















































und gleicht dessen Ergebnisse mit Quellen des 2. Jhs. ab (Markion, Canon Muratori, Tertullian, P<sup>66</sup>). Markion und die Past fußen laut Theobald auf einer vergleichbaren Paulusausgabe mit speziell heidenchristlichem Profil. Diese stand zu Beginn des 2. Jhs. fest (vgl. 351 f.). Im 8. Kapitel »Die ›Apostolischen Väter‹ und das Corpus Pastorale« (245–331) wertet er dann weitere Zeugnisse aus, um die Past zeitlich einzuzugrenzen (1Clem, Ign, Polyc). Sein Ergebnis: Die Past stammen aus dem zweiten Viertel des 2. Jhs. und wurden im Zuge einer Neuedition des Corpus Paulinum abgefasst. Dieses um die Past ergänzte Corpus Paulinum lag dann dem Verfasser der in den 60er oder 70er Jahren des 2. Jhs. ebenfalls pseudepigraphisch entstandenen Ignatianen vor, aber auch schon Polycarp bei Abfassung seines (später interpolierten) Briefes an die Philipper um die Mitte des 2. Jhs. Im 9. Kapitel »Der Weg des Apostels nach den Paulusakten« (333–348) weist er auf »eine erstaunliche Parallele zum Itinerar des Corpus Pastorale« hin, nämlich das Itinerar der Paulusakten. Wie in den Past, so kommt Paulus nämlich auch nach den ActPaul als freier Mann nach Rom und auch hier findet sich nirgendwo ein Hinweis auf eine Reise nach Jerusalem.

Im 10. Kapitel »Ein neuer Vorschlag: Historische und theologische Verortung des Corpus Pastorale im zweiten Viertel des 2. Jahrhunderts n. Chr.« (349–372) bündelt Theobald die Ergebnisse der voranstehenden Kapitel und verortet die Past innerhalb der »Verfassungsgeschichte« der frühen Kirche, indem sowohl der von den Briefen vorausgesetzte *Ist-Zustand* (kollektive Gemeindeleitung durch Ältestenräte) als auch der von ihnen angestrebte *Soll-Zustand* (gesamtgemeindliche Verantwortung und Lehr-Autorität durch einen Episkopos) umrissen und mit anderen Zeugnissen des 2. Jhs. in Beziehung gesetzt werden. Ein »Theologischer Ausblick« (373–389) thematisiert schließlich am Fallbeispiel der Past das Scheitern der sog. »kanonischen« Schriftauslegung und skizziert die Umrisse eines historisch verantworteten Umgangs mit den drei Briefen, der auf der Einsicht in die Genese des Corpus Paulinum beruhe und auf dieser Grundlage den theologischen Geltungsanspruch der Past kritisch hinterfragt. Dies führt zum Grundsatz einer sozusagen historisch informierten kanonischen Lektüre: »Dem Corpus Paulinum als ganzem wird nur gerecht, wer die Pastoralbriefe an seinem Ende vom Basistext des Corpus an seinem Anfang, dem Brief an die Römer, her kritisch liest.« (387)

Lässt man die hier vorgestellten Arbeiten Revue passieren, so sind die folgenden Linien zu erkennen: Im Hinblick auf die Gattungsfrage der Past scheint das vorhandene Material weitgehend gesichtet. Nach wie vor werden für 1Tim und Tit die *mandata principis* und für 2Tim das literarische Testament, der Freundschaftsbrief oder auch der »personal paraenetic letter« (Johnson, Letters, 97) herangezogen. Die diversen Anfragen zeigen aber, dass hier kaum ein wirklicher Konsens zu erzielen ist und der Erkenntnisgewinn ausgereizt sein dürfte. Wichtige Ergebnisse wurden allerdings durch das Heranziehen anderer antiker Briefsammlungen sowie von Briefromanen

erzielt, die den Blick sowohl für die Past als auch für die Paulusbriefsamm-  
lung insgesamt schärfen konnten.

Offensichtlich begrenzt ist die Überzeugungskraft stilistischer und lexika-  
lischer Erhebungen. Die v. a. von amerikanischer Seite (v. a. Willi-  
am D. Mounce, Luke Timothy Johnson, Ben Witherington III und Philip  
H. Towner) gegen die Annahme von Pseudepigraphie im Falle der Past vor-  
gebrachten Argumente mögen für deren Vertreter zwar ihrerseits nicht über-  
zeugend sein. Allerdings sind z. B. der Hinweis auf große stilistische Unter-  
schiede *innerhalb* der unbestritten echten Paulusbriefe, die Tatsache, dass  
auch diese i. d. R. Mitabsender und also vielleicht Mitverfasser aufweisen,  
sowie die Diskussion um die Sekretärshypothese, die beispielsweise ange-  
sichts einer Gefangenschaft des Apostels wieder ins Spiel kommt, ebenfalls  
nicht einfachhin von der Hand zu weisen. In jedem Fall scheinen sich die  
hier zur Diskussion stehenden Fragen nicht ohne weiteres mit stilistischen,  
lexikalischen, wortstatistischen oder begriffsemantischen Argumenten ent-  
scheiden lassen.<sup>10</sup>

Umgekehrt sind die mit großem Aufwand betriebenen Versuche, die  
Corpus-Theorie auszuhebeln, offenbar auch nur für diejenigen überzeugend,  
die dieser aus verschiedenen Gründen sowieso skeptisch gegenüberstehen.  
Zuzugeben ist aber, dass diese Versuche in jedem Fall den Blick für die z. T.  
gravierenden Unterschiede zwischen den drei Briefen neu geschärft haben.  
Auch wenn die Überzeugungskraft von z. T. mit mikroskopischen semanti-  
schen Verschiebungen operierenden Wortfelduntersuchungen begrenzt sein  
dürfte, so kann die künftige Diskussion um die Past nicht mehr davon abse-  
hen, dass es sich eben um *drei* Briefe mit offensichtlichen Unterschieden  
handelt.

Weiterführend ist die Untersuchung der *narrativen Substruktur* der drei  
Briefe. Ob man sie nun als Briefroman charakterisieren will oder nicht, er-  
wiesen dürfte sein, dass die Briefe eine (bzw. drei) innere narrative Dynamik  
(en) besitzen, dass sie Geschichte(n) erzählen und dass ihre Protagonisten,  
aber auch die Gemeinden, in denen sie tätig sind, Entwicklungen durchma-  
chen.

Die Diskussion der letzten Jahre hat außerdem die literarischen Beziehun-  
gen der Past zum Corpus Paulinum insgesamt und zum Römerbrief im Be-

---

<sup>10</sup> Exemplarisch dafür Towner, Letters 83 f., der nach ausführlicher Diskussion fest-  
hält, dass die Authentizität der Past zwar nicht zu beweisen sei, dass aber die »majority  
view« an entscheidenden Punkten hypothetisch und methodisch fragwürdig bleibe.  
Towner weist in diesem Kontext auch die Unterstellung zurück, seine Position beruhe  
auf »dogmatic or faith-based assumptions«. Ähnlich Johnson, Letters, 91–99.

sonderen ganz neu beleuchtet. Hier hat sich das z. B. von Alfons Weiser in seinem Kommentar zum 2Tim im Anschluss an ältere Vorarbeiten programmatisch entworfene Vorgehen als fruchtbar erwiesen, wie zuletzt v. a. die Studie Michael Theobalds gezeigt hat. Die Bezüge aller drei Past zum Corpus Paulinum und vor allem zum Römerbrief sind für das Verständnis ihrer Pragmatik grundlegend. Dass beispielsweise die Studien Luttenbergers und Engelmanns diese Bezüge weitgehend ausblenden, relativiert zwar nicht die Einzelergebnisse, wohl aber deren Auswertung gegen die Corpus-Theorie.

