

HTA  
HistorischTheologische Auslegung

Der erste Brief  
des Paulus an Timotheus

Heinz-Werner Neudorfer

e

# I. Einleitung

„Ich möchte noch einmal auf das Grundsätzliche zu sprechen kommen: Lohnt es sich heute noch, Kommentare zu schreiben? Mit Recht ist gefragt worden, ob die herkömmlichen historisch-kritisch ausgerichteten Kommentare, die sich auf spitzfindige Quellenscheidungshypothesen kaprizieren und den Text bis in den letzten Winkel hinein wie mit einer 1000-Watt-Lampe ausleuchten, ihren Sinn noch erfüllen können. Ich habe den vorliegenden Kommentar vom Anfang bis zum Ende gelesen und mich zum Schluß gefragt: Wer außer einer Handvoll Spezialisten profitiert von diesem Sammelwerk mit historischen, religionsgeschichtlichen, sprachwissenschaftlichen Informationen und geistreichen Hypothesen über die Entstehungsgeschichte und die literarische Struktur usw.? Welchen geistlichen und theoretischen Gewinn wirft das alles ab? Damit sind wir beim Thema: Muß der Kommentar der Zukunft nicht ganz anders aussehen als die bisherigen, die mehr oder weniger nach dem gleichen ‚Strickmuster‘ arbeiten? Für mein Empfinden müßte die geistliche Dimension des Wortes Gottes stärker herausgearbeitet werden. Literaturwissenschaftliche Feinarbeit ist gut und wichtig, aber sie ist nur Vorarbeit und Hinführung. Beispielhaft sind nach wie vor die großen Klassiker aus der Väterzeit oder die theologischen Kommentare eines Martin Luther und anderer Reformatoren, die man heute noch mit Gewinn liest. Man könnte hinzufügend hinweisen auf einige moderne Außenseiter, die erkannt haben, worauf es bei der Bibelexegese ankommt. ...“<sup>1</sup>

Mit vorstehenden Sätzen hatte Josef Ernst schon 1990 seine Anregungen für den „Kommentar der Zukunft“ formuliert. Ihm ist sicher zuzustimmen, wenn es auch leichter ist Kritik zu üben, als einen besseren Kommentar auf den Tisch zu legen. Ob das mit vorliegendem Band gelungen ist, vermag ich nicht zu sagen, jedenfalls war es beabsichtigt. Benutzerinnen und Benutzer mögen sich ihr Urteil selber bilden.

In der Tat scheint der Zeitpunkt, gängige Ansichten über die Pastoralbriefe zu überdenken, günstig gewählt. Las sich Wolfgang Schenks umfangreicher Forschungsbericht von 1987 noch wie ein Abgesang auf die Pastoralbriefe als Bestandteil des kirchlichen Kanons,<sup>2</sup> so sprach Karoline Läger acht Jahre spä-

<sup>1</sup> So Josef Ernst in einer Rezension in ThLZ 115,1990,593

<sup>2</sup> Schenk 3428 Anm. 93: „Wenn die Ekklesiologie von Barmen II-IV die Logik des apostolischen Evangeliums zutreffend erfaßt, ist als Konsequenz eine Ent-Kanoni-

ter bereits von deren „Neuentdeckung“<sup>43</sup> und dachte dabei wohl nicht nur an die zunehmende Beschäftigung mit ihnen, sondern auch an neue Ansätze. Insofern also könnte der hier für I Tim unternommene Versuch einer Neubewertung auf Verständnis, mindestens aber auf Interesse hoffen.

Seit rund 200 Jahren gilt es nämlich vor allem in der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft als ausgemacht, dass die Briefe an Timotheus und Titus nicht den Apostel Paulus zum Verfasser haben, sondern aus späterer Zeit stammen, und dass sie als ein von Anfang an zusammengehöriges, mit einem bestimmten „kirchenpolitischen“ Zweck erstelltes *Corpus* zu behandeln seien.<sup>4</sup> Dafür sprechen ernsthafte Gründe, vor allem ihre konstatierte gegenseitige Nähe in sprachlicher, historischer und theologischer Hinsicht bei gleichzeitig angenommener Distanz zu Sprache, Theologie und Situation des Apostels.

Seit dem frühen 18. Jh. werden sie aufgrund ihres Charakters als „Pastoralbriefe“, also als Schreiben, in denen es vor allem um Fragen der Gemeindeleitung und Seelsorge geht, bezeichnet.<sup>5</sup> Was sie auf den ersten Blick miteinander zu verbinden scheint, ist die Front, gegen die sie kämpfen (nämlich die Irrlehrer), ist die Gemeindeorganisation, sind ähnliche Zustände in den Gemeinden, ist die theologische Begriffs- und Vorstellungswelt und die Sprache. Gerade dies aber macht die Echtheit der Pastoralbriefe zum Problem.

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass der Paulus-Verehrer Marcion sie nicht in seinem Kanon hatte,<sup>6</sup> dass sie aber seit dem Ende des 2. Jh.s bis in die Neuzeit unwidersprochen als „echt“ anerkannt sind. Erst 1804 bestritt

---

sierung der Tritopaulinen unumgänglich.“ Und am Ende seines Forschungsüberblicks (3431): „Die Tritopaulinen denken aber christologisch nicht mehr von Ostern als universalgeschichtlichem Novum, sondern wie Lk von Weihnachten her, wobei die nur 2 Tim 2,8 von Paulus her gelegentlich genannte Auferweckung zur untergeordneten Bestätigung der göttlichen Erscheinung des Erlösers in menschlicher Gestalt (...) umkodiert ist.“

<sup>3</sup> Läger 3

<sup>4</sup> So formuliert z. B. Trummer 125: „Die Past sind nicht als einzelne pseudepigraphische Briefe entstanden und erst nachträglich gesammelt worden oder zusammengewachsen, sondern bereits ursprünglich als pseudepigraphisches *Corpus* pastorale verfasst, ediert und verbreitet worden.“ Ähnlich Roloff EKK 43f.

<sup>5</sup> Freilich ist nicht zu übersehen, dass auch in den Korintherbriefen Fragen der Gemeindestruktur und -leitung eine wichtige Rolle spielen, dass dort auch Gemeindeguppen in den Vordergrund zu treten beginnen und dass auf seelsorgliche Fragen eingegangen wird! Auch die Korintherbriefe (und nicht nur sie) haben „pastoralen“ Charakter – wie könnte es auch anders sein!

<sup>6</sup> Laut Tertullian (Adversus Marcionem 5.21) kannte er sie, verwarf sie aber.

*J.E.C. Schmidt*, drei Jahre später auch *F.D.E. Schleiermacher* die Echtheit des I Tim wegen ihrer Sprache und der biographischen Angaben. 1812 hielt *J.G. Eichhorn* alle drei Briefe wegen der Sprache für unecht, 1835 sah *F.C. Baur* Verbindungen zur Gnosis des 2. Jh.s. Heute wird im deutschsprachigen akademischen Raum weitgehend die Unechtheit vertreten, wenn sich auch die Einsicht, sie seien von traditionellen (vielleicht paulinischen?) Fragmenten durchzogen, immer mehr durchzusetzen scheint. Nur selten sind im wissenschaftlichen Bereich Vertreter der Echtheit zu finden, und wenn, dann meist in Verbindung mit einer Sekretärshypothese (wie *Joachim Jeremias*). Der Bogen der Forschungsgeschichte verläuft also von zaghafter Behauptung der Unechtheit, welch letztere übrigens im katholischen Raum bis weit ins 20. Jh. hinein abgelehnt wurde, bis zu einer beinahe verächtlichen Einschätzung aufgrund ihres angeblich epigonenhaften Charakters. In der Gegenwart beobachten wir eine gespaltene Haltung, die von *Wolfgang Schenks* dezent in einer Fußnote versteckter Empfehlung, die Briefe aus dem Kanon zu entfernen,<sup>7</sup> bis *Hanna Stettler* reicht, die den drei kleinen Briefen doch zumindest „Quellen der Christologie“ bei Paulus, den synoptischen Evangelien, in der Apostelgeschichte und bei Johannes zugesteht.<sup>8</sup> Zu erwähnen sind Versuche, wenigstens einen echt-paulinischen Restbestand in Gestalt einer Fragmentenhypothese (*Michel, Schmithals, Harrison*) oder durch die Annahme einer Originalbriefe (bald nach deren Abfassung?) erweiternden Überarbeitung (zuletzt *I. Howard Marshall*) zu retten. Diese Bemühungen verbindet die gemeinsame Einsicht, dass die drei Briefe von dem „echten“ Paulus doch nicht so weit entfernt sind, wie die Vertreter der Pseudepigraphie vermuten.

