Die relativ große Übereinstimmung zwischen den genannten Stellen „suggests either mutual dependence or dependence upon a fixed tradition. As there is little if any evidence to suggest the former, we may well incline to the latter“ (WILCOX, *Semitisms* 169); ebenso urteilt SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 798; anders LÄGER (*Christologie* 83), die hier trotz der großen Übereinstimmung „keine feststehende Formel“, sondern nur einen „gängige[n] Topos“ widergegeben sehen will.

³⁵ Das Substantiv κυριότης (Apg 10,42) ist als lukanische Umformung der Formel zu beurteilen, weil er damit erstens unter den ältesten Zeugen allein steht und zweitens dieses Substantiv gern verwendet (vgl. WILCOX, *Semitisms* 169, Anm. 2). Röm 14 hat κυριεύειν statt κρίνειν.

³⁶ Der Form nach handelt es sich um die semitische Stilfigur des Merismus zum Ausdruck einer Ganzheit: die Lebenden und die Toten – d. h. alle (vgl. z. B. 1 Sam 2,6).

³⁷ Vgl. aber Abot 4,22: „Die Geborenen sind bestimmt zu sterben u[nd] die Gestorbenen wieder aufzuleben u[nd] die Lebenden gerichtet zu werden“ (BILL III, 309).

τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ Vgl. zu ἐπιφάνεια die Ausführungen zu 2 Tim 1,10 im zweiten Hauptteil unter VII. An dieser Stelle hat das Wort ebenso wie in 1 Tim 6,14 und Tit 2,13 zukünftige Bedeutung.

τὴν βασιλείαν αὐτοῦ (vgl. auch zweiter Hauptteil, XIV. zu 2 Tim 4,18). Im Judentum pflegte man gleichzeitig die Erwartung des Königums Jahwes und des messianischen Reiches, ohne daß das Verhältnis zwischen beiden immer klar bestimmt wäre. Zunächst ist festzustellen, daß zwischen beiden von vornherein niemals ein Gegensatz besteht, denn „Gott richtet seine βασιλεία durch den König aus Davids Geschlecht auf“³⁸, welcher seinerseits die Herrschaft immer nur an Gottes Statt ausübt. Wie vor allem in den vorchristlichen Psal müssen deshalb auch im NT Gottesherrschaft und Herrschaft des Messias als des „Stellvertreter[s] des Höchsten“³⁹ keineswegs in irgendeinen Gegensatz zueinander treten, sondern können durchaus zusammengedacht werden.

Im AT wird zunächst Gott als König proklamiert⁴⁰, dem die anfangs noch nicht eschatologische βασιλεία (in 2 Chr 13,8 erstmals יהוה ממלכת genannt) gehört⁴¹. Der Messias (unter welchem Titel auch immer) erscheint häufig als sein Mitregent: Er sitzt zur Rechten Gottes (Ps 110,1), teilt also den Thron mit ihm und hat an seiner βασιλεία teil. Wo man – im Anschluß an Ps 110 – die Erhöhung als „Throngemeinschaft ... mit Gott selbst“ beschrieb, wurden „Gottes- und Messiasreich ... vom Inhalt her praktisch identisch“⁴². Nach dem ebenfalls messianisch interpretierten Psalm 2 (v 2) ist Auflehnung gegen die Herrschaft Gottes und gegen die seines Gesalbten dasselbe. Nach Ez 34,23 hat der Erwartete dieselbe Funktion wie Gott selbst nach Ez 34,16 (so auch in Psal 17 und Sib III 47–49)⁴³. Eine eigentliche Übertragung der βασιλεία an den eschatologischen Herrscher liegt in Dan 7 (vgl. Num 24,7LXX) vor, wo dem Menschensohnartigen ein ewiges Reich verliehen wird (v 14: ... ἡ βασι-

³⁸ HENGEL, Jesus, der Messias 163; HENGEL stellt ebd. fest, daß in Psal 17 „der von VIELHAUER [Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in ders., Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965, 55–91; auch CHARLESWORTH, Messiah 12] betonte Gegensatz zwischen Messias und Gottesherrschaft widerlegt“ wird. Gerade in Jesu messianischem Wirken wird die Gottesherrschaft gegenwärtig (a. a. O. 172f).

³⁹ VOLZ, Eschatologie 224.

⁴⁰ Zum Beispiel Ex 15,17f; Num 23,21; Dtn 33,5.26; Ps 29,1f.9f; Ps 47,3; 48,3; 96; 97; 145,13; 146,10.

⁴¹ Zum Beispiel Ps 21(22),28; Ps 102(103),19; Dan 3,54LXX. Von der eschatologischen βασιλεία Gottes handeln z. B. Psal 5,18; Tob 13,2; Weish 10,10.

⁴² HENGEL, Setze dich 187.

⁴³ HENGEL/SCHWEMER, Vorwort zu Königsherrschaft Gottes 9f. Auch „die Segensprüche aus 1Qsb [= 1Q28b] differenzieren ... nicht durch die Wortwahl zwischen Gottes *malkūt* und den höchsten Ämtern, die den höchsten Repräsentanten des erwählten Volkes zugesprochen werden“ (SCHWEMER, Gott als König 69).

λεία αὐτοῦ, ἥτις οὐ μὴ φθαρῆ). Im äthHen schließlich fallen die Inthronisation des Menschensohnes und die Aufrichtung des Gottesreiches durch das Weltgericht zusammen (vgl. besonders Kap. 62), in den Bilderreden wird „der Gottesthron ... zu dem des Erwählten und Menschensohns“⁴⁴.

In der früheren rabbinischen Literatur werden Messiasreich und kommen-der Olam gleichgesetzt; dasselbe gilt für Sib III 49f.766; PsSal 17,4; äthHen 62,14 (Joh 12,34 belegt diese im Anschluß an Ps 89,37 und Ez 37,25 gepflegte Anschauung vom immerwährenden messianischen Reich für Kleinasien im 1. Jh. n. Chr.), während die spätere Apokalyptik (z. B. Teile von 4 Esra und syrBar) teilweise das messianische Reich als Zwischenreich vor dem ewigen Gottesreich ansieht, also statt der Zwei- eine Dreiteilung vornimmt. Dazwischen stehen Mischformen wie 4 Esra 6,7ff, so daß es unmöglich ist, hier klar abzugrenzen oder zu systematisieren. Die jüdische Erwartung ist, was die Funktion des Messias und den zeitlichen Ablauf der Endereignisse betrifft, in sich nicht einheitlich.

Die neutestamentliche Überlieferung teilt sich in Bezug auf die eschatologische βασιλεία ebenso wie die ihr zugrundeliegende alttestamentlich-jüdische: Einerseits spricht Jesus nach der synoptischen Tradition von der βασιλεία τοῦ θεοῦ⁴⁵. An einigen Stellen tritt dabei eine enge Beziehung zwischen seinem Auftreten und dem Kommen der βασιλεία zutage⁴⁶. Daneben steht – wiederum vor allem in der synoptischen Tradition – die Rede vom Reich des Menschensohnes⁴⁷. Matthäus fügt sie an einigen Stellen von sich aus ein, Lk kennt Texte, die diese Überlieferung voraussetzen, welche bei Mt und Mk fehlen. In Mt 16,28 spricht Mt von der βασιλεία des Menschensohnes, die Parallelen bei Mk und Lk dagegen von der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Anscheinend mußte hier nicht scharf unterschieden werden. Im Johannesevangelium spricht Jesus einmal vom Reich Gottes (3,3.5), einmal von *seinem* Reich (18,36). Im Corpus Paulinum wird häufig die βασιλεία τοῦ θεοῦ erwähnt⁴⁸, die βασιλεία Christi selten. In 1 Kor 15,24–28 wird Jesus als der messianische Sohn geschildert, der am Ende die Herrschaft an den Vater zurückgibt⁴⁹. Eph 5,5 redet

⁴⁴ HENGEL, Setze dich 164; vgl. GESE, Messias, 143.

⁴⁵ Zum Beispiel Mk 1,15. Häufig, vor allem bei Mt, stehen statt θεοῦ Umschreibungen des Gottesnamens.

⁴⁶ Zum Beispiel Mt 12,28 par Lk 11,20; Lk 16,16; 19,11.

⁴⁷ Mt 13,41; 16,28 (in Abänderung des markinischen βασιλεία τοῦ θεοῦ, Mk 9,1, welches Lk 9,27 beibehalten ist); Mt 20,21 (in Abänderung des markinischen ἐν τῇ δόξῃ σου, Mk 10,37); Lk 1,33; 12,32 (vgl. Dan 7,18); 19,12.15; 22,29f; 23,42.

⁴⁸ Röm 14,17; 1 Kor 4,20; 6,9f; 15,50; Gal 5,21; Kol 4,11; 1 Thess 2,12; 2 Thess 1,5.

⁴⁹ Die Sicht von 1 Kor 15 fügt sich in keines der vom Frühjudentum her vorgegebenen Modelle ganz ein, da sie ein (messianisches) Zwischenreich darstellt, das dennoch kein nationales, sondern ein menschheitliches ist, und weil Jesus anders als der Messias jener Zwischenperiode nicht in die Bedeutungslosigkeit zurücktritt. Im übrigen ordnet Paulus das messianische Reich nicht der Seite des alten Äon zu, wie das im Judentum dort der Fall ist,

von der βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, womit entweder an das eschatologische Gottesreich gedacht sein kann, an dem auch Christus teilhat (vgl. Offb 22,1.3) und von dem in Gal 5,21 und Offb 21,8 dieselbe Menschengruppe ausgeschlossen wird wie in Eph 5,5. Oder aber es handelt sich um eine abkürzende, beide Reiche in einer von beiden gültigen Aussage zusammenfassende Redeweise. Von der βασιλεία Christi allein sprechen im Corpus Paulinum nur Kol 1,13⁵⁰ und 2 Tim 4,1.18. Direkte Hinweise auf das Reich Jesu enthalten außerdem noch Hebr 1,8; 2 Petr 1,11; Offb 11,15. Analog zum *Reich* Jesu „kann sich der ‚Thron Christi‘ als des Richters und endzeitlichen Herrschers scheinbar verselbständigen, obwohl er sachlich mit dem Gottesthron identisch bleibt ... Dies gilt vor allem für Mt, wo, wohl schon abhängig vom Sprachgebrauch der Bilderreden, zweimal davon die Rede ist, daß sich der Menschensohn ‚auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt‘ “ (Mt 19,28 und 25,31)⁵¹. Dasselbe Phänomen ist bei Paulus bezüglich βῆμα Χριστοῦ (2 Kor 5,10) und βῆμα τοῦ θεοῦ (Röm 14,10) zu beobachten. Dahinter steht hier wie in den Bilderreden die Einheit von Vater und [Menschen-]Sohn in ihrem soteriologischen und richtenden Handeln⁵².

Wo ist die βασιλεία des Christus in den Past innerhalb dieses breiten Spektrums von Vorstellungen anzusiedeln? Die Art und Weise, wie die Past von der βασιλεία sprechen, erinnert vor allem an die βασιλεία des Menschensohnes nach Dan 7 und – erst recht – nach den Bilderreden des äthHen, deren „Menschensohn“ wie der Christus der Past eindeutig präexistent ist⁵³: 2 Tim 4,1.18 sprechen wie Dan 7,14 von der βασιλεία αὐτοῦ. Diese βασιλεία wird in 2 Tim 4,1 parallel zur ἐπιφάνεια genannt. Genauso wird nach Dan 7 dem Menschensohn die Herrschaft bei seinem „Erscheinen“ (welches als solches dargestellt ist, auch wenn das Wort ἐπιφάνεια in diesem Zusammenhang nicht fällt), übergeben. Jesu Reich ist wie das des Menschensohnes, dessen Thron

wo man von einer Dreiteilung ausgeht. Der neue Äon ist für ihn vielmehr in Christus schon jetzt angebrochen (vgl. Röm 12,2; 1 Kor 1,20; 2,6; 2 Kor 5,17).

⁵⁰ Kol 1,13 spricht von einer schon geschehenen Versetzung in das Reich des Sohnes; das entspricht wohl der vom Verfasser dieses Briefes gern gebrauchten Vorwegnahme von Vorgängen, die nach den paulinischen Homologumena zukünftig sind (vgl. Kol 2,12f mit Röm 6,4f) – ohne daß dabei freilich die gegenwärtige Verborgenheit und die zukünftige Vollendung aus dem Blick gerieten (nach Kol 3,3f wird die Offenbarung des Verborgenen erwartet). Kol 4,11 spricht auch von der βασιλεία τοῦ θεοῦ als schon gegenwärtig. Schon im AT „wird Gottes Königtum nicht nur als künftig erwartet, sondern zugleich als gegenwärtig geglaubt und bekannt (Jes 6; Ps 24,9f; 93,1f; 96,10 u. a. ...)“ (SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube* 178).

⁵¹ HENGEL, *Setze dich* 164.

⁵² HENGEL spricht ebd. von einer „eschatologische[n] Handlungseinheit zwischen Vater und Sohn“.

⁵³ Von Matthäus, seiner Hauptquelle für die Menschensohnchristologie, weicht der Verfasser der Past darin ab, daß er *nur* noch von der βασιλεία Christi spricht und die bei Mt überaus häufig vorkommende Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν übergeht.

im Himmel ist, ein himmlisches Reich (4,18). Der σωτήρ der Past übt wie der Menschensohn der Bilderreden Gericht (2 Tim 4,1.8). Schließlich entspricht es der Struktur von Dan 7, wonach Gott selbst auf dem Richterthron sitzend (Dan 7,9) dem Menschensohn ein ewiges, nie vergehendes Reich verleiht (Dan 7,14), bzw. der Bilderreden, wonach bald Gott, bald der Menschensohn auf dem Thron der Herrlichkeit sitzt, wenn in den Past einerseits Gott selbst der βασιλεὺς τῶν αἰώνων bleibt (1 Tim 1,17), wir aber andererseits von einer zeitlichen Begrenzung der βασιλεία Jesu nichts erfahren⁵⁴.

Die Tatsache, daß die Past von diesem Ansatzpunkt her denken, widerlegt einmal mehr alle Vermutungen über eine „zweiexistenziale Christologie“. Der, dessen Reich kein Ende hat, der also mit Gott zusammen herrscht in alle Ewigkeit, steht mit Gott auf einer Stufe und kann nicht erst nachträglich dort hin erhöht worden sein. Damit sind Präexistenz und Gottgleichheit impliziert. Von einer Degenerierung der Christologie kann erst recht keine Rede sein. Bedenkt man, daß in 1 Tim 6,13 eine direkte Anspielung auf Joh 18,36f vorliegt, liegt es nahe, daß die Past auch die johanneische Konzeption von Jesu Reich aufgenommen haben, von dem Jesus in Joh 18,36 in sehr absoluter Weise als von *seinem* Reich spricht. Bei Johannes wird „Gottes Herrschaft ... durch die seines gekreuzigten und auferstandenen Messias offenbar und wirkungsmächtig“, wobei die Einheit zwischen Vater und Sohn „gewissermaßen Gottesreich und Christi Reich eins werden“ läßt⁵⁵. Eben diese Einheit ist es, die auch die Past veranlaßt, vom Reich Christi Jesu als einem nicht endenden und als dem absoluten Ziel aller Geschichte zu sprechen.

8 λοιπόν Diesen im NT ansonsten seltenen adverbialen Akkusativ („hinfort, weiterhin, für die Zukunft“ bzw. „im übrigen“)⁵⁶ verwendet Paulus öfter⁵⁷.

ἀπόκεισθαι Die Vorstellung von den jetzt noch verborgen für die Gerechten bereitliegenden Heilsgütern ist im Judentum vorgegeben: vgl. syrBar 52,7;

⁵⁴ Daß Paulus mit 1 Kor 15 die Sicht *des* Judentums vertrete, wonach „das Endziel die Herrschaft Gottes, das Reich des Sohnes dagegen nur ein vorläufiges“ sei, so daß die Rede vom Reich des Sohnes lediglich die Folge jener späteren Entwicklung sei, die ins Nicaenum münde, wo man sich nur noch zum ewigen Reich des Sohnes bekenne (so MERKEL, Pastoralbriefe 80), ist eine Vereinfachung der Tatbestände. Die Erwartung eines Reichs des Sohnes ist im Judentum durch die Menschensohntradition vorbereitet.

⁵⁵ HENGEL, Reich Christi 177; HENGEL arbeitet a. a. O. 169f zugleich den charakteristischen Unterschied zwischen der βασιλεία Christi nach Johannes und nach den Past heraus: Während erstere durchaus *in* der Welt – wenn auch nicht *von* ihr – ist, erwarten die Past sie als eine himmlische (2 Tim 4,18); diese Vorstellung kennt Johannes zwar auch, „aber er spricht dann ... vom ‚Haus des Vaters‘ mit seinen ‚vielen Wohnungen‘, d. h. vom himmlischen Palast Gottes (14,2)“.

⁵⁶ BAUER-ALAND, Wörterbuch 974.

⁵⁷ 1 Kor 1,16; 4,2; 7,29; 2 Kor 13,11; Phil 3,1; 4,8; 1 Thess 4,1; 2 Thess 3,1.

81,4; 84,6; 4 Esr 7,14.83; 13,18; 2 Makk 12,45; vgl. Kol 1,5. Parallel dazu steht die Verwendung des Verbs hier.

ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος Die Krone war im hellenistischen Zeitalter „expression de la souveraineté, ... l'attribut des dieux, des rois ... de tous les triomphateurs (Mt. XXVII, 29; Hébr. II,7,9; Apoc. VI,2), la récompense des athlètes (1 Cor. IX,25; II Tim II,5), un symbole d'immortalité et d'exultation eschatologique (Jac. 1,12; I Petr V,4; Apoc. II,10; ...), finalement un thème littéraire: le triomphe de la vertu est couronné par Dieu (Sag. IV,2; V,16; ...)“⁵⁸. Letzteren Sinn nimmt Spicq⁵⁹ für diese Stelle an. Zwar dürfte die Vorstellung, daß der Richter im Endgericht Kronen verleiht, tatsächlich in Weish 5,16 ihren Ursprung haben, wonach Gott den Gerechten als Belohnung die Krone der Schönheit (τὸ διάδημα τοῦ κάλλους) verleiht. Doch begegnet der Ausdruck στέφανος (τῆς) δικαιοσύνης selbst, welcher weder im AT noch im NT vorkommt, zweimal in den Pseudepigraphen, nämlich TestLev 8,2 und Arist 280,6. Nach TestLev 8,2 erhält Levi einen solchen στέφανος bei seiner Einsetzung zum Priester anstelle der κίδαρις, welche nach Ex 28,4 (u. ö.) Aaron und seinen Söhnen bei der Einsetzung als Priester auf den Kopf gesetzt wurde (in Sir 45,12 wird diese κίδαρις bereits στέφανος χρυσοῦς genannt). Der Sinn dieses Kopfschmucks (sowie der Priestergewänder überhaupt) wird in Ex 28,3 mit den Worten angegeben: „damit er mir als Priester diene“/ ἐν ᾗ ἱερατεύσει μοι. Er ist nötig, damit der Priester überhaupt vor Gott treten kann. Weitergeführt wird dieser Gedanke in Sach 3,5: dort erhält der Priester Josua eine κίδαρις καθάρᾳ, damit er frei von Anklage in Gottes Thronrat (v 7 יָשָׁע בְּיָדוֹ) stehen kann. Der Kopfschmuck steht also für seine Rechtfertigung durch Gott. In diesem Sinn ist die Verleihung des στέφανος τῆς δικαιοσύνης in TestLev 8,2 zu verstehen.

In Arist 280,6 dagegen wird δικαιοσύνης als Genitivus causae interpretiert: aufgrund seiner Gerechtigkeit hat Gott dem König von Alexandrien eine Krone verliehen. Doch läßt sich schwerlich eine Verbindung zwischen Arist 280,6 und unserer Stelle herstellen, während eine solche zu TestLev 8,2 augenfällig ist: In Tit 2,14 wird erkennbar, daß der Verfasser die Christen als das (neue) Eigentumsvolk nach Ex 19,5 ansieht. Von diesem heißt es in Ex 19,6, es sei ein βασίλειον ἱεράτευμα. Die ebenfalls aus Kleinasien stammende Johannesoffenbarung führt diesen in Tit 2,14 angedeuteten Gedanken in 1,5f aus, wo es von dem mit Jesu Blut erkaufte Eigentumsvolk heißt, er habe sie βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ gemacht.

Es ist außerdem zu beachten, an welche Bedingung die Verleihung der „Krone der Gerechtigkeit“ in 2 Tim 4,8 geknüpft wird: nämlich gerade nicht (zumindest nicht unmittelbar) als „Belohnung“ an die Werke des Paulus, noch

⁵⁸ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 807.

⁵⁹ Ebd.

nicht einmal direkt an die Treue (v 7), mit der er seinen Lauf für das Evangelium vollendet hat – diese ist ja nicht unbedingt auch bei den πάντες in v 8 vorauszusetzen, welche ebenfalls den στέφανος τῆς δικαιοσύνης erhalten werden –, sondern an die Liebe zum wiederkommenden Herrn (v 8). Der Lohngedanke spielt hier nur insofern indirekt herein, als das ἀγών-Motiv mit dem Siegeskranz in zahlreichen antiken Parallelen (insbesondere bei Philo) in dieser Weise verbunden ist.

Somit ist τῆς δικαιοσύνης wie in TestLev 8,2 als exegetischer appositioneller Genitiv aufzufassen. Die Krone, die Christus (auf dessen Gerechtigkeit v 8 abhebt) Paulus und allen, die seine ἐπιφάνεια lieben, verleihen wird, ist die Gerechtigkeit, kraft deren sie als Priesterschaft vor Gott bestehen können. In gleicher Weise gebraucht Gal 5,5 δικαιοσύνη als Umschreibung der Zukunftshoffnung der Christen (ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα).

στέφανος im übertragenen Sinn kommt im übrigen NT bei Paulus (1 Kor 9,25; Phil 4,1; 1 Thess 2,19), in Jak 1,12 und 1 Petr 5,4 sowie mehrere Male in der Offb vor. In 1 Kor 9,24ff nimmt Paulus den Siegeskranz der Sportler im hellenistischen Wettkampf als Bild für den Lohn, der ihn erwartet (ähnlich Phil 3,14 βραβεῖον)⁶⁰. Wie 2 Tim 2,5 (vgl. zweiter Hauptteil, IX.) zeigt, kannte der Verfasser der Past zwar die paulinische στέφανος-Metaphorik, scheint aber an dieser Stelle eigenständig auf jüdische Traditionen zurückzugreifen.

ἀποδιδόναι hat seinen Ort u. a. in der alttestamentlich-jüdischen Gerichtsterminologie, die im NT an zahlreichen Stellen aufgenommen ist⁶¹. Daß es an unserer Stelle in diesem Sinn aufzufassen ist, ergibt sich aus der Verbindung mit ἐν ἐκεῖνῃ τῇ ἡμέρᾳ (s. u.). Subjekt der Vergeltung ist im AT und im Judentum Gott. Einige Jesus-Logien der Bergpredigt (Mt 6,4.6.18) sowie Paulus (Röm 2,6) übernehmen entsprechende Zitate aus dem AT, ohne dabei das Subjekt zu ändern. Mt 16,27 dagegen verknüpft wie der Verfasser der Past die Erwartung der Vergeltung nach den Werken mit der des Gerichts durch den Menschensohn und macht ihn zu deren Subjekt (so auch Offb 22,12). Von einem belohnenden ἀποδιδόναι ist auch in Röm 2,6f und Offb 22,12 die Rede.

ὁ κύριος Die paulinischen Homologumena nennen Jesus in seiner Richterfunktion ebenfalls häufig κύριος – auch da, wo er wie in 2 Tim 4,1.8 in den Farben der Menschensohntradition dargestellt wird (z. B. 1 Thess 4,16; [2 Thess 1,5–10]).

⁶⁰ In Phil 4,1 und 1 Thess 2,19 nennt Paulus unter Aufnahme der alttestamentlichen Rede vom στέφανος καυχίσεως (vgl. z. B. Ez 36,12) seine Gemeinden seinen στέφανος.

⁶¹ Vgl. z. B. Jes 65,6f; 66,4; Jer 39(32),18f; Hos 12,2; Ps 27,4; 61,13; Prov 24,12; PsSal 2,16.34f; 17,8; Mt 6,4.6.18; 16,27; Röm 2,6; 2 Tim 4,14; Offb 22,12.

ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Zur Bedeutung vgl. zweiter Hauptteil unter VIII. zu 2 Tim 1,18. Wie öfter in den Past stehen auch an dieser Stelle ein traditionell jüdischer (ἐκείνη ἡ ἡμέρα) und ein hellenistisch-jüdischer Ausdruck (ἡ ἐπιφάνεια) zur Bezeichnung desselben Ereignisses parallel nebeneinander.

ὁ δίκαιος κριτής *Der* κριτής über Israel und die Völker ist nach dem AT und im Judentum Gott⁶². Die Aussage, daß Jesus richten werde, ist folglich in sich schon ein Hinweis auf seine Gottheit. Es handelt sich um eine gemein-christliche Erwartung, die im Leben Jesu ihren Ausgangspunkt hat, konnte Jesus doch „mit letzter Gewißheit ... den Spruch des letzten Gerichts vorweg[nehmen], so wie in dem Wehe gegen Chorazim und Bethsaida“ und „gegen das Zentrum seines Wirkens“, Kapernaum⁶³, und schließlich den „Anspruch“ äußern, „selbst der gemäß Dan 7,13 wiederkehrende Menschensohn-Weltenrichter zu sein“⁶⁴.

Die Übertragung des Gerichts auf Jesus ist eng mit der Menschensohnvorstellung verknüpft (so die explizite Erklärung in Joh 5,27)⁶⁵, weshalb er von den Synoptikern in diesem Zusammenhang meistens als Menschensohn bezeichnet wird (Mk 8,38 par Lk 9,26; Mt 10,32f par Lk 12,8f; Mt 19,28 par Lk 22,30; Mt 25,31ff)⁶⁶. Als richterlicher Menschensohn dargestellt, aber nicht so genannt, wird er in 1 Kor 6,2f (Paulus spricht hier nur vom Gericht durch die Heiligen, setzt Dan 7 aber sicher als Ganzes voraus); Jud 15; Offb 19,11. Unter diese Gruppe von Belegen ist 2 Tim 4,8 einzureihen. Daneben gibt es zahlreiche Stellen, wo der Bezug zur Menschensohntradition weniger oder überhaupt nicht (mehr) deutlich ist: Joh 5,22–29; 12,48 (vgl. aber Mt 10,33 par); 1 Kor 4,5; 1 Kor 15,51f; 2 Kor 5,10; 1 Thess 4,16f; Offb 20,12ff.

Vergleicht man 2 Kor 5,10 mit Röm 14,10 und 1 Thess 2,19 mit 3,13, so ergibt sich, daß schon für Paulus „Gottes und Christi Richteramt ... eins“ sind⁶⁷ (s. o.). In Röm 2,16 erscheint Christus als Vollstrecker des von Gott durchgeführten Gerichts (vgl. 2 Tim 1,18), das δικαιοκρισία ist (vgl. Röm 2,5). Daß die Past die Richterfunktion Gottes nicht aufgegeben haben, deutet

⁶² Zum Beispiel Ps 7,11; 49(50),6; 67(68),5; 74(75),7; Sir 32(35),12; Jes 30,18; 33,22; 63,7; 2 Makk 12,6; TestAbr 14,2; PsSal 2,18; 4,24; 9,2.

⁶³ HENGEL, Jesus, der Messias 173.

⁶⁴ STUHLMACHER, Wie treibt man 36.

⁶⁵ Zur Richterfunktion des Menschensohnes vgl. äthHen 49,4; 55,4; 61,9; 69,27; in Dan 7 dagegen tritt er erst nach vollzogenem Gericht auf.

⁶⁶ Aber auch der Messias hat in der alttestamentlich-jüdischen Tradition die Funktion des endzeitlichen Richters – siehe z. B. PsSal 17. Nach SCHÜRER (History of the Jewish People Bd. 2, 527) gehört es zum Bild des präexistenten Messias, wie ihn 4 Esr (vgl. 13,28.38), und des Menschensohn-Messias, wie ihn die Bilderreden (vgl. 45,3; 49,3f; 52,3; 55,4; 61,8–10; 62 und 69) darstellen, daß er die Feinde durch sein bloßes Gerichtswort nicht: “The Messiah is not a warrior, but a supernatural being descended from heaven”.

⁶⁷ HÜBNER, Biblische Theologie Bd. 2, 325 zu 1 Thess.

sich immer wieder an – so in 1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1, wo er neben Jesus als Zeuge angerufen wird, in 2 Tim 2,15, wonach Tim sich vor ihm bewähren soll, und in 2 Tim 1,18, wonach beide im Gericht eine Rolle zu spielen scheinen⁶⁸.

Die Charakterisierung als δίκαιος κριτής stammt aus Ps 7,11 (vgl. 2 Makk 12,6; PsSal 2,18; 9,2). Sie wird im NT sonst nirgends auf Jesus bezogen (vgl. aber Apg 17,31 und Offb 19,11: ἐν δικαιοσύνη κρίνει). Der Verfasser scheint sie direkt aus dem alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch übernommen und auf Jesus übertragen zu haben.

πάσι τοῖς ἡγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ Daß ἀγαπᾶν oder φιλεῖν einen abstrakten Begriff als Objekt bei sich haben, liegt im Trend der späteren neutestamentlichen Schriften⁶⁹. Doch hat man den Eindruck, daß es letztlich gar nicht wirklich um die Liebe zur ἐπιφάνεια (als einem noch dazu zukünftigen Abstraktum) geht, sondern um die Liebe zu dem *Herrn*, der bis zu seiner Wiederkunft geliebt wird bzw. worden ist (die Verwendung des Perfekts ist aus der zukünftigen Perspektive „jenes Tages“ gedacht). So sagt es explizit 1 Petr 1,7f: ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπάτε. In 1 Kor 16,22 werden in derselben Weise die Liebe zum Herrn und der Ausblick auf sein Kommen verbunden: εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἦτω ἀνάθεμα. Μαράνα θά. In Jak 1,12 wird ein στέφανος τῆς ζωῆς denen verheißen, die *den Herrn* lieben. Von daher wäre sogar zu überlegen, ob ἐπιφάνεια an dieser Stelle mehr meint als nur das zukünftige Kommen des Herrn, nämlich sein „Erscheinen“ auf Erden mit all seinen Konsequenzen bis hin zur Parusie – eine Frage, die vom Text her offen bleibt.

Die hier vorliegende Verknüpfung von Paraklese und Parusieerwartung ist ein Grundzug der urchristlichen Botschaft. Er findet sich sowohl bei Paulus (1 Thess 3,13; vgl. Röm 2,5–16; 1 Thess 5,1–11; 2 Thess 1,5–10; in 1 Kor 3,12–15 und 4,3–5 liegt wie hier ein Bezug auf Gemeindeleiter vor) als auch im 1. Petrusbrief (5,1–4) und im 1. Johannesbrief (2,28). In Mt 24,42–51 par Lk 12,39–46 wird die Ermahnung für die „Knechte des Herrn“, die für die Gemeinde verantwortlich sind, ebenfalls mit dem Hinweis auf die (unerwartet hereinbrechende) Parusie begründet (vgl. die synoptischen Mahnungen zum „Wachen“ Mt 24,42; 25,13; Mk 13,33.37; Lk 21,36).

⁶⁸ Schon in äthHen wird neben der Richterfunktion des Menschensohnes die ältere Eschatologie, wonach *Gott* Gericht hält, beibehalten (äthHen 47,3; 60,2); siehe hierzu BLACK, Messianism 152f.

⁶⁹ Vgl. für ἀγαπᾶν: 2 Tim 4,10; Hebr 1,9; 1 Petr 3,10; 2 Petr 2,15; Offb 20,9; für φιλεῖν: Offb 22,15.

3. Zusammenfassung

1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1–8 berühren die Christologie nur nebenbei, sind aber eben deshalb von großem Interesse: Sie lassen erkennen, welche christologischen Vorstellungen dem Verfasser so selbstverständlich waren, daß er ohne weitere Erklärungen mit ihnen argumentieren konnte. Beide Texte beginnen mit einer hellenistischen Formel, in die der Verfasser Vorstellungen aus der Menschensohntradition eingetragen hat. Diese Tradition bildet den Hintergrund, vor dem die beiden Texte zu verstehen sind. Dem Verfasser der Past war sie vor allem durch das Mt-Evangelium bekannt, welches bereits die Menschensohntradition aus den Bilderreden des äthHen verarbeitet zu haben scheint⁷⁰. Darüber hinaus hatte er aber auch selbst Zugang zu jüdischen Quellen (daher die im NT einzigartige Wendung ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι). 1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1.8 weisen eine so große Nähe zu Mt 16,27f auf, daß man von einer direkten Abhängigkeit ausgehen kann.

Setzt man die Andeutungen aus diesen Versen zusammen, ergibt sich folgendes Bild: Am Tag des Gerichts (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ – 2 Tim 4,8) wird der Christus Jesus mit den Engeln (1 Tim 5,21) erscheinen und als gerechter Richter – man beachte die Übertragung dieses Gottesprädikates auf Jesus – mit dem Vater das Gericht über Lebende und Tote halten (2 Tim 4,1.8). Für letztere Aussage nimmt der Verfasser eine kerygmatische Formel auf, die auch in Apg 10,42 und 1 Petr 4,5 (ähnlich Röm 14,9), ferner bei einigen der Apostolischen Väter und schließlich im altrömischen Bekenntnis und im Apostolicum vorkommt.

Der Κύριος wird im Gericht denen, die ihn geliebt haben, den für sie im Himmel bereitliegenden Lohn erstatten (ἀπόκειται μοι, ἀποδώσει μοι – 2 Tim 4,8) – nämlich den Kranz der Gerechtigkeit, d. h. die Gerechtigkeit, mit der sie vor Gott bestehen können (vgl. Gal 5,5). Sein Kommen und das Gericht fallen in eins mit der Aufrichtung seines Reiches (καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ – 2 Tim 4,1). Dieses wird – gleich dem Reich des Menschensohnes nach Dan 7 und insbesondere äthHen, wonach Gericht und Aufrichtung des Reiches ebenfalls zusammenfallen – als ein ewiges, himmlisches Reich (2 Tim 4,18) vorgestellt. Von einer zeitlichen Begrenzung dieses Reichs erfährt man nichts. Wie nach Joh 18,36, das in 1 Tim 6,13 aufgenommen wird, offenbart sich die Herrschaft Gottes im Reich Christi, wobei die vorausgesetzte Einheit zwischen Vater und Sohn eine Unterscheidung beider Reiche unnötig macht. Damit sind Präexistenz und Gottheit Jesu impliziert. Gleichzeitig bleibt Gott – wie in Dan 7 und äthHen – βασιλεὺς τῶν αἰώνων bzw. βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων (1 Tim 1,17; 6,15), der Sohn bleibt dem Vater, der seine ἐπιφάνεια herbeiführen wird (1 Tim 6,15), untergeordnet.

⁷⁰ Vgl. hierzu HENGEL, Setze dich 164.

XIV. 2. Timotheus 4,16–22

1. Form und Überlieferung

Diese Verse sind Teil der persönlichen Notizen im abschließenden Teil des Briefs. Menschlichem Versagen (v 16) wird die Treue des erhöhten Herrn gegenübergestellt (v 17: δέ), woraus eine Folgerung für die Zukunft gezogen wird (v 18ab). Es folgt eine an Christus gerichtete Doxologie (v 18c) und – nach den Grüßen (vv 19–21) – ein Schlußsegenswunsch (v 22). Wir werden uns an dieser Stelle auf die christologischen Bemerkungen beschränken, da die Betrachtung der übrigen Sätze für unseren Zusammenhang nichts austragen würde.

17 καί zwischen πληροφορηθῆναι und ἀκούσωσιν ist expegetisch.

18ab ist als Parallelismus membrorum gestaltet, wobei die beiden Verben synonym sind, während ἀπὸ παντὸς ἔργου ποιηροῦ und εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ einander antithetisch gegenüberstehen.

2. Exegese

17 ὁ κύριος ist in diesen Versen Jesus Christus, da 4,1 die βασιλεία Jesus zuordnet und v 18 von „seiner“ βασιλεία spricht.

παριστάναι hat im Hellenismus „seine konkrete Bedeutung im Kontext von Gerichtsverhandlungen, und zwar im Sinne unterstützender Anwesenheit bei einer Prozeßpartei“¹. Zwei auffallende Parallelen zur Verwendung des Wortes hier bietet die Apg: In Apg 27,23f ist es der ἄγγελος τοῦ θεοῦ, der dem in Not befindlichen Paulus „παρίστησιν“, nach der parallelen Stelle Apg 23,11 (ἐπίστημι) der Kyrios. Bei dem seltenen Vorkommen des Verbs in intransitiver Bedeutung mit Dativ wird diese Übereinstimmung kaum Zufall und die Bedeutung von παριστάναι in 2 Tim 4,17 keine andere sein als in Apg 27². In

¹ WOLTER, Pastoralbriefe 46, unter Verweis auf Josephus Bell 2,245.

² Es ist irreführend, wenn bei BAUER-ALAND (Wörterbuch 1268f) als Übersetzung für παριστάναι in 2 Tim 4,17 „helfen“ angegeben ist, in Apg 27,23 dagegen „herzutreten“. Es geht an beiden Stellen um ein helfendes Herzutreten. Daß zwischen den Stellen in Apg und

allen drei Fällen befindet sich Paulus in Gefangenschaft und in Lebensgefahr um des Evangeliums willen. In Apg 23,11 tritt der Herr zu ihm und spricht ihm Mut zu mit den Worten: θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι. Ganz parallel, nur in indirekter Rede (als Bericht durch Paulus) formuliert, heißt es in 2 Tim 4,17 ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη. Da bereits von 1 Tim 3,16 und 2 Tim 3,11 (vgl. zweiter Hauptteil IV. und XII.) her der Verdacht nahelag, daß der Verfasser die Apg kannte, ist ernsthaft zu erwägen, ob er auch an dieser Stelle unmittelbar auf sie zurückgreift.

ἐνδυναμοῦν ist wie schon in 1 Tim 1,12 von Phil 4,13 her übernommen. Diesem Verb ist der mit ἵνα eingeleitete Nebensatz zugeordnet. Das verstärkt die oben geäußerte Vermutung, daß der Nebensatz in indirekter Rede die stärkende Anrede durch den Herrn wiedergibt; wie in Apg 23,11 (θάρασει) stärkte der Herr Paulus, indem er ihm die Vollendung seines Dienstes zusagte.

τὸ κήρυγμα siehe zweiter Hauptteil, XV. zu Tit 1,3.

πληροφορεῖν Von sechs Belegen im NT stehen zwei in den Past; nur sie gebrauchen das Verb als Synonym für πληροῦν (vgl. 2 Tim 4,5 mit Kol 4,17). Dieselbe Aussage findet sich unter Verwendung von πληροῦν in Röm 15,19 und Kol 1,25. Während sonst im biblischen Sprachgebrauch πληροῦν mit Wortbegriffen die Erfüllung von Verheißungen der Schrift durch Gott meint, liegt hier ein spezifisch paulinischer Sprachgebrauch vor: „das Wort“ o. ä. „erfüllen“ ist bei ihm eine abgekürzte Redeweise für „den Auftrag am Wort erfüllen“ (so Kol 4,17). Da er den Apostolat ἐν πάσι τοῖς ἔθνεσιν (Röm 1,5; Gal 2,8; vgl. 11,13) erhalten hat bzw. κῆρυξ καὶ ἀπόστολος ... διδάσκαλος ἐθνῶν (1 Tim 2,7) ist, gilt sein Auftrag als erfüllt, wenn πάντα τὰ ἔθνη das κήρυγμα gehört haben. Dabei wurde als Erfüllung dieses Auftrags – da im 2 Tim nichts auf die Freilassung des Apostels hindeutet – wahrscheinlich die ἀπολογία selbst angesehen, was in einer gewissen Spannung zu Röm 15,23f steht, wonach Paulus die Erfüllung seines apostolischen Auftrags in der Spanienreise sah.

ἀκούειν Den Zusammenhang zwischen κήρυγμα und ἀκούειν thematisiert Paulus in Röm 10,14f. Daß die *Heiden* „hören“ werden (wie hier ohne Objekt), ist ein spezifisch paulinischer Topos, der auch in der Paulus-Tradition der Apg auftaucht: 13,48; 28,28. Paulus hat ihn aus der Exegese des AT gewonnen (vgl. z. B. Jes 34,1; 43,9*; 49,1; 52,15; 66,19). Objektloses ἀκούειν

2 Tim 4,16–18 ein Zusammenhang bestehen könnte, erwähnt z. B. MERKEL, Pastoralbriefe 86.

bezieht sich im AT auf das Hören des Gesetzes (z. B. Dtn 31,12); Paulus hat es auf das Hören der Christusbotschaft übertragen.

πάντα τὰ ἔθνη ist in der LXX (z. B. Ps 47,2) die Bezeichnung der heidnischen Völker. Daß auch ihnen das Heil in Christus gilt, hat im NT vor allem – aber nicht nur³ – Paulus, der Apostel der Völker (s. o.), von seiner Berufung (vgl. Röm 1,5; Gal 1,16) und vom AT⁴ her kommend betont.

ῥύεσθαι gebraucht Paulus in Anlehnung an alttestamentliche Stellen wie Ps 33,20LXX (vgl. PsSal 4,23) für seine Errettung aus der Hand seiner Gegner: Röm 15,31; 2 Kor 1,10 (2 Thess 3,2). An diesen Sprachgebrauch knüpfen die Past mit ῥύεσθαι in den vv 17f (vgl. 2 Tim 3,11) an. Zugleich liegt mit ῥύεσθαι ἐκ στόματος λέοντος in 2 Tim 4,17 ein Zitat aus 1 Makk 2,60 (Δανιὴλ ... ἐρρύσθη ἐκ στόματος λέόντων) vor, das seinerseits eine Anspielung auf die bei Theodotion erhaltene Überlieferung von Dan 6,21.28 ist. Da ὁ κύριος in 2 Tim 4 Jesus Christus ist, in 1 Makk 2,60 aber Gott der Handelnde ist (Passivum divinum), darf auch diese Stelle als Beleg für die Übertragung von Aussagen über Gott auf Jesus gelten.

18 In v 18 erfährt der Gedanke eine merkwürdige Wendung: Der Verfasser spricht nun von der Rettung in der Zukunft, deutet aber durch den parallelen Satz vom σώζειν εἰς τὴν βασιλείαν an, daß diese Rettung durch den Tod hindurch geschehen wird, durch den Paulus allen Machenschaften seiner Verfolger entnommen und in die βασιλεία versetzt werden wird.

ἔργον πονηρόν Von „bösen Werken“ ist in der jüdischen und christlichen Überlieferung oft die Rede – mit denselben Termini wie hier allerdings nur selten, nämlich im NT Kol 1,21 und Joh 3,19; 7,7; 1 Joh 3,12; 2 Joh 11; in der LXX nur 1 Esr 8,86; in den Pseudepigraphen äthHen 98,6; TestAss 6,5; TestDan 6,8. Eine auffallende Parallele besteht zwischen 2 Tim 4 und den johanneischen Belegen, wo mit „bösen Werken“ die Verfolgung Jesu und seiner Gemeinde gemeint ist, wie sich ἔργον πονηρόν in 2 Tim 4 auf das Tun der Verfolger des Paulus bezieht.

σώζειν εἰς Die Rede vom σώζειν εἰς τὴν βασιλείαν ist nahezu analogieles, da σώζειν mit εἰς im übrigen NT und in den alttestamentlichen Pseudepigraphen gar nicht, in der LXX lediglich zweimal vorkommt (4 Reg 19,37; 4 Makk 15,3AR). Der Verfasser kürzt hier ab, was z. B. in Kol 1,13 ausführlich gesagt ist: ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ

³ Vgl. z. B. Mt 24,14; 28,19; Mk 13,10; Lk 12,30; 24,47; Offb 22,2.

⁴ Vgl. z. B. Röm 3,29 (Dtn 6,4); 4,17 (Gen 17,5); 9,24 (Hos 2,1.25); 15,9–19 (Ps 17,50LXX; Dtn 32,43LXX; Ps 117,1; Jes 11,10); Gal 3,8 (Gen 12,3).

μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ⁵. Die Rettung erfolgt durch das Hineinversetztwerden (Kol 1,13), das Hineingehen (so der Ausdruck in den Evangelien und der Apg) oder das Hinein-Gerufenwerden (1 Thess 2,12) in die βασιλεία. Daß hier nicht, wie sonst im NT, „das Eingehen ins kommende Reich Gottes die σωτηρία selbst“ ist⁶, muß nicht erstauen, wenn man vom alttestamentlich-jüdischen Hintergrund des Verfassers ausgeht. Denn auch in der eschatologischen Theologie des AT „bezeichnet der Stamm שׂוֹׁ ... sowohl die zum Heil führende unverdiente Rettung als auch das dadurch ermöglichte Heil selbst“⁷.

ἡ βασιλεία ἡ ἐπουράνιος (zur βασιλεία Χριστοῦ siehe zweiter Hauptteil, XIII. zu Tim 4,1). Die Erwartung, daß die eschatologische βασιλεία im Himmel sein wird, teilt der Verfasser mit dem größten Teil der christlichen und einem Teil der jüdischen Tradition. Auch Paulus betont „von seinem jüdischen Erbe her den zukünftig-himmlichen Aspekt“ der Gottesherrschaft⁸: „Er blickt nicht zurück auf eine Verwirklichung der Gottesherrschaft im Wirken des irdischen Herrn, sondern hin auf die eschatologische Zukunft der Gottesherrschaft in ‚Herrlichkeit‘, in die Gott die Gläubigen berufen hat und die sie erben sollen“ (so z. B. in 1 Thess 2,12 und Phil 3,20)⁹. Während die nationale Eschatologie im Judentum meist auf der Erde spielt, ist „in der ... spiritualisierten Eschatologie“ der Himmel „Schauplatz des Heils, auf dem die Seligen versammelt werden“ (so in Bar 51,10; äthHen 104,2; Weish 3,8; 5,16 sowie in einigen rabbinischen Aussprüchen)¹⁰. Die Bestimmung von βασιλεία durch ἐπουράνιος begegnet nur hier im NT. Auch in der LXX, den alttestamentlichen Pseudepigraphen und bei Josephus kommt sie nicht vor. Der Verfasser vermeidet auf diese Weise den im NT, insbesondere bei Mt, geläufigeren Semitismus ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, welches die wörtliche Übersetzung von מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם ist.

Spicq hält v 18 für eine Transkription der letzten Bitte des Vaterunsers nach der mt Fassung¹¹. Als Hinweis darauf betrachtet er nicht nur die Ähnlichkeit von v 18a mit der letzten Bitte des Vaterunsers, sondern auch „la mention de la βασιλεία ἐπ’ οὐρανοῖς (cf. Mt VI,9,10) et la doxologie qui suivent

⁵ Kol 1,13 sieht diese Rettung im Unterschied zu 2 Tim 4,18 als schon geschene an.

⁶ FOERSTER, σῶζω 995 sieht darin eine Abweichung der Past vom paulinischen Begriff der σωτηρία.

⁷ FOHRER bei FOERSTER/FOHRER, σῶζω 978.

⁸ HENGEL/SCHWEMER, Vorwort zu Königsherrschaft Gottes 18.

⁹ Ebd.

¹⁰ VOLZ, Eschatologie 418.

¹¹ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 231; er sieht bereits in früheren paulinischen Briefen Anspielungen auf das Vaterunser, nämlich in der unserer Stelle verwandten Formulierung in 2 Thess 3,2 ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ ποιηρῶν ἀνθρώπων; 3,3: στηρίζει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ ποιηροῦ; Röm 7,24: τίς με ῥύσεται.

immédiatement la confession de l'Apôtre“ sowie das Amen am Ende¹². Es ist möglich, daß hier eine Beeinflussung stattgefunden hat. Ob es sich um eine direkte Transkription handelt, muß offenbleiben.

Wenn „Paulus“ nach diesem Text einerseits damit rechnet, bei seinem Tod sofort in die βασιλεία einzugehen, andererseits den Lohn für seine Werke erst in einem Endakt, dem Weltgericht „an jenem Tage“ (v 8) erwartet, erinnert das an Phil 1,21ff (vgl. 2 Kor 5,1-10): Angesichts des möglicherweise bevorstehenden Todesurteils erwartet Paulus, daß der Tod ihn in die Gegenwart Christi versetzt – doch offenkundig nur in einem vorläufigen Zustand, dem die Vereinigung mit Christus nach der Auferstehung der Toten noch folgen muß (vgl. 1 Kor 15,23f; 1 Thess 4,15–17). Hier scheint das christliche Pendant zur jüdischen Lehre vom sogenannten Zwischenzustand vorzuliegen¹³.

ὡ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν Die Schlußdoxologie stimmt wörtlich mit 4 Makk 18,24 überein. Sie findet sich außerdem in Gal 1,5 und in Röm 16,27 (dort in einigen Handschriften in der Kurz-, in anderen in der Langfassung). Der Verfasser kann sie aus den paulinischen Briefen übernommen haben. Wichtig ist, daß er hier eine sonst an Gott gerichtete Doxologie auf Jesus bezieht, womit er dessen Gleichstellung voraussetzt¹⁴.

22 Ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματος σου. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν
Dieser Schlußsegenswunsch ist nach Vorbildern aus den paulinischen Briefen gebildet: vgl. Gal 6,18, Phil 4,23; Phlm 25 und Kol 4,18. Da die Formel bei Paulus häufig auftritt, ist nicht zu entscheiden, aus welchem Brief der Verfasser sie gekannt hat. Wahrscheinlich zitiert er sie aus dem Gedächtnis; so erklären sich die (geringfügigen) Abweichungen am besten. Liturgische Übermittlung ist nicht anzunehmen, da liturgische Formeln im allgemeinen – wenn kein Grund zur Veränderung vorliegt – unverändert zitiert werden.

3. Zusammenfassung

Diese Verse lassen gut die traditionsgeschichtlichen Abhängigkeiten der Past erkennen. Einerseits erweist der Verfasser sich als genuiner Vertreter paulinischer Theologie: V 17b knüpft unmittelbar an die paulinische Terminologie

¹² SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 231.

¹³ Eine genaue Darstellung der unterschiedlichen Ansichten, die im Judentum über diesen Zwischenzustand kursierten, bietet VOLZ, *Eschatologie* 256–272. Zu vergleichen sind vor allem äthHen 22 und 4 Esr 7.

¹⁴ Vgl. CRANFIELD, *Some Comments* 275: „... if the exalted Christ is one to whom prayer may rightly be addressed, then he must have been true God from all eternity“.

zur Beschreibung der Heidenmission an, v 18 erinnert an die paulinische Interpretation der jüdischen Lehre vom Zwischenzustand in Phil 1,21ff und 2 Kor 5,1-10, der Schlußsegenswunsch in v 22 ist nach Vorbildern aus den paulinischen Briefen gebildet. Zugleich scheint der Verfasser in v 17a Apg 23,11 aufzunehmen, in v 17c zitiert er 1 Makk 2,60.

Allein dieser kurze Abschnitt gewährt tiefen Einblick in die Christologie der Past: Daß Jesus Taten Gottes zugeschrieben werden und eine Doxologie an ihn gerichtet wird, impliziert seine Gottgleichheit. Daß er gegenwärtig in das Geschick seiner Boten eingreift und ihnen Kraft verleiht, setzt seine Erhöhung und seine Gegenwart im Geist voraus¹⁵. Wenn schließlich die Errettung in sein Reich hinein erwartet wird, so geschieht dies auf dem Hintergrund der messianischen Menschensohnavorstellung, die uns vor allem in synoptischen Menschensohnworten überliefert, aber schon in den paulinischen Homologumena vom Titel Menschensohn abgelöst worden ist.

¹⁵ Es trifft also nicht zu, daß „Jesus is relegated to two appearances, one in the past and one in the future, with no present contact“, außer durch „adherence to correct doctrine“ (so DONELSON, *Pseudepigraphy* 153).

XV. Titus 1,1–4

1. Form und Überlieferung

Diese Verse sind das Präskript des Titusbriefes. Es ist bedeutend länger als die Präskripte der Timotheus-Briefe, weil es als Näherbestimmung des paulinischen Apostolats (vv 2–3) eine Zusammenfassung von Gottes Heilsabsicht und deren Durchführung von vor Anfang der Zeit bis zur Verkündigung des Paulus enthält. Nach Lohfink „hat für Tit 1,1–3 die superscriptio des Römerbriefes das unmittelbare Vorbild geliefert“¹; daher der δοῦλος-Titel, die enge Verbindung von Apostel und Evangelium, das πίστις-Motiv sowie die – hier in die Protologie vorverlegte – Verheißung. Einige Sätze bzw. Satzteile stimmen andererseits wörtlich mit dem Präskript von 1 bzw. 2 Tim überein. Zu besprechen sind deshalb im folgenden nur die Abweichungen von 1 und 2 Tim.

1 κατὰ πίστιν κατὰ mit Akkusativ kann der Angabe des Zwecks dienen, wie denn auch in 2 Tim 2,10 mit einem Finalsatz formuliert wird: διὰ τοῦς ἐκλεκτούς, ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν.

κατ' εὐσέβειαν κατὰ ist an dieser Stelle mit „entsprechend“ zu übersetzen, also: „die Erkenntnis der Wahrheit, die der εὐσέβεια entspricht“.

2 ἐπ' ἐλπίδι Da dieser Ausdruck – im Gegensatz zu εὐσέβεια – nicht durch einen Artikel mit dem Vorhergehenden verbunden ist, bezieht er sich wahrscheinlich nicht auf dieses, sondern auf ἀπόστολος: wegen der Hoffnung auf das ewige Leben ist Paulus Apostel.

ἦν Das Relativpronomen könnte sich sowohl auf ἐλπίς als auch auf ζωὴ beziehen. Wegen der Parallele zu ἐπαγγελία ζωῆς in 2 Tim 1,1 liegt letzteres näher.

3 Vers 3 ist eine Parenthese, in welcher der Verfasser τὸν λόγον αὐτοῦ als neues Objekt einführt.

4 κατὰ heißt hier anders als in v 1 „auf Grund von“.

¹ Paulinische Theologie 74.

2. Exegese

1 δοῦλος θεοῦ nennt Paulus sich in den Homologumena nicht, dafür aber einerseits διάκονος θεοῦ (2 Kor 6,4), andererseits δοῦλος Χριστοῦ (Röm 1,1; Gal 1,10; von sich und anderen Mitarbeitern zusammen: Phil 1,1; Kol 1,7; 4,7.12). Die terminologische Parallele zur Jesustradition (vgl. Mk 10,44; Mt 10,24f parr; sowie die „Knechts“-Gleichnisse² Mt 13,27; 22,1ff parr; Mt 25,14ff parr) und die Belege in den nichtpaulinischen Briefen (Jak 1,1: Knecht Gottes und Christi; 2 Petr 1,1 und Jud 1,1: Knecht Jesu Christi) lassen vermuten, „daß wir es mit einer gemeinchristlichen Bezeichnung für Missionare zu tun haben. Hinter diesem Sprachgebrauch steht die alttestamentliche Bezeichnung ... einzelner Männer, die Gott in besonderer Weise als seine heilsgeschichtlichen Werkzeuge gebraucht“³. Daß der Verfasser Paulus hier – vom paulinischen Sprachgebrauch abweichend – einen δοῦλος θεοῦ nennt, beruht wahrscheinlich auf seiner Vertrautheit mit der LXX.

Mit der Selbstbezeichnung δοῦλος wird wie mit ἀπόστολος angezeigt, daß Paulus wie die alttestamentlichen Gottesmänner nicht seine eigene Botschaft verkündigt, sondern im Auftrag Gottes dessen Wort spricht und schreibt. Das entspricht der Selbstdarstellung des Paulus in 1 Kor 9,16f.

πίστις Daß πίστις hier als *der* Zweck des paulinischen Apostolats schlechthin eingeführt wird, ist gut paulinisch. Genau so bestimmt Paulus in Röm 1,5 seinen Auftrag als Apostel: ... ἀποστολήν εἰς ὑπακοήν πίστεως ...

ἐκλεκτοί (hebr. עֲבֵדָי) θεοῦ bezeichnet im AT Gottes Volk⁴. Im NT wird diese Bezeichnung fast durchweg auf die Christen übertragen⁵. Derselbe Gedanke liegt außer 2 Tim 2,10 (ἐκλεκτοί) auch Tit 2,14 zugrunde, wo der Verfasser von der christlichen Gemeinde als dem λαὸς περιούσιος (Ex 19,5) spricht. Diese Übertragung von Aussagen über das Volk des alten Bundes auf das des neuen ist in den späteren Schriften des NT beliebt: vgl. 1 Petr 1,16; 2,9f; Offb 1,6. Doch zeigt die Erwählung der Zwölf als Repräsentanten des neuen Israel durch Jesus in den Evangelien⁶, daß diese Übertragung ihre Wur-

² WILCKENS, Brief an die Römer Bd. 1, 61f.

³ WILCKENS, Brief an die Römer Bd. 1, 62; siehe auch ebd. Anm. 26: „Besonders Mose und David ... sowie vor allem die Propheten, die Am 3,7 und dann stereotyp in deuteronomistischer Tradition ‚Knechte‘ [דָבָר bzw. δοῦλος] Jahwes‘ genannt werden“; vgl. auch 2 Sam 7,5.8; Ps 77(78),70; 88(89),3(4).20(21); 104(105),26.42; Jer 7,25; 25,4; Hag 2,23(24); Sach 1,6; im NT: Lk 2,29; Offb 1,1; 7,3; 10,7; 11,18; 15,3; 22,6.

⁴ Die Erwählung Israels wird vor allem im Deuteronomium thematisiert (vgl. Dtn 7,6f); weitere Beispiele sind Ps 105,43; Jes 65,9.

⁵ Zum Beispiel Mt 24,22–24par; Röm 8,33; Eph 1,4; Kol 3,12; 1 Petr 1,1; in direkter Übertragung von Jes 43,20: 1 Petr 2,9.

⁶ Zum Beispiel Lk 6,13; 12,32; 22,30; Joh 6,70; 15,16; vgl. Apg 1,2.

zeln bereits in der Jesustradition hat. „Als der endzeitliche Davidide sammelt er das Gottesvolk und beruft mit den Zwölfen die Führer der Stämme (Mt. xix 28; Lk. xxii 29f)“⁷. Die genannte Übertragung wurde fortgeführt, als der Zwölferkreis mit Petrus an der Spitze Jesu Werk der Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes von Jerusalem aus fortsetzte⁸. Auch Paulus setzt eine entsprechende Sicht von der christlichen Gemeinde als selbstverständlich voraus – so z. B. in 1 Kor 5,13, wo er die Ausstoßung von Unzüchtigen aus der Gemeinde mit Dtn 17,7 begründet, in 1 Kor 10, wo er den Durchzug Israels durchs Schilfmeer als Typos für die Taufe hinstellt, oder in Röm 4 und Gal 3, wo er die Abrahamskindschaft auf das neue Gottesvolk überträgt. In Gal 6,16 nennt er die Gemeinde sogar „das Israel Gottes“, „distanziert sich also bewußt vom Erwählungsbewußtsein des Judentums, um es der christlichen Gemeinde zuzuschreiben“⁹. Diese Perspektive hat sich auch in der „Übernahme von wichtigsten spätjüdischen Begriffen wie περιτομή“ (Röm 2,29; Phil 3,3) und „υἱοὶ θεοῦ“ (Röm 8,14; 9,26; 2 Kor 6,18; Gal 3,26) niedergeschlagen¹⁰. Während Paulus gleichzeitig den Fortbestand der Verheißung an Israel betont (Röm 11,29), scheint dies für die Past in ihrer Situation der Mission unter Nichtjuden kein Thema mehr zu sein.

ἐπίγνωσις ἀληθείας ἀλήθεια gehört zu den Vorzugswörtern der Past (14 Belege von 109 im NT gegenüber 33 im übrigen Corpus Paulinum). Es ist „schon in den älteren Paulusbriefen ... gelegentlich Umschreibung des Evangeliums und des Wortes Gottes“ (vgl. Gal 5,7; 2 Kor 4,2; 6,7; 13,8; Kol 1,5 [Eph 1,13; 2 Thess 2,10–12])¹¹.

Den Ausdruck ἐπίγνωσις ἀληθείας sucht man in der LXX (vgl. aber Tob 5,14S für γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν) und auch in den paulinischen Homologumena vergeblich. Im NT begegnet er außer an dieser Stelle noch in 2 Tim 2,25 und Hebr 10,26, verbal umschrieben in 1 Tim 4,3, in der Formel εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν in 1 Tim 2,4; 2 Tim 3,7 und ähnlich in Joh 8,32 und 2 Joh 1. An all diesen Stellen steht die „Erkenntnis der Wahrheit“ für den Glauben bzw. die Zugehörigkeit zu Christus überhaupt¹².

⁷ BETZ, Frage nach dem messianischen Bewußtsein 160.

⁸ Vgl. LOHFINK, Gemeinde 41: Jesus bindet, „da sich Israel als ganzes seinem Ruf versagt, ... das Gottesreich, ohne Gesamt-Israel aus dem Blick zu verlieren, an seine Jüngergemeinde“ (vgl. Lk 12,32; 22,29f). Nach Ostern beweisen „der erneute Wille zur Sammlung Israels“ und die Selbstbezeichnung der Gemeinde als ἐκκλησία bzw. als „die Heiligen“ (vgl. 2 Tim 1,9), „daß sich die Jüngergemeinde selbst als das *wahre Israel* begreift“ (a. a. O. 91; kursiv bei LOHFINK).

⁹ STUHLMACHER, Erwägungen 3.

¹⁰ NEUGEBAUER, In Christus 95.

¹¹ MICHEL, Grundfragen 87.

¹² DE LA POTTERIES Feststellung zu 2 Joh 1 (La vérité Bd. 2, 539) gilt auch für die übrigen Belege. Danach charakterisiert γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν die Menschen, „qui adhèrent

Seinen Ursprung hat der Terminus nicht im Gedankengut des Hellenismus¹³, sondern in der Tradition des Judentums, insbesondere in der Apokalyptik¹⁴. Vor allem in Qumran spielt das Thema der Erkenntnis der Wahrheit eine Rolle; hier verstand man unter $\text{הַיְשׁוּבָה הַגְּדוּלָה}$, was dem griechischen $\epsilon\pi\iota\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ἀληθείας genau entspricht, „plus en général la connaissance des mystères révélés“¹⁵. Vom Judentum gelangte es in die johanneischen Schriften und in die Past (sowie in verbaler Form in Herm vis 14,2); aus der christlichen, insbesondere der johanneischen Tradition übernahm es dann die Gnosis¹⁶. Daß an unserer Stelle eine Gefährdung durch eine jüdisch gefärbte Gnosis im Blick ist, legt sich von 1 Tim 6,20 und Tit 1,16 her nahe, wonach die Gegner für sich eine besondere „Erkenntnis“ beanspruchten, und von Tit 1,14, wo vor *jüdischen* Fabeln gewarnt wird.

Im alttestamentlich-jüdischen Denken sind Erkenntnis und Wahrheit grundsätzlich auf Gott bezogen: Erkenntnis ist hier letztlich immer Gotteserkenntnis¹⁷; sie ist deshalb an die Verbundenheit mit Jahwe und an das Halten seiner

ferment au christianisme“; es ist also ein umfassender Terminus, der das gesamte Leben im Glauben umfaßt.

¹³ Vgl. DE LA POTTERIE, *La vérité* Bd. 2, 540: „On constate cependant que, dans Platon et dans des oeuvres très représentatives de la mystique hellénistique, tels que les écrits de Philon ou le *Corpus Hermeticum*, elle [der Terminus $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ τὴν ἀλήθειαν] ne se rencontre jamais“ (kursiv bei DE LA POTTERIE). Lediglich für den profanen Gebrauch des Terminus im Sinne von „être au courant de quelque chose, savoir ce qui s’est passé“ führt er drei Belege aus der Antike für ($\epsilon\pi\iota$) $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ τὴν ἀλήθειαν an, nämlich Josephus Ant 13,291; 20,128; P.Ox. II,283,14 (a. a. O. 541 mit Anm. 11). Dem sind hinzuzufügen Epiktet II 20f; Diogenes Laertius, *Vitae* 8,42 (vgl. BAUER-ALAND, Wörterbuch 590 und QUINN, *Letter to Titus* 277f). Der Ausdruck erscheint außerdem bei Philo, *Quod omn prob* 11,74 für das Wissen persischer Magier und in Arist 13,12.15.

¹⁴ DE LA POTTERIE (*La vérité* Bd. 2, 541) sieht in Tob 5,14 den frühesten Beleg für den Terminus in einem theologisch gefüllten Sinn, führt aber selbst mögliche Gegenargumente an. Nach äthHen 25,1f „le patriarche désire ‚apprendre la vérité‘, c’est-à-dire savoir par l’ange-interprète quel est le sens des choses étranges qu’il vient de contempler dans ses visions célestes“ (a. a. O. 542f) – wofür in der griechischen Version τὴν ἀλήθειαν μαθεῖν steht (a. a. O. 543, Anm. 16); grHen 104,9–13 verbindet ἀλήθεια mit den $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$, die Henoch geoffenbart wurden.

¹⁵ DE LA POTTERIE, *La vérité* Bd. 2, 543; 1QH XV,26f und XIX 9f haben das Hifil von הַיְשׁוּבָה mit הַגְּדוּלָה als Objekt und Gott als Subjekt, 1QH XVIII,29; 1Q28 IX,17–19 $\text{הַיְשׁוּבָה הַגְּדוּלָה}$ (teilweise mit Suffixen); während damit in 1Q28 IX,17–19 die Erkenntnis des Gesetzes gemeint ist (vgl. syrBar 44,14), tritt bei den neutestamentlichen Belegen Christus an die Stelle der Tora.

¹⁶ Vgl. Sophia Jesu Christi 83,1–4; EvVer 17,15–17; 18,18–21; EvThom 190. In diesen Schriften ist „Erkenntnis der Wahrheit“ „posséder la gnose, réservée aux initiés“ (DE LA POTTERIE, *La vérité* Bd. 2, 544). Ihren Ursprung in der johanneischen Tradition geben die beiden folgenden Stellen zu erkennen: EvPhil 110 (Tafel 125,15–18) und 123 (Tafel 132,7–13) zitieren beide Joh 8,32–34 und interpretieren die Stelle dabei gnostisch (vgl. DE LA POTTERIE, *La vérité* Bd. 2, 544).

¹⁷ Siehe hierzu GESE, *Weisheit* 222: „Die weisheitlich erfahrene Weltordnung früher wis-

Gebote gebunden (Prov 2,1–6; Jer 22,16; Hos 4,1f u. ö.). Im Gegensatz zum intellektualistischen Wahrheitsbegriff der Griechen beruht der von $\pi\eta\sigma$ herkommende biblische „auf einer religiösen Erfahrung, auf der Erfahrung der Begegnung mit Gott“¹⁸. Wie sehr sich damit die alttestamentlich-jüdische und – im Anschluß an sie – die christliche Konzeption von Wahrheitserkenntnis von der griechischen unterscheidet, liegt auf der Hand: Während „der Gegensatz zwischen Philosophie und Religion ... die Geistesgeschichte der Antike vom Hellenismus an“ „geradezu“ „bestimmt“, kommt es in Israel „zu einer immer stärkeren Einbindung der Weisheit, zu einer Verschmelzung mit der religiösen Tradition“¹⁹.

Daß sowohl der Begriff der Erkenntnis als auch der Wahrheit in den Past tatsächlich jüdisch gedacht ist, zeigt der Kontext, dem $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ jeweils zugeordnet wird²⁰: in Tit 1,1 (vgl. 1 Tim 2,7) steht $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ parallel zu $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, in 1 Tim 2,4 zu $\sigma\omega\theta\eta\eta\alpha\iota$, wobei die Wahrheit, die es zu erkennen gilt, in der stellvertretenden Lebenshingabe Jesu besteht, wie v 6 anfügt. Von der Wahrheit abzuirren, ist für die Past dasselbe, wie vom Glauben abzuirren (vgl. 1 Tim 6,21 mit 2 Tim 2,18). Nach 1 Tim 3,15 ist die Gemeinde $\sigma\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha\acute{\iota}\omega\mu\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$. Die Irrlehrer dagegen zeichnen sich – trotz ihrer Hochschätzung der Erkenntnis (1 Tim 6,20; 2 Tim 3,7; Tit 1,16) – durch ihr negatives Verhältnis zur $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ aus: in 1 Tim 6,5; 2 Tim 2,18.25; 3,7f; 4,4; Tit 1,14 steht $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ mit verschiedenen Verben des Sich-Abwendens. Auch daran, daß die Irrlehrer nicht nur durch die Ablehnung der wahren Lehre, sondern zugleich durch ihr verwerfliches Tun gekennzeichnet sind (besonders deutlich in 1 Tim 6,5; 2 Tim 3,7) und daß ihnen in 2 Tim 2,25 $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\gamma\nu\omega\sigma\iota\upsilon$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ gewünscht wird, zeigt sich, daß $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ in den Past im Sinne von $\pi\eta\sigma$ gedacht ist. In Tit 1,1 wird die $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ der $\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ zugeordnet (s. u.). So kann man nur auf dem Hintergrund des AT und des Judentums reden, wo Weisheit und Erkenntnis mit Gottesfurcht untrennbar verbunden sind.

senschaftlicher Erkenntnis konnte nie in den Gegensatz zur göttlichen Offenbarung an Israel treten, konnte auch nicht auf die Dauer neben der Offenbarung an Israel stehen. War der Gott Israels der Schöpfergott, so war die Erfahrung der Weltordnung, der Schöpfungsordnung, Erfahrung JHWHs“.

¹⁸ DE LA POTTERIE, Wahrheit 733; er präzisiert diesen Unterschied a. a. O. 737: „Die Wahrheit im christlichen Sinne ist also nicht der unermessliche Bereich des Wirklichen, den wir durch ein Bemühen des Denkens zu erobern suchen, sie ist die Offenbarung des Vaters, die in Christus erschienen und durch den Heiligen Geist erhellt ist und die wir im Glauben annehmen müssen“.

¹⁹ GESE, Die Weisheit 221f.

²⁰ Bei 1 Tim 2,4 und 2 Tim 3,7 weist auf jüdischen Hintergrund außerdem die Verbindung des Verbes $\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ mit $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\gamma\nu\omega\sigma\iota\upsilon$ hin, welche aus 2 Makk 9,11 bekannt, in der Profangräßigkeit dagegen nicht belegt ist (vgl. PASSOW, Handwörterbuch Bd. I,2, 1053 zu $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$).

Wahrheit bezeichnet in der Weisheit und in der Apokalyptik „die Lehre der Weisheit, die geoffenbarte Wahrheit“ – „den Plan und den Willen Gottes“ (Dan 9,13), weshalb „das Wort auch mit dem ‚Geheimnis‘ in Zusammenhang gebracht“ wird (Tob 12,12; Weish 6,22; grHen 106,12; 1QH XV,26f)²¹. Daß die Past sich genau in diesem Denken bewegen, zeigt sich daran, daß sie das Evangelium wechselweise als *μυστήριον* (1 Tim 3,9.16) und als *ἀλήθεια* bezeichnen (2 Tim 2,15 nennt es mit Kol 1,5 und Eph 1,13 τὸν λόγον τῆς ἀληθείας; vgl. ferner 1 Tim 2,4; 3,15; 4,3; 6,5; 2 Tim 2,18.25; 3,7f; 4,4; Tit 1,1.14).

Im NT steht der johanneische Erkenntnis-Begriff dem der Past am nächsten, wo die Wahrheitserkenntnis – ganz parallel zur Erkenntnis im AT – an das „Bleiben“ in den Worten Jesu geknüpft ist (Joh 8,32), die Erkenntnis Gottes und seines Gesandten mit dem ewigen Leben gleichgesetzt wird (17,3) und die Aufforderung ergeht, „den Wahrhaftigen“ zu erkennen (1 Joh 5,20)²².

Der Gefahr einer „Rationalisierung der ‚Lehre‘“, die ein griechischer Wahrheitsbegriff mit sich bringen würde, entgeht der Verfasser dadurch, daß das Evangelium die *ἀλήθεια* definiert und nicht umgekehrt (vgl. 1 Tim 1,15 und 2,6)²³. Die Wahrheit, welche die Kirche hütet, ist heilsgeschichtlicher Art: es ist das *μυστήριον* des Weges Jesu (1 Tim 3,15f; vgl. Eph 4,21 und Joh 14,6), es ist der (wahre) Auferstehungsglaube (2 Tim 2,18).

So muß man an dieser Stelle Ursprung und Zielrichtung unterscheiden: Vorgegeben war dem Verfasser der Terminus aus den jüdischen Schriften; zu seiner Verwendung veranlaßt wurde er aller Wahrscheinlichkeit nach durch „die fälschlich so genannte Gnosis“ (1 Tim 6,20), die den Ausdruck für sich beschlagnahmt hatte. Im Blick auf sie nimmt er die Rede von der *ἐπίγνωσις ἀληθείας* auf, führt sie aber über sich selbst hinaus, indem er sie – vom alttestamentlich-jüdischen Denken her kommend – im christlichen Sinn füllt. Damit sagt er seinen durch die Irrlehre gefährdeten Lesern: „Ja – Erkenntnis ist der Weg zum Heil; aber diese Erkenntnis besteht nicht in esoterischen Sonderlehren, sondern im Glauben an Jesus, den Retter, und sie muß wahr sein, d. h. auf der heilsgeschichtlichen Offenbarung und der aus ihr erwachsenen *παραθήκη* gegründet – sonst ist sie nutzlos“.

²¹ DE LA POTTERIE, Wahrheit 734.

²² Vgl. BARRETT (Johannes 348) zum Wahrheitsbegriff im Johannesevangelium: In 8,32 ist *γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν* „eng bezogen auf die ewige Existenz und den Erlösungsauftrag Jesu und nicht weit von der Bedeutung ‚Evangelium‘“, was ganz dem Wahrheitsbegriff der Past entspricht.

²³ MICHEL, Grundfragen 88; das ist gegenüber DIBELIUS (*Ἐπίγνωσις ἀληθείας* 177) festzuhalten, der in Formeln wie *ἐπίγνωσις ἀληθείας* und *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* Spuren eines unverkennbar zutage tretenden „Rationalismus“ entdecken will, so daß sie hinter dem „mystischen“ Erkenntnisbegriff eines Paulus oder eines Johannes weit zurückblieben (a. a. O. 182–189).

εὐσέβεια kommt in den Past zehnmal vor. Ein weiterer Beleg fällt auf die Apg, vier auf 2 Petr. Auch das Verb εὐσεβεῖν, das Adjektiv εὐσεβής und das Adverb εὐσεβῶς kommen ausschließlich in diesen Schriften vor. Die Gegenbegriffe ἀσέβεια, ἀσεβεῖν und ἀσεβής erscheinen außer in den Past im Römer-, im 2. Petrus- und im Judasbrief.

Aufgrund des für ἐπίγνωσις ἀληθείας festgestellten Befundes liegt es nahe, auch für εὐσέβεια zunächst einen alttestamentlich-jüdischen Hintergrund zu vermuten. εὐσέβεια tritt in der LXX vor allem in 2 und 3 Makk sowie – gehäuft – in 4 Makk auf, gelegentlich aber auch in anderen Schriften, und zwar zur Übersetzung von יִרְאָה bzw. יִרְאָה יְהוָה, wofür sonst meistens φόβος (κυρίου oder θεοῦ) steht²⁴ – eine auch bei Paulus und seiner Schule vorkommende Wendung²⁵. Der Verfasser der Past verwendet statt des für hellenistische Leser mißverständlichen φόβος θεοῦ ausschließlich das aus dem hellenistischen Judentum übernommene εὐσέβεια. φόβος θεοῦ (und dementsprechend εὐσέβεια) bedeutet im AT „an einigen markanten Stellen ... einfach Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen“²⁶ (vgl. ὑπακοή πίστεως in Röm 1,5). Nach Sir 49,3 (vgl. 1 Esdr 1,21) z. B. gilt die Reform Josias als Ausdruck von εὐσέβεια (hier für יִרְאָה).

Hinter der Phrase ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν stehen Sätze wie Prov 1,7MT und seine Parallelen (Prov 1,28; 9,10; 15,33; Ps 111,10; Hi 28,28; vgl. auch Sir 1,26f; 2,15f; 15,1; 19,20; 21,11), wonach „die Gottesfurcht als etwas angesehen wird, das aller Weisheit vorgeordnet gilt“²⁷. Das steht in fundamentalem Gegensatz zu allem Denken hellenistischer Philosophie, welche den Glauben an Gott nicht notwendig voraussetzt.

Besonders deutlich zeigt sich in 1 Tim 3,16, daß εὐσέβεια für die Past kein bloßer Moralbegriff ist, zitiert der Verfasser doch ein Christuslied, um den Inhalt des Geheimnisses der εὐσέβεια darzustellen. Hier kann εὐσέβεια nur als Synonym für πίστις verstanden werden (wie denn auch in 1 Tim 3,9 anstatt vom μυστήριον τῆς εὐσεβείας vom μυστήριον τῆς πίστεως die Rede ist)²⁸. Beide Begriffe umfassen für die Past – wie schon יִרְאָה יְהוָה in der LXX – die ganze Lebensbewegung der Christen. Der Begriff steht also nicht in erster Linie „für das Verhalten des Christen“, so wie vorher für das „des Griechen“²⁹, sondern in erster Linie für dessen Grund, nämlich das neue Gottes-

²⁴ Jes 33,6ASR; Jes 11,2f gibt יִרְאָה יְהוָה zuerst mit εὐσέβεια wieder, dann mit φόβος θεοῦ; in Prov 1,7 wird es zuerst mit φόβος θεοῦ übersetzt, anschließend folgt eine freie Paraphrase ohne Vorlage im MT mit εὐσέβεια; vgl. für die Parallelität beider Begriffe auch Apg 10,2.