Mit den im Kommentar von Weiser und dann v. a. in den Studien von Merz und Theobald detailliert untersuchten Bezügen der Past zu anderen Paulusbriefen ist auch die Frage nach der *Funktion* der Past im und für das Corpus Paulinum gestellt. Nimmt man ihre Bezüge zu anderen Paulusbriefen ernst, dann liegt die Annahme nahe, dass sich »das Corpus Pastorale in die seinem Autor vorgegebene Paulusbriefsammlung *inschreibt*« (Theobald, Israel-Vergessenheit 36). Die Past wollen also im Kontext eines Corpus Paulinum gelesen und zu anderen Paulusbriefen in Beziehung gesetzt werden. Mit Annette Merz kann man sagen, dass der intertextuelle Bezug der Past auf die Paulusbriefe ein konstitutives Element ihrer Produktion und Rezeption darstellt; die Past sind also als notwendig intertextuell zu rezipierende Briefe konzipiert (Merz, Selbstauslegung 223). Dass und wie die Past die Rezeption der Paulusbriefe (um)steuern wollen, lässt sich exemplarisch an der Gender-Problematik aufzeigen (siehe dazu unter 3). Die Einsichten in die Beziehung zwischen den Past und einem im Entstehen begriffenen Corpus Paulinum haben aber auch der Debatte um die Bezeugung der Schreiben im 2. Jh. sowie um ihre mögliche Datierung neue Impulse verliehen.

## 2. Neue Diskussionen um Datierung und Bezeugung der Briefe im 2. Jh.

Natürlich hängt jede Datierung der Past mit einer Positionierung im Hinblick auf ihre Pseudepigraphie sowie der Corpus-These zusammen. Für diejenigen Autoren, die die drei Briefe wie auch immer auf Paulus selbst zurückführen, ist die Datierung auf die späten 50er bzw. die 60er Jahre festgelegt.<sup>11</sup> Nuancen ergeben sich durch den Anschluss an die *One-Imprison-*

<sup>11</sup> So legt sich z. B. Mounce, *Pastoral Epistles* liv–lxiv, nicht auf Jahreszahlen fest, er geht aber davon aus, dass Tit und 1Tim nach der Freilassung des Paulus aus einer ersten römischen Haft geschrieben sind, 2Tim dann später aus der zweiten römischen Haft. Die drei Briefe stammten demnach aus den 60er Jahren. Im Anschluss daran, aber etwas



ment- oder die *Two-Imprisonments*-Theorie. Die Gegner der Corpus-Theorie haben ebenfalls den Rücken frei, da sie differenzierte Datierungsvorschläge für jeden einzelnen Brief unterbreiten können.<sup>12</sup>

Die Vertreter von Corpus- und Pseudepigraphie-Theorie pendeln sich meist auf eine Zeit um 100 n. Chr. ein. Ohne weitere Gründe zu diskutieren, schreibt beispielsweise Collins, die Past seien »probably composed toward the end of the first century sometime after 80 C. E.« (9). Laut Weiser sind die Past wohl Anfang des 2. Jhs. in Ephesus entstanden und zwar im Zuge der Edition einer dort entstandenen Gesamtausgabe der Paulusbriefe, in die sie einbezogen wurden (59–61). Diese Datierung auf um die Jahrhundertwende kann als Mehrheitsmeinung der kritischen Forschung gelten, auch wenn deren Begründungsdefizite immer wieder in Erinnerung gerufen werden.<sup>13</sup> Produktiv ist aber die Vermutung, dass die Entstehung der Past direkt mit der Entwicklung der Paulusbriefsammlung zusammenhängt. Dies hat auch die nachfolgend referierte Diskussion erwiesen.

Einen methodisch weiterführenden Neueinsatz zur zuverlässigen Eingrenzung der Entstehungszeit der Pastoralbriefe unternahm ANNETTE MERZ in ihrer 2004 erschienenen Studie »Die fiktive Selbstausslegung des Paulus«. Sie entwickelt ihn im Rahmen des von ihr entwickelten Intertextualitätsparadigmas. Er stellt den seit längerer Zeit ersten wirklich fundierten Versuch dar, die vagen und oftmals nicht eigens begründeten Datierungen

---

konkreter datiert Witherington, *Letters*, 65–68, die Past: Nach der Freilassung des Paulus aus dem römischen Hausarrest im Jahre 62 (kurz nach Abfassung des Philipperbriefes), brach Paulus mit Titus nach Kreta auf und ging von dort aus nach Makedonien. Der Tit und dann der 1Tim stammten aus den Jahren 64/65, der 2Tim sei dann in erneuter römischer Haft zwischen 65 und 67 verfasst. Um das Jahr 68 erleide Paulus das Martyrium. Anders Fuchs, *Unterschiede*, 5–44 (im Anschluss an J. van Bruggen): 1Tim und Tit stammten aus der Zeit der in 1Kor und Apg 19 berichteten Ereignisse, nämlich der Reise von Ephesus über Makedonien nach Korinth zum zweiten, dem sog. »Zwischenbesuch« und wieder zurück. Damit stammten die beiden Briefe aus der Mitte der 50er Jahre, der Tit etwas später als der 1Tim, da sich die Pläne des Apostels geändert hätten, was Titus erfahren musste. Der 2Tim stamme dann aus der Zeit der (einzigen) römischen Gefangenschaft des Apostels, von der Apg 28 erzählt.

<sup>12</sup> So stammt der 1Tim laut Engelmann, *Unzertrennliche Drillinge*, aus der Mitte des 2. Jhs. (595), 2Tim und Tit dagegen, die der 1Tim voraussetze, seien zwar nachpaulinisch, aber deutlich früher geschrieben (572). Begründet wird dies mit der detaillierteren Gemeindeordnung und der »Häresie aus gnostisierenden Kreisen«, gegen die sich der 1Tim im Unterschied zu 2Tim und Tit wende.

<sup>13</sup> So betont Häfner, *Pastoralbriefe*, 462 f., dass eine Datierung vor der Jahrhundertwende zwar ausgeschlossen ist, er hält eine spätere Datierung aber für durchaus möglich.

auf sicheres Fundament zu stellen. Merz unternimmt die Datierung der Past ausgehend von ihrer *Benutzung* durch Autoren des 2. Jhs.

Zunächst skizziert Merz die handschriftliche Überlieferung der Past, anschließend visiert sie die Problematik an, literarische Bezugnahmen auf die Past in der Literatur des 2. Jhs. methodisch kontrolliert zu erheben. Um aus der Sackgasse herauszukommen, dass nur ein hohes Maß an wörtlichen Übereinstimmungen oder das Vorhandensein einer Zitationsformel als Belege für literarische Bezugnahme gelten, entwickelt sie ein differenziertes Instrumentarium zur Feststellung und Klassifizierung literarischer Abhängigkeit (87–113). Diese Kriterien zur Skalierung der Intensität von intertextuellen Bezügen erprobt sie an der Aufnahme von Dtn 19,15 in 1Tim 5,19; Mt 18,15 f.; Joh 8,15 und 2Kor 13,1 (105–113). Dies ist weiterführend, da sie damit der zu groben Alternative »wörtliches Zitat und daher Abhängigkeit« – »kein wörtliches Zitat, daher keinerlei Abhängigkeit« entgeht.