Die Pastoralbriefe standen lange Zeit trotz gelegentlicher gegenteiliger Beteuerungen zumindest in der deutschsprachigen Exegese hinsichtlich ihres theologischen Gewichts in keinem sehr hohen Ansehen. Sie gelten als „pseudopaulinisch“ und vermögen ob ihres Inhaltes das Interesse der Forscher kaum anzuziehen. Höchstens als Quellen für die spätneutestamentliche Zeit, d.h. etwa für die Periode zwischen 80 und 120 n.Chr., also als Dokumente des (beginnenden?) sog. Frühkatholizismus,<sup>9</sup> erscheinen sie von Wert. Darüber hinaus schätzt man noch die in ihnen konservierten älteren Traditionsstücke. Damit

<sup>7</sup> S.o. Anm. 2.

<sup>8</sup> *Stettler* geht resümierend sogar noch weiter: „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 ...‘“ (344).

<sup>9</sup> Berechtigte Bedenken gegenüber diesem Etikett formuliert knapp (mit Blick auf die lukianischen Schriften) *Hengel* S. 59.

endete bis vor kurzem bereits ihre Bedeutung für die ntl. Theologie und für christliche Kirchen und Gemeinden heute. Tendenziell und faktisch wurden und werden die Aussagen dieser Briefe aber bei der Erhebung einer Theologie des Paulus weitestgehend ausgeblendet.

Wie sieht diese Sicht der Pastoralbriefe in ihrer Konkretion aus? Am Beispiel von *Jürgen Roloffs* Kommentar<sup>10</sup> soll ein heute von vielen vertretenes Lösungsmodell in seinen Grundzügen kurz dargestellt und knapp kommentiert werden:

1. *Roloff* geht von einer Widersprüchlichkeit der vorausgesetzten Briefsituation als Argument gegen die paulinische Verfärserschaft aus. Er fragt, „worn die Notwendigkeit für Paulus“ bestanden habe, „seinem langjährigen Vertrauten und engsten Mitarbeiter nochmals brieflich all das einzuschärfen, was er ihm bereits vorher mündlich aufgetragen hatte (1,3) ...“ Selbst wenn man diese Ansicht teilt – wobei durchaus Gründe und Motive vorstellbar sind, dass Paulus es doch getan haben könnte! –, liegt die Lösung auf der Hand, sofern man die literarische Gattung des I Tim berücksichtigt. Es handelt sich nämlich, wie *Michael Wolter* gezeigt hat, um ein Schreiben, das der literarischen Gattung der *mandata principis* zuzurechnen ist.<sup>11</sup> Es sind dies „Instruktionen, die neuernannten Amtsträgern in den römischen Provinzen der Kaiserzeit für die Vernehmung ihrer Aufgabe mitgegeben wurden.“<sup>12</sup> Sie waren zwar direkt an den Mandatempfänger gerichtet, waren aber „nicht nur für die Lektüre der Adressaten bestimmt ..., sondern [wurden] z. T. in Übersetzung publiziert und so in ihrem Wortlaut auch den Provinzialen [also denen, die von den Anweisungen betroffen waren] zur Kenntnis gebracht“.<sup>13</sup> Wir haben uns den Vorgang etwa so vorzustellen, dass Timotheus, von Paulus nach *Ephesus* gesandt, dieses Schreiben zugestellt erhielt (oder vielleicht sogar mitbrachte!) und es der Gemeinde vorgelesen wurde, vielleicht bei seiner Einsetzung oder bei einer Gemeindeversammlung. Versuchen wir den I Tim zu verstehen, dann haben wir also immer an diese doppelte Adressierung zu denken. So erklärt sich sowohl das Fehlen der von manchen Auslegern eingeforderten Grundaussagen paulinischer Theologie – sie waren Timotheus und vielleicht auch den Ephesern gut bekannt –, als auch die Wiederholung der Anweisungen an den Mitarbeiter, die auf diese Weise der Gemeinde mitgeteilt wurden.

<sup>10</sup> Vgl. zu dieser Auslegung die „Beobachtungen zu Jürgen Roloffs Kommentar über 1. Timotheus“ von *Ellis* unter dem Titel: „Die Pastoralbriefe und Paulus“ in *ThBeitr* 22,1991,208-212!

<sup>11</sup> *Wolter* 164-170; *Fuchs* 176-189. Auch *Johnson* 97 sieht diese literarische Gattung im I Tim.

<sup>12</sup> A.a.O. 164

<sup>13</sup> A.a.O. 169

2. „Die Angaben über Schicksal und Weg des Paulus lassen sich nicht in seiner uns bekannten, aus den sonstigen Briefen wie der Act zu erschließenden Biographie unterbringen“,<sup>14</sup> schreibt *Roloff*. Beide diskutierten Möglichkeiten, nämlich den Ansatz im Rahmen der sog. 3. Missionsreise Mitte der 50er-Jahre (etwa bei *van Bruggen* zwischen Act 19,20 und 19,21) bzw. nach einer angenommenen Freilassung aus der in Act 28 erwähnten römischen Haft (Mitte der 60er-Jahre), lehnt er ab: erstere, weil der Apostel *Timotheus* nach Act 19,22 nicht nach *Ephesus*, sondern nach Makedonien geschickt habe,<sup>15</sup> letztere, weil eben diese Entlassung des Paulus nicht zu erhärten sei und Lukas doch wohl von seinem Tod in Rom ausgehe.<sup>16</sup> Wenn aber die Apostelgeschichte (wie ich glaube) den Abschluss des lukanischen Werks darstellt und auch so konzipiert war, wenn sie zudem eine Funktion im Zusammenhang mit dem Prozess des Paulus hatte, wird dieses Argument durchaus fragwürdig. Denn sollte Lukas vom Tod seines „Helden“ als Märtyrer gewusst haben, dann ist überhaupt nicht zu erklären, warum er über dessen Martyrium außer gewissen nebulösen Andeutungen kein Wort verliert, wo er doch dem Tod des Stephanus so viel Gewicht gegeben hatte. Für mich ist dies ein sehr starkes Argument für die Datierung der Apostelgeschichte vor der neronischen Verfolgung und also vor dem Martyrium des Paulus.

3. „Sprache und Stil der Past weichen nicht unerheblich von den übrigen Paulusbriefen ab,“ schreibt *Roloff*<sup>17</sup> und listet die bekannten Befunde auf: den „Sonderwortschatz“ von etwa 19% (bezogen auf den Gesamtbestand der Pastoralbriefe), die hohe Zahl von Hapaxlegomena, sprachlich-stilistische Abweichungen usw. Die Überlegung von *John A.T. Robinson* u. a.<sup>18</sup>, Paulus passe sich hier im Sinne von I Kor 9,20 seinen griechisch-hellenistischen Lesern an, weist *Roloff* m. E. zu rasch und vor allem unbegründet ab. Zur Sprachstatistik hat *Eta Linnemann* 1996 noch einmal die Bedenken und auch die dabei gemachten Fehler zur Sprache gebracht.<sup>19</sup> Sprachliche Nähe zu den übrigen Paulusbriefen als „bewusste Stilimitation“ zu erklären, ist zwar eine gern prakti-

<sup>14</sup> *Roloff* NTD 26

<sup>15</sup> A.a.O. 26f; vgl. *Fuchs* 210-226.