²⁵ φόβος θεοῦ: Röm 3,18; 2 Kor 7,1; φόβος κυρίου: 2 Kor 5,11; φόβος Χριστοῦ: Eph 5,21; φοβεῖσθαι τὸν κύριον: Kol 3,22.

²⁶ VON RAD, Weisheit in Israel 92.

²⁷ VON RAD, Weisheit in Israel 93.

²⁸ Vgl. REISER, Bürgerliches Christentum 35; anders FOERSTER, ΕΥΣΕΒΕΙΑ 217.

²⁹ So versucht BROX (Pastoralbriefe 176), die Verschiebung der Bedeutung zu fassen.

verhältnis, mit Paulus gesprochen: den Glauben (vgl. 1 Tim 1,16 mit 1 Tim 4,8, wonach der Glaube die „Verheißung des Lebens“ hat, die in 1 Tim 4,8 der εὐσέβεια zugeordnet wird)³⁰. In diesem Sinn ist εὐσέβεια in 1 Tim 6,3.5.6; 2 Tim 3,5.12 und Tit 1,1 aufzufassen, wie an der absoluten Stellung, die εὐσέβεια an diesen Stellen innehat, erkennbar wird. Von hier abgeleitet steht dann an einigen Stellen (so z. B. 1 Tim 2,2; 5,4; u. U. Tit 2,12) das aus dem Glauben folgende Tun im Vordergrund, so daß man zusammenfassend in εὐσέβεια die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal 5,6) zu sehen hat.

Trotz aller Unterschiede zu hellenistischem Denken war die Wortgruppe εὐσεβ- zur Verständigung mit (ehemaligen) Heiden hervorragend geeignet. Sie wird in ihrem durch das hellenistische Judentum vorgeprägten Sinn aufgenommen und in der Weise fortentwickelt, in der das Christuseignis alle aufgenommenen Begriffe verändert, ohne sie doch zu bloßen, ihres Inhalts entleerten Vokabeln zu machen.

2 ἐπ' ἐλπίδι ζῶντος αἰωνίου Während ἐπ' ἐλπίδι in der LXX als Übersetzung von מַצְלָח „in Sicherheit“ bedeutet, ist es im NT, wo seine Verwendung auf Paulus und die Apg beschränkt ist, mit „auf Grund der Hoffnung“ zu übersetzen³¹. An diesen Sprachgebrauch schließt der Verfasser hier an.

Das ewige Leben wird in den Past öfter als Ziel sowohl des einzelnen Christen (1 Tim 1,16) als auch von Gottes Heilsplan (Tit 1,2) genannt. Das ist „ebenso paulinisch (Gal 6,8; Röm 2,7; 5,21; 6,22f.) wie allgemein urchristlich (Mk 10,17.30; Joh 3,15f.; 4,14; 5,24; 6,40.47.54 u. ö.; 1. Joh 1,2; 2,25 u. ö.)“³². Auffällig ist, daß hier und in Tit 3,7 von der *Hoffnung* auf das ewige Leben die Rede ist. Diese Redeweise findet sich vor allem in der Apg. Dort kann als Inhalt der Hoffnung sowohl das ewige Leben als auch die Verheißung angegeben werden (23,6; 24,15; 26,6f; 28,20). Beides wird an unserer Stelle wie schon in Apg 26,6f miteinander vereinigt. Auch Paulus spricht häufig von der Hoffnung der Christen³³. Es läßt sich von dieser Stelle also nicht ableiten, daß die Past „keine Naherwartung des Endes mehr kennen“³⁴, denn schon Paulus kann Naherwartung und Hoffnung auf das ewige Leben miteinander vereinbaren; umgekehrt zeigen Stellen wie 1 Tim 6,14 und 2 Tim 4,1, wo der

³⁰ WAINWRIGHT (Eusebeia 223) definiert εὐσέβεια in den Past als „a spiritual devotion to God whose practice effects family and societal [sic] relationships“.

³¹ BDR § 235, Anm. 3. Der Übergang von der einen zur andern Bedeutung ist in Apg 2,26 zu beobachten, wo ein Zitat aus Ps 15,9LXX, in welchem ἐπ' ἐλπίδι „in Sicherheit“ bedeutet, auf die Hoffnung der Auferstehung bezogen wird, wobei ἐπ' ἐλπίδι die neue Bedeutung „in Hoffnung“ annimmt; ferner Apg 26,6; Röm 4,18; 5,2; 1 Kor 9,10.

³² MERKEL, Pastoralbriefe 104.

³³ Im absoluten Sinn z. B. Röm 5,4f, mit verschiedenen Objekten z. B. Röm 5,2; Gal 5,5; 1 Thess 1,3; 1 Thess 5,8; vgl. auch Röm 8,24.

³⁴ So MERKEL, Pastoralbriefe 88.

Verfasser seine Ermahnungen an Timotheus angesichts des bevorstehenden Gerichtes ausspricht, daß die Past in der Naherwartung leben.

πρὸ χρόνων αἰώνων Die LXX verbindet χρόνος des öfteren mit dem Substantiv αἰών zu dem Ausdruck εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον (z. B. Ex 14,13; Jes 9,7[6]; 13,20; 14,20). Anstelle dieses für griechische Leser sonderbaren Semitismus steht hier das Adjektiv. Der Plural ist „eine Steigerung des schon im Singular αἰών enthaltenen ... Begriffs der Ewigkeit“³⁵ und hat singularische Bedeutung; vgl. Luk 20,9; 23,8; Apg 1,7; Röm 16,25; 1 Thess 5,1; 2 Tim 1,9; 1 Petr 1,20; Jud 18. Der Ausdruck scheint fest mit der hier zugrundeliegenden Offenbarungskonzeption verbunden zu sein, kommt er doch nur hier und in 2 Tim 1,9 sowie als bloßer Dativ in Röm 16,25 vor (woher der Verfasser ihn möglicherweise übernommen hat). Der Vergleich mit Eph 1,4, wo an seiner Stelle πρὸ καταβολῆς κόσμου steht, legt nahe, daß damit die „Zeit“ vor aller Zeit gemeint ist.

ἦν ἐπηγγέλατο ... πρὸ χρόνων αἰώνων³⁶ In 2 Tim 1,1 war schon von der Verheißung des Lebens in Christus die Rede³⁷. Wie kommt es zu der Aussage, daß es schon πρὸ χρόνων αἰώνων verheißend wurde? Sie kann sich schlecht auf die alttestamentlichen Verheißungen beziehen, da das AT nicht vor ewigen Zeiten gegeben wurde. ÄthHen 103,2 spricht aber von der Auferstehung der Toten als einem Geheimnis³⁸, das auf den himmlischen Tafeln aufgezeichnet ist. Diese Tradition könnte den Anlaß zu der Aussage von Tit 1,2 gegeben haben, daß das Leben *vor ewigen Zeiten* verheißend wurde.

Nach 2 Tim 1,9 wurde auch die rettende Gnade πρὸ χρόνων αἰώνων gegeben. Sie wurde durch die ἐπιφάνεια Christi geoffenbart, besteht also im rettenden Kommen Jesu. Folglich war es letztlich die Präexistenz Jesu, in dessen Person die Gnade geoffenbart wurde und an dessen Person die Auferstehungshoffnung sich festmacht, die dazu berechtigte, die „Verheißung des Lebens vor allen Zeiten“ mit dem Evangelium von Jesus Christus in Zusammenhang zu bringen³⁹. Dem entspricht, daß in 1 Tim 1,1 Christus Jesus ἐλπίς ἡμῶν genannt wird.

³⁵ SASSE, αἰών, αἰώνιος 199.

³⁶ Zum Folgenden vgl. die Ausführungen zu 2 Tim 1,1 und 1,8ff im zweiten Hauptteil unter I. und VII.

³⁷ Paulus sagt in Röm 1,2 vom Evangelium, daß es vorausverheißend wurde.

³⁸ Die Stelle ist auch deshalb von Interesse, weil die Rede vom „Geheimnis“ ja ebenfalls in den Past aufgenommen wurde. Vgl. auch äthHen 90,33ff; 51,1; 61,5, wonach die „messianische Zeit ... als die Zeit der absoluten Heilsvollendung“ galt, für welche „auch die ‚Auferstehung der Toten‘“ erwartet wurde (BILL IV/2, 1166).

³⁹ Wahrscheinlich steht hinter Tit 1,2 und 2 Tim 1,9f die von HAMPEL für Röm 1,3f vorausgesetzte „Vorstellung des vor seinem Offenbarwerden verborgenen Messias“, in der Form, in der sie vor allem in der apokalyptischen Literatur enthalten ist, daß nämlich „der

3 φανεροῦν siehe zweiter Hauptteil, VII. zu 2 Tim 1,10.

καιροῖς ἰδίους Dieser Ausdruck kommt in den Past noch zweimal vor, nämlich in 1 Tim 2,6 und 6,15. Im NT steht er sonst nur noch in Gal 6,9 (hier im Sing.), wo er durch den Kontext der Ernte, d. h. des Gerichts, eindeutig definiert wird als „die rechte, von Gott festgesetzte, Zeit“ (wörtlich „seine Zeit“⁴⁰). Dieselbe Bedeutung ist trotz des Plurals auch in den Past anzunehmen. Die Konzeption von der „rechten Zeit“ ist ursprünglich in der Weisheit beheimatet⁴¹, wobei es jeweils um die von Gott für ein Ereignis festgesetzte Zeit ging. Sie wurde schon im Judentum – und im Anschluß daran im NT – in eschatologische Zusammenhänge übertragen (in Gal 6 auf das Gericht, in den Past auf die Sendung und Wiederkunft Jesu). Von der Sendung des Messias zu Gottes Zeit handeln z. B.: PsSal 17,21; Abr 31; Sib III 652; V 108; 1. und 15. Bʿrakah des Achtzehnbittengebets; TestLev 18⁴².

Mit der Gegenüberstellung von χρόνοι αἰῶνοι (2 Tim 1,9; Tit 1,2) und καιροὶ ἴδιοι (vgl. auch νῦν in 2 Tim 1,10) stellen die Past die frühere Verborgenheit der Offenbarung und Gottes Offenbarungshandeln, „den vor aller Zeit liegenden Ratschluß Gottes“ und „die Verwirklichung desselben in der 1. ... oder 2. Epiphanie“ einander gegenüber⁴³. In Gal 4,4 wird das mit τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, in Eph 1,10 mit τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν, in Mk 1,15 mit πεπλήρωται ὁ καιρὸς ausgedrückt. In allen drei Begriffen ist dieselbe heilsgeschichtliche Struktur enthalten: Was Gott verheißen hat, ist zu einer ganz bestimmten, von ihm festgesetzten Zeit eingetreten. Auffallend ist, daß das in Gal 4,4 auf die Sendung des Sohnes bezogen wird, in Tit 1,3 wie 1 Tim 2,6 dagegen auf die Verkündigung. Quinn meint deshalb, daß die Past den ursprünglich apokalyptischen Begriff καιροί „deapocalypticize“, indem sie ihn zur Beschreibung des Apostolats gebrauchen: “There are as many *kairoi* as there are occasions given by God for the apostolic ministers to bear witness before unbelievers”⁴⁴. Ganz gegenläufig zu dieser Interpretation gibt es für die

Messias zunächst im Himmel verborgen [ist] und ... erst in der Endzeit“ „erscheint“ (Menschensohn 70, unter Verweis auf äthHen 39,7; 48,6; 62,7).

⁴⁰ VON LIPS (Glaube 88, Anm. 218) weist darauf hin, daß ἴδιος im späten Griechisch öfter „anstelle des Possessivpronomens steht“; gerade die Past gebrauchen ἴδιος häufig in diesem Sinne: 1 Tim 4,2; 6,1; 2 Tim 1,9; 4,3; Tit 2,5.9.

⁴¹ Vgl. VON RAD, Weisheit in Israel 182–188; diese Konzeption kann in verschiedenen Formulierungen geäußert werden. In der LXX kommt zwar nirgends καιροῖς ἰδίους vor, aber viele ähnliche Wendungen (z. B. Ps 1,3 ἐν καιρῷ αὐτοῦ; Prov 15,23 καιριον; Sir 4,23 ἐν καιρῷ; Hi 5,26 κατὰ καιρόν); durch und durch von dieser Konzeption geprägt sind Koh 3,1–8 und das Lehrgedicht über den Landmann Jes 28,23–29; zu einer kurzen Sentenz zusammengefaßt wird sie in Sir 1,23f. Für Qumran vgl. z. B. 4Q402,4,13ff.

⁴² Belege nach VOLZ, Eschatologie 223.

⁴³ VON LIPS, Glaube 88 bzw. 89.

⁴⁴ Letter to Titus 69; ebenso KRETSCHMAR, Paulinischer Glaube 121.

Past gerade nur *ein* μαρτύριον, welches *jetzt*, im angebrochenen Eschaton – nachdem es geoffenbart worden ist – verkündigt wird. Man vergleiche dazu die zeitliche Struktur von 1 Tim 2,6f; 2 Tim 1,10f und Tit 1,2f: sowohl das Heilsgeschehen in Christus als auch die Beauftragung des Paulus werden jeweils im Aorist als abgeschlossene Handlungen beschrieben. Der Gebrauch von καιροῖς ἰδίους in Bezug auf die zweite ἐπιφάνεια in 1 Tim 6,15 bestätigt, daß die Past den Begriff keineswegs „entapokalyptisiert“ haben.

Eine enge Parallele zu 2 Tim 1,8ff und Tit 1,2 stellt die Doxologie in Röm 16,25ff dar⁴⁵. Dort wird das Evangelium des Paulus expliziert als „Offenbarung des von Uranfang an gehegten, allen früheren Geschichtsepochen jedoch verborgen gebliebenen Heilsratschlusses Gottes in und durch Christus (vgl. 1. Kor 2,6ff.)“⁴⁶. Zunächst fallen folgende wörtlichen Übereinstimmungen auf (nach ihrer Reihenfolge in Tit 1): χρον- αίων-, φανερω-, κηρυγμα-, κατ’ ἐπιταγήν τοῦ ... θεοῦ. Ferner entsprechen einander: ὁ ἀψευδῆς θεός – μόνῳ σοφῷ θεῷ, καιροῖς ἰδίους – νῦν, ὃ ἐπιστεύθη ἐγώ – τὸ εὐαγγέλιόν μου. Der Hauptunterschied liegt in dem Verb, das jeweils φανεροῦν gegenübersteht, und in der Benennung der Objekte beider Verben: In Röm 16 ist vom Verschweigen, nicht von einer Verheißung die Rede, und es geht stringent um ein einziges Objekt, während in Tit 1 scheinbar von zwei verschiedenen Objekten die Rede ist. Doch sahen wir bereits, daß hier ein Anakoluth vorliegt, es sich also nicht um zwei zusammenhangslose Objekte handelt. Vielmehr wird die Verheißung des ewigen Lebens durch das Wort der Verkündigung erfüllt. Indem Menschen dieses Wort hören und glauben, gelangen sie zum ewigen Leben (vgl. 1 Tim 1,16). Daß ἐπηγγείλατο nicht im Gegensatz zu σεσιγημένου steht, ergibt sich aus seiner Gegenüberstellung mit ἐφανέρωσεν δέ: auch wenn es schon seit ewigen Zeiten verheißen war, mußte es doch auf Erden erst offenbart werden. Die selbe Denkfigur ist mit μυστήριον verbunden (siehe zweiter Hauptteil, IV. zu 1 Tim 3,16).

ἀψευδῆς ist im NT hapax legomenon; in der LXX kommt es nur in Weish 7,17 vor, in den Pseudepigraphen und bei Josephus gar nicht. Dagegen ist es bei Philo sehr geläufig; in Ebr 34,139 begegnet sogar der Ausdruck ὁ ἀψευδῆς θεός. Es ist ein hellenistischer Terminus, der „auch von den Griechen in Be-

⁴⁵ Sie wird von den meisten Auslegern für sekundär gehalten (wobei wegen der auffallenden Parallelität mitunter der Verfasser der Past damit in Verbindung gebracht wird), doch ist diese Erklärung des Textbefundes keineswegs zwingend; vgl. STUHLMACHER, Brief an die Römer 216.225.

⁴⁶ STUHLMACHER, Brief an die Römer, 226. „Kol 1,25ff.; Eph 1,7–10; 3,5.9f.; 2. Tim 1,9f.; Tit 1,2f.; 1. Petr 1,20 zeigen zusammen mit 2. Thess 2,17; 3,3 und 1. Petr 5,10, daß die Ausdrucksweise unserer beiden Verse weit über den Römerbrief hinaus Schule gemacht hat“ (a. a. O. 227).

ziehung auf Götter und göttliche Dinge gebraucht“ wird⁴⁷, hier aber in einen alttestamentlich-jüdischen Gedanken eingebunden ist: Gott wird nämlich insofern das Attribut ἀψευδής beigelegt, als er seine ἐπαγγελία hält (vgl. z. B. Röm 4,21; Jes 55,8–11)⁴⁸.

τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι Das Wort κήρυγμα kommt bei den Synoptikern nur vereinzelt vor: Mt 12,41 par Lk 11,32 für die Verkündigung des Jona sowie Mk 16,8* als von den Jüngern nach Ostern verbreitetes κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. Seine eigentliche Prägung, welche auch für die Past voraussetzen ist, erhielt das Wort durch Paulus: Er spricht in 1 Kor 1,21 vom *rettenden* Kerygma; in 15,14 bezieht er es auf die Auferstehung Jesu. An zwei Stellen schließt er es mittels eines exegetischen καί als Erläuterung an Parallelbegriffe an, nämlich in Röm 16,25 an τὸ εὐαγγέλιόν μου und in 1 Kor 2,4 an ὁ λόγος μου.

Daß hier ὁ λόγος ἐν κηρύγματι selbst als Inhalt der Offenbarung genannt wird, könnte darin begründet sein, daß die Offenbarung im Wort in Tit 1 das Gegenstück zur Verheißung des Lebens (durch das Wort) ist. Dem ewigen wird das gegenwärtige Wort gegenübergestellt: jenes wirkt Leben, indem es die Sendung Jesu hervorbringt, dieses, indem es den Glauben daran wirkt. Ganz selbstverständlich vorausgesetzt ist hier die alttestamentlich-jüdische Konzeption vom wirkmächtigen Wort (hebr. דְּבָרָה).

λόγος αὐτοῦ ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, λόγος θεοῦ. Zunächst eine Bezeichnung für die Schriften des Alten Bundes (so Mt 15,6par; Joh 10,35; Röm 9,6), wurde λόγος (τοῦ) θεοῦ auf die Verkündigung Jesu (Lk 5,1; 8,11; 11,28) und von da aus auf das Evangelium übertragen (sehr häufig in Apg, ferner 1 Kor 14,36; 2 Kor 2,17; 4,2; Kol 1,25; 1 Thess 2,13; Hebr 13,7; 1 Joh 2,14; Offb 1,2.9; 6,9). In letzterem Sinn gebraucht der Verfasser der Past den Ausdruck in 2 Tim 2,9; Tit 2,5 und auch hier.

Die Formulierung ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν κηρύγματι ist einzigartig. Sie findet sich nur noch in der verbalen Fassung κήρυξον τὸν λόγον ... in 2 Tim 4,2, wo λόγος eindeutig das Evangelium ist. Tit 1,3 ist somit ein Beispiel der „Unterscheidung und gleichzeitigen unlöslichen Zusammengehörigkeit von Evangelium und Predigt“⁴⁹. Betrachtet man unsere Stelle für sich allein, könnte der Eindruck entstehen, als ob für den Verfasser der Past das Wort den Tod Jesu und seine Auferstehung in ihrer Heilsbedeutung ersetzte⁵⁰. Gemeint ist aber vielmehr wie in 2 Kor 5,19, daß Gott einmalig die Verkündigung des Wortes eingesetzt hat – nämlich durch das Heilsgeschehen in Christus. Zwar ist an

⁴⁷ DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 99; siehe die Belege dort.

⁴⁸ Siehe oben zum alttestamentlich-jüdischen Wahrheitsbegriff.

⁴⁹ HOFIUS, Wort Gottes 153, Anm. 44.

⁵⁰ So KRETSCHMAR, Paulinischer Glaube 120.

Stellen wie dieser sowie Tit 2,11 und 3,4 eine Verlagerung des Schwergewichts vom Heilsgeschehen auf die Wortverkündigung festzustellen. Doch sollte man nicht übersehen, daß schon Paulus in 2 Kor 5,18 zugleich von der Versöhnung in Christus und von der Versöhnung durch den Dienst der Apostel sprechen kann, ohne eines gegen das andere auszuspielen. Auch in den Past ist das Heilsgeschehen da, wo die Wortverkündigung betont wird, immer vorausgesetzt. Beides gehört auch für sie unlösbar zusammen.

Daß dem so ist, zeigt besonders eindrücklich der Vergleich mit 2 Tim 1,9f: Hier steht genau an der Stelle, die nach Tit 1,3 das Wort der Verkündigung einnimmt, die Gnade, welche durch die Epiphanie Jesu und durch sein Heilswerk, welches auf das Evangelium und dessen Verkündigung zielte, offenbart wurde⁵¹. Die Verkündigung führt nur zum Leben, weil sie jenes Heilswerk zum Inhalt hat und daran Anteil gibt. Insofern sie das tut, ist sie selbst ein unverzichtbarer Teil des in Christus angebrochenen Eschatons (vgl. zweiter Hauptteil, III. zu 1 Tim 2,6), rückt also auf das engste mit Kreuz und Auferstehung zusammen. Durch die Verkündigung werden Menschen in das Leben eingeholt, das Christus ihnen durch seinen Tod und seine Auferstehung gewonnen hat (s. o. zu καιροὶ ἰδιοί)⁵².

Nicht auszuschließen ist, daß an dieser Stelle ein Anklang an 1 Joh 1,1–3 vorliegt. In beiden Texten liegt dieselbe Grundstruktur vor: Was seit Ewigkeit bzw. von Anfang an (1 Joh 1,1) bei Gott bzw. beim Vater war, ist offenbart worden (beide Male Aorist von φανεροῦν) und wird nun verkündigt (κήρυγμα bzw. ἀπαγγέλλειν) – und zwar durch den bzw. die Absender des jeweiligen Briefes. Zugleich verhalten sich die beiden Texte eigenartig chiasmatisch zueinander: Während in Tit 1 ὁ λόγος als Subjekt für ἡ ζωὴ eintritt, führt in 1 Joh ἡ ζωὴ den mit ὁ λόγος τῆς ζωῆς endenden Anakoluth aus v 1 weiter. In beiden Texten erscheinen ζωὴ und λόγος (in Tit 1 das Evangelium, in 1 Joh 1 bereits der personifizierte Logos) quasi als austauschbare Begriffe.

πιστεύεσθαί τι, etwas anvertraut bekommen, verwendet im übrigen NT nur Paulus. Dabei spricht er, wo es um das ihm anvertraute Evangelium geht, immer im Perfekt, da er noch immer als Verkündiger tätig ist (1 Kor 9,17; Gal 2,7; 1 Thess 2,4), dagegen an der Stelle, wo von den Juden die Rede ist, denen (vor langer Zeit) Gottes Worte anvertraut wurden (Röm 3,2), im Aorist. Daß in Tit 1,3 und 1 Tim 1,11 der Aorist im Blick auf Paulus gebraucht ist, könnte ein Indiz dafür sein, daß hier auf seinen Dienst als Verkündiger aus einem gewissen zeitlichen Abstand heraus oder aber aus der Perspektive der Erfüllung dieses Dienstes zurückgeschaut wird (vgl. 1 Tim 3,16).

⁵¹ Vgl. die Ausführungen zu 2 Tim 1,8ff im zweiten Hauptteil unter VII.

⁵² KRETSCHMAR mißt m. E. Stellen wie 2 Tim 1,10; 1 Tim 2,6 und Tit 2,14, wo auch er die Rede von Kreuz und Auferstehung erblickt, zu wenig Bedeutung bei.

4 κοινή πίστις ist der Paulus und Titus *gemeinsame* Glaube, welcher sie in der Weise verbindet, daß Titus als „Kind“ des Paulus bezeichnet werden kann. In den unumstrittenen Paulus-Briefen wird er allerdings – anders als Timotheus, den auch Paulus selbst in 1 Kor 4,17 so nennt – nicht τέκνον, sondern ἀδελφός genannt.

τέκνον könnte an dieser Stelle wie in 1 Kor 4,14; 2 Kor 6,13; 1 Petr 5,13 das durch Bekehrung gewonnene „(Glaubens-)Kind“ meinen; vor allem aber unterstellt diese Bezeichnung den so Angeredeten stärker der Autorität des Paulus, womit wieder einmal der Anspruch der Past, paulinische Tradition zu vermitteln, anklingt⁵³. Das Adjektiv γνήσιος, „rechtmäßig“, zeichnet Titus und Timotheus (vgl. 1 Tim 1,2) als Menschen aus, die berechtigt und in der Lage sind, die paulinische Lehre authentisch weiterzugeben.

3. Zusammenfassung

Tit 1,1–4, das Präskript des Titusbriefes, ist in enger Anlehnung an das Präskript des Römerbriefes formuliert worden. Es enthält einen umfassenden Überblick über das Heilshandeln Gottes von vor Anfang der Zeit bis hin zum Apostolat des Paulus.

Der Abschnitt ist durch und durch jüdisch geprägt: Die Gemeinde wird mit einem Terminus technicus für das erwählte Volk (ἐκλεκτοί) bezeichnet. Bezüglich des Terminus ἐπίγνωσις ἀληθείας sind Ursprung und polemische Ausrichtung des Begriffs zu unterscheiden. Er ist ursprünglich in der jüdischen Apokalyptik beheimatet, wo חכמה נסתרת das Wissen geoffenbarter Geheimnisse bezeichnet. Von hier übernahmen ihn die johanneischen Schriften, deren Wahrheitsbegriff dem der Past besonders nahe steht, und die Past. Diese wenden sich damit gegen „die fälschlich so genannte Gnosis“ (1 Tim 6,20), welche den Begriff für sich beschlagnahmt hatte. Der Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff der Past basiert wie der der johanneischen Schriften (vgl. Joh 8,32; 17,3) auf dem alttestamentlich-jüdischen, wonach Erkenntnis und Wahrheit grundsätzlich auf Gott bezogen sind. Die Wahrheit ist mit dem Evangelium, dem λόγος τῆς ἀληθείας (2 Tim 2,15), identisch, Erkenntnis beruht auf dem rechten Gottesverhältnis und dem daraus resultierenden rechten Tun. Die Rede von der ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν knüpft an den alttestamentlichen Zusammenhang zwischen Weisheit und Gottesfurcht an (vgl. Prov 1,7MT und öfter). Die Konzeption von der „rechten Zeit“, in der Gott etwas tut, ist ebenfalls ursprünglich in der jüdischen Weisheit beheimatet. Sie wurde

⁵³ RIESNER (Jesus als Lehrer 108–110) zeigt, daß die Vater-Sohn-Beziehung schon im Judentum das Lehrer-Schüler-Verhältnis beschreibt, so daß die Apostelschüler wegen der „Lehrfunktion der Apostel“ (a. a. O. 109) als deren Söhne bezeichnet werden konnten.

schon im Judentum und auch bei Paulus (vgl. Gal 6,9) auf eschatologische Zusammenhänge und – z. B. in PsSal 17,21 – auf die Sendung des Messias angewendet.

In Tit 1,1-4 tritt wohl am deutlichsten die allerdings schon in den Homologumena zu beobachtende „Kerygmatisierung“ der Offenbarung zutage, wenn hier dem ewigen Wort der Verheißung das gegenwärtige verkündigte Wort gegenübergestellt wird. Daß das Heilsgeschehen für die Past dennoch nicht in der Verkündigung aufgeht, zeigt der Vergleich mit 2 Tim 1,9f, wo an der Stelle des Wortes in Tit 1,3 die Gnade steht, welche durch die ἐπιφάνεια Christi offenbart wurde. Das ewige Wort wirkt die Sendung Jesu, und das verkündigte Wort führt insofern zum ewigen Leben, als es an Jesu Sühntod Anteil gibt (vgl. 1 Tim 2,6; Tit 2,14).

XVI. Titus 2,11–14

1. Form und Überlieferung

Ellis hält den Abschnitt für ein „confessional hymn“¹. In der Tat ließe sich von der Form her vermuten, daß es sich um traditionelles Material handelt: die vv 11–14 sind als ein einziger Satz formuliert, der zudem auffallend viele Partizipien enthält; die Voranstellung des Verbs erinnert an den Stil der LXX. Auf das Vorliegen von Tradition weist für v 14 die für die Past ungewöhnliche Wortwahl hin. Merkel² nimmt aufgrund des ausführlichen AT-Zitats sowie der Ähnlichkeit mit 1 Petr 1,13–19 und 1 Petr 2,9f an, daß es sich um judenchristliche Tradition handelt. Darauf sowie auf kleinasiatische Herkunft deutet auch die Parallelität zu Offb 1,5f hin. Noch präziser kann man von der Verwendung der LXX auf die Herkunft aus dem hellenistischen Judenchristentum schließen.

Gegen die Annahme, daß der Text als ganzer traditionell ist, spricht jedoch, daß sich darin (mit Ausnahme von v 14) Wörter häufen, die für die Past typisch sind: ἐπιφαίνεσθαι, ἐπιφάνεια, σωτήριος, σωτήρ, χάρις, παιδεύειν, σωφρόνως, δικαίως, εὐσεβῶς, ἐλπίς, κατὰ ἔργα. Das deutet eher auf die Abfassung durch den Verfasser selbst hin, der damit ihm überlieferte Traditionen in prägnanten Formulierungen zu einem Lehrtext zusammengefaßt hat.

Mit den vv 11–13 werden die „Dahingabeformel“³ in v 14 und die sogenannte „Haustafel“ in den vv 1–10 zu einer „postconversionalen Mahnrede“ verbunden⁴, die mit einer Anrede an Timotheus beginnt, durch den die Gemeindeermahnung zu erfolgen hat. Der kerygmatische Teil (vv 11–14) ordnet Jesu zukünftiges, vergangenes und gegenwärtiges Heilswerk der Gnade Gottes (v 11) als deren Ziel und Erweis zu. Windisch beobachtet richtig, daß das „Heilswerk Christi“ hier (vv 13f) „erst an zweiter Stelle“⁵ genannt wird, aber von einer „Zurückdrängung der Beteiligung Jesu an dem Heilswerk“⁶ kann nicht die Rede sein, wenn man beachtet, welches Gewicht die traditionelle

¹ Traditions 244.

² Pastoralbriefe 98.

³ DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 73.

⁴ BERGER, Formgeschichte 130.

⁵ WINDISCH, Christologie 225.

⁶ A. a. O. 226.

Dahingabeformel in v 14a hat. In v 14b ist Christus sogar Subjekt göttlichen Handelns (s. u. zu λυτροῦν). Die Übereinstimmung des Tempus von ἐπεφάνη und ἔδωκεν läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß das Erscheinen der Gnade Gottes primär im Heilswerk *Jesu* bestand, welches auch die Grundlage ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit ist.

Dem Dahingabewort liegt wie 1 Tim 2,6 das Jesus-Wort Mk 10,45 par Mt 20,28 zugrunde. Es hat bei der Umwandlung zur kerygmatischen Formel folgende Veränderungen erfahren: An die Stelle des Menschensohntitels ist der Titel σωτήρ getreten. Mit einleitendem ὅς wird das Logion in den Kontext eingepaßt. Aus dem Infinitiv δοῦναι des ursprünglichen ἦλθον-Wortes ist hier ein finites Verb geworden. Der Semitismus τὴν ψυχὴν αὐτοῦ wurde wie in 1 Tim 2,6 durch ἐαυτὸν ersetzt. Während ἀντὶ πολλῶν dort durch ὑπὲρ πάντων ersetzt wurde, ist hier – mit ὑπὲρ ἡμῶν – noch direkter auf die Abendmahlsparedosis angespielt (und zwar in der Form, die sie in den paulinischen Gemeinden hatte: 1 Kor 11,24; vgl. Lk 22,19f). Der Lösegeld-Gedanke folgt in einem Finalsatz. Dabei wurde das Dahingabewort mittels alttestamentlicher Verheißungen (Ps 129,8LXX und Ez 37,23) erweitert⁷, welche im jetzigen Kontext Jesu gegenwärtiges Handeln als erhöhter Kyrios zum Thema haben (vgl. Apg 5,31). Doch bleibt dieses Handeln des Erhöhten wie in 1 Tim 2,6 in seinem Sühntod verankert, wie der Anschluß mit ἵνα deutlich macht.

Die hier vorliegende Umformung von vorgegebenem Material unter eigenständigem Rückgriff auf das AT ist typisch für den Verfasser der Past. Er hat das Logion aus Mk 10,45 par Mt 20,28 in 1 Tim 2,6 schon einmal zitiert; an dieser Stelle hat er es in eine erweiterte Formel eingebaut, so wie auch Paulus die Dahingabeformeln in unterschiedlichen Formen und Zusammenhängen verwenden konnte.

13 Wie das Fehlen des Artikels vor ἐπιφάνεια zeigt, ist καί an dieser Stelle epexegetisch zu verstehen. Strittig ist die Zuordnung der Genitive, die auf ἐπιφάνεια folgen: Sprachlich am naheliegendsten ist es, nur δόξα auf ἐπιφάνεια zu beziehen. Demnach erschiene die Herrlichkeit „des großen Gottes und unseres Retters Jesus Christus“, wobei καί entweder epexegetisch sein kann, so daß „der große Gott“ und der „Retter“ identisch wären, oder aber additiv zwei verschiedene Personen aneinanderreicht. Diese Alternativen werden unten, unter „Exegese“, erörtert. Eine sehr umfangreiche Übersicht über die Forschung zu dieser Frage gibt Harris, *Jesus as God* 185.

Die Möglichkeit, daß sowohl τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ als auch σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ christologische Titel sind, so daß Jesus als δόξα/תְּהִלָּה Gottes gesehen würde⁸, hat von vornherein als unwahrscheinlich

⁷ Ganz ähnlich ist Offb 1,5b–6 aufgebaut: Auf eine Loskauf-Formel folgt eine Übertragung alttestamentlicher Aussagen über das Volk des alten Bundes auf das des neuen.

⁸ Vgl. die Darstellung dieser Position bei KNIGHT, *Pastoral Epistles* 322f.

zu gelten. Erstens würde man bei dieser Lösung vor σωτήρος analog zu δόξης den definiten Artikel erwarten. Zweitens ist δόξα θεοῦ nicht als christologischer Titel nachweisbar.

Schließlich könnte τῆς δόξης auch einem hebräischen Genitiv analog gebildet sein und anstelle eines Adjektivs stehen⁹.

15 Wie die Formel in v 15 zu erkennen gibt, sind die vv 11–14 Teil dessen, was Titus „mit aller Eindringlichkeit“ vertreten soll. Schon daran zeigt sich, daß die Sühnetheologie (v 14) für die Past zentral ist, auch wenn sie nicht sehr oft erwähnt wird.

2. Exegese

11 ἐπιφαίνεσθαι (vgl. auch den Exkurs im zweiten Hauptteil unter VII.). Die LXX spricht vom ἐπιφαίνεσθαι Gottes, seines Angesichts und seines ἔλεος¹⁰ (3 Makk 2,19; 6,4.39). Es handelt sich dabei jedesmal um ein heilsgeschichtliches Eingreifen Gottes zur Rettung seines Volkes. In diesem Zusammenhang ist auch häufig von σωτηρία (6,30.36; 7,16.18.23) und von Gott als σωτήρ (6,29.32; 7,16) die Rede. Lk 1,78f wendet das Verb ἐπιφαίνεσθαι bereits auf das Kommen des Messias (ἀνατολή ἐξ ὕψους)¹¹ an.

Analog dazu sprechen die Past vom ἐπιφαίνεσθαι der *rettenden* χάρις sowie von der χρηστότης und der φιλαθρωπία Gottes, des *Retters*. Was zu ἐπιφάνεια unter 2 Tim 1,9f zu sagen war, gilt also auch für das Verb in Tit 2,11 und 3,4: Es bezeichnet – damit an den Sprachgebrauch der LXX anschließend – das Rettungshandeln Gottes. In 2 Tim 1,8–10 ging es um Tod und Auferstehung Jesu sowie die Verkündigung des Evangeliums, hier um Rechtfertigung und Heiligung aufgrund des Heilswerkes Jesu¹². Wie in der LXX wechselweise vom Erscheinen des Angesichts Gottes und seines Erbarmens gesprochen wird, wird auch im ἐπιφαίνεσθαι von χάρις, χρηστότης und φιλαθρωπία Gottes jeweils Gott selbst offenbar – und zwar in der Sendung des Sohnes (weshalb die Beschreibung der rettenden Erscheinung von Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes in Tit 3,6 in die Aussage mündet, die Rettung sei durch Christus als σωτήρ geschehen, und ἐπεφάνη in Tit 2,11 die Rede von der ἐπιφάνεια Jesu in 2,13 korrespondiert). Die für ἐπιφάνεια

⁹ Diese Lösung wird z. B. bei HARRIS, *Jesus as God* 175 diskutiert.

¹⁰ Die Bedeutungen von χάρις und ἔλεος (für ἰσχύς und ἰσχύς) überschneiden sich in der LXX.

¹¹ Vgl. hierzu zweiter Hauptteil, VII. zu 2 Tim 1,10.

¹² MERKEL, *Pastoralbriefe* 102 bemerkt zu Recht, daß es „eine unangemessene Verengung“ wäre, „wenn man mit der Epiphanie nur die Menschwerdung meinte“.

festgestellte Nähe zur Sohneschristologie bestätigt sich damit auch für das Verb.

χάρις Der Ausdruck *χάρις σωτήριος* erinnert an (τῇ γὰρ) *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* (Eph 2,5.8). Es ist dabei durchaus zuerst „an die Gottesgnade, von der Paulus schreibt“, zu denken (vgl. für deren Personifikation z. B. Röm 5,21; 6,1) und allenfalls als Antithese „an die ‚Gnaden‘ der epiphanen Götter in ihren Manifestationen“¹³ oder an die „cadeaux (libéralités, amnistie, privilèges) que les empereurs accordaient lors de leur visite dans une province ou une cité“¹⁴.

σωτήριος Dieses Adjektiv wird im NT sonst nur als substantiviertes Neutrum verwendet (vgl. Lk 2,30; 3,3; Apg 28,28; Eph 6,17), und zwar für das eschatologische Heil, das Gott in Christus gewirkt hat. Diese Stellen knüpfen unmittelbar an den alttestamentlichen Sprachgebrauch an, wo das substantivierte Adjektiv in den Psalmen sowie teilweise in den prophetischen Schriften für *יְשׁוּעָה*, *הַשְׁמֵתָהּ* und *יְשׁוּעָה* steht. Hinzu kommen einige weitere Belege für diese Bedeutung ohne nachweisbares hebräisches Äquivalent in Sir und in den alttestamentlichen Pseudepigraphen. Da „der *σωτήρια/σωτήριον*-Begriff ... ein Grundbegriff der Theologie von der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes“ war und „j^esū‘ā ... das Ereigniswerden der göttlichen *βασίλεια*“ bezeichnet¹⁵ (vgl. Ps 96,2; Jes 52,7; Jes 45,15.21), eignet sich *σωτήριος* vorzüglich zur Beschreibung des Kommens Jesu, in dem eben dieses Ereigniswerden der göttlichen *βασίλεια* sich vollzieht. Den Adressaten ist es andererseits aus den hellenistischen Götter- und Kaiserkulten vertraut (vgl. die Belege bei Spicq)¹⁶.

πάντες ἄνθρωποι vgl. unter 2.2. zu 1 Tim 2,4ff.

12 παιδεύειν hat im NT nur hier und in Apg 7,22; 22,3 die klassische Bedeutung der Erziehung oder Unterweisung. Während es im AT unter dem Einfluß von hebr. *צו* oft Zucht bzw. Züchtigung beinhaltet, kann *παιδεία* in den späteren Weisheitsschriften auch als „Gottes Gabe in der Lehre des Gesetzes u[nd] in der Erziehung des Lebens“ verstanden werden¹⁷, bis schließlich im Frühjudentum „das Gesetz zum Erziehungsbuch der Menschheit“ wird¹⁸ (nach 4 Makk 5,24 „erzieht“ das Gesetz zur *δικαιοσύνη* und zur *εὐσέβεια*; vgl. auch 4 Makk 13,24). Für unsere Stelle besonders interessant sind außer-

¹³ Gegen DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 108.

¹⁴ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 636.

¹⁵ GESE, *Natus ex virgine* 134.

¹⁶ *Épîtres pastorales* Bd. 2, 637.

¹⁷ BERTRAM, *παιδεύω* 608; z. B. Ps 118(119),66.

¹⁸ BERTRAM, *παιδεύω* 611.

dem Sir 18,13, wonach Gottes belehrendes παιδεύειν *allen* Menschen gilt und in seinem ἔλεος (Synonym zu χάρις) begründet liegt, sowie 4 Makk 1,17f, wonach παιδεία Erkenntnis der göttlichen Dinge sowie u. a. δικαιοσύνη und σωφροσύνη hervorbringt.

Fragt man, wie solche παιδεία konkret geschieht, so erfährt man in PsSal 17,42 und 18,7f, daß sie die Aufgabe des Messias an Israel ist; er „leitet ... einen jeglichen in Werken der Gerechtigkeit durch Gottesfurcht und stellt sie allesamt ... vor dem Antlitz des Herrn dar 18,8, vgl. t.Juda 24“¹⁹.

Die Past enthalten mit drei Belegen für παιδεύειν fast ein Viertel aller Stellen im NT. Hinzu kommt ein Beleg für παιδεία, welche in 2 Tim 3,16 nach jüdischem Vorbild (vgl. Röm 15,4; 1 Kor 10,11) als Wirkung der Schrift angesehen wird. In Tit 2,12 bezieht sich der Verfasser auf die hellenistisch-jüdische Tradition, wonach Gott – bzw. der Messias oder sein Gesetz – den Menschen zum Guten anleitet. Dieses Gute wird hier zunächst ebenfalls in hellenistisch-jüdischer Terminologie beschrieben (man vergleiche nur 4 Makk 1,17f mit Tit 2,12). Doch bleibt der Verfasser nicht bei einer hellenistischen Tugendlehre stehen, sondern verbindet ethisches und soteriologisches Anliegen. Mit Recht bemerkt Jentsch zu dieser Stelle: „Wir haben keinen Grund, uns über die theologische Entleerung des Charis-Begriffes zu entrüsten. Tit. 2 arbeitet die Kraft der Gnade zu realer Neugestaltung vorbildlich heraus. ... Außerdem muß V. 12 im Zusammenhang mit dem theologischen Aspekt von V. 13f. gesehen werden, deren staurozentrischer Inhalt über jeden Zweifel erhaben ist. ... Das Letzte ... ist nicht der ... Mensch, sondern die in der Parusie offenbar werdende *doxa theu*“²⁰.

Paulus nennt in Gal 3,24 (ebenfalls jüdischem Sprachgebrauch folgend – vgl. z. B. 4 Makk 5,34, wo das Gesetz παιδευτής genannt wird) das Gesetz παιδαγωγός. Im Gegensatz zu jüdischen Ansichten führt dieses für ihn aber gerade nicht zum Leben, und seine Reichweite ist durch Christus begrenzt (vgl. Gal 3,25). Wenn sich immer wieder Exegeten an der Verbindung von χάρις und παιδεία stoßen²¹ – oft mit dem Argument, daß aufgrund von Gal 3,24 unter der πίστις kein Ort mehr für παιδεία bleibe –, liegt das an einem Mißverständnis dessen, was der Verfasser hier sagt: Er will ja gerade nicht die Erziehungsfunktion des Gesetzes erneuern. Vielmehr steckt in der Aussage, daß die *Gnade* erziehe, ein kritisches Moment gegen diese Anschauung. Indem der Verfasser hier vom Sein unter der παιδεία der Gnade spricht, setzt er implizit voraus, daß das Sein unter dem Gesetz als παιδαγωγός zu Ende ist. Wahrscheinlich bezieht er sich hier sogar direkt auf Gal 3,24 und überträgt die Entgegensetzung von Röm 6,14b dorthin: οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ

¹⁹ VOLZ, Eschatologie 218.

²⁰ Urchristliches Erziehungsdanken 185; kursiv bei JENTSCH.

²¹ Zum Beispiel hält KÄSEMANN (Tit 3,4–7, 300) v 12 für eine „Verflachung“ der paulinischen Rechtfertigungslehre.

χάρις. Die Gnade, die in der Sendung des Sohnes besteht, erfüllt, was dem Gesetz unmöglich war (Röm 8,3): sie leitet zu einem gottgefälligen Leben an. Ein solches παιδεύειν gehört traditionell zu den Werken des Messias (s. o.), der es nun aber – anders als der größere Teil der jüdischen Tradition erwartet, dafür aber in Einklang mit Jer 31,31–34 und Ez 36,27 – nicht durch das Gesetz vollbringt, sondern durch die gnadenhafte Setzung des Heils (Tit 2,11; vgl. Röm 2,4 und insbesondere Eph 2,10). Der Verfasser nimmt also an dieser Stelle die theonome Umprägung des ursprünglich hellenistischen Ideals der παιδεία auf, interpretiert sie aber christologisch. „In 2. Kor 1,12 kann Paulus [in ähnlicher Weise] die Lauterkeit seines Lebenswandels der Gnade Gottes zuschreiben“ und in „2. Kor 6,1 ... die Korinther warnen, die Gnade Gottes nicht vergeblich zu empfangen, wenn sie nämlich nicht die Konsequenzen des Heilsgeschehens für die Lebensführung mit übernehmen“²². Ein Zusammenhang zwischen παιδεία Christi und Abgrenzung von der Welt (κόσμος) besteht auch nach 1 Kor 11,32²³. Als solche, für die der neue Äon schon angebrochen ist, die sich aber noch im alten bewähren müssen, bedürfen die Christen der παιδεία der Gnade.

ἀρνεῖσθαι bedeutet hier „sich ... lossagen“²⁴. In dieser Bedeutung ist es erst in nachklassischer Zeit belegt²⁵. Die Verbindung mit einem negativen Objekt wie der Gottlosigkeit ist dabei selten. Es könnte sich um eine bewußte Analogie zu Jes 31,7 handeln, wonach den mit Händen gemachten Göttern „abgesagt“ wird. Da es sich – wie insbesondere die Verwendung der Form im Aorist zeigt – um eine punktuelle, einmalige Abkehr handelt, ist Merkel²⁶ zuzustimmen, wenn er hierin eine Anspielung auf die Taufe sieht.

δόσβεια ist im NT mit sechs Belegen vertreten, wovon je zwei auf den Römerbrief, auf die Past (2 Tim 2,16; Tit 2,12) und auf den Judasbrief entfallen. In der LXX ist es ein Parallelbegriff zu ἀνομία und ἁμαρτία, welche in der LXX einen ähnlichen Bereich abdecken wie δόσβεια. Es steht dort zumeist für ψῆ, welches Taten bezeichnet, die „Jahwe oder sein Hoheitsrecht treffen und deshalb sein Gericht herausfordern oder seiner Vergebung bedürftig sind ... Grundsätzlich bezieht ... [der Begriff] sich auf alle Arten von verbrecherischen Taten, die rechtlich faßbar sind“²⁷.

Im NT bezeichnet es die Abkehr der Menschen (Röm 1,18; 2 Tim 2,16; Jud 15.18) – spezieller Israels (Röm 11,26 – Zitat aus Jes 59,20) – von Gott.

²² MERKEL, Pastoralbriefe 99.

²³ Vgl. 1 Clem 59,3, wonach Christus die Seinen „erzieht“.

²⁴ BAUER-ALAND, Wörterbuch 217.

²⁵ Vgl. RIESENFELD, Meaning 213.

²⁶ Pastoralbriefe 98f.

²⁷ KNIERIM, ψῆ 493.

In Tit 2,12 wird die ἀσέβεια als Gegensatz zum Leben „unter der Gnade“ dargestellt. Sie tritt in den Past an die Stelle des hier fehlenden paulinischen, singularischen ἀμαρτία-Begriffs (vgl. z. B. Röm 6,14.18 mit Tit 2,12f). Das Wort ἀμαρτία wäre nicht geeignet gewesen, Heidenchristen, deren Sprache nicht durch das AT und die Schriften des Judentums geprägt war, den paulinischen Begriff von Sünde als grundsätzlicher Bestimmtheit des Menschen und als „aktive[r] Feindschaft gegen Gott“²⁸ zu vermitteln, hatte es doch im allgemeinen Sprachgebrauch die Konnotation „Fehler, Irrthum, Versehen, Vergehn“²⁹. Es war das „allgemeinste und am wenigsten scharfe Wort für Unrecht“³⁰. Demgegenüber waren ἀσέβεια und ἀνομία besser geeignet, den paulinischen ἀμαρτία-Begriff in sich aufzunehmen. ἀσέβεια bedeutete im außerbiblischen Bereich „Irreligiosität, Impietät, Verruchtheit, Frevel, bes[onders] gegen die Götter“, ἀνομία „Gesetzlosigkeit, Gesetzesverachtung, Zügellosigkeit, gesetzwidrige Handlungsweise, Gegens[atz] von δικαιοσύνη“³¹.

Paulus gebraucht ἀσέβεια und ἀνομία wesentlich seltener als ἀμαρτία, nämlich ἀσέβεια nur in Röm 1,18; 11,26, ἀνομία in Röm 4,17; 6,19; 2 Kor 6,14; (2 Thess 2,3.7). Auch bei ihm kann ἀσεβής (Röm 4,5) der Charakterisierung des Sünders schlechthin dienen. Der Verfasser der Past, welcher ἀμαρτία – im Gegensatz zu Paulus – grundsätzlich nur im Plural und für konkrete Tatsünden verwendet, weicht zur Beschreibung dessen, was Paulus mit dem Singular ἀμαρτία sagt, auf diese Parallelbegriffe aus. Daß dies tatsächlich seine Intention war, wird durch die Beobachtung bestätigt, daß er ἀνομία hier *gegen* seine beiden alttestamentlichen Vorlagen (s. u.) im Singular statt im Plural verwendet³².

Von daher ist Roloff zu widersprechen, wenn er schreibt, die Past sähen die Welt nicht als einen „gottfeindlichen Lebenszusammenhang“, „der in seiner Heillosigkeit darauf angewiesen wäre, durch ein von außen, aus dem Bereich Gottes, kommendes Heilsgeschehen aufgebrochen und überwunden zu werden“³³. Diese Sicht stellt sich nur so lange als zutreffend dar, wie man allein den ἀμαρτία-Begriff (und nicht die übrigen Termini für „Sünde“) in den Past betrachtet. ἡ ἀσέβεια hat hier absoluten Sinn, ist also nicht bloß irgendein Vergehen, sondern die Abwendung von Gott, und die „Erlösung“, die Jesus Christus durch seine Selbsthingabe erwirkt hat (v 14), kann schwerlich als etwas anderes als ein „von außen, aus dem Bereich Gottes, kommendes Heilsgeschehen“ interpretiert werden³⁴. Daß Jesus die Menschen ἀπὸ πάσης ἀνο-

²⁸ GRUNDMANN, ἀμαρτάνω 312.

²⁹ PASSOW, Handwörterbuch Bd. I/1, 121.

³⁰ STÄHLIN bei GRUNDMANN u. a., ἀμαρτάνω 297; dort z. T. kursiv.

³¹ PASSOW, Handwörterbuch Bd. I,1, 412 und 246.

³² Im 1 Joh wird ἀνομία explizit mit ἀμαρτία gleichgesetzt: ... ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (1 Joh 3,4).

³³ ROLOFF, Brief 361; vgl. HULTGREN, Christ 109.

³⁴ ROLOFF, Brief 361.

μίας *loskaufen* (λυτροῦν) mußte, läßt zwingend auf deren grundsätzliche Verlorenheit schließen, wie denn auch die Beschreibung der Welt vor dem Auftreten des Retters in Tit 3,3 (bzw. nach ihrem Abfall von diesem in 2 Tim 3,1–9 und Tit 1,10–16; 3,10f), die am unerlösten Menschen ganz und gar nichts Gutes läßt, kaum zu überbieten ist. Daß die Erlösung als Entmächtigung der „den Menschen versklavenden Unheilmächte“³⁵ begriffen wird, wird u. a. auch an der ausdrücklich nur an Christen gerichteten Paraklese sichtbar (vgl. z. B. die Paraklese in Tit 3,1f, die dem vorchristlichen Verhalten in 3,4 gegenübergestellt wird; nach Tit 2,14 ist es die Folge des Loskaufs durch Christus, daß die Christen „eifrig in guten Werken“ sind). Nirgends in den Past wird die Verbesserung eines an sich zum Guten fähigen Menschen angestrebt. Die Versklavung des Menschen wird in Tit 3,3ff vorausgesetzt, wonach die Rettung nur durch Wiedergeburt geschehen kann, und in 2 Tim 2,25f, wo von der gottgegebenen (also nicht in der Macht des Menschen stehenden) μετάνοια und der Befreiung ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος (vgl. 1 Tim 3,6f) sowie der „Gefangenschaft“ (ἐζωγρημένοι ὑπ’ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα) die Rede ist, was ein unmittelbarer Reflex von Röm (6 und) 7 zu sein scheint³⁶. Es kann also keine Rede davon sein, daß „das Kreuzesgeschehen nicht mehr als Machtwechsel verstanden“ wird³⁷, zumal dadurch „der Tod zunichte gemacht“ wurde (2 Tim 1,10).

Ein Unterschied zu Paulus besteht darin, daß diese Entmächtigung nicht mehr primär auf den „Fluch des Gesetzes“³⁸ bezogen wird: auch das ist aber weniger unpaulinisch als man zunächst meinen könnte. Das Stichwort ἐπιθυμία in v 12 belegt nämlich – ebenso wie die Beschreibung der vorchristlichen Vergangenheit der Adressaten in Tit 3,3 –, daß der Verfasser ehemalige Heiden im Blick hat. Er spricht von *deren* Verlorenheit so allgemein wie Paulus und seine Schüler sonst auch (vgl. Röm 1,18ff; Eph 2,1ff; Kol 3,5ff).

κοσμικὰ ἐπιθυμῖαι Das Ausleben der ἐπιθυμῖαι charakterisiert für Paulus und seine Schüler (vgl. Eph 4,22; Kol 3,5) ähnlich wie sonst im NT den Gegensatz zum Leben im Geist³⁹. Allerdings ist ἐπιθυμῖαι dabei nirgends mit dem Adjektiv κοσμικός verbunden. Letzteres ist in den biblischen Schriften überhaupt sehr selten (zwei Belege im NT⁴⁰, keiner in der LXX, vier in den alttestamentlichen Pseudepigraphen) und bedeutet dort im allgemeinen wertneutral „irdisch, weltlich“. In TestHiob steht τὰ κοσμικά synonym zu τὰ

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. 2 Tim 2,25f mit Röm 6,14f; 7,14f; auch Gal 3,10.22.23.25.

³⁷ So ROLOFF, Brief 362; dieser Machtwechsel wird in Tit 2,14 ganz konkret vor Augen gemalt.

³⁸ ROLOFF, Brief 361.

³⁹ Vgl. Joh 8,44; 1 Joh 2,16; 1 Petr 1,14; 2 Petr 2,18; Jak 1,14; Jud 16.18.

⁴⁰ Außer Tit 2,12 nur Hebr 9,1.

τῆς γῆς (vgl. 49,1 und 50,2 mit 48,2)⁴¹. Umso mehr Beachtung verdienen die nahe verwandten Formulierungen in 1 Joh 2,16 (πάν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἢ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν) und 2 Petr 1,4 (ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς). Die κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι sind das, wovon man sich abwandte, wenn man Christ wurde. Paulus bedient sich anderer, ähnlicher Wendungen; er spricht von den ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν (Röm 1,24), σώματος (Röm 6,12), σαρκός (Gal 5,16; vgl. Eph 2,3). Zwar hat κόσμος auch bei ihm oft negative Konnotation⁴², doch entspringt die Verbindung mit ἐπιθυμία offensichtlich nicht seiner Diktion.

Die drei nun folgenden Adjektive beschreiben „drei der klassischen vier Kardinaltugenden der altgriechischen Tradition“⁴³, werden aber durch die Einbettung in vv 13f in einen christlichen Rahmen gestellt. Die Auswahl gerade dieser drei Tugenden dürfte durch die dreifache Beziehung des Menschen zu sich, seinem Nächsten und Gott motiviert sein⁴⁴.

σωφρόνως Sowohl der Gebrauch des Adverbs (nur hier) als auch der des Adjektivs σώφρων (vier Belege) ist im NT auf die Past beschränkt, in der LXX auf späte, hellenistisch geprägte Schriften. Das Verb σωφρονεῖν kommt allerdings schon in Röm 12,3 und 2 Kor 5,13 vor. Nicht nur im hellenistischen Judentum (vgl. Philo und Josephus), sondern auch in der paulinischen Beschreibung des von Christen geforderten Verhaltens galt „Besonnenheit“ als wichtige Tugend.

δικαίως Mit diesem Adverb stellt der Verfasser neben das Tugendideal des Hellenismus und des davon beeinflussten hellenistischen Judentums eines, das hellenistisches und alttestamentlich-jüdisches Denken miteinander teilen: Gerechtigkeit zeichnet hier wie dort den gottesfürchtigen, nach Gottes Willen lebenden Menschen aus. Auch Paulus, der die gesamte Wortfamilie in seiner Rechtfertigungstheologie neu gefüllt hat, behält daneben noch diesen Sprachgebrauch bei, wenn er in 1 Thess 2,10 schreibt, er habe sich in Thessalonich „gerecht und untadelig“ verhalten (vgl. auch Phil 4,8). Nach jüdischer Erwartung erhalten im Eschaton „die Frommen von Gott ... ewige Rechtschaffenheit [äth]Hen 92,4“, es „waltet Gerechtigkeit ... in den Tagen des Menschensohns [äth]Hen 39,6, auf der Erde vita Ad 29c, bzw. in der seligen Himmelswelt

⁴¹ Vom Zusammenhang her kann man für *diese* Stellen erwägen, ob eine gewisse Wertung impliziert ist. Denn der Abwendung von den κοσμικά korrespondiert hier der Zugang zur himmlischen Welt.

⁴² Vgl. z. B. 1 Kor 1,20; 2,12; 3,19; 11,32.

⁴³ REISER, Erziehung 445.

⁴⁴ Vgl. COURTHIAL, La Triade 36.

[äth]Hen 91,17⁴⁵. Ein Leben in Gerechtigkeit gehört also schon hier zur σωτηρία.

εὐσεβῶς Siehe zweiter Hauptteil, XII. zu 2 Tim 3,12. Wir stellten dort fest, daß der Verfasser auch dieses Wort, das im Hellenismus eine hochgeschätzte Tugend beinhaltet, aus dem hellenistischen Judentum übernommen und es im Sinn des paulinischen Glaubensbegriffs interpretiert hat. An unserer Stelle wird dies daran erkennbar, daß nach den vv 13f εὐσεβῶς ζῆν ein Leben auf die Wiederkunft des Herrn hin und von der Erlösung durch ihn her beinhaltet.

So orientiert sich also auch der Verfasser der Past (wie Paulus) nicht an rein menschlichen Wertvorstellungen, sondern trifft unter diesen eine sorgfältige Auswahl und prägt sie in charakteristischer Weise um. Was den von ihm aufgeführten Tugendkatalog ganz wesentlich von ähnlich aussehenden der Umwelt⁴⁶ unterscheidet, ist, daß das „Tugendstreben ... hier gerade nicht im griechischen Sinn auf sich selbst gestellt [wird], sondern ... sich in seiner Sinnhaftigkeit, Herkunft, [und] Zielrichtung ... von dem zentralen Heilsgeschehen in Jesus Christus“ ableitet (vgl. v 11)⁴⁷.

ὁ νῦν αἰὼν bezeichnet hier die Zeit bis zur Wiederkunft des Herrn und dem damit verbundenen endgültigen Anbruch des Gottesreiches (vgl. 2 Tim 4,1). Der Ausdruck entspricht dem meistens mit ὁ αἰὼν οὗτος⁴⁸ wiedergegebenen הַיָּמִים הַזֵּהִים im Frühjudentum. Die Past sprechen (griechisch denkenden Menschen leichter verständlich) immer vom ὁ νῦν αἰὼν (vgl. auch 1 Tim 6,17 und 2 Tim 4,10). Im NT stehen sie damit allein; vgl. aber FrAn G 1,218,2 (=Georgius Hamart., Chronic. 4,11)⁴⁹ sowie Polyk 5,2; 9,2. All diese Termini stehen für die negativ qualifizierte Gegenwart. Der positive Komplementär-begriff dazu – αἰὼν μέλλων – kommt im NT nur selten vor, da die neutestamentlichen Autoren den kommenden Äon als in Christus bereits in der Zeit angebrochen ansahen, auch wenn sie gleichzeitig (noch – vgl. 1 Kor 10,11) im αἰὼν οὗτος lebten. Dieser wird – darin ist Paulus mit dem Frühjudentum einig – erst am Ende der Tage (d. h. im Christentum: bei der Wiederkunft Jesu) endgültig vergehen⁵⁰. In diesen Sprachgebrauch fügt sich der der Past nahtlos ein⁵¹, während er hellenistischem Denken diametral entgegensteht. Nach dessen Äo-

⁴⁵ VOLZ, Eschatologie 392; dort z. T. gesperrt.

⁴⁶ Vgl. zu diesen die zahlreichen, mit Tit 2 fast identischen Beispiele bei QUINN, Letter to Titus 167f.

⁴⁷ BROX, Pastoralbriefe 298f.

⁴⁸ Mt 12,32; 13,22 par; 13,40*; Mk 16,14*; Lk 16,8; 20,34; Röm 12,2; 1 Kor 1,20; 2,6,8; 3,18; 2 Kor 4,4; Eph 1,21; 6,12.

⁴⁹ Concordance grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament 924.

⁵⁰ Vgl. hierzu STUHLMACHER, Biblische Theologie Bd. 1, 270.273.

⁵¹ Vgl. zum Ganzen BILL IV/2, 844f.

nenlehre „gibt es eine Reihe von Äonen, in denen alles ‚sich wiederholend ewig fließt‘“, während „das Charakteristische der jüdischen Äonenlehre ... der völlige Gegensatz der beiden Weltzeiten“ ist⁵². Daß der Verfasser der Past ebenfalls von diesem Gegensatz ausgeht, wird besonders in 1 Tim 6,17–19 deutlich, wo er ὁ νῦν αἰῶν mit τὸ μέλλον kontrastiert.

13 προσδέχασθαι kann wie ἀπεκδέχασθαι „erwarten, warten“ heißen⁵³. Das Wort kommt in dieser Bedeutung bei Paulus nicht vor. Dagegen ist es (nach alttestamentlich-jüdischem Vorbild⁵⁴) insbesondere im lukanischen Doppelwerk Terminus technicus für die Erwartung des eschatologischen Heils⁵⁵. Der Menschensohn „kommt zu den Seinen, die ihn mit gegürteten Hüften erwarten (Lk 12,35f. [προσδεχόμενοι]), wie Israel in der Passnacht die Hüften zum Aufbruch gegürtet hatte (Ex 12,11)“⁵⁶. Wie das Fehlen des Artikels vor ἐπιφάνεια zeigt, verbinden sich mit προσδέχασθαι an unserer Stelle zwei voneinander abhängige Objekte, nämlich ἐλπίς und ἐπιφάνεια. Vom Warten auf die Hoffnung der Epiphanie Christi spricht Paulus des öfteren, nur formuliert er es anders: In Gal 5,5 beschreibt er das Leben der Christen als ein „Warten (ἀπεκδέχασθαι) auf die Hoffnung der Gerechtigkeit“. In Röm 5,2 nennt er die δόξα τοῦ θεοῦ als Gegenstand der Hoffnung. Nach 1 Thess 1,10 warten (ἀναμένειν) die Christen auf τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, nach 1 Kor 1,7 sind sie Wartende (ἀπεκδεχόμενοι) auf τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, und nach Phil 3,20 erwarten (ἀπεκδέχασθαι) sie aus dem Himmel σωτήρα ... κύριον Ἰησοῦν Χριστόν⁵⁷. Im Kontext der beiden zuletzt genannten Stellen wird wie in Tit 2,12f neben der Enderwartung jeweils die Untadeligkeit der Christen (welche von jener her gefordert, aber durch Christus selbst bewirkt wird) thematisiert.

μακάρια ἐλπίς (siehe auch im zweiten Hauptteil unter I. zu 1 Tim 1,1, Stichwort ἐλπίς). προσδέχασθαι ἐλπίδα entspricht semitischer, nicht aber hellenistischer Semantik⁵⁸ (vgl. Hi 2,9LXX). Wie in Röm 8,24; Gal 5,5; Kol 1,5 steht ἐλπίς hier in dem objektiven Sinn von „das, worauf man hofft“. Dabei deutet προσδέχασθαι darauf hin, daß es sich um eine gewisse Hoffnung handelt, nicht nur (im hellenistischen Sinn) um eine vage „optimistic expectation of a better future“ oder „the self-deluding desire of what was simply

⁵² VOLZ, Eschatologie 77.

⁵³ BAUER-ALAND, Wörterbuch 1426.

⁵⁴ Vgl. Hi 2,9; Ps 54(55),8; Weish 18,7.

⁵⁵ Lk 2,25.38; 12,36; 23,51 (par Mk 15,43); Apg 24,15; vgl. auch Jud 21.

⁵⁶ JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie Bd. 1, 260.

⁵⁷ Vgl. auch Röm 8,19.23.25, wo ἀπεκδέχασθαι sich auf τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, auf υἰοθεσίαν und auf ὃ οὐ βλέπομεν bezieht.

⁵⁸ SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 1, 639.

unattainable“⁵⁹. Auch μακάριος hat hier eine eschatologische Ausrichtung, die ihm nur in semitisch geprägtem Griechisch eignet. In der LXX, wo es Übersetzung für ܡܟܪܝܢ ist – vor allem in den Psalmen und der Weisheitsliteratur –, werden damit normalerweise Menschen „selig“ gepriesen – und zwar meistens im Blick auf das Eschaton⁶⁰. Diesen Gebrauch des Wortes nimmt der Verfasser hier auf. Im außerbiblischen Bereich dagegen bezeichnet μακάριος einerseits die (in „seligem“ Zustand vorgestellten) Verstorbenen, andererseits (für μάκαρ stehend) die Götter (vgl. 1 Tim 1,11; 6,15) oder „den höchsten Grad menschlicher Glückseligkeit“⁶¹.

ἐπιφάνεια τῆς δόξης (zu ἐπιφάνεια vgl. den Exkurs im zweiten Hauptteil unter VII.). Hier ist mit ἐπιφάνεια das zweite Kommen Jesu – wenn man μέγας θεός auf Gott-Vater bezieht, zusammen mit dem Vater – gemeint. Windischs Versuch, ἐπιφάνεια an dieser Stelle auf die christliche Verkündigung zu beziehen⁶², mutet eher gewaltsam an. Er resultiert aus der einseitigen Betonung der rettenden Funktion, die die Past der Verkündigung beilegen, wobei die Bedeutung der auch für die Past der Verkündigung zugrundeliegenden Geschichte übersehen oder geleugnet wird.

δόξα hat in der LXX und von daher auch im NT „seine Prägung völlig dadurch erhalten, daß es Wiedergabe von כבוד wurde: die in כבוד liegenden Bedeutungen kehren in ihm wieder, die in כבוד nicht vorhandenen Bedeutungen des griechischen δόξα-Begriffes fehlen im Septuagintawort“⁶³. Aus „einem Begriff des Denkens und Meinens, zu dessen Inhalt alle Subjektivität und damit alle Schwankung menschlichen Denkens und Vermutens gehört, ist die Aussage des Objektivums schlechthin geworden, der Gotteswirklichkeit“⁶⁴. Die Erwartung einer eschatologischen δόξα-Offenbarung spielt vor allem in der jüdischen Apokalyptik eine wichtige Rolle. Neben dem Tag Jahwes (z. B. Jes 2,10.19.21; vgl. auch 60,1f; 66,18) ist schon in der alttestamentlichen Tradition das Auftreten des Messias (z. B. Mi 5,4LXX; vgl. Jes 35,2) mit dem Sichtbarwerden der δόξα *Jahwes* verbunden. Dagegen sprechen von der δόξα des *Menschensohnes* erst die Bilderreden in äthHen (z. B. 44,2; 45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2ff; 69,27ff: nach diesen Belegen wird er sich auf den „Thron der/seiner Herrlichkeit“ setzen)⁶⁵. Wie der כבוד, so ist auch die δόξα Jahwes

⁵⁹ So beschreibt QUINN (Letter to Titus 169) die Bedeutung von ἐλπίς in der griechischen und der römischen Welt.

⁶⁰ So z. B. Ps 1,1; 2,12; 31(32),1f; 32(33),12; vgl. auch 4 Makk 17,18; Jos Ant 10,278; 12,303; Philo Op 61,172; ferner die Seligpreisungen der Bergpredigt.

⁶¹ PASSOW, Handwörterbuch Bd. II/1, 111f.

⁶² Christologie 183.

⁶³ VON RAD, δόξα 245f.

⁶⁴ A. a. O. 248.

⁶⁵ Vgl. für die nachneutestamentliche Zeit syrBar 30,1 (nach KLJIN, in: Old Testament Pseudepigrapha, hrsg. von CHARLESWORTH, Bd. 1, 617, zwischen 100 und 120 n. Chr.):

auf das engste mit seiner Person verbunden, so daß es in Jes 42,8 (auch 48,11 und syrBar 4,3) heißt: „Meine δόξα gebe ich keinem anderen“. Die Rede von der δόξα des Menschensohnes erhebt diesen also auf die Stufe Gottes. Allerdings bleibt seine δόξα immer eine von der δόξα Gottes abgeleitete: Gott bleibt weiterhin „der Herr der Herrlichkeit“ (äthHen 27,3.5; 63,2; 75,3; vgl. 102,2). Dasselbe Nebeneinander von Herrlichkeit Gottes und des Messias enthalten auch PsSal 17,30f. Es spiegelt sich in den Past wider, wenn in 1 Tim 1,11.17 von der δόξα Gottes, in 1 Tim 3,16 und wohl auch in 2 Tim 4,18 von der δόξα Christi gesprochen wird.

Wenn auch in den biblischen Schriften nirgends sonst der Terminus ἐπιφάνεια τῆς δόξης (Jesu oder Gottes) vorkommt, so war doch die darin enthaltene Aussage den Past in der urchristlichen Tradition vorgegeben⁶⁶: Daß die (zweite) ἐπιφάνεια sich in δόξα vollziehen werde, findet sich im NT primär im Rahmen der Menschensohntradition (in den Synoptikern mit Ausnahme von Luk 24,26 sogar ausschließlich in Menschensohnworten). Wahrscheinlich ist diese Tradition bereits von den Bilderreden abhängig⁶⁷. Auch im NT fällt das Nebeneinander von δόξα Gottes und δόξα des Menschensohnes auf: Während der Menschensohn nach Mt 16,27 (par Mk 8,38) in der δόξα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ wiederkommt, ist es in der Parallele in Lk 9,26 die δόξα αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων (man beachte die Parallele zu 1 Tim 5,21). Dieselbe Menschensohnvorstellung steht hinter Mt 19,28 und 25,31 (vgl. Mk 10,37), wonach er auf dem Thron δόξης αὐτοῦ sitzt⁶⁸. Da die Past wiederholt auf synoptische Menschensohnworte Bezug nehmen, ist davon auszugehen, daß sie in Tit 2,13 von der δόξα Jesu als von der δόξα des Menschensohnes sprechen und es sich nicht um die unmittelbare Übertragung einer Theophanie-Vorstellung handelt. Das gilt umso mehr, als sich auf dem Hintergrund der Menschensohnvorstellung das für die Epiphanie-Vorstellung der Past charakteristische *Gegenüber* von Gott und Christus Jesus, in dem

“And it will happen after these things when the time of the appearance [griechisch παρουσία, vgl. a. a. O. 631, Anm. 30a] of the Anointed One has been fulfilled and he returns with glory, that then all who sleep in hope of him will rise” (Text a. a. O. 631).

⁶⁶ Das üblicherweise mit δόξα verbundene Verb ist ὄραν, vor allem in der Form ὤφθη (vgl. z. B. Ex 16,10; Lev 9,6R; 9,23; Jes 33,17). Die Verbindung von ἐπιφάνεια und δόξα begegnet wohl erstmalig in 3 Makk 2,9, wo die Erscheinung der δόξα im Tempel (vgl. 1 Kön 8,11) ἐπιφάνεια genannt wird.

⁶⁷ Vgl. NICKELSBURG, Jewish Literature 222f.

⁶⁸ Auch die Apg (7,55; 22,11) und der 1. Petrusbrief (1,21) gehen davon aus, daß Jesus (nach Apg 7,55f als Menschensohn) seit der „Himmelfahrt“ in der δόξα des Vaters wohnt. Nach Offb 1,6f gebührt Jesus als dem erhöhten Menschensohn δόξα. Im Joh-Evangelium (z. B. 1,14; 12,41 und 17,5) gehen die Herrlichkeitsaussagen von der Präexistenz Jesu aus, blicken hin auf seine „Verherrlichung“ am Kreuz (12,23; 21,19) und münden in die Erwartung der Rückkehr Jesu in die δόξα, die ihm in der Präexistenz eignete (17,5).

Gott eine dem Sohn übergeordnete Stellung behält (siehe dritter Hauptteil, III.1.c), besser erklären läßt als bei einer direkten Übertragung.

Bei Paulus und in der Paulus-Schule finden sich einige Aussagen, die die Vorstellung von der δόξα des Menschensohnes bei seinem eschatologischen Erscheinen voraussetzen – so z. B. Röm 8,18.21; 15,43; Phil 3,21; Kol 3,4 und 2 Thess 2,12 (vgl. mit den beiden letzteren Stellen Mt 19,28, wo denen, die Jesus gefolgt sind, indirekt Anteil an der δόξα des Menschensohnes verheißen wird). Wenn Paulus in 1 Kor 2,8 und 2 Kor 3,18 – wie auch Jak 2,1 – von Jesus als dem „Herrn der Herrlichkeit“ bzw. von der „Herrlichkeit des Herrn“ spricht, beruht das ebenfalls auf diesem Zusammenhang, ist aber bereits in solchem Maß formelhaft abgekürzt, daß hier schwerlich der Anfangspunkt der Rede von Jesu Teilhabe an der göttlichen δόξα liegen wird.

Zwei bemerkenswerte Parallelen zu unserer Stelle bietet der 1. Petrusbrief in 4,13 (ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ) und 5,1 (... τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης).

μέγας θεός⁶⁹ oder μέγας κύριος⁷⁰ (bzw. – im MT – מְלִיךָ לְיְהוָה oder לַיהוָה יְהוָה) ist im AT eine geläufige Bezeichnung Gottes. In Lk 1,15.32 wird *Jesus* als μέγας ἐνώπιον [τοῦ] κυρίου angekündigt⁷¹. Fraglich ist, wer an *dieser* Stelle mit μέγας θεός gemeint ist – Gott, der Vater, oder Jesus. Grundsätzlich ist beides möglich.

Als Argumente dafür, daß Jesus gemeint sei, werden vorgebracht: der Artikel vor „Gott“ sowie das Fehlen des Artikels vor „Retter“; daß der abgeschlossene Relativsatz nur von Christus spricht; daß auch sonst in den Past und in 2 Thess 2,8 (dem einzigen Beleg außerhalb der Past) immer nur von der ἐπιφάνεια Christi gesprochen wird – sogar in 2 Tim 4,1, wo unmittelbar zuvor Gott und Christus nebeneinander genannt werden. Des weiteren, daß in hellenistischen Glaubensformeln Aussagen über Gott auf Jesus übertragen werden, daß dies die lectio difficilior darstelle, daß die Past auch sonst Jesus mit Gott gleichstellen⁷², daß in „Gott und Retter“ – insbesondere in bezug auf

⁶⁹ Zum Beispiel Dtn 7,21; 10,17; Neh 4,14(8); 8,6; Tob 13,15; Ps 76(77),13; 85(86),10; 94(95),4; 98(99),2; Jes 33,22; 3 Makk 7,2; vgl. auch Offb 19,17*.

⁷⁰ Ex 18,11; 1 Chr 16,25; Jdt 16,13; Ps 47(48),1; 144(145),3; 146(147),5; Sir 39,6; 43,5; 46,6.

⁷¹ Vgl. auch die Stellen im Hebräerbrief, wo Jesus im Zusammenhang mit anderen Titeln μέγας genannt wird: Hebr 4,14; 10,21; 13,20.

⁷² Vgl. für diese Gleichstellung innerhalb der Past auch 1 Tim 1,1f; 5,21; 6,13; 2 Tim 4,1; Tit 1,1; ferner die Bezeichnung beider als σωτήρ und die Verbindung des dazugehörigen Verbs mit beiden (1 Tim 1,15 und 2 Tim 4,18: Jesus; 2 Tim 1,9: Gott); außerdem die Tatsache, daß der Verfasser in gleicher Weise Gott (2 Tim 1,3) und Jesus (1 Tim 1,12) seinen Dank ausspricht und sowohl Gott (2 Tim 1,3; 2,15; Tit 1,7) als auch Jesus (2 Tim 2,3; 2 Tim 2,24) dient (vgl. MARSHALL, *Christology* 175).

Retter-Gottheiten⁷³ – eine formelhafte Verbindung vorliege, die sonst auseinandergerissen würde (vgl. 1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4), daß der Finalsatz in v 14b Gottes Funktion (Ex 19,5) auf Jesus überträgt und nur von Jesus spricht. Spicq betont, daß während der Kaiserzeit in Kleinasien der Gebrauch von θεός bzw. θεά vor dem Gottesnamen üblich war und nennt als herausragendes Beispiel das der θεά Ἄρτεμις⁷⁴. Von daher konnte θεός Ἰησοῦς Χριστός gerade in Kleinasien ohne weiteres gebildet werden. Die altkirchliche Auslegung (mit Ausnahme von Ambrosiaster)⁷⁵ und die Mehrheit der modernen Ausleger beziehen aufgrund der genannten Argumente θεός hier auf Jesus.