Dieses Instrumentarium wendet sie dann auf Polycarp von Smyrna (114–140) und auf die Ignatiusbriefe (141–187) an. Ihr erstes Ergebnis lautet, dass eindeutige intertextuelle Bezugnahmen auf die Past in Polyc 4,1 (1Tim 6,7–10); 9,2 (2Tim 4,6–10) und 5,2 (1Tim 3,1–13 und Tit 1,6–9) vorliegen. Damit ist die Abfassung des Polycarpbriefes als *terminus ad quem* der Abfassung der Past wahrscheinlich (133). Damit stellt sich aber das Problem der Datierung des Polyc. Laut Merz ist der Brief nicht interpoliert, aber aus zwei Briefen zusammengesetzt (2Polyc 1–12.14 und 1Polyc 13). Das Martyrium des Polycarp wird auf ca. 156 n. Chr. vermutet (135).

Bis zur Untersuchung von Merz galt es als *common sense*, dass die Ignatiusbriefe im Unterschied zum Polycarpbrief die Past *nicht* kannten.<sup>14</sup> Neuralgisch ist daher die von Merz vorgenommene gründliche Untersuchung der intertextuellen Bezüge zwischen den *Ignatianen* und den Pastoralbriefen (141–187). Merz betont das oft unterschätzte »Ausmaß der sprachlichen Nähe zwischen den Ignatianen und den Pastoralbriefen« (145) bereits auf der Wortebene. In den folgenden Untersuchungen dient neben Phlm und 2Kor v. a. der 1Kor als Kontrollinstanz. Dabei arbeitet sie zunächst heraus, dass und wie Ignatius sich selbst unter Aufnahme paulinischer Selbstreferenzen beschreibt (z. B. 1Kor 15,8–10 in IgnRöm 9,2 u. ö.). Treffend spricht Merz von »Märtyrerexistenz als Paulusnachfolge« (188). Hinzu kommt z. B. die Vorbildfunktion des Paulus bei der Gegnerbekämpfung: Vor allem der Umgang mit Gegnern zeige, dass sich Ignatius nicht nur den argumentierenden Paulus des 1Kor, sondern auch »den polemisierenden Paulus der Pastoralbriefe« zum Vorbild genommen hat (158). Die deutlichsten Parallelen bestehen daher zwischen IgnSm 9,1 und 2Tim 2,25 f., hinzu kommt IgnPhld 2,2 (vgl. 2Tim 3,4–6) usw. (159 f.). Weitere Anklänge an die Past finden sich in Magn 8,1 und Eph 14,1 an 1Tim 2,3–5, in Trall 2,1–3,3 an 1Tim 3,1–13,

<sup>14</sup> So auch Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bei Marcion* (BHTh 58), Tübingen 1979, 83.

in Magn 3,1 an 1Tim 4,12, in Pol 4,2 an 1Tim 6,1 f. und vielleicht in Sm 4,2fin.5,1 an 2Tim 2,12.

Instruktiv ist die von Merz herausgearbeitete bewusste Nachahmung der Paulusbriefe durch den Verfasser der Ignatianen, was sich vor allem an der Abfassung von »Gefangenschaftsbriefen« zeige. Dem Verfasser der Ignatianen galt also eine Paulusbriefsammlung inclusive der Past als Vorbild seiner schriftstellerischen, und dem Polycarp als Vorbild seiner editorischen Tätigkeit (190). Eine für die weitere Diskussion wichtige Einsicht lautet, dass der Autor der Ignatiusbriefe die Paulusbriefe nicht nur inhaltlich, sondern auch formal imitiert. Diese *formale Orientierung* am Corpus Paulinum zeigt sich daran, dass die sieben Ignatianen aus sechs Briefen an Gemeinden und einem Brief an einen Gemeindeleiter, nämlich Polycarp, zusammengesetzt sind. Merz bezeichnet dies als »Systemreferenz«. Der Polycarpbrief des Ignatius fungiere dabei als Nachahmung des Brieftyps der paulinischen Past (179).

Annette Merz kann überzeugend darlegen, dass die Ignatianen formal wie inhaltlich die Past voraussetzen<sup>15</sup>, genauer: dass sie auf ein Corpus Paulinum inclusive der Past als Prätext-Corpus Bezug nehmen. In der nun neuralgischen Frage, ob die Ignatiusbriefe als authentisch oder als Pseudepigraphie einzustufen sind, positioniert sich Merz eindeutig: Die Ignatianen (der sog. Mittleren Rezension) seien »mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit keine Fälschungen« (134).<sup>16</sup> Diese Entscheidung für die Authentizität der Ignatianen hat direkte Konsequenzen für die Datierung der Past: Diese seien »kaum nach der Jahrhundertwende« (188), sondern »vermutlich noch vor der Jahrhundertwende, allerspätstens kurz nach ihr entstanden« (382). Die Folge dieser Datierung: Als Hintergrund für 1Tim 2,15 fällt bei Merz die spätere Gnosis aus, statt dessen werde ein enkratitiches Milieu sichtbar, wie es z. B. die alten Andreasakten (um 150), v. a. aber die entsprechenden Partien der Theklaakten repräsentieren (316–333).

2012 erschien der Kommentar von ROBERT W. WALL (zusammen mit Richard B. Steele). Er scheint das Werk von Merz nicht zu kennen, kommt aber unter den Voraussetzungen seines spezifischen »Canonical Approach« ebenfalls dazu, die Lösung für die von den Pastoralbriefen gestellten Fragen

<sup>15</sup> Aufgrund der Studie von A. Merz revidierte auch Andreas Lindemann seine Auffassung: Paul's Influence on »Clement« and Ignatius, in: A. F. Gregory/Chr. M. Tuckett (Hg.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford/New York 2007, 9–24, v. a. 23 Anm. 66.

<sup>16</sup> Die in der eingereichten Fassung ihrer Dissertation noch geführte Diskussion um die Spätdatierung der Ignatianen fehlt leider in der Druckfassung (vgl. dazu den Hinweis bei Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 73, Anm. 9).

im 2. Jh. zu suchen. Zu den beiden Autoren: Robert W. Wall, Professor of Scripture and Wesleyan Studies an der Seattle Pacific University, hatte bereits im Jahre 2004 das Problem der Kanonizität der Past behandelt.<sup>17</sup> Nun legt er in der Reihe »The Two Horizons New Testament Commentary« einen Kommentar zu den drei Pastoralbriefen vor, für den sein Kollege Richard B. Steele, Professor of Moral and Historical Theology, drei *case studies* aus der Geschichte methodistischer Theologie beigesteuert hat.

In einer umfangreichen Einleitung (1–53) stellt Wall zunächst seinen »Canonical Approach« vor (1–15), bevor er dann den Prozess der Kanonisierung der paulinischen Briefsammlung skizziert (15–36). Nach diesem Herzstück seines Ansatzes folgt noch ein knapper Abschnitt »Reading the Pastoral Epistles with the Acts of the Apostles« (36–40). Im Anschluss daran stellt er den spezifisch theologischen Ansatz seines Kommentars vor, den er als »A Rule of Faith Reading« bezeichnet, also als Lektüre des biblischen Textes anhand der altkirchlichen *regula fidei*. Diese ist laut Wall eine Art »apostolic grammar to sacred texts« (42) und keine Formel. Für die praktische Durchführung seines Programms hält er sich dann aber doch an eine konkrete Ausformulierung der *regula fidei*, nämlich an die von Tertullian in *praeser* 13. Der Kommentar selbst geht jeden der drei Briefe in konzentrierter Form und im Gespräch mit den neueren englischsprachigen Kommentaren (v. a. Johnson, Towner, Marshall, Collins) durch. Es folgt »A Rule of Faith Reading« des jeweiligen Briefes. Den Abschluss bildet die jeweilige »Case Study« aus der methodistischen Theologiegeschichte, verfasst von Richard B. Steele.