<sup>16</sup> A.a.O. 27f.

<sup>17</sup> A.a.O. 28

<sup>18</sup> Zu *Robinson* vgl. das Literaturverzeichnis! Aus jüngster Zeit *Rüdiger Fuchs*, *Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren?*, Wuppertal 2003, S. 30-44

<sup>19</sup> *Eta Linnemann*, Echtheitsfragen und Vokabelstatistik, *JETH* 10,1996,87-109.

zierte, letztendlich aber wohl doch auch zu einfache Lösung.<sup>20</sup> Wenn *Richards* mit seinen Aussagen über Sekretär und Verfasser Recht hat (s. u.), müssen Sprach- und Stilargumente ohnehin relativiert werden und tragen für die Echtheitsdebatte nichts oder doch nur wenig aus.

4. Schließlich führt *Roloff* die „Differenz der theologischen Terminologie“ an, die er als „das wohl entscheidende Argument gegen eine paulinische Autorschaft“ bezeichnet.<sup>21</sup> Gemeint ist vor allem das Fehlen zentraler paulinischer Termini und die Einführung „eine[r] Reihe von Paulus fremden hellenistischen Begriffen“ in Gotteslehre und Christologie, „vor allem aber in der Beschreibung christlicher Existenz und Lebenshaltung“, usw.<sup>22</sup> Dies ist in diesem Zusammenhang neben dem Historischen zweifellos das gewichtigste Argument. Denn wenn sich in den Pastoralbriefen tatsächlich eine andere Theologie darstellen würde als in den (übrigen) Paulusbriefen, müsste in der Tat mit *Schenk* über die Kanonizität dieser Texte nachgedacht werden. Dabei ist allerdings das Gewicht eines *argumentum e silentio* im Blick auf in den Pastoralbriefen fehlende Begriffe oder Themen mit Vorsicht zu betrachten. Fehlt doch etwa das die paulinische Theologie tragende Stichwort  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  außer in Röm und II Kor in allen übrigen Paulinen,  $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$  kommt in Röm und II Kor, in I+II Thess und Phil nicht vor,<sup>23</sup> von ja doch zweifellos für Paulus nicht unwichtigen Themen wie dem Abendmahl und der Eschatologie, die nicht nur im Röm vermisst werden, ganz zu schweigen.

Damit ist freilich das von *Roloff* und anderen Gemeinte nicht vom Tisch gewischt. Es bedarf einer Prüfung, ob nicht tatsächlich aus bestimmten Gründen andere Begriffe eingeführt wurden, die aber einen mindestens ähnlichen Inhalt transportieren sollen. Die Einzelauslegung muss zeigen, ob I Tim deutlich von der Linie der paulinischen Theologie abweicht oder nicht. Die Hypothese, die sprachlich wie theologisch „typisch paulinisch“ wirkenden Stellen seien auf bewusste Imitation des Verfassers der Pastoralbriefe zurückzuführen, wohingegen umgekehrt den Pastoralbriefen verwandte Aussagen in den als „echt“ angesehenen Briefen mit „paulinischen Brieffragmenten und sekundären Interpolationen in Röm, Phil und I Thess“ zu erklären wären,<sup>24</sup> erweist sich bei

<sup>20</sup> *Roloff* EKK 72 Anm. 92

<sup>21</sup> *Roloff* NTD 31f.

<sup>22</sup> A.a.O. 31

<sup>23</sup> Näheres bei *Linnemann* 88!

<sup>24</sup> Vgl. *Roloff* EKK 72 Anm. 92; Zitat *Schenk* 3408f. Anm. 17

näherem Hinsehen als wenig tragfähig. Mit solcher Argumentation kann man alles und auch das Gegenteil beweisen.

5. Wie stellt sich für *Roloff* die Entstehung des I Tim dar? Klar ist für ihn, dass die Pastoralbriefe aus den genannten Gründen nicht von Paulus stammen können.<sup>25</sup> Sie sind vielmehr „in einem stark hellenisierten kirchlichen Milieu der dritten Generation“<sup>26</sup> entstanden, konkret in *Ephesus*<sup>27</sup> „kaum sehr viel später als um das Jahr 100“.<sup>28</sup> Der wirkliche Verfasser wollte den Eindruck der Echtheit erwecken<sup>29</sup> und (im Stil der Neuplatoniker) in seiner aktuellen Situation die „Gewichtung der Vergangenheit ins Spiel“ bringen<sup>30</sup> - ein kirchenpolitisches Motiv also. *Ephesus* war (nach *Roloff*) um die Wende zum 2. Jh. „ein Zentrum ungebrochener paulinischer Tradition“, und auch die in den Pastoralbriefen sich spiegelnde kirchliche Situation entspreche dem, wie er mit ausdrücklichem Bezug auf Apk 2,1-6 schreibt.<sup>31</sup> Dabei bleibt hier ganz außer Betracht, dass die kleinasiatische Metropole gerade in den 80er/90er-Jahren vor allem auch ein Zentrum der *johanneischen* Tradition gewesen sein muss, dass möglicherweise der alte Johannes persönlich noch dort lebte und die Kirche leitete.

Das Fazit dieses Durchgangs kann angesichts der zu erhebenden Bedenken nur lauten: Es bleiben zu viele Fragen unbefriedigend beantwortet oder gar offen, als dass das von *Roloff* vorgetragene Modell bedenkenlose Zustimmung finden könnte. Gibt es aber eine Alternative dazu? Wir werden im Zuge der Auslegung versuchen eine zu entwerfen. Dabei orientieren wir uns an vorliegenden Arbeiten der internationalen Forschung. Gerade im angelsächsischen Raum,<sup>32</sup>

---

<sup>25</sup> *Roloff* EKK 32

<sup>26</sup> A.a.O. 41

<sup>27</sup> A.a.O. 42

<sup>28</sup> A.a.O. 46. Eine Reihe von Aussagen im I Tim passen m.E. allerdings nicht in diese späte Zeit: Das Gebet für die Obrigkeit (2,2) scheint von systematischer Bekämpfung des Christentums durch den Staat noch nichts zu wissen. Sollte das nach den Verfolgungswellen unter *Nero* und *Domitian* (gerade in Kleinasien in den 90er-Jahren) noch denkbar sein? Auch der demonstrative theologische Schulterchluss mit dem Judentum etwa in 2,5 dürfte nach der Exkommunizierung der Christen durch die Aufnahme eines entsprechenden Zusatzes in das Achtzehn-Bitten-Gebet in den 90er-Jahren kaum zu erklären sein.

<sup>29</sup> A.a.O. 37

<sup>30</sup> A.a.O. 38

<sup>31</sup> A.a.O. 42.

<sup>32</sup> Hier sei nur auf die von *Donald A. Carson*, *Douglas J. Moo* und *Leon Morris* herausgegebene „Introduction to the New Testament“ (Grand Rapids 1992) hin-

in jüngster Zeit aber auch im deutschsprachigen Bereich gab und gibt es nämlich erstzunehmende Stimmen, die wieder stärker an die traditionelle Sicht der Dinge vor *Schleiermacher* anknüpfen. Diesen Faden werden wir im Folgenden aufnehmen und fortzuführen suchen.