Als Gegenargumente werden vorgebracht: daß die Past die Souveränität Gottes betonten, daß μέγας θεός im Judentum Gottesbezeichnung sei und die judenchristliche Prägung der Past die Gleichsetzung Jesu mit Gott nicht zulasse, daß Jesus sonst im NT selten als Gott bezeichnet werde, daß Subjekt des Satzes die Gnade Gottes sei und daß „der große Gott“ (der doch keinen über sich habe) keine passende Bezeichnung für Jesus wäre.

Betrachtet man diese Frage im Horizont der Past selbst, liegt die Beziehung auf Jesus näher. Die Gegenargumente entstammen fast alle gesamtbiblischen Überlegungen. Daß die Past die Souveränität Gottes betonen, ist kein wirkliches Argument gegen die Bezeichnung Jesu als Gott, ist in den Past doch an vielen Stellen, sogar im unmittelbar folgenden v 14, die Erhöhung Jesu zu gottgleicher Stellung zu beobachten (durch die Übertragung von Titeln und Taten, die traditionell Gott zugeordnet wurden)⁷⁶, ohne daß die prinzipielle Überordnung Gottes als dessen, der das Heilsgeschehen in Christus veranlaßte, dabei aufgegeben wäre⁷⁷. Mit Cullmann ist festzuhalten, daß die Bezeichnung Jesu als Gott „nicht über das hinaus“ geht, was schon die anderen Würdetitel beinhalten⁷⁸. Auf Jesus, der als Kyrios Gottes Namen trägt, seine Herrschaft ausübt und an Gottes δόξα teilhat, können im Prinzip alle alttestamentlichen Gottesaussagen übertragen werden (vgl. z. B. Jes 45,23/Phil 2,10f; Ps 102,26ff/Hebr 1,10). Aus gesamtneutestamentlicher Perspektive bleibt hinzuzufügen, daß der Glaube an die Gottheit Jesu bereits in den Aussagen über seine Präexistenz vorbereitet und in denen über seine Schöpfungs-

⁷³ Vgl. SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 640.

⁷⁴ *Épîtres pastorales* Bd. 1, 249, Anm. 4; Stellenangaben dort.

⁷⁵ Vgl. SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 640.

⁷⁶ Es ist deshalb nicht korrekt, wenn WINDISCH (*Christologie* 227) daraus, daß Jesus s. E. hier *nicht* als μέγας θεός bezeichnet wird, folgert: „... so fällt auch das göttliche Wesen des Christus im eigentlichen Sinn des Wortes dahin“.

⁷⁷ In ähnlicher Weise verbindet der Philipper-Hymnus die gehorsame Unterordnung Jesu unter Gott mit der Erhöhung zur Gottgleichheit durch die Verleihung des (in der LXX den JHWH-Namen vertretenden) κύριος-Namens.

⁷⁸ *Christologie* 323.

mittlerschaft impliziert war⁷⁹. Schon Jesu Taten, wie sie in den synoptischen Evangelien berichtet werden (z. B. die Sündenvergebung Mk 2,1–12⁸⁰), implizieren seine Gottheit.

Hengel sieht – die Beziehung von θεός auf Christus voraussetzend – Tit 2,13 auf einer Ebene mit Joh 1,1.18; 10,30; 20,28; 1 Joh 5,20 und 2 Petr 1,1 sowie u. U. 2 Thess 1,12⁸¹. Das Johannesevangelium zielt geradezu auf dieses Bekenntnis der Gottheit Jesu, das in Joh 20,28 seinen Gipfel findet in dem Bekenntnis des Thomas, ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, das die Jahwe-Anrede aus Ps 35,23 aufnimmt. Gleichwohl hält es an der Überordnung des Vaters fest: der Sohn kann nur tun, was er den Vater tun sieht (5,19), ja, der Vater ist größer (μεῖζων) als der Sohn (14,28)⁸² – eine Perspektive, die sich auch für die Past aufzeigen läßt (siehe dritter Hauptteil, III.1.c zu Gottheit und Subordination Christi).

Daß Jesus hier als μέγας θεός (d. h. soviel wie „höchster Gott“) betitelt wird, könnte eine bewußte Antithese gegen heidnische Kulte sein, denn „il n’y a guère de divinités que les dévôts n’honorent de cette qualification d’excellence souveraine“⁸³. Insbesondere liegt ein Bezug auf die „große Artemis“ nahe, die in beiden Bestimmungsorten der Past (vgl. 1 Tim 1,3; Tit 1,5), nämlich in Ephesus (vgl. Apg 19,28.34) wie auf Kreta, ihrer Lieblingsinsel, verehrt wurde⁸⁴. Auch im hellenistischen Herrscherkult wird μέγας „als Regententitel“ gebraucht⁸⁵.

σωτήρ siehe den Exkurs im zweiten Hauptteil unter I. In Tit 2,13 wird Jesus wie in Phil 3,20 als der *kommende* Herr σωτήρ genannt – „vielleicht in ... Gegenüberstellung zur Epiphanie der vergotteten irdischen Herrscher“⁸⁶. Seine inhaltliche Füllung erhält der Titel aber auch hier gerade nicht vom Kaiserkult her, sondern durch den Sühne- und Stellvertretungsgedanken in v 14. Jesus ist insofern σωτήρ, als er sich als Lösegeld gegeben hat, so wie Gott nach Jes 43,3 insofern Retter (הַמַּצִּיחַ / ὁ σώζων σε) ist, als er andere Völker als ἄλλαγμα für Israel gibt. Auch an dieser Stelle sehen wir den Verfasser eine Brücke schlagen

⁷⁹ Vgl. 1 Kor 8,6; Kol 1,15f; 2,9.

⁸⁰ Vgl. dazu HOFIUS, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung 129.140-143.

⁸¹ Christological Titles 430f. 2 Petr 1,1 ist eine besonders nahe Parallele zu unserer Stelle, die insofern besonderes Gewicht hat, als auch sonst eine enge sprachliche Verwandtschaft zwischen 2 Petr und Past besteht; hier bezieht sich θεός καὶ σωτήρ eindeutig auf Jesus.

⁸² Nach HENGEL a. a. O. 432 „it is in the very unity with him [dem Vater] that the Son remains always subordinated to the Father“.

⁸³ SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 1, 250.

⁸⁴ Vgl. SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 1, 255f, weitere Belege für μέγας als heidnisches Gotteseipheton bei SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 2, 640.

⁸⁵ DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 108f.

⁸⁶ CULLMANN, Christologie 250.

zwischen der judenchristlichen παραθήκη, an der er um jeden Preis festhält, und dem Denken seiner hellenistisch geprägten Leser.

14 Während die Verbindung von λυτροῦν und πᾶσα ἀνομία (ῥῆγ) auf Ps 129,8LXX zurückgeht, begegnet die Verbindung von ἀπό πάσης ἀνομίας und καθαρίζειν nur in Ez 37,23 (wobei ἀνομία allerdings beide Male im Plural steht). Der Verfasser hat diese beiden grundlegenden Stellen des AT – offenbar mittels der rabbinischen Auslegungsregel *gezera schawa*⁸⁷ – kombiniert. Dabei wird – wie schon öfter beobachtet – Gott durch Jesus, den Retter, als Subjekt substituiert, so daß der ἵνα-Satz in v 14 das *christologische* Verständnis von μέγας θεός bestätigt. Durch die Vorordnung der vv 11f bleibt aber dennoch die Subordination Jesu gewahrt. Die Verbindung von Reinigungsaussage und Bundes- bzw. Zugehörigkeitsformel ist ebenfalls in Ez 37,23 vorgegeben. Die Bezeichnung als λαὸς περιούσιος, die durch das Zitat der Bundesformel impliziert wird, hat der Verfasser aus entsprechenden Pentateuchstellen (Ex 19,5; Dtn 7,6; 14,2; 26,18) hier eingetragen.

λυτροῦν (siehe zweiter Hauptteil, III. zu 1 Tim 2,6). Die Verwendung des Verbs (statt des Substantivs) ermöglicht die Erweiterung des Satzes um die in Mk 10,45 par Mt 20,28 noch nicht in den Blick genommene Aussage, *wovon* der Loskauf befreit: nämlich von der ἀνομία, paulinisch gesprochen von der „Macht der Sünde“. Im außerbiblischen Sprachgebrauch bezog sich das Verb auf die Zahlung eines Lösegeldes für Sklaven (vgl. 1 Kor 7,23) oder Kriegsgefangene. Dem AT gilt der Exodus als Loskauf Israels durch Jahwe. Wie Israel dadurch „zu Gottes Eigentumsvolk wurde, dem er seine Gemeinschaft gewährt, ... das auf der anderen Seite ihm aber auch zum Gehorsam verpflichtet ist, so hat nach Tit 2,14 Christus durch die Hingabe seines Lebens den Loskauf aus der Macht der Sünde bewirkt“⁸⁸ und sein Volk zu guten Werken verpflichtet. Hier ist der Loskauf von der Sünde durch ein zweifelloses epexegetisches καί mit der Reinigung, d. h. Sühne (s. u.) verbunden, durch die das Volk Jesu Eigentum wird. Beides geschieht durch die stellvertretende Lebenshingabe (ἔδωκεν ἑαυτόν). Sühne und Loskauf von der Sünde wird man „weder trennen noch alternativ sehen dürfen, was dadurch bestätigt wird, daß ἀπολύτρωσις und Sühne im Corpus Paulinum in engem Zusammenhang stehen (Röm 3,24f; Eph 1,7 u. a.)“⁸⁹. Daß stellvertretende Lebenshingabe als Lösegeld und Sühne bereits in der Jesus-Tradition zusammengehören, zeigt die

⁸⁷ Vgl. z. B. bei STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch 28.

⁸⁸ HAUBECK, Loskauf 212; er weist ebd. (Anm. 59) auf 1 Petr 2,9f und 1 Clem 64 als Parallelen hin, wo ebenfalls „das Wort vom Volk des Eigentums in einen paränetischen Zusammenhang gestellt“ wird.

⁸⁹ HAUBECK, Loskauf 213; siehe zum Zusammenhang zwischen Loskauf und Sühne auch a. a. O. 203f sowie 248.

Rede von der stellvertretenden Hingabe des Sühneblutes Jesu als λύτρον (vgl. Mk 14,24 mit Mk 10,45).

Inhaltlich entspricht die Aussage, Jesus, der große Gott, habe sich zu „unserer“ Erlösung dahingegeben, der johanneischen und paulinischen Sendungschristologie, wonach Gott im Sohn zur Welt kam und sich zu ihrer Erlösung dahingab bzw. dahingegeben wurde (vgl. 1 Joh 4,9f; Gal 4,4ff; Röm 8,3f).

ἀπὸ πάσης ἀνομίας siehe oben unter ἀσέβεια.

καθαρίζειν gehört im AT in den kultischen Bereich (vgl. vor allem die zahlreichen Belege in Lev). Es bezeichnet die (erneute) Heiligung eines verunreinigten Gegenstandes oder Menschen. Theologisch zentral ist die Reinigung des Volkes von aller Sünde durch Sühne am Jom Kippur: vgl. z. B. Lev 16,30⁹⁰. Auch in Qumran war der Gedanke der Reinigung durch Sühne geläufig: vgl. 1QS XI,12–15; 1QH XI,19–23. Durch diese Reinigung konnte ein Mann „in eine Einung ... treten mit einer Gemeinschaft von Himmelsöhnen“ (1QH XI,22), wie nach Tit 2,14 die Reinigung konstitutiv ist für die Zugehörigkeit zum Eigentumsvolk. Von diesem alttestamentlich-jüdischen Hintergrund leiten sich einige Belege für καθαρίζειν in den Briefen ab, wo es sühnetheologisch gefaßt ist, nämlich außer unserer Stelle Eph 5,25f; Hebr 9,14.22f; 10,2; 1 Joh 1,7.9 (vgl. auch 2 Petr 1,9 und Offb 7,14).

Möglicherweise war der Gedankengang dem Verfasser von Tit 2,14 vom Epheser-Brief her bekannt. Für seine Ausgestaltung griff er aber selbständig auf die entsprechenden AT-Vorlagen (Ps 129,8LXX; Ez 37,23 und Ex 19,5 o. ä.) zurück.

λαὸς περιούσιος ist in der LXX das Äquivalent für hebr. לְעָם וְלְאֵלֹהִים und Terminus technicus für Gottes auserwähltes Volk. Für hellenistische Leser ist er nicht verständlich. „Pour une oreille profane *périousios* dérivé de περίεμι ... désigne l'abondance ou le superflu des richesses: ce qui est plus que suffisant"⁹¹. Der Verfasser mutet seinen Lesern damit auch an dieser Stelle zu, sich in alttestamentlichem Denken und alttestamentlicher Sprache einzuüben. Er beschreibt hier – wie in 2 Tim 2,10 und Tit 1,1 mit ἐκλεκτοί – die Kirche als „Volk des Reiches Gottes“⁹² (vgl. dazu die Ausführungen zu Tit 1,1 im zweiten Hautteil unter XV.).

⁹⁰ Für die „Reinigung“ des Volkes vgl. ferner z. B. 2 Chr 34,5; Neh 12,30; Jdt 16,18; Jer 33,8 sowie Ez 36,25.33 und 37,23 (als eschatologische Verheißung).

⁹¹ SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 642.

⁹² Vgl. LOHFINK, *Gemeinde* 38–41.

ζηλωτῆς καλῶν ἔργων ζηλωτῆς hat im außerbiblischen Griechisch die Bedeutungen „Nacheiferer, Nachahmer“ und „Bewunderer, Verehrer“⁹³. Nur in der LXX (und von daher im NT) kann es auch „Eiferer“ (mit Genitiv der Sache) heißen (z. B. 2 Makk 4,2 ζηλωτῆς τῶν νόμων)⁹⁴. Schon diese Tatsache weist uns bei der Suche nach dem traditionsgeschichtlichen Ursprung dieser Wendung an die LXX und nicht direkt an die „griechische[] Tugendsprache“⁹⁵. Menschlicher ζῆλος mit positivem Klang ist in der LXX Eifer (ἡσυχία) für Gott⁹⁶, sein Haus⁹⁷, seinen Willen und sein Gesetz⁹⁸ nach dem Vorbild des Pinhas, der gegen Israels Abtrünnigkeit für Gott „eiferte“ (Num 25,11.13; vgl. Sir 43,23; 1 Makk 2,54; 4 Makk 18,12).

Die alttestamentliche Verwendung von ζῆλος und seinen Derivaten hat sich auch ins NT übertragen (vgl. Apg 21,22; 22,3; Röm 10,2; Gal 1,14; Phil 3,6). Daneben gebraucht Paulus diese Wortgruppe für Äußerungen christlichen Glaubens: 1 Kor 14,12 (vgl. 12,31; 14,1); 2 Kor 7,7; 9,2; vgl. ferner 1 Petr 3,13 τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταί (vgl. Sir 51,18[24]) und Polyk 6,3 ζηλωταί περὶ τὸ καλόν. All diese Belege unterscheiden sich wie Tit 2,14 in charakteristischer Weise von jeder idealistischen Ethik, wo ζῆλος „ausschließlich in Verbindung mit lobenswerten Eigenschaften im Sinn von ‚eifriges Streben nach etwas‘“ gebraucht wird⁹⁹, dadurch, daß es hier immer um ein konkretes Tun geht.

καλὰ ἔργα Da in den biblischen Schriften sonst selten der Ausdruck ἔργα καλὰ vorkommt¹⁰⁰, καλός ein Lieblingswort des Verfassers ist¹⁰¹ und er das Tun der ἔργα καλὰ mehrfach betont (1 Tim 5,25; 6,18; Tit 2,7; 3,8.14; vgl. auch 3,1), stammt ζηλωτῆς καλῶν ἔργων zweifellos aus seiner Feder.

Daß das Eigentumsvolk „guten Werken nacheifert“, ist auch im AT und bei den Rabbinen vorausgesetzt¹⁰². Für die Apokalyptik ist es ein unabdingbares Merkmal der messianischen Gemeinde, daß sie heilig ist und Gerechtigkeit tut

⁹³ PASSOW, Handwörterbuch Bd. I/2, 1309.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ So aber BROX, Pastoralbriefe 301.

⁹⁶ 3 Reg 19,10.14; 4 Reg 10,16; Sir 48,2; PsSal 2,24; 4,3.

⁹⁷ Ps 68(69),9; 118(119),139; vgl. Joh 2,17.

⁹⁸ 1 Makk 2,26f.50.58AR; 2 Makk 4,2.

⁹⁹ So STUMPF, ζῆλος 881 über die Verwendung des Wortes bei Philo.

¹⁰⁰ Im NT kommt er – abgesehen von den acht Belegen in den Past – nur noch in Mt 5,16; Mk 14,6par; Joh 10,32f; Hebr 10,24 und 1 Petr 2,12 vor. Paulus spricht in Röm 13,3 positiv von τὸ ἀγαθὸν ἔργον.

¹⁰¹ Die Past gebrauchen dieses Wort gleichermaßen für „gute Werke“ (1 Tim 3,1; 5,10.25; 6,18; Tit 2,7.14; 3,8.14) wie für das Gesetz, die Lehre, das Bekenntnis, die Paratheke (1 Tim 1,18; 4,6; 6,12f; 2 Tim 1,14) und auch für den Diener Christi (1 Tim 4,6; 2 Tim 2,3) und seinen Kampf (1 Tim 1,18; 6,12).

¹⁰² Man vgl. den bei BILL III, 667 angeführten Text DtR 1 (195c) über die „Aufhäufung“ guter Werke durch Israel.

(PsSal 17,32; 18,9; äthHen 39,6; Sib V 431). ζῆλωτῆν κτλ. gibt also das dem Bundesvolk entsprechende Verhalten an. Indem der Verfasser dies mit καλὰ ἔργα umschreibt und nicht mit ἔργα νόμου, vermeidet er das Mißverständnis, als ginge es dabei um die im alten Leben angestrebte Gesetzeserfüllung und -gerechtigkeit, nun in der Kraft des Geistes¹⁰³. Das zeigt ein Blick auf die entsprechenden Belege: Dort geht es nur um das Verhalten von Christen (d. h. Gerechtfertigten), nicht aber um das Erlangen der Rechtfertigung selbst (2 Tim 2,21; 3,17; Tit 2,7; 3,1). Eine Ausnahme scheint 1 Tim 6,17–19 zu bilden, wo gute Werke als „gutes Fundament für die Zukunft“¹⁰⁴ empfohlen werden, also scheinbar doch zur Rechtfertigung beitragen. Jedoch wird hier zugleich auf die Hoffnung in Gott, in den Past Äquivalent zum Glauben, verwiesen, und Merkel urteilt richtig, wenn er schreibt: „Im Gesamtzusammenhang der Briefe wird eine solche Mahnung und dem Ansporn dienende Aussage vor der Fehlinterpretation geschützt, der Mensch könne und solle sein Heil selber erwerben (vgl. 1. Tim 1,15; 2. Tim. 1,9; Tit 3,5)“¹⁰⁵. Merkel weist außerdem darauf hin, daß sich „Vergleichbares ... in der Jesusüberlieferung“ findet¹⁰⁶, nämlich Mt 6,20; Lk 12,21; Lk 16,9; vor allem aber Mt 19,18.21par. Daß Christen sich durch ἔργα καλὰ auszeichnen, dürfte überhaupt unmittelbar der Jesustradition entnommen sein (vgl. insbesondere Mt 5,16 mit 1 Tim 5,25).

Wie verhält sich diese Beschreibung des neuen Bundesvolkes zur Theologie des Paulus? Auch nach seinen unbestrittenen Briefen ist die Gemeinde als Gottesvolk und Leib Christi zu einem neuen Wandel bestimmt: vgl. 1 Thess 4,1–12; Gal 5,13–22; 1 Kor 6,9–19; 2 Kor 6,14–7,1; 9,8; Röm 6,4.15–23 sowie die zahlreichen parakletischen Abschnitte in seinen Briefen¹⁰⁷. Inhaltlich steht Tit 2,14b vor allem Eph 2,10 sehr nahe: Gott bzw. Jesus schafft sich selbst ein Volk, daß seinen Willen tue. Die Beschreibung des neuen Bundesvolkes in Tit 2,14 ist in diesem Rahmen ohne weiteres unterzubringen.

3. Zusammenfassung

Tit 2,11–14 ist einerseits traditionell geformt, enthält aber andererseits viele Vorzugswörter der Past. Offenbar hat der Verfasser selbst an dieser Stelle überliefertes Material zu einem Lehrtext zusammengefaßt, der die Verankerung der Ethik in der Christologie aufzeigt. Er nimmt dabei das Dahingabewort aus

¹⁰³ Vgl. STUHLMACHER, Römerbrief 113: Auch Paulus „unterscheidet ... mit Bedacht zwischen (1) dem jüdischen Gesetzesgehorsam vor und ohne Christus, (2) heidnischer Gesetzlosigkeit und (3) christlichem Tatgehorsam in Erfüllung des ‚Gesetzes Christi‘“.

¹⁰⁴ Übersetzung von MERKEL, Pastoralbriefe 52.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu auch LAU, Manifest in Flesh 153.

Mk 10,45 par Mt 20,28 auf, verändert es von der paulinischen Abendmahlsparadosis (1 Kor 11,24) her und ergänzt es durch alttestamentlichen Stoff. Dabei verbindet er Ps 129,8LXX und Ez 37,23 mittels der rabbinischen Auslegungsregel *gezera schawa* und fügt den durch die Bundesformel implizierten Ausdruck λαὸς περιούσιος aus Ex 19,5 par ein.

Inhaltlich weisen diese Verse große Nähe zur Sendungschristologie auf: Die Offenbarung der Gnade Gottes geschieht in der Selbsthingabe Jesu (vgl. ἐπιεφάνη v 11 und ἔδωκεν ἑαυτόν v 14). Bezieht man, was im Rahmen der Past die wahrscheinlichere Lösung ist, μέγας θεός in v 13 auf Jesus, besagen die vv 13b–14a, Jesus, der große Gott, habe sich zu „unserer“ Erlösung dahingegeben, wie gemäß der Sendungschristologie Gott im Sohn zur Welt kam und sich zu ihrer Erlösung dahingab bzw. dahingegeben wurde (vgl. 1 Joh 4,9f; Gal 4,4ff; Röm 8,3f). Durch seine Selbsthingabe, welche als Lösegeld und als Sühne interpretiert wird, kauft er Menschen aus der Macht der Sünde frei. Die Past überführen den paulinischen ἁμαρτία-Begriff in eine den Adressaten verständlichere, bei Paulus mehr am Rande stehende Terminologie; sie sprechen von ἀνομία und ἀσέβεια. Inhaltlich übernehmen sie die paulinische Konzeption der Versklavung des Menschen unter die Sünde (vgl. auch 1 Tim 3,6f; 2 Tim 2,25f). Daß die Gläubigen seit dem Kommen Jesu „durch die Gnade erzogen“ werden (v 12), impliziert das Ende der Erziehung durch das Gesetz, wie es Paulus in Gal 3,24f ausführt. Ein solches παιδεύειν gehört zu den Werken des Messias (vgl. PsSal17,42; 18,7). Er vollbringt es nach diesem Text – anders als der größere Teil der jüdischen Tradition erwartete, aber in Einklang mit Jer 31,31–34 und Ez 36,27 – nicht durch das Gesetz, sondern durch die gnadenhafte Setzung des Heils. Jesus erweist sich dadurch als σωτήρ, daß er sich als Lösegeld gibt, wie Jahwe nach Jes 43,3 durch die Hingabe der Völker als Lösegeld für Israel dessen Retter wird. Durch seinen Sühntod konstituiert Jesus das messianische Gottesvolk der Endzeit, das eifrig ist, gute Werke zu tun, und seiner herrlichen ἐπιφάνεια entgegengeht. Diese Erwartung verleiht der ethischen Forderung ihre Dringlichkeit. Im Hintergrund steht die Vorstellung vom Kommen des Menschensohnes, der in göttlicher δόξα auftritt. Wie in der Menschensohntradition nach äthHen und den Synoptikern bleibt es beim Nebeneinander der δόξα Gottes und der davon abgeleiteten δόξα des Menschensohnes (vgl. 1 Tim 1,11.17 einerseits und 1 Tim 3,16; 2 Tim 4,18; Tit 2,13 andererseits).

An diesem Abschnitt wird besonders gut ersichtlich, daß die Past aus einer breiten Überlieferung schöpfen. Sie enthalten Anspielungen und Zitate aus der LXX und der synoptischen Jesustradition und weisen hellenistisch-jüdischen Einfluß auf. Trotzdem stehen sie grundsätzlich in der Nachfolge des Paulus: Auch er zitiert verschiedene Hingabeformeln; der σωτήρ-Titel tritt im NT zuerst bei ihm auf; die Wurzel λυτρ- findet sich u. a. auch bei ihm (Röm 3,24 [traditionell] und Röm 8,23). Die Vorstellung vom „neuen Bundesvolk“ ist bei

ihm von der Abendmahlsparadosis her (vgl. 1 Kor 11,25 – καινή διαθήκη) impliziert. Nicht einmal der Aufruf zu guten Werken ist so unpaulinisch wie oft vermutet (vgl. Phil 2,12–16). Es entspricht im übrigen ganz paulinischem Vorbild, wenn an unserer Stelle die ethischen Weisungen (die ja auch bei Paulus oft in Anlehnung an hellenistisch-jüdische und sogar stoische Terminologie formuliert werden) sowohl im Erlösungswerk Christi (vgl. z. B. 1 Kor 6,20) als auch in seiner Wiederkunft (vgl. z. B. 1 Kor 6,2f)¹⁰⁸ begründet werden. Allerdings machen die Past wesentlich weiterreichende Anleihen bei hellenistischer Terminologie als die paulinischen Homologumena, was zugleich apologetisch und polemisch motiviert ist. Besonders nahe stehen sie dem Epheserbrief, dessen Kenntnis an vielen Stellen der Briefe zutage tritt. Tit 2,14 ist eng mit Eph 2,10 verwandt: Nach beiden Stellen schafft Jesus das neue Gottesvolk der messianischen Heilszeit, damit es den Willen Gottes erfülle.

¹⁰⁸ Vgl. OEGEMA, Der Gesalbte 151: „Paulus’ eschatologisches Bewußtsein führt zu einer Betonung des ethischen Verhaltens in der Gegenwart“.

XVII. Titus 3,1–7

1. Form und Überlieferung

Tit 3,1–7 zeigt nahe Verwandtschaft zu 1 Kor 6,1–11: Beide Texte sind nach dem „Einst-Jetzt-Schema“¹ aufgebaute „postconversionale Mahnrede[n]“². Nach einer parakletischen Reihe (vv1f) wird „das Einst mit Hilfe eines Lasterkatalogs beschrieben ... (1. Kor 6,9f. – καὶ ταῦτά τινες ἦτε, V. 11; Tit 3,3 – ἡμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς)“³; mit Tit 3,4–7 folgt eine Beschreibung des Übergangs vom alten zum neuen Leben und seiner Konsequenzen in Form eines impliziten Midrasches⁴ zu Weish 1,9 (vgl. Ps 31,20); Dtn 9,5; Joel 3,1. In beiden Texten wird ein „*reditus ad baptismum* (1. Kor 6,11; Tit 3,5f.)“ vollzogen; beide sprechen vom „δικαιοῦσθαι (1. Kor 6,11; Tit 3,7)“ und enden schließlich mit einem „Ausblick auf das eschatologische Heil“⁵ (1 Kor 6,10; Tit 3,7). Daß Tit 3,3–7 literarisch von 1 Kor 6,9–11 abhängig ist, ist nicht anzunehmen, da trotz des fast identischen Inhalts keine wörtlichen Übereinstimmungen festzustellen sind. Dennoch ist neben der Gattung doch zumindest die mündliche – und wahrscheinlich auch schriftliche – Tradition der paulinischen Gemeinden für diese Parallelität verantwortlich⁶.

Weil den vv 3–7 das Einst-Jetzt-Schema zugrunde liegt, nimmt von Lips an, daß „der ganze Zusammenhang T[it] 3,3ff ... ein Traditionsstück“ sei⁷. Dazu sind folgende Überlegungen anzustellen: Die vv 1–2 bilden mit v 3 eine kompositorische Einheit: sieben Tugenden werden sieben Laster gegenübergestellt. Der Anfang von v 3 bezieht sich mit καὶ ἡμεῖς auf die vv 1–2 zurück und stellt folglich kaum die Einleitung eines traditionellen Textes dar. Die

¹ VON LIPS, Glaube 260; nach TACHAU („Einst“ und „Jetzt“ 133) ist der Sitz im Leben dieses Schemas die Predigt.

² Vgl. WOLTER, Pastoralbriefe 66. Von den bei BERGER (Formgeschichte 130ff; dort z. T. kursiv) aufgelisteten Elementen, welche die „postconversionalen Mahnreden“ (freilich nicht jede vollständig) gemeinsam haben, sind folgende in unserem Text enthalten: „Verzicht auf Rache und Macht“ bzw. „Mahnungen zur Unterordnung unter die Obrigkeit“ (vv 1–2); „Begierde (als heidnisches Kardinallaster)“ (v 3), „Erneuerung“ (v 5).

³ WOLTER, Pastoralbriefe 67.

⁴ Vgl. zu dieser Terminologie ELLIS, Prophecy 188–197 und ders., Traditions 238, Anm. 11.

⁵ WOLTER, Pastoralbriefe 67.

⁶ Anders WOLTER, Pastoralbriefe 67.

⁷ VON LIPS, Glaube 260.

vv 1–2 sind aber sicher nicht Teil einer zitierten Tradition, weil sie sich im Imperativ an Titus wenden und diesem mitteilen, wie er wiederum die Gemeinde ermahnen soll, während v 3 mit der 1. Person Plural einsetzt, wodurch er auf den folgenden Text abgestimmt ist. Ab v 4 ist das Stück als durchgehender Satz mit vielen Nebensätzen konstruiert. Dieser enthält einerseits einige in den Past sonst nicht geläufige Termini, andererseits aber auch die für den Verfasser typischen Anleihen aus dem hellenistischen Judentum (nämlich den charakteristischen Doppelgebrauch von σωτήρ für Gott und Jesus, ἐπιφαίνεσθαι und ἔλεος als Vorzugswörter des Verfassers). Die Termini, die innerhalb der Past hapax legomena sind, teilen sich in drei Gruppen: hellenistische Modewörter (φιλαυθωπία und παλλυγενεσία), Wendungen aus der paulinischen (Schul-)Tradition (ἐξ ἔργων, δικαιοῦσθαι, κληρονόμος, χρηστότης, ἀνακαίνωσις, λουτρόν – vgl. Eph 5,26) und solche, die auf den Einfluß der LXX zurückgehen (ἐν δικαιοσύνη, πνεῦμα ἐκχεῖν). Alle drei Gruppen deuten zusammen mit den oben genannten Anleihen aus dem hellenistischen Judentum auf den Verfasser der Past als Verfasser der vv 4–7 hin⁸, denn die im Rahmen der Past fremd anmutende Begrifflichkeit liegt genau auf der Linie dessen, wie der Verfasser auch sonst arbeitet: alttestamentliche und paulinische Tradition aufnehmend, formuliert er mit Hilfe der hellenistisch-jüdischen Sprachtradition den Kern der Lehre für hellenistische Leser verständlich und in einprägsamer Form.

Es liegt also aller Wahrscheinlichkeit nach auch ab v 4 kein reines Traditionsstück vor, sondern der Verfasser stellt überliefertes Material zusammen⁹, um – wie v 8a mit πιστὸς ὁ λόγος unterstreicht – das Zentrum des Glaubens in Form von zuverlässiger Tradition zu übermitteln.

Tit 3,4–7 handelt zwar von der Taufe (s. u.), doch ist sein Sitz im Leben nicht, wie immer wieder behauptet¹⁰, in der Taufe zu suchen, da hier auf die Taufe zurückgeschaut wird. Ein solcher Rückblick wäre bei der Taufe selbst wenig sinnvoll. Ein Sitz im Leben im Gottesdienst ist ebenfalls schlecht denkbar, da das Stück keine hymnischen Züge trägt: “there is no introductory formula, no word of praise or thanks for the God who is explicitly named”¹¹ – während man beim Zitat eines Hymnus doch zumindest den Rest einer Eulogie in Form eines auf Gott bezogenen ὅς erwarten würde. Mit dieser mögli-

⁸ So auch MARSHALL, Faith and Works 205; LUZ, Rechtfertigung 376.

⁹ Ähnlich z. B. auch LÄGER (Christologie 102), die „an dieser Stelle von einem lebendigen Prozeß der Aneignung traditioneller Inhalte und geprägter Sprache“ spricht, LAU (Manifest in Flesh 161) und MERKEL (Pastoralbriefe 101), der den „pastoralen“ Charakter der Verse erkennt und deshalb zu dem Schluß kommt, „der Verfasser habe sich die überkommene Überlieferung ganz und gar angeeignet“. BOISMARD (Liturgie 200) nimmt wegen der Ähnlichkeit zu 1 Petr 1,3–5 an, beiden Texten liege dasselbe Tauflied zugrunde.

¹⁰ Vgl. z. B. VON LIPS, Glaube 260.

¹¹ QUINN, Letter to Titus 211.

cherweise für den Gemeindeunterricht gedachten Zusammenschau¹² von Gottes Heilswerk in Christus mit dessen Applikation für den Einzelnen in der Taufe wollte der Verfasser den Christen in knapper, behältlicher Form einprägen, was Gott durch Christus für sie getan hatte. Damit war ihnen eine allgemein gültige Begründung ihrer ethischen Verpflichtung gegeben, mit der die einzelnen ethischen Weisungen – wie hier – verbunden werden konnten.

5 Fraglich ist, wie die Genitive in v 5 d und e aufeinander zu beziehen sind: entweder hängen παλιγγενεσίας und ἀνακαινώσεως beide von λουτροῦ ab, oder λουτροῦ παλιγγενεσίας und ἀνακαινώσεως von διά. Entsprechend bezieht sich πνεύματος ἁγίου auf die gesamte Phrase oder nur auf ἀνακαίνωσις. Die Frage ist nicht aufgrund grammatischer Kriterien zu entscheiden. Wie sich in der traditionsgeschichtlichen Analyse zeigen wird, sind παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις hier als Synonyme verwendet, bilden also ein Hendiadyoin. Somit liegt es nahe, beide parallel auf λουτρόν zu beziehen. πνεύματος ist als Genitivus auctoris aufzufassen, also mit „durch den Heiligen Geist“ zu umschreiben (vgl. die westlichen Handschriften D*, F, G, b, Lucifer v. Calaris, „wo richtig interpretierend ein διά eingeführt wird“)¹³.

7 χάρις kann sich grammatisch gesehen auf δικαιωθέντες oder auf κληρονόμοι γίνεσθαι beziehen. Der Vergleich mit Röm 3,24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι (welches dem Verfasser bekannt gewesen sein muß) legt die Beziehung auf δικαιωθέντες nahe. ζωῆς αἰωνίου könnte sich grammatisch gesehen sowohl auf κληρονόμοι als auch auf κατ' ἐλπίδα beziehen. Der Vergleich mit Tit 1,2 legt letzteres nahe.

2. Exegese

1–2 Die Ausführungen über die Gnadenhaftigkeit der Rechtfertigung (vv 4–7) dienen in diesem Zusammenhang dazu, die Aufforderung zu einem vorbildlichen Sozialverhalten gegen alle Menschen, insbesondere die Herrschenden, zu begründen. Der Verfasser der Past kann also (ausgerechnet) die Rechtfertigungslehre verwenden, um zu guten Werken zu motivieren – und zwar offenbar deshalb, weil der Kampf um die Heilsbedeutung der Werke entschieden und die Rechtfertigung aus Glauben vorausgesetzt ist (s. u.).

¹² Als solche muß es gewertet werden, wenn der Text einerseits mit ἐπεφάνη auf das erste Kommen Christi anspielt (vgl. die parallele Konstruktion mit ἐπιφάνεια in 2 Tim 1,10), andererseits aber von der Taufe als der konkreten Applikation des Heilswerks Christi für den einzelnen spricht (vgl. auch KNIGHT, Pastoral Epistles 339).

¹³ HENGEL, Reich Christi 178, Anm. 49.

3 ἀνόητος Das Alpha privativum deutet auf den hellenistischen Hintergrund dieses und des folgenden Begriffs hin. Der Verfasser verwendet das Wort aber (unter Abweichung vom allgemein üblichen Sprachgebrauch) wie die Weisheitsschriften der LXX (auch Gal 3,1.3): Dort beschreibt ἀνόητος den „Toren“ (לֵאֵלֹהִים) – bzw. dessen „Torheit“ (תְּלֵאֵלֹהִים) –, worunter der Mensch verstanden wird, der ohne Gott lebt (z. B. Prov 15,21; 17,28; Sir 21,29; 42,8).

ἀπειθής Dieses Adjektiv ist im NT sechsmal belegt, davon dreimal in den Past (vgl. 2 Tim 3,2; Tit 1,16). In der LXX, wo es für הַקֶּרֶן, קֶרֶן und קֶרֶן steht, werden mit objektlosem ἀπειθής Menschen (Juden und Nichtjuden) in der Auflehnung gegen Gott bezeichnet (z. B. Num 20,10; Sir 16,6; 47,21; Jes 30,9; Sach 7,12). Diesen im NT sonst nicht aufgenommenen Sprachgebrauch überträgt der Verfasser auf Nichtchristen, da er die Ablehnung Jesu als höchste Form dieser Auflehnung erkannt hat.

πλανώμενος Paulus verwendet das Verb πλανᾶν nur in der stereotypen Formel μὴ πλανᾶσθε¹⁴. In der LXX dagegen steht es als Übersetzung zahlreicher Verben, unter anderem auch für die Verführung von Gott und seinen Geboten weg zu fremden Göttern (z. B. Dtn 4,19; Jes 53,6; vgl. Ez 34,16; vgl. Mt 18,12f und 1 Petr 2,25, wo Jes 53,6 auf Nichtchristen bezogen wird).

δουλεύοντες ἐπιθυμίας Abgesehen von dieser Stelle gebraucht im NT nur Paulus δουλεύειν im übertragenen Sinn. Er beschreibt das Leben des Menschen, bevor er unter die Herrschaft Christi kommt, als „Sklaverei“ gegenüber der Sünde und deren Gesetz (Röm 6,6.17; 7,25) bzw. gegenüber „dem Bauch“ (Röm 16,18). Er kann in diesem Zusammenhang auch von der Herrschaft der ἐπιθυμίας sprechen (Röm 6,12) – ein Wort, das bei ihm und in seiner Schule (außer in Phil 1,23 und 1 Thess 2,17) wie bei den Stoikern immer negative Konnotation hat¹⁵, während es in der LXX und in den Evangelien für gute wie für schlechte Begehren steht und jeweils in die eine oder andere Richtung determiniert wird¹⁶.

Daß der Verfasser hier vom δουλεύειν gegenüber den sündigen Begierden spricht, zeigt – ebenso wie der absolute Gebrauch von ἀνόητος, ἀπειθής und πλανώμενος zur Charakterisierung von Nichtchristen –, daß er sehr wohl die Sünde als den ganzen Menschen versklavende Macht kennt, von welcher der Mensch freigekauft werden muß (vgl. die Ausführungen zu ἀσέβεια im zweiten Hauptteil unter XVI.).

¹⁴ 1 Kor 6,9; 15,33; Gal 6,7.

¹⁵ Vgl. SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 650; siehe die Belege dort.

¹⁶ Vgl. z. B. Weish 6,17; Lk 22,15 auf der einen, Ps 9,24LXX; Joh 8,44 auf der anderen Seite.

ἡδοναὶ ποικίλαι Vor der ἡδονή (anders als in der LXX immer negativ verstanden) als Widerspruch zu einem Leben in Christus wird im NT an vier weiteren Stellen¹⁷ – darunter keine paulinische – gewarnt. Dem liegt jene stoische Verachtung von ἡδονή als einem der vier Affekte zugrunde, welche sich das hellenistische Judentum z. T. zu eigen machte¹⁸. Doch wird das Begriffspaar ἐπιθυμίαι καὶ ἡδοναὶ hier durch δουλεύειν in biblisches Denken eingebunden.

διάγειν ist innerhalb des NT nur in den Past sowie einer varia lectio zu Lk 7,25 belegt. Im Hellenismus ist es ein geläufiger Ausdruck für die Lebensführung (oft wie 1 Tim 2,2 mit βίον); vgl. 2 Makk 12,38; 3 Makk 4,8.

κακία und φθόνος gehörten schon bei Paulus zu den Kennzeichen des alten, vorchristlichen Lebens (vgl. 1 Kor 5,8 für κακία sowie Röm 1,29 und Gal 5,21 für φθόνος).

στυγητός ist innerhalb der biblischen Schriften hapax legomenon; vgl. aber θεοστυγής in Röm 1,30 und στυγητός in 1 Clem 35,6; 45,7. Es kann aktiven (hassend; vgl. POxy 433,28)¹⁹ oder passiven (verhaßt; vgl. Philo, Decal 131) Sinn haben. Auch hier liegt eine Übernahme hellenistisch(-jüdisch)er Terminologie vor.

μισεῖν ἀλλήλους ist eine höchst seltene Wortkombination, die im gesamten biblischen Schriftgut nur zweimal begegnet – obwohl μισεῖν dort sehr häufig ist. In Mt 24,10 wird sie gebraucht, um das Verhalten der gottfernen Menschen in der letzten Zeit zu beschreiben. Die Anschauung, daß das Zusammenleben der Heiden von einer Zerrüttung der zwischenmenschlichen Verhältnisse gekennzeichnet ist, wird bereits in Weish 14,22–28 geschildert. Christliche Lasterkataloge wenden dies auf die präbaptismale Situation an.

V 3 erinnert an Röm 1,18–32, wo Paulus nachweist, daß für *Heiden* wegen ihrer Schuld eine Rettung aufgrund von Werken ganz unmöglich ist. Es liegt von daher nahe, daß auch Tit 3,3 ehemalige Heiden im Blick hat.

4 ὅτε bindet das Erscheinen von χρηστότης und φιλαθρωπία an einen konkreten historischen Moment, genau wie in Gal 4,4 die Sendung des Sohnes an einen solchen gebunden ist. Es handelt sich also keineswegs „lediglich [um]

¹⁷ Luk 8,14; Jak 4,1,3; 2 Petr 2,13.

¹⁸ Siehe z. B. Philo Agr 16,83; Josephus Ant 1,74; 2,51 u. ö.

¹⁹ Beleg aus SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 2, 650.

den je und je wieder neu einfallenden Vorgang einer Apparition der Transzendenz²⁰.

Mit gutem Recht nimmt Betz an, daß in Tit 3,4–7 wie schon in Röm 3,21 und 1,17 auf Jes 56,1 angespielt ist: „Die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Heilandes, wurde offenbart (vgl. Jes 56,1b), nicht aufgrund der Werke der Gerechtigkeit, die wir getan hätten (Jes 56,1a)“²¹. Wie im Röm wird hier gegenüber Jes 56 das Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit umgestellt und jeglicher Einfluß der menschlichen auf das Offenbarwerden der göttlichen abgelehnt.

χρηστότης und **χρηστός** als Prädikationen Gottes treten in der LXX, vor allem in den Psalmen, häufig auf. Damit werden Derivate der Wurzel כָּטַב wiedergegeben. Die **χρηστότης** gehört zu den Wesenszügen Gottes, wie **δόξα**, **ἔλεος**, **μακροθυμία** etc., die im Grunde seine Person selbst meinen (so z. B. Ex 33,18f: MT כָּבֵד – כָּטַב; LXX **δόξα** – **δόξα**). Dabei wird **χρηστότης** nicht als abstrakte Eigenschaft eines in sich ruhenden Gottes verstanden. Sie ist vielmehr durch sein soteriologisches Handeln am Menschen definiert²²: So vergibt Gott beispielsweise nach Ps 24(25) aufgrund seiner **χρηστότης** Sünden (vv 7.18), rettet (v 20) und erlöst (v 22). Im NT übernehmen allein Paulus und seine Schüler das Substantiv in der Zuordnung zu Gott (Röm 2,4; 11,22; Eph 2,7). Eph 2,7, wo die Rettung, die Gott in Christus geschenkt hat, als Erweis seiner **χρηστότης** gesehen wird, kommt unserer Stelle nahe.

Für den Verfasser der Past lag es zum einen von der soteriologischen Orientierung des Wortes im AT her nahe, Gottes neues, endgültiges Heilshandeln ebenfalls mit seiner **χρηστότης** in Verbindung zu bringen. Zum andern aber bot sich das Wort im Blick auf hellenistische Leser an, die gewöhnt waren, von der **χρηστότης** ihrer Könige und Götter zu sprechen, nämlich als Beschreibung des Wesenszuges des Königs oder Gottes, aus dem sich dessen (sporadische) Hilfe motivierte²³. **χρηστότης** und **φιλανθρωπία** treten im profanen wie im hellenistisch-jüdischen Bereich oft zusammen auf. Vgl. im hellenistisch-jüdischen Schrifttum: Jos Ant 8,214 und Philo SpecLeg II,8,75; 11,96; Abr 203²⁴. Bestimmend ist aber auch an dieser Stelle die hellenistisch-jüdische Prägung des Begriffs, da nämlich **χρηστότης** und **φιλανθρωπία** sote-

²⁰ So möchte HASLER (Epiphanie 200) **ἐπιφάνεια** und **ἐπιφαίνεσθαι** interpretieren; vgl. dagegen SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 651.

²¹ Göttliche und menschliche Gerechtigkeit 291, Anm. 32.

²² Vgl. STOEBE, כָּטַב 662.

²³ Zahlreiche Belege finden sich bei SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 1, 252, Anm. 4 und 5.

²⁴ Weitere Belege aus jüdisch-hellenistischen und hellenistischen Schriften bei SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 663. Zum hellenistischen Schrifttum vgl. außerdem die Belege bei PASSOW, *Handwörterbuch* Bd. II/2, 2514 und *Thesaurus* Bd. VIII, 1680f.

riologisch bestimmt sind: sie äußern sich in der Heilsgeschichte, in der Sendung Jesu.

φιλανθρωπία ist im NT auch noch in Apg 28,2 (vgl. 27,3 φιλανθρώπως) belegt, dort aber in bezug auf menschliches Verhalten.

Im außerbiblischen Griechisch benennt φιλανθρωπία häufig einen Wesenszug der Herrscher. „Le philanthrope est humain, au sens de civilisé ... et toujours porté à la pitié et à la miséricorde (ἔλεος)“²⁵. Diese „nuance de justice et de bienfaisance“ hatte zur Folge, daß φιλανθρωπία sehr schnell „un épithète des dieux“ wurde, „pour signaler qu'ils viennent en aide aux hommes“²⁶. In der LXX bezeichnet die Wortgruppe fast immer humanes *menschliches* Verhalten²⁷, insbesondere – hellenistischem Vorbild folgend – des Herrschers (vgl. 2 Makk 6,22; 14,9). Die Rede von der φιλανθρωπία Gottes zeichnet sich in Weish 7,25 ab, wo der Weisheit als „Hauch der Kraft Gottes und reinem Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers“ φιλανθρωπία zugeschrieben wird. Nach Weish 1,6 und 7,23 ist der Geist der Weisheit Gottes φιλόφρων. Im hellenistischen Judentum nennen Josephus (Ant 1,24) und Philo (z. B. Virt 77,188; Abr 79; Cher 99 – um nur einige der zahlreichen Belege anzuführen) die Liebe Gottes zu den Menschen bzw. das daraus resultierende Verhalten φιλανθρωπία.

Es lag also von der Sprache seiner Umwelt – insbesondere des hellenistischen Judentums – her für den Verfasser der Past (oder seiner Überlieferung) nahe, auch und erst recht die Kondeszendenz Gottes im rettenden Kommen Jesu als Ausfluß seiner φιλανθρωπία zu sehen. Er füllt aber den Begriff gegenüber den hellenistischen Religionen neu²⁸, denn die Liebe Gottes äußert sich nach diesen Versen wie im AT (vgl. Jer 38[31],3; Hos,11,4; Zef 3,17; Mal 1,2) in Gottes rettendem Handeln in Christus (s. u. zu vv 5–7). So ist φιλανθρωπία hier nichts anderes als die hellenistische Umschreibung dessen, was Paulus in Röm 5,8f ἀγάπη (Gottes) nennt und ebenfalls heilsgeschichtlich definiert. Wahrscheinlich formuliert der Verfasser die vv 3–7 sogar direkt von Röm 5 herkommend. Das deutet sich auch in der Rede vom „Ausgießen“ des Geistes (s. u.) an. Tit 3,3 paraphrasiert das ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν aus Röm 5,8. Tit 3,7 nennt im Anschluß an Röm 5,9 als Ziel der Liebe Gottes die Rechtfertigung des Menschen.

²⁵ SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 2, 661.

²⁶ Ebd.; vgl. die Belege dort sowie in Bd. 1, 253, Anm. 1 und 3 und bei PASSOW, Handwörterbuch Bd. II/2, 2253.

²⁷ φιλανθρωπία: 1 Esr 8,10; 3 Makk 3,18; φιλόφρων/-ως Weish 12,19; 2 Makk 4,11; 9,27; 3 Makk 3,20; 4 Makk 5,12; φιλανθρωπεῖν 2 Makk 13,23.

²⁸ LUCK (φιλανθρωπία 111) ist deshalb nicht vorbehaltlos zuzustimmen, wenn er zu unserer Stelle anmerkt: „In dieser Terminologie wirkt die Verehrung der epiphanen Götter nach, wie sie sich vor allem im Kaiserkult darstellt“.

ἐπιφαίνεσθαι siehe zweiter Hauptteil, XVI. zu Tit 2,11.

5 ἐξ ἔργων vgl. zweiter Hauptteil, VII. zu 2 Tim 1,9. Zusammenfassend sei hier folgendes wiederholt: Paulus hat im Zusammenhang seiner Rechtfertigungstheologie in Anlehnung an Hab 2,4 den Ausdruck ἐξ ἔργων geprägt. Dieser kommt im NT nur im Anschluß an ihn (Eph) oder in bewußter Auseinandersetzung mit ihm (Jak) vor. Das Auftreten der Wendung an unserer Stelle ist also ein eindeutiges Indiz dafür, daß dem Verfasser die paulinische Rechtfertigungsterminologie vertraut ist²⁹. Paulus kontrastiert den ἔργα (νόμου) jeweils πίστις oder χάρις. Da der Verfasser der Past gern χάρις durch ἔλεος ersetzt (vgl. zweiter Hauptteil, I. zu 1 Tim 1,1–2), ohne daß damit ein Bedeutungsunterschied gegeben wäre, entspricht der Gegensatz οὐκ ἐξ ἔργων ... ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος genau dem paulinischen „nicht ἐξ ἔργων, sondern κατὰ χάριν“ (Röm 4,2.4; 11,6).

ἐν δικαιοσύνη Der Ausdruck ἐν δικαιοσύνη fehlt in den paulinischen Homologumena. Die einzigen Belege in der Paulus-Schule sind Eph 4,24³⁰; 5,9; 2 Tim 3,16; Tit 3,5. Die Wendung ist jedoch in der LXX öfter belegt³¹, und zwar immer in positiver Bedeutung. Gerecht sind Werke, die Gott gefallen; der Bezug zum Gesetz wird dabei im AT nicht immer ausgesprochen, ist aber mit der zunehmenden Hochschätzung der Tora im Judentum automatisch gegeben.

Wenn der Verfasser der Past sagt, ἐν δικαιοσύνη getane Werke rechtfertigen nicht, ist das also grundsätzlich gleichbedeutend mit der paulinischen Aussage, daß die Werke des Gesetzes nicht rechtfertigen, da „Werke ἐν δικαιοσύνη“ für den jüdisch denkenden Verfasser zweifellos primär „Gesetzeswerke“ hieß³².

Der Relativsatz ἃ ἐποίησαμεν ist grammatisch gesehen ein Realis³³. Seine Aussage liegt auf einer Ebene mit Phil 3,6, wo Paulus sich κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος nennt. Auch dem Verfasser von Tit 3,5 geht es nicht um die Frage, ob es solche gerechten Taten³⁴ gebe, sondern ob sie zur Rettung beitragen können. Wie Paulus spricht er ihnen die Kraft ab, Sünden zu rechtfertigen³⁵. Diese „Ablehnung jeder menschlichen Vorleistung für das Heil bleibt ... durch und durch paulinisch“³⁶.

²⁹ So z. B. auch KRETSCHMAR, Paulinischer Glaube 129.

³⁰ Hier wird δικαιοσύνη ebenfalls „ethisch verstanden[]“; vgl. GESE, Rezeption 136.

³¹ Zum Beispiel Lev 19,15; Jos 24,14; Prov 20,7; vgl. auch TestAss 1,6; ferner Sir 16,22 und Jes 32,17, wo die Wendung ἔργα δικαιοσύνης gebraucht wird.

³² So auch HAHN, Taufe und Rechtfertigung 96, Anm. 4.

³³ Vgl. Eph 3,11, wo dieselbe Phrase, ἦν ἐποίησεν, auf die Ausführung von Gottes Rat-schluß bezogen ist.

³⁴ Vgl. zu dieser Übersetzung BAUER-ALAND, Wörterbuch 623.

³⁵ Daß es hier um die Werke vor der Wende zu Christus geht und nicht um die Werke der neuen Gerechtigkeit (vgl. Röm 6,16–18; 8,10 u. ö.), ist durch den Bezug zu ἔσωσεν

Den Anlaß dazu, hier den Begriff der δικαιοσύνη einzuführen, der bei Paulus seinen Ort fast ausschließlich in der Rechtfertigungsbotschaft hat und den er im Zusammenhang mit rein menschlichem, nicht geistgewirktem Tun meidet, wird dem Verfasser Dtn 9,5 gegeben haben³⁷: Unsere Stelle beschreibt wie Dtn 9,5 das Heil als ein „Erben“ des ewigen Lebens (Dtn 9,5 spricht vom Erben des Landes), welches nicht der eigenen δικαιοσύνη zuzuschreiben ist. Der Verfasser verwendet Dtn 9,5 als Rahmen, in den er die paulinische Rechtfertigungstheologie einzeichnet.

ποιούν ἔργα ποιούν ist ein in der LXX oft auftretender Semitismus. Bei Paulus fehlt er; dafür steht in den paulinischen Homologumena das Verb ἐργάζεσθαι. Auffallend häufig ist die Wendung ἔργα ποιούν in den johan-neischen Schriften³⁸.

ἔλεος (vgl. zweiter Hauptteil, VII. zu 2 Tim 1,9) Wie oben bemerkt, entspricht der Gegensatz ἔργα – ἔλεος dem paulinischen ἔργα – χάρις (wobei aber auch für Paulus Gottes ἔλεος der Grund der Rettung sein kann – vgl. Röm 9,16; 11,32; 15,9; ebenso auch Eph 2,4; 1 Petr 1,3; 2,10). Eine Abweichung vom paulinischen Sprachgebrauch besteht darin, daß hier wie an einigen Stellen in der LXX (z. B. Tob 6,17; Ps 6,4; 16[17],7; 30[31],16; 56[57],3)³⁹ σώζειν als Konsequenz des ἔλεος Gottes genannt wird. In den paulinischen Homologumena ist zwar auch oft vom σώζειν die Rede, aber Paulus sagt – jedenfalls explizit – nur von der *Rechtfertigung*, daß sie „aus Gnade“ geschieht (Röm 3,24; 4,4; Gal 2,21; 5,4; vgl. Tit 3,7).

Einzig in Eph 2,5.8 heißt es: χάριτί ἐστε σεσωσμένοι. Das ist umso bemerkenswerter, als schon der Begriff χρηστότης (s. o.) in diese Richtung wies und Eph 2,1ff wie Tit 3,3–7 nach dem Einst-Jetzt-Schema strukturiert ist (vgl. v 2 πότε – νῦν).

Da man davon ausgehen kann, daß der Verfasser der Past den Eph-Brief kannte⁴⁰, wird hier eine direkte Abhängigkeit von diesem vorliegen.

eindeutig. Gefragt ist nach Werken, die zur Rettung in der Vergangenheit beigetragen haben könnten.

³⁶ MERKEL, Pastoralbriefe 103.

³⁷ οὐχὶ διὰ τὴν δικαιοσύνην σου ... εἰσπορεύῃ κληρονομήσαι τὴν γῆν αὐτῶν ...

³⁸ Joh 5,36; 7,3; 7,21; 8,39.41; 10,25.37; 14,10.12; 15,24; 17,4; Offb 2,5; sonst im NT nur noch Mt 23,3.5; Apg 9,36. In den Joh-Briefen und der Offb ist öfter vom Tun der δικαιοσύνη die Rede: 1 Joh 2,29; 3,7.10; Offb 22,11.

³⁹ Daß Gott aus Erbarmen rettet, gehörte auch zum Bekenntnis von Qumran – vgl. z. B. 1QM XI,3f.

⁴⁰ Vgl. hierzu GESE, Rezeption 225f.

σώζειν vgl. hierzu zweiter Hauptteil, VII. zu 2 Tim 1,9; in Tit 3,5 beinhaltet das Verb die schon gegenwärtige Rettung der Christen (nicht die endgültige im Endgericht).

λουτρόν παλιγγενεσίας

λουτρόν selbst erscheint im NT nur noch in Eph 5,26⁴¹. Doch sind die damit verwandten Verben mehrfach belegt, und zwar fast durchweg in bezug auf die Taufe: λούειν Joh 13,10; Hebr 10,22; ἀπολούειν Apg 22,16; 1 Kor 6,11. Vorbereitet war dieser Gebrauch der Wortfamilie durch das Judentum, wo sie in Bezug auf rituelle Bäder zur Anwendung kam, vgl. z. B. Sir 31(34),25; Josephus Bell 2,129.161; Philo VitMos 2,143 und SpecLeg 1,261; Sib IV 165 (Proselytentaufe).

παλιγγενεσία Dieses Wort ist im NT nur noch ein weiteres Mal belegt, nämlich in Mt 19,28, wo es in Anlehnung an seine Verwendung in der Stoa für die Erneuerung der Welt steht, welche aber nun nicht im Rahmen eines Weltenbrandes, sondern in dem der Menschensohnerwartung steht (ähnlich, aber mit ἀποκαθίσταμαι bzw. ἀποκατάστασις formuliert, Mt 17,11 par Mk 9,12; Apg 1,6; 3,21)⁴².

Ysebaert kommt hinsichtlich der Bedeutung des Wortes in Hellenismus und NT zu folgendem Ergebnis: „Da beim Verb γίγνομαι der Gedanke an eine Geburt zwar möglich, aber nicht notwendig ist, ist dieser auch für die Ableitung παλιγγενεσία nicht von vornherein sicher. Eine Untersuchung der Belege zeigt, daß die Vokabel in hellenistischer Zeit ein Modewort war, das neben Synonymen wie περίοδος, ἀνακατάστασις, ἀναβίωσις verwendet wird, bisweilen in einem Hendiadyoin. So läßt sich feststellen, daß παλιγγενεσία immer die Bedeutung ‚ein neues Werden, Neuanfang‘ hat, und erst in den hermetischen Schriften den Gedanken an eine Geburt enthält und damit die Bedeutung ‚Wiedergeburt‘ bekommt“⁴³. Für das NT folgert Ysebaert daraus, „daß παλιγγενεσία Mt 19.28 nur ‚Neuanfang, Wiederherstellung‘ bedeutet und gleichfalls in Tit 3.5, wo der Hendiadyoin διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου schon an sich diese Bedeutung sicher stellt“⁴⁴ – eine Folgerung, die kritisch beleuchtet werden muß (s. u.). Als Ursprung der in den hermetischen Schriften mit παλιγγενεσία verbundenen Vorstellung von der Wiedergeburt sieht er das NT an, das an mehreren Stellen

⁴¹ Vgl. auch Justin, Apol I 61,3; 66,1. Die Wirkung des λουτρόν ist nach Justin die ἀναγέννησις.

⁴² Vgl. zu den zahlreichen Belegen in der frühchristlichen Literatur YSEBAERT, Greek Baptismal Terminology 146–148.

⁴³ YSEBAERT, Amtsterminologie 211.

⁴⁴ Ebd.; ein Terminus technicus für die Seelenwanderung wurde παλιγγενεσία nach YSEBAERT (Greek Baptismal Terminology 102) erst im 2. Jh.

unbestreitbar von Wiedergeburt spricht, nämlich ἀναγεννᾶσθαι (1 Petr 1,3.23), ἀρτιγεννήτος (1 Petr 2,2), γεννᾶσθαι ἄνωθεν (Joh 3,3.7), ἐκ τοῦ θεοῦ γεννᾶσθαι (1 Joh 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18), ἐκ τοῦ πνεύματος γεννᾶσθαι (Joh 3,6.8), ἐκ ὕδατος καὶ πνεύματος γεννᾶσθαι (Joh 3,5), ἀποκυεῖν (Jak 1,18).

Weitaus die meisten Belege stammen also aus der (in Kleinasien beheimateten) johanneischen Tradition. Während diese Terminologie in den Schriften der apostolischen Väter sonst fehlt, zeigt sie sich bei Justin „im christlichen Sprachgebrauch fest verankert – in einer unmißverständlichen Verbindung mit der Taufe“⁴⁵. Mit Barrett kann man somit annehmen, „daß insbesondere in der Asia die Vorstellung der Wiedergeburt durch göttliche Macht verwendet wurde, um das christliche Leben zu erklären“⁴⁶. Von daher ist aber nicht auszuschließen, daß dem Verfasser der Past diese Vorstellung bereits bekannt war – zumal sie, wie sich zeigen wird, schon im AT angelegt war. Es entspräche ganz seinem Stil, wenn er, um die ihm aus Kleinasien bekannte Wiedergeburtsvorstellung auszudrücken, das Substantiv παλιγγενεσία auf diesen Sachverhalt übertragen hätte⁴⁷. Das Hendiadyoin mit ἀνακαίνωσις wäre damit immer noch gegeben, denn „Neuschöpfung und Wiedergeburt besagen beide, daß dem Leben des Menschen eine Tat Gottes, nicht sein eigenes Tun, einen neuen Anfang gibt ... Der Vorgang, durch den das geschieht, wird in beiden Fällen als die Wiederholung des Geschehens dargestellt, das die natürliche Existenz des Menschen früher begründet hatte (Erschaffung – Geburt)“⁴⁸. „An den wenigen Stellen, an denen überhaupt im Frühchristentum der Gedanke der Wiedergeburt begegnet“, ist „er so gut wie immer mit der Taufe verbunden“ (vgl. Joh 3,5; Tit 3,5; Justin, Apol I,61,3.10; 66,1; Dial 138,2; ActThom 132; Irenäus, Epid 3 und 7)⁴⁹.

Es stellt sich die Frage, woher das Urchristentum diese Vorstellung nahm (sofern es sich überhaupt um eine Übernahme handelt): aus dem Judentum oder aus den Mysterienkulten der Umwelt.

In der LXX sucht man nach den Begriffen, mit denen das NT von Wiedergeburt spricht, vergebens. Jedoch wird hier einfaches γεννηθῆναι in diesem Sinn verwendet. Von Interesse sind hier Dtn 32,18; Jes 1,2; Ps 86(87),4; Prov 11,9. In Dtn 32,18 klagt Mose Israel an: θεὸν τὸν γεννήσαντά σε ἐγκατέλιπες, und in Jes 1,2 klagt Gott: υἱοὺς ἐγέννησα ... αὐτοὶ δέ με

⁴⁵ BARRETT, Johannes 227.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Das wäre ihm mindestens ebenso zuzutrauen wie dem Verfasser des 13. hermetischen Traktates, dem YSEBAERT diese Übertragung von παλιγγενεσία auf einen Bereich, dem es vorher nicht zugehörte, zuschreibt. Auch WEDDERBURN (Baptism 62) übersetzt παλιγγενεσία in Tit 3,5 bereits analog zu Joh 3,5 mit „rebirth“.

⁴⁸ DEY, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ 163.

⁴⁹ BARTH, Taufe 109 mit Anm. 250; Belege ebd.

ἠθέτησαν. Ps 86(87),4 (MT auch v 5) handelt von der eschatologischen Neugeburt auf dem Zion⁵⁰. In Prov 11,9 wird das Ziel des Gerechten als γεννᾶται εἰς ζῶην bestimmt. Die (Neu-)Geburt ist hier jeweils ein soteriologischer Vorgang: die Erwählung zum Volk, die Rettung am Schilfmeer, die der Auferstehung gleichkommende eschatologische Neugeburt (auf dem Zion). Kosmische und individuelle Erneuerung, herkömmlicherweise als neue Schöpfung und Wiedergeburt unterschieden, werden hier nicht deutlich getrennt. An diesen doppelten Gebrauch des Wortfeldes schließt Josephus unmittelbar an: Er gebraucht das Substantiv παλιγγενεσία in Ant 11,66 von der Wiedererlangung des Landes nach dem Exil, die verbale Form πάλιν γενέσθαι in Ap 2,218 für das den Märtyrern um des Gesetzes willen verliehene neue Leben im kommenden Äon. Philo dagegen ist, wo er von παλιγγενεσία spricht, stark von griechischer, vor allem stoischer Philosophie beeinflusst (vgl. Post 36,124; Aet 3,9; 10,76; 14,47; 17,85; 18,93; 19,99.103; 21,107; Cher 32,114; VitMos 2,12,65⁵¹). Bei den Rabbinen begegnet im Zusammenhang mit der Bekehrung von Proselyten des öfteren der Ausdruck „einem eben geborenen Kinde gleichen“⁵². Damit ist gemeint, daß der Proselyt „in seinem Verhältnis zu Gott anzusehen sei wie ein eben geborenes Kind, das frei von Sünde u[nd] Schuld ist“⁵³. Auch hier hat die Wendung „keine Beziehung zum eschatologischen Neuschöpfungsgedanken“, sondern beschreibt „den Statuswandel des Proselyten“⁵⁴.

Nach diesem Durchgang durch die jüdisch(-hellenistisch)en Belege für παλιγγενεσία ist nun auf die Vorstellung der Wiedergeburt in den Mysterienkulten einzugehen, da diese in der Forschung seit Dibelius⁵⁵ immer wieder als Ursprung der neutestamentlichen Rede von der Wiedergeburt angesehen worden sind. Dibelius stuft die Bedeutung des Wortes als „eine mystische“ ein; Conzelmann setzt dafür verdeutlichend „eine mysterienhafte“⁵⁶.

Dazu ist im Anschluß an Wedderburn⁵⁷ und Lichtenberger folgendes zu sagen: Beim Vergleich mit den Mysterienkulten ist große Vorsicht geboten. Zum einen sind wir wegen ihrer Arkandisziplin schlecht darüber unterrichtet, zum

⁵⁰ Vgl. GESE, Tod 51: „Die Vorstellung, daß Zion bei der Ankunft des Königs Jahwe das Gottesvolk gebären wird, findet sich ... breit entwickelt bei Tritojesaja in der Apokalypse 66,5ff. Alle, die Jahwe angehören, erscheinen als Kinder der Mutter Jerusalem, und in dem Augenblick der apokalyptischen Erlösung erfolgt ihre Geburt“; vgl. ders., Johannesprolog 198.

⁵¹ Vgl. YSEBAERT, Greek Baptismal Terminology 99.

⁵² Vgl. BILL II, 422.

⁵³ A. a. O. 423.

⁵⁴ MELL, Neue Schöpfung 199.

⁵⁵ DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 111ff; vgl. KÄSEMANN, Titus 3,4–7, 298f; TRUMMER, Paulustradition 186.

⁵⁶ DIBELIUS, Pastoralbriefe 94; DIBELIUS-CONZELMANN 111.

⁵⁷ Baptism passim, insbesondere 162f; vgl. auch WILCKENS, An die Römer Bd. 2, 58.

andern faßt der Begriff ein breites Spektrum verschiedener Kulte zusammen. „Vorsichtig können wir als ihren gemeinsamen Nenner formulieren: In einem durch kultisch-rituelle Praktiken vorbereiteten (Initiations-)Ritus widerfährt dem Mysten in einer Begegnung von Leben und Tod durch die Gottheit Heil, σωτηρία“⁵⁸. Für diesen Vorgang sind zwar die oben genannten Wörter relativ selten belegt⁵⁹, doch ist erkennbar, „daß die im Mysterium geschenkte σωτηρία als Wiedergeburt erfahren wurde“⁶⁰. Von *Taufriten* in den Mysterien hingegen wissen wir nichts⁶¹.

Ohnehin tritt „der Auffassung, die christlichen Wiedergeburtzeugnisse seien in Vorstellungswelt und Sprache direkt aus den Mysterien übernommen, ... warnend die Reflexion der historischen Möglichkeit und Plausibilität entgegen: Es ist unwahrscheinlich, daß das Urchristentum in den wenigen Jahrzehnten, in denen es sein unerhörtes Proprium theologisch formulierte, für den Gedanken der Wiedergeburt Anleihen bei der heidnischen Umwelt genommen hat [vgl. 1 Thess 1,9f]. Viel eher ist damit zu rechnen, daß dem Urchristentum diese Vorstellungswelt durch jüdische Vermittlung zukam, stand doch das Judentum schon jahrhundertlang in der Auseinandersetzung mit den Mysterien“⁶². Das Urchristentum und Paulus sind „in Wirklichkeit von der griechischsprechenden Synagoge [abhängig], die die religiöse Koine ihrer Umwelt teilweise verwendete“, nicht aber direkt von den Mysterien⁶³. Nach Wedderburn scheuten sich die ersten Christen aufgrund des vom Judentum überkommenen Monotheismus sogar, die Sprache der Mysterien aufzugreifen, sofern sie nicht bereits in die Alltagssprache eingegangen war, weshalb er eine *direkte* Ableitung der neutestamentlichen Wiedergeburtsvorstellung von den Mysterien ablehnt⁶⁴.

Mit Ysebaert kann man sogar noch einen Schritt weitergehen: Denn die Verwendung von παλιγγενεσία im Sinne von „Wiedergeburt“ „as a religious term for the elevation of man to a higher mode of existence“ beschränkt sich nach seiner eingehenden Untersuchung der antiken Belege auf den dreizehnten hermetischen Traktat und einige verwandte Termini in der Mithras-Liturgie, wobei all diese Verwendungen christlichen Ursprungs sind: “Consequently

⁵⁸ LICHTENBERGER, Neuschöpfung 14; dort z. T. unterstrichen.

⁵⁹ Eine Übersicht über die (Wieder-)Geburts-Terminologie der Mysterien bieten LICHTENBERGER, Neuschöpfung 14f und YSEBAERT, Greek Baptismal Terminology 118f.

⁶⁰ LICHTENBERGER, Neuschöpfung 15 (dort z. T. unterstrichen).

⁶¹ Vgl. WILCKENS, An die Römer Bd. 2, 57.

⁶² LICHTENBERGER, Neuschöpfung 16f (dort z. T. unterstrichen) unter Verweis auf Num 25,3LXX; Dtn 23,18; 3 Makk 2,30; Weish 12,3f; 14,15.22ff. Vgl. WILCKENS, An die Römer Bd. 2, 59. Auch WEDDERBURN (Baptism 162) macht auf die „difficulty of reconstructing a plausible setting where such an influence ... would have been tolerated“ aufmerksam – zumindest im judenchristlichen Bereich, dem der Verfasser der Past angehört.

⁶³ HENGEL, Sohn Gottes 47, Anm. 56.

⁶⁴ Baptism 162f und 62.

there are no texts to support the theory that the word ever belonged to the terminology of the mysteries"⁶⁵.

Was veranlaßte das Urchristentum dazu, die alttestamentlich-jüdische Rede von der „neuen Geburt“ aufzunehmen? – „Der Ausgangspunkt für die Entwicklung der neuen Terminologie liegt“ nach Barrett „in erster Linie in der urchristlichen Evangelientradition; s. besonders Mt 18,3 (vgl. Mk 10,15; Lk 18,17)⁶⁶, wo Jesus das Werden wie Kinder zur Bedingung des Eingangs in das Himmelreich macht. Bezeichnenderweise verbindet Justin in Apol 1,61,4 Mt 18,3 mit Joh 3,3 zu: „Αν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν⁶⁷. Hinzu kommt „die fundamentale neutestamentliche Aussage über das Reich Gottes ..., nämlich, daß es nicht bloß in seiner Fülle im kommenden Äon erwartet werden muß, sondern daß es bereits offenbart wurde, keimhaft oder potentiell, in der Person und dem Werk Jesu“⁶⁸. Meines Erachtens kann man mit Gese noch einen Schritt weiter zurückgehen und den Ursprung der christlichen Rede von der Neugeburt in der Aufnahme alttestamentlicher, eschatologischer Erwartungen (bereits!) durch die Johannaufe (welche Gese als „Ritualisierung der eschatologischen Geburt, von der z. B. Jes 26,17ff spricht“, interpretiert⁶⁹) sehen. Dieses Wiedergeburtsgeschehen wurde im christlichen Taufverständnis als „Partizipation an Tod und Auferstehung Jesu“ aufgefaßt⁷⁰. Mit der Terminologie von der Wiedergeburt wird „der radikale Bruch zwischen einst und jetzt betont und dadurch die Größe der Heilsgabe unterstrichen“⁷¹.

Von hier aus ergibt sich auch das Spezifikum der neutestamentlichen Wiedergeburtsvorstellung gegenüber der jüdischen einerseits und der hellenistisch-heidnischen andererseits: Das NT redet von Wiedergeburt nicht mystisch-rückwärtsgewandt, sondern im Zug der Eschatologie – jedoch nicht wie das Judentum rein zukünftig, sondern so, daß das Heil in der Zeit schon angebrochen, aber noch nicht vollendet ist⁷². Anders als die Mysterienkulte hält das Christentum an der „Geschichtlichkeit der Wiedergeburt“ fest durch die unlösliche, zweifache Bindung der Taufe an das sie wirksam machende Wort Gottes (vgl. 1 Petr 1,23; Jak 1,18)⁷³ und an die Person Jesu, der kraft seines Todes und seiner Auferstehung σωτήρ ist und den Geist ausgießt (Tit 3,6).

⁶⁵ YSEBAERT, Greek Baptismal Terminology 107; a. a. O. 105f plädiert YSEBAERT dafür, daß der 13. hermetische Traktat in die zweite Hälfte des 3. Jh. s. n. Chr. zu datieren und nachweislich sprachlich vom NT beeinflußt sei.

⁶⁶ BARRETT, Johannes 228.

⁶⁷ Vgl. LICHTENBERGER, Neuschöpfung 2.

⁶⁸ BARRETT, Johannes 228.

⁶⁹ GESE, Johannesprolog 200.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ BARTH, Taufe 111.

⁷² Vgl. LICHTENBERGER, Neuschöpfung 24–26.

⁷³ Vgl. a. a. O. 21.

Während in den Mysterienkulten die Wiedergeburt nur einigen wenigen – den auserwählten Mysten – zugänglich ist, will Gott nach 1 Tim 2,4, „daß alle Menschen gerettet werden“, und der Geist ist nach Tit 3,6 – alttestamentlicher Erwartung entsprechend – „reichlich ausgegossen“.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß das NT mit seiner Rede von der Wiedergeburt eng ans AT anschließt, während es – wenn überhaupt – „mit den spätantiken Mysterienkulten ... kaum mehr als die Sprache gemeinsam“ hat⁷⁴. Es bleibt im NT – wie im AT – bei der Zugehörigkeit der Wiedergeburt zur Eschatologie.

Daß der Verfasser der Past für diesen Sachverhalt das Wort *παλιγγενεσία* gewählt hat, lag im Blick auf die Adressaten nahe, in deren Sprache es ein Modewort war⁷⁵.

ἀνακαίνωσις und *ἀνακαινοῦν* kommen in der LXX noch gar nicht vor. Es scheint sich um Neubildungen durch Paulus zu handeln⁷⁶. Das verwandte Verb *ἀνακαινίζειν* steht einige Male für das Piel oder das Hitpael von שָׁחַח, womit teilweise die in Jes 43,18f; 65,17 und 66,22 unter Verwendung des Adjektivs *καινός* verheißene (Neu-)Schöpfung angesprochen wird⁷⁷: Ps 102(103),5b; Kglg 5,21; vor allem aber Ps 103(104),30: *ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται, καὶ ἀνακαινιεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς*. Im Hebräischen stehen hier die schon im Schöpfungsbericht von Gen 1 vorkommenden Wörter שָׁחַח und שָׁחַח neben שָׁחַח. *ἀνακαινίζειν* bezieht sich in äthHen 106,13 auf die Neuschöpfung nach der Sintflut. Der Verfasser von Joseph und Aseneth⁷⁸ (JosAs 8,9 und 15,5.7) überträgt *ἀνακαινίζειν* auf die „Erneuerung“, die einem Menschen widerfährt, wenn er sich vom Heidentum zum Gott Israels bekehrt, in das Volk Gottes eingegliedert wird und (dadurch) Anteil am ewigen Leben erhält. Eine „eschatologische Dimension [ist hier] kaum oder überhaupt nicht greifbar“; „Aseneth ist nicht der Prototyp für den Existenzwandel schlechthin, sondern für den Heiden, der Jude wird“⁷⁹. Von Interesse sind

⁷⁴ A. a. O. 25.

⁷⁵ S. o. und die zahlreichen Belege bei YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology* 89–119.

⁷⁶ Vgl. BEHM, *καινός* 455 und YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology* 132; letzterer erklärt diese Neubildung damit, daß „(ἀνα)καινίζειν only means that something is renewed in the sense that the former condition is restored and this did not adequately convey his [Paul’s] thought“.

⁷⁷ Vgl. zur Neuschöpfung auch äthHen 72,1; syrBar 32,6; 44,12; Jub 1,29; 4,26 sowie 11Q19 XXIX,9.

⁷⁸ Nach BURCHARD (in: *Old Testament Pseudepigrapha*, hrsg. von Charlesworth, Bd. 2, 181) zwischen 100 v. Chr. und 132–135 n. Chr.