Wall sieht in der aktuellen Diskussion um die Pseudepigraphie der Past einen »de-canonizing effect« (1) und beklagt die Marginalisierung der Briefe in Folge der Annahme ihrer Pseudepigraphie (7). Er reagiert darauf, indem er den Fokus weg von der Frage nach der Entstehung der Briefe inclusive ihrer paulinischen Autorschaft (er steht der Pseudepigraphiehypothese skeptisch gegenüber, hält die Frage aber letztlich für unentscheidbar) hin zur Frage nach dem Prozess ihrer *Kanonisierung* verschiebt. Denn schließlich wüssten wir mehr über diesen als über jene (16).

Diesen Ansatz entfaltet er im Kapitel »The Formation of the Pauline Letter Collection«. Zusammengefasst stellt er sich in Anknüpfung an D. Trobisch<sup>18</sup> den Kanonisierungsprozess der Corpus Paulinum so vor: Nach einigen kaum noch rekonstruierba-

<sup>17</sup> Robert W. Wall, The Function of the Pastoral Letters within the Pauline Canon of the New Testament. A Canonical Approach, in: S. E. Porter (Hg.), The Pauline Canon, Leiden 2004, 27–44.

<sup>18</sup> Die grundlegenden, in der Diskussion um die Pastoralbriefe zunehmend rezipierten Studien von Daniel Trobisch sind: Die Entstehung der Paulusbriefsammlung, Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (NTOA 10), Fribourg/Göttingen 1989; Die Paulusbriefe und die Anfänge christlicher Publizistik (KT 135), Gütersloh 1994; Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31), Fribourg/Göttingen 1996.

ren Vorstufen (die vielleicht noch auf Paulus selbst zurückgehen) ist eine im 2. Jh. zirkulierende 10-Briefe-Sammlung erkennbar, wie in vermutlich der P<sup>32</sup> belegt (20). Vor allem aber betont Wall (gegen Tertullian), dass Markion nur dieses 10-Briefe-Corpus kannte – und also die Past keineswegs aus dem Corpus ausschloss. Dasselbe gelte für Valentinian, wie Wall im Anschluss an I. Dunderberg festhält. Aus dem Canon Muratori schließt Wall, dass im Zuge des 2. Jhs. dann die (bis dahin separat zirkulierenden, aber nicht kanonischen) Past an die 10-Briefe-Sammlung angeschlossen wurden. Diesen Vorgang verortet Wall im Kontext »innerpaulinischer« Streitigkeiten: »The canonization of the Pastoral Epistles reflects the triumph of a particular way of remembering Paul [...]« (34)

Die Past sollen laut Wall nicht nur einen bestimmten »canonical Paul« kreieren, sondern dienen v. a. dazu, »the unique apostolic practices of Paul«, wozu v. a. der asketische Lebensstil des Apostels und seiner Schüler gehören, von den »pattern of healthy teachings« (2Tim 1,13) zu unterscheiden. Nur letztere seien für die »post-Pauline community« verbindlich (35). Dass die Past damit dem Selbstverständnis des Paulus *widersprechen* und den Apostel also in wichtigen Passagen *korrigieren* könnten, kommt bei diesem Ansatz selbstredend kaum in den Blick. Hinzu kommt, dass Wall ein unabhängig entstandenes und vor seiner Fusion mit der Paulusbriefsammlung separat zirkulierendes Corpus Pastorale postuliert. Diese These, die offensichtlich in erster Linie dazu dient, die Authentizitätsfrage der Past offenhalten zu können, stellt eine Schwachstelle seiner ansonsten sehr anregenden Ausführungen dar.

In Aufnahme und kritischer Weiterführung der von Annette Merz angebotenen Debatte stellt MICHAEL THEOBALD jüngst erneut die Frage nach dem *terminus ante quem* des Corpus Past. Wie Wall bezieht Theobald die Frage nach Umfang und Bezeugung des Corpus Paulinum konstitutiv mit ein, im Unterschied zu Wall geht er aber nicht von einer sekundären Verbindung zweier ursprünglich getrennter Corpora – eines 10 Briefe umfassenden Corpus Paulinum mit einem separat entstandenen Corpus Pastorale – aus<sup>19</sup>, sondern von einer ursprünglichen und programmatischen *Bezogenheit* der Past auf ein Corpus Paulinum.

Im Unterschied zu 1Clem (247–252), der keine literarischen Bezüge zu den Past erkennen lässt, setzen auch nach Theobald sowohl der Polycarpbrief als auch die Ignatianen die Kenntnis eines Corpus Paulinum voraus (252). Theobald stimmt Merz darin zu, dass der Autor der Ignatianen die Past nicht nur kennt, sondern sich auch literarisch an ihnen orientiert (299). Ausführlich diskutiert er die Bezüge zum Corpus Pauli-

<sup>19</sup> Zur Auseinandersetzung mit Robert W. Walls Aufsatz »The Function of the Pastoral Letters within the Pauline Canon of the New Testament. A Canonical Approach« (in: S. E. Porter [Hg.], *The Pauline Canon*, Leiden 2004, 27–44) vgl. Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen*, 379–383.

num im Einzelnen (300–309). Dabei plädiert Theobald für die Euseb'sche Akoluthie der sieben Ignatianen: Eph – Magn – Trall – Röm – Phld – Sm – Pol, die also eine dem Corpus Paulinum analoge Struktur aufweisen (sechs Gemeindebriefe, gefolgt von einem Brief an einen Gemeindeleiter) (259–275).

Theobald führt die v. a. von Merz angestoßene Debatte aber nun an drei Punkten weiter: (1.) Er setzt das *Itinerar* der Ignatianen mit dem der Past in Beziehung. (2.) Daran anschließend stellt er die Frage, wie das von den Past vorausgesetzte und benutzte Corpus Paulinum des Näheren aussah. (3.) Theobald kommt nach ausführlicher Diskussion zu der Auffassung, dass die Ignatianen als ein *pseudepigraphisches* Corpus erst in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. entstanden sind, was wiederum Konsequenzen für die Datierung der Past (aber auch für die Literarkritik des Polycarpbriefes) hat.

(1.) Im Hinblick auf das *Itinerar* der Ignatianen arbeitet Theobald die Ignatius-Reise als Paulus-Mimesis heraus. Das *Itinerar* der Ignatien werde zunächst in Eph 1,2 entworfen, dann in Röm 5,1; 10,1 und abschließend in Pol 8,1 konkretisiert. Wichtig sei dabei die Parallelisierung der Wege der beiden Märtyrer: Wie die Past so setzen auch die Ign den Reiseweg des Paulus nach Rom über Kleinasien und Makedonien voraus. Das *Itinerar* der Ignatianen »von Syrien nach Rom« (Eph 1,2) bildet also den in den Past entworfenen *Weg des Paulus vom Osten in den Westen des Imperiums* nach. Außerdem stimme auch das *Itinerar* der ca. 170–180 n. Chr. in Kleinasien entstandenen ActPaul im Hinblick auf die letzte Lebensphase des Paulus mit dem der Past in Grundzügen überein. Dies gelte vor allem für den Abschnitt Ephesus – Makedonien (ActPl: konkret Philippi) – Korinth. Hinzu kommen gemeinsame Personaltraditionen (Demas, Hermogenes, Onesiphoros, Aquila und Priska, Titus, Lukas). Auch der Autor der ActPl benutzte also die Past (343).