## 1. Annäherung

Ist es möglich, angesichts der immer problematischer werdenden Theorie von der Pseudepigraphie,<sup>33</sup> für die u. a. in den frühen christlichen Gemeinden das intellektuelle Milieu fehlte<sup>34</sup> und die in der damals herrschenden Situation der Auseinandersetzung zudem kaum vorstellbar ist,<sup>35</sup> die „Echtheit“ des I Tim zu erweisen? Ist es möglich, die fraglos vorhandenen schwierig im *Corpus Paulinum* unterzubringenden Aussagen aufgrund des alten Auslegungsgrundsatzes „*sacra scriptura sui ipsius interpretes*“ vom Ganzen der plS Theologie her einzuordnen und zu beleuchten? Und die Pastoralbriefe dadurch als zusätzliche Urkunden für die paulinische Theologie und die Geschichte des frühen Christentums (wieder) zu gewinnen? Ist es möglich, durch eine synchrone Betrachtung historische Linien zu Schriften zu ziehen, die vermutlich oder möglicherweise gleichzeitig entstanden sind, und literarische bzw. theologische Linien, die auf sprachliche sowie theologische Verwandtschaft hinweisen? Könnte

---

gewiesen, außerdem auf die im Literaturverzeichnis aufgeführten Kommentare von *Fee, Johnson, Knight, Mounce* und *Towner*.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu jetzt auch: *Armin Daniel Baum*, Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum, WUNT II,138, Tübingen 2001; Zusammenfassung S. 193f. Eine knappe Übersicht zur Thematik vom selben Autor findet sich auch in dem Sammelband: *H.-W. Neudorfer/E.J. Schnabel* (Hg.), Das Studium des Neuen Testaments, Bd. 2 Spezialprobleme, Wuppertal/Gießen 2000, S. 179-206.

<sup>34</sup> Selbst *Roloff*, der eine pseudepigraphische Entstehung der Pastoralbriefe vertritt, stellt fest: „Die Auskunft jedenfalls, er [der Verfasser] hätte stillschweigend das Einverständnis der Leser dafür vorausgesetzt, daß die Verfasserangaben nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinne, etwa als Hinweis auf Traditionszusammenhänge, zu verstehen sei, ist eine durch nichts begründete Verharmlosung.“ Stattdessen „kann doch insgesamt kein Zweifel daran sein, dass der Verf. mit alledem den Eindruck der Echtheit seiner Paulusbriefe vermitteln wollte“ (S. 37).

<sup>35</sup> Die Frage nach der präzisen Absicht der Pseudepigraphie in einer Atmosphäre der gegenseitigen Argwohns müsste beantwortet werden. *Oberlinner* I 153 schreibt, Zweck der Pseudepigraphie sei es, „das Selbstverständnis der Gemeinden apostolisch zu untermauern und zugleich die Kontinuität von Paulus zur Kirche um die Jahrhundertwende als wesentliches Kriterium des rechten Glaubens zu benennen bzw. angesichts der Glaubenskrisen in den Gemeinden einzufordern.“

sich diese Konzeption aufgrund neuerer Forschungen am Ende gar als die einleuchtendere herausstellen? Könnte es sein, dass die Pastoralbriefe die Beschreibung einer Theologie des Paulus nicht erschweren, sondern bereichern? Wir wollen die befriedigende Beantwortung dieser Fragen nicht versprechen, aber doch anstreben.

Die hier vorgelegte Auslegung geht von drei Vorentscheidungen aus:

1. *Wir sehen in den Pastoralbriefen drei je für sich zu betrachtende Texte.*
2. *Diese Texte sind (im Rahmen ihrer Gattung) echte Briefe.*
3. *Sie stammen tatsächlich in dem nachher darzulegenden Sinne von dem im Eingangsteil genannten Verfasser, dem Apostel Paulus.*

## 2. Autor und Adressaten

### 2.1 Verfasser und Schreiber

Es ist keine neue Einsicht, dass Verfasser und Schreiber eines antiken Briefs identisch sein konnten, aber nicht mussten, ja wohl in der größeren Zahl der Fälle nicht waren. *E.R. Richards* hat dies mit seinem Vergleich der Briefe *Ciceros* mit denen des Paulus erneut ins Bewusstsein gerufen und präzisiert. Er geht von einer abgestuften Form der *Verfasserschaft* aus – vom wörtlichen Diktat bis zur bloß groben Vorgabe des *Inhalts* durch den Verfasser –, zeigt aber zugleich, dass die *verschiedenen* Grade der Beteiligung des Verfassers keinen Einfluss auf seine *Verfasserschaft* hatten.<sup>36</sup> Daraus ist der Schluss zu ziehen (und das ist nun neu!), dass *eine* Unterscheidung zwischen „Echtheit“ in dem Sinne, dass Paulus *selbst* den Brief geschrieben bzw. diktiert hat, und einer sog. „Sekretärshypothese“ nicht mehr angebracht ist, sofern nämlich der Sekretär im Auftrag *des Paulus* schrieb und dieser den Brief durch seine Unterschrift (evtl. auch *nach* Korrektur oder in Verbindung mit ergänzenden eigenen Bemerkungen<sup>37</sup>) zu *seinem* eigenen gemacht hatte.

<sup>36</sup> *E. Randolph Richards*, *The Secretary in the Letters of Paul*, WUNT II,42, Tübingen 1991, S. 23-56. Zu den Pastoralbriefen: S. 192-194. Zur „Sekretärshypothese“ S. 53: „Even though a secretary is the one actually writing down the letter, the author speaks as the writer, not just the author.“

<sup>37</sup> So könnte man z. B. II Kor 10ff. erklären: als (vielleicht, aber nicht zwangsläufig eigenhändige) akzentuierende Ergänzungen des Paulus, dem der Entwurf seines Sekretärs bzw. des Mitverfassers Timotheus zu wenig deutlich erschien.

## 2.2 Einwände

Was steht der Meinung entgegen, der Apostel Paulus sei tatsächlich in diesem Sinne Verfasser des I Tim gewesen? *Sprache und Stil* fallen dann weitgehend weg,<sup>38</sup> wobei der Text des Briefes ja an etlichen Stellen sogar eine sprachlich-stilistische Nähe zu anderen Paulusbriefen erkennen lässt, wie die Auslegung zeigen wird.<sup>39</sup> Anders ist es mit den verwendeten *theologischen Termini*, auf die ebenfalls in der Auslegung einzugehen sein wird. Exemplarisch soll aber ein Begriff behandelt werden.  $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ , auch ein Wort, das I Tim mit der Act verbindet, bezeichnet nach *Oberlinner* „das gottgefällige Verhalten als Charakteristikum der Christen“;<sup>40</sup> nach *Roloff* „die Ehrfurcht vor dem Bereich des Göttlichen, vor den numinosen Kräften und Mächten sowie – darauf folgend – die Achtung der von diesen Kräften und Mächten gesetzten Ordnungen, die für das Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft maßgeblich sind.“<sup>41</sup> Beide betonen mit einem gewissen Recht die Verwurzelung des Wortes in der hellenistischen Sprache. Anders *Stettler*: Sie beleuchtet den atl.-jüdischen Hintergrund, wo der Begriff vor allem in I/II/IV Makk als griechisches Äquivalent für  $\eta\sigma\eta\gamma$  dient. „Der Verfasser der Past verwendet statt des für hellenistische Leser mißverständlichen  $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  ausschließlich das aus dem hellenistischen Judentum übernommene  $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ .  $\Phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (und dementsprechend  $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ ) bedeutet im AT „an einigen markanten Stellen ... einfach Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen ... Besonders deutlich zeigt sich in 1 Tim 3,16, dass  $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$  kein bloßer Moralbegriff ist ... Hier kann  $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$  nur als Synonym für  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  verstanden werden ... Beide Begriffe umfassen für die Past – wie schon  $\eta\sigma\eta\gamma\ \eta\eta\eta\eta$  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‘, sondern in erster Linie für dessen Grund, nämlich das neue Gottesverhältnis, mit Paulus

<sup>38</sup> So jetzt auch *Ellis*, *Making* 326-329

<sup>39</sup> Neben anderen hatte besonders *Adolf Schlatter* eine umfangreiche Liste von wörtlichen Berührungen zwischen den Past und andern Paulusbriefen erarbeitet in: *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus*. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus, Stuttgart 1936, 15. Zudem hatte Paulus seit seinen letzten Briefen viel erlebt, war zwei Jahre in Rom gewesen. Warum sollte das nicht auch seine Sprache verändern? Auch das zunehmende Alter ist für Sprache und Denken ein Faktor, der nicht übersehen werden sollte. Umfassend informiert über Phänomene des Alterns das Standardwerk von *Ursula Lehr*, *Psychologie des Alterns*, UTB 55, Wiebelsheim 2000.