⁷⁹ LICHTENBERGER, *Neuschöpfung* 8 (dort z. T. unterstrichen) bzw. 9. Vgl. BURCHARD a. a. O. 192: “*Salvation* is a ‘necessity’ appropriate only for non-Jews. It did not have to be wrought by a redeemer ...; and its conditions were not disclosed at some specific

diese Stellen aber insofern, als sie zeigen, daß die (Neu-)Schöpfungs-Terminologie schon im hellenistischen Judentum Eingang in die Bekehrungsterminologie fand⁸⁰. In Qumran gab es ebenfalls neben der kosmischen Neuschöpfungserwartung (vgl. 1QH V,11f; 1QS IV,25) eine auf den einzelnen bezogene (vgl. 1QH XI,19ff), welche hier „streng als eschatologisches Ereignis verstanden [wurde], das entweder künftig erwartet wird ... oder bereits Gegenwart geworden ist und den Menschen, wiewohl dieser Welt angehörig, vor Gott neu gemacht hat (so in 1QH)“⁸¹. Nach Lang kannten auch die Rabbinen sowohl eine universale Neuschöpfung, welche sie mit Beginn der messianischen Zeit erwarteten, als auch eine individuelle, welche sie in der Bekehrung von Proselyten sich vollziehen sahen⁸², wengleich sie „die seinswandelnde[] Neuschöpfungskonzeption der Apokalyptik“ *kritisch* rezipierten⁸³.

Das Judentum kannte also bereits eine kosmische wie auch eine anthropologische Neuschöpfung, eine eschatologische Erneuerung der Welt wie eine (z. T. eschatologisch gedachte) Erneuerung des Einzelnen. Die Tatsache, daß man diese Termini von der Erneuerung der Welt auf die des einzelnen Menschen übertrug „suggère qu'il faut lier étroitement la régénération individuelle du néophyte à la nouvelle ère du cosmos inaugurée par Jésus-Christ“⁸⁴ (vgl. Röm 8,19ff).

Im NT wird in Hebr 6,6 ἀνακαλιζέιν verwendet, nämlich für die Erneuerung εἰς μετάνοιαν (vgl. JosAs 15,7). Größere Bedeutung erhält es im Barnabasbrief (6,11), wo es die Erneuerung „durch d[ie] Sündenvergebung (bei d[er] Taufe)“⁸⁵ beinhaltet; ebenso Herm vis 16,9; sim 72,3; 91,3.

Paulus gebraucht ἀνακαίνωσις und ἀνακαίνουθν, allerdings nicht für die Neuschöpfung, sondern für die beständige Erneuerung, die auf die Taufe folgt (vgl. Röm 12,2; 2 Kor 4,16; Kol 3,10). Die Neuschöpfung umschreibt er in Gal 6,15 und 2 Kor 5,17 (auf Jes 43,18f und 65,17 anspielend) mit dem Begriff der καινὴ κτίσις⁸⁶, in Röm 6,4 als καινότης ζωῆς. Sie geschieht durch

time in history by a special envoy of God ... The chance to be saved has always been present“ (kursiv bei BURCHARD).

⁸⁰ Vgl. 1 Thess 1,9, wo ebenfalls erkennbar ist, daß jüdische Bekehrungsterminologie in die christliche Bekehrungspredigt vor Heiden übernommen wurde.

⁸¹ LICHTENBERGER, Neuschöpfung 7. Darüber, ob 1QH XI,19ff tatsächlich von Neuschöpfung spricht, herrscht in der Forschung allerdings keine Einigkeit: vgl. dafür außer LICHTENBERGER KUHN, Texte 201; SJÖBERG, Neuschöpfung 132. STUHLMACHER, Erwägungen 13 sieht in 1QH XI,19–22 und 1QH XIX,10–14 Belege für die „Bekehrung zur Qumrangemeinde als eine[] kraft des h[ei]l[igen] Geistes vollzogene[n] Neuschöpfung“. MELL (Neue Schöpfung 85–87) argumentiert gegen die Interpretation dieser Stellen als Belege für die Neuschöpfung.

⁸² Korinther 300.

⁸³ STUHLMACHER, Erwägungen 16.

⁸⁴ SPICQ, Épîtres pastorales Bd. 2, 653.

⁸⁵ BAUER-ALAND, Wörterbuch 108.

⁸⁶ Vgl. dazu STUHLMACHER, Erwägungen 6.

Sühne bzw. Versöhnung und die Auferstehung Jesu (2 Kor 5,18f.21; Röm 6,4)⁸⁷, die in der Taufe angeeignet werden, sowie durch die Verkündigung (2 Kor 5,20) und ist ein Werk des Geistes (Röm 8,6–11).

Der Epheserbrief faßt den Neuschöpfungsgedanken in seine Rede vom καινός άνθρωπος (2,15; 4,24): In Eph 2,15 wird die Schaffung des neuen Menschen ebenfalls als Frucht des Sühnetods Jesu und der Versöhnung gesehen, wie die Erwähnung des Blutes Jesu (v 13), seines Kreuzes (v 16) und das Verb ἀποκαταλλάσσειν (v 16) zeigen.

Der Verfasser der Past kannte sowohl die von Paulus geprägte, freilich etwas anders nuancierte Wortgruppe ἀνακαίνωσις/ἀνακαινοῦν als auch die alttestamentlich begründete paulinische Rede von der καινή κτίσις. Von hier ließ er sich den heilsgeschichtlichen Bezug und die eschatologische Dimension der ἀνακαίνωσις vorgeben, welche beispielsweise in JosAs ganz und gar fehlen. Die Möglichkeit der ἀνακαίνωσις ist nach Tit 3 gerade nicht „always ... present“⁸⁸, sondern sie ist erst mit dem ἐπιφαίνεσθαι der Gnade Gottes im Auftreten Jesu als Retter (Tit 3,6) gegeben worden. Ervin argumentiert dafür, daß die ἀνακαίνωσις auf die Taufe folge, weil auch in Röm 12,2 das Wort so gebraucht sei, und spricht von einer „twofold action of the Spirit“⁸⁹. Doch ist zu beachten, daß das dazugehörige Verb in Röm 12,2 im Präsens steht, in Tit 3,5 dagegen im Aorist. Während dort also an einen fortdauernden Vorgang gedacht ist, handelt es sich hier um ein einmaliges Ereignis in der Vergangenheit.

παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις erwiesen sich in unserer Untersuchung als Parallelbegriffe, die ein und denselben Sachverhalt meinen. Folglich gehören beide als Hendiadyoin zu λουτρόν und beziehen sich beide auf die Erneuerung, welche der durch Jesus Christus gegebene Geist in der Taufe wirkt.

πνεῦμα ἅγιον Die Prädikation ἅγιον wird dem Geist Gottes (im Anschluß an alttestamentlichen Sprachgebrauch) in allen Traditionskreisen des NT beigelegt. Durch den Geist erhält der Getaufte „bereits in seiner irdischen Gegenwart teil an der Wirklichkeit der kommenden Heilswelt“⁹⁰.

6 ἐκχεῖν Von der „Ausgießung“ (ἐκχεῖν) des Geistes Gottes spricht Joel 3,1f (vgl. Sach 12,10). Diese Verheißung nimmt Lk in der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,17f) wörtlich auf. Nach Apg 2,33 (vgl. Lk 24,49; Apg 1,8) ist

⁸⁷ Das entspricht der jüdischen Lehre vom Großen Versöhnungstag, wonach „Sühne, Sündenvergebung und Neuschöpfung ... im Sühneritual aufs engste zusammen[gehören]“ (STUHLMACHER, Biblische Theologie des NT Bd. 1, 139; dort kursiv).

⁸⁸ BURCHARD, in: Old Testament Pseudepigrapha, hrsg. von CHARLESWORTH, Bd. 2, 192 zu JosAs.

⁸⁹ Conversion 130.

⁹⁰ WILCKENS, Brief an die Römer Bd. 2, 55.

Jesus wie nach Tit 3,6 der, durch den die verheißene Ausgießung des Geistes geschieht. Apg 2,33 erklärt das von einer im Targum und in Eph 4,8 erhaltenen Fassung von Ps 68,19 (67,19LXX) her: Jesus hat den Geist bei seiner Erhöhung zur Rechten Gottes empfangen, so daß er ihn ausgießen konnte (vgl. Joh 15,26)⁹¹. Subjekt der Geistausgießung ist Jesus auch nach Paulus: vgl. Röm 8,9; Gal 4,6; Phil 1,19.

Eine weitere Anspielung auf Joel 3,1 liegt auch in Röm 5,5 vor, wonach die Liebe Gottes durch den Geist in die Herzen der Christen *ausgegossen* ist (ἐκκέχυται). Da der Verfasser höchstwahrscheinlich den Römerbrief kannte (vgl. zweiter Hauptteil, I. zu 1 Tim 1,1–2), war ihm mit derselben Wahrscheinlichkeit die im Urchristentum vollzogene Anwendung von Joel 3,1f in ihrer späteren, nicht mehr an Pfingsten gebundenen Form (vgl. auch 1 Clem 2,2; 46,6; Barn 1,3) von Röm 5,5 her bekannt.

πλουσίως Dieses Adverb ist im NT nur viermal belegt, davon zweimal in den Past. Daß der Geist „reichlich“ gegeben wird, besagt auch Joh 3,34: ... οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα.

σωτήρ vgl. den Exkurs im zweiten Hauptteil unter I. An dieser Stelle werden Gott (v 4) *und* Jesus (v 7) σωτήρ genannt, wobei Gott das übergeordnete Subjekt, Jesus dagegen sozusagen das „Instrument“ seines Handelns ist. Dadurch wird an dieser Stelle ein Charakteristikum der Christologie der Past besonders gut sichtbar, nämlich die Unterordnung Jesu unter den Vater bei voller Gleichwertigkeit. Beide sind derselben Titel würdig; zugleich ist deutlich, daß das Heilsgeschehen von Gott ausgeht (v 4) und Jesus dabei die Mittlerrolle zukommt (v 6 διὰ; vgl. 1 Tim 2,5). Hierin zeigt sich, daß nicht nur die Rede von der ἐπιφάνεια in den Past der Sendungschristologie nachempfunden ist, sondern auch die vom σωτήρ.

Die trinitarische Struktur, die sich auf diese Weise ergibt, ist typisch für Texte, die von der Taufe handeln: auch nach 1 Kor 6,11 und Mt 28,19 hat es der Täufling in der Taufe mit Gott, Christus und dem Heiligen Geist zu tun.

7 δικαιούσθαι in seiner soteriologischen Bedeutung ist in den Past nur an dieser Stelle belegt. Bei Paulus ist es ein Zentralbegriff seiner Rechtfertigungsbotschaft, welchen er entsprechend häufig gebraucht, allerdings nur in dreien seiner Briefe, nämlich Römer-, 1. Korinther- und Galater-Brief. In den Briefen seiner Schüler fehlt er – abgesehen von unserer Stelle – völlig⁹². Sie substituieren dafür σώζειν (vgl. Eph 2,5ff; Tit 3,5). Hier steht neben σώζειν (v 5) das paulinische δικαιούσθαι, „das Heilswerk der Rechtfertigung der Gottlosen

⁹¹ Vgl. MARSHALL, Acts 78f.

⁹² In den Synoptikern ist nur Lk 18,14 vergleichbar.

[vgl. v 3] um Christi willen allein durch den Glauben“, welches „die δικαίωσις aufgrund von Werken des Gesetzes“ „überbietet und erledigt“⁹³.

κληρονόμος Die Wortfamilie κληρονόμ- wird im NT im Anschluß an die LXX gebraucht, wo sie für verschiedene hebräische Wörter steht⁹⁴. Die einzelnen Wörter werden dabei mit einem Inhalt gefüllt, der über ihre allgemeine Grundbedeutung hinausgeht. Wie bei $\eta\lambda\theta\eta$ geht es um etwas, was man „zuteilt erhält und nur auf Grund dieser Zuteilung in Besitz nimmt“, häufig um „Erbbesitz“⁹⁵. Kennzeichnend für die Bedeutung von κληρονομεῖν und κληρονομία ist das Moment des dauerhaften Besitzes, „der nicht auf der Grundlage eines stets umkehrbaren Geschäftes ruht, sondern auf Gottes Geben“; von daher war es möglich, „dies Wort in eschatologischen Zusammenhängen zu verwenden“⁹⁶. In der Eschatologie des Frühjudentums „tritt neben das ‚Erben dieser Erde‘ das Erben des ewigen Lebens, das zu einem festen Sprachgebrauch geworden ist, PsSal 14,10; äthHen 40,9; Sib fr 3[,45]; Test Hiob 18[,6f]; ... daneben: den kommenden Aeon (4 Esr 7,96; s[yr]Bar 44,13; slavHen 50,2: 66,6) oder Gottes Herrlichkeit [Apk Elias bei Cl Al Pro X 94,4] erben“⁹⁷. Daß die Gemeinde „erben“ wird, steht in Einklang damit, daß sie nach Tit 2,14 der λαὸς περιούσιος ist, dem nach dem AT das Land – und später das ewige Leben – als $\eta\lambda\theta\eta$ verheißen ist. κληρονομεῖν ζῶν ist im NT eine feststehende Redewendung (vgl. Mt 19,29; Mk 10,17 par Lk 18,18 und Lk 10,25), die allerdings in den paulinischen Homologumena nicht vorkommt. Paulus spricht im absoluten Sinn vom κληρονομεῖν (z. B. Gal 4,30), der κληρονομία (z. B. Gal 3,18) und dem κληρονόμος-Sein (z. B. Gal 3,29; hier ebenfalls im Zusammenhang mit der Taufe); ferner vom κληρονομεῖν der βασιλεία (s. o.), der δόξα (z. B. Röm 8,17) oder der ἀφθαρσία (1 Kor 15,50). Wie Tit 3,7 stellt auch er in Gal 3,6–25 einen Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und „Erbe“ her, wenn er einerseits sagt, daß die κληρονομία, welche Abraham verheißen wurde, nicht ἐκ νόμου sei, sondern ἐξ ἐπαγγελίας (v 18), und andererseits im selben Zusammenhang die Rechtfertigung aus Glauben als Erfüllung der Verheißung darstellt (v 16 und v 24)⁹⁸. Was dort in einem Bild ausführlich erörtert wird, ist hier, in Tit 3, in eine prägnante Formel

⁹³ STUHLMACHER, *Biblische Theologie des NT* Bd. 1,334 zur Rechtfertigungslehre bei Paulus.

⁹⁴ In den meisten Fällen steht κληρονομεῖν für Qal-Formen von $\eta\lambda\theta$ oder $\eta\lambda\theta$ κληρονομία für $\eta\lambda\theta$ und κληρονόμος (ausnahmslos) für Formen von $\eta\lambda\theta$.

⁹⁵ HERRMANN bei FOERSTER/HERRMANN, κληρονόμος 774.

⁹⁶ FOERSTER, κληρονόμος 779; dort z. T. gesperrt.

⁹⁷ A. a. O. 780.

⁹⁸ Vgl. zum Zusammenhang von Rechtfertigung und zukünftiger Hoffnung auch Röm 4,5.17; 5,1f; 8,30.

zusammengefaßt, wobei der Verfasser auf die ihm vertraute jüdisch-christliche Terminologie zurückgreift.

ἐλπίς ζωῆς αἰωνίου vgl. zweiter Hauptteil unter XV. zu Tit 1,2.

Wie verhält sich die in den vv 5-7 gebotene Darstellung der Rechtfertigung zur paulinischen Rechtfertigungslehre? – Zwar ist bei Paulus die Rechtfertigung primär an den Glauben gebunden (vgl. Röm 3,24f; 4,5.16; 5,1f), doch wird an Stellen wie 1 Kor 6,11, Gal 3,27 und Röm 6,1ff deutlich, daß sie auch für ihn mit der Taufe in Verbindung steht. 1 Kor 6,9–11 „zeigt ...“, daß auch Paulus in diesem Kontext das Rechtfertigungsgeschehen ohne Rückgriff auf die πίστις bzw. die Antithetik von Gesetz und Glaube darstellen kann⁹⁹. Umgekehrt spricht der Verfasser der Past auch von der Rettung durch den Glauben (1 Tim 1,16; 2 Tim 3,15; auch Tit 3,8, also unmittelbar im Anschluß an Tit 3,4-7); auch für ihn „kennzeichnet das πιστεύειν als πιστεύειν εἰς Χριστόν das Sein des geretteten Menschen schlechthin“¹⁰⁰, so daß an dieser Stelle kein Widerspruch zur Theologie des Paulus besteht¹⁰¹. Allerdings ist mit Hahn festzustellen, daß in den deuteropaulinischen Schriften anders als bei Paulus von der Rechtfertigung „nur noch im Zusammenhang mit der Taufe gesprochen wird“¹⁰². Darin spiegelt sich deren geschichtliche Situation, in der nicht mehr die theologische Grundlegung, sondern die kirchliche „Anwendung“ der Rechtfertigungslehre im Vordergrund stand. „Ob hier wirklich der Akt der Rechtfertigung gemeint sei und nicht vielmehr ein in Kraft der Gnade gerechtes Leben“ – so Dibelius¹⁰³ –, ist *keine* Frage: zum einen führt das Partizip Aorist δικαιωθέντες die Rechtfertigung als etwas Einmaliges ein, zum anderen stünde die zweite Deutung in eklatantem Widerspruch zu οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ (v 5), und schließlich ist ein „in Kraft der Gnade gerechtes Le-

⁹⁹ WOLTER, Pastoralbriefe 67, Anm. 17; MARSHALL (Faith and Works 208) macht unter Hinweis auf 1 Kor 6,11 und Röm 3,24 (vgl. auch 6,7) darauf aufmerksam, daß auch Paulus nicht immer, wenn er von Rechtfertigung sprach, den Glauben erwähnte; vgl. auch LOHSE, Taufe 322. Das macht das Fehlen der „Relation zur πίστις“ weniger „auffällig“, als es nach HAHNs Darstellung (Taufe und Rechtfertigung 96) erscheint, selbst wenn es sich bei den genannten Stellen um traditionelles Material handelt, da Paulus sich von der zitierten Tradition mit keinem Wort distanziert.

¹⁰⁰ So beschreibt HAHN (Taufe und Rechtfertigung 120f) den Stellenwert des Glaubens in der paulinischen Theologie.

¹⁰¹ Vgl. zum Glaubensbegriff der Past MARSHALL, Faith and Works 210–216. MARSHALL zeigt auf breiter Basis auf, daß Glaube in den Past nicht „a formal attitude“ ist, sondern „a living, personal relationship of trust in God“ (a. a. O. 213). Nach BULTMANN (Pastoralbriefe 996) ist „der Glaubensbegriff“ der Past „insofern nicht unpaulinisch, als der Glaube in seiner Einheit mit der Tat verstanden ist“, auch wenn „der Ton auf die Rechtgläubigkeit“ fällt.

¹⁰² Taufe und Rechtfertigung 95f.

¹⁰³ DIBELIUS, Pastoralbriefe 95f; DIBELIUS-CONZELMANN 113.

ben“ auch und gerade bei Paulus integraler Bestandteil der Rechtfertigung (vgl. Röm 6,4; 7,4; 8,4).

Daß die Aussage, die Rettung geschehe in der Taufe, nicht das Heilsgeschehen in Kreuz und Auferstehung Jesu negiert, zeigt ein Blick auf Texte wie z. B. 1 Tim 2,6 und Tit 2,14; hier sind Lebenshingabe Jesu und Applikation auf die Glaubenden ganz unmittelbar miteinander verbunden.

3. Zusammenfassung

Tit 3,1–7 ist eine postconversionale Mahnrede. Obwohl die vv 3–7 vom Stil her traditionell erscheinen, handelt es sich wahrscheinlich nicht um ein als Ganzes übernommenes Traditionsstück. Die Verbindung von alttestamentlicher und paulinischer Tradition und die terminologischen Anleihen beim hellenistischen Judentum (s. u.) lassen den Text mit völliger Sicherheit der Paulus-Schule und mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Verfasser der Past zuweisen. Er übergab der Gemeinde diese Zusammenschau von Gottes Heilswerk in Christus und dessen Applikation in der Taufe in einprägsamer Form.

Der Abschnitt zeigt in vieler Hinsicht, daß der Verfasser sich zu Recht als Paulinisten versteht: Wie Paulus sieht er in der Sünde eine den Menschen versklavende Macht, von welcher der Mensch nur durch Neuschöpfung frei werden kann. Diese ordnet er wie Paulus (vgl. Gal 3,27f) der Taufe zu, ohne damit ihre Bindung an den Glauben aufzugeben (vgl. Gal 3,26 mit 1 Tim 1,16; 2 Tim 3,15). Ganz und gar paulinisch ist die Ablehnung jeglicher Mitwirkung von Werken zum Heil. „Rettung“ (v 5) – schon in Eph 2,5.8 an die Stelle von „Rechtfertigung“ getreten – und „Rechtfertigung“ (v 7) – ein Begriff, der ansonsten sogar in den Briefen von Paulusschülern nicht rezipiert wird – geschehen allein aufgrund des Erbarmens Gottes. Auch der Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und „Erbe“ (v 7) war von Paulus her vorgegeben (vgl. Gal 3,6–25).

Gleichzeitig geht der Verfasser in der Verwendung hellenistisch(-jüdischer) Termini über Paulus hinaus. Während Paulus in Röm 5,8 Gottes *ἀγάπη* als Grund für Gottes Heilswerk in Christus angibt, umschreibt der Verfasser der Past dies mit *χρηστότης καὶ φιλαθρωπία*. Geradezu ein hellenistisches Modewort wählt er mit *παλιγγενεσία* zur Beschreibung dessen, was in der Taufe geschieht. Der Inhalt der Taufe freilich, nämlich Wiedergeburt und Neuschöpfung durch den von Jesus Christus ausgegossenen Heiligen Geist, war ihm von der urchristlichen Tradition her vorgegeben.

Für die Christologie ist an dieser Stelle die Zuordnung von Gott, Jesus Christus und Heiligem Geist bedeutungsvoll: Jesus ist wie Gott *σωτήρ*. Damit wird ihm göttliche Würde zuerkannt. Dennoch bleibt er dem Vater untergeordnet, da von diesem das Heilsgeschehen insgesamt ausgeht (v 4), während

Jesus die Mittlerrolle zukommt, sofern *er* den Geist ausgießt. Dieser bewirkt in der Taufe die Neuschöpfung und Wiedergeburt des Menschen. Insgesamt ergibt sich auf diese Weise wie in anderen Tauftexten (vgl. 1 Kor 6,11 und Mt 28,19) eine trinitarische Struktur.

XVIII. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

- 1 Tim 1,14 ... μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
1 Tim 3,13 ... πολλὴν παρρησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
2 Tim 1,1 ... κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
2 Tim 1,9 ... χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ...
2 Tim 1,13 ... ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
2 Tim 2,1 ... ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
2 Tim 2,10 ... σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ...
2 Tim 3,12 ... εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ...
2 Tim 3,15 ... διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Allan¹ und andere Exegeten meinten, im Gebrauch von ἐν Χριστῷ einen der Hauptunterschiede der Christologie der Past zu der des Paulus entdeckt zu haben. Bevor wir dieser Annahme im Folgenden nachgehen und den Sprachgebrauch der Past im einzelnen mit dem des Paulus vergleichen, ist zu betonen, daß der Gebrauch der Formel an sich schon eine bemerkenswerte *Anknüpfung* an Paulus darstellt. Sie begegnet in den uns überlieferten Schriften zuerst bei Paulus und ist in vorpaulinischen Traditionen noch nicht nachweisbar². Im NT begegnet sie außer bei Paulus nur in von ihm abhängigen Schriften (Eph, Past, 1 Petr), so daß Jeremias sie zu Recht zu den „typisch paulinische[n] Stilformen“ der Past zählt³.

Allan⁴ sieht einen wesentlichen Unterschied zwischen der Verwendung der Formel in den paulinischen Homologumena und in den Past bereits in ihrer Häufigkeit gemessen an der Textlänge; in jenen erscheint ἐν Χριστῷ dreimal so häufig wie in diesen. Doch läßt eine solche rein statistische Argumentation völlig außer acht, daß das Vorkommen an bestimmte Inhalte gekoppelt ist. Stellten wir an anderer Stelle fest, daß die Christologie in den Past nur selten explizit thematisiert wird, so ist es auch nicht verwunderlich, wenn die Formel ἐν Χριστῷ entsprechend selten vorkommt⁵.

¹ The ‚In Christ‘ Formula.

² Vgl. WIKENHAUSER, Christumystik 33.

³ Briefe 7.

⁴ The ‚In Christ‘ Formula 116.

⁵ Ebenso wenig erstaunt es, daß ALLAN (ebd.) in dem auf die Christologie konzentrierten Epheserbrief ἐν Χριστῷ in Relation zur Textlänge gesehen doppelt so oft wie bei Paulus gezählt hat.

Beim Vergleich mit den paulinischen Belegen fällt zunächst auf, daß in den Past eine Verfestigung des Sprachgebrauchs stattgefunden hat: ἐν κυρίῳ fehlt völlig, und ἐν Χριστῷ kommt – außer in der direkt von Paulus übernommenen Wendung ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ in 1 Tim 2,7 (welche textkritisch ungesichert ist)⁶ – nur noch in der vollen Form ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ vor. Darin ist wohl kaum eine Verkümmderung der Ausdrucksstärke gegenüber Paulus zu sehen⁷, sondern die für die Past charakteristische Eingießung paulinischer Theologie in feste Formen bzw. Formeln. Bei sieben von neun Belegen (wenn man 1 Tim 2,7 nicht mitrechnet) steht ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ jeweils als Apposition zu einem Substantiv, die (im Stil der LXX) durch die Wiederholung von dessen Artikel angeschlossen wird. Diese attributive Zuordnung der Formel zu Substantiven ist insofern bemerkenswert, als sie in der LXX für ἐν θεῷ etc. gerade nicht belegt ist⁸; sie ist einzig als Anknüpfung an Paulus zu erklären, der ἐν Χριστῷ gelegentlich in dieser Weise konstruiert (vgl. Röm 8,39 ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ο. ὀ.). Nur zwei Stellen in den Past verbinden ἐν Χριστῷ mit einem Verb (2 Tim 1,9; 3,12).

Wie die folgende Übersicht zeigt, haben sämtliche Verwendungen der Formel in den Past ein paulinisches Vorbild:

a) πίστις ...	1 Tim 1,14; 1 Tim 3,13; 2 Tim 1,13; 2 Tim 3,15	(Gal 3,26;) Eph 1,15; Kol 1,4 (Eph 1,1 πιστοῖς ἐν ...)
b) ἀγάπη ...	1 Tim 1,14; 2 Tim 1,13	Röm 8,39; 1 Kor 16,24 (Kol 1,4)
c) χάρις ἢ δοθεῖσα ...	2 Tim 1,9	1 Kor 1,4 (Eph 4,32 ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν)
d) ἐνδυναμοῦν ἐν τῇ χάριτι ...	2 Tim 2,1	Phil 4,13 Eph 6,10
e) ἐπαγγελία ζωῆς ...	2 Tim 1,1	Röm 6,23; 8,2

⁶ Ob ἐν Χριστῷ an dieser Stelle zum ursprünglichen Text gehört, ist nicht zu entscheiden, da die beiden alexandrinischen Hauptzeugen (S* und A) hier gegeneinander stehen.

⁷ ALLAN (The 'In Christ' Formula 118) spricht von einem „very great impoverishment of expression“, BOUTTIER (En Christ 143) von der „postérité dégénérée“ des paulinischen ἐν Χριστῷ.

⁸ Die einzigen Stellen in der LXX, wo überhaupt eine dieser ἐν-Formeln mit einem Substantiv verbunden wird, sind Ps 3,3 und Weish 5,15. Doch steht die Formel hier als Prädikat.

f) σωτηρία ...	2 Tim 2,10	(Gal 2,4 ἐλευθερία; 2,17 δικαιοθῆναι; Gal 3,14 ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ)
g) εὐσεβῶς ζῆν ...	2 Tim 3,12	Röm 6,11 (Kol 2,6 ἐν αὐτῷ περιπατεῖν)
h) (ἀλήθειαν λέγειν ...	1 Tim 2,7	Röm 9,1)

a) πίστις ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Die Formulierung πίστις ἐν ist in der neutestamentlichen Literatur äußerst selten (sieben Belege; davon vier in den Past), der LXX ist sie unbekannt. Wo das Verb πιστεύειν mit ἐν konstruiert wird, führt ἐν (wie εἰς, ἐπί oder πρὸς) das Objekt des Glaubens ein⁹. Innerhalb der paulinischen Homologumena ist πίστις ἐν höchstens einmal belegt, nämlich in dem von Paulus stammenden Zusatz zu der „vermutlich aus der Gemeinde von Antiochien stammenden Taufformel“ Gal 3,26¹⁰, sofern man ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ auf διὰ πίστεως bezieht. Weitere Belege sind Eph 1,15 und Kol 1,4. Während πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ an diesen beiden Stellen – im Anschluß an πιστεύειν ἐν – im Sinne des Glaubens an Jesus interpretiert werden könnte, ist das für die Past nicht an allen Stellen möglich; die Konstruktion ist hier auch etwas anders: ἐν κτλ. wird hier durch die Wiederholung des definiten Artikels eingeleitet, während es in Eph/Kol direkt an πίστις anschließt. In 1 Tim 1,14 und 2 Tim 1,13 bezieht es sich auf πίστις καὶ ἀγάπη, kann also nicht „an“ heißen, sondern ist mit „in“ oder „durch“ wiederzugeben und den charakteristisch paulinischen ἐν Χριστῷ-Formeln zuzurechnen. Der Glaube besteht insofern ἐν Χριστῷ, als er ganz von Christus und seinem Heilswerk bestimmt und erfüllt ist. Da die Past an πίστις den Aspekt des bleibenden Verhältnisses zu Christus betonen¹¹, entspricht πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ dem paulinischen εἰς Χριστῷ (2 Kor 5,17).

⁹ Zum Beispiel Ps 77,22; 77,32*; 105,12*; ἐν steht an diesen Stellen für π (wofür an anderen Stellen oft einfacher Dativ gesetzt wird).

¹⁰ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* Bd. 1, 220; dort z. T. kursiv. Ob ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ tatsächlich zu πίστις gehört oder eher zu υἱοὶ θεοῦ oder zu beidem, ist in der Forschung umstritten. Am ungezwungensten sind jedenfalls die beiden Auslegungen, die von einem Bezug zwischen ἐν Χριστῷ und dem unmittelbar vorhergehenden Wort πίστις ausgehen. Dann aber wäre Gal 3,26 bezüglich des Gebrauchs von ἐν Χριστῷ eine sehr enge Parallele zu 2 Tim 3,15.

¹¹ Vgl. MERKEL, *Pastoralbriefe* 16, zum Glaubens-Begriff der Past: Zwar zeigt bereits das häufige Vorkommen von πίστις in den Past (33mal gegenüber 38 Belegen im Römerbrief und 22 im Galaterbrief), „daß die Pastoralbriefe bewußt an Paulus anknüpfen“. Doch ist „Glaube“ dabei „oft als Glaubenswahrheit im Sinne des Bekenntnisses verstanden“ – eine

b) ἀγάπη ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Da ἀγάπη an den aus den Past aufgeführten Stellen die Liebe des Menschen (zu Gott und den Menschen) meint, ist hier vor allem die Verbindung von ἐν Χριστῷ und ἀγάπη in 1 Kor 16,24 zum Vergleich heranzuziehen. Dieser Vers könnte sogar das Vorbild dafür abgegeben haben. Daß ἐν Χριστῷ hier zu weit von ἀγάπη entfernt sei und „the whole idea of the love that links Paul and the Corinthians“ qualifiziere, „rather than qualifying love directly as in the Pastoral“¹², ist kein relevantes Argument, bezieht sich ἐν Χριστῷ doch auch in 1 Kor 16,24 ganz klar auf ἀγάπη und nicht auf das diese konkretisierende μετὰ πάντων ὑμῶν. In Kol 1,4 (vgl. Eph 1,15, wo dasselbe mit ἐν κυρίῳ gesagt wird) bezieht sich ἐν Χριστῷ wahrscheinlich auch noch auf ἀγάπη, auch wenn das wegen des an ἀγάπη angeschlossenen Relativsatzes grammatisch nicht eindeutig ist. In diesem Fall wäre Kol 1,4 eine exakte Parallele zu 1 Tim 1,14 und 2 Tim 1,13, wo ἐν Χριστῷ sich ebenfalls auf πίστις und ἀγάπη bezieht. Diese Tatsache übergeht Allan, wenn er 1 Tim 1,14 mit Gal 3,17–20 und Phil 3,3–14 vergleicht und infolgedessen als „not very impressive“, da der tieferen paulinischen Bedeutung entleert, beurteilt¹³.

Bedeutung, die auch den paulinischen Hohmologumena nicht völlig fremd ist (vgl. 1 Thess 4,14; 1 Kor 15,1–8; Röm 10,9; 12,6, wo Paulus davon ausgeht, „daß der Glaube sich an fest formulierte Sätze halten kann“). „Aber meistens ist Glaube für Paulus das radikale Sich-Verlassen auf die Gnade Gottes in Christus ..., wobei der Glaubende nicht mehr danach strebt, die Gesetzesgerechtigkeit zu erfüllen, sondern sich die Glaubensgerechtigkeit schenken läßt ... Diese in der Auseinandersetzung mit den Judaisten entwickelten Gedanken fehlen in den Pastoralbriefen“. MERKEL kommt (ebd.) abschließend zu dem Urteil, das Glaubensverständnis der Past sei „flacher als das des Paulus“. Vielleicht sollte man vorsichtiger formulieren und sagen, es sei anders akzentuiert. Wenn Heidenchristen gerettet werden sollten, so war dafür eine gewisse lehrmäßige Einführung in den „Glauben“ unerlässlich, während gleichzeitig die Relevanz der Gesetzesproblematik in ihrer spezifisch paulinischen Zuspitzung zurücktrat. ROLOFF (Brief 70) stellt fest, daß die Past zwar „nicht vergessen“ haben, „daß Glaube ... endzeitliche Gabe Gottes ist“, daß aber „das habituelle Moment stärker in den Vordergrund“ trete. Er macht das an zwei Beobachtungen fest: πίστις werde in den Past häufig „in Tugendkatalogen ... genannt“. Außerdem bestehe „zwischen πίστις und dem Adjektiv πιστός ... eine enge Korrelation“ (a. a. O. 70, Anm. 84). Allerdings reiht auch Paulus πίστις häufig in Begriffsreihen oder sogenannte Tugendkataloge ein. 2 Kor 8,7; auch Gal 5,22; 1 Thess 1,3 sind den von ROLOFF aufgezählten „Tugendkatalogen“ 1 Tim 4,12; 6,11f; 2 Tim 2,22; 3,10; Tit 2,2 durchaus vergleichbar.

¹² So ALLAN, The ‚In Christ‘ Formula 119.

¹³ A. a. O. 116(f).

c) χάρις ἡ δοθεῖσα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Der Wortlaut von 2 Tim 1,9e entspricht so genau dem von 1 Kor 1,4, daß man schwer umhin kann, hier eine direkte schriftliche Abhängigkeit anzunehmen, wobei der Verfasser der Past freilich die paulinische Redewendung in seinen eigenen Gedankengang eingefügt hat¹⁴. Eph 4,32 formuliert dasselbe verbal – wobei an die Gnade gedacht ist, die Jesus in seiner Selbsthingabe den Menschen erwiesen hat (vgl. 5,1)¹⁵. Auch in Eph 2,7 bezieht sich ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ möglicherweise noch auf πλοῦτος τῆς χάριτος.

d) ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Hierzu sind einerseits die unter c) angeführten Stellen zu vergleichen, wo von der χάρις ἐν Χριστῷ die Rede ist, andererseits aber auch Phil 4,13 und Eph 6,10; vgl. dazu Sach 10,12: κατισχύσω αὐτοὺς ἐν κυρίῳ θεῷ αὐτῶν, wo κατισχύειν ἐν für כָּרַבַּר (Pi'el) steht und instrumentale Bedeutung hat. Phil 4,13 ist einer der vielen Belege, die dafür sprechen, daß Paulus ἐν Χριστῷ auch instrumental gebraucht.

2 Tim 2,1 entspricht inhaltlich der semitisch (als Parallelismus membrorum) formulierten Aufforderung in Eph 6,10, wo ἐν κυρίῳ – wie die Parallele zu ἐν τῷ κράτει zeigt – ebenfalls instrumentale Bedeutung hat.

¹⁴ Auf ALLANs Frage (The ‚In Christ Formula‘ 119): „Does Paul ever use ‘grace’ in this connexion?” (d. h. in Bezug auf „the eternal purpose of God“ und nicht auf „grace as experienced when the believer comes to be ‘in Christ’“) ist dennoch unbedingt mit „ja“ zu antworten: In Röm 5,15 steht die Gnade Gottes dem Fehltritt Adams gegenüber, ist also mehr als die Erfahrung des Glaubenden, nämlich eine überindividuell wirksame Macht. In 2 Kor 8,9 wird von der Inkarnation als Folge der Gnade des Herrn Jesus Christus gesprochen; auch hier liegt Gnade vor jeder menschlichen Erfahrung; dasselbe gilt von der erwähnenden Gnade in Röm 11,5.

¹⁵ ALLAN (The ‚In Christ‘ Formula 120) stellt für 1 Kor 1,4 fest, daß „the possible presence of the deep mystical meaning cannot be denied“, obwohl es vom Kontext der Stelle selbst her nicht nahegelegt wird. Er begründet das damit, daß auch in Röm 12,6 und 2 Kor 8,1 – zwei der zahlreichen Belege für χάρις διδόναι – „a definite reference in the context to the community, the ‚Body of Christ‘, in which grace functions“, vorliege. Während Allan hier – vom sonstigen Sprachgebrauch des Paulus her denkend – die Möglichkeit („possible presence“) einer solchen „mystischen“ Bedeutung interessiert, fragt er im Blick auf die Past nach deren *Notwendigkeit*: „Does it follow, then, that in 2 Tim. i.9 we must give the phrase this deep meaning?“ (Hervorhebung von mir) und antwortet: „Nothing in the context indicates this“. Während er seinem Anspruch nach durch seine Studie *erweisen* will, daß die Past vom paulinischen Sprachgebrauch abweichen, setzt er es an dieser Stelle eindeutig voraus.

e) *ἐπαγγελία ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*

Röm 6,23 und 8,2 besagen, daß das (ewige) Leben aufgrund des Christuserignisses gegeben wurde – unabhängig davon, worauf man ἐν Χριστῷ im einzelnen bezieht: auf χάρισμα oder ζωή, auf νόμος, πνεῦμα, ἐλευθεροῦν oder ζωή –, und entsprechen damit genau 2 Tim 1,1 (vgl. die Parallele in Tit 1,2)¹⁶.

f) *σωτηρία ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*

Zwar ist die Verbindung von σωτηρία und ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ im gesamten Corpus Paulinum einmalig. Doch steht dieser Ausdruck inhaltlich Stellen wie Gal 2,4.17; 3,14 nahe. Sprachlich wird der Verfasser hier von der LXX abhängig sein, wo es in Ps 3,3LXX heißt: οὐκ ἔστι σωτηρία αὐτῷ ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ¹⁷. Hier ist ἐν wie in Apg 4,12 (σωτηρία ἐν und σωθήσεται ἐν) instrumental (also gleichbedeutend mit διὰ in 1 Thess 5,9).

g) *εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*

Allans Kommentar, er könne keine Stelle finden, an der Paulus „uses the formula with ζῆν“¹⁸, ist angesichts von Röm 6,11 grundlos. Wie in der Auslegung von 2 Tim 3,12 (siehe zweiter Hauptteil, XII.) erläutert, ist mit εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ genau das gemeint, was Paulus ζῆν τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ nennt. Auch Kol 2,6; Phil 4,1 und 1 Thess 3,8 sind mit dieser Stelle vergleichbar, weil die Verben ζῆν und περιπατεῖν bzw. στήκειν bei Paulus oft austauschbar sind. Ein Unterschied zum Sprachgebrauch der paulinischen Homologumena besteht darin, daß hier – obwohl das *Tun* des Menschen im Blick ist – ἐν Χριστῷ verwendet wird und nicht ἐν κυρίῳ, das Paulus in solchen Zusammenhängen zu verwenden pflegte¹⁹. Die Unterscheidung der beiden Wendungen ist schon im Epheser-Brief in der Auflösung begriffen (siehe oben, Abschnitt a und b, zu Eph 1,15).

¹⁶ ALLANS Auslegung, wonach der Verfasser der Past hier „directly ... ‚life‘ as being ‚in Christ‘ “ qualifiziere („In Christ Formula“ 119), markiert deshalb keinen Gegensatz zu den paulinischen Belegen.

¹⁷ Vgl. auch Hos 1,7 σώσω αὐτοὺς ἐν κυρίῳ θεῷ αὐτῶν.

¹⁸ The „In Christ“ Formula 117.

¹⁹ So zu Recht NEUGEBAUER, In Christus 175, Anm. 1.

h) ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ

ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ ist in Röm 9 nicht ursprünglich) in 1 Tim 2,7 ist in jedem Fall eine Übernahme aus Röm 9,1 – wenn es zum Text gehört –, durch den Verfasser selbst, ansonsten durch einen späteren Bearbeiter. Inhaltliche Unterschiede bestehen keine.

Angesichts dieses Tatbestandes ist Allans Ergebnis unhaltbar, wonach „the most striking feature of the use of the formula in the Pastorals, namely its use with abstract nouns, has only the very slightest resemblance to Paul’s usual modes of expression“²⁰, während die nach Allan „typisch“ paulinische Konzeption einer „profound personal identification with Christ ..., its association with vivid personal emotion ... [sowie] its association with the idea of corporate personality“²¹ fehle. Fragwürdig an dieser Argumentation ist, daß Allan einen ganz bestimmten Ausschnitt aus dem breiten Spektrum von Verwendungsmöglichkeiten für ἐν Χριστῷ bei Paulus, nämlich das „mystische“ Verständnis, für „typisch paulinisch“ erklärt. Infolgedessen erscheinen gerade die Stellen in den paulinischen Homologumena, welche der Verwendung der Formel in den Past vergleichbar wären, als „untypisch“, wodurch sich zwischen Paulus und den Past ein breiter Graben auftut.

Im Gegensatz zu Allan interpretiert Roloff das paulinische ἐν Χριστῷ nicht auf einer mystischen Ebene, sondern auf einer personalen, soteriologischen, sieht aber in den Past an deren „Stelle ... die Verbindung mit abstrakten Nomina, die Lebenshaltung und -gestaltung der Christen umschreiben“, treten²². Doch trifft auch das die Sache nicht. Es handelt sich nämlich – wie die aufgeführten paulinischen Parallelen zeigen – bei dieser Verbindung keineswegs um eine Neuerfindung durch den Verfasser, ja nicht einmal um eine „Neuakzentuierung der paulinischen Wendung“²³, sondern um die Auswahl einer bestimmten Verwendungsmöglichkeit aus den vielen, die in den paulinischen Homologumena vorlagen. Alle mit ἐν Χριστῷ verbundenen Ausdrücke in den Past sind entweder direkt oder indirekt in jenen vorgezeichnet. Wenn Roloff ferner zugibt, daß man „der Formel auch hier [in den Past] die soteriologische Bedeutung nicht absprechen“ könne²⁴, so ist das eine Untertreibung, die wahrscheinlich auf seine Konzentration auf einige ausgewählte Belege für ἐν Χριστῷ in den Past zurückgeht. Einem Ausdruck wie σωτηρίας τυγχάνειν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2 Tim 2,10) ist die soteriologische Bedeutung

²⁰ ALLAN, The ‚In Christ‘ Formula 119.

²¹ A. a. O. 15; vgl. hierzu die grundlegende Studie von KÄSEMANN: Leib und Leib Christi, sowie PARK, Kirche, 141f.

²² ROLOFF, Brief 362.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

nicht nur nicht abzusprechen, sondern direkt zu entnehmen. "The significance of the formula is that it appears to stamp the present time as the time of salvation and to indicate that the effects of the saving event, the death and resurrection of Christ, continue to be operative"²⁵. Mit Neugebauer²⁶ und Trummer ist folglich eine grundsätzliche Übereinstimmung mit der paulinischen ἐν Χριστῷ-Formel zu konstatieren: „Bei sprachlicher Stereotypie und statistisch eindeutig seltenerem Gebrauch der Formel darf“ aufgrund des „eindeutig soteriologischen Bezug[s]“ der Formel in den Past „von einer sachlichen Übereinstimmung der Past mit P[aulus] und von einer bewußten Weitergabe der p[au]l[i]n[ischen] Soteriologie in den Past gesprochen werden“²⁷. Es bleibt zu fragen, ob der Verfasser bei seiner Auswahl bewußt bestimmte bei Paulus vorgegebene Verwendungsmöglichkeiten übergangen hat. Zu Recht ist immer wieder angemerkt worden, daß die sogenannte ekklesiologische Verwendung der Formel, also ihre Verbindung mit Personen(-gruppen) bzw. der Gemeinde als Leib Christi, in den Past völlig fehle. Wenn diese Auslassung sich nicht bloß dem Zufall verdankt, was bei der kleinen Zahl von Belegen durchaus möglich ist, läge hier eine Verschiebung in der Ekklesiologie vor: Während in 1 Kor 12 die Gemeinde *als* Leib Christi dargestellt wird, steht er ihr, seinem Leib, in Eph (5,23 u. ö.) als Haupt gegenüber; ἐν Χριστῷ wird hier „als ein fester Terminus technicus für den Heilsraum der Kirche verwendet“²⁸. In den Past scheint auch dieser Gedanke zugunsten der Ämterstruktur der Gemeinde zurückgetreten zu sein.

Die verwandte Formel ἐν κυρίῳ hat der Verfasser der Past zwar völlig übergangen, doch ist die damit verbundene imperativische Konnotation²⁹ keineswegs verlorengegangen, sondern in ἐν Χριστῷ mit aufgenommen worden (vgl. 2 Tim 3,12).

²⁵ MARSHALL, *Christology* 167.

²⁶ *In Christus* 175, Anm. 1; vgl. auch OBERLINNER, *Epiphancia* 210.

²⁷ TRUMMER, *Paulustradition* 200; dort z. T. gesperrt.

²⁸ GESE, *Rezeption* 146; dort z. T. kursiv.

²⁹ Vgl. dazu NEUGEBAUER, *In Christus* 148.

Dritter Hauptteil

Ergebnis: Die Christologie der Pastoralbriefe

I. Intention und Arbeitsweise des Verfassers

I. Intention des Verfassers

Der Verfasser gibt selbst Hinweise auf die Absicht, die er mit seinen Briefen verfolgt: Gleich zu Beginn, in 1 Tim 1,3, formuliert er die Aufgabe als Abwehr von Irrlehre (ἑτεροδιδασκαλεῖν) durch Ermahnung (παραγγέλλειν). Angesichts der Bedrohung der Kirche durch Irrlehre gilt es, die „gesunde Lehre“ (ὕγιαίνουσα διδασκαλία – 1 Tim 1,10) zu bewahren¹. Daneben wollen die Briefe organisatorische Angelegenheiten der Gemeinden und ihrer Leitung regeln (Tit 1,5). Doch ist der Ort, an dem sie *christologische* Aussagen machen, in erster Linie die Formulierung der gesunden *Lehre* im Gegenüber zur Irrlehre. Diese Sorge um die Lehre wird auf verschiedene Weisen deutlich.

Überaus häufig stößt man auf Lehr- und Lernterminologie. Charakteristisch ist dabei die Aufforderung zum φυλάσσειν (Terminus der Gesetzesobservanz)² der παραθήκη (vgl. 1 Tim 5,21; 6,20; 2 Tim 1,12.14) – ein Begriff, der im NT ansonsten nicht vorkommt. Mit Recht resümiert Lohfink: „Für die Past ist die παραθήκη das Wichtigste, ja das Heiligste, das die Kirche besitzt“³. Paulus spricht in den Homologumena stattdessen von παράδοσις (z. B. 1 Kor 11,2). Παραθήκη ist ein Terminus technicus des „Depositarechts“, der „das anvertraute, unversehrt zu bewahrende und terminiert wieder zu übergebende Gut“ bezeichnet⁴. Wahrscheinlich wurde der Verfasser durch die synoptische Tradition angeregt, die Lehre παραθήκη zu nennen (vgl. 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,2 mit Mt 13,24.31; auch Lk 12,48). Dort beschreibt das Verb παρατίθημι die Übergabe der Lehre Jesu an die Jünger⁵. 2 Tim 2,2 beschreibt in jüdischer Weise „die unversehrte Weitergabe einer Überlieferung von einem Tradenten zum anderen“: man beachte die Begriffe ἡκουσας – παράθου –

¹ Vgl. auch GESE, Rezeption 225, Anm. 30.

² Vgl. für φυλάσσειν mit ἐντολή Ex 12,17, mit διαθήκη Ex 19,5, mit δικαίωμα Ex 15,26, mit νόμος Ex 13,10 und mit ῥῆμα Ex 12,24.

³ Paulinische Theologie 96.

⁴ A. a. O. 98; vgl. WEGENAST, Verständnis 144–148.

⁵ Diese wird dadurch mit der des Gesetzes an Mose (vgl. Dtn 4,8) parallelisiert. Vgl. dazu RIESNER, Jesus als Lehrer 369.

διδάξει⁶. Am Bewahren (φυλάσσειν) des Überkommenen hängt für die Past (ähnlich wie für die Apg – vgl. 16,4) in noch stärkerem Maß als für die paulinischen Homologumena der Fortbestand der Gemeinde – ein Interesse, dem sich auch der formelhafte Charakter ihrer Christologie verdankt. Παρατίθεσθαι und διδάσκειν umfassen zusammen das zentrale Anliegen des Verfassers. Darin sieht er eine der Hauptaufgaben des Apostelschülers und derer, die er anleiten wird (1 Tim 4,11; 6,2; 2 Tim 2,2.24; Tit 1,9; 2,1.3.7; 3,8; statt διδάσκειν steht an einigen Stellen παρακαλεῖν: 1 Tim 5,1; 6,2; 2 Tim 4,2; Tit 1,9; 2,6.15). Wie wichtig ihm die Lehre ist, zeigt auch die häufige Verwendung von διδαχή (2 Belege) und διδασκαλία (7 Belege), oft in Verbindung mit dem Partizip ὑγιαίνουσα: 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; vgl. die Rede von den „gesunden Worten (des Herrn)“ in 1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13. In 1 Tim 6,1, wo die Lehre parallel zum Namen Gottes genannt wird, hat man den Eindruck, daß διδασκαλία für den christlichen Glauben schlechthin steht. Der Inhalt der Lehre ist „der Glaube“ bzw. „die Wahrheit“, welche sich an der in den Evangelien überlieferten Lehre des Herrn orientiert (1 Tim 6,3). Paulus ist nach 1 Tim 2,7 (vgl. 4,6) ein Lehrer ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ. Die Wahrheit ist das, was Christen und Nichtchristen voneinander scheidet, so daß εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν dasselbe ist wie σωθῆναι (1 Tim 2,4; 4,3; 2 Tim 2,25; Tit 1,4). Die Gemeinde ist die Hüterin der Wahrheit (vgl. 1 Tim 3,15), während die Abkehr von der Wahrheit die Irrlehrer kennzeichnet (1 Tim 6,5; 2 Tim 2,18; 3,7f; 4,4; Tit 1,14). Wie schon bei Paulus (vgl. 1 Kor 15,2f; Gal 1,6–8; Kol 2,6⁷) kommt es dabei durchaus auf den Wortlaut des Evangeliums an, das Paulus als feste Größe anvertraut worden ist (1 Tim 1,11; vgl. Tit 1,3): Die Adressaten sollen sich Jesu so erinnern, wie sie ihn durch das paulinische Evangelium kennengelernt haben (2 Tim 2,8), und an diesem Evangelium gilt es trotz Widerständen festzuhalten (2 Tim 1,8; 3,14f). Timotheus soll auf die Lehre „sein Augenmerk richten“, um sich und seine Hörer zu retten (1 Tim 4,16). Die wahre Lehre ist also buchstäblich lebensrettend.

Paulus wird der Titel διδάσκαλος beigelegt, den er in den Homologumena nirgends führt (1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11). In den Past tritt er an beiden Stellen sogar auf eine Ebene mit ἀπόστολος, dem in den Homologumena am meisten betonten Titel des Paulus. Diese Tatsache ist gerade für die Christologie der Past von Bedeutung. Sie läßt erkennen, daß der Verfasser sich als Lehrer versteht, der die paulinische Lehre so formuliert, daß sie im Unterricht weitergegeben und gelernt werden kann. Dementsprechend kann 2 Tim 1,13 dazu auffordern, sich an den Worten des Paulus „ein Beispiel“ zu nehmen

⁶ Ebd.; gegen WEGENAST (Verständnis 154), für den „zwischen dem jüdischen und dem Traditionsdenken der Pastoralen kein unmittelbarer Zusammenhang besteht“.

⁷ Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.

(wörtlich: seine Worte als *Urbild* zu nehmen)⁸: ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγαινότων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας.

Der Verbindlichkeit der Lehre entspricht die Übernahme von *μανθάνειν* (1 Tim 2,11; 2 Tim 3,7.14) und *διδάσκειν* (1 Tim 2,12; 4,11; 6,2; 2 Tim 2,2) als Termini technici der Traditionsvermittlung aus AT und Judentum. Damit wird die Lehre mit der Tora auf eine Stufe erhoben. Im Zentrum des Interesses steht – jedenfalls dem Anspruch nach – die *paulinische* Lehre. Paulus ist *der* Lehrer schlechthin. In 2 Tim 2,2 gilt er als Anfang der Tradentenreihe (ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ). Dennoch wird in 2 Tim 3,14 sichtbar, daß er nicht der einzige Lehrer jener Gemeinde(n) war. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist *παρὰ τίνων* hier synchron zu verstehen und auf Paulus und andere urchristliche Lehrer zu deuten. Das ließe sich sehr sehr gut mit der Beobachtung zusammenbringen, daß die Past Material aus verschiedenen Kreisen des Urchristentums aufgenommen und verarbeitet haben, also eine Vielzahl von Lehrern kennen (s. u. zu den Quellen).

2. Arbeitsweise des Verfassers

a) Zusammenführung unterschiedlicher Traditionen

Entscheidend für die Frage nach der Christologie der Past ist, wie der Verfasser mit Traditionen umgeht: daß er sie teilweise einfach übernimmt und Material unterschiedlichster Herkunft ohne Unterschied nebeneinanderstellt, ohne sich in irgendeiner Weise kritisch dazu zu äußern, zeigt, daß diese Traditionen für ihn eine Einheit darstellen. Diese Einheit entsteht durch die gemeinsame Mitte aller ihm vorliegenden Zeugnisse, Jesus Christus. Sie erlaubt es dem Verfasser, *alle* Lehre unter die Autorität des Paulus zu stellen und als *dessen* Lehre zu präsentieren. So kann er in 1 Tim 1,15 mitten in einer Paulusanamnese ein synoptisches Menschensohnwort einfließen lassen, in 1 Tim 2,6 ein ebensolches als Inhalt des paulinischen Evangeliums darstellen, in 1 Tim 3,16 alttestamentliches, synoptisches und paulinisches Gut nebeneinander als das *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* auf eine Paulusanamnese folgen lassen, in 1 Tim 6,13 johanneische Tradition unter dem Namen des Paulus einführen („*ich* [d. h. Paulus] befehle dir ...“), in 2 Tim 2,11–13 synoptisches und paulinisches Gut nebeneinander stellen und zu *einem* „zuverlässigen λόγος“ verbinden, in 2 Tim 3,15 die Schriften des AT als Wegweiser zum Glauben an Christus reklamieren, in 2 Tim 4,1–8 die synoptische Menschensohnerwartung in das Testament des Paulus einflechten und in Tit 2,14 ein synoptisches Menschensohnwort mittels alttestamentlicher Verse erweitern⁹. Ein solches Vorgehen war von den Denkvoraussetzungen der ersten Christen aus keineswegs ungewöhnlich, denn „auf jeder Seite“ des Neuen Testamentes wird „ein

⁸ Siehe im zweiten Hauptteil unter II. zu 1 Tim 1,16.

⁹ Siehe zu den Einzelheiten die exegetischen Ausführungen zu den genannten Texten.

gemeinsamer Lehrbestand“ sichtbar, der „als Besitz nicht eines Einzelnen, sondern der Kirche als eines Ganzen betrachtet“ wurde¹⁰. Um diesen gemeinsamen Lehrbestand machte der Verfasser der Past sich verdient, indem er ihn aus unterschiedlichen Quellen sammelte und in memorierbare und tradierbare Formen goß.

b) Formung der Tradition

Dazu bedient er sich verschiedener Techniken: Zum einen neigt er stark zu stereotypen und stilisierten Wendungen. Während Paulus ἐν-Formeln mit Χριστός, Χριστός Ἰησοῦς und κύριος bildete, verfestigt sich in den Past der Sprachgebrauch und beschränkt sich auf stereotypes ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, wie der Verfasser überhaupt fast nur noch diese (bei Paulus für besonders gewichtige Stellen reservierte) Formel verwendet. Häufig bringt er mit einem Substantiv auf den Punkt, was die Tradition vor ihm verbal umschrieben hat. Das zeugt oft von einem vorangegangenen Reflexions- und Überlieferungsprozeß, der es ermöglicht, nun in solchen Kurzformeln zu sprechen. In Begriffen wie σωτήρ, ἐπιφάνεια oder μεσίτης verdichtet der Verfasser, was ihm durch die Tradition übermittelt worden ist¹¹. Sie dienen ihm als Kurzformeln, um die bereits geleistete theologische Reflexionsarbeit seiner Vorgänger aufnehmen und darauf aufbauen zu können¹². Ein weiteres Indiz dafür, daß der Verfasser am Ende eines längeren Reflexionsvorgangs steht, ist die selbstverständliche Rede vom *geoffenbarten* μυστήριον (1 Tim 3,16); sie setzt den paulinischen μυστήριον-Begriff voraus. Wenn der Verfasser von der Dahingabe Jesu für alle spricht (1 Tim 2,6; Tit 2,14), steht dahinter die ganze Passionsgeschichte samt ihrer sühnetheologischen Interpretation. Der Verfasser kann darauf bereits aufbauen.

Des weiteren fallen die zahlreichen Einleitungsformulierungen bzw. der Hervorhebung dienenden Nachsätze auf, mit denen der Verfasser Überlieferungen, Zitate oder (Merk-)Sätze einführt oder unterstreicht: Hier sind an erster Stelle die sogenannten „Treuesprüche“ (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8) zu nennen, mit denen er besonders wichtige Sätze (durchaus nicht immer Zitate) hervorhebt. In 1 Tim 1,15 leitet er damit einen soteriologisch orientierten christologischen Bekenntnissatz ein, welcher dadurch eine

¹⁰ KELLY, Altchristliche Bekenntnisse 30.

¹¹ Von daher ist es zumindest schief, wenn OBERLINNER schreibt, die Christologie der Past sei „v. a. geprägt durch die gegenüber der Tradition, besonders auch P[au]l[u]s, neuen Elemente, näherhin den Begriff ἐπιφάνεια und den Titel σωτήρ“ (Epiphaneia 211). Diese Elemente enthalten vielmehr die Tradition in neuer Form.

¹² Dieselbe Tendenz zeigt sich in 1 Tim 1,13, wo der Verfasser Paulus als βλάσφημος, διώκτης und ὕβριστής bezeichnet, während die Tradition vor ihm die entsprechenden Inhalte verbal – und das heißt zugleich ausführlicher – übermittelt. Sie wird ferner wirksam, wenn Paulus, der in den Homologumena oft von seinem κήρυγμα spricht, nun selbst κήρυξ genannt wird.

hervorgehobene Stellung im Ganzen des Briefs erhält; in Tit 3,8 dient πιστός ὁ λόγος der Unterstreichung des vorangehenden christologisch-soteriologischen Stücks. Ferner ist die Einleitungsformel zu dem Christuslied in 1 Tim 3,16a anzuführen, die offenbar vom Verfasser selbst gebildete „Beschwörungsformel“ in 1 Tim 5,21; 2 Tim 2,14; 4,1 sowie die aus dem Judentum übernommene Einleitung einer Christusformel mit μνημόνευε in 2 Tim 2,8, welche jene als Tradition auszeichnet, die unbedingt festgehalten werden muß (vgl. 2 Tim 2,14; Tit 3,1). In 2 Tim 1,8 leitet er eine Zusammenfassung des Evangeliums mit einer Ermahnung ein, deren Elemente er von Paulus übernommen hat. Sie läßt das Folgende als außerordentlich bedeutungsvoll erscheinen. Tit 2,11–14 und 3,1–7 werden durch die jeweils daran anschließende Ermahnung, diese Worte festzuhalten und einzuschärfen, als zur Tradierung bestimmte Texte gekennzeichnet.

Viele der Stücke, die auf diese Einleitungsformeln folgen, muten von ihrer Form und ihrem feierlich-gemessenen Stil her traditionell an und werden in der Forschung häufig als traditionell eingestuft. Eine genaue Untersuchung der Texte führt jedoch zu einem anderen Bild: Der Verfasser *übernimmt* wesentlich seltener traditionelle Stücke, als daß er *selbst* als Lehrer tätig wird und solche traditionell anmutenden, memorierbaren und zur Tradierung bestimmten Stücke bildet. Die betreffenden Texte enthalten zwar fast alle traditionelle Elemente, sind aber – wie die für ihn typische Sprache und der Stil verraten – in der nun vorliegenden Form das Werk des Verfassers¹³. In 1 Tim 1,15 hat er ein Menschensohnwort in der Weise umgeformt, daß daraus ein Bekenntnisatz für die griechischsprechende Gemeinde geworden ist. In 1 Tim 2,5f hat er eine zweigliedrige εἶς-Akklamation und das Dahingabewort aus Mt 20,28¹⁴, das er von einer Selbstaussage Jesu in ein Bekenntnis umgewandelt hat, mit dem in Gal 3,19f angedeuteten Mittlergedanken verbunden und auf diese Weise eine katechetische Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums geschaffen. Das Christuslied in 1 Tim 3,16, das die Summe der Christologie vermittelt, und die zweigliedrige katechetische Formel in 1 Tim 6,13, die inhaltlich weit über den Kontext hinausgeht (erforderlich wäre im Zusammenhang nur das zweite Glied), sind als bereits vorgegebene Tradition zu beurteilen. Doch spricht manches dafür, daß auch sie – zu einem früheren Zeitpunkt – vom Verfasser selbst formuliert und der Gemeinde übergeben worden sind, so daß er sie jetzt daran erinnern kann. Auf jeden Fall entstammen sie demselben theologischen „Milieu“ wie die Past insgesamt. In 2 Tim 1,9f gibt der Verfasser eine kunstvoll stilisierte, in Parallelismen aufgebaute, katechetische Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums für hellenistische Adressa-

¹³ So auch MARSHALL, ‚Sometimes Only Orthodox‘ 18.

¹⁴ Da mehrere Stellen in den Past Kenntnis des Mt-Evangeliums nahelegen, Kenntnis des Mk-Evangeliums dagegen nicht unbedingt voraussetzen ist (siehe dritter Hauptteil, II.2.), wird der Verfasser auch das Dahingabewort aus dem Mt-Evangelium übernommen haben.

ten. Sie ist ganz soteriologisch ausgerichtet und spiegelt die Theologie bzw. Christologie des Verfassers wieder. Er nimmt dabei genuin paulinische Elemente auf, fügt aber wegen der Adressaten auch sprachlich neue Elemente ein und legt das Schwergewicht auf die Verkündigung, welche selbst Teil des Heilsgeschehens ist. Trotz der poetischen Gestaltung scheint es sich nicht um eine bereits vor dem Brief gebildete Formel zu handeln, da sie ganz und gar Teil des sie umgebenden Gedankengangs ist und auch keine Einleitungsformel vorangeht. Es handelt sich um eine Verdichtung der Sprache an einem Höhepunkt des Briefes. Eine dritte Evangeliumszusammenfassung – nun rein christologischen Inhalts – präsentiert der Verfasser in 2 Tim 2,8. Hier nimmt er die bereits von Paulus in Röm 1,3f übernommene Formel auf, stellt ihr eine Einleitungsformel voran und vereinfacht sie so, daß eine für Heidenchristen gut verständliche Lehrformel entsteht. In 2 Tim 2,11–13 verbindet der Verfasser synoptische Menschensohnworte und paulinische Worte aus dem Römerbrief unter geringen Abwandlungen zu einem mnemotechnisch geschickt aufgebauten Lehrgedicht, das jene Traditionen für den Unterricht zusammenfaßt und dabei Christologie und Soteriologie verbindet. Es wird mit πιστὸς ὁ λόγος eingeleitet. In 2 Tim 4,1 zitiert er eine in der frühen Christenheit bereits weit verbreitete Formel über Jesus in seiner Funktion als Richter. Daß er direkt im Anschluß daran von der ἐπιφάνεια und der βασιλεία Christi spricht, zeigt, daß ihm noch bekannt ist, daß diese Formel der Menschensohnchristologie entstammt. Der stilistisch ganz traditionell erscheinende Text in Tit 2,11–14 verrät durch die Anhäufung von Vorzugswörtern des Verfassers, daß er von diesem selbst stammt. Er hat das ihm bekannte Logion aus Mt 20,28 an dieser Stelle durch alttestamentliche Worte erweitert und in eine Formel eingebaut, welche die Ethik in der Christologie verankert. Der so entstandene Text konnte im Unterricht gelernt werden. Den Christen war damit die Grundlage ihres Handelns bleibend vor Augen gestellt. Genau derselbe Befund ergibt sich für Tit 3,4–7. Mit dieser Zusammenschau von Gottes Heilswerk in Christus und dessen Vollzug am einzelnen in der Taufe wollte der Verfasser den Christen in gut behältlicher Form einprägen, worin ihre ethische Verpflichtung begründet war, nämlich in dem, was Gott durch Christus für sie getan hatte. Schwer zu entscheiden ist die Frage nach dem Urheber der Doxologien in den Past. Die Doxologien über Gott sind eng an entsprechende Vorbilder aus dem hellenistischen Judentum angelehnt und können vom Verfasser ebensogut gebildet wie übernommen worden sein. Bei den Doxologien über Jesus kommt eine Übernahme aus der christlichen Tradition ebenso in Frage wie die Bildung durch den Verfasser.

Es ist also tatsächlich so, daß der Verfasser „sich an überliefertes Gut an[lehnt]“ und häufig in Formeln spricht; allerdings „steht“ er damit nicht, wie

von Campenhausen meint, „in der *Gefahr*, formelhaft zu werden“¹⁵, sondern er bildet ganz bewußt Formeln, welche die Überlieferung behältlich und tradierbar machen. Freilich wird man kaum annehmen können, daß er diese Formeln *alle* ad hoc für diese drei Briefe gebildet hat. Vielmehr wird er wie Paulus seine Adressaten an Stoffe erinnern, „die ihnen aus dem Missionsunterricht bekannt sind (oder in Erinnerung sein müßten)“¹⁶. Dort war auch der Ort, die hinter den Formeln stehende Christologie in ausführlicherer Form darzubieten. Was uns in den Briefen begegnet, ist sozusagen die am Ende des Unterrichts stehende Zusammenfassung der Lehre in Lehrformeln. Hier bietet der Verfasser eine relativ allgemeine Lehrzusammenfassung, auf die man für die Probleme späterer Zeiten wieder zurückgreifen kann. Die von ihm vermittelten christologischen Formeln enthalten die Traditionen, an deren Inhalt unbedingt festgehalten werden muß, in Form von παραθήκη, mit der die nächste Generation argumentieren kann. Dabei vollbringt der Verfasser eine doppelte Leistung: Die paulinische Theologie wird in ihrer Ganzheit bewahrt und in die nachpaulinische Zeit hinübergenommen, und sie wird in den Rahmen der sie umgebenden urchristlichen Tradition hineingestellt.

Der Gemeinde war damit – wenn auch keine Waffe (d. h. keine inhaltlich stärker auf die Gegner eingehende Argumentation), so doch – ein Schutzwall gegen die Gefährdung durch die anbrechende Gnosis gegeben. Daß genau das die Intention des Verfassers war, soll nun an seinem Umgang mit den Irrlehrern gezeigt werden.

3. Der Umgang des Verfassers mit Irrlehre

Der Verfasser ist ganz offensichtlich in großer Sorge um die Gemeinde, weil er sie von Irrlehrern bedroht sieht. Dennoch spricht er bis auf ganz wenige Ausnahmen wie 1 Tim 4,3–5 und 2 Tim 2,18 nirgends direkt aus, was diese lehren¹⁷, sondern verweist vor allem auf ihre moralische Verwerflichkeit¹⁸ und empfiehlt auch den Adressaten, keine Auseinandersetzung mit den Irrlehrern

¹⁵ Polycarp 248; kursiv von mir.

¹⁶ So STUHLMACHER, Christusbild 164 zum Vorgehen des Paulus in den Homologumena. Daß die Inhalte den Adressaten der Past bekannt waren, verraten z. T. die Einleitungsformeln – am deutlichsten 1 Tim 3,16α ὁμολογουμένως μέγα.

¹⁷ Die Einschätzungen des Charakters der Irrlehre gehen deshalb in der Forschung weit auseinander. Sie reichen von Antinomismus (z. B. LÜTGERT, Irrlehrer 10) bis Nomismus (z. B. ELLIS, Pastoral Letters 661 und KARRIS, Polemic 562f).

¹⁸ Dabei handelt es sich um ein traditionelles Schema der Polemik gegen Sophisten; vgl. KARRIS, Polemic 562f. Daß diese Polemik deshalb keinen Anhalt in der Wirklichkeit habe, kann man daraus freilich nicht so ohne weiteres schließen, wie KARRIS (ebd.) dies tut. Vom Textbefund her wird man bei den Gegnern tatsächlich mit einer defizitären Ethik zu rechnen haben, die in ihrem dualistischen, alles Materielle abwertenden Denken begründet liegt. LÜTGERT (Irrlehrer 14) verweist in diesem Zusammenhang auf die s. E. antinomistische Einstellung der Irrlehrer (vgl. 1 Tim 1,7f).

zu führen, sondern sie zu ermahnen (Tit 3,10) und – wenn sie nicht umkehren – zum Schweigen zu bringen (Tit 1,11). In diesem Vorgehen wird oft einer der Hauptunterschiede zu Paulus gesehen; doch geht auch Paulus an vielen Stellen so mit den Gegnern um, daß er sie schlicht zurückweist, ohne im einzelnen auf sie einzugehen¹⁹. Als krassestes Beispiel sei sein ἀνάθεμα über die, welche ein anderes Evangelium predigen, in Gal 1,8 genannt. In Röm 16,18 verunglimpft er die Gegner genau so, wie die Past das später tun werden, und wirft ihnen Schönrederei vor (vgl. 2 Tim 4,3). Wenn die Past empfehlen, die Irrlehrer zu meiden statt mit ihnen zu diskutieren, stehen sie damit vor allem den Johannesbriefen nahe (vgl. 1 Joh 5,16; 2 Joh 10), die „auf dem Hintergrund des ... johanneischen Dualismus“ „schon das Anhören und positive Eingehen auf ... Argumente“ der Irrlehrer für „gefährlich“ hielten²⁰. Der Verfasser wollte eine Gemeinde, die in einer multireligiösen Gesellschaft lebte²¹ und sich aus ehemaligen Anhängern verschiedenster Kulte zusammensetzte, ansprechen und schützen, indem er sie mit der wahren Lehre wie mit einem Wall umgab²². Anstatt die Lehre der Gegner ausdrücklich zu widerlegen, führt er die eigene Lehre mit emphatischen und insofern allgemein gegen die Irrlehre gerichteten Wendungen ein, wie z. B. πιστὸς ὁ λόγος, ὁμολογουμένως μέγα κτλ., und deutet auf diese indirekte Weise an, daß er bestimmte, den Adressaten bekannte Gegner im Blick hat²³. Das Kriterium zur Unterscheidung zwischen wahrer Lehre und Irrlehre sind „die gesunden Worte des Herrn“ und „die der Frömmigkeit entsprechende Lehre“ (1 Tim 6,3), also das, was später, ab Irenäus, als Regula fidei oder veritatis bezeichnet wurde. Sie ist als gemeinsames Gut der Kirche vorausgesetzt und im (paulinischen) Evangelium verbindlich vorgegeben; nur vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, von ἐτεροδιδασκαλεῖν im absoluten Sinn zu sprechen, wie der Verfasser das in 1 Tim 1,3 und 6,3 tut.

Daß von jeder inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Irrlehrern abgeraten wird, sollte von vornherein davor warnen, in den Briefen allzu sehr nach Hinweisen auf ihre Lehre zu suchen. Einen Anhaltspunkt bieten immerhin 1 Tim

¹⁹ Vgl. z. B. KARRIS, Polemic 550, Anm. 6 und LOHFINK, Paulinische Tradition 105, gegen SCHENKE, Einleitung Bd. 1, 220.

²⁰ HENGEL, Johannesbriefe 173. Auch die Johannesbriefe formulieren wie die Past „bewußt allgemein ... und doch vor allem gegen die Irrlehrer gerichtet“ (a. a. O. 176).

²¹ Vgl. dazu ALAND, Geschichte der Christenheit Bd. 1, 12–30.

²² Von CAMPENHAUSEN (Polycarp 205, Anm. 24) sieht in den Past „eine Art ἔλεγχος aller denkbaren Häresien“; ähnlich DIBELIUS-CONZELMANN (Pastoralbriefe 54), die darin ein „Vademecum für alle möglichen antignostischen Kämpfe“ sehen. Beides dürfte der Tendenz nach richtig sein.

²³ Nach HENGEL (Jakobusbrief 253) ist es ein Stilmittel antiker Polemik, Gegner nicht direkt, sondern „mittels allgemein formulierter Mahnungen“ zu bekämpfen, so daß nur „von dem Streit Betroffene“, die die gegnerische Position bereits kennen, die entsprechenden positiv formulierten Aussagen als Kritik erkennen.

4,3–5 und 2 Tim 2,18. Danach hatte die Irrlehre einen leibfeindlichen, asketischen Zug, der sich im Verzicht auf Ehe und bestimmte Speisen auswirkte, die wahrscheinlich zeichenhaft als Protest gegen den nahrungsabhängigen Körper überhaupt gemieden wurden²⁴. Dieselbe Leibfeindlichkeit scheint auch hinter der „Vorverlegung“ der Auferstehung ins Jetzt zu liegen (vgl. 2 Tim 2,18). Man erklärte (wohl im Anschluß an Stellen wie Kol 2,13; 3,1; Eph 2,5f) die Auferstehung spiritualisierend für schon geschehen, weil einem die künftige, leibliche Auferstehung durch die eigene schöpfungsfeindliche Haltung unannehmbar geworden war. Von 1 Tim 6,20 (vgl. 2 Tim 3,7; Tit 1,16) her wird deutlich, daß die Irrlehrer zudem nach außerordentlicher Erkenntnis strebten, die offensichtlich heilbringend sein sollte. Daß es sich dabei um frühe Formen der Gnosis handelte²⁵, legt ein Vergleich mit Passagen von Texten aus Nag Hammadi und entsprechenden Kirchenväterzitate nahe:

Exegese über die Seele 134,1,10 definiert die Auferstehung als „das Hinaufsteigen [der Seele] zum Himmel“, „die Errettung aus der Gefangenschaft“ im Körper, nachdem der gefallene, weibliche Teil mit dem im Himmel verbliebenen männlichen durch das Sakrament des Brautgemaches vereinigt worden ist²⁶.

Tertullian beschreibt in res 19,1ff die gnostische Irrlehre, gegen die er kämpft, folgendermaßen: „Sie ... schwächen die Bedeutung der Auferstehung, die ganz deutlich angekündigt ist, zu einer bloß bildlichen ab, indem sie behaupten, daß auch das Sterben nur geistig zu verstehen sei. Es sei nämlich nicht das Sterben in Wirklichkeit ..., die Trennung der Seele vom Leibe hier gemeint, sondern die Unkenntnis Gottes ... Und darum sei es auch für eine Auferstehung zu halten, wenn jemand den Zugang zur Wahrheit gefunden habe ... *Von dem Zeitpunkt an also, wo man den Herrn in der Taufe angezogen habe, habe man durch den Glauben die Auferstehung mit ihm erlangt ...*“²⁷.

²⁴ Auf diese Ablehnung der Schöpfung scheint die Wertschätzung derselben in 1 Tim 6,13 zu antworten.

²⁵ Darüber herrscht in der Forschung weitgehende Einigkeit; vgl. z. B. ELLIS, Pastoral Letters 662; MERKEL, Pastoralbriefe 68; BARRETT, Myth 348; KELLY, Pastoral Epistles 11f; HAUFE, Gnostische Irrlehre 328f; ROLOFF, Brief 234. Für eine fundierte Gesamtdarstellung der Irrlehre siehe a. a. O. 228–239. Es handelt sich um eine judenchristliche frühgnostische Häresie, deren Vertreter aus der Gemeinde stammen: Der Verfasser kennt sie – er kann Namen nennen (1 Tim 1,20; 2 Tim 2,17), sie werden in den Häusern von Gemeindegliedern empfangen (2 Tim 3,6; Tit 1,11), und sie bedeuten in Verfolgung eine Gefahr für die Gemeinde (2 Tim 3,8.13; 4,14f). Nach HAUFE (Gnostische Irrlehre 333) werden die Irrlehrer sich für ihre Ansichten sogar auf Paulus selbst berufen haben (vgl. z. B. 1 Kor 7,1 mit 1 Tim 4,3). Für den jüdischen Charakter der Irrlehre vgl. 1 Tim 1,7; Tit 1,10; 3,9.

²⁶ Zitiert nach FOERSTER, Gnosis Bd. 2, 132; es handelt sich um eine valentinianische Schrift.

²⁷ Zitiert nach KELLNER, Tertullians sämtliche Schriften Bd. 2, 445; Hervorhebung von mir.

Besonders aufschlußreich – da an die Past erinnernd – ist, was Clemens von Alexandrien (strom III 48,1) über die Gnostiker zu sagen hat: „Wenn sie also, wie sie behaupten, die Auferstehung bereits erlangt haben und deswegen die Ehe verwerfen, so sollen sie auch nicht essen und trinken“²⁸. Weitere Belege wurden im zweiten Hauptteil unter XI. zu 2 Tim 2,10–13 aufgeführt.