Annette Merz (241 f.) ging in ihrer Studie vom *Itinerar* in Röm 15,19 aus: Laut ihr schließen die Past an *diesen* Text an, indem sie den südlichen Bogen des von Paulus genannten »Kreises« (κύκλω) mit Kreta, Nikopolis und Dalmatien vervollständigen. Anders dagegen Theobald, laut dem die Past weder die letzte Jerusalemreise noch eine geplante Spanienreise des Apostels zu kennen scheinen, sondern stattdessen eine plausible Reiseroute des Paulus von Ephesus über Makedonien und Nikopolis nach Rom entwerfen. Diese Beobachtung kombiniert er mit der Textgeschichte des Römerbriefs und kommt zu der These, dass die Past ein Corpus Paulinum voraussetzen, das eine *Kurzfassung* des Röm, nämlich Röm 1–14 ohne Kap. 15+16, enthielt. Zwar ist eine solche Fassung handschriftlich nicht belegt (149), es finden sich allerdings viele Indizien für sie. Für diese These spricht auch, dass der Autor des 2Tim offenbar nicht weiß, dass Priska und Aquila laut Röm 16 bereits wieder nach Rom zurückgekehrt sind; statt dessen lässt er sie durch Timotheus in Ephesus grüßen.

(2.) Die dem Corpus Pastorale vorgegebene *Paulusbriefsammlung* war laut Theobald bereits von beachtlichem Umfang (157–212). Im Unterschied zu Wall betont Theobald aber, dass die Past von ihrem Verfasser von Anfang an auf dieses (vermutlich) 10-Briefe-Corpus hin konzipiert waren und dessen Lektüre steuern sollten. Anzunehmen sei, dass der Galaterbrief die Sammlung eröffnete und der Römerbrief (in der genannten *Kurzfassung*) vor dem an letzter Stelle platzierten Phlm stand. Dieser kleine Gefangenschaftsbrief dürfte den Verfasser der Past zu seiner Ergänzung des Corpus Paulinum um drei an Einzelpersonen gerichtete Briefe inspiriert haben.

(3.) Was die *Datierung* der Past angeht, so teilt Theobald mit Merz die Auffassung, dass sich eine Entscheidung in dieser Frage aus der Verhältnisbestimmung zu den Ignatianen und zum Polycarpbrief sowie aus *deren* Datierung ergibt. Im Unterschied zu Merz kommt Theobald aber nach ausführlicher Diskussion (252–314) im Anschluss an R. Joly, R. M. Hübner und T. Lechner zu dem Ergebnis, dass die Ignatianen der sog. mittleren Rezension *Pseudepigrapha* sind. Das zeigten eine Reihe kompositioneller Beobachtungen, aber auch die Anerkennung der Märtyrer-Autorität des Ignatius durch die Ekklesien auf seinem Weg – als sei sein Märtyrertod schon erfolgt (295). Im Unterschied zu Merz plädiert Theobald also dafür, die Ign als pseudepigraphisch anzusehen. Im Anschluss an Schmithals zeigt Theobald, dass die Ign nach dem Martyrium des Polycarp (156 n. Chr.), aber vor dem 5. Buch der *Adversus Haereses* des Irenäus (um 185) entstanden sein müssen, also in den 60er oder 70er Jahren des 2. Jhs. Bemerkenswerterweise sind die Ignatianen damit in die Zeit *vor* der Durchsetzung des Monepiskopats in Rom zu datieren, die ja erst unter Viktor (189–199 n. Chr.) stattfindet. Dazu passt der Rom-Bezug in der Pragmatik der Ign: Sie entstehen laut Theobald in Rom, um dort den Monepiskopat durchzusetzen. Zugleich instrumentalisiert der Verfasser die Autorität der Bischöfe von Antiochien und Smyrna im Osterfeststreit (Magn 8,1–10,3). Der Brief des Polycarp dagegen ist echt, allerdings muss Theobald aufgrund seiner Einschätzung der Ign als Pseudepigrapha davon ausgehen, dass er im Zuge von deren Entstehung interpoliert wurde (v. a. in 1,1 und 13,1 f.)

Durch diese Überlegungen kann Theobald die Entstehung der Past auf das zweite Viertel des 2. Jhs. eingrenzen.

Ein kurzes Fazit: Die Diskussion um die Datierung der Past hat in den letzten Jahren eine neue Wendung genommen, genauer: Sie wurde viel stärker als bisher mit »benachbarten« Diskursen vernetzt: mit der frühen Kanongeschichte, mit der Rekonstruktion der Entstehung und des Wachstums der Paulusbriefsammlung und mit der christlichen Literaturgeschichte des 2. Jhs., insbesondere mit der Erforschung der Ignatiusbriefe und des Polycarpbriefes. Die oft im luftleeren Raum erfolgten Spekulationen über die Entstehungszeit der Briefe konnten so durch Einsichten in ihre frühe Bezeugung und Benutzung flankiert werden. In jedem Fall kann eine Datierung der Past nicht ohne Bezug auf die Ignatianen und den Polycarpbrief erfolgen. Die Entscheidung, ob die Ignatianen pseudepigraphisch sind oder nicht und ob der Polycarpbrief interpoliert, zusammengesetzt oder einheitlich ist, hat dann direkte Konsequenzen für die Datierung der Past. Ebenfalls von Bedeutung ist, dass weder Markion noch Valentinian die Past zu kennen scheinen, dasselbe gilt für den 1Clem.

### 3. »Gender Trouble of a Pastor«: Geschlechtergeschichtliche Untersuchungen der Pastoralbriefe

Die fünf hier zu besprechenden Studien dokumentieren die intensive Beschäftigung mit den drei Briefen im Kontext der Geschlechtergeschichte. Alle Studien setzen die doppelte Pseudepigraphie, die Einheit des Autors wie auch die Corpus-These der Past voraus. Dies ist aufschlussreich, offenbar sind jene Grundannahmen insbesondere geeignet, die geschlechtsspezifischen Aussagen der Past und ihre komplexen Bezugnahmen auf andere paulinische Passagen prägnant zu erfassen. Auch in dieser Frage wirkte die Monographie von A. Merz stimulierend. Die seither erschienenen Studien zu den Geschlechterkonstruktionen der Past betonen daher durchweg den großen Abstand zu Paulus. Damit einher geht der Nachweis, dass die Past sich zeitgenössischen patriarchalischen Geschlechterdiskursen ungleich mehr geöffnet haben als der Apostel selbst.

Bemerkenswert ist, dass in dem hier zu besprechenden Zeitrahmen keine monographischen Studien zur *Amtsfrage* erschienen sind.<sup>20</sup> Die Durchsicht der hier vorzustellenden Bände zeigt, dass die *Amtsfrage* aktuell vor allem als *Geschlechterfrage* unter den Vorzeichen der Genderthematik diskutiert wird. Dass die Past hier keine gute Presse haben, ist naheliegend und auch gut begründet. Zugleich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich anhand dieser Thematik neue Varianten alter Verfallstheorien einbürgern: Vielleicht hat gerade die Geschlechterforschung – ob ungewollt oder nicht – das alte »Frühkatholizismus«-Modell<sup>21</sup> in neuer Form und auf neuem methodischen Fundament wieder von den Toten erweckt.