<sup>40</sup> *Oberlinner* I 68

<sup>41</sup> *Roloff* EKK 117

gesprochen: den Glauben ...<sup>42</sup> Ähnliches könnte man für weitere Termini zeigen. So unendlich weit von Paulus weg ist die theologische Begrifflichkeit der Pastoralbriefe nicht. Wir haben es nicht mit hellenistischen „Paulus-Plattitüden“ zu tun. In ihnen wird vielmehr versucht, auch in der Sprache auf die Adressaten einzugehen. Dass Paulus dabei ein weites Herz an den Tag gelegt haben wird, d.h. dass er nicht beckmesserisch auf seiner Terminologie bestanden hat, mag man konzedieren.

Bleibt die Theologie selbst, bleiben die *theologischen Themen*. Nicht umsonst werden die drei Schreiben „Pastoralbriefe“ genannt, befassen sich also in erster Linie mit Fragen der Gemeindeordnung und Seelsorge. Dass es daneben kurze, aber doch wert- und gehaltvolle Texte z.B. zur Christologie und Gotteslehre gibt, die unser Bild nicht nur der ntl., sondern der paulinischen Theologie präzisieren und ergänzen können, sei nur am Rande erwähnt. Dies gilt etwa von den Aussagen über die „guten Werke“, die m. E. mit der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht im Widerspruch stehen, sondern von der Seite der Ethik her eine wichtige Ergänzung darstellen.<sup>43</sup> Dass der Apostel seinem Schüler nicht wie der ihm fremden Gemeinde in Rom sein komplettes „Lehrgebäude“ darstellen muss (was er ja bekanntlich selbst dort nicht tut!), ist eine Binsenweisheit.<sup>44</sup> Es mag deshalb erlaubt sein zu fragen, ob die von *Albert Schweitzer* in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ scharfsinnig erhobene Tendenz jeder Epoche, sich den „Jesus“ zu schaffen, der ihr entsprach, nicht mutatis mutandis auch für Paulus zutreffen könnte. *Luke Timothy Johnson* jedenfalls stellt Überlegungen darüber an, ob nicht gerade protestantische Ausleger seit der Reformation immer auf der Suche nach einem für ihre Zwecke „brauchbaren“ Apostel Paulus sind als nach dem wirklichen „historischen“: „There is an understandable tendency to find a Paul who corresponds to the scholar’s sense of what is important or essential to Christianity and to reject as unauthentic what does not meet that measure. Just as critics of the nineteenth century sought a Paul who is free of moralizing and the institutional, so twentieth-century critics desire a Paul who is egalitarian rather than hierarchical. It is not entirely by accident that the Pastorals are also thought to be authentic by scholars who value tradition and ecclesiastical structure and

<sup>42</sup> *Stettler*, Christologie 234f.; Zitat im Zitat: *Brox*, Pastoralbriefe 176.

<sup>43</sup> Vgl. dazu *Klaus Bergers* Aussagen im Art.  $\chi\rho\iota\varsigma$  in EWNT 3,1098f., der bestimmte „Spitzenaussagen“ von den übrigen Aussagen unterscheidet.

<sup>44</sup> Ausführlicher dargestellt werden die Fragen nach der Begrifflichkeit und Theologie der Past bei *Fuchs* 83ff.

the divine inspiration of Scripture.<sup>45</sup> Ich wage die These, dass unser aller Paulus-Bild weit mehr von seiner Darstellung in der Apostelgeschichte geprägt ist als uns bewusst ist. Und übrigens: Woher wissen wir eigentlich, dass der Römerbrief „echt“ ist? Könnte nicht der II Tim der einzige im engen Sinne wirklich „echte“, d.h. von Paulus persönlich geschriebene Paulusbrief sein?<sup>46</sup>

Pseudepigraphie im Sinne einer „literarischen Konvention“ scheidet m. E. als Möglichkeit aus, die Unstimmigkeiten zwischen I Tim und den allgemein für „echt“ gehaltenen Paulusbriefen zu erklären. In den christlichen Gemeinden jener Zeit fehlte nach allem, was wir über ihre Zusammensetzung wissen, das (intellektuelle) Milieu und die Muße, in der sie einen Sinn machen würde. Zudem wäre der Brief dann von vorn herein nicht geeignet gewesen, in tatsächlich stattfindende Auseinandersetzungen als „Kronzeuge“ angeführt zu werden. Es wäre ein Brief für private Liebhaber gewesen. I Tim spricht aber in eine Kampfsituation hinein. Handelte es sich bei I Tim dagegen im Sinne Roloffs um eine bewusste Fälschung mit dem Ziel einer Einflussnahme auf solche innergemeindlichen Kämpfe, dann wäre nicht nur die ethische Frage nach der „Wahrheit“ der Heiligen Schrift zu stellen, sondern der bzw. die Verfasser wären (wie die Auslegung zeigen wird) an vielen Stellen zu fragen, warum sie ihr Werk nicht besser, klüger durchgeführt haben. Außerdem passt Manches (etwa das undifferenziert und explizit ausnahmslos geforderte Gebet für die Obrigkeit 2,2)<sup>47</sup> nicht mehr in die Zeit nach 80 n.Chr. Es bleiben also unter dem Strich für uns nur die verschiedenen Modelle, die von einer paulinischen Verfasserschaft (im Sinne von E.R. Richards) ausgehen.

Zu in einigen Punkten ähnlichen Ergebnissen kommt, wenn auch insgesamt anders positioniert, die 2002 erschienene, mit Methoden der Briefforschung erarbeitete Untersuchung von William A. Richards: „Difference and Distance in Post-Pauline Christianity. An Epistolary Analysis of the Pastorals“.<sup>48</sup> Er betont nämlich die Unterschiede zwischen den drei Pastoralbriefen und kommt schließlich zu dem Resultat, drei verschiedene Autoren hätten die Briefe in drei verschiedenen Jahrzehnten geschrieben.<sup>49</sup> I Tim, den er im Anschluss an Martin L. Stirewalt vom Briefgenre her als „Letter-Essay“

<sup>45</sup> Johnson 56f.

<sup>46</sup> Vgl. dazu Michael Prior, Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy, Sheffield 1989

<sup>47</sup> Vgl. dazu Ellis, Making 424 Anm. 88.

<sup>48</sup> Erschienen in: Studies in Biblical Literature 44, New York u.a. 2002.

<sup>49</sup> A.a.O. 240. W.A. Richards unterscheidet bei den drei Autoren den Typ des „Elder“ („Ältester“, an Titus), des „Pastor“ (II Tim) und des „Teacher“ (I Tim).

identifiziert,<sup>50</sup> bezeichnet er interessanter Weise als „Letter to Timothy the True“.