Ein voll ausgebildetes gnostisches System ist in den Briefen allerdings noch nicht erkennbar, wie solche Systeme überhaupt vor dem 2. Jahrhundert nicht nachweisbar sind²⁹. Es handelt sich um die Weiterführung einer Lehre, mit der schon Paulus sich auseinandersetzen hatte (vgl. 1 Kor 15,12 mit 2 Tim 2,18 und 1 Kor 1–2 mit 1 Tim 6,20)³⁰.

Die „nomistisch-jüdischen Elemente“, auf die der Verfasser hie und da Bezug nimmt (vgl. 1 Tim 1,7; 4,7; Tit 1,10.14; 3,9), haben dabei nur eine „relative Randfunktion“³¹. Anders als die judaisierenden Gegner des Paulus sind diese Irrlehrer auch aus jüdischer Sicht ganz und gar nicht als orthodox, sondern als häretisch zu beurteilen³². Sie scheinen wie die spätere Gnosis nach ihnen eine spekulative Auslegung alttestamentlicher und jüdischer Texte betrieben zu haben, um damit ihr Gedankensystem zu untermauern (vgl. 1 Tim 1,4.8f; 6,4; 2 Tim 2,23; Tit 1,14). Eine genauere Zuordnung zu einem der späteren gnostischen Systeme ist nicht möglich; daß die Schöpfungsfeindlichkeit sich asketisch auswirkte und nicht – was auch möglich gewesen wäre – in Libertinismus umschlug, erinnert an das, was Euseb (HistEccl IV,28,29) über die Enkratiten schreibt³³.

²⁸ Zitiert nach STÄHLIN, Des Clemens von Alexandria Teppiche 285.

²⁹ DORNIER (Épîtres 16) zeigt, welche Elemente eines voll entwickelten gnostischen Systems der hier diskutierten Irrlehre noch fehlen. HENGEL gibt zu bedenken, „daß eine zeitlich und sachlich vorchristliche Gnosis trotz aller neuen Textfunde nicht nachgewiesen werden konnte, daß diese vielmehr nahezu ganz ein christliches Phänomen ist und jüdisch-christliche Wurzeln hat“ (Johanneische Frage 285; kursiv bei HENGEL). Genau das sind auch die Wurzeln der in den Past bekämpften Lehre, die einerseits jüdische Züge hat, andererseits auf einer Verzerrung (deutero-)paulinischer Gedanken beruht (s. o. zur Auferstehung).

³⁰ TOWNER (Gnosis 114) weist mit Recht auf die Parallele zwischen dem in den Past bekämpften „over-realized eschatological outlook“ und der in 1 Kor widerlegten Auferstehungslehre hin. Die Irrlehre sei in den Past lediglich schon mehr konsolidiert.

³¹ ROLOFF, Brief 234; dort kursiv.

³² Folglich „findet sich in den Pastoralbriefen auch nirgends eine Spur des früheren Kampfes gegen den gesetzlichen Judaismus“. Diese Irrlehrer haben „die eigentlichen Forderungen des Gesetzes nicht vertreten, ... sondern nur menschliche Forderungen, die über das Gesetz hinaus gingen“ – vgl. Tit 1,14–16 (LÜTGERT, Irrlehrer 16.18). BERGERS Einschätzung der Irrlehre als „judenchristlich“ (Theologieggeschichte 559) befriedigt nicht, da sie 2 Tim 2,18 einer gesonderten Gruppe von Häretikern zuweisen und die Abstinenz von der Ehe (1 Tim 4,3) als „Verbot ... von Mischehen“ interpretieren muß, um sie als (genuin) jüdisches Gebot erklären zu können.

³³ Zur Einschätzung der Irrlehrer als Enkratiten tendiert KRETSCHMAR, Paulinischer Glaube 138. Von einem „enkratitischen Wanderprophetentum“ (ebd., Hervorhebung von mir) ist in den Past freilich nichts zu erkennen.

Über die *Christologie* der Gegner erhalten wir in den Briefen keine direkten Nachrichten. Freilich kann man aus dem bisher Gesagten auf gewisse Grundtendenzen schließen und diesen christologische Aussagen der Past zuordnen. Das soll im Folgenden auch durchgeführt werden. Nur muß man sich darüber im klaren sein, daß man damit der Zeit der Past unter Umständen vorgreift. Hätte ihnen bereits eine voll ausgebildete gnostische Christologie vor Augen gestanden, hätten sie sich zweifellos explizit damit auseinandergesetzt³⁴. Sie geben aber lediglich positive Grundlinien an, mit deren Hilfe die Adressaten auf jeden Fall gegen die Irrlehre und deren weitere Entwicklung, die sich zur Abfassungszeit erst abzeichnete, gefeit sein sollten. Nur so läßt sich die „andeutende[] Unbestimmtheit“ ihrer Bezugnahmen auf die Irrlehre erklären³⁵. Man muß deshalb auch nicht hinter jeder *möglichen* Anspielung auf den Kaiserkult, auf die Mysterien- oder andere Kulte ein tatsächliches Element der gegnerischen Lehre vermuten.

Es liegt in der Konsequenz der Sache und ist aus späteren gnostischen und antignostischen Texten hinreichend bekannt, daß der Schöpfungsfeindlichkeit der Gnosis eine doketische Christologie korrespondiert. Die Ablehnung des Schöpfergottes geht automatisch mit der Leugnung der Inkarnation, des Todes Jesu im Fleisch und seiner leiblichen Auferstehung einher. Gegen eine solche doketische Christologie haben auch die – ebenfalls in Kleinasien beheimateten – Johannesbriefe zu kämpfen: vgl. 1 Joh 4,2f; 2 Joh 7. Irenäus – um nur ein Beispiel aus der Zeit der entwickelten gnostischen Systeme zu nennen – klagt in Haer I 30,13f über die Ophiten: „Sie sagen, dies sei der größte Irrtum unter seinen Jüngern gewesen, daß sie glaubten, er sei im irdischen Körper wieder auferstanden, sie beachteten dabei nicht, daß ‚Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht in Besitz nimmt‘ (1. Kor. 15,50)“³⁶. Christus gilt hier als Mittler höherer, zur Erlösung führender Erkenntnis, die über den Glauben hinausgeht.

In der Auseinandersetzung mit der Gnosis wird deshalb häufig die Leibhaftigkeit von Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu betont. Hierauf könnte die Betonung der Menschheit Jesu in 1 Tim 2,5 indirekt – sozusagen nebenbei – Bezug nehmen³⁷, wengleich der Skopus von 1 Tim 2,4–6 ein anderer ist: hier geht es um die Mittlerschaft Jesu für *alle* Menschen, welche zum Gebet für *alle* Menschen verpflichtet. Diese Aussage von der universalen Gültigkeit der Erlösung (1 Tim 1,15; 2,4; 4,10; Tit 2,11) wird sich gegen die partikulari-

³⁴ Hier ist WINDISCHS Votum zu beachten: „Daß die Irrlehrer auch eine falsche Christologie vortragen, ist ... nirgends gesagt, daher liegt auch keine Nötigung vor, die schlichten Formeln christologischer Lehre antidoketisch zu fassen ...“ (Christologie 229). Eine *Berechtigung*, sie so zu fassen, ergibt sich freilich dann, wenn man die christologischen Stellen, an denen implizite Kritik an der Irrlehre vorliegen *könnte*, im Licht von 2 Tim 2,18 liest.

³⁵ Von CAMPENHAUSEN, Polycarp 205, Anm. 24.

³⁶ Zitiert nach FOERSTER, Gnosis Bd. 1, 123 (weitere Beispiele siehe im zweiten Hauptteil unter IV. zu 1 Tim 3,16).

³⁷ TRUMMER, Paulustradition 197 lehnt dies ab.

stische Erwählungslehre der (Vor-)Gnostiker richten, wonach nur die Pneumatiker (und – je nach Lehrsystem – auch die Psychiker) zur Erlösung gelangen konnten³⁸. Wahrscheinlich betonen die Past die Heilsbedeutung des Todes Jesu, weil die Irrlehrer sie leugneten. Die erste Zeile von 1 Tim 3,16 betont – je nachdem, wie man sie interpretiert (siehe im zweiten Hauptteil unter IV.) –, daß das Kommen Jesu zur Welt oder seine Auferstehung „im Fleisch“ geschah (vgl. auch den Hinweis auf die menschliche Abstammung Jesu von David in 2 Tim 2,8). Daß dabei doketische Irrlehrer im Blick sind, ist immerhin wahrscheinlich, zumal ähnliche Formeln in den Johannesbriefen antidoketisch verwendet werden. Wenn in 2 Tim 2,8 der Hinweis auf die Geistgewirktheit der Auferstehung entfällt, der von Röm 1,4 her vorgegeben war, könnte das seinen Grund ebenfalls in der doketischen Auferstehungslehre der Gegner haben. Die Formel in 2 Tim 2,8 beinhaltet ja das, was angesichts der Bedrohung der Gemeinde festgehalten werden muß. Ein Bezug auf die Irrlehre liegt von daher nahe. Die Rede vom „offenbaren Geheimnis“, das Christus selbst ist (und nur er), in 1 Tim 3,16 könnte das Gegenstück zu den geheimgehaltenen Mysterien sein, durch welche die Gnostiker Erlösung suchten³⁹. Die Betonung der ἐπίγνωσις ἀληθείας wird eine Reaktion auf die Beschlagnahme dieses Begriffs durch die Irrlehrer sein.

Des weiteren könnte man an einigen Stellen eine implizite Auseinandersetzung mit den heidnischen Kulturen sehen, von denen die Gemeinde umgeben war und aus denen ihre Glieder zum Teil kamen. Das wird in der Forschung seit Deißmann (Licht vom Osten) insbesondere für σωτήρ und ἐπιφάνεια erwogen. Für σωτήρ mag ein solcher Bezug gegeben sein. Ausdrücklich ist vom Kaiserkult allerdings nirgends die Rede. Für ἐπιφάνεια hat die neuere Forschung ergeben, daß zur Zeit der Past παρουσία und nicht ἐπιφάνεια der Terminus technicus für die Ankunft der Herrschers war⁴⁰. Den Begriff ἐπιφάνεια scheint der Verfasser nicht mit einer polemischen Zielrichtung zu verwenden, sondern weil er für seine Adressaten geläufig und ausdrucksstark war. Die Beschreibung des Geheimnisses in 1 Tim 3,16 und Jesu in Tit 2,13 als „groß“ könnte eine Antithese zur „großen“ Artemis von Ephesus bilden. Die εἰς-θεός-Formel in 1 Tim 2,5 diene ursprünglich der Abgrenzung gegen polytheistische Vorstellungen, begründet aber in ihrem jetzigen Kontext die universale Gültigkeit des Heils⁴¹.

³⁸ Gleichzeitig entsteht hier eine Antithese zum Kaiserkult, wo der göttliche Kaiser als Retter aller Menschen gepriesen wurde (vgl. SPICQ, *Épîtres pastorales* Bd. 2, 637).

³⁹ Vgl. HÄGGLUND, *Geschichte* 29.

⁴⁰ Hierauf hingewiesen zu haben, ist vor allem das Verdienst von PAX (*Epiphaneia* 56) und VERMEULEN (*Ἐπιφάνεια* 16).

⁴¹ PRÜMM (*Handbuch* 63–66) betont, daß die Erstverkündiger des Evangeliums auch bei der Verwendung der häufig als Übertragung aus dem Kaiserkult gewerteten Begrifflichkeit vor allem von der LXX her kamen. Bei ihren heidenchristlichen Adressaten konnte diese Terminologie zwar Assoziationen aus dem Herrscherkult hervorrufen, doch war selbst das keines-

Die Past zeigen ihrem Anspruch nach und in der Durchführung großes Interesse am Bewahren der Lehre und der damit ermöglichten Abwehr von Häresie. Der Verfasser hat die Gemeinde früher gelehrt. Jetzt kann er sie an diese Lehre erinnern und auf diese Weise gegen Häresie stärken.

4. Die hellenistisch-jüdischen Züge der Pastoralbriefe

a) Theoretische Überlegungen

Über die Verfasserschaft der Past herrscht nach wie vor keine Einigkeit. Die paulinische Verfasserschaft wird weithin bezweifelt, Vorschläge wie Polycarp⁴² oder Lukas⁴³ haben in der Forschung wenig Echo gefunden. Eines aber darf als gesichert gelten, nämlich, daß der Verfasser ein hellenistischer Judenchrist⁴⁴ war – und zwar im ursprünglichen Sinn des Ausdrucks, wonach damit ein Judenchrist gemeint ist, dessen Muttersprache Griechisch war und der seine jüdische Bildung in der griechischsprachigen Synagoge empfangen hatte⁴⁵. „Hellenistisch“ wird hier also auf die Sprache bezogen und dient nicht zur Unterscheidung des Diasporajudentums vom palästinischen Judentum, wie schon in der Antike ἑλληνίζειν und ἑλληνισμός „referred almost exclusively to language“⁴⁶. Daran, daß der Verfasser in diesem Sinn ein hellenistischer Judenchrist war, lassen sein Stil, seine Arbeitsweise und seine Theologie keinen Zweifel. Michel macht darüber hinaus auf die „rabbini[sche] Voraussetzungen“ des Verfassers aufmerksam, die neben „hellenistische[r] Popularphilosophie und orientalische[m] Hofstil in die Umformung der Verkündigung einzusetzen sind“⁴⁷. Man hat also in dem Verfasser einen hellenistischen Judenchristen zu sehen, der rabbinisch gebildet war. Letzteres schimmert an einigen Stellen sehr deutlich durch, z. B. in 2 Tim 3,10f und Tit 2,14⁴⁸. Die oft

wegs zwangsläufig gegeben, da die entsprechenden Termini auch sonst in der hellenistischen Alltagssprache geläufig waren.

⁴² VON CAMPENHAUSEN, Polycarp passim.

⁴³ STROBEL, Schreiben des Lukas passim; QUINN, Letter to Titus 19; WILSON, Luke passim.

⁴⁴ VON CAMPENHAUSEN (Polycarp 207) meint im Blick auf Tit 1,10, daß er kein Judenchrist gewesen sein könne. Doch spricht Paulus in Gal 2,12 in ebenso distanzierter Weise von „denen ἐκ περιτομῆς“, obwohl er selbst zu ihnen gehört.

⁴⁵ Vgl. HENGEL, Hellenization 7.

⁴⁶ HENGEL, Hellenization 7; vgl. ders., Judentum 108.192–195. HENGEL stellt an den genannten Orten die Problematik aller Versuche dar, das hellenistische Judentum *geographisch* von einem (nach dieser Definition „unhellenistischen“) palästinischen Judentum abzugrenzen.

⁴⁷ Grundfragen 83.

⁴⁸ Vgl. zur ersten Stelle LOHFINK, Paulinische Theologie 80: „Das παρακολουθεῖν, aber auch das Nebeneinander von διδασκαλία und ἀγωγή gehen letztlich, so wenig das dem Verfasser der Past bewußt gewesen sein wird, auf eine jüdische Institution zurück: der Rabbinenschüler geht hinter seinem Lehrer her und lernt von ihm die Thora und ... das Leben

wiederholte These, der Verfasser habe die paulinische Botschaft hellenisiert, greift deshalb zu kurz und ist für die Erfassung der komplexen Sachlage ungeeignet. Seine Sprache und Gedankenwelt ist die eines hellenistischen *Juden*: Sie ist voll von Semitismen und Anklängen an die LXX, die des öfteren unmittelbar zitiert wird⁴⁹. In dieser Hinsicht berühren die Briefe sich mit anderen späturchristlichen Schriften, insbesondere mit den Johannesbriefen. Gleichzeitig ist der Verfasser durchaus in der Lage, sich in die entgegengesetzte Richtung zu bewegen und die paulinische Botschaft in hellenistischem Gewand zu präsentieren, wobei es sich allerdings – wie von seiner Herkunft her zu erwarten – um einen durch das Judentum vermittelten Hellenismus handelt. Die beste Erklärung hierfür ist, daß der Verfasser für Christen hellenistischer Herkunft und Prägung schreibt und ihnen die Botschaft in ihrer Sprache nahebringen will, womit er an die lange Tradition des hellenistischen Judentums in seinem Gegenüber zum Hellenismus anknüpfen kann. Das würde voraussetzen, daß zu seiner Zeit die Mission die Grenze vom Rand der Synagoge (Juden und Gottesfürchtige) zu Heiden rein hellenistischer Herkunft überschritten hat. Das wiederum steht in Einklang damit, daß die Past insgesamt eine spätere Situation voraussetzen als die paulinischen Homologumena, sofern nämlich die Bedrohung durch frühe Formen der Gnosis sich in ihnen deutlich abzeichnet (siehe oben zur Irrlehre)⁵⁰.

Von daher ist im folgenden innerhalb der Rückgriffe auf Sprache und Gedankenwelt des hellenistischen Judentums zu unterscheiden zwischen solchen, die sich ganz einfach der Herkunft des Verfassers verdanken, für den solche Rückgriffe ganz selbstverständlich und z. T. sogar unbewußt waren, und solchen, die ein bewußtes Entgegenkommen an seine Adressaten darstellen. Während die erste Gruppe vor allem Anklänge an die LXX, insbesondere zahlreiche Semitismen und andere im außerjüdischen Bereich unübliche Elemente enthält, handelt es sich bei der zweiten um eine Hellenisierung der paulinischen und urchristlichen Botschaft (in welchem Sinne, ist erst noch zu zeigen).

gemäß der Thora“. LOHFINKs einschränkender Einschub ist nicht nachvollziehbar. Einem Verfasser, der sich andauernd explizit und implizit auf jüdisch-hellenistische Traditionen bezieht, war ein solch grundlegender Sachverhalt selbstverständlich bewußt.

In Tit 2,14 kombiniert der Verfasser mittels der rabbinischen Auslegungsregel *gezera schawa* Stellen aus der LXX.

⁴⁹ Daß der Verfasser in diesem Maß auf den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der christlichen Botschaft Bezug nehmen kann, läßt auf den Rezeptionshorizont der Adressaten schließen: Sie mußten über gewisse Kenntnisse der alttestamentlich-jüdischen Tradition verfügen.

⁵⁰ Auf die veränderte Ämterstruktur, die meistens als Indiz für die späte Ansetzung der Past angesehen wird, kann hier nicht eingegangen werden, zumal allzu einfache Wortvergleiche hier sehr leicht auf Abwege führen (vgl. dazu Ysebaert, Amtsterminologie).

b) Hellenistisch-jüdische Elemente, die sich der Herkunft des Verfassers verdanken

Der Verfasser ist durchweg von der Sprache der LXX geprägt. Folgende Beispiele begegneten bei der Exegese der christologischen Passagen der Past: Wie die meisten Präskripte der neutestamentlichen Briefe folgen auch die der Past dem Stil der LXX darin, daß in Wendungen, welche hebräischen Konstruktus-Verbindungen entsprechen, die Artikel weggelassen werden, nachgestellte Näherbestimmungen aber – entgegen den Regeln des außerbiblischen Griechisch – den Artikel haben. Weiter ist die Bevorzugung von ἔλεος gegenüber χάρις mit der LXX konform, ἔρχεσθαι εἰς ἐπίγνωσιν (1 Tim 2,4; 2 Tim 3,7) ist im Griechischen nicht geläufig, vgl. aber 2 Makk 9,11; die Art und Weise, wie ᾠφθη in 1 Tim 3,16 konstruiert wird, entspricht bis hin zum Fehlen der Präposition gänzlich dem Sprachgebrauch der LXX, dem der Verfasser hier folgt, obwohl dadurch die Ebenmäßigkeit des Sechszeilers gestört wird; die übertragene Bedeutung von προσέρχεσθαι in 1 Tim 6,3 ist im NT ansonsten unbekannt, in der LXX aber bereits aus dem Hellenismus übernommen; die Bedeutungsverschiebung von διδασκαλία, bei Paulus Nomen actionis, in den Past „der Inhalt der Lehre“, könnte durch die LXX motiviert sein (siehe im zweiten Hauptteil unter VI.); der Ausdruck κλήσις ἁγία in 2 Tim 1,9 hat sowohl bei Paulus (κλητοὶ ἅγιοι) als auch in der LXX (κλητὴ ἁγία) seine Vorbilder; ἔλεος δίδουαι (2 Tim 1,16) und ἔλεος εὕρισκειν (2 Tim 1,18) sind aus der LXX stammende Semitismen; die Aufforderung zum νοεῖν (2 Tim 2,7) hat in den Weisheitsschriften der LXX ihre Heimat. Die Charakterisierung Jesu als δίκαιος κριτής in 2 Tim 4,8 beruht auf dem gleichlautenden Gottesprädikat aus der LXX (Ps 7,12LXX u. ö.). Daß Paulus in Tit 1,1 δοῦλος θεοῦ genannt wird, während er selbst sich als δοῦλος Χριστοῦ zu bezeichnen pflegte, könnte sich dem Einfluß der LXX verdanken. Dort wurden herausragende Gottesmänner wie Mose und die Propheten so bezeichnet. Daß ζηλωτής wie in Tit 2,14 mit dem Genitiv der Sache steht und „Eiferer für etwas“ bedeutet, ist ansonsten nur aus der LXX bekannt (z. B. 2 Makk 4,2). In Tit 3,3 verwendet der Verfasser ἀνόητος unter Abweichung vom allgemeinen Sprachgebrauch, aber in Anlehnung an die Weisheitsschriften der LXX im Sinne von „ohne Gott lebend“.

Neben diesen sicher größtenteils unwillkürlichen Anklängen an die Sprache der LXX finden sich eine ganze Reihe von Zitaten aus der LXX. 1 Tim 3,16 ist unter Aufnahme der LXX-Fassung von Jes 53,11 formuliert, in 2 Tim 2,5 lehnt sich der Verfasser bei der Ausformulierung eines paulinischen Bildes an 4 Makk 17,11–16 an, hinter der Darstellung der Leiden und der Errettung des Paulus in 2 Tim 3,11 steht Ps 33,20LXX, außerdem enthält 2 Tim 4,17 eine Phrase aus 1 Makk 2,60. In Tit 2,14 werden Ps 129,8LXX und Ez 37,23 mit der charakteristischen Bezeichnung Israels als λαὸς περιούσιος aus dem Pentateuch verbunden, welche für nicht jüdisch gebildete hellenistische Leser

vollkommen unverständlich war. In Tit 3,6 klingt Joel 3,1f an. Den Grundgedanken für Tit 3,5 könnte der Verfasser Dtn 9,5 entnommen haben.

Zahlreich sind die Anklänge an Terminologie und Gedankengut des hellenistischen Judentums auch über die LXX hinaus: Hier sind vor allem die Doxologien zu nennen, die in Form und Sprache hellenistisch-jüdischen Ursprungs sind (vgl. 1 Tim 1,17; 6,15b–16; 2 Tim 4,18). Außerdem verwenden die Past einige Wörter, die bei Paulus – und teilweise im NT überhaupt – nicht vorkommen, die aber als hellenistisch-jüdischer Einfluß zu erklären sind, etwa βίον διάγειν in 1 Tim 2,2; ὁμολογουμένως in 1 Tim 3,16, σωτηρίας τυγχάνειν und δόξα αἰώνιος in 2 Tim 2,10, στρυγητός in Tit 3,3 und schließlich die theonome Umprägung des ursprünglich hellenistischen Ideals der παιδεία (Tit 2,12) als Erziehung zum ebenfalls zunächst in hellenistischer Terminologie beschriebenen Guten, das in v 13 dann christologisch interpretiert wird.

Auf den hellenistisch-jüdischen Hintergrund des Verfassers weisen insbesondere die an vielen Stellen zu entdeckenden Semitismen hin: 1 Tim 3,16 entspricht dem Stil hebräischer Poesie, wenn es auch von Anfang an auf Griechisch verfaßt worden ist. Προσδέχεται ἐλπίδα in Tit 2,13 ist ein Semitismus – diese Verknüpfung ist innerhalb der hellenistischen Semantik nicht möglich. Die Konzeption von Gottes, d. h. der von ihm bestimmten, rechten Zeit (1 Tim 2,6; 6,15; Tit 1,3) gehört schon im Judentum neben der Weisheit auch der Eschatologie zu; μακάριος hat nur im hellenistischen Judentum dieselbe eschatologische Ausrichtung wie in Tit 2,13, und τὰ ἱερὰ γράμματα (2 Tim 3,15) ist nur dort als Bezeichnung der Heiligen Schriften geläufig. Der δόξα-Begriff der Past (Tit 2,13) ist durch und durch jüdisch und damit zugleich unhellenistisch. Daß Paulus nach seinem Tod einen στέφανος τῆς δόξης zu erhalten hofft, kann man am besten auf dem Hintergrund jüdischer Tradition (vgl. Weish 5,16; TestLev 8,2) verstehen. Die in 2 Tim 4,8.18 vorausgesetzte Lehre vom „Zwischenzustand“, in dem die Menschen sich bis zum Endgericht befinden, ist jüdisch, ebenso die Einteilung der Zeit in den jetzigen und den kommenden Äon (1 Tim 6,17; 2 Tim 4,10; Tit 2,12), welche der hellenistischen Äonenlehre völlig widerspricht. Der Verfasser nimmt sie in ihrer christlichen Fassung auf, wonach „der kommende Äon“ mit dem Kommen Christi begonnen hat, der „jetzige“ aber erst mit seinem zweiten Kommen endet; statt des semitisierenden, im Judentum und im NT üblichen ὁ αἰὼν οὗτος verwendet er das für griechisch denkende Menschen besser verständliche ὁ νῦν αἰὼν. Die Tradition von Jesus als Menschensohn übernimmt er zwar von den Synoptikern, doch verrät sein gegenüber den Synoptikern eigenständiger Umgang mit der jüdischen Menschensohntradition (vgl. z. B. die selbstverständliche Prädizierung der als Gerichtsbeisassen vorgestellten Engel als ἐκλεκτοί in 1 Tim 5,21) Kenntnis derselben.

c) Hellenistisch-jüdische Elemente, die ein Entgegenkommen an die Adressaten darstellen

Neben diesen Anleihen beim hellenistischen Judentum, die sich eher dem persönlichen Hintergrund des Verfassers verdanken, finden sich einige hellenistisch anmutende Termini, die so gezielt eingesetzt werden, daß man annehmen darf, der Verfasser habe sie bewußt aus dem hellenistischen Judentum herübergenommen, um damit einem hellenistisch geprägten Publikum entgegenzukommen. Er will damit nicht den Inhalt verändern, sondern er verändert die Sprache, um den Inhalt zu bewahren. Am deutlichsten ist das bei seiner Konzeption von der doppelten ἐπιφάνεια zu beobachten, in welche er die vor allem bei Paulus und in der johanneischen Tradition ausgebildete Präexistenzchristologie überführt. Er nimmt einen Terminus auf, der im Hellenismus und dort überwiegend in religiösen Zusammenhängen geläufig war, aber er ordnet ihn in eine heilsgeschichtliche Konzeption ein. Nicht einzelne Rettungsakte Gottes beschreibt der Begriff nun, sondern die Inkarnation des Gottessohnes und das Kommen des Menschensohnes, welches auf diese Weise nicht mit παρουσία bezeichnet werden muß. Letzteres wäre für die Adressaten mißverständlich gewesen, denn es hatte in der Umwelt bereits den religiösen Sinn von „Manifestation oder Ankunft“ eines Gottes oder des Kaisers, ein Sinn, der ἐπιφάνεια – entgegen einem oft wiederholten Vorurteil – noch nicht anhaftete. Insofern ist die Verwendung von ἐπιφάνεια nicht einfach als hellenistischer Einfluß zu verrechnen, sondern sie ist eine bewußte Reaktion auf den Sprachgebrauch des Hellenismus, wie es sich überhaupt nicht um ein hellenistisches Epiphanie-Schema handelt, das der Verfasser als solches übernimmt, sondern um ein „christologisches Epiphanie-Schema“, das er – ein hellenistischer Judenchrist – aufgrund der ihm vorgegebenen hellenistisch-jüdischen und christlichen Tradition selbst gebildet hat⁵¹. Unter anderem wird ihm dabei das in der Tradition bereits entwickelte „Revelations-Schema“ (vgl. Röm 16,25f; Kol 1,26 etc.) als Vorlage gedient haben.

Auch mit dem σωτήρ-Titel, den er Gott und Jesus beilegt, sehen wir den Verfasser eine Brücke schlagen zwischen der judenchristlichen παραθήκη, an der er um jeden Preis festhält, und dem Denken seiner hellenistisch geprägten Leser, denen er damit sagen will, wer Jesus war und für sie ist. Hier handelt es sich nicht um eine völlige Neuerung, sondern um die Intensivierung einer schon

⁵¹ SIMONSEN (Christologische Traditionselemente) unterschätzt die Bedeutung, welche die ἐπιφαν-Terminologie als die gesamte Christologie umfassender Rahmen für den Verfasser hat, da er traditionelle Christologie und „Epiphanie-Kerygma“ – verstanden als eigener Typus einer Christologie (a. a. O. 55; dort kursiv) – einander additiv gegenüberstellt, anstatt sie aufeinander bezogen zu sehen. Er geht von zwei „Grundtypen“ der Christologie aus, die lediglich hin und wieder „kombiniert“ werden (a. a. O. 55; dort z. T. kursiv), und kommt infolgedessen zu dem Ergebnis, „daß die Epiphanie-Christologie in den Pastoralbriefen keine dominierende Rolle spielt“ (a. a. O. 61).

vorbereiteten sprachlichen Möglichkeit (vgl. Phil 3,20). Von größter Wichtigkeit ist, daß mit diesem Titel zwar implizit eine Antithese zum Kaiserkult gegeben ist, daß aber die inhaltliche Füllung durchweg alttestamentlich-jüdisch bzw. von der Jesustradition bestimmt ist (vgl. z. B. Tit 2,13f mit Jes 43,3f und Mt 20,28). Es hat mit dem hellenistischen σωτήρ-Begriff schlechterdings nichts zu tun, wenn Jesus sich durch sein gesamtes Leben, welches in seinem Sühntod gipfelt, als Retter der Welt erweist (vgl. 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6 für σωτήρ sowie die verbalen Aussagen in 1 Tim 1,15; 2 Tim 4,18). An all diesen Stellen wird der Inhalt der Rettung mit Elementen der überkommenen heilsgeschichtlichen Tradition expliziert. Auch die korrespondierenden Begriffe σωτηρία und σωτήριος waren für hellenistische Adressaten besonders sprechend, war man doch im Hellenismus gewöhnt, von den Göttern σωτηρία, d. h. Errettung, in allen Lebenslagen zu erwarten. Doch liegt der ganzen Konzeption von σωτηρία in den Past (2 Tim 2,10; 3,15) die Erwartung der $\pi\alpha\rho\omega\sigma\iota\varsigma$, in der LXX σωτηρία, aus der eschatologischen Theologie der spät- und nachexilischen Schriften zugrunde. Mit dem Hinweis, daß die σωτηρία διὰ πίστεως „erworben“ wird (und nicht durch Buße), grenzt der Verfasser sich vom frühjüdischen Verständnis ab.

Die Titel υἱὸς θεοῦ und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vermeidet der Verfasser um seiner Leser willen ganz, obwohl er die entsprechenden Traditionen intensiv verarbeitet hat. Dabei könnte die Vermeidung des Sohnestitels darauf beruhen, daß der Verfasser sich – trotz allen Entgegenkommens an die Sprache der Adressaten – nicht bedenkenlos der Sprache der heidnischen Umwelt anvertraute, wo dieser Titel zwar durchaus geläufig, aber inhaltlich völlig anders gefüllt war (siehe den Exkurs zum Sohnestitel im zweiten Hauptteil unter X.). Bezüglich der Wendung ἐπίγνωσις ἀληθείας (1 Tim 2,4; 2 Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1; vgl. 1 Tim 4,3; siehe im zweiten Hauptteil unter XV.) sind Ursprung und Zielrichtung zu unterscheiden: Der Verfasser hat sie aus dem Judentum, aber im Blick auf die „fälschlich so genannte Gnosis“, die den Ausdruck beschlagnahmt hatte, aufgenommen. Ausgehend von der jüdischen Konzeption von Wahrheitserkenntnis (wonach sie der εὐσέβεια entsprechen muß) interpretiert er auch diese Begriffe christologisch und von der παραθήκη her. Demnach ist wahre Erkenntnis nur das, was der Offenbarung in Jesus Christus entspricht – eine für Hellenisten schlechterdings undenkbare Konzeption von Wahrheit. In 1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1.8 trägt der Verfasser in eine hellenistische Formel (διαμαρτύρομαι war im Hellenismus ein juristischer Terminus technicus zur Anrufung der Götter als Zeugen) Vorstellungen aus der jüdischen Apokalyptik ein. So nähert er sich formal den hellenistisch geprägten Lesern an. Doch rückt an die Stelle der heidnischen Götterwelt der Gott der Christen mit Jesus und den Engeln. An manchen Stellen kann man beobachten, wie der Verfasser „Anstöße“ beseitigt, die hellenistischen Lesern das Ver-

ständnis erschwert hätten, so z. B. durch die Umformulierung von Jes 25,8, das er in 2 Tim 1,10 zitiert.

In anderen Fällen dagegen läßt sich nicht eindeutig entscheiden, ob eine bewußte oder eine unbewußte Hellenisierung der Sprache vorliegt: In 1 Tim 5,21 fordert der Verfasser mit zwei hellenistischen Termini (beide sind im NT hapax legomena) das alttestamentlich-jüdische Anliegen der Unparteilichkeit ein. In Tit 1,3 verbindet sich mit dem typisch hellenistischen Gottesprädikat ἀψευδής der alttestamentliche Wahrheitsbegriff, wonach Gott insofern wahrhaftig ist, als er seine Verheißungen hält. In Tit 3,5 beschreibt der Verfasser mit παλιγγενεσία als einem hellenistischen Modewort den alttestamentlichen, in der Jesustradition und bei Paulus aufgenommenen Sachverhalt der neuen Geburt. Mit χρηστότης καὶ φιλανθρωπία hat er ein Wortpaar gefunden, das im Hellenismus häufig auftrat, sich aber schon aufgrund der jüdischen Vorgeschichte der Begriffe sehr gut heilsgeschichtlich-soteriologisch bestimmen ließ. Diese „Eigenschaften“ Gottes sind keine Abstrakta, sondern sie äußern sich in der Rettung der Menschen durch die Sendung Jesu.

Wie schon das hellenistische Judentum vor ihm trifft der Verfasser bei der Annäherung an die hellenistische Sprache eine bewußte Auswahl. Es „bleiben für die Aufnahme der griechischen Begriffe bestimmte Grenzen in Geltung, einmal dadurch, daß die Formeln der griechischen Wissenschaft ganz gemieden sind, aber auch so, daß religiöses Sprachgut, das eine breite Tradition besaß, ausgeschlossen bleibt, weil sich in ihm die griechischen Tendenzen ausprägen, die einen Gegensatz gegen den Glaubensstand begründen“⁵². Begriffe wie „Vorsehung“ und „Tugend“ werden nicht rezipiert. Der Verfasser ruft nicht zu einem auf sich gestellten Tugendstreben auf, sondern zu einem Verhalten, daß dem Volk, das auf den Menschensohn wartet, geziemt. Besonders häufig greift er auf Begriffe aus alttestamentlich-jüdischen Weisheitsschriften und auf „populäre[s] Sprachgut“⁵³ zurück. Christologie und Heilshandeln Gottes füllt er inhaltlich nicht vom Hellenismus her. Auch wo er dafür z. T. Terminologie aus dem Hellenismus (vermittelt durch das hellenistische Judentum) gebraucht, werden dessen Begriffe mit ihrer Aufnahme immer schon gesprengt oder umgeformt, weil er sie durchweg mit Inhalten aus der überlieferten Tradition belegt⁵⁴.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, was der Verfasser seinen Adressaten *nicht* erspart: Hier ist zuallererst die für hellenistische Ohren äußerst anstößige Rede von der stellvertretenden Dahingabe Jesu in den Tod zu nennen. Sie mußte ihnen von ihrem natürlichen Denken her als Torheit (1 Kor

⁵² SCHLATTER, *Theologie der Apostel* 432.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Sehr treffend spricht BERGER (*Theologiegeschichte* 580) von einem „rhetorisch-didaktischen Erziehungsprozeß, in dem gehaltvolle Schlagwörter aufgegriffen, dann aber ... zusehens interpretiert werden“.

1,23) erscheinen. Dieser Sachverhalt war aber für die Christologie der Past wie für die des Paulus so zentral und so unabdingbar, daß von den Adressaten verlangt wurde, sich einen entsprechenden Verstehenshorizont anzueignen. Ein weiteres offenkundiges Beispiel ist die Darstellung der Gemeinde in der für Nichtjuden völlig unverständlichen Terminologie, in der das AT vom Bundesvolk spricht (Tit 2,14; 2 Tim 1,9). An diesen Punkten waren die Adressaten offenbar bereits in ein ihnen zunächst fremdes Denken und eine entsprechende Terminologie eingeführt worden. Daß solche tiefen, jüdisch geprägten Gedankengänge auch in einem Brief an Heidenchristen vorstellbar sind, zeigen die „schwierigen schriftgelehrten Deduktionen“, die Paulus den heidenchristlichen Korinthern zumutet⁵⁵. Zusammenfassend ist zum Problem der Hellenisierung zu sagen, daß der Verfasser hellenisiert, wo er kann, alttestamentlich-jüdisch formuliert, wo es ihm nötig erscheint, mit beidem aber dasselbe Ziel verfolgt, nämlich die Bewahrung der Botschaft für eine neue Zeit, nicht aber ihre Veränderung oder ihre Anpassung an diese Zeit. Er muß, um in einer anderen Zeit dasselbe zu sagen, anders reden, aber er will nicht etwas anderes sagen.

II. Quellen der Christologie der Pastoralbriefe

1. Paulus

Wie man die Christologie der Past angesichts der paulinischen Tradition beurteilen wird, hängt wesentlich davon ab, von welchen Voraussetzungen man ausgeht. Zwei grundsätzliche Modelle bieten sich an:

Entweder man nimmt an, die Past wollten als in sich geschlossenes Werk *an die Stelle* der paulinischen Briefe treten. In diesem Fall wird man sie als Rückschritt hinter die Homologumena empfinden. Die von ihnen gebotene Christologie erscheint dann rudimentär oder sogar defizitär⁵⁶, wichtige Themen scheinen zu fehlen, hellenistisches Gut in den Vordergrund zu treten.

Oder man geht davon aus, der Verfasser schreibe *angesichts* der paulinischen Briefe, diese voraussetzend, und setze dabei eigene Akzente. Anspielungen auf Paulus genügten dann. Tatsächlich ist dies das Modell, das der Leistung des Verfassers besser gerecht wird. Denn dieser versteht sich in erster Linie als Paulinist. Die Lehre des Paulus hochzuhalten und ihr Geltung zu verschaffen, sieht er als seine Aufgabe an. Das wird an mehreren Stellen eigens

⁵⁵ MERKEL, Pastoralbriefe 8.

⁵⁶ So urteilt beispielsweise LINDEMANN (Paulus im ältesten Christentum 398), der Verfasser beziehe sich nur „schlagwortartig“ auf die paulinische Theologie. Geht man davon aus, daß der Verfasser die Paulus-Briefe kennt und voraussetzt, leuchtet ein, daß er vieles nicht mehr ausführt, sondern abgekürzt anklängen läßt, was seinem Stil ohne diese Voraussetzung tatsächlich den Anschein des Schlagwortartigen verleihen würde.

thematisiert, und es zeigt sich auf formaler wie inhaltlicher Ebene. Wir werden uns im Folgenden auf die christologischen Aussagen in den Past beschränken. Zu den Past insgesamt vergleiche man z. B. die umfassenden Werke von Lohfink, Trummer und Wolter⁵⁷.

a) Explizite Anknüpfung an Paulus

Immer wieder wird den Adressaten eingeschärft, die paulinische Tradition zu bewahren und weiterzugeben (1 Tim 1,11.16.18f; 2,7; 3,14; 4,11.13.16; 6,20; 2 Tim 1,13f; 2,2.8.14; 3,10.14; 4,2f; Tit 1,9; 2,1.15; 3,8), sich des Paulus nicht zu schämen (2 Tim 1,8) und abweichende Lehren abzulehnen (1 Tim 1,3; 1,19f; 4,1.6; 6,3.20f; Tit 3,9), womit ein genuin paulinisches Anliegen aufgenommen ist (vgl. z. B. 1 Kor 11,2 Ἐπαινώ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καὶ, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε)⁵⁸. Offensichtlich war es nötig, „die paulinische Tradition“ in dieser Weise zu „bewahren und [zu] verteidigen“⁵⁹, denn 2 Tim 4,9ff läßt erkennen, daß Paulus zur Zeit der Past keineswegs der allgemein anerkannte Theologe und Lehrer der Christenheit war. In den Past dagegen werden keine anderen apostolischen Autoritäten namentlich genannt. Der Verfasser betreibt bewußt Synthese zwischen paulinischen und anderen Traditionen und versteht die so entstehende Gesamtschau christlicher Überlieferung als dem paulinischen Evangelium entsprechend, wie denn auch „die Lehre“ (1 Tim 4,6.16) und „mein Evangelium“ (2 Tim 2,8) in den Past nie ausdrücklich unterschieden werden. Es gibt für die Past nur *eine* Wahrheit, und diese vertritt Paulus (vgl. Tit 1,1). Die Anrede als ἀγαπητός (2 Tim 1,2) drückt die Verbundenheit des bzw. der Adressaten mit Paulus aus, die Anrede τέκνον (1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4 u. ö.) die Unterordnung unter dessen Autorität. Sogar Sätze aus der synoptischen Tradition (1 Tim 2,5f; 3,16; 2 Tim 2,11–13) werden durch entsprechende Paulus-Anamnesen (1 Tim 2,7; 3,14–15; 2 Tim 2,10) als paulinisch dargestellt. 2 Tim 2,11–13 verbindet synoptische Sätze mit solchen aus dem Römerbrief, ohne daß der Verfasser dieses Vorgehen für einer Erklärung bedürftig hält.

⁵⁷ Siehe Literaturverzeichnis; nach LOHFINK (Vermittlung 185) muß man teils „mit direkter Abhängigkeit von Paulusbriefen“, teils „mit einer nur indirekt vermittelten Übernahme von Paulustradition rechnen“.

⁵⁸ Das aber sollte davor warnen, die „starke Bindung der Pastoralbriefe an den Ursprung in der apostolischen Vergangenheit, die sich in der Christologie als ein Festschreiben von Tradition artikuliert“, „aus der Sicht heutiger Christologie“ in Frage zu stellen (so LÄGER, Christologie 184).

⁵⁹ KRETSCHMAR, Paulinischer Glaube 117.

b) Formale Anknüpfung an Paulus

Der Verfasser knüpft zum einen in formgeschichtlicher Hinsicht an die paulinischen Homologumena an: Er schreibt wie Paulus *Briefe*, welche dazu dienen sollen, die Zeit seiner Abwesenheit zu überbrücken (1 Tim 3,14f). Deren Präskripte stimmen mit der Grundstruktur paulinischer Briefpräskripte überein. Tit 1,1–3 schließt darüber hinaus eng an Röm 1,1–7 an. Der Verfasser verwendet wie Paulus nicht nur am Schluß eines Briefes, sondern gelegentlich auch am Schluß eines Gedankenganges Doxologien. Bei dem Schlußsegenswunsch in 2 Tim 4,22 handelt es sich um eine direkte Übernahme aus Gal 6,18 (oder einer der anderen Stellen, wo Paulus ihn verwendet) und Kol 4,18. Wie Paulus setzt auch der Verfasser der Past christologische Sätze als Argument in anderen Begründungszusammenhängen ein.

Die Übernahme synoptischer Stoffe hat ebenfalls paulinische Vorbilder. Isoliert man Paulus nicht künstlich von der urchristlichen Tradition, schließen die Past in erstaunlich bruchloser Weise an ihn an: Wie Paulus nehmen sie die ihnen bekannte Jesustradition auf und formulieren sie für ihre Adressaten so, daß sie für diese sprechend wird⁶⁰. Zum Teil ist die von den Past zitierte Jesustradition sogar in Ansätzen schon bei Paulus nachweisbar (vgl. etwa Röm 1,16 und 2 Tim 1,8 mit Mk 8,38 par Lk 9,26 oder Röm 8,32; 2 Kor 5,14 und 1 Tim 2,5f mit Mt 20,28 par Mk 10,45). Zudem findet sich schon bei Paulus wie in den Past ein breites Spektrum verschiedenster christologischer Traditionen – angefangen bei der alten judenchristlichen Tradition in Röm 1,3f bis hin zur Hochchristologie des Philipperhymnus.

Wie sehr der Verfasser im paulinischen Denken beheimatet ist, zeigt sich ferner an der überaus großen Zahl terminologischer „Paulinismen“. Hier seien nur die wichtigsten dieser terminologischen Übereinstimmungen aus den christologischen Texten aufgezählt (zu den Einzelheiten vergleiche man die Ausführungen im exegetischen Teil): Wie in den Homologumena ist Paulus Apostel Jesu Christi (1 Tim 1,1; 2 Tim 1,1; Tit 1,1), διὰ θελήματος θεοῦ (2 Tim 1,1). Die Rettung wird als σώζειν καὶ καλεῖν bzw. als κλήσις ἁγία (2 Tim 1,9) umschrieben. 2 Tim 1,9 nimmt den spätpaulinischen πρόθεσις-Begriff in seiner deuteropaulinischen Nuancierung auf. ἐνδυναμοῦν wird sonst nur bei Paulus zur Bezeichnung geistlicher Bevollmächtigung verwendet (1 Tim 1,12; 2 Tim 2,1; 4,17). Die Bilder vom Soldaten, vom Sportwettkampf und vom Ackerbauern (2 Tim 2,3–6) sind paulinischen Ursprungs; die Eintragung der Verben ἀρέσκειν und κοπιᾶν in ihrer typisch paulinischen Verwendung in ein paulinisches Bild, wo sie von Haus aus nicht vorkommen (2 Tim 2,4.6), zeigt, daß der Verfasser auch im Unbewußten von paulinischer Sprache durchdrun-

⁶⁰ Nach STUHLMACHER (Christusbild 165) setzt „die Schule des Apostels ... die Lehre und Geschichte Jesu voraus, und ihre Christusanschauung kann nur verstanden werden, wenn man sie auf diese Lehre und Geschichte bezieht“.

gen ist. Der adverbiale Akkusativ λοιπόν wird von Paulus übernommen (2 Tim 4,8), der zweifache Gebrauch von ῥέεσθαι (2 Tim 4,17f) ist bei Paulus vorgegeben, ἐπ' ἐλπίδι in der von der LXX abweichenden Bedeutung „auf Grund der Hoffnung“ (Tit 1,2) ist im NT auf Paulus und die Apg beschränkt. Die Aufforderung zur Unterordnung unter die Obrigkeit in Tit 3,1 erinnert an Röm 13,1–7, die Beschreibung des vorchristlichen Lebens in Tit 3,3 enthält Elemente paulinischer Lasterkataloge, mit ἀνακαίνωσις in Tit 3,5 nimmt der Verfasser gar eine paulinische Neubildung auf. Der μυστήριον-Begriff der Past (1 Tim 3,16 u. ö.) geht zwar über den paulinischen hinaus, setzt diesen aber voraus.

Daß der Verfasser daneben auch den Epheserbrief gekannt und – trotz gewisser Vorbehalte – internalisiert hat⁶¹, zeigt die „Objektivierung“ der paulinischen Heilsaussage durch die „Substitution von δικαιούσθαι durch σώζεσθαι“ (vgl. 2 Tim 1,9 und Tit 3,5 mit Eph 2,5,8)⁶² sowie der Inhalt von πρόθεσις in 2 Tim 1,9; Tit 3,5 einerseits und Eph 1,11; 3,11 andererseits, die Übereinstimmung von Tit 2,14 mit Eph 5,25 (καθαρίζειν) und 2,10 (Berufung zu guten Werken), die ansonsten seltene Rede von der βασιλεία Christi in 2 Tim 4,1 und Eph 5,5 und die im NT einzigartige Bezeichnung der Taufe als λουτρόν in Tit 3,5 und Eph 5,26. Beachtenswert ist im übrigen, daß neben Phil 3,20 schon Eph 5,23 Christus als σωτήρ bezeichnet.

c) Inhaltliche Anknüpfung an Paulus

Die Leistung des Verfassers auf inhaltlicher Ebene ist, daß er Paulus nicht einfach ersetzt, auch nicht nur wiederholt, sondern in einer neuen Situation, angesichts der Bedrohung der Gemeinde seiner Zeit durch die beginnende Gnosis, neu zur Geltung bringt, gedanklich weiterführt, durch andere Traditionen abrundet und gerade dadurch die paulinische Theologie für seine Zeitgenossen inhaltlich bewahrt⁶³. Tatsächlich gibt es „im zweiten [und auch im ausgehenden ersten] Jahrhundert kein zweites Dokument, das P[au][u]s innerlich noch so nahe stünde und bestimmte Tendenzen seiner Theologie so verhältnismäßig rein zum Ausdruck gebracht hätte wie die Pastoralbriefe“⁶⁴. Vergleicht man sie mit Polykarps (nach von Campenhausen zeitlich wie örtlich den Past nahestehendem) Philipperbrief, wird man feststellen, um wieviel „konventioneller und unselbständiger“ dessen Aussagen sind⁶⁵. Der Verfasser der Past dagegen ist in einem Maß Paulinist, das ihm erlaubt, selbständig die Gedanken des

⁶¹ Vgl. hierzu GESE, Rezeption 225f.

⁶² A. a. O. 136 zu Eph 2,5,8.

⁶³ Daß darin kein Rückschritt, sondern ein echter Fortschritt liegt, arbeitet MÜßNER (Ablösung 171.175) heraus. Demnach bedarf es „der je aktualisierenden Erschließung und Adaption“ der Botschaft, um sie einer neuen Zeit zu erhalten (a. a. O. 175).

⁶⁴ VON CAMPENHAUSEN, Polycarp 210f.

⁶⁵ A. a. O. 242.

Paulus weiterzudenken (vgl. z. B. die Rede von der χάρις παιδεύουσα in Tit 2,12) bzw. für seine Zeit zu formulieren (vgl. z. B. die Überführung der paulinischen Sendungschristologie in das ἐπιφάνεια-Schema).

Folgende Aspekte der Christologie der Past sind als direkte Übernahmen zu bewerten: In 1 Tim 1,14 wird der allgemeine Satz aus Röm 5,20, in 1 Tim 1,13.16 der aus Röm 3,25f biographisch angewendet. Wie dort allgemein von der Errettung der Menschen aufgrund der Geduld Gottes und des Übermaßes der Gnade durch den Sühnetod Jesu die Rede ist, so hier konkret von der Rettung des Paulus als Urbild für diejenige jedweden Sünders. Die Schlußphrase von 1 Tim 1,15 ist eine Steigerung von 1 Kor 15,9f. An die Stelle der Sühnaussage tritt in diesem Abschnitt mit v 15 die synoptische ἦλθεν-Formel, die jene impliziert. Die expliziten Dahingabeformeln in 1 Tim 2,6 und Tit 2,14 sind zwar ebenfalls im Anschluß an synoptische Traditionen formuliert, haben aber bei Paulus zahlreiche Entsprechungen in den ὑπέρ-Formeln und in der auf verschiedene Weisen formulierten Rede vom Loskauf (ἀπολύτρωσις: Röm 3,24; 8,23; 1 Kor 1,30; andere Ausdrücke: 1 Kor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,4). In der Konzentration auf Tod und Auferstehung Jesu erweist sich der Verfasser als Paulus-Schüler: Zwar enthalten seine Briefe nicht *viele* Aussagen hierüber, dafür aber an zentralen Stellen: 1 Tim 2,5f und Tit 2,14 werden durch die anschließenden Verse jeweils als *die* Botschaft, um die es dem Verfasser geht und für die er kämpft, schlechthin ausgezeichnet. Die ausführliche Betrachtung von Auferstehung und Erhöhung in 1 Tim 3,16 – besonders hervorgehoben als das „anerkanntermaßen große Geheimnis“ – erinnert an Röm 10,9 und entspricht einer Tendenz der Deuteropaulinen, wo diese Akzentsetzung gängig war. Das Verhältnis von Gott und Jesus im Endgericht ist an einigen Stellen im Anschluß an synoptische Tradition formuliert, die auch Paulus benützt hat, so daß sich inhaltlich ein übereinstimmendes Bild ergibt⁶⁶: Gott führt das Gericht durch Jesus aus (vgl. Röm 2,16; 2 Kor 5,10; Röm 14,10 und 1 Tim 6,14f); Jesus tritt im Gericht als Mittler auf, der die Seinen rettet (vgl. Röm 8,34 und 1 Tim 2,5; 2 Tim 1,18; 2,12b; 4,18).

Paulinisch ist auch das Verhältnis von Rechtfertigung und Handeln in den Past, wobei man freilich erkennen kann, daß die Past geschrieben wurden, als der Kampf um die gesetzesfreie Rechtfertigung bereits ausgestanden war. Doch sollte man die Bedeutung der Tatsache, daß im ganzen NT allein der Verfasser der Past δικαιούσθαι als Zentralbegriff der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft in Tit 3,7 aufgenommen hat (alle anderen seiner Schüler substituieren es durch das ebenfalls paulinische σῶζειν), nicht zu gering einschätzen. Daß es sich nicht nur um eine inhaltslose Wiederholung des Begriffs handelt, zeigen Stellen wie 1 Tim 1,12–17, wo die Rechtfertigung des

⁶⁶ Dasselbe gilt von der Erwartung, daß die (zweite) ἐπιφάνεια des Menschensohnes sich in δόξα vollziehen werde: vgl. Mt 16,27 parr mit Tit 2,13 und Röm 8,18.21; 1 Kor 2,8; 2 Kor 3,18; Phil 3,21; Kol 3,4 (2 Thess 2,12).

Gottlosen ohne den Begriff ausgeführt wird, und 2 Tim 4,8, wo der Verfasser, angeregt durch 1 Kor 9,25, ein jüdisches Bild auf die Rechtfertigung durch Jesus überträgt, auf das deutlichste⁶⁷. Werke werden zwar, wie schon bei Paulus (vgl. Röm 6,4; 7,4; 8,4) und in Eph 2,10 (vgl. Tit 2,14), vom Volk Gottes gefordert, aber sie sind nicht Bedingung der Rechtfertigung, sondern als solche ausgeschlossen (vgl. Röm 3,28 mit 2 Tim 1,9; Tit 3,5). Gerade der gnadenhafte Charakter der Rechtfertigung, die an die durch und durch negativ dargestellte Vergangenheit in keiner Weise anknüpfen kann, soll allerdings zu Werken motivieren (vgl. Tit 3,1ff mit 1 Kor 6,9–11; Röm 8,12ff; Eph 2,8–10). Das ewige Leben erhalten die Glaubenden (1 Tim 1,16; 2 Tim 3,15) bzw. die Gerechtfertigten als „Erbe“, d. h. als göttliche Zuteilung, nicht als Verdienst (Tit 3,7), auch wenn das charakteristische *ἐκ πίστεως* fehlt. Es wurde auch sonst in der Schule des Paulus nicht weitergeführt (vgl. aber für *διὰ πίστεως* neben 2 Tim 3,15 auch Eph 2,8; Hebr 6,11; 11,33). Die *δικαιοσύνη* als Zukunftshoffnung werden *die* erhalten, die geglaubt (Gal 5,5) bzw. die *ἐπιφάνεια* Christi geliebt (2 Tim 4,8) haben, auch wenn die Neuwerdung in der Taufe angesiedelt wird (vgl. Gal 3,26–28 mit Tit 3,4–7). Außerdem wird der Rechtfertigungsbegriff flankiert durch die genuin paulinische Auffassung von der rettenden Verkündigung (vgl. 1 Kor 1,21 und Tit 1,3). Die Zugehörigkeit der Verkündigung zur Christologie ist bei Paulus bereits angelegt, wird aber in den Past intensiviert. Hier scheint ihr Hauptinteresse zu liegen, so daß man geradezu von einer Kerygmatisierung der Offenbarung sprechen kann (s. u.), freilich nicht so, daß die Verkündigung die durch Christus geschehene Offenbarung ersetzen würde; diese bleibt immer vorausgesetzt, aber über sie ist in den paulinischen Homologumena längst alles Wesentliche gesagt, so daß sie kaum noch thematisiert werden muß. Dargestellt wird vor allem die Verkündigung als das, was die vergangene Heilstat Christi zur Erfüllung bringt, indem nämlich Menschen glauben und gerettet werden.

An einigen Stellen hat der Verfasser paulinische Gedanken aufgenommen und weitergeführt: In 1 Tim 2,5 antwortet er mit einer leicht behältlichen Formel für den Gemeindeunterricht gewissermaßen auf die Frage nach dem wahren Mittler, die in Gal 3,19f offengeblieben ist: (Nicht Mose, dem das Gesetz durch Engel übergeben wurde, sondern) Christus ist der *eine* Mittler des *einen* Gottes. *Inwiefern* er das ist, darüber gibt der folgende v 6 mit Hilfe synoptischer, in der Gemeinde schon von Paulus her bekannter Tradition (vgl. Röm 8,32; 2 Kor 5,14) Auskunft: durch seine stellvertretende Lebenshingabe. Das synoptische *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wird dabei in Anlehnung an Röm 5,15 (vgl. 1 Kor 15,21.47) in *ἄνθρωπος* umgewandelt.

⁶⁷ Das ist gegenüber KRETSCHMAR (Paulinischer Glaube 133) einzuwenden, nach dem „die paulinische Rechtfertigungslehre ... dem Autor dieser Briefgruppe als ganze nicht mehr präsent war“.

An einer weiteren Stelle ist die Bezugnahme auf Gal 3 erkennbar: Wenn der Verfasser in Tit 2,12 von der χάρις παιδεύουσα spricht, welche zu einem frommen Leben in der Ausrichtung auf die Wiederkunft Christi anleite, scheint er dabei Gal 3,24 vorauszusetzen. Dort schreibt Paulus, daß die Zeit des Gesetzes als παιδαγωγός zu Ende sei. Wohl hieran anschließend formuliert der Verfasser der Past von Röm 6,14b (οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμου ἀλλὰ ὑπὸ χάριν) her: Die Zeit der παιδεία der Gnade hat sie abgelöst. Ein Blick auf 1 Kor 11,32 und 10,11–13 sowie Röm 5,3ff zeigt, daß er sich damit durchaus noch im Rahmen paulinischen Denkens bewegt.

In 2 Tim 2,8 nimmt er die Evangeliumszusammenfassung aus Röm 1,3f auf und bringt sie in eine für Heidenchristen gut verständliche, ohne Schwierigkeiten memorierbare Form. Gleichzeitig verändert er sie durch die Auslassung des Gegensatzpaares κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα so, daß der Auferstehungsanschauung der Irrlehrer der Boden entzogen ist. Damit hilft er, paulinisches Gut zu bewahren, indem er es den Bedürfnissen und der Situation der Adressaten entsprechend verändert.

2 Tim 2,11–13 ist, was die Quellen anbelangt, besonders aufschlußreich: Der Kern dieses Lehrstücks ist der Menschensohntradition entnommen, und zwar primär in ihrer synoptischen – allerdings schon bei Paulus vorausgesetzten – Fassung (vgl. für Zeile b Mt 10,22 und Lk 22,28–30⁶⁸, für Zeile c Mt 10,33). Diese synoptischen Logien werden in den Rahmen paulinischer Theologie eingeholt (vgl. für Zeile a Röm 6,8, für Zeilen d–e Röm 3,3f). Die Zeilen a und b interpretieren sich gegenseitig, Zeile c wird durch Zeilen d–e interpretiert.

Tit 3,3–7 mutet wie eine Paraphrase von Röm 5,8f an: Die Liebe Gottes (in Tit 3,4 hellenisierend φιλανθρωπία genannt) wird an beiden Stellen heilsgeschichtlich expliziert und hat ihr Ziel in der δικαίωσις, durch welche Menschen vor dem künftigen Zorn gerettet werden (Röm 5,9) bzw. das ewige Leben erlangen (Tit 3,7). Tit 3,1–7 ist wie 1 Kor 6,1–11 als postconversionale Mahnrede gestaltet. Die beiden Texte sind parallel aufgebaut, weisen aber trotz des fast identischen Inhalts keine wörtlichen Übereinstimmungen auf. Schriftliche Abhängigkeit ist deshalb auszuschließen. Daß der Verfasser den 1. Korintherbrief kannte und hier lose daran anknüpfte, ist dagegen durchaus wahrscheinlich. Zumindest war ihm die Gattung aus der paulinischen Tradition bekannt.

Die Art und Weise, wie die Past ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ einsetzen, wurde in der Forschung häufig als wesentliche Abweichung von der paulinischen Christologie empfunden. Doch ist festzustellen, daß schon der Gebrauch dieser Wendung an sich eine Anknüpfung an Paulus darstellt, kommt sie doch vor Paulus gar nicht und nach ihm im NT nur in von ihm abhängigen Schriften (Eph, Past,

⁶⁸ Inhaltlich hat Zeile b eine paulinische Entsprechung in Röm 8,17, welches ebenfalls von der Menschensohntradition herkommt.

1 Petr) vor. Mit ihrer Verwendung in soteriologischen Zusammenhängen schließt der Verfasser auch sachlich an Paulus an. Für jede Stelle, an der in den Past $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῷ Ἰησοῦ vorkommt, läßt sich eine paulinische Parallele angeben. Was gegenüber Paulus fehlt, ist der ekklesiologische Gebrauch der Formel, also personales $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῷ. Daraus ergeben sich aber allenfalls Rückschlüsse für die Ekklesiologie, nicht direkt für die Christologie. Daß der Verfasser sich gegenüber der Formenvielfalt bei Paulus auf die Formel $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῷ Ἰησοῦ beschränkt, dürfte eher mit seiner Vorliebe für feste sprachliche Formen als mit inhaltlichen Beweggründen zu tun haben.

An einigen Stellen mußte der Verfasser hinsichtlich der Terminologie Änderungen vornehmen, um die Sache zu bewahren⁶⁹: Ein ganz offensichtliches Beispiel hierfür ist seine Umschreibung des paulinischen $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ -Begriffs in Tit 2,12.14. Hier wäre durch die Wiederholung des *Wortes* der Inhalt verlorengegangen, denn ganz im Gegensatz zum paulinischen $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ -Begriff als einer grundsätzlichen Bestimmtheit und Versklavung des Menschen hat $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ im alltäglichen hellenistischen Sprachgebrauch die Konnotation des Irrtümlichen und ist dort der allgemeinste Begriff für Unrecht. In diesem Umfeld waren $\acute{\alpha}\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ und $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$ (vgl. schon Röm 6,19; 2 Kor 6,14; 2 Thess 2,3–7) viel besser geeignet, den paulinischen Sündenbegriff zu vermitteln, da sie von Sünde in einem viel grundsätzlicheren Sinn sprachen. Beide waren dem Verfasser von der LXX her vorgegeben. Gleichzeitig konnte er erwarten, daß sie für seine Adressaten relativ unmittelbar verständlich waren. Um deutlich zu machen, daß es dabei weniger um einzelne Taten als vielmehr um eine Grundbefindlichkeit des Menschen geht, verwendet der Verfasser beide Begriffe in Tit 2 im Singular, obwohl er $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$ in seinen Vorlagen in der LXX im Plural vorfand. Daß der Verfasser tatsächlich den paulinischen Sündenbegriff erfaßt hat und vermitteln wollte, wird dadurch bestätigt, daß er in Tit 3,3 vom $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ den sündigen Begierden ($\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\iota$) gegenüber spricht und $\acute{\alpha}\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\theta\acute{\eta}\varsigma$ und $\pi\lambda\alpha\nu\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ im absoluten Sinn zur Charakterisierung des unerlösten Menschen gebraucht. Daraus ergibt sich, daß er die Tiefendimension des Erlösungswerkes Christi nicht verloren, sondern anders formuliert hat, um sie zu vermitteln.

Einer der augenscheinlichsten Unterschiede zu den paulinischen Homologumena ist, daß der Verfasser der Past Jesus niemals υἱὸς (τοῦ) θεοῦ nennt. Der neutestamentliche Gottessohnbegriff kommt von AT her und ist monotheistisch geprägt. Wohl um Mißverständnissen vorzubeugen, benützt der Verfasser lieber Begriffe, die hellenistisch-heidnisch geprägten Lesern zunächst gar nichts sagen (und folglich auch nichts Falsches) und deren Inhalt sie lernen können, ohne daß dabei die Gefahr einer unbewußten Subsumierung unter bereits Bekanntes aus dem eigenen Kulturkreis besteht. Bei κύριος, σωτήρ und

⁶⁹ Ähnlich ZMLJEWSKI, Pastoralbriefe 218.

Χριστός ist die hieraus entstehende Gefährdung der Theologie nicht so groß, weil sie weniger fest bzw. – was Χριστός betrifft – überhaupt nicht in polytheistischen Vorstellungen verwurzelt sind. Doch läßt sich zeigen, daß der Verfasser die mit dem Sohnestitel verbundenen Vorstellungen bewahrt hat, indem er sie in anderer Terminologie umschrieb. Eine wichtige Rolle spielt dabei die ἐπιφάνεια-Konzeption des Verfassers. Dadurch, daß er die (erste) ἐπιφάνεια als Erfüllung des ewigen göttlichen Vorsatzes einführt (2 Tim 1,9f), wird überdeutlich, daß es dabei um die ganze Offenbarung Gottes geht, neben der es keine anderen mehr geben kann und geben wird. Um die vor allem bei Johannes im Sohnestitel implizierte Gottgleichheit auszusagen, legt er Jesus den σωτήρ-Titel und zahlreiche andere Gottes-Epitheta bei. Je nachdem, wie die Stelle zu interpretieren ist, nennt er Jesus in Tit 2,13 vielleicht sogar direkt θεός. Das Moment des Gehorsams und der Unterordnung unter den Vater bringt er durch entsprechende Umschreibungen zum Ausdruck (siehe dritter Hauptteil, III.1.c).

Daß bei diesem Vergleich mit der paulinischen Christologie nur einzelne christologische Elemente aufgezählt wurden, liegt in der Natur der Sache. Der Verfasser hat sich ja nicht die paulinische Christologie insgesamt vorgenommen und systematisch überarbeitet – die Christologie als solche ist in den Briefen nicht Thema –, sondern er hat *die* Punkte derselben aufgegriffen und gegebenenfalls verändert, die ihm im jeweiligen Kontext wichtig schienen. Eine Zusammenschau seiner Christologie soll unten, unter III., versucht werden.

2. Synoptiker (und Apostelgeschichte)

a) Theoretische Überlegungen

Daß der Verfasser synoptische Tradition aus den Evangelien oder deren Vorstufen gekannt hat, wird an vielen Stellen deutlich, sowohl in christologischen als auch in anderen, vor allem ethischen Zusammenhängen. Da neben zahlreichen Anspielungen z. T. wörtliche Zitate vorliegen und man an einigen Stellen genau feststellen kann, welchem Evangelisten der Verfasser folgt, scheint mir die direkte Kenntnis und Benützung der genannten Evangelien die einfachste und plausibelste Erklärung zu sein⁷⁰. Offensichtlich galt ihm die ihm bekannte Evangelienliteratur – in welcher Form auch immer – bereits als γραφή, denn als solche wird in 1 Tim 5,18 ein aus Q stammendes synoptisches Jesuswort (Lk 10,7; etwas anders Mt 10,10) neben einem Wort aus Dtn 25,4 eingeführt. In 1 Tim 6,3 werden die Irrlehrer durch ihre Abweichung von den λόγοι τοῦ κυρίου definiert, worunter man vom sonstigen Sprachgebrauch der Past her nicht Worte *über* Jesus, sondern solche *von* ihm zu verstehen hat, nämlich die Lehre Jesu nach den Schriften des NT, soweit sie der Gemeinde schon vorla-

⁷⁰ Die Past lassen durchaus *mehr* als „eine gewisse entfernte Vertrautheit mit synoptischem Gut“ (so BERGER, Theologiegeschichte 578) erkennen.

gen. Der Verfasser nimmt innerhalb der synoptischen Tradition überhaupt weitaus am häufigsten auf Jesus-Logien Bezug. Hieraus zu schließen, er habe lediglich die sogenannte Logienquelle gekannt, wäre allerdings verfehlt, denn er verrät an einigen Stellen Kenntnis von der Geschichte Jesu (vgl. 1 Tim 3,16; 6,13). Wörtliche Bezugnahmen auf die Geschichtsdarstellungen der Evangelien sind allerdings in der Briefliteratur allgemein sehr selten. Auch Paulus rekurrierte, wo er sich in seinen Briefen auf Jesustradition bezog, vor allem auf *Worte* Jesu (vgl. z. B. Röm 1,16; 12,14.17; 1 Kor 7,10; Gal 6,2), obwohl er die *Geschichte* selbstverständlich kannte und lehrte (vgl. 1 Kor 11,23ff; 15,3ff).

Der Verfasser scheint sowohl das Mt- als auch das Lk-Evangelium gekannt zu haben. Die Kenntnis des Mk-Evangeliums dagegen ist nicht notwendig vorauszusetzen, da alle Parallelen zu diesem ebenso gut aus den jeweiligen synoptischen Parallelen erklärt werden können.

Die Bezüge zur lukanischen Tradition, bei Strobel⁷¹ zusammengestellt, sind so augenfällig, daß Strobel und Quinn sogar Lk als Verfasser der Past ausweisen möchten. Bei diesem Versuch wird allerdings übersehen, daß der Verfasser teilweise gegen Lk auf Mt zurückgreift (vgl. z. B. 2 Tim 2,12 mit Mt 10,33 par Lk 12,9 und 1 Tim 5,21 / 2 Tim 4,1.8 mit Mt 16,27f par Lk 9,26f).

b) Sprachliche Anknüpfungen an Mt und Lk

Es kommt in den *christologischen* Passagen der Past relativ selten vor, daß Anknüpfungen an die Synoptiker sich auf rein sprachlicher Ebene bewegen. Damit man sich aber ein Bild von dem Ausmaß machen kann, in dem der Verfasser von den Synoptikern Gebrauch macht, seien darüber hinaus die Parallelen zu den nicht christologischen Stellen hier ergänzt. Es handelt sich um teils bewußte, teils unbewußte Anspielungen, die wegen der eher losen Verwandtschaft für sich genommen nicht zwingend auf die Kenntnis der Evangelien zurückgeführt werden müßten, die aber das aufgrund der eindeutigen Belege (s. u.) gewonnene Ergebnis bestätigen. Man vergleiche 1 Tim 1,7 mit Mt 23,24 par Lk 11,46; 1 Tim 1,12 mit Lk 16,10 sowie Mt 24,45 par Lk 12,42; 1 Tim 3,3f.13.15 mit Mt 24,45–49 par Lk 12,42–45; 1 Tim 5,18 mit Lk 10,7 – anders Mt 10,10 (obwohl der Verfasser Mt 10 ganz offensichtlich kannte); 1 Tim 5,19f mit Mt 18,15f; 1 Tim 5,25 mit Mt 5,14.16; 1 Tim 6,9 mit Mt 13,22; 1 Tim 6,17 mit Lk 12,20; 1 Tim 6,19 mit Mt 19,16.21 par Mk

⁷¹ Schreiben des Lukas 194–196.198–210; angeregt durch 2 Tim 4,11 stellt STROBEL in seinem Aufsatz zunächst sprachliche und grammatikalische Parallelen zwischen dem lukanischen Schriftgut und den Pastoralbriefen zusammen, worauf Traditionsübernahmen und theologische Gemeinsamkeiten folgen. Er listet allein „36 Begriffe“ auf, „die im N. T. allein für die Pastoralbriefe und für die lukanischen Schriften nachweisbar sind“, und „29 Beispiele“, „deren sonstiges seltenes Vorkommen (ein- bzw. zweimal) die ungewöhnlichen Berührungen des lukanischen Vokabulars mit dem der Pastoralbriefe ebenfalls unterstreicht“, während beispielsweise zu Mt nur 3 solche gefunden wurden (a. a. O. 196).

10,17.21 par Lk 18,18.22 sowie Mt 6,20 par Lk 12,33; 2 Tim 2,22 mit Mt 5,8f; 2 Tim 4,7 mit Lk 13,24; Tit 1,7 mit Mt 24,45–49 par Lk 12,42–45; Tit 1,14 mit Mt 15,9 par Mk 7,7; Tit 1,15 mit Mt 15,18 par Mk 7,20; Tit 3,8 mit Mt 5,16; Tit 3,10 mit Mt 18,15.

c) Inhaltliche Anknüpfungen an Mt und das lukanische Doppelwerk

In dem zum Bekenntnis umgewandelten Jesuswort in 1 Tim 1,15 sind mt und lk Fassung (oder zwei lk Worte)⁷² eines Jesus-Wortes ineinander verschränkt. 1 Tim 2,5f und Tit 2,14 nehmen das Menschensohnwort aus Mt 20,28 (par Mk 10,45) über Jesu stellvertretenden Sühntod auf und präsentieren es jeweils in einer gräzisierten, den Adressaten besser verständlichen Fassung. Daß die Gunst des Menschensohnes im Endgericht dem gelten soll, der seine Boten im Gefängnis besucht hat (2 Tim 1,17f), erinnert an das Gleichnis vom Endgericht in Mt 25 (vv 34.36.40) und könnte von dort abgeleitet sein. Die universale Perspektive von 1 Tim 2,4 und 1 Tim 3,16 (Zeilen 4 und 5), wonach *allen* Menschen das Evangelium gepredigt wurde, wird auch in Mt 24,13f par Lk 21,12–19 (par Mk 13,9–13) präsentiert, doch ist es wahrscheinlicher, daß der Verfasser sich damit auf paulinische Tradition bezieht. Die Verbindung von οὐκ ἐπαισχύνεσθαι (2 Tim 1,16) und Mittlerschaft Jesu im Gericht (2 Tim 1,18), die so in den paulinischen Homologumena nicht explizit zu finden ist, wird auf Lk 9,26 (par Mk 8,38) zurückgehen. 2 Tim 2,12b ist ein fast wörtliches Zitat von Mt 10,33 (etwas anders Lk 12,9). V 12a läßt einerseits Anklänge an Mt 10,22 erkennen, doch ist der Zusammenhang zwischen Ausharren und Teilhabe an der Herrschaft Jesu (als Menschensohn) wahrscheinlich aus Lk 22,28–30 übernommen, wo er in ganz ähnlichen Worten wie in v 12a formuliert wird. Eine Vielzahl teils wörtlicher, teils inhaltlicher Übereinstimmungen sind zwischen Mt 16,27f (anders die Parallelen Mk 9,1 und Lk 9,27) und 1 Tim 5,21; 2 Tim 4,1.8 (Tit 2,13) zu entdecken. Die Stelle handelt vom Kommen Jesu als Menschensohn mit den Engeln in der Herrlichkeit Gottes zum Gericht und zur Errichtung seines Reiches. Das synoptische ἔρχεσθαι hat der Verfasser in das für seine Leser klarere ἐπιφάνεια überführt. Daß er auf die in Mt 16,27f geschilderte Szene an mehreren Stellen zurückkommt und bei großer Nähe zum Text doch relativ frei damit umgeht, zeigt, daß er sich die dahinterstehende Christologie ganz zu eigen gemacht hat. Es ist schließlich anzunehmen, daß der Verfasser sogar die Apg kannte⁷³, denn die Beschreibung der Erhöhung Christi mit ἀναλαμβάνειν begegnet im NT nur im unechten Mk-Schluß (Mk 16,19) und in Apg 1,2.11.22. In dieselbe Richtung weist die Ähnlichkeit zwischen 2 Tim 4,17 und Apg 23,11 (mit 27,23f). In 2 Tim 3,11

⁷² Mt 9,13 hat in Lk 5,32 eine Parallele; diese unterscheidet sich allerdings stärker von 1 Tim 1,15 als Mt 9,13.

⁷³ Dafür argumentieren z. B. DIBELIUS-CONZELMANN, Pastoralbriefe 4 und HANSON, Studies 119.

spiegelt sich der Bericht der ersten Missionsreise nach Apg 13 (vv 14.50) und 14 (vv 1.5.8.19). Die Aussage, daß Paulus aufgrund seiner ἄγνοια Erbarmen fand (1 Tim 1,13), hat Parallelen in Apg 3,17; 13,27; 17,30.

3. Johannes

a) Theoretische Überlegungen

Überraschenderweise ist darüber hinaus auch die Kenntnis des Johannesevangeliums (oder einer Vorform desselben) und der johanneischen Tradition nachweisbar. Geschichtlich ist eine Abhängigkeit der Past vom Johannesevangelium ohne weiteres denkbar: beide sind in Kleinasien anzusiedeln⁷⁴. Dafür spricht auch die Darstellung der Irrlehre, mit welcher die Past sich nach 2 Tim 2,18 und 1 Tim 4,3–5 konfrontiert sehen. Es scheint sich um dieselben doketischen Tendenzen zu handeln, gegen welche die ebenfalls in Kleinasien wirkende johanneische Schule kämpfte (vgl. Joh 1,14; 6,52–58; 19,34; 20,27; 1 Joh 2,18f; 4,1–3; 5,5–8; 2 Joh 7). Die Irrlehre wird von Menschen verbreitet, die früher zur Gemeinde gehörten (vgl. 1 Joh 2,19), jetzt aber „über die Lehre hinausgegangen“ sind (2 Joh 9) und die Gemeinde verführen (vgl. 1 Joh 2,26), wozu sie anscheinend die Gemeindeglieder in ihren Häusern aufsuchen (vgl. 2 Joh 10 mit 2 Tim 3,6).