Die erste hier zu besprechende Monographie von J. M. HOLMES wurde 2000 publiziert, die ihr zugrundeliegende Promotionsschrift stammt aber schon aus dem Jahre 1995. Sie hat in der folgenden Diskussion faktisch keine Spuren hinterlassen. Ihre Ausgangsthese, dass das an Frauen gerichtete Verbot zu lehren eigentlich schon immer und überall missverstanden wurde

<sup>20</sup> Vgl. dazu Joseph A. Fitzmyer, *The Structured Ministry of the Church in the Pastoral Epistles*, in: CBQ 66 (2004), 582–596; Otfried Hofius, *Die Ordination zum Amt der Kirche und die apostolische Sukzession nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe*, in: ZThK 107 (2010), 261–284; Michael Theobald, *Von den Presbytern zum Episkopos (Tit 1,5–9). Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale*, in: ZNW 104 (2013), 209–237.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Tobias Kirchhof, *Kirche als Einheit. Zur Darstellung des Frühkatholizismus bei Johann Adam Möhler (1796–1838) und Ferdinand Christian Baur (1792–1860)*, Leipzig 2013, außerdem David J. Downs, »Early Catholicism« and Apocalypticism in the Pastoral Epistles, in: CBQ 67 (2005), 641–661.



(18. 116 u. ö.), ist offensichtlich nicht ausreichend begründet und konnte daher nicht überzeugen.

Konsensfähig dürfte allerdings sein, dass eine ausführliche Analyse der »syntactical peculiarities and semantic ambiguities of the passage« (9) die notwendige Voraussetzung darstellt, um das Lehrverbot 1Tim 2,12 richtig einordnen zu können. Damit ist der Anspruch erhoben, Grundlagenarbeit zu leisten. Ob im Gegenzug allen Debatten um Autorschaft und kulturellen Hintergrund unterstellt werden kann, die falschen »exegetical devices« zu verwenden, ist die Frage.

Die Arbeit ist in vier Hauptteile gegliedert: 1. 1Tim 2,9–12 im unmittelbaren Kontext, 2. 1Tim 2,9–12 im Kontext des 1Tim und der anderen Past, 3. Das Verhältnis zu 1Kor 14,34–36 sowie 4. »The role of γάρ in 1Tim 2,13–15«.

Eine grundlegende Weichenstellung nimmt sie im 4. Kapitel vor: In 1Tim 2,8–15 gehe es nicht um den Gottesdienst, sondern um »sensible regulation of everyday behaviour« (96). Diese These ruht philologisch auf dem durativen Aspekt der in 1Tim 2,12 von οὐκ ἐπιτρέπω abhängigen beiden Infinitiv-Präsens-Wendungen διδάσκειν γυναικί und αὐθεντεῖν ἄνδρός. Dieser Aspekt dominiert ihre Übersetzung der Passage: »I also permit a Woman neither constantly (!) to direct, nor to dominate a man. She should be tranquil.« (97) Keineswegs würden Frauen also Lehre oder gottesdienstliche Beteiligung verboten, sondern nur die andauernde und alle Bereiche des Lebens umfassende Lehre sowie die dauerhafte Dominanz über den Mann. Überhaupt seien die Anweisungen des 1Tim in der Regel nicht auf konkrete Situationen bezogen, sondern formulierten allgemeine und universale Prinzipien, die anders gelagerte Einzelsituationen nicht ausschließen. Auch hätten die Past keine einheitliche Gegnergruppe vor Augen, sondern Gegner »of various kinds« (138), sowohl inner- als auch außergemeindlich und mit verschiedenen Profilen.

Mühe bereitet ihr die Passage 1Kor 14,34–36, die ja der von ihr abgelehnten »traditionellen« Deutung von 1Tim 2,12 nahe zu stehen scheint. Laut Holmes ist die Passage entweder interpoliert oder V.34 f. enthalte Zitate aus einem Brief von jüdenchristlichen Korinthern, den Paulus in 14,36 aber ablehnt.

Im abschließenden Kapitel befasst sie sich mit der an das Lehrverbot 2,12 anschließenden Passage 2,13–15. Keineswegs liefere der Rekurs auf Eva die Begründung für ein Lehrverbot für Frauen. Stattdessen behauptet sie einen in 2,13 erfolgten Neueinsatz. Dabei steht ihr natürlich die Konjunktion γάρ in 2,13 im Weg. Laut Holmes ist sie *nicht* begründend bzgl. des Vorhergehenden, sondern »is best left untranslated« (299). Das »saying« 2,13–15 schließe die ganze Passage 2,8–12 ab. Der letzte Satz in der 3. Person Plural (ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης) beziehe sich auf Männer *und* Frauen. *Hier* liege auch der eigentliche Skopus des Zitats (nicht in der misogynen Evalogie). Die Formel Πίστος ὁ Λόγος in 3,1 beziehe sich zurück auf 2,13–15.

Die Forschung beschränkt sich hier definitiv auf einen anderen Weg, keiner der hier vorgelegten Thesen war ein Nachleben beschieden. Insbesondere spricht der Kontext der genannten Passage (v. a. die Anweisungen zur Auswahl von Episkopen und Diakonen 3,1 ff.) doch für das von der Autorin bestrittene

»congregational setting«. Vor allem aber wirkt die Abkopplung von 2,13–15 von 2,12 gezwungen.

Ausgangspunkt von MARIANNE BJELLAND KARTZOWS Arbeit ist die Beobachtung, dass die Past ihren Gegnern an mehreren Stellen und mit unterschiedlicher Begrifflichkeit unterstellen, »gossip« zu betreiben, was das deutsche Wort »Tratsch« nur unzureichend wiedergibt. Die Verfasserin geht davon aus, dass es sich dabei um »gendered speech« handelt, dass also mit dem Etikett »gossip« bestimmte geschlechtsspezifische Konnotationen verbunden sind: »Gossip is feminine speech« und dient als weibliches Stereotyp der Gegnerpolemik (203). Dabei unterscheidet sie zwei Gruppen von Aussagen: Einmal wird das Etikett »gossip« direkt auf Frauen aufgeklebt: Dreh- und Angelpunkt der Arbeit ist daher »the gossip scene« 1Tim 5,13 im Kontext der Witwen-Paränese. Diese ergänzen die Anweisung an die Frauen in 1Tim 3,11, außerdem Tit 2,3–5 sowie 1Tim 4,7 (μῦθοι alter Frauen). Allerdings dient »gossip« auch dazu, die männlichen (!) Gegner der Past zu diskreditieren, nämlich deren Rede, die in Tit 1,10 f.; 1Tim 1,6–7; 6,20; 2Tim 2,16–17; 4,3 polemisch angegriffen wird. Die Past wollen also ein *Doppelt* erreichen: Sie wollen einerseits einen »alternative discourse in which women were talking to each other« (206) ruhigstellen und der Kontrolle unterwerfen, und andererseits die (männlichen!) Gegner als »weibisch« disqualifizieren.

In einer knappen Einleitung (1–10) formuliert sie Thema und Fragestellung der Arbeit und skizziert einen (sehr) kurzen Forschungsüberblick zur Genderdiskussion in den Past.

Das 1. Kapitel »Gossip and Gender« (11–40) dient der Begriffsklärung und vor allem der geschlechtsspezifischen Fokussierung der Fragestellung: Kartzow postuliert ein »misogenic stereotype that gossip is feminine speech« (27). Antike wie moderne Quellen »do not claim that men never gossip, but a gossipier is usually a woman« (30). Diesem Stereotyp setzt sie im Anschluss an Mary Leach eine andere Perspektive entgegen: »gossip« sei eine »form of counter-discourse« (33), da es die jeweils Mächtigen seien, die jeweils definierten, was »gossip« ist. Hinter dem »gossip discourse« werde zudem ein »female network« sichtbar (40).