Wissen wir etwas über den faktischen *Schreiber* des I Tim, also über jene Person, die (auf Diktat oder im Auftrag des Paulus) den Brief formuliert hat? Im Grunde tappen wir völlig im Dunkeln. Ein Name hat allerdings immer wieder eine Rolle gespielt: Lukas.<sup>51</sup> Die Gründe liegen auf der Hand: Vor allem sind es die zahlreichen Anklänge an typisch lukanische Sprache und Stil (vgl. die Einzelauslegung), zum andern die Verbundenheit des Arztes aus Antiochia mit Paulus, der diesen ab 16,10 (Troas, 2. Missionsreise) zwar nicht ununterbrochen, aber doch über weite Strecken bis zur römischen Gefangenschaft begleitet hat.<sup>52</sup> Wie wenige andere war er mit dem Denken des Apostels vertraut, bewahrte sich aber dennoch eine gewisse Distanz (etwa, indem er seinem „Helden“ den von diesem so stark reklamierten Aposteltitel vorenthielt) und huldigte keinem unreflektierten „Paulinismus“. Die Wahrscheinlichkeit für Lukas als Schreiber hängt natürlich von der historischen Situation ab, in der man den I Tim festmacht.

### 2.3 Der Adressat und die Adressaten

Vordergründig ist der I Tim „an Timotheus, das legitime Kind im Glauben“ gerichtet. Dies zieht sich, was die Anrede angeht, durch den gesamten Brief:

<sup>50</sup> A.a.O. 180; Martin L. Stirewalt, The Form and Function of the Greek Letter-Essay, in: K.P. Donfried (Hg.), The Roman Debate, Minneapolis 1977, S. 175-206. Stirewalt resümiert seine Überlegungen: „Like the Official letter, the letter-essay was a publicly recorded statement, a position paper, issued by an authority ... The letter-essay was developed and used in highly literate communities. It was instruction and argument in writing, it was often supplementary to a previously published work. It was a supplement or substitute to other writing, the official letter and the personal letter were, on the other hand, extensions of oral communication“ (a.a.O. 205). Wenn man nur eins aus Richards' Arbeit entnehmen kann, dann dies, dass die Forschung zu den Pastoralbriefen wieder in Bewegung kommt.

<sup>51</sup> Für Lukas als Schreiber bzw. als Verfasser sprachen sich im Gefolge von H. A. Schotts Isagoge Historico-critica in libros Novi Foederis sacros, Jena 1830, 324f, im 20. Jh. u.a. aus: C.F.D. Moule, The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal, BJRL 47,1964/5, 430-452; August Strobel, Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe, NTS 15,1968/9, 191-210; S.G. Wilson, Luke and the Pastoral Epistles, London 1979; dagegen: Norbert Brox, Lukas als Verfasser der Pastoralbriefe? JAC 1970, 62-77.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu Claus-Jürgen Thornton, Der Zeuge des Zeugen, WUNT I/56, Tübingen 1991, sowie Riesner 285-290. Zu Lukas als Geschichtsschreiber: Martin Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart <sup>2</sup>1984, 54-61.

Nirgendwo werden andere Personen direkt angesprochen. Wenn es andererseits zutrifft, dass wir es mit einem Exemplar der Gattung *mandata principis* zu tun haben (wofür viel spricht), wurde der Brief unter der stillschweigenden Übereinkunft geschrieben, dass sein Inhalt den betroffenen Gemeindegliedern zugänglich gemacht werden würde, und zwar um des Dienstes des Timotheus willen ganz offiziell, vermutlich bei seiner Einsetzung in der Gemeindeversammlung. So gesehen sind also beide in Betracht zu ziehen: Timotheus und die Gemeinde in Ephesus.

**Timotheus** stammte aus *Lystra* (röm.: *Colonia Lustra*) in Lykaonien, ca. 30 km südsüdwestlich von Ikonion. Reste des antiken Ortes an der alten *via Sebaste* findet man auf einem Tell ca. 1,5 km nordwestlich des Dorfes *Khatyn Serai*. Paulus hatte die Stadt auf der ersten (Act 14,6-20) und zweiten Missionsreise (Act 16,1-3) besucht, wobei ihn die üblen Erfahrungen des ersten Besuchs (14,19f.) nicht von einer späteren Wiederholung abgehalten haben. Dort lernte er Timotheus, den Sohn einer jüdischen Frau und ihres griechischen Mannes, kennen und offenbar auch schätzen. Er hätte den jungen Mann, der vielleicht (vgl. Act 16,1 mit I Tim 1,2 / II Tim 1,2; s.u. S. 50) durch seine eigene Predigt Christ geworden war, sonst wohl kaum zu seinem Mitarbeiter gemacht, der ihn über weite Strecken seiner zukünftigen Reisen begleitet hat. „Wegen der Juden“, d.h. mit dem Ziel einer ungestörten Arbeit auch in judenchristlichem Kontext, ließ sich Timotheus (von Paulus?) beschneiden. Dies wird etwa im Jahr 48/49 gewesen sein. Timotheus begleitete Paulus dann auf der 2. Missionsreise bis *Beröa*, wo er nach der Flucht des Apostels zusammen mit Silas zurück blieb (Act 17,14), sicher zur Konsolidierung der entstandenen Gemeinde. Von *Makedonien* aus reisten diese Beiden dann auf Geheiß des wartenden Paulus direkt nach *Korinth* (18,5), wo das Missionarsteam sich längere Zeit aufhielt. Auch auf der 3. Missionsreise befand sich Timotheus unter den Begleitern des Paulus, war also wohl auch in *Ephesus*, bevor er zusammen mit Erastus von dort nach *Makedonien* geschickt wurde (Act 19,22), vermutlich um die geplante Ankunft des Apostels dort (19,21) vorzubereiten. Dort trafen der Apostel und sein Schüler wieder zusammen. Wiederum als „Vortrupp“ reiste Timotheus etwa im Jahr 55 gemeinsam mit einigen anderen durch *Makedonien* zurück nach *Troas* (Act 20,1-5). Als Mitabsender wird Timotheus im II Kor, Phil, Kol, I/II Thess und Phlm genannt, als Briefempfänger in I/II Tim. Außerhalb der Paulusbriefe wird in Hebr 13,23 (also in den frühen 60er Jahren?) erwähnt, dass er wieder in Freiheit sei. Insgesamt entsteht das Bild eines Mannes, der das Vertrauen seines „Chefs“ so sehr besaß, dass dieser ihn für Aufgaben einsetzte, bei denen Eigenverantwortung gefragt war (I Kor 4,17; 16,10; Phil 2,19). Seine Arbeitsgemeinschaft und innere Verbundenheit lobt Paulus ausdrücklich (Phil 2,19-23) – ein Text, aus dem auch schon

die Enttäuschung eines alternden Mannes spricht, der seine Aufgabe nicht mehr so erfüllen kann, wie er es gern würde.