Da die Past wie die johanneischen Schriften in enger Verbindung mit Ephesus zu stehen scheinen (vgl. die zahlreichen Verweise auf diese Stadt: 1 Tim 1,3; 2 Tim 1,18; 4,12), ist eine Beziehung zu diesen erst recht wahrscheinlich.

b) Sprachliche Anknüpfungen an die johanneischen Schriften

Schon auf sprachlicher Ebene stehen die Past der johanneischen Tradition an einigen Stellen auffallend nahe: Die Aufforderung zum τηρεῖν der ἐντολή (noch dazu im Singular – vgl. Joh 10,18; 12,49f; 13,34; 15,12; 1 Joh 2,7.8; 3,23; 4,21; 2 Joh 4.5.6) in 1 Tim 6,14 klingt johanneisch. Sie kommt außer in Mt 19,17 (vgl. 1 Kor 7,19) im NT überhaupt nur in den johanneischen Schriften vor, nämlich in Joh 14,15; 15,10; 1 Joh 2,3.4; 3,22.24; 5,3 und Offb 12,17; 14,12. Auch der Inhalt von ἐντολή erklärt sich am besten im Anschluß an johanneische Belege wie Joh 12,49f (vgl. 10,18; 14,31), wo damit der Auftrag des von Gott Gesandten, nämlich Jesu gemeint ist – so, wie in 1 Tim 6,14 nach Jesu Vorbild der Auftrag des Timotheus. Dasselbe gilt für die Verwendung von δεικνύναι im Sinn von „(demonstrativ) herbeiführen“ im Zusammenhang mit der ἐπιφάνεια Christi in 1 Tim 6,14f (vgl. z. B. Joh 5,20). Die alttestamentlich-jüdische Lichtmetaphorik zum Ausdruck von Leben, auf die φωτίζειν in 2 Tim 1,10 zurückgeht, wird ansonsten vor allem in den johanneischen Schriften aufgenommen (vgl. z. B. Joh 1,9). Ein weiteres Detail,

⁷⁴ Vgl. VON CAMPENHAUSEN, Polycarp 202; HULTGREN, I-II Timothy 21–29; HEGERMANN, Der geschichtliche Ort 58f.

das in dieselbe Richtung weist, ist die Verwendung von ἐκεῖνος ohne darauffolgendes Bezugswort an Stelle eines Personalpronomens in 2 Tim 2,12 und von μένειν ἐν im Sinne von „festhalten an“ in 1 Tim 2,15 und 2 Tim 3,14. Eine Parallele besteht ferner zwischen der Rede vom ἔργον πονηρόν in 2 Tim 4,18, womit die Tätigkeit der Verfolger des Paulus gemeint ist, und entsprechenden johanneischen Belegen, wo es sich auf die Taten derer bezieht, die Jesus und seine Gemeinde verfolgen, während es sonst im NT bis auf eine Ausnahme (Kol 1,21), wo aber der Sinn anders ist, überhaupt nicht vorkommt. Auch der Semitismus ἔργα ποιεῖν (Tit 3,5) ist im NT selten, in den johanneischen Schriften aber sehr geläufig. Die im NT einzig in Tit 2,12 vorkommende Rede von den κοσμικὰ ἐπιθυμίαι hat ihre nächste Parallele in 1 Joh 2,16 (πάν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἢ ἐπιθυμία κτλ.).

c) Inhaltliche Anknüpfungen an die johanneischen Schriften

Wenn es in 1 Tim 1,15 in einem ἦλθεν-Spruch heißt, Christus Jesus sei εἰς τὸν κόσμον gekommen, könnte das an und für sich einfach „zur Welt kommen“ im Sinn von „geboren werden“ bedeuten. Da diese Parallele zum Johannesevangelium aber neben einer Fülle von anderen auftritt, kann man kaum umhin, auch hier johanneischen Einfluß anzunehmen und darunter das Gekommensein aus der Präexistenz zu verstehen (vgl. Joh 3,19; 6,14; 9,39 u. ö.). Die Past teilen auch die universale Perspektive (siehe dritter Hauptteil, III.3.e) mit den johanneischen Schriften: Insbesondere berührt 1 Tim 2,5f sich mit 1 Joh 2,1f, wonach Jesus aufgrund seines Sühntodes (ἰλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν – ὁ δοῦς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον) zum Beistand (παράκλητος – μεσίτης) der Sünder bei Gott geworden ist, und dies für die ganze Welt (περὶ ὅλου τοῦ κόσμου – ὑπὲρ πάντων). Daß Jesu ganzes Auftreten als ἐπιφάνεια zu werten ist – und zwar, wie die doppelte Verwendung von ἐπιφάνεια für Inkarnation (2 Tim 1,10; vgl. Tit 2,11; 3,4) und Parusie (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13) zeigt, als ἐπιφάνεια des Präexistenten – und daß seine δόξα, die er nach seiner Erhöhung beim Vater hatte (1 Tim 3,16), schon in seinem Erdenleben aufstrahlte, wie φανεροῦν in 1 Tim 3,16 (falls es hier die Inkarnation meint⁷⁵) und 2 Tim 1,10 andeutet, ist ein vor allem in der johanneischen Tradition entfalteter Gedanke (vgl. die Zuordnung von σάρξ und δόξα in Joh 1,14 sowie die Verwendung von φανεροῦν im Kontext der Inkarnation in 1 Joh 1,2). Überhaupt mutet die Art und Weise, wie der Verfasser in 1 Tim 3,16 von (der Inkarnation und) der Auferstehung Jesu spricht, ohne daß seine Passion eigens genannt wird, johanneisch an. Vor-

⁷⁵ φανεροῦσθαι kann in 1 Tim 3,16 sowohl auf die Inkarnation als auch auf Auferstehungserscheinungen gedeutet werden (siehe zweiter Hauptteil, IV.). Beides hätte in Johannes-evangelium und 1. Johannesbrief Parallelen. Denn dort bezieht es sich einerseits auf das ganze irdische Wirken Jesu, andererseits wird es im Evangelium auch für die Auferstehungserscheinungen gebraucht.

ausgesetzt ist der Tod Jesu dabei freilich sowohl bei Johannes als auch in den Past immer. Die Deutung der Auferstehung als Rechtfertigung durch den Geist, welche die zweite Zeile des Liedes in 1 Tim 3,16 präsentiert, wird auch von Joh 16,8.10 vorausgesetzt. Der die Zeilen 5 und 6 dieses Liedes bestimmende Kontrast zwischen κόσμος und δόξα als dem Raum, in den Jesus gekommen ist, und dem „Raum“ der Präexistenz, aus dem er gekommen ist, erinnert an Joh 17,5.24. Die Dialektik zwischen einem präsentischen Verständnis der Verleihung des ewigen Lebens (1 Tim 1,16; 2 Tim 2,10) und der gleichzeitigen Betonung von deren Zukünftigkeit (2 Tim 2,18; vgl. 1 Tim 6,12; 4,8; Tit 1,2; 3,7) findet ihre nächste Parallele im Johannesevangelium (vgl. z. B. Joh 3,36; 5,24; 11,25f mit 5,28f; 6,39f.44.54; 12,48).

Könnten die bisher genannten Berührungen mit den johanneischen Schriften noch auf einem gemeinsamen geistigen und geistlichen Milieu beruhen, reicht diese Erklärung für die auffallende Anknüpfung an das Johannesevangelium in 1 Tim 6,13 nicht mehr aus. Hier spielt der Verfasser unter Abweichung von der synoptischen Tradition auf den Text aus Joh 18,37 an. Diese Fassung des Verhörs vor Pilatus bringt als einzige deutlich zum Ausdruck, daß Jesus wegen seines Bekenntnisses zur Wahrheit, d. h. zu seiner Hoheit (Joh 18,33f.37), verurteilt wurde, und erlaubt damit, Jesus als Ursprung und ersten Zeugen (vgl. μαρτυρεῖν in Joh 18,37 und 1 Tim 6,13) der ἀλήθεια darzustellen, mit deren Bewahrung für die Past der Glaube steht und fällt. An 2 Tim 4,1 wird ersichtlich, daß die Past auch die johanneische Konzeption vom Reich Christi, von dem Jesus in Joh 18,36 spricht, aufgenommen haben. Dieses transzendiert das messianische Reich. Es ist mit dem Reich des Vaters eins, weshalb von seinem Ende – anders als beim messianischen Reich – nicht zu reden ist.

Wie in den Past spielt auch in den johanneischen Schriften die Erkenntnis der Wahrheit eine große Rolle (vgl. 1 Tim 2,4; 4,3; 2 Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1 mit Joh 8,32 und 2 Joh 1). Beide haben die entsprechende Terminologie sowie die dazugehörige theozentrische Konzeption von Erkenntnis und von Wahrheit aus dem Judentum übernommen – die Past wahrscheinlich durch die Vermittlung der johanneischen Tradition. Bei beiden steht „Erkenntnis der Wahrheit“ für den Glauben bzw. die Zugehörigkeit zu Jesus Christus überhaupt.

Das in 2 Tim 2,12 aufgenommene Logion vom Ausharren (ὑπομένειν) muß in den kleinasiatischen Gemeinden überhaupt sehr bekannt gewesen sein, denn der Verfasser der Offenbarung scheint sich darauf in 3,10 als auf eine feste, bekannte Größe zu beziehen. Auch die Bezeichnung Jesu als πιστός (2 Tim 2,13) teilen die Past mit der Offb (vgl. 1,5; 3,14; 19,11).

In Tit 1,2f scheint ein Anklang an 1 Joh 1,1–3 vorzuliegen, wo von der Offenbarung des λόγος ἐν κηρύγματι gesprochen wird, zumal beide Texte dieselbe Grundstruktur haben: Verborgtheit und Offenbarung von λόγος (in Tit 1 das Evangelium, nicht der inkarnierte Logos) und ζωή sind so ineinander verschränkt, daß sie nicht mehr voneinander zu trennen sind.

Bezieht sich θεός in Tit 2,13 auf Jesus, was sehr wahrscheinlich ist (siehe zweiter Hauptteil, XVI.), hat auch das seine nächsten Parallelen in den johanneischen Schriften (vgl. z. B. Joh 1,1.18; 10,30; 20,28).

Die mit παλιγγενεσία in Tit 3,5 aller Wahrscheinlichkeit nach aufgegriffene Wiedergeburtsvorstellung zur Beschreibung dessen, was in der Taufe geschah, war vor allem in der johanneischen Schule beliebt und dem Verfasser wohl von daher vertraut (vgl. Joh 3,3–8; 1 Joh 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18: γενῶσθαι ἄνωθεν, ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τοῦ πνεύματος, ἐκ ὕδατος καὶ πνεύματος). Die Beschreibung der Christenheit in der Terminologie, mit der das AT von Israel als Gottes Eigentumsvolk spricht, in Tit 2,14 hat Ähnlichkeit mit Offb 1,5f.

Aufgrund dieser Beobachtungen ist Jeremias zu widersprechen, für den die Existenz der johanneischen Literatur nirgendwo in den Past erkennbar ist⁷⁶. Die Past weisen deutlich Spuren einer johanneischen Beeinflussung auf⁷⁷.

III. Inhaltliche Bestimmung der Christologie der Pastoralbriefe

Will man die Christologie der Past inhaltlich bestimmen, greift es zu kurz, wenn man (wie z. B. Young⁷⁸) nur die Funktion des Materials im jeweiligen Kontext erhebt. Es ist vielmehr mit einem Bedeutungsüberschuß der Texte über ihre unmittelbare Funktion im Kontext hinaus zu rechnen. Wo christologische Texte in anderen Begründungszusammenhängen eingesetzt werden, ist nach der zugrundeliegenden christologischen Konzeption zu fragen.

⁷⁶ Briefe 8f.

⁷⁷ Vgl. schon VON SODEN, Pastoralbriefe 175. Nach PAX (ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ 249) liegen die Past zwischen Paulus und Johannes: „Der Blickpunkt liegt bei ihnen nicht auf der ersten, sondern auf der zweiten Epiphanie, was für Paulus charakteristisch ist ... Hieraus folgt, daß sie näher bei Paulus als bei Johannes liegen müssen“.

⁷⁸ Theology passim; vgl. zum methodischen Ansatz 48; auch LÄGER, Christologie konzentriert sich zu einseitig auf die Analyse der Funktion der christologischen Aussagen im Kontext. Es ist durch die Ausblendung wichtiger traditionsgeschichtlicher Aspekte bedingt, daß sie in ihnen keine „einheitliche Christologie“, sondern nur „Glaubenssätze unterschiedlicher Provenienz“ entdeckt, die durch die Soteriologie zusammengebunden würden (a. a. O. 176f). Der unmittelbare Schluß vom (aktuellen) „Interesse des Autors“, das er mit der Abfassung der Past verfolgt, auf „die Einheit der Christologie“ (vgl. a. a. O. 177) ist unzulässig: Da der Verfasser die christologische Konzeption, von der er ausgeht, nicht als solche darstellt, sondern sich auf sie fast ausschließlich in soteriologischem Kontext bezieht, verstellt die Konzentration auf den Kontext geradezu den Blick auf die Christologie der Pastoralbriefe.

1. Präexistenz- und Inkarnationschristologie

Die seit Windisch immer wieder bewegte Frage, ob die Past eine vorpaulinische Adoptionschristologie verträten oder wie Paulus eine Präexistenzchristologie, läßt sich aufgrund der bisher gemachten exegetischen Beobachtungen klar beantworten. In einer paulinisch geprägten Gemeinde ist zunächst davon auszugehen, daß Inkarnation und Präexistenz Christi zu den christologischen Voraussetzungen der Gemeinde gehörten⁷⁹. Wollte der Verfasser hieran rütteln, hätte er das explizit und in aller Deutlichkeit tun müssen. Vor allem aber ist in den Past die Grundstruktur der paulinischen und johanneischen Sendungschristologie zu erkennen, wonach der präexistente Sohn vom Vater ausging und als der Retter zur Welt kam⁸⁰. Daß der Verfasser von der Präexistenz meistens implizit und in Randbemerkungen spricht, zeigt, daß sie zu den grundlegenden Voraussetzungen seiner Christologie gehört. Das Fehlen des Sohnes-Titels ist *kein* Argument gegen die Präexistenz Christi. Zwar können wir nicht mit Sicherheit sagen, warum der Sohnes-Titel in den Past nicht vorkommt (möglicherweise haben sie ihn vermieden, um die Christologie im heidnischen Kontext gegen ein polytheistisches Mißverständnis zu schützen). Doch ist nicht nur die korrespondierende Rede von Gott als Vater in den Past vorhanden, sondern auch alle Vorstellungskreise, denen der Sohnestitel bei Paulus und Johannes angehört⁸¹. Das Fehlen des Sohnestitels kann überhaupt nur da als Argument gegen das Vorhandensein der Präexistenzvorstellung gewertet werden, wo man die christologischen Titel isoliert voneinander betrachtet und nicht in ihrem inneren Zusammenhang bedenkt (siehe den Exkurs zum Sohn Gottes im zweiten Hauptteil unter X.). Hält man sich diesen engen Zu-

⁷⁹ Es ist ohnehin fraglich, ob es die von WINDISCH postulierte Adoptionschristologie in neutestamentlicher Zeit in dieser Form gegeben hat. Nach HOFIUS (Christushymnus 94) erweist sich das, „was WINDISCH [Der Hebräerbrief, HNT 14, 2. Aufl., Tübingen 1931, 12f] die ‚unauflösbare Spannung zwischen Präexistenz- und Erhöhungs-Christologie‘ nennt, ... im Lichte des alttestamentlich-altjüdischen βασιλεία-Theologumenon als der in sich sinnvolle und geschlossene Ausdruck dafür, daß die zuvor ‚verborgene‘ Königsherrschaft Jesu Christi mit der Inthronisation zum Allherrscher ‚offenbar‘ geworden ist.“ Nach STUHLMACHER (Christusbild 168) „hat die von Röm 1,3f. abgeleitete adoptianische Zweistufenchristologie keinen überlieferungsgeschichtlichen ‚Sitz im Leben‘“, sondern ist „ein Kunstprodukt der liberalen kritischen Forschung“. Vgl. femer CULLMANN, Christologie 186; SCHIERSE, Christologie 116f. DUNNs extreme, in Christology in the Making vertretene Position, wonach der Präexistenzgedanke erst ansatzweise im Hebr., ausgeführt sogar erst bei Johannes erscheine, bei Paulus dagegen fehle, ist trefflich widerlegt worden durch CRANFIELD, Some Comments passim, HABERMANN, Präexistenzaussagen 76–79 und LAU, Manifest in Flesh 263f. Sie braucht uns daher an dieser Stelle nicht weiter zu beschäftigen.

⁸⁰ Zu diesem Ergebnis kommt auch LAU, Manifest in Flesh 270: „The Pastor’s epiphany christology can ... be considered as equivalent to the pre-existence/incarnation Son of God christology found elsewhere in [the] NT and Paul in particular“.

⁸¹ Vgl. zum Sohn Gottes bei Paulus HENGEL, Sohn Gottes 18–31, bei Johannes a. a. O. 114f.

sammenhang, der bis zur Konvergenz der Titel untereinander führt, vor Augen, muß man die Verwendung von Christus- und κύριος-Titel, die Anklänge an Messiastraditionen, insbesondere die Erhöhungsaussagen, wie auch die Anklänge an Menschensohntraditionen und – damit verbunden – an die Präexistenz Jesu als Bejahung der Gottessohnschaft Jesu werten, auch wenn der Titel selbst in den Past fehlt. Sie beschreiben Jesus als himmlischen Menschensohn (s. u.), dessen Reich kein Ende hat (2 Tim 4,1) und der Gottes Herrlichkeit (Tit 2,13) und Richtervollmacht (2 Tim 4,1.8) teilt. Dieser ist schon bei Paulus und vor ihm im Judentum präexistent vorgestellt, wobei wir wie in den Past auch „bei Paulus (wie übrigens in den eschatologischen Texten des Judentums) ... keinerlei *Spekulation* über diese Präexistenz [des Himmelsmenschen finden]; sie wird von ihm einfach als Gegebenheit angenommen“⁸². Das erklärt, warum die Past in ihren Ausführungen über die Präexistenz so zurückhaltend sind.

Eine wichtige Rolle unter den Hinweisen auf die Präexistenz spielt die ἐπιφάνεια-Konzeption des Verfassers (s. u.). Dadurch, daß er die (erste) ἐπιφάνεια als Erfüllung des ewigen göttlichen Vorsatzes einführt (2 Tim 1,9f), wird überdeutlich, daß es dabei um die ganze Offenbarung Gottes geht, neben der es keine anderen mehr geben kann und geben wird. Wie bei Johannes offenbart Jesus in seiner Sendung bzw. ἐπιφάνεια den Vater. Die positive Aufnahme und Verarbeitung der Sendungschristologie schlug sich außerdem in der selbstverständlichen Rede von der Inkarnation und in verschiedenen Hinweisen auf die Gottheit Jesu bei gleichzeitiger Subordination unter den Vater nieder. Weder daß „der Vater und der Sohn eins sind“ (Joh 10,30), noch daß „der Vater größer ist als der Sohn“ (Joh 14,28), ist hier also aus dem Blick verloren. Die Past bewahren zugleich die Einheit Jesu mit dem Vater und seine Subordination unter ihn.

a) Das Epiphanieschema

Das Epiphanieschema hat der Verfasser der Past aufgrund der ihm vorgegebenen hellenistisch-jüdischen und christlichen Tradition besonders ausgearbeitet, um seinen hellenistisch geprägten Adressaten die Sendung des Gottessohnes verständlich darzustellen. Wie bei der Sohneschristologie ist es *Gott*, der durch das Kommen Christi offenbar wird⁸³. Seine χάρις, φιλαθρωπία und χρηστότης „erschieden“ durch das Kommen des Retters Jesus, doch bleibt das für die Sendungschristologie charakteristische Gegenüber von Vater und Sohn erhalten, indem nur von der ἐπιφάνεια *Jesu* gesprochen wird, die Gott initiiert und durch die er sich offenbart, nicht aber von einer ἐπιφάνεια *Gott-*

⁸² CULLMANN Christologie 172f; kursiv bei CULLMANN.

⁸³ Auch LAU (Manifest in Flesh 271) betont, daß der Verfasser Christus darstellt als „embodying the very presence of God – an epiphany of God“.

tes⁸⁴. Durch den ἐπιφάνεια-Begriff werden erstes und zweites Kommen Christi zur Welt eng aufeinander bezogen. Da die zweite ἐπιφάνεια sich vom Himmel als dem Ort seiner Erhöhung herab vollziehen wird, ist auch für die erste zwingend der Gedanke seines Kommens als Präexistenter aus der Gegenwart des Vaters gegeben, da ἐπιφάνεια nicht jeweils ganz verschiedene Sachverhalte beinhalten kann, nämlich einmal das Auftreten eines bloßen Menschen auf der Erde, das andere Mal das Kommen eines Himmelswesens aus der Gegenwart Gottes auf die Erde. Die erste ἐπιφάνεια Jesu geschah zur von Gott bestimmten Zeit (vgl. Gal 4,4 mit 1 Tim 2,6 und Tit 1,3) und setzt sich in der Verkündigung fort, wie auch die Sendung des Sohnes in die Sendung seiner Boten mündet (vgl. Joh 20,21 mit 1 Tim 2,6f; 2 Tim 1,10f). Statt von der ἀγάπη Gottes als Motivation der Sendung (Joh 3,16f) sprechen die Past von der φιλανθρωπία bzw. χάρις Gottes als Grund der ἐπιφάνεια (Tit 3,4f und 2 Tim 1,9f).

Die Zuspitzung auf den Sühntod, die der Sohnestitel durch Paulus und Johannes erfährt⁸⁵, findet ihr Pendant in der Konkretisierung der ἐπιφάνεια als Überwindung des Todes in 2 Tim 1,10. Wie in den Sendungsformeln bei Paulus und Johannes (vgl. Gal 4,4ff; Röm 8,3f; 1 Joh 4,9f) geschieht die Rettung durch die Selbsthingabe des Sohnes (1 Tim 2,6; Tit 2,14). Wollte man den Inkarnations- bzw. Präexistenzgedanken für die Past leugnen, so würde damit zugleich deren Sühnechristologie entleert. „Es kommt in den christlichen Präexistenzaussagen nicht nur wie bei der Menschensohnüberlieferung auf das präexistente Sein Jesu bei Gott an, sondern auf das präexistente Gottsein Jesu, das im Menschen Jesus in unsere Welt tritt und dem Kreuzesopfer seinen eigentlichen Charakter verleiht“⁸⁶.

Somit ist Marshall und Lau darin zuzustimmen, daß die Epiphanie-Christologie der Past „equivalent to an incarnation christology“ sei⁸⁷.

b) Inkarnation

Wenn es in 2 Tim 1,9 von der *Gnade* heißt, sie sei vor ewigen Zeiten gegeben worden, so ist damit auch die Präexistenz *Jesu* ausgesagt, durch dessen Kommen sie geoffenbart wurde, wie auch die Rede von der Verheißung des Lebens vor aller Zeit (Tit 1,2) ihre Berechtigung von der Präexistenz Jesu her hat. Die erste Zeile des Liedes in 1 Tim 3,16 kann – je nachdem, ob man sie auf die Auferstehung oder auf die Inkarnation zu beziehen hat – eine Inkarnationsaus-

⁸⁴ Insofern ist es irreführend, wenn LAU (Manifest in Flesh 258 u. ö.) die ἐπιφάνεια Christi von der alttestamentlichen Theophanie, insbesondere dem Engel Jahwes, her verstehen will. Von *dieser* Tradition her ist das bleibende *Gegenüber* zwischen Gott und Jesus in den Past gerade nicht zu verstehen.

⁸⁵ Vgl. SCHWEIZER unter FOHRER, *υἱός* 385 und 388.

⁸⁶ GESE, *Messias* 150.

⁸⁷ MARSHALL, *Christology* 175; vgl. LAU, *Manifest in Flesh* 270.

sage im Sinne von Phil 2,6f sein: er (der vorher nicht *im Fleisch* war, wohl aber *war*) wurde im Fleisch geoffenbart. 1 Tim 1,15 enthält mit εἰς τὸν κόσμον ἐλθεῖν eine der bei Johannes den Sendungsformeln entsprechenden Botenformeln, die klar vom Kommen vom Vater her sprechen. Überhaupt hat der Verfasser eine Reihe johanneischer Gedanken übernommen, die in den johanneischen Schriften mit der Inkarnation des Präexistenten verknüpft sind, so die Gegenüberstellung von σὰρξ und δόξα bzw. κόσμος und δόξα in 1 Tim 3,16 (vgl. Joh 1,14 bzw. 17,5.24), die Rede vom (nicht endenden) Reich Christi (vgl. 2 Tim 4,1 mit Joh 18,36), welche die Einheit zwischen Vater und Sohn voraussetzt, und vom μαρτυρεῖν Jesu in 1 Tim 6,13, womit in Joh 18,37 Jesu Zeugnis von seinem Persongeheimnis, nämlich seiner messianischen Sendung vom Vater her in die Welt gemeint ist.

c) Gottheit und Subordination⁸⁸ Christi

Schon in der urchristlichen Verwendung des κύριος-Titels⁸⁹, in der LXX Übersetzung für יהוה⁹⁰, und der Übertragung entsprechender alttestamentlicher Aussagen über Gott auf Jesus (vgl. z. B. Röm 10,13)⁹¹ war die Gottgleichheit Jesu impliziert. Die Past setzen diese Übertragung fort, wenn sie gleichzeitig Gott und Jesus σωτήρ nennen. Zugleich bringen sie damit die Subordination Jesu zum Ausdruck, indem durchgehend vor Augen bleibt, daß Gott als σωτήρ die Sendung Jesu, des σωτήρ, veranlaßt hat (vgl. 2 Tim 1,10; Tit 1,1–4; 2,13; 3,6). Zwischen beiden σωτήρες besteht dieselbe Handlungs- und Wirkungseinheit wie zwischen Vater und Sohn bei Paulus und Johannes⁹². In Tit 3,4–7 ergibt sich auf diese Weise sogar eine trinitarische Struktur: Jesus ist Gott, von dem das Heilsgeschehen ausgeht, bei voller Gleichwertigkeit untergeordnet als der Mittler (v 6 διὰ), der durch die Ausgießung des Geistes das Heil den einzelnen zueignet.

Jesu Gottheit kommt zum Ausdruck, wenn 1 Tim 1,1 ihn (wie das AT Gott) ἐλπίς ἡμῶν nennt und v 2 (vgl. 2 Tim 1,2) ihn wie schon die paulinischen Homologumena als Mit-Ursprung von Gnade und Frieden (und Erbarmen) darstellt. In 1 Tim 2,5 wird er durch εἷς καὶ mit Gott auf eine Stufe gestellt, zugleich – durch die Bezeichnung als ἄνθρωπος – ihm unterstellt.

⁸⁸ Der Begriff „Subordination“ darf hier nicht im Sinne späterer christologischer Bildungen interpretiert werden; vielmehr ist er vor dem Hintergrund der alttestamentlich-jüdischen Tradition vom messianischen Menschensohn zu verstehen.

⁸⁹ Vgl. CAPES, Old Testament Yahweh Texts 89.

⁹⁰ Siehe hierzu HANHART, Textgeschichtliche Probleme 8f; danach kann man davon ausgehen, daß auch da, wo in jüdischen LXX-Manuskripten das Tetragramm steht, κύριος gelesen wurde.

⁹¹ Vgl. CAPES, Old Testament Yahweh Texts 115–149.

⁹² Vgl. zur „eschatologische[n] Handlungseinheit zwischen Vater und Sohn, ... die ihre Funktionen auswechselbar macht“ bei Paulus: HENGEL, Setze dich 164; auch ders., Sohn Gottes 141.

Macht die Ablehnung Jesu einen Menschen zum βλάσφημος (1 Tim 1,13) und zum ἀπειθής bzw. πλανώμενος (Tit 3,3), muß seine Gottheit vorausgesetzt sein. Dementsprechend machen die Past über Jesus fortlaufend Aussagen, die man nach alttestamentlich-jüdischem Glauben nur über Gott machen kann: 1 Tim 1,16 spricht von der μακροθυμία Jesu, 1 Tim 1,16 und 3,16 vom Glauben an Jesus, Tit 2,13 von seiner δόξα, 2 Tim 4,1.18 von seiner βασιλεία. 2 Tim 4,22 richtet einen Gebetsruf an ihn, 2 Tim 4,18 sogar die Doxologie, die in manchen Kreisen das Vaterunser abschloß, in 1 Tim 1,12 gilt ihm der Dank wie in 2 Tim 1,3 Gott. Nach 2 Tim 2,3 soll Timotheus ein „Soldat Christi“ sein, nach 2,15 ein „Arbeiter Gottes“. 2 Tim 4,17 und Tit 2,14 setzen in alttestamentliche Aussagen über das Handeln Gottes (Gericht, Rettung und Herstellung des Gottesvolkes) Jesus als Subjekt ein. 1 Tim 2,4–6 und Tit 1,1–4 stellen das Evangelium von Jesus als *das* Kriterium wahrer Erkenntnis dar. Dem korrespondiert, daß *er* die allein Gott zustehende Rolle des Richters übernimmt (2 Tim 4,1.8). So kann man nur von dem reden, der ganz mit dem Vater eins ist (vgl. Joh 10,30). Auch die Tatsache, daß sein Auftreten im Himmel nach 1 Tim 3,16 (ὡφθη ἀγγέλους) nicht als unrechtmäßig empfunden wird, deutet auf seine gottgleiche Stellung hin. Ob er schließlich in Tit 2,13 Gott genannt wird oder nicht (es spricht sehr viel *dafür*), ist angesichts dieses Befundes relativ irrelevant.

Das entgegengesetzte Moment des Gehorsams und der Unterordnung des Sohnes unter den Vater bringt der Verfasser durch entsprechende Umschreibungen zum Ausdruck: *Gott* wird für das Kommen Jesu gepriesen (1 Tim 1,17), *seine* Gnade wird durch dessen erste ἐπιφάνεια geoffenbart (2 Tim 1,10), *er* ist es, der Jesu erste ἐπιφάνεια veranlaßt hat (2 Tim 1,9f) und die zweite herbeiführen wird (1 Tim 6,14f), und er führt das Gericht zwar durch Jesus aus (1 Tim 6,14f; 2 Tim 4,1), welcher als Mittler die Seinen rettet (1 Tim 2,5; 2 Tim 1,18; 4,18), behält es aber als der βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων (1 Tim 6,15; vgl. 1,17) letztlich in der Hand (2 Tim 1,18)⁹³. Die messianische Perspektive von 1 Kor 15,28 bleibt also in diesem Sinn in den Past erhalten⁹⁴, obwohl von einem Ende des Reiches Jesu aufgrund der Menschensohnavorstellung (s. u.) keine Rede ist. Man darf also aus der „Unausgeglichenheit beider Vorstellungen“ nicht „schließen, daß sich dem Verfasser der Pastoralbriefe die Frage nach der Subordination Christi nicht gestellt hat“

⁹³ All diese Stellen übersieht EASTON, wenn er schreibt (Pastoral Epistles 25): “every suggestion of subordination is avoided”.

⁹⁴ Der *Messias* hat alles, was er ist, von Gott und tut alles, was er tut, für Gott: Gott setzt ihn ein (Sib V 415; äthHen 61,8; 62,2; 15. B^crakah des Achtzehnbittegebets) und gibt ihm die Herrschaft (Dan 7,13f); nach PsSal 17,34 ist Gott der König des *Messias*, nach Sib III 655f handelt der *Messias* nach Gottes Beschlüssen. Der *Messias* ist Gott immer untergeordnet, und doch besteht zwischen beiden oft eine Handlungseinheit, die bis zur gleichen Titulierung führen kann (vgl. dazu VOLZ, Eschatologie 224f).

und ihm „an der Reflexion des Verhältnisses von Gott und Christus ... nicht gelegen“ war⁹⁵. Er hat diese Fragen vielmehr im Sinne der Sohneschristologie beantwortet: Gott und Jesus sind einander nicht im Sinne einer einfachen Identifikation zugeordnet, sondern stehen – obwohl der Sohnestitel fehlt – als Vater und Sohn in Einheit, doch in einem Verhältnis der Über- bzw. Unterordnung.

2. Gottesknechtschristologie

Vom Tod Jesu ist in den Past nur dreimal explizit die Rede (1 Tim 2,5; Tit 2,14; 2 Tim 2,11). Gleichwohl bestimmt Jesu stellvertretende Lebenshingabe als Gottesknecht ganz wesentlich die Christologie der Past. Denn durch diese Lebenshingabe ist Jesus der σωτήρ (Tit 2,13f) – ein Prädikat, das in der Christologie der Past eine zentrale Stellung einnimmt. ἀμαρτωλοῦς σῶσαι ist der Inhalt und das Ziel seiner Sendung⁹⁶ (1 Tim 1,15; vgl. 2 Tim 1,10, wonach die ἐπιφάνεια Jesu die Überwindung des Todes zum zentralen Inhalt hat). Durch seinen Tod und seine Auferweckung, welche in 1 Tim 3,16, Zeile 2 im Anschluß an Jes 53,11LXX als Rechtfertigung des Gottesknechts durch Gott interpretiert wird, hat er den Tod genichtet (2 Tim 1,10) und die eschatologische σωτηρία, die πρῶτῃ der eschatologischen Theologie des AT, inauguriert (2 Tim 2,10; 3,15): Diese gilt nach 2 Tim 2,10 den ἐκλεκτοῖς, welche mit dem λαὸς περιούσιος von Tit 2,14 identisch sind, welchen Jesus durch seine stellvertretende Lebenshingabe erkaufte, d. h. von der (versklavenden Macht der) Sünde (ἀπὸ πάσης ἀνομίας) freigekauft hat. Somit ist der Tod Jesu für die Past nicht weniger als der Beginn der eschatologischen Heilszeit. Wie schon in der Jesustradition und bei Paulus (vgl. Mk 8,36fpar; 10,45par; 14,24par und Röm 3,24f)⁹⁷ werden auch in 1 Tim 2,6 und Tit 2,14 die Vorstellungen von stellvertretender Lebenshingabe des Gottesknechts (Jes 53,11f), Loskauf (Jes 43,3f) und Sühne miteinander verbunden, um die Bedeutung des Todes Jesu zu erfassen. Die Vorstellung vom Loskauf ist in ἀντίλυτρον bzw. λυτροῦν ἀπό enthalten, die von der stellvertretenden Hingabe in ὑπὲρ πάντων bzw. ὑπὲρ ἡμῶν, die von der Sühne in καθαρίζειν (vgl. auch 2 Tim 1,10⁹⁸). Jesus wurde als der Gottesknecht durch die sühnende Hingabe

⁹⁵ So aber LÄGER, Christologie 43 und 91.

⁹⁶ Das unterscheidet die Past von der von ROLOFF (Brief 205) zum Vergleich herangezogenen judenchristlichen Theologie, die das Kreuz mittels eines Kontrastschemas interpretierte, welches darin nur ein von Menschen bewirktes Unheil sah, das durch die Auferstehung Jesu eliminiert wurde.

⁹⁷ Vgl. hierzu STUHLMACHER, Christusbild 172; HAUBECK, Loskauf 248.

⁹⁸ Die Art, wie 2 Tim 1,10 von der Überwindung des Todes und dem Ans-Licht-Bringen des Lebens spricht, setzt die Sühnebedeutung des Todes Jesu voraus, denn „die Rede von der Sühne meint Tod und Auferstehung zugleich: In dem Tod, dem Kreuz Jesu, haben wir das Leben“ (GESE, Sühne 106).

seines Lebens (vgl. Jes 43,3f und 53,11f mit 1 Tim 2,6 und Tit 2,14) zum Mittler des (neuen) Bundes, zum μεσίτης (vgl. Jes 42,6 und 49,8 mit 1 Tim 2,5). Folgerichtig spricht Tit 2,14 vom (neuen) Bundesvolk.

Der zentralen Stellung, die das Sterben Jesu in der Christologie der Past hat, entspricht es, daß in der Soteriologie (gut paulinisch) die Taufe als Mitsterben mit ihm verstanden wird (2 Tim 2,11) und daß die Soteriologie ganz im Sühntod Jesu verwurzelt bleibt. Gleichzeitig sprechen die Past betont von den Werken der Christen. Daraus leiten Hasler und andere ab, die Gläubigen seien nach diesen Briefen aufgerufen, das ewige Leben durch „Werke der Frömmigkeit“ erst noch zu erlangen; die Rettung aus Gnade gelte nur vor der Berufung zum Heil⁹⁹. Dem ist zu entgegnen, daß Jesus, der durch seinen Sühntod der σωτήρ geworden ist (1 Tim 1,15; 2 Tim 1,10; Tit 3,6), auch im Eschaton als σωτήρ zu erwarten ist (2 Tim 4,18; Tit 2,13), dessen künftiges Rettungswerk als Vollendung des irdischen auf diesem beruht. Die Werke der Christen haben ihre Wurzel im Tod Jesu und sind davon nicht als eine zweite Bedingung für das Heil zu unterscheiden: Jesus bereitet durch seinen Sühntod das endzeitliche Gottesvolk, das Gott wohlgefällige Werke tut (Tit 2,14)¹⁰⁰.

3. Menschensohnchristologie

Es ist auffallend, daß der Verfasser der Past von den Jesusworten der Evangelien vor allem Menschensohnworte zitiert, nämlich in 1 Tim 1,15 (vgl. Mt 9,13par; Lk 19,10); 1 Tim 2,6 par Tit 2,14 (vgl. Mt 20,28par) und 2 Tim 2,11–13 (vgl. Mt 10,22.33 und Lk 22,28–30). Hinzu kommen deutliche Bezüge auf die Tradition von Jesus als messianischem Menschensohn in 1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1.8 sowie Tit 2,13 (vgl. zu diesen drei Stellen Mt 16,27f). In 1 Tim 3,16 und 2 Tim 2,8 ist als Hintergrund die Inthronisation des zuvor verborgenen messianischen Menschensohnes erkennbar. Nach der Einteilung bei Hampel (Menschensohn) werden somit Logien von der zukünftigen Hoheit des Menschensohns (Mt 10,33; 16,27f; Lk 22,28–30), von seiner gegenwärtigen Hoheit (Mt 9,13par; Lk 19,10) und von seinem Leiden (Mt 20,28) aufgenommen. Daß diese Tradition an so vielen Stellen durchscheint und doch nirgends ausgeführt wird, zeigt, daß sie zu den selbstverständlichen Voraussetzungen der Christologie der Past gehört. Der Verfasser nimmt diese schon von Paulus rezipierte Tradition von den Synoptikern auf und gestaltet sie zudem anhand der ihm bekannten jüdischen Tradition aus. Das Fehlen des *Titels* spricht in keiner Weise gegen das Zugrundeliegen der *Tradition*, denn er bleibt im gesamten NT – abgesehen von Apg 7,56 und Offb 1,13 – auf Jesus-

⁹⁹ HASLER, Epiphanie 208; ähnlich LUZ, Rechtfertigung 377.

¹⁰⁰ Vgl. schon Eph 2,10, wo ebenfalls „Handeln und Sein zu einer von Gott geschaffenen Einheit zusammengefügt“ werden, womit „sichergestellt [wird], daß es im Leben der Gerechtfertigten nichts gibt, was nicht aus Gott wäre“, auch nicht deren Werke (GESE, Rezeption 138).

worte beschränkt und fehlt auch dort, wo die zugehörige Tradition vertreten ist (z. B. 1 Thess 4,15–17). In der Kommunikation mit Heiden(christen) war er nicht geeignet, das zu vermitteln, was er ursprünglich enthielt: Schon z. Z. des Ignatius (vgl. Eph 20,2) verstand man „Menschensohn“ nur noch als Gattungsbezeichnung, bis dann im Rahmen der Zweinaturenlehre darunter das Annehmen der menschlichen Natur im Gegenüber zur göttlichen verstanden wurde, die man mit „Gottessohn“ ausgesagt sah. Dagegen enthalten die Past – ohne den Titel zu gebrauchen – noch die ursprünglich damit verbundenen Vorstellungen: „daß nämlich Christus schon in seiner Präexistenz Menschensohn gewesen ist und auch in seiner Postexistenz bei seiner Wiederkunft als ‚Menschensohn‘ erscheinen wird“¹⁰¹. Es gelingt ihnen, die Paradoxie der ursprünglichen Menschensohnvorstellung zur Sprache zu bringen, indem sie Jesus in 1 Tim 2,5 schlicht ἀνθρώπος nennen und in v 6 als den Gekreuzigten charakterisieren, ihn aber zugleich mit einem betonten εἰς mit Gott auf eine Stufe stellen. Sammelt man das Material aus allen drei Briefen, ergibt sich folgendes Bild:

a) Jesus als messianischer Menschensohn

Die Past verraten deutlich ihr Wissen darum, daß die Menschensohntradition die messianische in sich aufgenommen hat und umschließt¹⁰², so daß auch ihre Darstellung Jesu mit der Bezeichnung „messianischer Menschensohn“ zusammengefaßt werden kann. Der augenscheinlichste Hinweis darauf, daß der Verfasser Jesus als Messias sieht, ist selbstverständlich der Christus-Titel, dessen titulare Bedeutung dem Verfasser noch bewußt ist, stellt er doch Χριστός fast immer vor Ἰησοῦς¹⁰³ und läßt Χριστός wie Paulus nie direkt auf κύριος folgen¹⁰⁴ (siehe dazu im zweiten Hauptteil unter I. zu 1 Tim 1,1–2). In 2 Tim 2,8 wird die Davidsohnschaft als einer der Eckpunkte der Christologie genannt, womit die Verwurzelung dieser Christologie in jüdischen Messiasvorstellungen offen zutage tritt. Wie vom Messias erwartet (z. B. PsSal 17,21; Sib III 652; TestLev 18), erscheint¹⁰⁵ Jesus zur von Gott bestimmten Zeit (1 Tim 2,6; Tit 1,3; vgl. 1 Tim 6,15) und führt die eschatologische σωτηρία, die mit dem messianischen Friedensreich identisch ist, herbei (2 Tim 2,10; 3,15). Die Bereitung und Reinigung des Gottesvolkes, die Jesus nach Tit 2,12.14 vollzieht, gehört ebenfalls herkömmlich zu den Aufgaben des

¹⁰¹ CULLMANN, Christologie 197.

¹⁰² Vgl. hierzu GESE, Weisheit 233; COLLINS, Scepter 189 und HAMPEL, Menschensohn 44f für die jüdische, 98–100 für die urchristliche Tradition.

¹⁰³ Vgl. hierzu MERKEL, Pastoralbriefe 17.

¹⁰⁴ Siehe GRUNDMANN, Χριστός 535; vgl. KRAMER, Christos Kyrios 213f. Ob Christus mit oder ohne Artikel steht, hat dagegen keine Bedeutung.

¹⁰⁵ Vgl. zur Rede von der ἐπιφάνεια Jesu Lk 1,79 und frühjüdische Belege wie äthHen 49,2; 51,5; 69,29; TestJuda 24; Num 24,17LXX; PsSal 17,21, die vom Erscheinen des Messias bzw. des Menschensohnes handeln.

Messias bzw. des messianischen Gottesknechts (vgl. PsSal 18,8; TestJuda 24; TgJes 53,10). 1 Tim 6,13 erinnert an Jesu Bekenntnis zu seiner Hoheit nach dem Johannesevangelium (18,36f), wo in 18,33f.36f die Frage nach der Messianität gestellt und – nach einer Präzisierung, wie seine Messianität zu verstehen sei (v 36) – schließlich bejaht wird¹⁰⁶. Allerdings wird mit οὐκ ... ἐκ τοῦ κόσμου τούτου (18,36) das messianische Reich, auf das die Frage nach dem „König der Juden“ (18,33) anspielt, in die universale Perspektive der Menschensohntradition gestellt, da die Kategorie des Messianischen zwar dazu beitragen kann, Jesu Persongehheimnis zu beschreiben, es aber allein nicht fassen kann¹⁰⁷.

Überhaupt steht dem σωτήρ der Past innerhalb der jüdischen Tradition der Menschensohn im äthHen am nächsten, an dem schon das Matthäusevangelium sich deutlich orientiert hat¹⁰⁸: *Dessen Reich hat kein Ende* (vgl. 2 Tim 4,1). Er ist präexistent und wird am Ende offenbar (bzw. ist für die Past bereits offenbar geworden); er ist der Weltenrichter, der Gottes Richteramt übernimmt, ohne Gott aus dieser Funktion zu verdrängen (s. u.)¹⁰⁹. Die Aus-

¹⁰⁶ Vgl. GODET, Evangelium Johannis 523f.

¹⁰⁷ Allerdings würde ich nicht so weit gehen wie HOFIUS (Ist Jesus der Messias 128, einschließlich Anm. 50), der an dieser Stelle (und überhaupt im NT) einen „völlig neue[n] ‚Messias‘-Begriff“ auftreten sieht, „der sich von der Königs-Messianologie, wie sie in alttestamentlich-frühjüdischen Traditionen dokumentiert ist, in *qualitativer* Hinsicht *fundamental* unterscheidet“ (kursiv bei HOFIUS). Mit STUHLMACHER (Messianischer Gottesknecht 136) sehe ich eine enge Verbindung zwischen dem „neutestamentlichen Bekenntnis[] zu Jesus als dem Χριστός“ und „der alttestamentlich-frühjüdischen Rede vom πῶρ bzw. Χριστός, den Gott senden wird“. Diese Verbindung erscheint weniger problematisch, als bei HOFIUS dargestellt, wenn man „die Bedeutungsbreite und begriffliche Unschärfe der alttestamentlich-frühjüdischen Rede vom ‚Gesalbten‘ im Auge“ behält (STUHLMACHER, a. a. O. 137). Die *Bandbreite* von Messiaserwartungen zur Zeit des Neuen Testaments hat vor allem die neue Qumranforschung zutage gebracht: vgl. insbesondere COLLINS' Darstellung in „The Scepter and the Star“. Zum Teil gehen die Differenzen in der Beurteilung der „Messianität“ Jesu auf die unterschiedliche Beurteilung der Bilderreden durch HOFIUS und STUHLMACHER zurück. Während ersterer sie für nachneutestamentlich hält (Ist Jesus der Messias? 113), setzt letzterer sie für die neutestamentliche Christologie voraus und bezieht „Belege wie äthHen 46,1–2; 48,3,6; 62,7“ mit ein, die eine vor „der irdischen Erscheinung des Χριστός“ liegende Existenz desselben nahelegen (Messianischer Gottesknecht 136f). Siehe zu dieser Frage den Exkurs zum Menschensohn im zweiten Hauptteil unter XIII.).

¹⁰⁸ Vgl. für die Abhängigkeit des Mt-Evangeliums von den Bilderreden des äthHen Mt 13,40–43.49f; 19,28 und 25,31 und die Bemerkungen bei HAMPEL, Menschensohn 46f. Daß der Verfasser der Past über Mt hinaus auch äthHen direkt benützt hat, ist nicht zwingend nachweisbar. Immerhin läßt die selbstverständliche Nennung der ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι mit ziemlicher Sicherheit erkennen, daß er neben der unmittelbaren „Anleihe“ bei der mt Menschensohnchristologie auch auf jüdische Quellen zurückgegriffen hat (vgl. z. B. VitAd 32,2; äthHen 39,1; JosAs 16,14).

¹⁰⁹ In den Bilderreden, wo er vor allem als Richter geschildert wird, „ist ihm das allgemeine Weltgericht“ doch nicht „in völlig umfassender Weise übertragen ..., denn hier richtet er zwar die Engel und die Teufel, aber nicht alle Menschen, die guten und die bösen“

erwählten werden in seinem Namen gerettet, und doch bleibt Gott der eigentlich Handelnde, während der Menschensohn eher passiv ist. Will man den σωτήρ der Past innerhalb der jüdischen Messias- bzw. Menschensohnvorstellungen zuordnen, ist eine große Nähe zu der „heavenly figure of the Similitudes of Enoch“ festzustellen, eine relativ große Nähe zu „the transcendent messiah of 4 Ezra“ und ein weiter Abstand zu „the earthly messiah of the Psalms of Solomon and several Dead Sea Scrolls“¹¹⁰. Der Verfasser scheint sich bei seiner Darstellung Jesu bewußt für diese Tradition entschieden zu haben. Sie ist geeigneter, die Hoheit Jesu auszusagen, an der ihm so viel liegt, weil sie von vornherein stärker transzendente Züge hat (vgl. Dan 7; noch stärker in äthHen, wo deutlich die Präexistenz des Menschensohnes ausgesagt wird: 48,6; 62,7; vgl. auch 39,6f; 40,5; 46,1 sowie 4 Esr 13,26.52). Während man in der Messiaserwartung des Judentums teilweise an eine zeitliche Begrenzung des messianischen Reiches dachte¹¹¹, ist die Herrschaft des Menschensohnes (und auch die der Heiligen mit ihm – vgl. Dan 7,18 mit 2 Tim 2,12) immer ewig (Dan 7,14; äthHen 49,1f; 62,14). Im Anschluß *hieran* sprechen 2 Tim 4,1 und 18 absolut vom himmlischen Reich Christi, ohne daß dessen Ende in irgendeiner Weise in den Blick käme.

b) Offenbarung und Inthronisation des messianischen Menschensohns

Die Past nehmen die jüdische Erwartung der Inthronisation des Messias designatus mit dem mehrfach wiederkehrenden Schema „einst verborgen – jetzt offenbar“ auf: vgl. 2 Tim 1,9f; Tit 1,2f. Von den zwei „Modellen“ eines verborgenen Messias, die das Judentum bot, nämlich des präexistent im Himmel lebenden Menschensohns, der im Eschaton auftritt (vgl. äthHen 39,7; 48,6; 62,7)¹¹², und des schon geborenen, bis zu seiner Inthronisation unerkant auf der Erde lebenden, haben die Past das erstere aufgenommen (siehe im zweiten Hauptteil unter IV. zu 1 Tim 3,16). Nicht erst die Wiederkunft wird als Offenbarung des Menschensohnes interpretiert, sondern bereits sein Auftreten auf der Erde aus der Präexistenz heraus (vgl. eventuell 1 Tim 3,16: ἐφανερώθη ἐν σαρκί; sicher 2 Tim 1,10; φανερωθεῖσαν δὲ νῦν ...; Tit 1,3: ἐφανέρωσεν δὲ καιροῦς ἰδίους ...) ¹¹³. Das ist gegenüber der synoptischen Men-

(VOLZ, Eschatologie 275).

¹¹⁰ COLLINS, Scepter 189 (dort z. T. kursiv); vgl. VOLZ, Eschatologie 202. Nach COLLINS (Scepter 187; dort z. T. kursiv) ist der Menschensohn in den Bilderreden (und mit gewissen Abweichungen auch in 4 Ezra) „a transcendent figure of heavenly origin, even if he also has a Davidic ancestry in 4 Ezra“ (vgl. 2 Tim 2,8). „In many respects he seems to be assimilated to the Deity ... In 48:5, people fall down and worship him“ (a. a. O. 181), und er übernimmt „an active role in judgment“ (a. a. O. 182; siehe 53–68 zum nationalen, davidischen Messias).

¹¹¹ Vgl. COLLINS, Scepter 68 und die Übersicht bei VOLZ, Eschatologie 226.

¹¹² Vgl. hierzu SJÖBERG, Der verborgene Menschensohn 44–54.

¹¹³ Die hinter Röm 1,3f stehende Anschauung, wonach Jesus, in seinem Erdenleben der

schensohntradition neu¹¹⁴, stimmt aber mit Paulus überein, der in 1 Kor 2,8 (vgl. 2 Kor 4,6) aus nachösterlicher Perspektive den *Gekreuzigten* den „Herrn der Herrlichkeit“ nennt, und erst recht mit Joh 1,14, wonach die Herrlichkeit des Logos im *Fleisch* gesehen wurde.

Die „Aufstellung“ des messianischen Menschensohnes vollzieht in der gesamten alttestamentlich-jüdischen Tradition Gott selbst; so auch in den Past: *Er* offenbart *seine* Gnade durch die erste ἐπιφάνεια Jesu (2 Tim 1,10), und *er* wird dessen ἐπιφάνεια am Ende „zeigen“ (1 Tim 6,15) – das alles zu *seiner* Zeit (1 Tim 2,6; Tit 1,3; 1 Tim 6,15). Das Christuslied in 1 Tim 3,16 hat die Inthronisation Jesu als messianischer Menschensohn und Gottesknecht¹¹⁵ zum Thema: Er wird auf der Erde – ob bei der Inkarnation oder nach der Auferstehung blieb bei der Exegese offen – als der, der er in der Präexistenz war, geoffenbart (vgl. äthHen 39,7; 48,6; 62,7 mit Zeile 1) und durch die Auferstehung in seinem Hoheitsanspruch bestätigt (Zeile 2), tritt vor den Engeln im Himmel auf (vgl. äthHen 61,8–10 mit 1 Tim 3,16, Zeile 3), wird durch die Welt anerkannt (vgl. die – in der jüdischen Tradition zurückgedrängten, von Jesus aber aufgenommenen – alttestamentlichen Belege zur Völkerwallfahrt mit Zeilen 4 und 5) und in die himmlische δόξα aufgenommen (vgl. Zeile 6). Von dort her ereignet sich seine zweite und letzte ἐπιφάνεια (1 Tim 6,14), die diese Offenbarung vor aller Welt zu Ende bringen und Weltgericht und Welt-herrschaft des Menschensohnes eröffnen wird.

c) *Jesus als kommender Menschensohn*

Wie die Evangelien legen die Past großes Gewicht auf die zukünftige Hoheit Jesu. Die Unabgeschlossenheit der ersten ἐπιφάνεια kommt darin zum Ausdruck, daß mit demselben Wort die Parusie Jesu benannt wird (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1; Tit 2,13; eventuell 2 Tim 4,8). Erst damit kommt die Inthronisation des Messias designatus bzw. des verborgenen Menschensohns wirklich zum Ziel. Diese Perspektive bleibt in den Past erhalten, obwohl sie bereits Jesu „Erscheinen“ auf der Erde als Offenbarung des Menschensohns darstellen (s. o.). Irdische Offenbarung und Erhöhung bilden erst mit der Parusie zusammen das, was Jesus nach seinem Tod erwartet hatte: „die Legitimation seines Anspruchs als Messias designatus, die Inthronisation des Menschensohns ...

Messias designatus, durch die Auferstehung inthronisiert wurde, wird dementsprechend in 2 Tim 2,8 ausgeblendet.

¹¹⁴ Vgl. die Darstellung bei HAMPEL, Menschensohn 71ff. Die synoptischen *Evangelien* insgesamt sehen allerdings auch schon Jesu ganzes Leben aus der Rückschau von Ostern her als Offenbarung.

¹¹⁵ Vgl. für die terminologische Verbindung von Menschensohn und Gottesknecht äthHen 48,4 mit Jes 42,6; 49,6. COLLINS (Scepter 124) weist allerdings zu Recht darauf hin, daß der Menschensohn der Bilderreden dennoch – im Gegensatz zum Gottesknecht nach Jes 53 – „not a suffering figure“ ist.

und damit verbunden den Anbruch der vollendeten Gottesherrschaft¹¹⁶. So gesehen ist die erste ἐπιφάνεια, die sich in der Inkarnation vollzog und seither verkündigt wird, gewissermaßen eine Vorwegnahme der zweiten¹¹⁷. Der selbe σωτήρ, der in der ersten ἐπιφάνεια kam (2 Tim 1,10), wird auch in der zweiten erwartet, und zwar wie in der synoptischen Menschensohntradition (vgl. Mt 16,27f; 19,28; 25,31) und den Bilderreden (vgl. äthHen 44,2; 45,3; 62,2ff u. ö.) in δόξα (Tit 2,13) und in Begleitung der Engel (vgl. äthHen 39,5–7 u. ö.; Mt 16,26 u. ö.; 1 Tim 5,21). Die am meisten betonte Funktion des kommenden Menschengottes ist in den Past wie in äthHen (vgl. äthHen 49,4; 55,4; 61,9; 69,27) und in der synoptischen Menschensohntradition (vgl. Mt 19,28 par Lk 22,30; Mt 25,31ff sowie die Erklärung in Joh 5,27) die Teilhabe an Gottes Richtervollmacht: 2 Tim 4,1.8 nennt ihn direkt den „Richter“ über die Lebenden und die Toten¹¹⁸. Nach 2 Tim 1,18 scheint es wie in äthHen 62 und in der synoptischen Tradition (vgl. Mk 8,38 par Lk 9,26; Mt 10,32f par Lk 12,8f) so zu sein, daß Jesus den Menschen im Gericht als Mittler (vgl. 1 Tim 2,5) beisteht, damit sie bei Gott Gnade finden. Gott hält das Gericht letztlich in der Hand (vgl. 1 Tim 5,21; 6,15; 2 Tim 2,15; 4,1), aber er führt es durch Jesus aus (vgl. 1 Tim 6,14f), der die Seinen rettet (2 Tim 2,12b; 4,18; vgl. 1 Tim 2,5). Die Heiligen werden mit ihm richten bzw. herrschen (vgl. Dan 7,22; äthHen 38,5; 48,9; 95,3; 96,1; 98,12; 1 Kor 6,2 und aus den zahlreichen Stellen der synoptischen Tradition insbesondere Lk 22,29–30; in den Past 2 Tim 2,12). Richterliche Vollmacht ist auch in der Rede von der μακροθυμία Jesu (1 Tim 1,16) impliziert. Die Stellung zu Jesus, dem Menschengottes, ist das entscheidende Kriterium im Gericht (vgl. insbesondere Mt 10,33 mit 2 Tim 2,12)¹¹⁹. Dabei ist das Kommen des endzeitlichen Richters für die Past keineswegs in weite Ferne gerückt, wie immer wieder behauptet wird¹²⁰. An zahlreichen Stellen wird deutlich, daß das gegenwärtige Leben angesichts des bevorstehenden Gerichts zu leben ist (vgl. 1 Tim 5,21; 6,14.17–19; 2 Tim 1,12; 4,1.8) und daß die Vollendung noch aussteht (vgl.

¹¹⁶ HAMPEL, Menschengottes 361.

¹¹⁷ Gleichermaßen wurde Christus für Paulus in der Vergangenheit schon geoffenbart und wird in der Gegenwart durch die Verkündigung geoffenbart (vgl. im zweiten Hauptteil unter VII. zu μυστήριον), und doch steht die endgültige Offenbarung noch aus (1 Kor 1,7; Phil 3,20; 1 Thess 1,9f u. ö.).

¹¹⁸ Von daher ist völlig unerklärlich, wie BERGER (Theologiegeschichte 580) zu der Aussage gelangt, „das Wiederkommen Jesu“ sei in den Past „nirgends mit einem Gericht verbunden“.

¹¹⁹ Die Past dehnen das auf das Evangelium und Paulus als dessen Verkündiger aus (2 Tim 1,8.12.16).

¹²⁰ Zum Beispiel DIBELIUS-CONZELMANN 7.9; BROX, Pastoralbriefe 217; HASLER, Briefe 50; MERKEL, Pastoralbriefe 88; dagegen z. B. TOWNER, Present Age 443; YOUNG, Theology 71; STROBEL, Schreiben des Lukas 207; LAU, Manifest in Flesh 276; sehr ausgewogen REISER, Bürgerliches Christentum 40f.

1 Tim 1,16; 6,19; 2 Tim 4,8; Tit 2,12f, 3,7). Tit 2,13 fordert direkt zum Warten auf die ἐπιφάνεια Christi auf.

Die Wiederkunft Christi ist wie das Auftreten des Menschensohnes in äthHen zugleich sein Herrschaftsantritt (2 Tim 4,1). Zwischen seinem Reich und dem Reich Gottes wird nicht mehr unterschieden, wie auch in äthHen seine Inthronisation der Beginn der Gottesherrschaft ist.

d) Jesus als gegenwärtiger κύριος

Als erhöhter Menschensohn ist Jesus zugleich der erhöhte κύριος. Wenn Timotheus in 1 Tim 5,21 und 2 Tim 4,1 vor ihm wie vor Gott und den Engeln ermahnt wird, ist impliziert, daß er, der kommende Richter, schon jetzt inthronisiert ist und daß die Christen jeden Augenblick in seiner Gegenwart leben. Die Past wissen wiederholt – teils unter dem Titel κύριος, teils ohne – von einem gegenwärtigen Handeln Jesu zu berichten: Nach wie vor besteht sein Tun vornehmlich in der Rettung von Sündern (1 Tim 1,15) und in der Bereitung des endzeitlichen Gottesvolkes (Tit 2,14). Auch daß er gegenwärtig in das Geschick seiner Boten eingreift (ἐνδυναμοῦν 1 Tim 1,12; 2 Tim 4,17; παριστάναι, ῥύεσθαι 2 Tim 4,17), die ihm als seine ἀπόστολοι (1 Tim 1,1; 2 Tim 1,1; Tit 1,1) bzw. στρατιῶται (2 Tim 2,3) zugeordnet sind, setzt seine Erhöhung wie seine Gegenwart im Geist voraus¹²¹.

e) Universalismus

Ein keineswegs neuer, aber in den Past besonders betonter Aspekt der Christologie ist deren universale Weite. Gott ist σωτὴρ πάντων, der *alle* Menschen retten will (1 Tim 4,10; vgl. 1 Tim 2,3f und Tit 2,11), wobei die Zusammensetzung des endzeitlichen Gottesvolkes aus Juden und Heiden nicht mehr umstritten, sondern vorausgesetzt zu sein scheint. Auch unter den *Heidenvölkern* wurde verkündigt und in der *Welt* geglaubt (1 Tim 3,16). Diese universale Perspektive stimmt mit der Darstellung Jesu als erhöhter κύριος und Menschensohn überein. Dabei wird mit der Bezeichnung als *Mensch* (1 Tim 2,5) „jede historisch-nationale Einschränkung des Messianismus ... vermieden“¹²², wie ja bereits nach Dan 7,14 alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) dem in die Herrschaft eingeführten Menschensohn dienen müssen.

4. Kerygmatisierung der Christologie

In den Past ist eine Verlagerung des Schwerpunktes zu beobachten, von der Christusoffenbarung hin zu deren Frucht, der Verkündigung des Evangeliums.

¹²¹ Das widerspricht dem von HASLER (Epiphanie 198) und DONELSON (Pseudepigraphy 153) gezeichneten Bild eines rein jenseitigen Kyrios ohne gegenwärtige Verbindung mit seiner Gemeinde. Vgl. dagegen schon TRUMMER, Paulustradition 196.

¹²² GESE, Messias 142.

Die Offenbarung Christi in der Vergangenheit interessiert dabei insbesondere als Ursprung der Verkündigung in der Gegenwart. Das schlägt sich darin nieder, daß die Aussagen über sie „eingebettet sind in Kategorien sprachlichen Handelns“¹²³.

So besteht nach 2 Tim 1,10 die Offenbarung in der ἐπιφάνεια Christi, diese aber gipfelt in der Verkündigung des Evangeliums, durch welche „das Leben ans Licht gebracht“ wird. Dieselbe Struktur ist in 1 Tim 2,4–7 zu beobachten, wo Jesu in seiner Selbsthingabe unmittelbar mit dem verkündigten Zeugnis (μαρτύριον, εἰς ὃ κτλ.; 1 Tim 2,6f) identifiziert wird. Tit 1,3 macht von vornherein das Kerygma zum Objekt der Offenbarung, weil hier dem ewigen Wort der Verheißung das gegenwärtige Wort der Verkündigung gegenübergestellt wird. Der Bezug zum Christusereignis fehlt auch hier nicht völlig, ist die Offenbarung des Wortes doch die Erfüllung der Verheißung des Lebens, die vor ewigen Zeiten (in Jesus)¹²⁴ gegeben wurde.

Damit, daß die Erfüllung der Verheißung zum von Gott bestimmten Zeitpunkt nicht nur in der Sendung des Sohnes gesehen wird (so Gal 4,4), sondern in der Verkündigung (so 1 Tim 2,6; Tit 1,3), und μυστήριον nun geradezu zum Synonym von εὐαγγέλιον wird¹²⁵, gehen die Past einen Schritt über Paulus hinaus (vgl. aber Joh 16,5–11, wo sachlich dasselbe geschieht).

Mit der Hochschätzung der Verkündigung geht die des Verkündigers (κῆρυξ) Paulus einher. Sein Apostolat beruht auf Gottes ἐπιταγή (1 Tim 1,1) und ist die Erfüllung der Verheißung des in Christus bestehenden Lebens (2 Tim 1,1), ist also Teil des Heilsratschlusses Gottes (vgl. schon das paulinische διὰ θελήματος θεοῦ). Πιστός charakterisiert nicht nur die Botschaft (1 Tim 1,15), sondern auch den Botschafter (1 Tim 1,12). Er ist zur ὑποτύπωσις, d. h. zum Urbild seines Evangeliums gesetzt worden (1 Tim 1,16). Sich seiner zu schämen ist soviel wie sich des Evangeliums schämen (2 Tim 1,8.16), während nach Mk 8,38 par Lk 9,26 im selben Zusammenhang die *Worte* Jesu und *Jesus* auf einer Stufe standen. Das hängt mit der paulinischen Rezeption der deuterojesajanischen Verkündigungserwartung zusammen, welche die Past übernommen und aus der Rückschau auf die paulinische Mission neu formuliert haben (vgl. im zweiten Hauptteil unter IV. zu 1 Tim 3,16). Danach war die Mission des Paulus unter den Heiden ein integraler Bestandteil des endzeitlichen Heils (vgl. Röm 15,12.19 und Jes 11,10; 49,6; 66,19). Nicht nur bei Paulus, sondern auch in den Past ist mit dieser Sicht unlöslich ein ganz bestimmtes Leidensverständnis verbunden. Das

¹²³ LÖNING, „Gerechtfertigt durch seine Gnade“ 251.

¹²⁴ Wir stellen im Vergleich von Tit 1,3 und 2 Tim 1,10 fest, daß die Verheißung des Lebens ebenso wie die Gnade, durch die Gott die Rettung schenkte, πρὸ χρόνων αἰώνιων gegeben wurde, und daß beides im präexistenten Jesus verbunden ist.

¹²⁵ Vgl. 1 Kor 2,1; Kol 4,3 (Eph 3,4; 6,19) mit 1 Tim 3,9.16.

Leiden des Apostels war demnach Teilhabe am Leiden Christi (Phil 3,10; Röm 8,17; 2 Kor 1,6; Phil 1,29; 1 Thess 2,14; 2 Thess 1,5; 2 Tim 1,8; 2,3.9; 4,5).

Angelegt ist diese Identifikation von Heilsoffenbarung und Evangelium längst bei Paulus (vgl. 2 Kor 2,14f; 4,2–4; 5,20; 13,3)¹²⁶. „Das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus schließt nach dem Zeugnis der Paulusbriefe zwei konstitutive Momente in sich: zum einen Gottes heilschaffende *Tat* – d. h. das Sühne- und Versöhnungsgeschehen des Kreuzestodes und der Auferweckung Jesu Christi, zum andern Gottes heilbringendes *Wort* – d. h. die Kundgabe der vollzogenen Sühne und Versöhnung im gepredigten Evangelium. Beide Momente ... sind in ihrem differenzierten Zusammenhang das *eine* Heilsgeschehen“¹²⁷. Dementsprechend wird in den Past das soteriologische Geschehen in „Verkündigung und Bekehrung“ betont, wie dies in der Missionspredigt üblich ist (vgl. Apg 11,14 u. ö.), aber es bleibt im Sühntod Christi begründet und wird mitnichten von diesem losgelöst¹²⁸, und die Christusoffenbarung in der Geschichte verliert keineswegs ihre eigene Bedeutung, wie seit Windisch und Hasler gelegentlich behauptet worden ist¹²⁹. Die Rede von der „Kerygmatisierung“ der Offenbarung ist auch nicht in dem Sinne mißzuverstehen, daß erst die allmähliche Durchführung der Mission das Leben Stück für Stück mit sich bringe. Vielmehr stellen 1 Tim 2,6f; 2 Tim 1,10f und Tit 1,2f die Beauftragung des Paulus wie das Heilsgeschehen in Christus jeweils im Aorist, als einen einmaligen Vorgang dar: gemeint ist die Einsetzung der Verkündigung und die Beauftragung der Boten durch den Auferstandenen, welche ihrerseits Teil des einmaligen Heilsgeschehens ist und in der Vernichtung des Todes durch den Sühntod Jesu gründet, welcher der Inhalt des μαρτύριον ist (vgl. 1 Tim 2,5f).

Die Intensivierung der Kerygmatisierung bis hin zur Konvergenz von Logos und Christus in den Past *könnte* auf johanneischem Einfluß beruhen (vgl. Tit 1,2f mit 1 Joh 1,1–3): In den johanneischen Schriften wird die Identifikation Jesu mit dem Logos expressis verbis vollzogen, bis hin zur Rede vom präexistenten Logos im Prolog.

5. Irdischer Jesus

Obwohl das Kerygma in den Past in dieser Weise ins Zentrum des Interesses gerückt ist, ersetzt es doch nicht den, der da gepredigt wird – den gekreuzigten

¹²⁶ Vgl. BOCKMUEHL, Revelation 133f, er zeigt dort die dreifache Dimension von Offenbarung bei Paulus und seinen Schülern auf.

¹²⁷ HOFIUS, Wort Gottes 148 (kursiv bei HOFIUS). Vgl. auch ders., „Gott hat unter uns aufgerichtet ...“ 19.

¹²⁸ Das scheint aber WOLTER (Pastoralbriefe 75) anzunehmen.

¹²⁹ Vgl. WINDISCH, Christologie 183; HASLER, Epiphanie 202 und Briefe 86; in dieselbe Richtung scheint OBERLINNER (Epiphaneia 212) zu tendieren, wenn er das Christusereignis durch die Einbindung in „Gottes Heilsratschluß“ *relativiert* sieht.

und auferstandenen (2 Tim 2,8) Jesus, der im Fleisch geoffenbart worden ist (1 Tim 3,16). Der Bezug auf ihn und seine Lehre war für die Past entscheidend und das bleibende Kriterium zur Scheidung von Wahrheit und Irrlehre (1 Tim 6,3). Seine eigene Lehre hat der Christologie den Grund gegeben, an seinem Bekenntnis zu seiner messianischen Würde (1 Tim 6,13) und an seinem eigenen Verständnis seiner Sendung (1 Tim 1,15) und seines Todes (1 Tim 2,6; Tit 2,14) hat sich die Christologie zu orientieren¹³⁰. Die Worte Jesu sind auch für die Lebensführung verbindlich: So zitiert 1 Tim 5,18 (vgl. Lk 10,7) ein entsprechendes Jesuswort neben einem alttestamentlichen Wort als γραφή.

Was Hengel als „Sinn und Inhalt ... [der] Sendung“ der ersten Auferstehungszeugen beschreibt, ist in den Past somit vollständig vorhanden und weitergeführt: Sie sollten „den gekreuzigten Messias Jesus von Nazareth als den vom Tode Erweckten und zu Gott Erhöhten ansagen, dessen messianischer Anspruch damit von Gott selbst ‚gerechtfertigt‘ worden sei und den Israel – wie durch ihn selbst schon angekündigt – als den kommenden ‚Menschensohn‘ nach Dan 7,13 und Richter erwarten müsse. Seine Auferstehung war – als Antizipation – der Anfang der allgemeinen Auferstehung, und die Frist bis zu seinem Kommen zum Gericht war eine Gnadenfrist der Umkehr für das Gottesvolk“¹³¹.

Diese Botschaft in einer neuen Situation in neuen sprachlichen Formen bewahrt und den von Häresie bedrohten Gemeinden in einprägsamen Formeln übermittelt zu haben, ist das Verdienst des Verfassers der Pastoralbriefe.

¹³⁰ Ob es sich um echte Jesusworte handelt, ist in diesem Zusammenhang nicht entscheidend; wichtig ist, daß der Verfasser sie als solche verstanden hat. In 1 Tim 6,13 nimmt er auf das entsprechende Logion ausdrücklich als auf „Jesu Bekenntnis“ Bezug. Für die übrigen Worte ist vorauszusetzen, daß er sie als Jesus-Logia ansah, da die Frage nach echten und unechten Worten *innerhalb* der (anerkannten) Evangelientradition damaligen Christen fremd war.

¹³¹ Setze dich 187.

Literaturverzeichnis

1. Quellen

a) Die biblischen Quellen

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, hrsg. von Kurt und Barbara Aland u. a., 27. Aufl., Stuttgart 1993.

SYNOPSIS QUATTUOR EVANGELIORUM. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, hrsg. von Kurt Aland, 14., revid. Aufl., Stuttgart 1995.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, hrsg. von Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, 4., verb. Aufl., hrsg. von Hans Peter Rüger, Stuttgart 1990.

SEPTUAGINTA. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hrsg. von Alfred Rahlfs, 2 Bde., Nachdruck der 1. Aufl. von 1935, Stuttgart 1982.

DIE BIBEL. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierte Fassung von 1984, Stuttgart 1985.

DELITZSCH Franz, ספרי הכרית החדשה. נעתיקים מלשון יון עברית, Israel, o. J.

b) Alttestamentliche Pseudepigraphen

DIE APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN DES ALTEN TESTAMENTS, 2 Bde., hrsg. von Emil Kautzsch, Nachdruck der 1. Aufl. von 1900, Darmstadt 1962.

THE OLD TESTAMENT PSEUDEPIGRAPHA, 2 Bde., hrsg. von James H. Charlesworth, New York 1983/1985.

DAS 4. BUCH ESRA, übersetzt und hrsg. von Josef Schreiner, JSHRZ 5,4, Gütersloh 1981.

DAS ÄTHIOPISCHE HENOCHBUCH, übersetzt und hrsg. von Siegbert Uhlig, JSHRZ 5,6, Gütersloh 1984.

JOSEPH UND ASENETH, übersetzt und hrsg. von Christoph Burchard, JSHRZ 2,4, Gütersloh 1983.

DAS TESTAMENT HIOBS, übersetzt und hrsg. von Berndt Schaller, JSHRZ 3, Gütersloh 1979.

DIE TESTAMENTE DER ZWÖLF PATRIARCHEN, übersetzt und hrsg. von Jürgen Becker, JSHRZ 3,1, 2. Aufl., Gütersloh 1980.

c) Qumran

DIE QUMRAN-ESSENER: DIE TEXTE VOM TOTEN MEER, hrsg. von Johann Maier, 3 Bde., München 1995–1996.

DIE TEXTE AUS QUMRAN. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punctuation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen hrsg. von Eduard Lohse, 3., gegenüber der 2. unveränd. Aufl., München 1981.

SONGS OF THE SABBATH SACRIFICE. A Critical Edition, hrsg. von Carol Newsom, Harvard Semitic Studies 27, Harvard 1985.

THE PSALMS SCROLL OF QUMRÂN CAVE 11 (11QPS^A), hrsg. von J. A. Sanders, DJD 4, Oxford 1965.

d) Hellenistisch-jüdische Schriften

FLAVIUS JOSEPHUS, DE BELLO JUDAICO. DER JÜDISCHE KRIEG, Griechisch und Deutsch, hrsg. und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind, 4 Bde., München 1959–1969.

JOSEPHUS with an English Translation by H. St. J. Thackeray, 9 Bde., London, Cambridge (Mass.) 1956–1965.

PHILONIS ALEXANDRINI OPERA QUAE SUPERSUNT, hrsg. von Leopold Cohn und Paul Wendland, 7 Bde., Berlin 1896–1930.

e) Rabbinische Schriften

DER BABYLONISCHE TALMUD mit Einschluß der vollständigen Mischna, hrsg. von Lazarus Goldschmidt, 9 Bde., Haag 1933–1935.

MEKILTA DE-RABBI ISHMAEL. A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes, hrsg. von Jacob Z. Lauterbach, Bd. 1, Philadelphia 1933.

MIDRASCH Tanhuma B., hrsg. von Salomon Buber, 2 Bde., Nachdruck der Ausgabe von 1885, Jerusalem 1964.

f) Neutestamentliche Apokryphen

NEUTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG, hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd. I: Evangelien, 6. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, Tübingen 1990.

g) Gnosis

DIE GNOSIS BD. 1: ZEUGNISSE DER KIRCHENVÄTER, unter Mitwirkung von Ernst Haechen, Martin Krause und Kurt Rudolph eingeleitet, übersetzt und erläutert von Werner Foerster, BAW.AC, 2., revid. Aufl., Zürich, München 1979.

DIE GNOSIS BD. 2: KOPTISCHE UND MANDÄISCHE QUELLEN, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Martin Krause und Kurt Rudolph, hrsg. von Werner Foerster, BAW.AC, Zürich, Stuttgart 1971.

DAS EVANGELIUM NACH PHILIPPOS, hrsg. und übersetzt von Walter C. Till, PTS 2, Berlin 1963.

GNOSIS UND AUFERSTEHUNG. DER BRIEF AN RHEGINUS VON NAG HAMMADI, mit einem Anhang: Der koptische Text des Briefes an Rheginus, von Malcolm Lee Peel, Neukirchen-Vluyn 1974 .

L'ÉVANGILE SELON THOMAS, hrsg. von Jaques-É. Ménard, Nag Hammadi Studies 5, Leiden 1975.

h) Alte Kirche

DIE ÄLTESTEN APOLOGETEN. Texte mit kurzen Einleitungen, hrsg. von Edgar J. Goodspeed, Göttingen 1914.

DIE APOSTOLISCHEN VÄTER. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen

- von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, Stromata Buch I–VI, GCS 52 (15), hrsg. von Otto Stählin, in 3. Aufl. neu hrsg. von Ludwig Früchtel, Berlin 1960.
- DES CLEMENS VON ALEXANDRIA TEPPICHE wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), Buch I–III, aus dem Griechischen übersetzt von Otto Stählin, BdKV 2,3, München 1936.
- S. P. N. EPIPHANII OPERA QUAE REPERIRI POTUERINT OMNIA, 3 Bde., PG 41–43, Paris 1863–1864.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, La préparation évangélique, Livres VIII–IX–X, Introduction, traduction et notes par Guy Schroeder et Édouard des Places, SC 369, Paris 1991.
- EUSEBIUS. WERKE, hrsg. von Eduard Schwartz, Bd. II,1: Die Kirchengeschichte I–V, GCS 9,1, Leipzig 1903.
- S. P. N. JUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS OPERA QUAE EXSTANT OMNIA: necnon Tatiani, Athenagorae et S. Theophili quae supersunt, PG 6, 2. Aufl., Paris 1884.
- DES HEILIGEN PHILOSOPHEN UND MARTYRERS JUSTINUS DIALOG MIT DEM JUDEN TRYPHON, aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Philipp Haeuser, BdKV 33, München 1917.
- DES ORIGENES ACHT BÜCHER GEGEN CELSUS, aus dem Griechischen übersetzt von Paul Koetschau, 1. Teil, Buch I–IV, BdKV 52, München 1926.
- SYMBOLE DER ALTEN KIRCHE, ausgewählt von Hans Lietzmann, KIT 17/18, 6. Aufl., Berlin 1968.
- TERTULLIANI OPERA OMNIA, 2 Bde., PL 1–2, Paris 1878–1879.
- TERTULLIANUS SÄMTLICHE SCHRIFTEN. Aus dem Lateinischen übersetzt von Karl A. H. Kellner, Bd. 2: Die dogmatischen und polemischen Schriften, Köln 1882.

i) Übergreifendes

- TEXTE ZUR UMWELT DES NEUEN TESTAMENTS, hrsg. von Charles Kingsley Barrett, 2., erw. deutsche Ausgabe hrsg. von Claus-Jürgen Thornton, Tübingen 1991.