Im 2. Kapitel »Identifying the ancient gossip discourse« (41–66) wendet sie sich sowohl den aktuellen (soziologischen) wie den antiken Diskursen um das Phänomen »gossip« als auch dem lexikalischen Feld φλυαρ- (sowie διάβολος, περίεργος und πολυπράγμων sowie ἀδολεσχία) zu. Das Wortfeld φλυαρ- erscheint v. a. bei Plutarch, aber auch in anderen Texten, v. a. des 1. Jhs. Es wird v. a. von Männern zur abschätzigen Charakterisierung anderer Männer (!) benutzt. Nur wenige Belege entfallen auf Frauen (vgl. die Liste 65).<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Interessant ist der Hinweis auf 3Joh 10 (φλυαρῶν ἡμᾶς), wo die Vokabel vom Presbyter auf Diotrephes angewendet wird und diesen offenbar als unmännlichen »gossiper« charakterisieren soll.

Kapitel 3 »Ancient representations of female gossipers« (67–116) bietet dann einen Überblick über die antiken Belege für das Stereotyp des weiblichen »gossipers«. Kartzow behandelt griechische Autoren (Semonides, Andocides, Lysias), hellenistisch-römische Autoren (Plutarch, Juvenal) sowie jüdische Texte (Philo, Joseph und Aseneth, Mischna). Erkennbar sei, dass »gossip« die Grenzen zwischen öffentlichen und privaten Räumen überschreite, die in antiken Diskursen scharf gezogen und auch geschlechtsspezifisch konstruiert werden. Dadurch entziehe sich »gossip« auch der Kontrollier- und Steuerbarkeit, Informationen bleiben nicht in dem »Raum« (z. B. des *oikos* oder auch der *polis*), in den sie nach dem Willen der Mächtigen gehören. Indem »gossip« z. B. in den öffentlichen Raum eindringt, beeinflusse er auch öffentliche Diskurse.

Im kurzen 4. Kapitel »The Pastoral Epistles and gender discourse« (117–132) skizziert sie anhand exemplarischer Forschungsbeiträge (Jouette Bassler, Margaret Y. MacDonald, Lone Fatum) die Untersuchungen der Past im Rahmen der Gender-Perspektive. Mit Luke T. Johnson kommt auch ein profiliertes Kritiker feministischer Exegese zu Wort (126–128).<sup>23</sup>

Im folgenden 5. Kapitel »Representations of female gossipers in the Pastoral epistles« (133–175) analysiert sie auf Grundlage der bisherigen Ausführungen zunächst jene Passagen der Past, in denen es um Frauen und ihr Reden geht: 1Tim 3,11; 4,7 die Sklavenparänese (1Tim 6,1–2; Tit 2,9–10) sowie die in den Briefen namentlich genannten vorbildlichen Frauen. Es folgt die Zentralstelle 1Tim 5,13 (»The gossiping widows«) im Kontext der Witwenparänese. Diese wird dann in Beziehung zu dem in Kap. 3 rekonstruierten »ancient gossip discourse« und zu weiteren, auch neutestamentlichen Passagen (Lk 24,11; Joh 4) gesetzt. Hinter dem, was der Autor mit dem Wortfeld *φλυαρ*- und anderen pejorativen Begriffen labelt und der Kontrolle unterwerfen will, werde in den Past ein »counter-discourse« samt dahinter stehenden »social ties outside of male dominance« sichtbar.

Das 6. Kapitel »Gossip and masculinity« (177–201) beginnt mit einer knappen Skizze der neueren Masculinity Studies.<sup>24</sup> Anhand antiker Belege für »feminized male gossipers« (Lukian, Dionysius Halicarnassus, Plutarch, Aristophanes, Menander) zeigt sie, wie der Vorwurf gegen *Männer* eingesetzt wurde. Von dort aus wird dann die Gegenpolemik der Past (1Tim 4,7: Altweibermärchen; 2Tim 2,16 f.: Krebsgeschwür; 4,3: Ohrenkitzel; Tit 1,10 f.: Mund zu stopfen) und ihre Strategie, die Verkündigung der Gegner als unmännlich zu disqualifizieren, erneut dargestellt.

Kartzows Studie enthält viele wichtige Einsichten in antike geschlechtsspezifische Stereotypisierung und Polemik und wirft neues Licht auf die Gegenpolemik der Past. Vor allem dürfte der Nachweis gelungen sein, dass die rhetorische Strategie der Past wesentlich auf die Verteidigung (im eigenen Fall) und die Bestreitung (im Falle der Gegner) von Maskulinität abzielt. We-

<sup>23</sup> Allerdings findet eine echte exegetische Auseinandersetzung mit Johnson nicht statt, Kartzow wirft ihm absurderweise »gender-blindness« und »perhaps also male fantasy« vor (128), anstatt seine Argumente zu widerlegen. Man wird unweigerlich an den Umgang der Past mit ihren Gegnern erinnert. Dass Johnson grundsätzliche methodologische und hermeneutische Fragen aufgeworfen hat, kommt kaum in den Blick.

<sup>24</sup> Unverständlich ist die Unterstellung, diese führten zu einer »homo-social construction« (180), was für feministische Forschung ja analog gelten würde.

niger überzeugend sind ihre (allerdings rudimentären) Rekonstruktionen der Konfliktlage. Die Gegnerpolemik der Past wird einer Art von klassischem »mirror reading« unterzogen, das nun aber unter dem Vorzeichen einer radikalisierten Hermeneutik des Verdachts erfolgt (aber ähnlich kurzschlüssig ist). Postuliert wird ein Kampf des Autors gegen Frauennetzwerke, deren Widerstand er brechen und deren »counter-discourses« er unterdrücken wolle. Belastbare Belege dafür bleiben aus.

In ihrer 2010 an der University of Chicago Divinity School eingereichten Dissertation, die 2013 unter dem Titel »Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household« erschienen ist, zieht ANNETTE BOURLAND HUIZENGA eine Briefteilsammlung heran, die bislang kaum für das Verständnis der Past ausgewertet wurde: die Teilsammlung von zwölf Texten aus dem Corpus der Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer, die unter dem Namen von fünf Frauen (Melissa, Myia, Periktione, Phintys und Theano) verfasst und an Frauen adressiert sind. Sie entstand zwischen dem späten 2. Jh. v. Chr. und dem frühen 2. Jh. n. Chr. Laut dem Herausgeber der maßgeblichen Textedition, Alfons Städele<sup>25</sup>, ist die Stellung der drei Pythagoreerinnen Melissa, Myia und Theano im Rahmen der griechischen Epistolographie singular, da deren Briefe nicht nur eine Frau als Absenderin, sondern auch eine als Empfängerin haben. Mit fünf Briefen dieser drei Frauen, die zudem durch die Textgeschichte eng miteinander verbunden sind, befasst sich Bourland Huizenga in ihrer Arbeit.

Der Vergleich mit den Past bietet sich an, weil sowohl die Briefe der genannten drei pythagoreischen Frauen als auch die Past sich insbesondere mit *Fragen des oikos* befassen, weil in beiden Briefsammlungen die Lehre *geschlechtsspezifisch* erfolgt und dabei inhaltlich spezifisch weibliche *topoi* behandelt werden und weil diese Lehre sich an den drei gesellschaftlich akzeptierten »Geschlechterrollen« für Frauen im *oikos* ausrichtet: »The triad of women's household roles – wife, mother, and *despoina*« (45). Der sozialen Realität der Geschlechtertrennung korrespondieren in beiden Fällen geschlechtsspezifische Tugendlehren. Allerdings wenden sich die Past im Unterschied zu den genannten Pythagoreerbriefen nicht direkt an Frauen.

In der Einleitung (1–27) skizziert Bourland Huizenga die Landschaft, innerhalb derer sie die Lektüre der beiden Textcorpora angehen will. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer werden wie auch die Past in die Tradition geschlechtsspezifischer Moralphilosophie (Sokrates und Platon, Aristoteles, Xenophon und andere) gestellt.