**Ephesus**<sup>53</sup> war eine Stadt in der Landschaft Lydien an der Westküste Kleinasiens, an der Mündung des Flusses *Kaystros*, und Hauptstadt der römischen Provinz *Asia*. Die Reste, die von einer stolzen Geschichte zeugen, befinden sich bei dem Dorf *Ayasoluk*. Bereits im 2. Jh. v.Chr. hatte es schätzungsweise 300.000 Einwohner gehabt. Zweimal besuchte Paulus die Stadt, zuerst nur kurz auf der Rückreise der 2. Missionsreise, von *Korinth* kommend, im Jahr 52 (Act 18,18f.), auf der 3. Reise dann ausführlich von 52 bis 55. Ein erstes Wirken innerhalb der jüdischen Gemeinde brachte keinen Durchbruch. Daraufhin trennte er sich mit denen, die ihm anhängen, von der Synagoge (Act 19,9) und lehrte dann zwei Jahre lang im Lehrsaal eines gewissen Tyrannus (Act 19,8-10). In diesen zeitlichen Zusammenhang könnte die von manchen vermutete Haft in *Ephesus* stattgefunden haben.<sup>54</sup> Die Höhepunkte seiner Erlebnisse in der Stadt werden relativ ausführlich in Act 18/19 geschildert: die „Vorarbeit“ des *Apollo* zusammen mit *Aquila* und *Priska*, der letztlich gescheiterte Versuch in der Synagoge Fuß zu fassen, Konflikte mit jüdischen Exorzisten und heidnischer Zauberei, schließlich die Konfrontation mit dem *Artemis*-Kult und den von ihr abhängigen Kunsthandwerkern, der als „Stellvertreterkrieg“ zwischen heidnischer Religion und Christentum einzuordnen ist, gipfeln in einer juristischen Auseinandersetzung, bei der die Vertreter des Staates sich wieder inhaltlich neutral verhalten. Trotzdem musste das Missionsteam den Platz räumen (20,1). Ob das Erlebnis, von dem *Paulus I Kor 15,32* spricht, in diesen Zusammenhang gehört, ist unklar. Ob hier wirklich ein Tierkampf gemeint ist, ist eher unwahrscheinlich.<sup>55</sup>

In kultureller wie in religiöser Hinsicht war *Ephesus* ja kein unbeschriebenes Blatt. Seit langer Zeit war der Kult der *Magna Mater* in Gestalt der ursprünglich phrygischen Göttin *Kybele* in *Ephesus* ansässig. Nach Einwanderung der Griechen im 11. Jh. v.Chr. wurde die Göttin und ihr Kult von ihnen adaptiert, indem man die Göttin mit der griechischen Göttin *Artemis* identifizierte.<sup>56</sup> Dabei wurde die *Artemis* von *Ephesus* „the deity of the reproduc-

<sup>53</sup> Zur Geschichte der Stadt in der Antike: *Winfried Elliger*, *Ephesos. Geschichte einer antiken Weltstadt*, Stuttgart 1985

<sup>54</sup> Vgl. dazu *Thiessen* 111ff.

<sup>55</sup> Vgl. dazu *Lang* 230 z.St.

<sup>56</sup> Einzelheiten, auch zur religionsgeschichtlichen Entwicklung, bietet die Monographie von *Sharon Hodgkin Gritz*, *Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus. A Study of 1 Timothy 2:9-15 in Light of The Religious and Cultural Milieu of The First Century*, Lanham 1990, Kap. 1+2. In ähnliche Richtung geht *Steven M. Baugh*, *Eine fremde Welt: Ephesus im 1. Jahrhundert n.Chr.*, in: *Köstenberger* 11-68. Auch hierzu interessant und schon erwähnt: *Werner Thiessen*, *Chris-*

tive powers of nature and the source of overflowing life. She possessed the powers of the life-giving earth<sup>57</sup>. Obwohl der Mythos der *Kybele* ursprünglich mit ausschweifender Sexualität verbunden war, behielt die *Artemis* in *Ephesus* doch das Merkmal der Jungfräulichkeit, freilich in dem Sinne, dass sie keinen Mann als ihren Herrn anerkannte.<sup>58</sup> Wie in fast allen Mysterienreligionen war beim Artemiskult der Zugang für Männer und Frauen in gleicher Weise möglich. Entsprechend gab es eine große Zahl von Priesterinnen, sog. *μελίσσαι*.<sup>59</sup> Umstritten ist, ob es sich bei ihnen um Tempelprostituierte handelte. Verheirateten Frauen war jedenfalls das Betreten des Artemisions bei Todesstrafe verboten.<sup>60</sup> Insgesamt bot der Tempel sehr vielen Menschen in *Ephesus* Arbeit, beherrschte andererseits durch diese Leute die ganze Gegend. Auch der Kaiserkult besaß in der Metropole Kleinasiens ein Zentrum. Als religiöses Gegenüber ernst zu nehmen war für die junge Christengemeinde wohl lediglich das zahlenmäßig stark vertretene Judentum.<sup>61</sup>

Von *Ephesus* aus reiste die Gruppe um Paulus nach Act 20,1 Richtung Norden, setzte über nach Europa, bereiste drei Monate lang *Makedonien* und *Griechenland* und kehrte dann etwa auf demselben Weg zurück, um wieder nach *Syrien* zu gelangen.<sup>62</sup> Nach seiner fluchtartigen Abreise aus *Ephesus* (Act 20,1) hat Paulus die Stadt nach den Angaben der Act nicht mehr betreten.<sup>63</sup> Im Gegenteil: Auf der Rückreise übergang er die Stadt absichtlich bzw. vorsichtshalber, traf sich aber mit den „Ältesten der Gemeinde“ etwa im Jahr 56 in *Milet*, wo er mit ihnen über die kommende schwierige Zeit sprach und von ihnen Abschied

---

ten in *Ephesus*. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe, TANZ 12, Tübingen/Basel 1995.

<sup>57</sup> Gritz 38

<sup>58</sup> A.a.O. 38f.

<sup>59</sup> A.a.O. 39

<sup>60</sup> Seiterle 6

<sup>61</sup> Gritz 42

<sup>62</sup> Viele Einzelheiten erfahren wir in der Apostelgeschichte leider nicht. Rückschlüsse aus den Paulusbriefen ergeben aber, dass etwa Teile der Korrespondenz mit der Gemeinde in *Korinth* (II Kor) in diese Phase fallen dürfte, also auch Projekte wie die Organisation der für *Jerusalem* bestimmten Kollekte.

<sup>63</sup> Der Grund für dieses erstaunliche Verhalten wird teilweise mit der (vermuteten) Haft in *Ephesus* in Verbindung gebracht. Paulus selbst erwähnt in I Kor 15,32 sogar, er habe in *Ephesus* „mit wilden Tieren gekämpft“ – was immer damit gemeint sein mag. Aus der Haft kam Paulus (dann ebenfalls vermutlich) auf nicht ganz legalem Wege frei, da die politischen Gremien in jenem Zeitraum nach der Ermordung des Statthalters *Silanus* führungslos waren; vgl. dazu *Riesner* 194.

nahm.<sup>64</sup> Man darf feststellen: Lukas deutet in Act 20 einen späteren Besuch des Paulus in *Ephesus* nicht an.

Ist I Tim wirklich an Timotheus (und als *mandata-principis*-Schreiben damit auch an die Gemeinde in *Ephesus*) gerichtet, stammt er wirklich aus der Zeit nach einer ersten Gefangenschaft in *Rom*, so darf nach Verbindungslinien sowohl zum nach Kleinasien gerichteten Epheserbrief (57-59 aus *Caesarea* oder um 60 aus *Rom*), als auch zum Bericht über seine Erlebnisse dort in der Apostelgeschichte (Act 18,19-21; 19,1-20,1; 20,17-38), als auch nach späteren Spiegelungen in der Johannes-Offenbarung (Apk 2,1-7) gefragt werden:

Liebe <sup>65</sup>	I Tim 1,5	Eph 1,6; 4,15; 6,23f. u.ö.	Apk 2,4
Umkehr/Sendung	I Tim 1,12-17	Eph 2,1-7/3,5-10	Apk 2,5
Gebet	I Tim 2,1-10	Eph 6,18-20	
Frauen & Männer	I Tim 2,8-15	Eph 5,22-33	(Apk 2,6?)
Alkoholgenuss	I Tim 3,3; 5,23	Eph 5,18	
Generationenfrage	I Tim 5,1-8	Eph 6,1-4	
Skaven und Herren	I Tim 6,1f.	Eph 6,5-9	

Wie orientiert der Apostel seine Gemeinden in diesen Fragen im Eph und im I Tim? Und: gibt es Brücken zum Sendschreiben nach *Ephesus* (Apk 2,1-7)? Einige knappe Gedanken:

*Liebe*: Auf die gewichtige Rolle, die das Stichwort „Liebe“ im Eph spielt, war oben bereits hingewiesen worden. Dem entspricht, dass im Zentrum des Sendschreibens nach *Ephesus* (Apk 2,4) das Verlassen der „ersten Liebe“ als der Hauptvorwurf an die dortige Gemeinde auftaucht. Ganz offensichtlich war dies dort ein wichtiges Problem, wie auch der Epheserbrief in seinem ethischen Teil zeigt (4,2.15;5,1.ff.25ff.6,23). Für Paulus beginnt die Liebe Gottes bereits in der Erwählungslehre (Eph 1,4) und strahlt aus bis in

<sup>64</sup> Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Apg 13-28), EKK V/2, 198, geht davon aus, „dass Lukas eine vorgegebene Rede bearbeitet hat“, dass die Abschiedsrede also nicht etwa eine Erfindung des Lukas darstellt. Er schreibt später (207): „Die Rede scheint also in dieselbe Tradition zu gehören, in der auch die Pastoralbriefe entstanden sind, von denen 2Tim ja auch in die Testamentsform gegossen ist. Sie dürfte eine vorluk. Erweiterung des Reiseberichts bzw. dessen Edition aufgrund der Reisenotizen des Paulusbegleiters sein.“ Pesch listet dann eine Reihe von interessanten, freilich in verschiedene Richtungen interpretierbaren Ähnlichkeiten zwischen den Past und der Abschiedsrede in Milet auf.

<sup>65</sup> Kein Brief im *corpus Paulinum* redet quantitativ so häufig von ἀγάπη/ἀγαπᾶν usw. wie Eph (Hinweis von R. Fuchs).

die „Niederungen“ des Verhaltens der Christen im Alltag (Eph 4,1-6) als „bedeutendste Wirkung des Geistes“.<sup>66</sup>

*Umkehr und Sendung:* In I Tim 1,12-17 nimmt er sich selbst und seinen Lebensweg als Beispiel für Gottes Barmherzigkeit (I Tim 1,13,16), die auch in Eph 2,4 eine Rolle spielt. In diesem Zusammenhang spricht er jeweils von dem aus christlicher Sicht abwegigen Vorleben bei ihm (I Tim 1,13) wie bei den Ephesern (Eph 2,1-3), das von Sünden gekennzeichnet war (Eph 2,1f.), aus denen Christus gerettet hat (I Tim 1,15). Er greift das Thema in abgewandelter Form in Eph 3,5-10 noch einmal auf, indem er (nun noch deutlicher im Sinne von I Tim 1,12-17) über seine eigene Wandlung und Sendung spricht, durch die er zu einem Vorzeigebjekt der Gnade Gottes geworden ist (I Tim 1,14/Eph 3,7f.). In Apk 2,5 wird der Gemeinde Umkehr als (einziger) Ausweg aus der Distanzierung von Gott empfohlen. Die „ersten Werke“ könnten an das ihrer Sendung entsprechende Verhalten in der Frühzeit ihrer Geschichte erinnern.

*Gebet:* In I Tim 2,1-10 wie in Eph 6,18-20 verwendet Paulus eine differenzierte Terminologie für das Gebet, das an beiden Stellen auch auf die Erfüllung seines Auftrags bezogen ist (I Tim 2,6f./Eph 6,19f.). Sprachlich auffällig ist die Häufung von Formen des Wortes  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  in beiden Texten.

*Frauen und Männer:* In I Tim 2,8-15 sind Männer und Frauen je für sich ein Thema, und zwar mit Blick auf ihr Beten, während Eph 5,22-33 die Haustafel den Rahmen bildet. Die „Ordnung des Hauses Gottes“ (Wagener) und damit die Vorstellung des  $\omicron\kappa\omicron\varsigma$  spielt auch im Eph eine Rolle. Trotz unterschiedlicher Zielrichtung (I Tim: das Gebet – Eph: das Verhältnis zueinander) stimmen beide Texte darin überein, dass die „Unterordnung“ der Frau betont wird ( $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\upsilon\iota$  -  $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\gamma\eta$ ). In Apk 2,6 werden die „Nikolaiten“, eine frühchristliche Sekte, erwähnt. Nach altkirchlichen Nachrichten war das Verhältnis von Mann und Frau zueinander in ihr ein Streitpunkt mit den „orthodoxen“ Gemeinden.<sup>67</sup>

*Alkoholgenuss:* Hier bietet sich die Eph-Parallele (allerdings mit anderer Terminologie) geradezu als Verständnishilfe an. Paulus spricht dort aus, was er für den Alkoholabhängigen befürchtet, nämlich „Liederlichkeit“ ( $\acute{\alpha}\sigma\omega\tau\acute{\alpha}$ ). Dass er dabei durchaus differenzieren kann, zeigt des Apostels Ermunterung an Timotheus 5,23. Es geht um guten Gebrauch und die Vermeidung von Missbrauch.

*Generationenfrage:* Zweifellos sprechen die beiden Texte unterschiedliche Aspekte des Generationenkonflikts an, I Tim das Verhalten des Timotheus gegenüber Alten und Jungen sowie die Fürsorgepflicht der Kinder gegenüber der älteren Generation, Eph die Beziehung zwischen Vätern und ihren

<sup>66</sup> Eberhard Hahn, Der Brief des Paulus an die Epheser, WStB (Ergänzungsfolge), Wuppertal 1996,97

<sup>67</sup> Mehr dazu in meiner Dissertation „Der Stephanuskreis in der Geschichte der Forschung seit F. Chr. Baur“, Gießen 1983,132-144.

Kindern. Eph 6,2f. wird das 4. Gebot explizit zitiert, I Tim 5,4.8 steht es nur implizit im Hintergrund.

*Skaven und Herren:* In I Tim 6,1f. geht es um das Verhalten christlicher Skaven gegenüber ihren (heidnischen oder christlichen) Herren, während Eph 6,5-9 mehr den Gehorsam der Skaven und den menschenwürdigen Umgang der Herren mit ihnen im Blick haben. Insofern könnte I Tim eine spätere Situation reflektieren.

War Eph wenn auch nicht ausschließlich an die dortige Gemeinde gerichtet, so doch mindestens als Rundbrief an kleinasiatische Gemeinden Mitte der 60er-Jahre in der Provinzmetropole bekannt, dann wird noch leichter verständlich, warum Paulus in I Tim auf grundlegende theologische Aussagen verzichten konnte.

### 3. Geschichtliche Situation, Zeit und Ort der Abfassung

Was gibt I Tim selber zur Frage seiner Datierung her? Es sind eigentlich recht wenige konkrete Angaben:

- 1,3f. Timotheus blieb in *Ephesus* zurück, während Paulus nach Makedonien reiste. Er sollte dort nämlich die Auseinandersetzungen mit Irrlehrern
- 1,7 weiterführen, von denen sich einige selbst als Lehrer des jüdischen Gesetzes verstanden.
- 1,20 Zwei werden namentlich erwähnt: Hymenaios und Alexander.
- 3,14 Paulus will bald zu Timotheus (nach *Ephesus*?) kommen, doch könnte sich sein Kommen auch verzögern.
- 4,12 Timotheus ist noch relativ jung.

Soviel ist außerdem erkennbar: Hinter I Tim steht eine ausgesprochene Kampfsituation.<sup>68</sup> Der Brief wurde nicht vom Schreibtisch für den Schreibtisch entworfen. Zur Diskussion stehende Fragen sind die nach der Ordnung im Gottesdienst, nach einer angemessenen Gemeindestruktur, damit in Zusammenhang die Frage der Gemeindeleitung und der Ämter sowie allen voran die Abwehr einer wohl von innen her kommenden Bedrohung der Gemeinde.

<sup>68</sup> Schlatter 5