2. Wörterbücher, Lexika, Konkordanzen, Grammatiken und Stilkunden

a) Wörterbücher und Lexika

- BAUER Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von Kurt und Barbara Aland, Berlin, New York 1988.
- EEXEGETISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider, 3 Bde., 2., verb. Aufl. mit Literaturnachträgen, Stuttgart u. a. 1992.
- GESENIUS Wilhelm, BUHL Frants, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, unveränd. Neudruck der 17. Aufl. von 1917, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1962.
- JENNI Ernst (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 Bde., München, Zürich 1976/1984.
- LAMPE Geoffrey William Hugo, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.

- THE NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF NEW TESTAMENT THEOLOGY, hrsg. von Colin Brown u. a., with additions and revisions, from the German Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, 4 Bde., 2. Aufl., Exeter, Grand Rapids (Mich.) 1986.
- PAPE Wilhelm, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, 2 Bde., Nachdruck der 3. Aufl. von 1903, Graz 1954.
- PASSOW Franz, Handwörterbuch der griechischen Sprache, neu bearb. und zeitgemäß umgestaltet von V. C. F. Rost, F. Palm und O. Kreussler, 4 Bde., unveränd. Nachdruck der 5. Aufl. von 1841, Darmstadt 1970.
- REHKOPF Friedrich, Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989.
- DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART, 2., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack, 5 Bde., Tübingen 1927-1932.
- DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von Kurt Galling, 7 Bde., Tübingen 1957-1965.
- THEOLOGISCHE REALENCYCLOPÄDIE, hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Bd. 1ff, Berlin, New York 1977ff.
- THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, hrsg. von Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich, 10 Bde., Stuttgart u. a. 1933-1979.
- THESAURUS GRAECAE LINGVAE ab Henrico Stephano constructus post editionem Anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt C. B. Hase, G. Dindorfius, L. Dindorfius, 8 Bde., Paris 1865.

b) Konkordanzen

- A COMPLETE CONCORDANCE TO FLAVIUS JOSEPHUS, hrsg. von Karl Heinrich Rengstorff, 4 Bde., Leiden 1973-1983.
- A CONCORDANCE TO THE SEPTUAGINT AND THE OTHER GREEK VERSIONS OF THE OLD TESTAMENT, hrsg. von E. Hatch, H. Redpath, 2 Bde., Nachdruck der 1897 erschienenen Ausgabe, Graz 1954.
- CONCORDANCE GRECQUE DES PSEUDÉPIGRAPHES D'ANCIEN TESTAMENT: concordance, corpus des textes, indices, hrsg. von Albert-Marie Denis, Louvain-la-Neuve 1987.
- CONCORDANCE TO THE TALMUD YERUSHALMI (PALESTINIAN TALMUD), hrsg. von Moshe Kosovsky, 6 Bde., Jerusalem 1979-1993.
- INDEX PHILONEUS, hrsg. von Günter Mayer, Berlin, New York 1974.
- VOLLSTÄNDIGE KONKORDANZ ZUM GRIECHISCHEN NEUEN TESTAMENT unter Zugrundlegung aller modernen kritischen Textausgaben und des textus receptus neu zusammengestellt unter der Leitung von Kurt Aland, ANNT IV, 2 Bde., Berlin, New York 1983.

c) Grammatiken und Stilkunden

- BLASS Friedrich, DEBRUNNER Albert, bearb. von REHKOPF Friedrich, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 17. Aufl., Göttingen 1990.
- BÜHLMANN Walter, SCHERER Karl, Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk, Gießen, 2., verb. Aufl. 1994.
- HOFFMANN Ernst G., SIEBENTHAL Heinrich von, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, 2. Aufl., Riehen 1990.

3. Kommentare

a) Kommentare zu den Pastoralbriefen

- BARRETT Charles Kingsley, *The Pastoral Epistles*, NCB.NT, Oxford 1963.
- BROX Norbert, *Die Pastoralbriefe 1 Tim, 2 Tim, Titus*. Übersetzt und erklärt, RNT VII/2, 5., durchges. und erw. Aufl. (= 2. Aufl. dieser Neubearbeitung), Regensburg 1989.
- DIBELIUS Martin, *Die Pastoralbriefe*, HNT 13, 2., völlig neu bearb. Aufl. (1. Aufl. in: *Die Briefe des Apostels Paulus II. Die neun kleinen Briefe*, Tübingen 1913), Tübingen 1931.
- DIBELIUS Martin, *Die Pastoralbriefe*, HNT 13, 4. Aufl. neu bearb. von Hans Conzelmann, Tübingen 1966.
- DORNIER Pierre, *Les épîtres de Saint Paul à Timothée et à Tite*, SBJ 8, 2., durchges. Aufl., Paris 1958.
- EASTON Burton Scott, *The Pastoral Epistles*. Introduction, Translation, Commentary and Word Studies, London 1948.
- FEE Gordon D., *1 and 2 Timothy, Titus*, Good News Commentary, San Francisco u. a. 1984.
- GUTHRIE Donald, *The Pastoral Epistles*, TNTC 14, 2. Aufl., Leicester, Grand Rapids (Mich.) 1990.
- HANSON Anthony Tyrrell, *The Pastoral Epistles*, CBC, Grand Rapids (Mich.), London 1982.
- HASLER Victor, *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)*, ZBK.NT 12, Zürich 1978.
- HOLTZ Gottfried, *Die Pastoralbriefe*, ThHK 13, 4. Aufl., Berlin 1965.
- HOLTZMANN Heinrich Julius, *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt*, Leipzig 1880.
- HULTGREN Arland J., *I-II Timothy, Titus*, ACNT, Minneapolis (Minn.) 1984.
- JEREMIAS Joachim, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD 9, 12. Aufl. (2. Aufl. dieser neuen Fassung), Göttingen 1981.
- KELLY John Norman Davidson, *The Pastoral Epistles. I Timothy, II Timothy, Titus*, BNTC 13 und 14, Neudruck der 1. Aufl. von 1963, London 1986.
- KNIGHT George W., *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC; Grand Rapids (Mich.), Carlisle 1992.
- KNOCH Otto, *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief*, NEB.NT 14, Würzburg 1988.
- LEA Thomas D. und GRIFFIN Hayne P., *1, 2 Timothy, Titus*, New American Commentary 34, Nashville (Tenn.) 1992.
- LOCK Walter, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (I&II Timothy and Titus)*, ICC, New York 1924.
- MERKEL Helmut, *Die Pastoralbriefe*, Göttingen, NTD 9/1 (Erstauflage dieser Bearbeitung), Zürich 1991.
- OBERLINNER Lorenz, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief*, HThKNT 11,2,1, Freiburg, Basel, Wien 1994.
- OBERLINNER Lorenz, *Die Pastoralbriefe. Zweite Folge: Kommentar zum zweiten Timotheusbrief*, HThKNT 11,2,2, Freiburg, Basel, Wien 1995.
- ODEN Thomas C., *First and Second Timothy and Titus, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville (Ky.) 1989.
- QUINN Jerome D., *The Letter to Titus. A New Translation with Notes and Commentary and an Introduction to Titus, I and II Timothy, the Pastoral Epistles*, AncB 35, New York u. a. 1990.

- ROLOFF Jürgen, Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Neukirchen-Vluyn, Zürich 1988.
- SCHIERSE Franz Joseph, Die Pastoralbriefe. Der 1. und 2. Brief an Timotheus / Der Brief an Titus, WB.KK 10, Düsseldorf 1968.
- SCHLATTER Adolf, Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus, Stuttgart 1936.
- SCOTT E. F., The Pastoral Epistles, MNTC, 7. Aufl., London 1957.
- SODEN Hans von, Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon. Die Pastoralbriefe, HC III/1, 2., verb. und vermehrte Aufl., Freiburg, Leipzig 1893.
- SPICQ C., Les Épîtres Pastorales, 2 Bde., EtB, 4. Aufl., o. O. 1969.
- STAM Cornelius R., Commentary on the Pastoral Epistles of Paul the Apostle, Chicago (Ill.) 1983.
- WEIß Bernhard, Die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief im berichtigten Text, 2. Aufl., Leipzig 1902 (Das Neue Testament. Handausgabe Bd. 2).
- WOHLENBERG Gustav, Die Pastoralbriefe (der erste Timotheus-, der Titus- und der zweite Timotheusbrief), KNT XIII, 3. Aufl., Leipzig, Erlangen 1923.

b) Kommentare zu den übrigen biblischen Büchern

- BARRETT Charles Kingsley, Das Evangelium nach Johannes, KEK.S, Göttingen 1990.
- (STRACK Hermann L. und) BILLERBECK Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bde., München 1926–1961.
- BRUCE Frederick Fyvie, Philippians, NIBC 11, Peabody (Mass.) 1989.
- BRUCE Frederick Fyvie, The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary, Nachdruck der 2. Aufl. von 1952, London 1962.
- BULTMANN Rudolf, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, 16. Aufl., Göttingen 1959.
- DURHAM John I., Exodus, Word Biblical Commentary 3, Waco, Texas 1987.
- GODET Frédéric, Kommentar zu dem Evangelium Johannis, 2., völlig umgearb. Ausgabe, Hannover 1876.
- GRIMM Werner und DITTERT Kurt, Deuterocesaja, Ein Kommentar zu Jesaja 40–55, Calwer Bibelkommentare, Stuttgart 1990.
- JACQUIER Eugène, Les Actes des apôtres, Paris 1926.
- KÄSEMANN Ernst, An die Römer, HNT 8a, 4., durchges. Aufl., Tübingen 1980.
- KLAUCK Hans-Josef, Der erste Johannesbrief, EKK XXIII/1, Zürich, Braunschweig, Neukirchen-Vluyn 1991.
- KLAUCK Hans-Josef, Der zweite und dritte Johannesbrief, EKK XXIII/2, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1992.
- LANG Friedrich, Die Briefe an die Korinther, NTD 7, 2. Aufl., Göttingen 1994.
- LINDARS Barnabas, The Gospel of John, NCBC, Neudruck der 1. Aufl. von 1972, London 1986.
- MARSHALL Ian Howard, Acts, TNTC 5, Nachdruck der 1. Aufl. von 1980, Grand Rapids (Mich.) 1984.
- MICHEL Otto, Der Brief an die Römer, KEK 4, 5., bearb. Aufl. dieser Auslegung, Göttingen 1978.
- NOTH Martin, Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, 4. Aufl., Göttingen 1968.
- ROLOFF Jürgen, Die Offenbarung des Johannes, ZBK.NT 18, Zürich 1984.
- SCHLATTER Adolf, Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, Stuttgart 1934.
- SCHLATTER Adolf, Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Stuttgart 1929.

- SCHLATTER Adolf, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, 6. Aufl., hrsg. von Peter Stuhlmacher, Nachdruck der 1. Aufl. von 1935, Stuttgart 1991.
- SCHWEIZER Eduard, Der Brief an die Kolosser, EKK 12, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn, Zürich, 1989.
- SODEN Hans von, Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon. Die Pastoralbriefe, HC 3, 1, Freiburg i. Br. 1891.
- STUHLMACHER Peter, Der Brief an die Römer, NTD 6, 1. Aufl. dieser neuen Fassung, Göttingen 1989.
- WILCKENS Ulrich, Der Brief an die Römer, EKK VI/1 und 2, 2., verb. Aufl., Zürich u. a. 1987.
- WINDISCH Hans, Der Hebräerbrief, HNT 14, 2. Aufl., Tübingen 1931.
- ZAHN Theodor, Der Brief des Paulus an die Römer, KNT 6, 3. Aufl., Leipzig, Erlangen 1925.
- ZAHN Theodor, Die Offenbarung des Johannes. Erste Hälfte Kap. 1–5 mit ausführlicher Einleitung, KNT 18, 1.–3. Aufl., Leipzig, Erlangen 1924.

4. Monographien, Aufsätze und Lexikonartikel

- ALAND Kurt, Falsche Verfasserangaben? Zur Pseudonymität im frühchristlichen Schrifttum, ThRv 75 (1979), 1–10.
- ALAND Kurt, Geschichte der Christenheit. Bd. 1: Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation, Gütersloh 1980.
- ALLAN John A., The ‚In Christ‘ Formula in the Pastoral Epistles, NTS 10 (1963/64), 115–121.
- ARENS Eduardo, The ἡλθον-Sayings in the Synoptic Tradition, Göttingen 1976.
- BAECK Leo, Drei alte Lieder, in: ders., Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens, Tübingen 1958, 204–209.
- BALDENSPERGER G., Il a rendu témoignage devant Ponce-Pilate, RHPPh 2 (1922), 1–25 und 95–117.
- BARNETT Albert E., Paul Becomes a Literary Influence, Chicago 1941.
- BARNIKOL Ernst, Mensch und Messias. Der nichtpaulinische Ursprung der Präexistenz-Christologie. Prolegomena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte I, Kiel 1932.
- BARRETT Charles Kingsley, I am not Ashamed of the Gospel, in: ders., New Testament Essays, London 1972, 116–143.
- BARRETT Charles Kingsley, Myth and the New Testament, ET 68 (1956–57), 345–348.
- BARTH Gerhard, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992.
- BARTH Gerhard, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, BThSt 4, Neukirchen-Vluyn 1981.
- BAUCKHAM R., Pseudo-Apostolic Letters, JBL 107 (1988), 469–494.
- BEHM Johannes, Artikel: καινός κτλ., ThWNT III, 450–456.
- BERGER Klaus, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
- BERGER Klaus, Hellenistische Gattungen im NT, in: ANRW II 25,2, Berlin 1984, 1831–1885.
- BERGER Klaus, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, 2., überarb. und erw. Aufl., Tübingen, Basel 1995.
- BERNARDIN Joseph Buchanan, A New Testament Triad, JBL 57 (1938), 273–280.

- BERTRAM Georg, Artikel: παιδεύω κτλ., ThWNT V, 596–624 .
- BERTRAM Georg, Artikel: ὕβρις κτλ., ThWNT VIII, 295–307.
- BETZ Otto, Artikel: Entrückung II. Biblische und frühjüdische Zeit, TRE 9, 683–690.
- BETZ Otto, Der fleischliche Mensch und das geistliche Gesetz. Zum biblischen Hintergrund der paulinischen Gesetzeslehre, in: ders., Jesus, Herr der Kirche, WUNT 52, Tübingen 1990, 129–196.
- BETZ Otto, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu, in: ders., Jesus, der Messias Israels, WUNT 42, Tübingen 1987, 140–168.
- BETZ Otto, Die Übersetzung von Jesaja 53 (LXX; Targum) und die Theologia Crucis des Paulus, in: ders., Jesus, Herr der Kirche, WUNT 52, Tübingen 1990, 197–216.
- BETZ Otto, Felsenmann und Felsengemeinde, ZNW 48 (1957), 49–77.
- BETZ Otto, Göttliche und menschliche Gerechtigkeit in der Gemeinde von Qumran und ihre Bedeutung für das Neue Testament, in: ders., Jesus, Herr der Kirche, WUNT 52, Tübingen 1990, 275–292.
- BETZ Otto, Was wissen wir von Jesus, erw. Neuauflage, Wuppertal, Zürich 1991.
- BITTNER Wolfgang, Gott – Menschensohn – Davidssohn. Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f., FZPhTh 32/3 (1985), 343–372.
- BLACK Matthew, The Messianism of the Parables of Enoch. Their Date and Contribution to Christological Origins, in: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, hrsg. James H. Charlesworth u. a., Minneapolis 1987, 145–168.
- BLANCO S., Un Dios y un medidor. Nota exegetica a 1 Tim 2,5, EphMar39 (1989), 287–292.
- BOCKMUEHL Markus N. A., Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity, WUNT 2,36, Tübingen 1990.
- BOISMARD Marie Émile, Une Liturgie Baptismale dans la Prima Petri, RB 63 (1956), 182–208.
- BORNKAMM Günther, Artikel: μυστήριον, ThWNT IV, 809–834.
- BOSSMAN David M., „In Isaac“: A Midrashic Approach to Paul’s „In Christ“, Dissertation Saint Louis University, 1973.
- BOUTTIER Michel, En Christ, Paris 1962.
- BOVER M., Fidelis Sermo, Bib 19 (1938), 74–79.
- BROWN Raymond E., An Introduction to New Testament Christology, London, New York 1994.
- BROX Norbert, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, SBS 79, Stuttgart 1975.
- BRUCE Frederick Fyvie, Biblical Exegesis in the Qumran Texts, Grand Rapids, London 1960.
- BRUCKER Ralph, ‚Christushymnen‘ oder ‚epideiktische Passagen‘? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt, FRLANT 176, Göttingen 1997.
- BÜCHSEL Friedrich, ‚In Christus‘ bei Paulus, ZNW 42 (1949), 141–158.
- BÜCHSEL Friedrich und HERNTRICH Volkmar, Artikel: κρίνω κτλ., ThWNT III, 920–955.
- BÜHNER Jan-Adolf, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, WUNT 2/2, Tübingen 1977.
- BULTMANN Rudolf, Artikel: ἀγνοέω κτλ., ThWNT I, 116–122.
- BULTMANN Rudolf, Artikel: ἔλεος, ἐλεέω, ThWNT II, 474–482.
- BULTMANN Rudolf, Artikel: Pastoralbriefe, RGG² IV, 993–997.

- BULTMANN Rudolf, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, 9. Aufl., Göttingen 1979.
- BULTMANN Rudolf und LÜHRMANN Dieter, Artikel: φαίνω κτλ., ThWNT IX, 1–11.
- BULTMANN Rudolf, Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl., durchges. und erg. von Otto Merk, Tübingen 1984.
- BULTMANN Rudolf, Untersuchungen zum Johannesevangelium. B. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, ZNW 29 (1930), 169–192.
- BURCHARD Christoph, Der dreizehnte Zeuge, FRLANT 103, Göttingen 1970.
- BURGER Christoph, Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, FRLANT 98, Göttingen 1970.
- BURKERT Walter, Griechische Hymnoi, in: Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich, hrsg. von Walter Burkert und Fritz Stolz, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1994, 9–17.
- BUSH Peter G., A Note on the Structure of 1 Timothy, NTS 36 (1990), 152–156.
- CAMPENHAUSEN Hans von, Das Bekenntnis im Urchristentum, ZNW 63 (1972), 210–253.
- CAMPENHAUSEN Hans von, Polycarp von Smyrna und die Pastoralbriefe, in: ders., Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des 1. und 2. Jahrhunderts, Tübingen 1963, 197–252.
- CAPIES David B., Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology, WUNT 2,47, Tübingen 1992.
- CERFAUX Lucien, Christus in der paulinischen Theologie, Düsseldorf 1964.
- CHARLESWORTH James H., From Messianology to Christology: Problems and Prospects, in: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, hrsg. von James H. Charlesworth u. a., Minneapolis 1987, 3–35.
- COLLINS John James, The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature, New York u. a. 1995.
- COLLINS Raymond F., The Image of Paul in the Pastorals, LTP 31 (1975), 147–173.
- COLPE Carsten, Artikel: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT VIII, 403–481.
- CONZELMANN Hans, Paulus und die Weisheit, in: ders., Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament, BEvTh 65, München 1974, 177–190.
- COPPENS Joseph, ‚Mystery‘ in the Theology of Saint Paul and its Parallels at Qumran, in: Paul and the Dead Sea Scrolls, hrsg. von Jerome Murphy-O'Connor und James H. Charlesworth, 2. Aufl., New York 1990, 132–158.
- COTHENET Édouard, Les épîtres pastorales, CEv 72, Paris 1990.
- COURTHIAL Pierre, La triade „Piété-Justice-Sobriété“, RRéf 38 (1987), 35–40.
- CRANFIELD Charles Ernest Burland, Some Comments on Professor J. D. G. Dunn's *Christology in the Making* with Special Reference to the Evidence of the Epistle to the Romans, in: The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of G. B. Caird, hrsg. von L. D. Hurst and N. T. Wright, Oxford 1987, 267–280.
- CULLMANN Oscar, Die Christologie des Neuen Testaments, 5. Aufl. (=unveränd. Nachdruck der 3., durchges. Aufl. von 1963), Tübingen 1975.
- CULLMANN Oscar, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, ThSt (B) 15, Zürich 1943.
- DAHL Nils Alstrup, Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeinde, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, FS zum 70. Geb., hrsg. von Walther Eltester, BZNW 21, 2., berichtigte Aufl., Berlin 1957, 3–9.
- DASSMANN Ernst, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979.
- DEICHGRÄBER Reinhard, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen, Göttingen 1967.

- DEIßMANN Adolf, Die neutestamentliche Formel, in Christo Jesu', Marburg 1892.
- DEIßMANN Adolf, Licht vom Osten, 4., völlig neubearb. Aufl., Tübingen 1923.
- DEIßMANN Adolf, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, 2., völlig neu bearb. und vermehrte Aufl., Tübingen 1925.
- DEIßNER Kurt, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2., neu bearb. Aufl., Leipzig 1921.
- DELITZSCH Franz, Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluß der heiligen Schrift Alten Bundes bis auf die neueste Zeit, Leipzig 1836.
- DELLING Gerhard, Artikel: ὕμνος κτλ., ThWNT VIII, 492–506.
- DEY J., ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3,5, NTA 17/5, Münster 1937.
- DIBELIUS Martin, Glaube und Mystik bei Paulus, in: ders., Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze II, in Verbindung mit Heinz Kraft hrsg. von Günther Bornkamm, Tübingen 1956, 94–116.
- DIBELIUS Martin, Paulus und die Mystik, in: ders., Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze II, in Verbindung mit Heinz Kraft hrsg. von Günther Bornkamm, Tübingen 1956, 134–159.
- DIBELIUS Martin, Ἐπίγνωσις ἀληθείας, in: Neutestamentliche Studien. Georg Heinrici zum 70. Geb. dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern, Leipzig 1914, 176–189.
- DONELSON Lewis R., Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles, HUT 22, Tübingen 1986.
- DUNCAN J. Garrow, PISTOS O LOGOS, ET 35 (1923/24), 141.
- DUNN James D. G., Christology in the Making, 2. Aufl., London 1989.
- ECKSTEIN Hans-Joachim, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7, WUNT 86, Tübingen 1996.
- ELLIS Edward Earl, Die Pastoralbriefe und Paulus. Beobachtungen zu Jürgen Roloffs Kommentar über 1. Timotheus, ThBeitr 22 (1991), 208–212.
- ELLIS Edward Earl, Pastoral Letters, in: Dictionary of Paul and His Letters, hrsg. von Gerald F. Hawthorne und Ralph P. Martin, Downers Grove (Ill.), Leicester 1993, 658–666.
- ELLIS Edward Earl, Paul and His Recent Interpreters, 3. Nachdruck der 1. Aufl. von 1961, Grand Rapids (Mich.) 1968.
- ELLIS Edward Earl, Paul and his Coworkers, in: Dictionary of Paul and His Letters, hrsg. von Gerald F. Hawthorne und Ralph P. Martin, Downers Grove (Ill.), Leicester 1993, 183–189.
- ELLIS Edward Earle, Paul and the Pastorals, ET 104 (1992), 45–47.
- ELLIS Edward Earle, Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays, WUNT 18, Tübingen 1978.
- ELLIS Edward Earle, Traditions in the Pastoral Epistles, in: Early Jewish and Christian Exegesis, Studies in Memory of W. H. Brownlee, hrsg. von C. A. Evans und W. F. Stinespring, Atlanta (Ga.) 1987, 237–253.
- ERVIN Howard M., Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit. An engaging critique of James D.G. Dunn's Baptism in the Holy Spirit, Peabody (Mass.) 1984.
- FOERSTER Werner, ΕΥΣΕΒΕΙΑ in den Pastoralbriefen, NTS 5 (1958/59), 213–218.
- FOERSTER Werner und FOHRER Georg, Artikel: σῶζω κτλ., ThWNT VII, 966–1022.
- FOERSTER Werner und HERRMANN Johannes, Artikel: κληρονομία κτλ., ThWNT III, 766–786.
- FOHRER Georg, LOHSE Eduard, SCHNEEMELCHER Wilhelm, SCHWEIZER Eduard und WÜLFING VON MARTITZ Peter, Artikel: υἱός, υἰοθεσία, ThWNT VIII, 334–402.
- FOLEY Leo P., Fidelis, faithful, CBQ 1 (1939), 163–165.
- FRIDRICHSEN Anton, „Sich selbst verleugnen“, AMNSU 4 (1936), 1–8.

- FRIDRICHSEN Anton, Zu ἀρείσθαι im N. T. insonderheit in den Pastoralbriefen, CNT 6 (1942), 94–96.
- FRIEDRICH Gerhard, Die formale Struktur von Mt 28,18–20, ZThK 80 (1983), 137–183.
- FRIEDRICH Gerhard, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, BThSt 6, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1984.
- FRIEDRICH Gerhard, Lohmeyers These über „Das paulinische Briefpräskript“ kritisch beleuchtet, ZNW 46 (1955), 272–274.
- FULLER Reginald H., The Foundations of New Testament Christology, New York 1965.
- GÄRTNER Burkhard und BROWN Colin, Artikel: ἐπιφάνεια, DNTTh III, 317–320.
- GERHARDSSON Birger, The Shema' in Early Christianity, in: ders., The Shema in the New Testament. Deut 6:4–5 in Significant Passages, Lund 1996, 300–318.
- GESE Hartmut, Der Johannesprolog, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 152–201.
- GESE Hartmut, Der Messias, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 128–151.
- GESE Hartmut, Der Tod im Alten Testament, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 31–54.
- GESE Hartmut, Die Frage des Weltbildes, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 202–222.
- GESE Hartmut, Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 85–106.
- GESE Hartmut, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1990, 218–248.
- GESE Hartmut, Natus ex virgine, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, 3., durchges. Aufl., Tübingen 1990, 130–146.
- GESE Michael, Die Rezeption paulinischer Theologie im Epheserbrief, Diss. masch., Tübingen 1995 (inzwischen erschienen unter dem Titel: Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief, WUNT 2,99, Tübingen 1997).
- GIESE G., ΧΑΡΙΣ ΠΑΙΔΕΥΟΥΣΑ. Zur biblischen Begründung des evangelischen Erziehungsgedankens, ThViat 5 (1953f), 150–173.
- GNILKA Joachim, Theologie des Neuen Testaments, HThK Suppl. 5, Freiburg, Basel, Wien 1994.
- GOLDMANN Alain, Die messianische Vision im rabbinischen Judentum, in: Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, hrsg. von Ekkehard Stegemann, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, 57–66.
- GOPPELT Leonhard, Artikel: τύπος κτλ., ThWNT VIII, 246–260.
- GRANT F. C., Artikel: Inkarnation, RGG³, 753–754.
- GRUNDMANN Walter, Artikel: σύν – μετά mit Genitiv κτλ., ThWNT VII, 766–798.
- GRUNDMANN Walter, HESSE Franz, WOUDE Adam Simon van der und JONGE Marinus de, Artikel: χρίω κτλ., ThWNT IX, 482–576.
- GRUNDMANN Walter, QUELL Gottfried, BERTRAM Georg und STÄHLIN Gustav, Artikel: ἁμαρτάνω, ἁμαρτήμα, ἁμαρτία, ThWNT I, 267–320.
- GUNDRY Robert H., The Form, Meaning and Background of the Hymn Quoted in 1 Timothy 3,16, in: Apostolic History and the Gospel, hrsg. von W. W. Gasque und R. P. Martin, Exeter 1970, 203–222.
- HABERMANN Jürgen, Präexistenzaussagen im Neuen Testament, EHS.T 362, Frankfurt am Main u. a. 1990.
- HÄGGLUND Bengt, Geschichte der Theologie. Ein Abriss, 2. Aufl., München 1990.

- HAHN Ferdinand, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, 5., erw. Aufl., Göttingen 1995.
- HAHN Ferdinand, Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte, in: FS für Ernst Käsemann zum 70. Geb., hrsg. von Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher, Tübingen, Göttingen 1976, 95–124.
- HAMPEL Volker, Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990.
- HANHART Robert, Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes, in: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, hrsg. von Martin Hengel und Anna Maria Schwemer, WUNT 72, Tübingen 1994, 1–19.
- HANSON Anthony Tyrrell, Studies in the Pastoral Epistles, London 1968.
- HARRIS Murray J., Jesus as God. The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus, Grand Rapids 1992.
- HARDER G., Paulus und das Gebet, NTF 10, Gütersloh 1936.
- HARRISON P. N., Important Hypotheses Reconsidered. The Authorship of the Pastoral Epistles, ET 67 (1955/56), 77–81.
- HARRISON P. N., The Problem of the Pastoral Epistles, Oxford 1921.
- HASLER Victor, Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefen, ThZ 33 (1977), 193–209.
- HASLER Victor, Das nomistische Verständnis des Evangeliums in den Pastoralbriefen, SThU 28 (1958), 65–77.
- HAUBECK Wilfrid, Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs, Gießen, Basel, 1985.
- HAUFE Günther, Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen, in: Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger, Gütersloh 1973, 325–339.
- HAY David M., Glory at the Right Hand. Ps 110 in Early Christianity, SBLMS 18, Nashville 1973.
- HEGERMANN Harald, Der geschichtliche Ort der Pastoralbriefe, in: Theologische Versuche II, hrsg. von J. Rogge und G. Schille, Berlin 1970, 47–64.
- HENGEL Martin, Christological Titles in Early Christianity, in: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, hrsg. von James H. Charlesworth u. a., Minneapolis 1987, 425–448.
- HENGEL Martin, Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im NT, FS für Oscar Cullmann zum 70. Geb., hrsg. von Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke, Zürich, Tübingen 1972, 43–67.
- HENGEL Martin, Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, in: Weiheit Gottes – Weisheit der Welt, FS für Kardinal Ratzinger zum 60. Geb., St. Ottilien 1987, 357–404.
- HENGEL Martin, Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik, in: Tradition and Interpretation in the New Testament, FS für Edward Earle Ellis zum 60. Geb., hrsg. von Gerald F. Hawthorne mit Otto Betz, Grand Rapids (Mich.), Tübingen 1987, 248–278.
- HENGEL Martin, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, 2. durchges. und erg. Aufl., Tübingen 1977.
- HENGEL Martin, Die johanneische Frage: ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993.
- HENGEL Martin (unter Mitarbeit von Roland Deines), Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung‘, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, hrsg. von Martin Hengel und Anna Maria Schwemer, WUNT 72, Tübingen 1994, 182–284.

- HENGEL Martin, Hymnus und Christologie, in: Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien. FS für Karl Heinrich Rengstorf, hrsg. von Wilfrid Haubeck und Michael Bachmann, Leiden 1980, 1–23.
- HENGEL Martin, Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das „messianische Bewußtsein“ Jesu (Franz-Delitzsch-Vorlesung anlässlich der Gedenkfeier zum 100. Todestag von Franz Delitzsch in Münster am 19. November 1990. Vorgetragen vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Kl. am 29.6.1991), in: Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity, FS David Flusser zum 75. Geb., hrsg. von Ithamar Gruenwald, Shaul Shaked, Gedaliahu G. Stroumsa, TSAJ 32, Tübingen 1992, 155–176.
- HENGEL Martin, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. s. Chr., WUNT 10, 3., durchges. Aufl., Tübingen 1988.
- HENGEL Martin, Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im 4. Evangelium, in: Martin Hengel und Anna Maria Schwemer (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991, 163–184.
- HENGEL Martin, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: Le Trône de Dieu, hrsg. von Marc Philonenko, WUNT 69, Tübingen 1993, 108–194 .
- HENGEL Martin, The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament, London 1981.
- HENGEL Martin in collaboration with Christoph Markschies, The ‚Hellenization‘ of Judea in the First Century after Christ, London, Philadelphia 1989.
- HENGEL Martin und SCHWEMER Anna Maria, Vorwort zu: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, hrsg. von denselben, WUNT 55, Tübingen 1991, 1–19.
- HOFIUS Otfried, Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, 2. erw. Aufl., Tübingen 1991.
- HOFIUS Otfried, Der Vorhang vor dem Thron Gottes, WUNT 14, Tübingen 1972.
- HOFIUS Otfried, »Einer ist Gott – Einer ist Herr«. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1.Kor 8,6, in: Eschatologie und Schöpfung, FS für Erich Grässer zum 70. Geb., hrsg. von Martin Evang u. a., Berlin, New York 1997, 95-108.
- HOFIUS Otfried, „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“, ZNW 71 (1980), 3–20.
- HOFIUS Otfried, Ist Jesus der Messias? Thesen, in: JBTh 8: Der Messias, Neukirchen-Vluyn 1993, 103–129.
- HOFIUS Otfried, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b, in: JBTh 9: Sünde und Gericht, Neukirchen-Vluyn 1994, 125-143.
- HOFIUS Otfried, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: ders., Paulusstudien, Tübingen 1989, 148–174 .
- HÜBNER Hans, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993.
- HULTGREN Arland J., Christ and His Benefits. Christology and Redemption in the NT, Philadelphia 1987.
- HUTARDO Larry, One God, One Lord, Philadelphia 1987.
- JACOBS Paul und KRIENKE Hartmut, Artikel: προτίθημι, DNTTh I, 696–697.
- JANOWSKI Bernd, Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 5–39.

- JANOWSKI Bernd, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982.
- JENNI Ernst, Artikel: כּוּר, THAT I, 264–269.
- JENTSCH W. Urchristliches Erziehungsdenken, BFChTh 45,3, Gütersloh 1951.
- JEREMIAS Joachim, Artikelloses Χριστός. Zur Ursprache von I Cor 15,3b–5, ZNW 57 (1966), 211–215.
- JEREMIAS Joachim, Das Lösegeld für die Vielen (Mk 10,45), in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 216–229.
- JEREMIAS Joachim, Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien, ZNW 58 (1967), 159–172.
- JEREMIAS Joachim, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, 4. Aufl., Gütersloh 1988.
- JEREMIAS Joachim, Nochmals: Artikelloses Χριστός in I Cor 15,3, ZNW 60 (1969), 214–219.
- JEREMIAS Joachim, Zur Datierung der Pastoralbriefe, in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 314–316.
- KARRIS Robert J., The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles, JBL 92 (1973), 549–564.
- KÄSEMANN Ernst, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57 (1969), 162–185.
- KÄSEMANN Ernst, Artikel: Formeln II. Liturgische Formeln im NT, RGG³ II, 993–996.
- KÄSEMANN Ernst, Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 1, 6. Aufl., Göttingen 1970, 101–108.
- KÄSEMANN Ernst, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, BHTh 9, Tübingen 1933.
- KÄSEMANN Ernst, Titus 3,4–7, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 1, 6. Aufl., Göttingen 1970, 298–302.
- KATTENBUSCH Ferdinand, Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte, Bd. 2: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, Leipzig 1900.
- KECK Leander E., Toward the Renewal of New Testament Christology, NTS 32 (1986), 362–377.
- KELLY John Norman Davidson, Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972.
- KENNEL Gunter, Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit, WMANT 71, Neukirchen-Vluyn 1995.
- KENNY Anthony, A Stylometric Study of the New Testament, Oxford 1986.
- KITTEL Gerhard, Artikel: θέατρον, θεατριζομαι, ThWNT III, 42–43.
- KLEIN Günther, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, FRLANT 77, Göttingen 1961.
- KLEINKNECHT Hermann, KUHN Karl Georg, RAD Gerhard von und SCHMIDT Karl Ludwig, Artikel: βασιλεύς κτλ., ThWNT I, 562–595.
- KLÖPPER D. A., Zur Christologie der Pastoralbriefe, ZWTh 45 (1902), 339–361.
- KNIERIM R., Artikel: עֲשֵׂה, THAT II, 488–495.
- KNIERIM R., Artikel: עָשָׂה, THAT II, 869–872.
- KNIGHT George W., The Faithful Sayings in the Pastoral Letters, Nachdruck der 1. Aufl. von 1968, Grand Rapids (Mich.) 1979.
- KNIGHTS C. H., Why bother with the Old Testament? ET 103 (1991/92), 45–47.

- KRAMER Werner, *Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und in den vorpaulinischen Gemeinden*, AThANT 44, Zürich, Stuttgart 1963.
- KRETSCHMAR Georg, *Der paulinische Glaube in den Pastoralbriefen*, in: *Glaube im Neuen Testament*, FS für H. Binder zum 70. Geb., hrsg. von Ferdinand Hahn und Hans Klein, Neukirchen-Vluyn 1982, 115–140.
- KROLL Josef, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, Nachdruck der 1. Aufl. von 1921/22, Darmstadt 1968.
- KUHN Karl Georg, *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*, ZThK 47 (1950), 192–211.
- LÄGER Karoline, *Die Christologie der Pastoralbriefe*, Hamburger Theologische Studien 12, Münster 1996.
- LAU Andrew Y., *Manifest in Flesh. The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles*, WUNT 2,86, Tübingen 1996.
- LEVEY Samson H., *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati 1974.
- LICHTENBERGER Hermann, *Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels*, in: *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, hrsg. von Ekkehard Stegemann, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, 9–20.
- LICHTENBERGER Hermann, *Neuschöpfung und Wiedergeburt. Überlegungen zu ihrer eschatologischen Bedeutung im NT*, masch. Antrittsvorlesung, o. J.
- LIETZMANN Hans, *Symbolstudien*, ZNW 22 (1923) 257–279.
- LINDEMANN Andreas, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, BHTh 58, Tübingen 1979.
- LIPS Hermann von, *Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen*, Göttingen 1979.
- LIPS Hermann von, *Von den „Pastoralbriefen“ zum „Corpus Pastorale“. Eine Hallische Sprachschöpfung und ihr modernes Pendant als Funktionsbestimmung dreier neutestamentlicher Briefe*, in: *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle (1694–1994)*, Göttingen 1994, 49–71.
- LÖNING Karl, *„Gerechtfertigt durch seine Gnade“ (Tit 3,7). Zum Problem der Paulusrezeption in der Soteriologie der Pastoralbriefe*, in: *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, FS für Wilhelm Thüsing zum 75. Geb., hrsg. von Thomas Söding, NTA N. F. 31, Münster 1996.
- LOHFINK Gerhard, *Die Vermittlung des Paulinismus zu den Pastoralbriefen*, BZ N. F. 32, (1988), 169–188.
- LOHFINK, Gerhard, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, StANT 26, München 1971.
- LOHFINK, Gerhard, *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, in: *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, hrsg. von Karl Kertelge, QD 89, Freiburg i. Breisgau 1981, 70–121.
- LOHFINK, Gerhard, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Freiburg, Basel, Wien 1982, Neuauflage 1993.
- LOHMEYER Ernst, *Kyrios Jesus*, SHAW.PH 4 (1927/28), Neudruck Darmstadt 1961.
- LOHMEYER Ernst, *Probleme paulinischer Theologie*, ZNW 26 (1927), 158–173.
- LOHSE Eduard, *Artikel: Ordination I und II*, RGG³ IV, 1671–1673.
- LOHSE Eduard, *Artikel: υἱὸς Δαυὶδ*, ThWNT VIII, 482–492.

- LOHSE Eduard, Das apostolische Vermächtnis. Zum paulinischen Charakter der Pastoralbriefe, in: Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments, FS für Heinrich Greeven zum 80. Geb., hrsg. von Wolfgang Schrage, Berlin, New York 1986, 266–281.
- LOHSE Eduard, Die Entstehung des Neuen Testaments, ThW 4, 5., durchges. und erg. Aufl., Stuttgart u. a. 1991.
- LOHSE Eduard, Taufe und Rechtfertigung bei Paulus, KuD 11 (1965), 308–324.
- LUCK Ulrich, Artikel: *φιλανθρωπία*, ThWNT IX, 107–111.
- LÜHRMANN Dieter, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden, WMANT 16, Neukirchen-Vluyn 1965.
- LÜHRMANN Dieter, Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes, in: Tradition und Glaube, FS für Karl Georg Kuhn zum 65. Geb., hrsg. von Gert Jeremias, Heinz-Wolfgang Kuhn und Hartmut Stegemann, Göttingen 1971, 185–199.
- LÜLSENDORFF Raimund, ΕΚΑΕΚΤΟΙ ΑΓΓΕΛΟΙ. Anmerkungen zu einer untergegangenen Amtsbezeichnung, BZ N. F. 36 (1992), 104–108.
- LÜTGERT Wilhelm, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, BFChTh 13/3, Gütersloh 1909.
- LUZ Ulrich, Rechtfertigung bei den Paulusschülern, in: Rechtfertigung, FS für Ernst Käsemann zum 70. Geb., hrsg. von Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann und Peter Stuhlmacher, Tübingen, Göttingen 1976, 365–383.
- MANNIS Frédéric, L'hymne judéo-chrétien de 1 Tim. 3,16, ED 32 (1979), 323–339.
- MARSHALL Ian Howard, Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie, Gießen, Basel 1985.
- MARSHALL Ian Howard, Faith and Works in the Pastoral Epistles, SNTU.A 9 (1984), 203–218.
- MARSHALL Ian Howard, Is Apocalyptic the Mother of Christian Theology? in: Tradition and Interpretation in the New Testament, FS für Edward Earle Ellis zum 60. Geb., hrsg. von Gerald F. Hawthorne mit Otto Betz, Grand Rapids (Mich.), Tübingen 1987, 33–41.
- MARSHALL Ian Howard, ‚Sometimes Only Orthodox‘ – Is there more to the Pastoral Epistles? EpRe 20 (1993), 12–24.
- MARSHALL Ian Howard, The Christology of the Pastoral Epistles, StNTU.A 13 (1988), 157–177.
- MELL Ulrich, Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie, BZNW 56, Berlin, New York 1989.
- MERK Otto, Glaube und Tat in den Pastoralbriefen, ZNW 66 (1975), 91–102.
- METZGER Wolfgang, Der Christushymnus 1 Tim 3,16. Fragment einer Homologie der paulinischen Gemeinde, AzTh 62, Stuttgart 1979.
- MICHEL Otto, Artikel: *μιμνήσκομαι κτλ.*, ThWNT IV, 678–687.
- MICHEL Otto, Artikel: *ὁμολογέω κτλ.*, ThWNT V, 199–220.
- MICHEL Otto, Der Umbruch: Messianität = Menschensohn. Fragen zu Markus 8,31, in: Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt, FS für Karl Georg Kuhn zum 65. Geb., hrsg. von Gert Jeremias u. a., Göttingen 1971.
- MICHEL Otto, Grundfragen der Pastoralbriefe, in: Auf dem Grunde der Apostel und Propheten, FS für Theophil Wurm zum 80. Geb., hrsg. von Max Loeser, Stuttgart 1948, 83–99.
- MILIK Jan T. with the Collaboration of Matthew Black, Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, Oxford 1976.
- MOHRMANN Christine, Epiphaneia, RSPPhTh 37 (1953), 644–670.
- MOULE Charles F. D., The Origin of Christology, Cambridge 1977.
- MÜLLER Ulrich B., Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, StNT 6, Gütersloh 1972.

- MÜLLER Ulrich B., Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr., Gütersloh 1976.
- MURPHY-O'CONNOR Jerome, 2 Timothy Contrasted with 1 Timothy and Titus, RB 98 (1991), 403–418.
- MURPHY-O'CONNOR Jerome, Redactional Angels in 1 Tim 3,16, RB 91 (1984), 178–187.
- MURPHY-O'CONNOR Jerome, Truth: Paul and Qumran, in: Paul and the Dead Sea Scrolls, hrsg. von Jerome Murphy-O'Connor und James H. Charlesworth, 2. Aufl., New York 1990, 179–230.
- MUBNER Franz, Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenzen, in: Wort Gottes in der Zeit, FS für Karl Hermann Schelkle zum 65. Geb., hrsg. von Helmut Feld und Josef Nolte, Düsseldorf 1973, 166–177.
- NAUCK Wolfgang, Die Theologie der Pastoralbriefe, I. Teil: Die philologischen und theologischen Voraussetzungen, Diss. masch., Göttingen 1950, Zusammenfassung in ThLZ 79 (1954), 124f.
- NEUGEBAUER Fritz, Das paulinische ἐν Χριστῷ, NTS 4 (1957/58), 124–138.
- NEUGEBAUER Fritz, In Christus. EN ΧΡΙΣΤΩ. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis, Göttingen 1961.
- NICKELSBURG George W. E., Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction, Philadelphia, o. J.
- NILSSON Martin P., Geschichte der griechischen Religion. Bd. 2: Die hellenistische und römische Zeit, HAW V.2.2, 3. durchges. und erg. Aufl., München 1974.
- NORBIE D. L., The Washing of Regeneration, EvQ 34 (1962), 36–38.
- NORDEN Eduard, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte einer religiösen Idee, 4., unveränd. Aufl. (Nachdruck der Ausgabe von 1923) Darmstadt 1956.
- NORDEN Eduard, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Studien der Bibliothek Warburg, 3. unveränd. Abdruck der 1. Aufl. von 1924, Stuttgart 1958.
- OBERLINNER Lorenz, Die „Epiphaneia“ des Heilswillens Gottes in Christus Jesus. Zur Grundstruktur der Christologie der Pastoralbriefe, ZNW 71 (1980), 192–213.
- OBERLINNER Lorenz, „Ein ruhiges und ungestörtes Leben führen“. Ein Ideal für christliche Gemeinden? BiKi 46 (1991), 98–106.
- ODEBERG Hugo, Artikel: Ἐνώχ, ThWNT II, 553–557.
- OEGEMA Gerbern S., Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba, Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 2, Göttingen 1994.
- OEPKE Albrecht, Artikel: ἄσπιλος, ThWNT I, 500.
- OEPKE Albrecht, Artikel: ἐν, ThWNT II, 534–539.
- OEPKE Albrecht, Artikel: λούω, ἀπολούω, λουτρόν, ThWNT IV, 297–309.
- OEPKE Albrecht, Artikel: μεσίτης, ThWNT IV, 602–629.
- OEPKE Albrecht, Artikel: παρουσία, παρέιμι, ThWNT V, 856–869.
- OKE C. Clare, A Doxology not to God but Christ, ET 67 (1955–56), 367–368.
- OSTEN-SACKEN, Peter von der, Gottes Treue bis zur Parusie, ZNW 68 (1977), 176–199.
- PARK Heon-Wook, Die Kirche als Leib Christi bei Paulus, Gießen, Basel 1992.
- PAX E., ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie, MThS 1,10, München 1955.
- PETERSON Erik, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, FRLANT 41, Göttingen 1926.
- POKORNÝ Petr, Die Entstehung der christologischen Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1985.

- POTTERIE Ignace de la, Artikel: Wahrheit, in: Wörterbuch zur Biblischen Botschaft, hrsg. von Xavier Léon-Dufour, Freiburg, Basel, Wien 1964, 733–737.
- POTTERIE Ignace de la, La vérité dans Saint Jean. Bd. 2: Le croyant et la vérité, AnBib 74, Rom 1977.
- PRÜMM Karl, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen, Neudruck der 1. Aufl. von 1943, Rom 1954.
- RAD Gerhard von und KITTEL Gerhard, Artikel: δόξα, ThWNT II, 236–256.
- RAD Gerhard von, Das jüdische Königsritual, ThLZ 72 (1947), 211–116.
- RAD Gerhard von, Theologie des Alten Testaments Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, 9. Aufl., München 1987.
- RAD Gerhard von, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.
- REICKE Bo, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3., verb. Aufl., Berlin, New York 1982.
- REISER Marius, Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen? Biblica 74 (1993), 27–44.
- REISER Marius, Erziehung durch Gnade. Eine Betrachtung zu Tit 2,11–14, EuA 69 (1993), 443–449.
- RENDALL Frederick, Faithful is the Word, Exp Ser. 3, Vol 5 (1887), 314–320.
- RENGSTORF Karl Heinrich, Artikel: μαθητῶν κτλ., ThWNT IV, 392–465.
- RESCH Alfred, Der Paulinismus und die Logia Jesu, in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht, TU 27 (= N. F. 12), Leipzig 1904.
- RIESENFELD Harald, The Meaning of the Verb ἀρνεῖσθαι, in: In honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii, CB.NT 11, Lund, Kopenhagen 1947, 207–219.
- RIESENFELD Harald, Unpoetische Hymnen im Neuen Testament? Zu Phil 2,1–11, in: Glaube und Gerechtigkeit. In Memoriam Rafael Gyllenberg, hrsg. von Jarmo Kiilunen, Vilho Riekkinen und Heikki Räisänen, SESJ 38, Helsinki 1983, 155–168.
- RIESNER Rainer, Das Bekenntnis zur Gottheit Jesu – eine hellenistische Verfälschung des einfachen Evangeliums? In: Wer ist das – Gott? Christliche Gotteserkenntnis in den Herausforderungen der Gegenwart. Bericht und Dokumentation von der 2. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie, hrsg. von Helmut Burkhardt, Gießen, Basel, Wuppertal 1982, 97–106.
- RIESNER Rainer, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71, Tübingen 1994 .
- RIESNER Rainer, James's Speech (Acts 15:13–21), Simeon's Hymn (Luke 2:29–32), and Luke's Sources, in: Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology, hrsg. von Joel B. Green and Max Turner, Grand Rapids (Mich.), Carlisle 1994, 263–278.
- RIESNER Rainer, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, WUNT 2,7, 3., erw. Aufl., Tübingen 1988.
- ROLOFF Jürgen, Der Kampf gegen die Irrlehrer. Wie geht man miteinander um? BiKi 46 (1991), 114–120.
- ROLOFF Jürgen, Der Weg Jesu als Lebensnorm (2 Tim 2,8–13). Ein Beitrag zur Christologie der Pastoralbriefe, in: Anfänge der Christologie, FS für Ferdinand Hahn zum 65. Geb., hrsg. von Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen, Göttingen 1991, 155–167.
- RORDORF Willy, Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe, in: Tradition and Interpretation in the New Testament, FS für Edward Earle Ellis zum 60. Geb., hrsg. von Gerald F. Hawthorne mit Otto Betz, Grand Rapids (Mich.), Tübingen 1987, 319–327.
- ROWLEY Harold H., Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur geheimen Offenbarung, 3. Aufl., Einsiedeln, Zürich, Köln, o. J.

- RUDOLPH Kurt, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 3. durchges. und erg. Aufl., Göttingen 1990.
- SAND Alexander, *Überlieferung und Sammlung der Paulus-Briefe*, in: *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, hrsg. von Karl Kertelge, QD 89, Freiburg i. Breisgau 1981, 11–24.
- SASSE Hermann, Artikel: αἰών, αἰώνιος, ThWNT I, 197–209.
- SCHENK Wolfgang, *Die Briefe an Timotheus I und II und an Titus in der neueren Forschung (1945–1985)*, ANRW II 25,4 Berlin, New York 1987, 3404–3438.
- SCHENKE Hans-Martin und FISCHER Karl Martin, unter Mitarbeit von Hans-Gebhard Bethge und Gesine Schenke, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus*, Gütersloh 1978.
- SCHENKE Hans-Martin, *Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule*, NTS 21 (1975), 505–518.
- SCHIERSE Franz Joseph, *Christologie*, Düsseldorf 1979.
- SCHIMANOWSKI Gottfried, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*, WUNT 2,17, Tübingen 1985.
- SCHLATTER Adolf, *Die Theologie der Apostel. Mit einem Vorwort von Hans Stroh und Peter Stuhlmacher*, 3. Aufl. (=Nachdruck der 2., neu bearb. Aufl. von 1922), Stuttgart 1977.
- SCHLIER Heinrich, Artikel: δέικνυμι κτλ., ThWNT II, 26–33.
- SCHMAUCH Werner, *In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus*, NTF 1,9, Gütersloh 1935.
- SCHMIDT Werner H., *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, 6., überarb. und erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1987.
- SCHMIDT Werner H., THIEL Winfried, HANHART Robert, *Altes Testament, Grundkurs Theologie Bd. 1*, Stuttgart u. a. 1989.
- SCHNACKENBURG Rudolph, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, München 1963.
- SCHNEIDER Bernardin, ‚Κατὰ Πνεῦμα Ἀγιωσύνης (Romans 1.4)‘, Bib 48 (1967), 359–387.
- SCHNEIDER Johannes und BROWN Colin, Artikel: σώζω, DNTTh III, Exeter 1978, 205–216.
- SCHNEIDER Johannes, Artikel: ἔρχομαι κτλ., ThWNT II, 662–682.
- SCHRAGE Wolfgang, *Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament*, in: *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, hrsg. von E. Bizer u. a., Gütersloh 1967, 49–89.
- SCHRENK Gottlob, Artikel: ἐντέλλομαι, ἐντολή, ThWNT II, 541–553.
- SCHÜRER Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135) Bd. 2*, revid. englische Neuauflage, hrsg. von G. Vermes, F. Millar und M. Black, Edinburgh 1979.
- SCHWEITZER Albert, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 2. Aufl., Tübingen 1954.
- SCHWEIZER Eduard, *Two New Testament Creeds Compared*, in: ders., *Neotestamentica*, Zürich 1963, 122–135.
- SCHWEMER Anna Maria, *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran*, in: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, hrsg. von Martin Hengel und Anna Maria Schwemer, WUNT 55, Tübingen 1991, 45–118.
- SEEBERG Alfred, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, neu hrsg. TB 26, München 1966.

- SIMONSEN H., Christologische Traditionselemente in den Pastoralbriefen, in: *Die Paulinische Literatur und Theologie*, hrsg. von S. Pedersen, *Teologiske Studier* 7, Århus-Göttingen 1980, 51–62.
- SJÖBERG Erik, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, *SHVL* 53, Lund 1955.
- SJÖBERG Erik, Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen, *StTh* 9 (1955), 131–136.
- SPIECKERMANN Hermann, Alttestamentliche ‚Hymnen‘, in: *Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich*, hrsg. von Walter Burkert und Fritz Stolz, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1994, 97–108.
- STÄHLIN Gustav, Zum Gebrauch der Beteuerungsformel im N. T., *NT* 5 (1962), 115–143.
- STAMM Johann Jakob, Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, Bern o. J.
- STECKER A., Formen und Formeln in den paulinischen Hauptbriefen und in den Pastoralbriefen, Diss. masch., Münster 1968.
- STEGEMANN Hartmut, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 2. durchges. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1993.
- STEMBERGER Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8., neu bearb. Aufl., München 1992.
- STENGER W., *Der Christushymnus 1. Tim 3,16. Eine strukturanalytische Untersuchung*, *RSiT* 6, Frankfurt am Main, Bern 1977.
- STOEBE H. J., Artikel: מָוֹת, *THAT* I, 652-664.
- STRATHMANN Hermann, Artikel: μάρτυς κτλ., *ThWNT* IV, 477–520.
- STRECKER Georg, *Theologie des Neuen Testaments*. Bearb., erg. und hrsg. von Friedrich Wilhelm Horn, Berlin, New York 1996.
- STROBEL August, Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe, *NTS* 15 (1968/69), 191–210.
- STUHLMACHER Peter, *Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie*, in: ders., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 192–208.
- STUHLMACHER Peter, *Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie*, in: ders., *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, 128–166.
- STUHLMACHER Peter, *Biblische Theologie des Neuen Testaments Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, 2. Aufl., Göttingen 1997.
- STUHLMACHER Peter, *Das Christusbild der Paulus-Schule – eine Skizze*, in: *Jews and Christians. The Parting of the Ways A. D. 70 to 135*, hrsg. von James G. Dunn, *WUNT* 66, Tübingen 1992, 159–175.
- STUHLMACHER Peter, *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte*, *FRLANT* 95, Göttingen 1967.
- STUHLMACHER Peter, *Der messianische Gottesknecht*, in: *JBTh* 8: *Der Messias*, Neukirchen-Vluyn 1993, 131–154.
- STUHLMACHER Peter, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινή κτίσις bei Paulus*, *EvTh* 27 (1967), 1–35.
- STUHLMACHER Peter, *Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28)*, in: ders., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 27–42.
- STUHLMACHER Peter, *Jesus als Versöhner. Überlegungen zum Problem der Darstellung Jesu im Rahmen einer Biblischen Theologie des Neuen Testaments*, in: ders., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 9–26.

- STUHLMACHER Peter, Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift, in: *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.–12. Januar 1985*, hrsg. von M. Klopfenstein, U. Luz und E. Tov, *JudChr* 11, Bern u. a. 1987, 81–95.
- STUHLMACHER Peter, The Resurrection of Jesus and the Resurrection of the Dead, in: *ExAu* 9 (1993), 45–56.
- STUHLMACHER Peter, Wie treibt man Biblische Theologie? *BThSt* 24, Neukirchen-Vluyn 1995.
- STUHLMACHER Peter, Zur paulinischen Christologie, in: ders., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 209–223.
- STUHLMACHER Peter, Zur Predigt am Karfreitag, in: Theo Sorg und Peter Stuhlmacher, *Das Wort vom Kreuz. Zur Predigt am Karfreitag*, Stuttgart 1996, 11–49.
- STUMPF Albrecht, Artikel: ζῆλος κτλ., *ThWNT* II, 879–890.
- SWETE H. B., The Faithful Sayings, *JThS* 18 (1917), 1–7.
- TACHAU Peter, „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte, *FRLANT* 105, Göttingen 1972.
- TOWNER P. H., Gnosis and Realized Eschatology in Ephesus (of the Pastoral Epistles) and the Corinthian Enthusiasm, *JSNT* 31 (1987), 95–124.
- TOWNER P. H., The Present Age in the Eschatology of the Pastoral Epistles, *NTS* 32 (1986), 427–448.
- TRUMMER Peter, *Corpus Paulinum – Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen*, in: *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, hrsg. von Karl Ker- telge, *QD* 89, Freiburg im Breisgau 1981, 11–24.
- TRUMMER Peter, Die Paulustradition der Pastoralbriefe, *BET* 8, Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas 1978.
- TRUMMER Peter, Gemeindeleiter ohne Gemeinden? Nachbemerkungen zu den Pastoralbriefen, *BiKi* 46 (1991), 121–126.
- VERMEULEN A. J., Le développement sémasiologique d'ἐπιφάνεια et la fête de l'épiphanie, *GLCP* 1 (1964), 9–44.
- VIELHAUER Philipp, Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie, *EvTh* 25 (1965), 24–72.
- VIELHAUER Philipp, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testa- ment, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin, New York 1975.
- VIELHAUER Philipp, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: ders., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 55–91.
- VINCENT Jean Marcel, Some Reflections on ὡφθη (I Cor 15:5) on the Background of Ezek 1, in: *FS für Günter Wagner*, hrsg. von der Faculty of Baptist Theological Seminary Rüschi- kon/Switzerland, General Editor Lorenzen Thorwald, Bern u. a. 1994, 191–202.
- VOLZ Paul, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalytischen und apokryphen Literatur*, 2. Aufl. 1934 des Werkes „Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba“, Nachdruck Hildesheim 1966.
- WAINWRIGHT A. W., The Confession 'Jesus is God' in the New Testament, *SJTh* 10 (1957), 274–299.
- WAINWRIGHT J. J., Eusebeia: Syncretism or Conservative Contextualization? *EvQ* 65 (1993), 211–224.
- WANKE J., Der verkündigte Paulus der Pastoralbriefe, in: *Dienst der Vermittlung*, hrsg. von W. Ernst u. a., *EThSt* 37, Leipzig 1977, 165–189.
- WEDDERBURN A. J. M., *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, *WUNT* 44, Tübingen 1987.

- WEGENAST Klaus, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, WMANT 8, Neukirchen 1962.
- WEISE Edda, *Paulus. Apostel Jesu Christi, Lehrer seiner Gemeinden*, Tübingen, Diss. theol. (masch.) 1998.
- WEISER Alfons, *Die Kirche in den Pastoralbriefen. Ordnung um jeden Preis?* BiKi 46 (1991), 107–113.
- WENGST Klaus, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, SNT 7, 2. Aufl., Gütersloh 1973.
- WIKENHAUSER Alfred, *Die Christus-Mystik des Apostels Paulus*, 2., umgearb. und erw. Aufl., Freiburg 1956.
- WILCKENS Ulrich, *Christus, der ‚letzte Adam‘, und der Menschensohn. Theologische Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen Problem der paulinischen Adam-Christus-Antithese*, in: *Jesus und der Menschensohn*, FS für Anton Vögle zum 65. Geb., hrsg. von Rudolf Pesch und Rudolf Schnackenburg in Zusammenarbeit mit Odilo Kaiser, Freiburg, Basel, Wien 1975, 387–403.
- WILCKENS Ulrich, *Zu 1 Kor 2,1–16*, in: *Theologia Crucis – signum crucis*, FS für Erich Dinkler zum 70. Geb., hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein, Tübingen 1979, 501–537.
- WILCOX Max, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965.
- WILSON Stephen G., *Luke and the Pastoral Epistles*, London 1979.
- WINDISCH Hans, *Zur Christologie der Pastoralbriefe*, ZNW 34 (1935), 213–238.
- WIBMANN Hans, *Artikel: Entrückung I: Religionsgeschichtlich*, TRE 9, 680–683
- WOLFF Hans Walter, *Jesaja 53 im Urchristentum. Mit einem Vorwort von Peter Stuhlmacher*, 4. Aufl., Gießen 1984.
- WOLTER Michael, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146, Göttingen 1988.
- YOUNG Frances M., *The Theology of the Pastoral Letters*, Cambridge 1994 .
- YSEBAERT Joseph, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung*, Breda 1994.
- YSEBAERT Joseph, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, GCP 1, Nijmegen 1962.
- ZMIJEWSKI Josef, *Die Pastoralbriefe als pseudepigraphische Schriften – Beschreibung, Erklärung, Bewertung*, in: *ders., Das Neue Testament – Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung*, Stuttgart 1986, 197–220.

Stellenregister

I. Altes Testament

<i>Genesis</i>		9,5	265, 273, 310
5,24	97	14,2	259
19,1	209	17,7	230
19,24	158	21,23	42
49,10	53	25,4	113, 322
		26,6f.	82
<i>Exodus</i>		26,18	259
12,14	170	32,18	275
16,7	148	34,9	122
19,5	229, 259, 263	34,43	102
19,6	217		
24,17	148	<i>1. Samuel</i>	
28,3f.	217	10,27	28
32,30–33	72f.		
33,18f.	270	<i>2. Samuel</i>	
33,20	125	7,12	87
34,6ff.	56	7,12–14	165f., 177f.
35,7	141	7,23	141
		24,16f.	209
<i>Leviticus</i>			
5,17f.	41	<i>1. Könige</i>	
9,6	148	8,10f.	142, 255
16,30	260		
17,11	72	<i>1. Chronik</i>	
		17,21	141
<i>Numeri</i>		21,12ff.	209
24,7	69, 144, 213		
24,17	69, 144, 172, 336	<i>2. Chronik</i>	
25,11.13	261	13,8	213
27,18–23	122		
28,19	122	<i>Esra</i>	
		7,28	144
<i>Deuteronomium</i>		13,32	144
1,17	211		
4,8	162, 295	<i>Hiob</i>	
4,19	268	9,2f.	125
6,4	65	33,30	151
6,4f.	59, 62	40,11	209
7,6f.	229, 259		

Psalmen

		5,2	82
2,2	213	9,1	144, 151
2,6f.	87	9,1–6	124
2,7	102, 167, 177f.	9,6	87
2,8	104	11,1	29
3,3	292	11,2–3	174
7,11	220	11,10	33, 87, 101, 102, 104,
7,12	309		342
8	88	19,20	28
8,5	67	25,8	128, 150, 313
8,7	104, 150, 178	26,17ff.	278
18,50	102	28,16	57
34(33LXX),20	196, 224, 309	31,7	248
36,10	125	40,9	101
47	86	40,12f.	125
49,8	70	42,6	335, 339
56,14	151	42,8	255
68,19	282	43,3f.	68, 71, 72, 78, 258,
87,4f.	275f.		263, 312, 334f.
89(88LXX),27f.	87, 168	43,18f.	279, 280
89,37	214	45,21	66
93	86	45,23	257
96	86	49,2	87
96,2	28	49,6	29, 101, 339, 342
97	86	49,8	335
99	86	49,26	31
102,26ff.	257	52,7	28, 101
102,27	125	52,13	96
103,5	279	52,15	96, 100
104,30	279	53,6	268
110,1f.	87, 88, 102, 104, 105,	53,11f.	72, 78, 96f., 309, 334f.
	150, 178, 209, 213	53,12	83
110,3	166, 174, 177f.	55,8–11	239
110,6	104	56,1	270
117,1	102	65,17	279, 280
130(129LXX),8	244, 259, 263, 309	66,19	100f., 342
132,17	166	66,22	279

Sprüche

1,7	234, 241
1,28	234
2,1–6	232
8,22–36	87, 174
11,9	275f.
30,1	125

Jesaja

1,2	275f.
2,2–4	104

Jeremia

2,13	125
17,5	33
22,16	232
23,5	87
29,7	61
31,31–34	248, 263

Klagelieder

5,21	279
------	-----

<i>Ezechiel</i>		<i>Joel</i>	
34,16	50, 213, 268	3,1f.	265, 282, 310
34,23	213	3,4	142
36,27	248, 263		
37,23	244, 259, 263, 309	<i>Amos</i>	
37,25	214	3,7	229
		9,11f.	102
<i>Daniel</i>		<i>Micha</i>	
6,21.28	224	4,1–3	104
7	88, 178, 209, 338	5,1	174
7,9f.	207, 216		
7,10ff.	98	<i>Nahum</i>	
7,13	207, 219, 344	1,3	55
7,13f.	124		
7,14	102, 172, 213f., 215, 338, 341	<i>Habakuk</i>	
7,18	187, 338	2,4	133, 201, 272
7,22	340		
7,22.27	187	<i>Sacharja</i>	
9,13	233	3,5	217
		9,9	29
<i>Hosea</i>		9,9f.	104
4,1f.	232	10,12	291
11,1	133		

II. Apokryphen des Alten Testaments

<i>Tobit</i>		6,9.30.36	142
5,14S	230	7,16.18.23	142
7,12	25		
<i>1. Makkabäerbuch</i>		<i>4. Makkabäerbuch</i>	
2,60	224, 227, 309	passim	163
7,33	61	1,17f.	247
		5,24	246
<i>2. Makkabäerbuch</i>		5,34	247
passim	18f.	13,24	246
3,24–28	145	17,11–16	163, 309
4,2	309	18,24	226
9,11	65, 232, 309	<i>Weisheit</i>	
14,15	145	1,6	271
15,23f.	145	1,9	265
15,27	145	2,4–5	205
		2,13–18	97
<i>3. Makkabäerbuch</i>		3,8	225
2,9	142, 148, 156, 255	5,16	217, 225, 310
2,19	142	7,23	271
5,51	142	7,25	271

14,22–28	269	11,7	211
16,7	32	18,13	247
		19,13–17	211
<i>Sirach</i>		24	148, 156, 174
1,6	174	49,3	234

III. Pseudepigraphen

<i>Äthiopischer Henoch</i>		95,3	187, 340
1,9	209	96,1	187, 340
25,1f.	231	98,12	187, 340
37–71	205f.	100,4	209
38,5	187, 340	103,2	236
39,1	337	104,2	225
39,6f.	174, 338, 339	105,9	53
40,5	174, 338		
44,2	340	<i>Aristeasbrief</i>	
45,3	340	280,6	217
45,4	53		
46,1	174, 338	<i>Assumptio Mosis</i>	
48,3	135, 174	10,2	209
48,4	339		
48,4f.	100f.	<i>4. Esra</i>	
48,6	87, 135, 174, 338, 339	6,7ff.	214
48,9	187, 340	12,32	174
49,1f.	338	13,26	174, 338
49,1–4	174	13,52	338
49,2	144, 336	16,67	209
49,4	340		
51,5	144, 336	<i>Griechischer Henoch</i>	
53,3	209	104,9–13	231
54,6	209		
55,4	340	<i>Hebräischer Henoch</i>	
56,1	209	4,6f.	88
61,8	87, 178, 207	6,1	88
61,8–10	339	10,3	88
61,9	340	16,2–5	88
61,9–12	124		
62	160, 214	<i>Josef und Aseneth</i>	
62–63	206	8,9	279
62,2ff.	87, 178, 340	15,5.7	279f.
62,7	87, 135, 174, 338, 339	16,14	337
62,11	209	20,7	118
62,14	53, 214, 338		
69,27	178, 340	<i>Jubiläenbuch</i>	
69,29	144, 178, 336	1,17–28	53
70,1	174, 178	24,29	187
94,1	49		

<i>Psalmen Salomos</i>		30,1	174, 254f.
17	213	44,14	231
17,4	214	51,10	225
17,21	87, 144, 237, 336	78,2	25
17,23ff.	166		
17,30f.	255		
17,42	87, 247, 263		
18,7f.	247, 263, 337		
<i>Sibyllinen</i>			
III 47–49			
III 49	144		
III 49f.	214		
III 652	237, 336		
III 766	214		
V 108	237		
V 414	144		
<i>Syrischer Baruch</i>			
29,3	144		
		<i>Testamente der XII Patriarchen</i>	
		<i>TLevi</i>	
		8,2	217f., 310
		13,2	199
		18	144, 237, 336
		18,11	166
		<i>TJuda</i>	
		24	144, 247, 336, 337
		<i>TDan</i>	
		5	144
		<i>TJoseph</i>	
		19	144
		<i>Vita Adae et Evae</i>	
		32,2	337

IV. Qumranschriften

<i>0QCD</i>		<i>1QS</i>	
XIX,10f.	52	II,3	151
<i>0QShirShab MsMasada</i>		IV,25	280
i,3–7	137	V,5	85
<i>1Q27</i>		XI,3.5	151
8	46	XI,12–15	260
<i>1Q28</i>		VIII,5	85
IX,17–19	231	VIII,15	85
<i>1QIs-a</i>		IX,3f.	85
43,4	68	IX,11	52
<i>1QH</i>		<i>4Q174</i>	
V,11f.	280	III,10–13	87, 166
XI,19–23	260, 280	<i>4Q252</i>	
XII,5.27f.	151	v,1–4	52
XV,26f.	231	<i>4Q534</i>	
XVIII,29	231	1–10	87
XIX,9f.	231	<i>11Q19</i>	
<i>1QM</i>		LXIV,6–13	42
XI,3f.	273		

V. Neues Testament

<i>Matthäusevangelium</i>		23,24	323
1,21	30	24,10	269
1,21–23	28f.	24,13	186f., 194
5,4	104	24,13f.	324
5,8f.	324	24,14	100, 103, 131
5,14	323	24,17	207
5,16	262, 323, 324	24,31	209
6,9f.	225f.	24,42–51	220
6,13	225f.	24,45–49	323, 324
6,20	262, 324	25,31	215, 255, 340
8,11	104	25,31–46	157, 219, 324
9,13	49–53, 335	27,14	118
10,10	322	27,43	97
10,18	131	28,18–20	104
10,22	186f., 194, 320, 324, 335	28,19	282, 286
10,32	161, 219, 340		
10,33	14, 188, 192, 194f., 219, 320, 323, 324, 335, 340	<i>Markusevangelium</i>	
11,2f.	52	1,9–11	167
11,25	174	1,11	147
12,21	33	1,15	237
13,22	323	2,7	65
13,24.31	162, 295	2,17	38, 49–54
13,39.40.49	209	7,7	324
15,9	324	7,20	324
15,18	324	8,34	191
16,24	191	8,36f.	334
16,27f.	207f., 212, 214, 218, 221, 255, 324, 335, 340	8,37	70
18,3	278	8,38	14, 113, 161, 188, 207, 210, 219, 255, 316, 340, 342
18,10	209	9,7	147
18,12f.	268	10,15	278
18,15f.	323f.	10,17	324
19,16	323	10,18	65
19,17	325	10,21	324
19,18	262	10,37	255
19,21	262, 323	10,45	61, 63, 67f., 71, 72, 78, 244, 259f., 263, 316, 334, 335
19,28	187, 207, 215, 219, 230, 274, 340	10,47f.	172
20,28	61, 63, 67f., 71, 78, 244, 259, 263, 299, 300, 312, 316, 324, 335	11,9	82
22,43ff.	172	11,17	104
22,44	88, 178	12,29	65
23,9	65	12,35–37	172, 178
		12,36	178
		13,10	100, 103, 149, 156
		13,13	186

13,26	207	19,10	38, 49–54, 60, 335
13,27	207	21,12–19	324
13,32	124	21,36	207
14,24	259, 334	22,19f.	170, 244
14,31	183	22,28–30	187, 194f., 207, 219, 320, 324, 335, 340
14,61f.	207	22,29f.	230
14,62	88	22,69	207
14,68	189	23,47	176
15,5	118	24,34	98
15,29	97	24,44–51	108
15,31	30	24,46	172
16,8	239	24,46f.	103
16,9–20	108	24,47	100
16,12.14	93		
16,19	105, 324		

Lukasevangelium

1,15	256
1,32	172, 256
1,78f.	245
1,79	144, 148
2,11	31
5,32	49–53, 60
9,23	191
9,26	14, 161, 188, 219, 255, 316, 323, 324, 340, 342
9,27	212, 323
9,51	105
10,7	14, 113, 186, 322, 323
11,46	323
12,8	161, 210, 219, 340
12,9	14, 188, 210, 219, 323, 324, 340
12,20	323
12,21	262
12,32	187
12,33	324
12,39–46	220
12,42–45	323, 324
12,48	295
13,24	324
15,4	50
15,4–7	30
16,9	262
16,10	323
17,24	144, 148, 207
18,14	282
18,17	278
18,18.22	324

Johannesevangelium

1,1	258, 328
1,1–14	148, 156
1,9	325
1,14	95, 255, 325, 326, 332, 339
1,18	125, 258, 328
1,31	95
1,51	207
2,19	185
3,3	214, 275, 278
3,3–8	328
3,5	95, 214, 275
3,6	275
3,7	275
3,8	95, 275
3,16f.	92, 331
3,17	49
3,19	49, 326
3,34	282
3,36	60, 327
4,12.20	125
5,20	325
5,24	327
5,26	125
5,27	219, 340
5,28f.	60, 327
6,14	326
6,39f.44	327
6,52–58	325
6,54	327
7,4	95
8,32	230, 233, 241, 327
8,32–34	231

9,39	326	2,46	85
10,18	325	3,17ff.	41, 325
10,30	258, 328, 330, 333	4,12	30, 292
10,36	49	7,55f.	88, 255
11,25f.	327	7,56	335
11,27	49	9,1f.	43
11,50	68	10,40	93, 144
12,23	255	10,42	211, 221
12,34	214	11,14	343
12,41	255	13,14	105, 196, 325
12,47	49	13,23	87, 172
12,48	327	13,27	325
12,49f.	123, 325	13,31	98
13,34	325	13,34	88
14,15	325	13,50	105, 196, 325
14,28	330	14,1.5.8.19	106, 196, 325
15,9	197	15,16f.	102
15,10	325	16,4	211, 296
15,12	325	17,3	169
15,26	282	17,30	41, 325
16,5–11	342	19,34	89
16,8.10	327	20,35	114
16,28	49	22,4f.	43
17,3	233, 241	22,11	255
17,5	255, 327, 332	22,20	119
17,24	327, 332	23,11	222f., 227, 324
18,17.25	189	26,6f.	235
18,33f.	327, 337	26,9–11	43
18,36	214, 216, 221, 332, 337	26,11	41
18,37	118–122, 216, 327, 332	27,20	144
18,38	118	27,23f.	222, 324
19,4	118		
19,5	69	<i>Römerbrief</i>	
19,6	118	1,1	173
19,16	118	1,1–2	228
19,34	325	1,1–7	316
20,21	331	1,2	9
20,27	325	1,3f.	12, 14, 16, 24, 27, 83,
20,28	257, 328		91, 106, 165–170, 173,
21,1.14	93, 95		178, 236, 300, 306,
21,19	255		316, 320
<i>Apostelgeschichte</i>		1,5	103, 229
1,2.11.22	105, 324	1,9	47
2,17f.	281	1,16	14, 130, 155, 316, 323
2,20	142	1,16f.	128–130
2,30–36	88, 177	1,17	133, 270
2,33	281	1,18–32	269
2,41	49	1,23	125
		2,4	248

2,4ff.	55	8,30	185
2,6	218	8,32	61, 67f., 316, 319
2,16	161, 173, 198, 219, 318	8,34	75, 85, 88, 161
2,17–29	191	9,1	293
3,3f.	189–192, 194f., 320	9,11	134
3,21	270	9,11f.	133
3,21–28	128–130	9,33	57
3,23	54	10,9	318
3,24	263, 267, 318, 334	10,10	30
3,25	42, 334	10,11	57
3,25f.	58, 59, 138, 318	10,13	332
3,30	65, 66	10,14f.	226
4,2.4	272	10,18	101
4,21	239	11,5	291
5,2	253	11,6	272
5,3ff.	320	11,28ff.	149, 156
5,5	282	11,29	230
5,8	285	12,2	14, 281
5,8f.	271, 320	12,14	113, 323
5,9f.	132	12,17	113, 323
5,15	66, 68, 78, 291	13,1–7	317
5,17	187	14,9	211, 221
5,20	43, 59, 318	14,10	215, 219, 318
6,1ff.	284	15,12	101, 342
6,4	184, 281, 319	15,9–12	102
6,6	268	15,19	100f., 223, 342
6,8	183f., 194, 320	15,23	223
6,11	184, 292	15,24	101, 223
6,12	268	15,43	256
6,14	247, 320	16,17	154
6,17	154, 268	16,18	268, 302
6,19	321	16,25	173, 236, 239
6,23	292	16,25f.	135f., 311
7,4	319	16,25ff.	238
7,25	268	16,26	91
8,2	58, 292	16,27	226
8,3f.	92, 248, 260, 331		
8,4	319		
8,6–11	281	<i>1. Korintherbrief</i>	
8,11	58	1–2	304
8,12ff.	319	1,4	291
8,15	14	1,7	253
8,17	187, 320, 343	1,9	46
8,18	256	1,18	30, 153
8,19ff.	280	1,21	239, 319
8,21	256	1,23	314
8,23	263, 318	1,30	318
8,24	132	2,1ff.	139
8,28	134	2,4	239
		2,7–10	147

2,8	93, 106, 256, 339	15,27	124, 150, 178
2,15	30	15,28	124, 176, 333
4,8	187	15,42	151
4,14	241	15,44	95
4,15	153	15,47	68, 319
4,17	35, 154, 171	15,50	95
5,13	230	15,51f.	212
6,1ff.	187	15,54	150
6,1–11	265, 320	16,22	220
6,2f.	207, 219, 264, 340	16,24	290
6,9–11	319		
6,11	98, 282, 284, 286		
6,20	264, 318	<i>2. Korintherbrief</i>	
7,10	113, 323	1,6	343
7,19	325	1,12	248
7,23	259, 318	1,13ff.	55
7,25	39	1,18	46
8,6	62, 65, 69, 70, 117	1,23	55
9,1	55	2,14f.	343
9,9	113	3,18	256
9,24–26	163, 218	4,2–4	343
9,25	319	4,4	148, 151
10,11	252	4,6	339
10,11–13	320	5,1–10	226, 227
10,13	46	5,10	215, 219, 318
11,2	171, 295, 315	5,14	68, 316, 319
11,23ff.	323	5,17	280, 289
11,24	244, 263	5,18	240
11,25	264	5,18–21	281
11,32	248, 320	5,19	239
14,12	261	5,20	343
14,26	84	6,1	248
15,1f.	132, 154	6,13	241
15,1–11	102, 155	6,14	321
15,2f.	211, 296	6,16	85
15,3–5	127, 323	7,3	183
15,3–11	108	7,7	261
15,5–8	98	8,9	291
15,9f.	318	9,2	261
15,12ff.	186, 304	13,3	343
15,14	239		
15,18f.	55	<i>Galaterbrief</i>	
15,19	58	1,4	61
15,20–23	150	1,5	226
15,21	319	1,6–8	211, 296
15,23f.	226	1,8	302
15,24–28	214	1,17	198
15,25	150, 178	1,23	40
15,26	150, 178	2,2	100, 198
		2,4	292

2,12	307	3,11	317
2,16	27	4,6	65
2,17	292	4,8	282
2,20	61, 74	4,21	154
3,6–25	283	4,24	272, 281
3,11	133	4,32	291
3,13	42, 318	5,2	61
3,14	292	5,5	214f., 317
3,19	49	5,9	272
3,19f.	74, 299, 319	5,13f.	91
3,20	65	5,19	84
3,23–25	43	5,23	317
3,24	74	5,25	61, 185, 317
3,24f.	247, 263, 320	5,26	266, 274, 317
3,26	285, 289	5,32	89
3,26–28	319	6,10	291
3,27	284f.		
3,29	283	<i>Philipperbrief</i>	
4,1–7	138	1,7	131
4,4f.	92, 176, 237, 260, 269, 318, 331, 342	1,15	193
5,5	218, 221, 253, 319	1,21ff.	226, 227
5,24	27	1,29	343
6,2	113	2,6ff.	82, 332
6,9	237	2,9–11	85, 257
6,15	280	2,10	99, 149
6,16	25, 230	2,12–16	264
6,18	226, 316	3,1–4,2	193
		3,4ff.	40
<i>Epheserbrief</i>		3,6	55, 272
1,4	135	3,10	343
1,10	237	3,12	58
1,11	317	3,14	218
1,15	290	3,20f.	29, 32, 150, 225, 253, 312, 317
1,20–22	85, 150, 178	3,21	95, 106, 256
1,20–23	94	4,1	292
2,1–8	185	4,8	251
2,5f.	184, 195, 303	4,13	38, 223, 291
2,5.8	134, 155, 246, 273, 285, 317	4,23	226
2,7	270, 291	<i>Kolosserbrief</i>	
2,8f.	133, 319	1,4	290
2,10	185, 248, 262, 264, 317, 319, 335	1,13	215, 224f.
2,15	281	1,15	148
2,17	49	1,15–20	82, 85
3,8	55	1,18	168
3,8f.	151	1,21	154, 326
3,8–11	135f.	1,25	223
		1,26	91, 149, 311

1,27	33, 106		207, 262, 297, 298,
2,6	211, 292, 296		299, 306, 312, 318,
2,12f.	184, 195		324, 326, 332, 334,
2,13	303		335, 341, 342, 344
3,1	303	1,16	235, 238, 284, 285,
3,4	91, 149, 256		318, 327, 333, 342
3,16	84	1,17	216, 221, 255, 263,
4,17	223		310, 333
4,18	226, 326	1,18	162
		2,2	310
<i>1. Thessalonicherbrief</i>		2,3f.	32, 341
2,10	251	2,4	175, 230, 232, 296,
2,12	225		306, 309, 312, 324,
2,14	343		327, 333, 342
2,19	219	2,5	33, 160, 305, 306, 318,
3,8	292		332, 333, 334, 340, 341
3,13	210, 219	2,5f.	4, 8, 15, 299, 316, 318,
4,1	154		319, 324, 326, 333, 336
4,15–17	226, 336	2,5–7	56, 182, 342
4,16f.	207, 210	2,6	54, 113, 208, 237, 297,
4,16–5,2	212		298, 310, 318, 334,
5,24	46		335, 336, 339, 344
		2,6f.	152, 331, 343
<i>2. Thessalonicherbrief</i>		2,7	100, 195, 288, 293, 296
1,5	343	2,12	297
1,7	210	2,15	197, 326
1,12	258	3,1	45–48, 298
2,3–7	321	3,3f.	323
2,8	143, 144, 150	3,6	250, 263
2,12	256	3,7	250, 263, 309
2,15	154	3,9	138f., 234
3,3	46	3,13	287–294, 323
		3,14f.	316
<i>1. Timotheusbrief</i>		3,14–16	80–109
1,1	236, 341, 342	3,15	232, 296, 323
1,1–2	25–36, 332	3,16	5, 15, 85, 138f., 174,
1,3	111, 295, 302, 325		234, 255, 263, 297,
1,3–20	37		298, 299, 300, 306,
1,4	304		309, 310, 317, 318,
1,7	301, 304, 323		323, 324, 326, 327,
1,8	301, 304		331, 333, 334, 338,
1,10	295, 296		339, 341, 344
1,11	255, 263, 296	4,1	114
1,12	323, 333, 341, 342	4,3	65, 186, 230, 296, 304,
1,12–17	37–60, 318		312, 327
1,13	298, 318, 325, 333	4,3–5	301, 303, 325
1,14	68, 158, 287–294	4,7	304
1,15	5, 8, 15, 31, 32, 38,	4,8	58, 186
	45–49, 113, 173, 182,	4,9	38, 45–49, 298

4,10	32, 64, 103, 306, 341	1,9f.	92, 148, 173, 174, 236,
4,11	296, 297		240, 262, 299, 322,
4,14	122		330, 331, 333, 338
4,16	296	1,10	31, 32, 76, 95, 138,
5,1	296		250, 312, 313, 325,
5,4	63		326, 331, 332, 333,
5,8	130, 190		334, 338, 339, 340,
5,18	14, 113, 186, 322, 323, 344	1,11	342, 343
5,19f.	323	1,12	195, 296, 331, 343
5,21	99, 175, 203f., 205– 211, 221, 255, 299, 310, 312, 313, 323, 324, 335, 341	1,13	123, 130
		1,14	287–294, 296
		1,16	211
5,25	262, 323	1,16–18	130, 309, 324, 342
6,1	49, 296	1,17	157–161
6,2	296, 297	1,17f.	193
6,3	296, 302, 309, 322, 344	1,18	324
6,4	112, 304		220, 309, 318, 324,
6,5	232, 296	2,1	325, 333, 340
6,9	323	2,1f.	122, 287–294
6,12	133	2,1–7	14
6,13	15, 216, 221, 297, 299, 303, 323, 327, 332, 337, 344	2,2	61–79, 162–164
6,13–16	4, 116–126, 186	2,3	116, 162, 295, 296, 297
6,14	103, 156, 235, 339	2,5	333, 341, 343
6,14f.	160, 318, 325, 333, 340	2,7	218, 309
6,15	159, 221, 237, 310, 336, 339	2,8	309
6,16	310		4, 9, 12, 14, 15, 16, 24, 27, 36, 94, 165–180, 296, 299, 300, 306, 320, 336, 344
6,17	252, 310, 323	2,9	239, 343
6,17–19	253, 262	2,10	200, 229, 260, 287– 294, 310, 312, 327, 334, 336
6,19	323	2,10–13	181–195
6,20	77, 211, 231, 233, 241, 303, 304	2,11	45–48, 297, 298, 334, 335
6,21	232	2,11–13	175, 297, 300, 320, 335
		2,12	14, 318, 323, 324, 326, 327, 338, 340
<i>2. Timotheusbrief</i>			
1,1	236, 287–294, 341, 342	2,12f.	130, 207
1,1–2	25–36, 332	2,13	68, 327
1,3	333	2,14	203, 299
1,6	122	2,15	130, 220, 241, 333
1,8	14, 75, 130, 193, 296, 299, 316, 342, 343	2,17	112
		2,18	60, 77, 94, 150, 170, 180, 185, 186, 195, 232, 296, 300, 303, 304, 305, 325, 327
1,8–11	127–156, 238		262
1,8–12	56		
1,9	287–294, 309, 314, 317, 319	2,21	

2,22	324	4,18	31, 160, 215, 221, 255,
2,23	304		263, 310, 312, 317,
2,24	296		318, 326, 333, 338, 340
2,25	230, 232, 263, 296,	4,22	316, 333
	312, 327		
3,1ff.	124	<i>Titusbrief</i>	
3,1–9	250	1,1	65, 73, 232, 260, 309,
3,2	268		312, 327
3,5	130, 193	1,1–3	228, 316
3,6	194, 325	1,1–4	228–242, 332, 333
3,7	230, 232, 296, 297,	1,2	57, 186, 235, 236, 317,
	303, 327		331
3,8	193, 296	1,2f.	76, 135, 152, 327, 338,
3,10	307		343
3,10–17	196–202	1,3	91, 138f., 296, 310,
3,11	105, 307, 309, 324		313, 319, 331, 336,
3,12	287–294		338, 339, 342
3,13	193	1,4	31, 296, 312
3,14	197, 326	1,5	295
3,14f.	296, 297	1,7	324
3,15	284, 287–294, 297,	1,9	47, 60, 296
	310, 312, 319, 334, 336	1,10	304, 307
3,16	247, 272	1,10–16	250
3,17	116, 262	1,11	302
4,1	14, 149, 175, 186, 235,	1,13	47
	299, 300, 312, 317,	1,14	231, 296, 304, 324
	323, 324, 327, 330,	1,14–16	304
	332, 333, 335, 337,	1,15	324
	338, 339, 341	1,16	231, 268, 303
4,1–8	204–208, 211–221, 297	2,1	142, 296
4,2	130, 239, 296	2,3	5, 296
4,3	296, 302	2,4	5
4,4	296	2,5	239
4,5	193, 223, 343	2,6	296
4,7	116, 324	2,7	262, 296
4,8	157, 175, 186, 309,	2,11	64, 142, 144, 147f.,
	310, 312, 317, 319,		149, 156, 306
	323, 324, 330, 333,	2,11–14	243–264, 299, 300
	335, 339	2,12	27, 74, 143, 240, 310,
4,9ff.	315		318, 320, 321, 326, 336
4,10	252, 310	2,13	14, 31, 32, 142, 149,
4,11	323		186, 263, 310, 312,
4,12	325		322, 324, 328, 330,
4,14	157, 193		332, 333, 334, 335,
4,15	113, 193		339, 341
4,16–22	222–227	2,14	8, 14, 15, 27, 31, 61,
4,17	101, 309, 317, 324,		63, 73, 75, 78, 142,
	333, 341		207, 217, 229, 283,
			297, 298, 307, 308,

	309, 312, 314, 317, 318, 319, 321, 324, 328, 331, 334, 335, 336, 344		<i>Jakobusbrief</i>	
2,15	296		1,12	220
3,1	262, 317		1,18	275
3,1-7	265-286, 299, 319		2,1	256
3,3	250, 309, 310, 317, 321, 333		2,5	187
3,3-7	320		2,19	65
3,4	142, 144, 147f., 156, 240		<i>1. Petrusbrief</i>	
3,4ff.	160f., 250, 300, 319, 331, 332		1,1	258
3,5	133, 200, 262, 310, 313, 317, 319, 326, 328		1,3	275
3,6	32, 310, 312, 332		1,7f.	220
3,7	44, 186, 235, 318		1,13-19	243
3,8	45-48, 284, 296, 298, 299, 324		1,16	229
3,9	304		1,20	149
3,10	250, 302, 324		1,21	255
3,11	250		1,23	275
<i>Philemonbrief</i>			2,2	275
25	226		2,6	57
<i>Hebräerbrief</i>			2,9f.	229, 243, 259
1,3	85, 88		2,25	268
1,4ff.	99		3,13	261
1,5	177		3,18	83, 91
1,8	215		3,18-22	85
1,10	257		3,22	88, 99, 178
1,13	88, 177		4,5	211, 221
2,8f.	99		4,13	256
2,14	69, 150		5,1	256
6,2	212		5,4	149
6,4	151		5,13	241
6,6	280		<i>2. Petrusbrief</i>	
6,11	319		1,4	251
9,11	155		1,11	215
9,26	155		<i>1. Johannesbrief</i>	
9,28	155		1,1-3	240, 327, 343
10,26	64, 230		1,2	326
10,32	151		2,1f.	73, 326
10,37	155		2,3.4	325
11,33	319		2,7f.	325
12,28	187		2,16	251, 326
			2,18f.	325
			2,22	180
			2,26	194, 325
			2,29	275, 328
			3,5.8	95
			3,9	275, 328
			3,22	325
			3,23	325

3,24	325	<i>Offenbarung</i>	
4,1–3	194, 325	1,5	119, 168, 327
4,2	95	1,5f.	217, 243, 244, 328
4,2f.	180, 305	1,6	229
4,7	275, 328	1,6f.	255
4,9	92	1,13	335
4,9f.	260, 331	3,5	210
4,21	325	3,10	186, 327
5,1	275, 328	3,14	119, 327
5,3	325	3,21	187
5,4	275, 328	5,6–14	103
5,5–8	194, 325	5,9f.	85
5,16	302	5,10	187
5,18	275, 328	5,12f.	82
5,20	233, 258	5,13	85
		11,15	215
		12,17	325
		14,10	210
		19,11	219, 327
		20,4–6	187
		21,5	46, 47, 60
		22,1.3	215
		22,5	187
		22,6	46, 47, 60
		22,12	218
<i>2. Johannesbrief</i>			
1	230, 327		
3	25		
4.5.6	325		
7	96, 180, 194, 305, 325		
9	194, 325		
10	194, 302, 325		
<i>Judasbrief</i>			
15	219		

VI. Jüdisch-hellenistisches Schrifttum

<i>Josephus</i>		<i>De Aeternitate Mundi</i>	
<i>Antiquitates</i>		3,9	276
1,24	271	10,76	276
2,339	142	14,47	276
3,310	142	17,85	276
4,211	199	18,93	276
8,214	270	19,99.103	276
11,66	276	21,107	276
18,75	142	<i>De Cherubim</i>	
<i>Contra Apionem</i>		32,114	276
2,218	276	99	271
<i>De bello Judaico</i>		<i>De Ebrietate</i>	
2,163	151	34,139	238
		<i>De Posteritate Caini</i>	
<i>Philo</i>		36,124	276
<i>De Abrahamo</i>		<i>De Praemiis et Poenis</i>	
31	237	95	144
79	271	<i>De Specialibus Legibus</i>	
203	270	II,8,75	270

II,11,96 270
De Virtutibus
 77,188 271

De Vita Mosis
 2,12,65 276

VII. Rabbinisches Schrifttum

Achtzehnbittengebet
 1. Bened. 237
 2. Bened. 118
 15. Bened. 237

Palästinischer Talmud
 pMeg 74a 82

Midraschim
 Midr Hld 5,16 46

Sifra Lev 18 46

Targum Jonathan
 zu Jes 53,10 337
 zu Jer 30,21 144
 zu Micha 5,1 174
 zu Sach 3,8 144
 zu Sach 6,12 144

VIII. Gnostisches Schrifttum

Auferstehungstraktat
 1,4,49 185

Brief an Rheginus
 45,14–28 185
 45,39–46,2 94

Evangelium Veritatis
 17,15–17 231
 18,18–21 231

Exegese über die Seele
 134,1,10 185, 303

Philippus-Evangelium
 21 185
 90 185
 110 231
 123 231

Sophia Jesu Christi
 83,1–4 231

Thomasevangelium
 71 185
 190 231

IX. Altkirchliche Zeugnisse

Acta Thomae
 132 275

Barnabasbrief
 5,6 92, 95
 5,9 55
 6,7 92, 95
 6,9 92
 6,11 280
 7,2 211

12,10f.lk 88, 92
 14,5 92
 15,9 92, 95

1. Clemensbrief
 5,2,5 193
 59,3 248
 64 259

2. <i>Clemensbrief</i>		I 30,13f.	95, 305
1,1	211	V 31,1–2	95
14,2	92	<i>Epideixis</i>	
		3.7	275
Clemens Alexandrinus			
<i>Stromata</i>		Justin	
III 48,1	186, 304	<i>Apologie I</i>	
		52,3	149
Epiphanius		61,3	274, 275
<i>Panarion</i>		61,4	278
XXVI, 9,3	186	61,10	275
XXXI, 7,6	186	66,1	274, 275
		<i>Dialogus</i>	
Euseb		14,8	149
<i>Historia Ecclesiastica</i>		49,2.7	149
IV,28,29	304	53,1	149
		54,1	149
Hermas		67,2	69
sim 72,3	280	88,2	149
sim 89,2	92	138,2	275
sim 91,3	280		
vis 16,9	280	Origenes	
		<i>Adversus Celsum</i>	
Hippolyt		III 11	186
V,8,23f.	186		
		<i>Polykarpbrief</i>	
Ignatius		2,1	211
<i>An die Epheser</i>		5,2	187, 252
7,2	95	6,3	261
20,2	336	9,2	252
<i>An die Magnesier</i>			
6,1	92	Tertullian	
<i>An die Philadelphier</i>		<i>De resurrectione mortuorum</i>	
9,2	149	19	95, 185f., 303
<i>An die Smyrnder</i>			
3,1–3	94, 95	Theodor von Mopsuestia	
		<i>Ad Tim</i> 3,1	45
Irenäus			
<i>Adversus haereses</i>			
I 23,5	186		

X. Sonstige antike Schriftsteller

Dio Chrysostomos		3,23,17	46
28(45),3	46		
		Epiktet	
Dionysius von Halicarnassus		3,10,8	163

Personenregister

- Aland, K. 302
Allan, J. A. 287, 288, 290, 291, 292, 293
Arens, E. 49, 50, 53
- Baeck, L. 82
Baldensperger, G. 120
Barnett, A. E. 23
Barnikol, E. 3
Barrett, C. K. 69, 119, 130, 188, 233, 275, 278, 303
Barth, G. 275, 278
Behm, J. 279
Berger, K. 37, 90, 91, 123, 243, 304, 340
Bernardin, J. B. 209, 210, 265, 313, 322
Bertram, G. 40, 41, 246
Betz, O. 28, 29, 72, 85, 87, 88, 96, 97, 99, 105, 137, 166, 168, 177, 230
Billerbeck, P. 46, 122, 209, 236, 252, 261, 276
Black, M. 207, 220
Blanco, S. 66
Bockmuehl, M. N. A. 136, 137, 138, 139, 153, 343
Boismard, M. É. 266
Bornkamm, G. 90
Bouttier, M. 288
Bover, M. 48
Brox, N. 6, 11, 14, 23, 29, 40, 48, 58, 62, 66, 69, 70, 75, 81, 108, 110, 120, 121, 122, 123, 125, 146, 153, 173, 198, 234, 252, 261, 340
Bruce, F. F. 193
Brucker, R. 84
Brunner, H. 86
Büchsel, F. 211
Bühlmann, W. 110
Bühner, J.-A. 51, 52
Bultmann, R. 34, 41, 51, 58, 91, 125, 141, 151, 166, 284
- Burchard, C. 39, 42, 279f., 281
Burger, C. 167, 171, 172
Burkert, W. 83, 84
Bush, P. G. 107
- Campenhausen, H. v. 302, 305, 307, 317, 325
Capes, D. B. 332
Cerfaux, L. 97, 141, 149
Charlesworth, J. H. 206, 210, 213
Collins, J. J. 174, 206, 336, 337, 338, 339
Collins, R. F. 70
Conzelmann, H. 6f., 21, 30, 40, 41, 47, 48, 50, 53, 63, 67, 73, 97, 112, 120, 123, 124, 128, 173, 239, 246, 258, 276, 284, 302, 324, 340
Cothenet, É. 27, 77
Courthial, P. 251
Cranfield, C. E. B. 57, 173, 226, 329
Cullman, O. 28, 30, 31, 68, 69, 70, 73, 99, 120, 148, 257, 258, 329, 330, 336
- Dahl, N. A. 136
Dassmann, E. 6
Deichgräber, R. 37, 58, 61, 62, 67, 243
Deißmann, A. 139, 306
Delitzsch, F. 26, 82, 92, 186
Delling, G. 83
Dey, J. 275
Dibelius, M. 6f., 21, 30, 40, 41, 47, 48, 50, 53, 67, 73, 97, 112, 120, 123, 124, 128, 192, 233, 239, 246, 258, 276, 284, 302, 324, 340
Donelson, L. R. 227, 341
Dornier, P. 304
Duncan, J. G. 47
Dunn, J. 135, 173, 329
Durham, J. I. 73
- Easton, B. S. 333

- Eckstein, H.-J. 74
 Ellis, E. E. 46, 128, 265, 301, 303
 Ervin, H. M. 281
- Fee, G. 124
 Foerster, W. 29, 30, 32, 64, 132, 200, 225, 234, 283
 Fohrer, G. 28, 167, 176, 201, 225
 Fridrichsen, A. 188, 190, 191
 Friedrich, G. 81, 86, 93
- Gärtner, B. 143
 Gerhardsson, B. 65
 Gese, H. 28, 70, 71, 73, 88, 92, 93, 106, 149, 151, 152, 166, 172, 174, 175, 177, 178, 179, 205, 206, 231f., 246, 276, 278, 331, 334, 336, 341
 Gese, M. 138, 185, 272, 273, 294, 295, 317, 335
 Godet, F. 119, 337
 Goldmann, A. 172
 Goppelt, L. 56
 Grundmann, W. 27, 69, 194, 249, 336
 Gundry, R. H. 81, 83
- Habermann, J. 329
 Hägglund, B. 306
 Hahn, F. 81, 167, 169, 177, 272, 284
 Hampel, V. 50, 52, 53, 87, 104, 187, 206, 236, 335, 336, 337, 339, 340
 Hanhart, R. 158f., 332
 Hanson, A. T. 1, 23, 30, 66, 89, 163, 185, 324
 Harris, M. J. 244, 245
 Harrison, P. N. 23
 Hasler, V. 7–9, 11, 14, 22, 38, 39, 42, 54, 57, 62, 69, 70, 75, 76, 80, 90, 91, 118, 123, 143, 146, 163, 172, 184, 192, 202, 335, 340, 341, 343
 Haubeck, W. 73, 74, 259, 270, 334
 Haufe, G. 303
 Hay, D. M. 88
 Hegermann, H. 325
 Hengel, M. 5, 27, 62, 68, 73, 77, 83, 84, 85, 88, 89, 94, 95, 96, 106, 118, 119, 121, 135, 167, 168, 169, 174, 175, 176, 177, 178, 213, 214, 215, 216, 219, 221, 225, 258, 267, 277, 302, 304, 307, 329, 332, 344
- Herrmann, J. 283
 Hofius, O. 27, 62, 65, 75f., 86, 98, 99, 102, 103, 167, 172, 179, 205, 239, 258, 329, 337, 343
 Holtz, G. 209
 Hübner, H. 9, 173, 219
 Hultgren, A. J. 249, 325
 Hutardo, L. 65
- Jacobs, P. 134
 Janowski, B. 71, 73
 Jenni, E. 52
 Jentsch, W. 247
 Jeremias, J. 25, 27, 29, 31, 41, 52, 61, 62, 67, 68, 73, 81, 82, 85, 86, 122, 166, 182, 192, 207, 253, 328
 Johnson, M. D. 210
- Karris, R. J. 301, 302
 Käsemann, E. 51, 116, 117, 120, 122, 125, 166, 167, 168, 247, 276, 293
 Kattenbusch, F. 120
 Keck, L. E. 24
 Kelly, J. N. D. 31, 298, 303
 Kennel, G. 84
 Klauck, H.-J. 53, 96, 194
 Klein, G. 55
 Knierim, R. 41, 248
 Knight, G. W. 45, 46, 47, 50, 53, 81, 244, 267
 Kramer, W. 336
 Kretschmar, G. 128, 194, 237, 239, 240, 272, 304, 315, 319
 Krienke, H. 134
 Kroll, J. 83
 Kuhn, K. G. 91, 280
- Läger, K. 20–22, 31, 50, 51, 60, 63, 73, 77, 84, 104, 116f., 128, 135, 148, 152, 184, 265, 315, 328, 334
 Lang, F. 186, 280
 Lau, A. Y. 17–20, 22, 53, 65, 72, 77, 85, 92, 94, 105, 135, 140, 142, 145, 146, 147, 149, 169, 172, 174, 190, 262, 265, 329, 330, 331, 340
 Lea, T. D. 124
 Levey, S. H. 166
 Lichtenberger, H. 206, 276, 277, 278, 279, 280

- Lietzmann, H. 54
Lindars, B. 119
Lindemann, A. 23f., 169, 314
Lips, H. v. 111, 185, 237, 265, 266
Lohfink, G. 23, 56, 106, 169, 182, 184,
228, 230, 260, 295, 302, 307f., 315
Lohmeyer, E. 25, 34, 81
Lohse, E. I. 61, 122, 171, 175, 284
Löning, K. 342
Luck, U. 271
Lührmann, D. 18, 91, 136, 140, 141,
143, 152, 155
Lülsdorff, R. 98
Lütgert, W. 43, 77, 94, 146, 180, 301,
304
Luz, U. 266, 335
- Manns, F. 83, 96
Marshall, I. H. I. 16f., 53, 124, 135,
146, 147, 152, 169, 172, 256, 266, 282,
284, 294, 299, 331
Mell, U. 276, 280
Ménard J.-É. 185
Merkel, H. 14f., 55, 66, 77, 81, 85, 86,
88, 94, 104, 113, 116, 120, 128, 137,
145, 157, 180, 184, 185, 197, 205, 216,
223, 235, 245, 248, 262, 266, 273, 289,
290, 303, 314, 336, 340
Metzger, W., 81, 97
Michel, O. 41, 54, 112, 117, 120, 170,
191, 230, 233, 307
Milik, J. T. 205
Mohrman, C. 140, 144
Murphy-O'Connor, J. 4, 81, 98, 102
Mußner, F. 317
- Nauck, W. 46
Neugebauer, F. 230, 292, 294
Nickelsburg, G. W. E. 163, 205, 255
Nilsson, M. P. 30
Norbie, D. L.
Norden, E. 83, 85, 86
Noth, M. 73
- Oberlinner, L. 15f., 20, 29, 31, 32, 50,
54, 62, 66, 76, 77, 91, 101, 102, 124,
146, 152, 169, 170, 294, 298, 343
Oegema, G. S. 264
Oepke, A. 65, 66, 74, 123, 149
- Oke, C. C. 58
Osten-Sacken, P. von der 46f.
- Park, H.-W. 68, 95, 151, 293
Pax, E. 140, 141, 306, 328
Peterson, E. 62
Pokorný, P. 34, 177
Potterie, I. de la 230, 231, 232, 233
Prümm, K. 306
- Quinn, J. D. 13f., 30, 231, 237, 252,
254, 266, 307, 323
- Rad, G. v. 145, 164, 234, 237, 254
Reicke, B. 193
Reiser, M. 234, 251, 340
Rendall, F. 47
Rengstorf, K. H. 198
Riesenfeld, H. 84, 188, 192, 248
Riesner, R. 100, 162, 241, 295
Roloff, J. 11-13, 26, 29, 31, 32, 33, 46,
48, 51, 56, 59, 62, 65, 81, 86, 90, 92,
100, 101, 103, 105, 113, 116, 117, 120,
121, 125, 148, 150, 153, 184, 186, 203,
210, 249, 250, 290, 293, 303, 304, 334
- Sasse, H. 236
Schenke, H.-M. 302
Scherer, K. 110
Schierse, F. J. 148, 182, 329
Schimanowski, G. 174, 206
Schlatter, A. 23, 33, 39, 64, 75, 76, 77,
80, 98, 113, 180, 191, 192, 313
Schlier, H. 124
Schmidt, W. H. 124, 215
Schneider, B. 93
Schneider, J. 52
Schrage, W. 93
Schrenk, G. 122
Schürer, E. 122, 171, 219
Schweizer, E. 33, 81, 83, 102, 108, 147,
167, 176, 177, 179, 205, 331
Schwemer, A. M. 103, 213, 225
Seeberg, A. 98
Simonsen, H. 146, 311
Sjöberg, E. 280, 338
Soden, H. v. 328
Spicq, C. 3f., 28, 30, 31, 43, 48, 53, 56,
59, 63, 70, 77, 78, 89, 90, 93, 94, 108,

- 110, 120, 122, 128, 131, 140, 158, 170,
171, 190, 203, 212, 217, 225, 226, 246,
253, 257, 258, 260, 268, 269, 270, 271,
280, 306
- Spieckermann, H. 84
- Stählin, G. 204, 249
- Stamm, J. J. 73
- Stecker, A. 50, 83, 86, 116, 128
- Stegemann, H. 205
- Stemberger, G. 259
- Stenger, W. 83, 96, 100
- Stettler, C. 82
- Stoebe, H. J. 270
- Strathmann, H. 76, 119, 130, 131
- Strecker, G. 58, 96, 166, 177
- Strobel, A. 4, 13, 124, 307, 323, 340
- Stuhlmacher, P. 42, 52, 56, 61, 63, 72,
83, 96, 100, 101, 102, 108, 111, 113,
130, 132, 136, 150, 161, 167, 168, 174,
177, 178, 182, 191, 197, 199, 201, 206,
219, 230, 238, 252, 262, 280, 281, 283,
289, 301, 316, 329, 334, 337
- Stumpff, A. 261
- Swete, H. B. 45, 48
- Tachau, P. 265
- Theodor von Mopsuestia 45
- Thomas von Aquin 43
- Towner, P. H. 123, 135, 304, 340
- Trummer, P. 10f., 23f., 31, 68, 69, 70,
72, 77, 134, 169, 172, 192, 194, 197,
276, 294, 305, 315, 341
- Vermeulen, A. J. 140, 141, 142, 143,
306
- Vielhauer, P. 27, 213
- Volz, P. 70, 125, 144, 160, 213, 225,
226, 237, 247, 252, 253, 333, 337f.
- Wainwright, J. J. 235
- Wanke, J. 24
- Wedderburn, A. J. M. 275, 276, 277
- Wegenast, K. 295, 296
- Weise, E. 63
- Weiß, B. 65
- Wengst, K. 62, 97, 122, 165, 167
- Wikenhauser, A. 287
- Wilckens, U. 35, 68, 87, 90, 101, 139,
166, 168f., 229, 276, 277, 281
- Wilcox, M. 212
- Wilson, S. G. 1, 31, 307
- Windisch, H. 1, 3, 4f., 11, 14, 21, 22,
61, 69, 77, 92, 120, 121, 135, 147, 153,
170, 173, 175, 243, 254, 257, 305, 329,
343
- Wohlenberg, G. 98
- Wolff, H. W. 206
- Wolter, M. 39, 55, 57, 62, 76, 205, 222,
265, 284, 315, 343
- Woude, A. S. van der 69
- Wülfing von Martitz, P. 176
- Young, F. M. 124, 328, 340
- Ysebaert, J. 151, 274, 275, 276, 277,
278, 279
- Zmijewski, J. 321

Sachregister

- Abendmahl, Abendmahlsparadosis 244, 264
Adam - letzter 68
Adoption, Adoptionschristologie 4, 5, 10, 69, 92, 147, 167, 170, 173, 179, 216, 329
Adressaten 308, 311–314
Altes Testament (*siehe auch* Septuaginta) 13, 31, 199, 202, 225, 234, 239, 241, 246, 251, 260, 285, 297, 300, 309f., 312
Altrömisches Bekenntnis 211f.
Annahme, annehmen, 48f.
Äon 252f., 310
Apokalyptik 14, 312
Apostel 26
Apostelgeschichte 324f.
Apostolicum 4, 211f.
Apostolikon 37
Arbeitsweise des Verfassers 297–301
Artemis 258, 306
Askese 303, 304
Auferstehung 93–96, 107, 151, 168, 169f., 171, 180, 184–186, 212, 240, 281, 303, 305, 306, 326, 334
Auserwählte 229f.

Begehren, Begierde 250f., 268
Bekenntnis, Bekenntnissatz 50, 53f.
Bekehrung 280
B^orakah 82
Berufung 133f., 155
Besonnenheit 251
Beteuerungsformeln 47, 55, 60
Bilderreden (äthHen) 205f., 337, 338
Bleiben 186, 197
Boten(selbst)bericht 51f., 332
Bund 74, 155, 335
Bundesformel 259, 263
Bundesmittler *siehe* Mittler

Bundesvolk 73, 133, 200, 229f., 260, 314, 328, 335, 336

Charis-Sprüche 37
Christophanie 98
Christus-Lied 84f., 299
Christus-Psalm *siehe* Christus-Lied
Corpus Paulinum *siehe* Paulusbriefe

Dahingabe, Dahingabeformel 61, 65, 73, 78, 243, 299, 313
Danksagung 59
Davidssohn(schaft) 166, 167, 171f., 173f., 177, 179f., 306, 336
Diener *siehe* Knecht
Dienst 39
Doketismus 77, 79, 91, 94, 95, 98, 107, 122, 180, 194, 305, 306, 325
Doxologie 38, 58, 59, 60, 117, 125, 226, 300, 310, 316, 333

Eifer, Eiferer 261
Einst-Jetzt-Schema 265, 273
Endgericht *siehe* Gericht
Engel 99, 145, 204, 209f., 221, 340
Enkratiten 304
Entrückung 105
Epheserbrief 133, 134, 136, 139, 214f., 246, 260, 262, 264, 270, 272, 273, 281, 285, 317
Ephesus 47, 48, 53, 89, 111, 258, 306, 325
Epiphanie, Erscheinung, Epiphaniechristologie, Epiphanieschema 3, 4, 5, 6, 7, 8, 16, 17, 18, 19, 139–149, 152f., 220, 237, 254, 311, 318, 322, 330f.
Erbarmen 34, 43, 157f., 159f., 273
Erbe, Erben 273, 283, 285
Erhöhung 97, 213, 227
Erhöhungschristologie 3, 6

- Erinnern, Erinnerung 170f.
 Erkenntnis 230–233, 241, 303, 327
 Erlösung 36, 249, 259, 264
 Ermahnung 295
 Erneuerung 280
 Erscheinung *siehe* Epiphanie
 Erziehung 246–248, 263
 Eschatologie 60
 - präsensische 184–186
 Evangelium 8, 75, 76, 113, 129, 131f.,
 138, 154, 156, 173, 238, 239
 Ewiges Leben 35, 44, 57f., 150–152,
 154, 185, 283, 319, 327
 Formeln 1, 6, 63, 74, 76, 80, 117, 122,
 165, 179, 203f., 212, 221, 288, 296,
 299, 300f.
 Friede 34
 Frömmigkeit *siehe* Gottesfurcht
 Gebot 122
 Gedenken *siehe* Erinnern
 Gefangener, Gefangenschaft 131
 Geheimnis 90, 137–139, 233
 Gehorsam 333
 Gemeindeunterricht *siehe* Unterricht
 Gerechtigkeit 218, 221, 251
 Gericht 55f., 60, 160, 188, 195, 204,
 205, 207, 209f., 212, 214, 216, 218,
 219f., 221, 333, 340
 Gesetz 42, 151, 156, 199, 202, 211, 224,
 246f., 250, 262, 272, 295, 297, 308
 - Ende des Gesetzes 42, 263
 Glaube 44, 64, 104, 200, 201f., 229, 235,
 289f.
 Gnade 34, 43, 44, 246–248, 291
 Gnosis 31, 32, 77, 79, 91, 94, 107, 117,
 122, 125, 180, 185f., 194, 231, 233,
 241, 301, 303, 304, 305, 306, 308,
 312, 317
 Gottesdienst 12, 13
 Gottesfurcht, gottesfürchtig 114, 197,
 234f., 241f., 252, 292
 Gottesknecht 5, 68, 72, 73, 78, 87, 97,
 108, 206, 334–335
 Gottesprädikate 33, 36, 58
 Gottessohn *siehe* Sohn Gottes
 Gottheit Jesu 4, 7, 19, 26, 32, 34, 36,
 56, 57, 60, 70, 79, 99, 104, 106, 147,
 148, 155f., 164, 216, 219, 221, 224,
 227, 244, 255, 256–258, 259, 282,
 285, 322, 330, 332–334
 Gottlosigkeit 248–250
 Güte 34, 270f.
 Heiden 40, 42, 223, 224, 235, 250, 269,
 306, 308, 336
 Heidenapostel 99
 Heidenchristen 14, 60, 179, 249, 300,
 307, 336
 Heidenmission 27, 29, 32, 99–104, 108,
 308, 342
 Heil, Heilshandeln 183, 199–201, 246,
 270, 292
 Heiliger Geist 282
 Heiligung 260
 Heilsgeschichte 311
 Heilsplan, Heilswillen 8, 28, 228, 238,
 342
 Hellenismus 4, 6, 7, 9, 13, 14, 16, 31,
 36, 42, 54, 122, 125, 141, 143, 145,
 196, 204, 211, 239, 252, 258, 261,
 264, 268, 299, 330
 Hellenistisches Juden(christen)tum 6, 7,
 9, 14, 18, 36, 59, 109, 125, 141, 146,
 164, 183, 199, 219, 234, 235, 243,
 247, 252, 258, 263, 266, 270, 273,
 285, 307–314, 330
 Hermetische Schriften 274, 277
 Herr 25, 157, 158–161, 178, 218, 269,
 330
 Herrlichkeit 106, 183, 254–256
 Herrschaft, Herrschen 187
 Herrscherkult *siehe* Kaiserkult
 Himmelfahrt 105f., 108
 Hirtenmetaphorik 50, 53f.
 Hoffnung 33, 235, 253f.
 Hoheit Jesu 10, 70, 78, 121, 126, 167,
 339
 Homoioteleuton 82
 Hymnus 82–84, 266
 Inkarnation, Inkarnationschristologie 5, 6,
 14, 17, 19, 92f., 144, 148f., 155f.,
 305, 311, 326, 329–334
 Intention des Verfassers 295–297
 Inthronisation 52, 86, 88, 94, 98f., 104,
 105, 107f., 166, 167, 174, 178, 214

- Irdischer Jesus 114f., 343f.
 Irrlehre, Irrlehrer 17, 18, 43, 55, 85, 89, 94, 107, 111, 112, 115, 146, 180, 185f., 192f., 232, 295, 296, 301–307, 320, 325
- Jesus Christus 26, 29, 30
 Jesustradition (*siehe auch* Synoptische Tradition) 63, 312, 316
 Johannes, Johannesevangelium, johanneische Tradition 11, 50, 53, 60, 94, 95, 108, 115, 122, 123, 124, 147, 189, 194, 197, 214, 231, 233, 240, 241, 273, 275, 297, 302, 322, 325f., 332
 Johannestaufe 278
 Judenchristen, judenchristliche Tradition 14, 284, 303
 Judentum, jüdische Tradition 13, 31, 204, 211, 216, 219, 225, 231, 234, 239, 241, 251, 253, 260, 308, 335
 Jungfrauengeburt 148
- Kaiserkult 3, 4, 6, 7, 28, 30, 31, 59, 77, 122, 139–141, 155, 176, 246, 258, 277, 278, 305, 306, 307, 312
 Katechese *siehe* Gemeindeunterricht
 Kerygma 8, 239f.
 Kerygmatisierung 138f., 153, 156, 242, 319, 341–343
 Knecht 229
 Kranz, Krone 217f., 221
 Kreuz 240, 250
- Lasterkatalog 40, 265
 Lästern, Lästerung 40, 41
 Lehre, Lehren, Lehrer 1, 111, 113, 114, 115, 154, 164, 165, 182, 195, 197f., 243, 295, 296, 298, 299, 301, 302, 306
 Leiblichkeit, Leibhaftigkeit 94, 305
 Licht 151f.
 Liebe 44, 218, 220, 271, 290
 Liturgie *siehe* Gottesdienst
 Lohn 164, 218, 221, 226
 Loskauf 250, 259, 318, 334
 Lösegeld 67f., 70, 71, 72, 258, 259, 263
 Lukasevangelium, lukanische Tradition 13f., 50, 322–325
- Martyrium 184
 Matthäus, Matthäusevangelium, mathäische Tradition 50, 322–325
 Mensch 68, 69, 70, 78
 Menschenfreundlichkeit, Menschenliebe 271
 Menschensohn, Menschensohnchristologie, Menschensohntradition 29, 50, 68, 71, 78, 86–89, 98f., 148, 160, 161, 174f., 178, 180, 187f., 195, 205–208, 210, 212, 214–216, 218f., 221, 227, 254–256, 263, 274, 299, 300, 310, 311, 312, 320, 324, 330, 333, 335–341
 Messias 5, 27, 28, 29, 36, 52f., 69, 86–89, 119, 126, 144, 166, 168, 171f., 173–175, 177f., 179f., 206, 213–216, 245, 248, 254, 263, 330, 333, 336–339
 - designatus 52, 60, 87, 167, 179, 335, 339
 - messianisches Reich 205, 213–216, 221, 327, 336, 338
 Missionsunterricht *siehe* Unterricht
 Missionsverkündigung 35, 76
 Mitleben 184
 Mitsterben 183
 Mittler 5, 9, 66f., 70, 72–75, 78, 299, 319, 333, 335, 340
 Monotheismus 65, 66
 Mysterien(kulte) 6, 7, 30, 90, 151, 275–277, 305, 306
 Mystik, mystisch 293
- Naherwartung 123, 235f.
 Neuanfang 274
 Neuschöpfung 200, 279–281, 285
 Nicänum 54
 Niedrigkeit Jesu 70
 Nomismus 304
- Offenbarung 90, 91, 96, 135–139, 147
 Ordination 116f., 120, 122
 Onesiphorus 157
- Paradoxieaussage 71, 78
 Paraklese 220
 Parusie 7, 11, 96, 123, 143, 148f., 155, 220, 252, 255, 264, 326, 336

- Paulus 56, 302, 314–322
 - paulinische Tradition 3, 4, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 23, 37, 43, 46, 109, 169, 171, 182, 189, 194, 196, 202, 223f., 226f., 241, 263, 265, 266, 285, 287, 294, 296, 297, 300, 313, 314–322, 332
 - nachpaulinische Tradition 8, 20
 - vorpaulinische Tradition 4, 5, 6, 11, 15, 17
 Paulusanamnese 59, 80
 Paulusbrieve 6, 24, 25, 316
 Pharisäer 54
 Pilatus 117f., 120f., 327
 Poesie 81, 83, 152
 Polykarp 317
 Präexistenz, Präexistenzchristologie 3, 4, 6, 11, 12, 18, 19, 50, 53, 54, 60, 87, 92, 104, 121, 134f., 146, 155f., 167, 173–175, 216, 221, 236, 257, 311, 326, 329–334, 336
 - ideelle 5, 135
- Quellen 314–328
- Rabbinisch 307f.
- Rechtfertigung 44, 57, 66, 98, 202, 217, 262, 267, 272, 273, 282f., 284, 285, 318f., 327
- Redaktion 21, 23
- Regula fidei 302
- Reich Christi, Reich Gottes 149, 213–216, 221, 225f., 278, 327, 332, 341
- Reinigung 260
- Retten, Rettung 8, 9, 31, 55, 57, 132, 155, 224f., 227, 272, 274, 285, 313
- Retter 28, 29, 36, 149f., 200, 245, 258, 263, 312, 329
- Revelationsschema 136f., 311
- Richter 160, 217, 219f., 333, 340
- Rom 13
- Römerbrief 43
- Sch^ema 62, 65
- Schöpfung, Schöpfungshandeln 118, 126
- Schöpfungsmittlerschaft 257
- Selbsthingabe 10, 69, 71, 93, 263, 331
- Semitismus 67, 166, 183, 186, 195, 225, 236, 244, 253, 273, 308, 309, 310, 326
- Sendung, Sendungschristologie, Sendungsformeln 33, 49f., 52, 93, 146, 147, 148, 156, 167, 245, 259, 263, 282, 329, 330, 332
- Septuaginta 31, 33, 263, 266, 268, 272, 273, 288, 307, 308, 318
- Sohn Gottes 5, 11, 19, 24, 34, 36, 106, 147, 174, 175–179, 245, 312, 321f., 329, 330, 334
- Soldat 163
- Soteriologie, soteriologisch 9
- Sportwettkampf 163f., 218
- Stärken, Stärkung 38
- Stellvertretung 61, 64, 71, 72, 73, 259, 313, 334
- Stoa, stoische Philosophie 269, 274, 276
- Subordination Jesu 7, 27, 32, 33, 36, 60, 126, 148, 255, 257f., 259, 282, 285f., 322, 330, 332–334
- Sühne, Sühntod 9, 31, 32, 41, 54, 68, 73, 76, 78, 242, 244, 258, 259, 260, 263, 281, 305, 306, 312, 318, 324, 326, 327, 331, 333, 334, 335
- Sünde, Sünder 44, 55, 248–250, 263, 268, 285, 321
- Synkretismus 4, 8
- Synoptische Tradition 4, 11, 17, 49, 50, 115, 182, 194, 207, 214, 227, 263, 297, 300, 310, 315, 316, 319, 320, 322–325, 327, 335, 340
- Taufe 248, 266, 274, 275, 278, 282, 284, 300, 318, 319, 335
- Theophanie 18, 19, 98, 145
- Thronbesteigungshymnus 86
- Titel (christologische) 10, 24, 29
- Tod 150 (Tod Jesu *siehe* Kreuz und Sühntod)
- Tora *siehe* Gesetz
- Tor, Torheit 268
- Traditionen, traditionelles Material, Traditionsvermittlung 1, 3, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 38, 48, 80, 116, 127, 162, 182f., 197f., 265f., 285, 298, 299 (*siehe auch*

- johanneische, paulinische, synoptische Tradition)
 Treu, Treue 39, 189, 190–192, 195, 218
 Treuesprüche 46, 298
 Trinität 286
- Unglaube 42, 190–192
 Universalismus, universaler Heilswille 64, 66, 75, 79, 341
 Unsterblichkeit 150f.
 Unterordnung *siehe* Subordination
 Unterricht 63, 74, 182, 267, 299, 300, 301, 319
 Unwissenheit 41f.
 Urbild 56
- Vater 25, 179
 Vaterunser 225f., 333
 Verfasserschaft 307
 Verfolger, Verfolgung 40, 41, 42, 122, 192f.
 Vergelten, Vergeltung 218
 Verheißung 35, 236, 292
 Verkündigung 78, 99–104, 114, 136, 152, 153f., 156, 239f., 300, 319, 331, 341–343
- Verleugnen 188, 191f.
 Versicherungsformeln 48
 Versöhnung 281
 Völkerwallfahrt 104, 339
 Vorsatz 133f.
- Wahrheit 119, 230–233, 241, 296
 Weisheit, Weisheitstradition 87, 147, 148, 174, 178, 199, 206, 237, 241f., 246, 268, 309, 313
 Welt 104f.
 Werke 9, 133, 261, 263, 267, 272, 285, 319, 335
 Wiedergeburt 274–279, 285, 313, 328
 Wiederkunft Jesu *siehe* Parusie
 Wort 239f.
- Zeugen, Zeugnis 118–121, 130f.
 Zeit 237
 Zitate, Zitieren 20, 309f.
 Zweinaturenlehre 336
 Zwischenzustand 226, 227, 310

Register der zentralen griechischen Begriffe

- ἀγαλλίασις 85
ἀγαπᾶν 220
ἀγάπη 44, 285, 290, 331
ἀγαπητός 35, 315
ἄγγελος 98f., 209f.
ἅγιος 133
ἀγνοεῖν, ἄγνοια 41f.
ἀθανασία 125
ἀθλεῖν 163
αἰών 252f.
αἰώνιος 134, 183, 236, 310
ἀκούειν 223f.
ἀλήθεια 65, 85, 230–233, 241, 293, 296,
306, 312, 327
ἁμαρτία 248–250, 321
ἁμαρτωλός 50, 54
ἀναγεννᾶσθαι 275
ἀνακαινίζειν 279, 280
ἀνακαινοῦν 279–281
ἀνακαινώσις 266, 279–281, 317
ἀναλαμβάνειν 105f., 324
ἀνάληψις 105
ἀνάστασις 168f.
ἀνατολή 144
ἀνεπίληπτος 123
ἄνθρωπος 34, 63f., 67, 68, 69–71, 78,
319, 332
ἀνιστάναι 168
ἀνόητος 268, 309, 321
ἀνομία 248–250, 321
ἀντίλυτρον 67, 71
ἀόρατος 59
ἀπειθής 268, 321, 333
ἀπιστεῖν, ἀπιστία, ἄπιστος 42f., 190,
192, 193
ἀπόδεκτος
ἀποδιδόναι 218
ἀποδοχή 38, 48f.
ἀποκαλύπτειν 137
ἀποκάλυψις 137
ἀπόκεισθαι 216f.
ἀποκυεῖν 275
ἀπολύτρωσις 259
ἀπολωλός 54
ἀπόστολος 26, 100, 341
ἀρέσκειν 163, 164, 316
ἀρνεῖσθαι 188, 191f., 248
ἀσέβεια, ἀσεβεῖν, ἀσεβής 234, 248–250,
321
ἄσπιλος 123
ἀφθαροσία 150f.
ἄφθαρτος 59
ἀψευδής 238f., 313
βασιλεία 28, 213–216, 225f., 300, 333
βασιλεύς 59
βλάσφημος, βλασφημεῖν, βλασφημία
40f., 333
βρέφος 199
γράμμα 199, 202, 310
γραφή 322, 344
Δαυίδ 171–173, 179
δεικνύναι 117, 124, 325
δέσμιος 131
διάγειν 269, 310
διακοῖα 39f.
διάκονος 229
διαμαρτύρεσθαι 203f., 312
διδασκαλία 9, 114, 154, 196, 295f., 309
διδάσκαλος 100, 154, 296
διδάσκειν 110, 111, 115, 162, 164, 296,
297
διδαχή 13, 154, 296
δίκαιος 219f.
δικαιοσύνη 204f., 217f., 266, 272f., 319
δικαιοῦν 96–98, 266, 282f., 318
δικαίως 251f.
διώκτης, διώκειν 40f.
δόξα 106, 125, 148, 156, 183, 226, 254–
256, 263, 310, 326, 327, 333
δουλεύειν 268, 321
δοῦλος 229
δύναμις 130, 132
ἐγείρειν 168, 171, 179
ἐδραΐωμα 85

- ἔθνος 99–103, 224, 341
 εἰρήνη 34
 εἶς 65f., 306, 332
 εἶς-Akklamation 61f., 78, 299, 336
 ἐκεῖνος 189, 326
 ἐκκλησία 85
 ἐκλεκτός 210, 229, 241, 334
 ἐκχεῖν 266, 281f.
 ἐλεεῖν 34, 43, 157f., 159f.
 ἔλεος 34, 36, 157f., 159f., 266, 273, 309
 ἐλληνίζειν, Ἑλληνισμός 307
 ἐλπίς 33f., 36, 235f., 253f., 310, 317
 ἐν κυρίῳ 288, 294
 ἐν Χριστῷ 12, 15, 16, 287–294, 298, 320f.
 ἐνδεικνύειν 55
 ἐνδυναμοῦν 38f., 223, 316, 341
 ἐντολή 122f., 325
 ἐνώπιον 208f.
 ἐπαγγελία 35, 292
 ἐπαγγέλλεσθαι 236
 ἐπαισχύνεσθαι 130, 157
 ἐπίγνωσις 65, 79, 230–233, 241, 296, 306, 309, 312
 ἐπιθυμία 250f., 268, 321
 ἐπιταγή 28, 342
 ἐπιφαίνεσθαι 139–149, 245f., 266
 ἐπιφάνεια 5, 8, 11, 12, 14, 16, 18f., 20, 21, 32, 117, 123f., 139–149, 152f., 155f., 175, 204, 213, 254–256, 263, 298, 300, 306, 311, 324, 330, 331, 333, 339f.
 ἐπιφανής 139–149
 ἐπουράνιος 225f.
 ἔργον 133f., 224, 261f., 266, 272, 326
 ἔρχεσθαι, ἐρχόμενος 52f., 324, *siehe auch* ἦλθον-Sprüche
 ἐτεροδιδασκαλεῖν 110, 111, 115, 295, 302
 εὐαγγέλιον 75, 127f., 129, 131f., 139, 169, 173, 179, 342
 εὐσέβεια 114, 234f.
 εὐσεβεῖν 197, 234f.
 εὐσεβής 196f., 234f.
 εὐσεβώς 196f., 234f., 252, 292
 εὐχαριστεῖν 37

 ζῆλος 261
 ζηλωτής 261
 ζῆν 197, 292
 ζητεῖν 54
 ζωή 35, 57f., 150f., 327
 ζωογονεῖν 118

 ἡγείσθαι 39
 ἡδονή 269
 ἦλθον-Sprüche 49–53, 60, 326
 ἡμέρα 161, 219

 θέλειν 64
 θέλημα 28, 35, 64
 θεός 256–258, 328

 ἱερός 199, 202, 310, 332
 Ἰησοῦς 336
 Ἰησοῦς Χριστός 26, 36

 καθαρίζειν 260, 334
 καί *exegeticum* 64, 204, 222, 244
 καινός 279, 280, 281
 καιρός 76, 117, 237f.
 κακοπάσχειν 131
 κακός 269
 καλεῖν 51, 133
 καλός 63, 120, 261f.
 καρπός 164
 καταπίνειν 150
 καταργεῖν 150
 κήρυγμα 239f.
 κῆρυξ 100, 153f.
 κηρύσσειν 99–103
 κληρονομία, κληρονόμος 266, 283f.
 κλῆσις 133, 309
 κοινός 241
 κοινωνία 131
 κοπιᾶν 131, 164, 316
 κοσμικός 250f.
 κόσμος 50, 53, 103f., 326, 327
 κριτής 219f., 309
 κτίσις 280
 κύριος 9, 12, 25f., 125, 157, 158–160, 177f., 179, 218, 222, 321, 330, 332, 341

 λαός 260, 263, 309, 334
 λόγος 48, 112–114, 239f., 327
 λοιπόν 216, 317
 λουτρόν 266, 274, 317
 λύτρον 67, 259f., 334
 λυτροῦν 259f., 334

 μακάριος 125, 253f., 310
 μακροθυμία 55f., 60, 333, 340
 μανθάνειν 197f., 297
 μαρτυρεῖν 118–120, 332
 μαρτύριον 75, 129, 130f., 343
 μάρτυς 119

- μέγας 89, 256–258
 μένειν 190f., 197, 326
 μεσίτης 3f., 10, 62, 66f., 72–75, 78,
 298, 326, 335
 μεταλαμβάνειν 164
 μισεῖν 269
 μνημονεύειν 165, 170f., 180, 299
 μόνος 59, 125
 μυστήριον 28, 90, 136–139, 298, 317,
 342
- νοεῖν 164, 309
 νομίμως 163
- οἶκος 157
 ὁμολογία 120f.
 ὁμολογουμένως 89, 302, 310
 Ὀνησίφορος 157
 ὄργη 34, 41
 ὀρίζειν 166
 ὅτι *rezitativum* 45
 ὄψεσθαι 98f.
- παιδεία, παιδεύειν 246–248, 263, 310
 παλιγγενεσία 266, 274–279, 285, 313,
 328
 παραγγέλλειν 118, 295
 παράδοσις 295
 παραθήκη 17, 21, 154, 162, 295, 301
 παρακαλεῖν 111, 115, 296
 παρακολουθεῖν 196
 παραπιθέσθαι 162, 164, 295f.
 παριστάειν 222f., 341
 παρουσία 35, 306, 311
 πᾶς
 - πάντες 63, 67, 72, 78, 341
 - τὰ πάντα 118
 πάσχειν 131
 πατήρ 25, 34f., 36, 179
 περιούσιος 260, 263, 309, 333
 πιστεύειν 57, 103–105, 284
 πιστεύεσθαι 240
 πίστις 44, 201f., 229, 241, 284, 289
 πιστός 39, 47, 60, 182, 190, 342
 πιστός ὁ λόγος 38, 44–48, 59f., 183,
 266, 299, 300, 302
 πιστωθῆναι 198
 πλανᾶν 268, 321, 333
 πληροφορεῖν 101, 223
 πλουσίως 282
 πνεῦμα 91, 97f., 166, 169, 281
 ποικίλος 269
 ποιοῦν 273
 πολλοί 67, 78
- πονηρός 224, 326
 Πόντιος Πιλάτος 118–120
 πρόθεσις 133f., 316
 πρόκριμα 211
 προσδέχεσθαι 253, 310
 προσέρχεσθαι 111, 309
 πρόσκλισις 211
 προσωποληψία 211
 πρῶτος 55
- ρύεσθαι 224, 317, 341
- σάρξ 90–96, 166, 169
 σοφίζειν 199
 σπέρμα 171f., 179
 στέφανος 204f., 217f., 310
 στεφανοῦσθαι 163
 στρατιωτής 162f., 164, 341
 συνηγός 269, 310
 στυλός 85
 συγκακοπάσχειν 131
 συζῆν 184
 συμβασιλεύειν 187
 συμπάσχειν 131
 συναποθνήσκειν 183f.
 συνδοξάζειν 185
 σύνεσις 164
 σῶζειν 28–33, 50, 54, 64, 79, 132,
 224f., 274
 σωτήρ 3, 11, 12, 14, 16, 20, 28–33, 36,
 54, 66, 79, 148, 149f., 175, 258, 263,
 266, 282, 298, 306, 311, 317, 321,
 332, 335, 337, 339
 σωτηρία 28–33, 183, 199–201, 202, 292,
 310, 312, 334, 336
 σωτήριος 246, 312
 σωφρόνως 251
- τέκνον 241, 315
 τηρεῖν 122f., 325
 τυγχάνειν 183
- ὑβριστής, ὑβρίζειν, ὕβρις 40f.
 ὑγιαίνειν 111f., 296f.
 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 67, 68, 78, 312, 319
 υἱὸς τοῦ θεοῦ 175–178, 179, 312, 321
 ὑπέρ 67f., 72
 ὑπερπεποιθώς 43
 ὑπομένειν 186f.
 ὑπομονή 186f.
 ὑποτύπωσις 56f., 297, 342
- φανεροῦν 91–96, 135–139, 326
 φθόνος 269

φιλανθρωπία, φιλόθρωπος 266, 271,
285, 313, 320, 330, 331

φόβος 234

φυλάσσειν 211, 295f.

φῶς 125, 144

φωτίζειν 144, 151f., 325

χάρις 34, 37, 134, 226, 246, 291, 320,
330, 331

χρηστότης, χρηστός 266, 270f., 285,
313, 330, 331

χριστόν 27

Χριστός 26f., 322, 330, 336, 337

Χριστὸς Ἰησοῦς 10, 26f., 36, 50, 51

χρόνος 134f., 236

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetische Übersicht der ersten und zweiten Reihe

- Anderson, Paul N.*: The Christology of the Fourth Gospel. 1996. *Band II/78.*
- Appold, Mark L.*: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Band III/1.*
- Arnold, Clinton E.*: The Colossian Syncretism. 1995. *Band II/77.*
- Avemarie, Friedrich* und *Hermann Lichtenberger* (Hrsg.): Bund und Tora. 1996. *Band 92.*
- Bachmann, Michael*: Sünder oder Übertreter. 1992. *Band 59.*
- Baker, William R.*: Personal Speech-Ethics in the Epistle of James. 1995. *Band II/68.*
- Balla, Peter*: Challenges to New Testament Theology. 1997. *Band II/95.*
- Bammel, Ernst*: Judaica. *Band I* 1986. *Band 37* – *Band II* 1997. *Band 91.*
- Bash, Anthony*: Ambassadors for Christ. 1997. *Band II/92.*
- Bauernfeind, Otto*: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *Band 22.*
- Bayer, Hans Friedrich*: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *Band II/20.*
- Bell, Richard H.*: Provoked to Jealousy. 1994. *Band II/63.*
- No One Seeks for God. 1998. *Band 106.*
- Bergman, Jan*: siehe *Kieffer, René*
- Betz, Otto*: Jesus, der Messias Israels. 1987. *Band 42.*
- Jesus, der Herr der Kirche. 1990. *Band 52.*
- Beyschlag, Karlmann*: Simon Magus und die christliche Gnosis. 1974. *Band 16.*
- Bittner, Wolfgang J.*: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. 1987. *Band II/26.*
- Bjerkelund, Carl J.*: Tauta Egeneto. 1987. *Band 40.*
- Blackburn, Barry Lee*: Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. 1991. *Band II/40.*
- Bockmuehl, Markus N.A.*: Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity. 1990. *Band II/36.*
- Böhlig, Alexander*: Gnosis und Synkretismus. Teil 1 1989. *Band 47* – Teil 2 1989. *Band 48.*
- Böttrich, Christfried*: Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult. 1992. *Band II/50.*
- Bolyki, János*: Jesu Tischgemeinschaften. 1997. *Band II/96.*
- Büchli, Jörg*: Der Poimandres – ein paganiertes Evangelium. 1987. *Band II/27.*
- Bühner, Jan A.*: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *Band II/2.*
- Burchard, Christoph*: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *Band 8.*
- Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments. Hrsg. von D. Sängler. 1998. *Band 107.*
- Cancik, Hubert* (Hrsg.): Markus-Philologie. 1984. *Band 33.*
- Capes, David B.*: Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology. 1992. *Band II/47.*
- Caragounis, Chrys C.*: The Son of Man. 1986. *Band 38.*
- siehe *Fridrichsen, Anton.*
- Carleton Paget, James*: The Epistle of Barnabas. 1994. *Band II/64.*
- Ciampa, Roy E.*: The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2. 1998. *Band II/102.*
- Crump, David*: Jesus the Intercessor. 1992. *Band II/49.*
- Deines, Roland*: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. 1993. *Band II/52.*
- Die Pharisäer. 1997. *Band 101.*
- Dietzelbinger, Christian*: Der Abschied des Kommenden. 1997. *Band 95.*
- Dobbeler, Axel von*: Glaube als Teilhabe. 1987. *Band II/22.*
- Du Toit, David S.*: Theios Anthropos. 1997. *Band II/91.*
- Dunn, James D.G.* (Hrsg.): Jews and Christians. 1992. *Band 66.*
- Paul and the Mosaic Law. 1996. *Band 89.*
- Ebertz, Michael N.*: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Band 45.*
- Eckstein, Hans-Joachim*: Der Begriff Syneidesis bei Paulus. 1983. *Band II/10.*
- Verheißung und Gesetz. 1996. *Band 86.*
- Ego, Beate*: Im Himmel wie auf Erden. 1989. *Band II/34.*
- Eisen, Ute E.*: siehe *Paulsen, Henning.*
- Ellis, E. Earle*: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *Band 18.*
- The Old Testament in Early Christianity. 1991. *Band 54.*
- Enmulat, Andreas*: Die 'Minor Agreements'. 1994. *Band II/62.*
- Ensor, Peter W.*: Jesus and His 'Works'. 1996. *Band II/85.*
- Eskola, Timo*: Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology. 1998. *Band II/100.*
- Feldmeier, Reinhard*: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Band II/21.*

- Die Christen als Fremde. 1992. *Band 64*.
- Feldmeier, Reinhard und Ulrich Heckel* (Hrsg.): Die Heiden. 1994. *Band 70*.
- Fletcher-Louis, Crispin H.T.*: Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology. 1997. *Band II/94*.
- Forbes, Christopher Brian*: Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment. 1995. *Band II/75*.
- Fornberg, Tord*: siehe *Fridrichsen, Anton*.
- Fossum, Jarl E.*: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Band 36*.
- Frenschkowski, Marco*: Offenbarung und Epiphanie. *Band 1* 1995. *Band II/79* – *Band 2* 1997. *Band II/80*.
- Frey, Jörg*: Eugen Drewermann und die biblische Exegese. 1995. *Band II/71*.
- Die johanneische Eschatologie. *Band 1*. 1997. *Band 96*. – *Band II*. 1998. *Band 110*.
- Fridrichsen, Anton*: Exegetical Writings. Hrsg. von C.C. Caragounis und T. Fornberg. 1994. *Band 76*.
- Garlington, Don B.*: 'The Obedience of Faith'. 1991. *Band II/38*.
- Faith, Obedience, and Perseverance. 1994. *Band 79*.
- Garnet, Paul*: Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *Band III/3*.
- Gese, Michael*: Das Vermächtnis des Apostels. 1997. *Band II/99*.
- Gräßer, Erich*: Der Alte Bund im Neuen. 1985. *Band 35*.
- Green, Joel B.*: The Death of Jesus. 1988. *Band II/33*.
- Gundry Volf, Judith M.*: Paul and Perseverance. 1990. *Band II/37*.
- Hafemann, Scott J.*: Suffering and the Spirit. 1986. *Band II/19*.
- Paul, Moses, and the History of Israel. 1995. *Band 81*.
- Hartman, Lars*: Text-Centered New Testament Studies. Hrsg. von D. Hellholm. 1997. *Band 102*.
- Heckel, Theo K.*: Der Innere Mensch. 1993. *Band II/53*.
- Heckel, Ulrich*: Kraft in Schwachheit. 1993. *Band II/56*.
- siehe *Feldmeier, Reinhard*.
- siehe *Hengel, Martin*.
- Heiligenthal, Roman*: Werke als Zeichen. 1983. *Band II/9*.
- Hellholm, D.*: siehe *Hartman, Lars*.
- Hemer, Colin J.*: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *Band 49*.
- Hengel, Martin*: Judentum und Hellenismus. 1969, ³1988. *Band 10*.
- Die johanneische Frage. 1993. *Band 67*.
- Judaica et Hellenistica. *Band 1*. 1996. *Band 90*. – *Band 2*. 1998. *Band 109*.
- Hengel, Martin und Ulrich Heckel* (Hrsg.): Paulus und das antike Judentum. 1991. *Band 58*.
- Hengel, Martin und Hermut Löhr* (Hrsg.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. 1994. *Band 73*.
- Hengel, Martin und Anna Maria Schwemer*: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. 1998. *Band 108*.
- Hengel, Martin und Anna Maria Schwemer* (Hrsg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Band 55*.
- Die Septuaginta. 1994. *Band 72*.
- Herrenbrück, Fritz*: Jesus und die Zöllner. 1990. *Band II/41*.
- Herzer, Jens*: Paulus oder Petrus? 1998. *Band 103*.
- Hoegen-Rohls, Christina*: Der nachösterliche Johannes. 1996. *Band II/84*.
- Hofius, Otfried*: Katapausis. 1970. *Band 11*.
- Der Vorhang vor dem Thron Gottes. 1972. *Band 14*.
- Der Christushymnus Philipper 2,6-11. 1976, ²1991. *Band 17*.
- Paulusstudien. 1989, ²1994. *Band 51*.
- Hofius, Otfried und Hans-Christian Kammler*: Johannesstudien. 1996. *Band 88*.
- Holtz, Traugott*: Geschichte und Theologie des Urchristentums. 1991. *Band 57*.
- Hommel, Hildebrecht*: Sebasmata. *Band 1* 1983. *Band 31* – *Band 2* 1984. *Band 32*.
- Hvalvik, Reidar*: The Struggle for Scripture and Covenant. 1996. *Band II/82*.
- Kähler, Christoph*: Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. 1995. *Band 78*.
- Kammler, Hans-Christian*: siehe Hofius, Otfried.
- Kamlah, Ehrhard*: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *Band 7*.
- Kieffer, René und Jan Bergman* (Hrsg.): La Main de Dieu / Die Hand Gottes. 1997. *Band 94*.
- Kim, Seyoon*: The Origin of Paul's Gospel. 1981, ²1984. *Band II/4*.
- „The 'Son of Man' as the Son of God. 1983. *Band 30*.
- Kleinknecht, Karl Th.*: Der leidende Gerechtfertigte. 1984, ²1988. *Band II/13*.
- Klinghardt, Matthias*: Gesetz und Volk Gottes. 1988. *Band II/32*.
- Köhler, Wolf-Dietrich*: Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. 1987. *Band II/24*.
- Korn, Manfred*: Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. 1993. *Band II/51*.
- Koskenniemi, Erkki*: Apollonios von Tyana in

- der neutestamentlichen Exegese. 1994. Band II/61.
- Kraus, Wolfgang*: Das Volk Gottes. 1996. Band 85.
- siehe *Walter, Nikolaus*.
- Kuhn, Karl G.*: Achtzehngebet und Vater-
unser und der Reim. 1950. Band 1.
- Laansma, Jon*: I Will Give You Rest. 1997. Band II/98.
- Lampe, Peter*: Die stadtrömischen Christen
in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987,
²1989. Band II/18.
- Lau, Andrew*: Manifest in Flesh. 1996. Band II/86.
- Lichtenberger, Hermann*: siehe *Avemarie, Friedrich*.
- Lieu, Samuel N.C.*: Manichaeism in the Later
Roman Empire and Medieval China. ²1992. Band 63.
- Loader, William R.G.*: Jesus' Attitude
Towards the Law. 1997. Band II/97.
- Löhr, Gebhard*: Verherrlichung Gottes
durch Philosophie. 1997. Band 97.
- Löhr, Hermut*: siehe *Hengel, Martin*.
- Löhr, Winrich Alfred*: Basilides und seine
Schule. 1995. Band 83.
- Luomanen, Petri*: Entering the Kingdom
of Heaven. 1998. Band II/101.
- Maier, Gerhard*: Mensch und freier Wille.
1971. Band 12.
- Die Johannesoffenbarung und die Kirche.
1981. Band 25.
- Marschies, Christoph*: Valentinus Gnosticus?
1992. Band 65.
- Marshall, Peter*: Enmity in Corinth: Social
Conventions in Paul's Relations with the
Corinthians. 1987. Band II/23.
- Meade, David G.*: Pseudonymity and Canon.
1986. Band 39.
- Meadors, Edward P.*: Jesus the Messianic
Herald of Salvation. 1995. Band II/72.
- Meißner, Stefan*: Die Heimholung des
Ketzers. 1996. Band II/87.
- Mell, Ulrich*: Die „anderen“ Winzer. 1994.
Band 77.
- Mengel, Berthold*: Studien zum Philipperbrief.
1982. Band II/8.
- Merkel, Helmut*: Die Widersprüche zwischen
den Evangelien. 1971. Band 13.
- Merklein, Helmut*: Studien zu Jesus
und Paulus. Band 1 1987. Band 43. –
Band 2 1998. Band 105.
- Metzler, Karin*: Der griechische Begriff
des Verzeihens. 1991. Band II/44.
- Metzner, Rainer*: Die Rezeption des
Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief.
1995. Band II/74.
- Mittmann-Richert, Ulrike*: Magnifikat
und Benediktus. 1996. Band II/90.
- Mußner, Franz*: Jesus von Nazareth im
Umfeld Israels und der Urkirche. Hrsg. von
M. Theobald. 1998. Band 111.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm*: Gesetz und Paränese.
1987. Band II/28.
- Heidenapostel aus Israel. 1992. Band 62.
- Nissen, Andreas*: Gott und der Nächste im
antiken Judentum. 1974. Band 15.
- Noormann, Rolf*: Irenäus als Paulusinterpret.
1994. Band II/66.
- Obermann, Andreas*: Die christologische
Erfüllung der Schrift im Johannes-
evangelium. 1996. Band II/83.
- Okure, Teresa*: The Johannine Approach
to Mission. 1988. Band II/31.
- Paulsen, Henning*: Studien zur Literatur und
Geschichte des frühen Christentums.
Hrsg. von Ute E. Eiscn. 1997. Band 99.
- Park, Eung Chun*: The Mission Discourse in
Matthew's Interpretation. 1995. Band II/81.
- Philonenko, Marc* (Hrsg.): Le Trône de Dieu.
1993. Band 69.
- Pilhofer, Peter*: Presbyteron Kreitton. 1990.
Band II/39.
- Philippi. Band 1 1995. Band 87.
- Pöhlmann, Wolfgang*: Der Verlorene Sohn
und das Haus. 1993. Band 68.
- Pokorný, Petr und Josef B. Souček*:
Bibelauslegung als Theologie. 1997.
Band 100.
- Prieur, Alexander*: Die Verkündigung
der Gottesherrschaft. 1996. Band II/89.
- Probst, Hermann*: Paulus und der Brief. 1991.
Band II/45.
- Räsänen, Heikki*: Paul and the Law. 1983,
²1987. Band 29.
- Rehkopf, Friedrich*: Die lukanische
Sonderquelle. 1959. Band 5.
- Rein, Matthias*: Die Heilung des Blind-
geborenen (Joh 9). 1995. Band II/73.
- Reinmuth, Eckart*: Pseudo-Philo und Lukas.
1994. Band 74.
- Reiser, Marius*: Syntax und Stil des Markus-
evangeliums. 1984. Band II/11.
- Richards, E. Randolph*: The Secretary in the
Letters of Paul. 1991. Band II/42.
- Riesner, Rainer*: Jesus als Lehrer. 1981, ³1988.
Band II/7.
- Die Frühzeit des Apostels Paulus. 1994.
Band 71.
- Rissi, Mathias*: Die Theologie des Hebräer-
briefs. 1987. Band 41.
- Röhser, Günter*: Metaphorik und Personifi-
kation der Sünde. 1987. Band II/25.
- Rose, Christian*: Die Wolke der Zeugen. 1994.
Band II/60.
- Rüger, Hans Peter*: Die Weisheitsschrift
aus der Kairoer Geniza. 1991. Band 53.

- Sänger, Dieter*: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Band II/5*.
– Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. 1994. *Band 75*.
– siehe *Burchard, Chr.*
Salzmann, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. 1994. *Band II/59*.
Sandnes, Karl Olav: Paul – One of the Prophets? 1991. *Band II/43*.
Sato, Migaku: Q und Prophetie. 1988. *Band II/29*.
Schaper, Joachim: Eschatology in the Greek Psalter. 1995. *Band II/76*.
Schimanowski, Gottfried: Weisheit und Messias. 1985. *Band II/17*.
Schlichting, Günter: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *Band 24*.
Schnabel, Eckhard J.: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *Band II/16*.
Schutter, William L.: Hermeneutic and Composition in I Peter. 1989. *Band II/30*.
Schwartz, Daniel R.: Studies in the Jewish Background of Christianity. 1992. *Band 60*.
Schwemer, Anna Maria: siehe *Hengel, Martin*
Scott, James M.: Adoption as Sons of God. 1992. *Band II/48*.
– Paul and the Nations. 1995. *Band 84*.
Siebert, Folker: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil I 1980. *Band 20* – Teil II 1992. *Band 61*.
– Nag-Hammadi-Register. 1982. *Band 26*.
– Argumentation bei Paulus. 1985. *Band 34*.
– Philon von Alexandrien. 1988. *Band 46*.
Simon, Marcel: Le christianisme antique et son contexte religieux I/II. 1981. *Band 23*.
Snodgrass, Klyne: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *Band 27*.
Söding, Thomas: Das Wort vom Kreuz. 1997. *Band 93*.
– siehe *Thüsing, Wilhelm*.
Sommer, Urs: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. 1993. *Band II/58*.
Souček, Josef B.: siehe *Pokorný, Petr*.
Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. 1993. *Band II/55*.
Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. 1989. *Band 50*.
Stadelmann, Helge: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *Band II/6*.
Stettler, Hanna: Die Christologie der Pastoralbriefe. 1998. *Band II/105*.
Strobel, August: Die Stunde der Wahrheit. 1980. *Band 21*.
Stuckenbruck, Loren T.: Angel Veneration and Christology. 1995. *Band II/70*.
Stuhlmacher, Peter (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *Band 28*.
Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. 1993. *Band II/57*.
Tajra, Harry W.: The Trial of St. Paul. 1989. *Band II/35*.
– The Martyrdom of St. Paul. 1994. *Band II/67*.
Theißen, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, ³1989. *Band 19*.
Theobald, Michael: siehe *Mußner, Franz*.
Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. 1991. *Band 56*.
Thüsing, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie. Hrsg. von Thomas Söding. 1995. *Band 82*.
Treloar, Geoffrey R.: Lightfoot the Historian. 1998. *Band II/103*.
Tsuji, Manabu: Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. 1997. *Band II/93*.
Twelftree, Graham H.: Jesus the Exorcist. 1993. *Band II/54*.
Visotzky, Burton L.: Fathers of the World. 1995. *Band 80*.
Wagener, Ulrike: Die Ordnung des „Hauses Gottes“. 1994. *Band II/65*.
Walter, Nikolaus: Praeparatio Evangelica. Hrsg. von Wolfgang Kraus und Florian Wilk. 1997. *Band 98*.
Wander, Bernd: Gottesfürchtige und Sympathisanten. 1998. *Band 104*.
Watts, Rikki: Isaiah's New Exodus and Mark. 1997. *Band II/88*.
Wedderburn, A.J.M.: Baptism and Resurrection. 1987. *Band 44*.
Wegner, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *Band II/14*.
Welck, Christian: Erzählte 'Zeichen'. 1994. *Band II/69*.
Wilk, Florian: siehe *Walter, Nikolaus*.
Wilson, Walter T.: Love without Pretense. 1991. *Band II/46*.
Zimmermann, Alfred E.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, ²1988. *Band II/12*.
Zimmermann, Johannes: Messianische Texte aus Qumran. 1998. *Band II/104*.