---

<sup>25</sup> Alfons Städele (Hg.), Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer (Beiträge zur klassischen Philologie 115), Meisenheim 1980.

Aus beiden Briefsammlungen will Bourland Huizenga zum Zwecke des Vergleichs ein »curriculum for the moral education of women« herauspräparieren (27).

Im ersten Hauptteil (29–213) untersucht die Autorin dann ausführlich die genannten pythagoreischen Briefe. In einem ersten Kapitel (31–75) stellt sie den Forschungsstand derjenigen fünf Pythagoreerbriefe dar, als deren Autorinnen Frauen firmieren. Sie befasst sich ausführlich mit der Situation der Codex-Handschriften, in denen die fünf Briefe in unterschiedlichen Kleinsammlungen, die der Melissa und der Myia sowie die drei Theano-Briefe, erscheinen. Im Hinblick auf die Leserichtung weist Bourland Huizenga überzeugend nach, dass die fünf Briefe in einer bestimmten Reihenfolge gelesen werden möchten (die zudem in wichtigen Codices belegt ist), da die verhandelten weiblichen Geschlechterrollen chronologisch-biographisch (»chronology of women's life-stages«) aufeinander aufbauen. Im Anschluss an eine knappe Reflexion über die Adressatenschaft der Briefe und die Bedingungen antiker Rezeption folgt eine kommentierte Übersetzung der fünf Briefe (57–75). Ihr entspricht der im Anhang beigegebene griechische Text nach der kritischen Ausgabe von Alfons Städele (1980) (377–383).

Es folgen drei umfangreiche Kapitel inhaltlicher Analyse der Briefe. Neben der ausführlichen Rekonstruktion der namentlich genannten Absenderinnen und Adressatinnen der Briefe und ihrer paränetischen und rhetorischen Strategien sind v. a. die im 4. Kapitel behandelten »Topics for Women« wichtig, da sich hier die geschlechtsspezifische Prägung des in den Pythagoreerbriefen geführten Diskurses zeigt, bei dem es grundlegend um die Rollen von Frauen im *oikos* geht. Erhellend für die Pastoralbriefe ist v. a. die in »Melissa an Kleareta« entwickelte spezifisch weibliche Form von *sophrosyne*, nämlich die eheliche Treue. Diese muss sich auch im Auftreten der Ehefrau, in ihrem Verhalten und ihrer Kleidung und Schmuck zeigen.

In einer umfangreichen Zusammenfassung (201–213) legt Bourland Huizenga abschließend »The Good Woman Topos« bzw. die Konstruktion des »domestic ideal« dar, wie es die Briefe entwerfen. Wichtig ist vor allem die Erkenntnis, dass die Briefe den Frauen in moralischer wie philosophischer Hinsicht Fortschritte zutrauen. In der (pseudepigraphischen) Briefsituation fungieren ältere Frauen, die zudem philosophisch gebildet und als Tochter bzw. Ehefrau des Pythagoras bestens ausgewiesen sind, als Lehrerinnen und Ratgeberinnen für jüngere Frauen in grundlegenden Situationen. Der *oikos* bildet dabei die Arena für die spezifisch weibliche *sophrosyne*, die v. a. in sexueller Enthaltbarkeit bzw. ehelicher Treue sowie in der Bindung an den *oikos* besteht. »Sophrosyne then is the supreme virtue for any woman to acquire.« (209) Im Unterschied zum Mann, dessen *sophrosyne* zudem nicht in erster Linie in sexueller Treue besteht, gilt für Frauen: »The moral progress for a women materializes only within the boundaries of her domestic relationships and duties« (212).<sup>26</sup>

Schon diese Skizze zeigt, dass eine Befassung mit den pythagoreischen Briefen instruktiv für die Past ist. Diesen wendet sich Bourland Huizenga dann im zweiten Hauptteil (215–364) zu. Bourland Huizenga geht davon aus, dass alle drei Past vom selben Autor als Teilsammlung des Corpus Paulinum verfasst sind, was sie insbesondere am »consistent and reinforcing teaching about and for women« festmacht (221).

<sup>26</sup> Vgl. dazu die grundlegende Studie von Adriaan Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term* (Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum 259), Leiden/Boston 2010.

Das folgende zweite Kapitel »Teachers and Learners« korrespondiert dem Kapitel »Female Pythagorean Teachers« des ersten Hauptteils. Dreh- und Angelpunkt für ihre Analyse bildet Tit 2,3–5: Titus soll »reden, was der gesunden Lehre würdig ist«. Konkret sollen die älteren Frauen Lehrmeisterinnen des Guten (καλοδιδασκάλους) sein, um die jungen Frauen zur *sophrosyne* anzuleiten (σωφρονίζωσιν). Titus – und in seinem Gefolge offenbar der männliche Amtsträger (1,5–9) – soll ältere Frauen anleiten, die jüngeren zu lehren. Mit Recht erschließt Bourland Huizenga von Tit 2,3–5 aus die anderen Stellen 1Tim 2,11–12; 1Tim 5,13 und 2Tim 3,6–7 und arbeitet das zugrundeliegende Problem heraus. Denn die Past präsentieren Paulus (1Tim 1,16), aber auch Timotheus (4,12) und Titus (Tit 2,7) als τύποι. Im Unterschied zu Paulus, dessen Aufforderung, ihn nachzuahmen, an die *ganze* Ekklēsia ergeht, verstehen die Past die Nachahmung des Apostels geschlechtsspezifisch. Damit ist die Frage aufgeworfen: »Can a male apostle, overseer, or elder model faithful behaviour for women?« (271) Offenbar nicht, zumal die Briefe im Umgang zwischen Männern und jungen Frauen zur Vorsicht raten (1Tim 5,2) und junge Witwen als gefährlich portraitiert werden (1Tim 5,11). Die geschlechtsspezifischen Anweisungen der Past führen im Verbund mit der Limitierung der Gemeindeleitung für Männer also zu einer Leerstelle: Weil Paulus und seine männlichen Nachfolger als τύποι für die Frauen in der Ekklēsia ausfallen, muss diese Position des Vorbildes tugendhaften Lebens von den älteren Frauen eingenommen werden. Die Wahrnehmung der älteren feministischen Exegese, die Past seien in erster Linie frauenfeindlich, ist also zu einseitig. Laut Bourland Huizenga dominiert »a strong ideology of *gender differentiation* coupled with the fact that both sexes participate in Pauline assemblies« (285). Allerdings beschränkt sich das »Lehramt« der älteren Frauen auf frauenspezifische und auf den *oikos* bezogene Tugendlehre (274).

Im Kapitel »Learners in the Pastorals« (275–284) arbeitet die Verfasserin heraus, dass Frauen, die unter dem Einfluss der Gegner des Autors lernen, zwar durchaus kritisch gesehen werden (vgl. 1Tim 5,13 und 2Tim 3,6–7), aber die berüchtigte Stelle 1Tim 2,11–12 zeige dennoch, dass der Autor den Frauen die Fähigkeit zu lernen durchaus zutraut – solange es in Stille und Unterordnung geschieht. Doch hält die Autorin mit Recht fest, dass die Past ein weit pessimistischeres Bild zeichnen als die Pythagoreerbriefe, zumal sie es durch »Eva« noch zusätzlich religiös aufladen. Gerade anhand dieser religiös-ideologischen Legitimationsstrukturen macht die Autorin einen Hauptunterschied zwischen den beiden Teilbriefsammlungen fest, so sehr sie sich in ihrer Sicht auf Frauen im *oikos* ähnelten.

Instruktiv ist dann das 8. Kapitel »Topics for Women«, wo es insbesondere um die *sophrosyne* als geschlechtsspezifisch ausdifferenzierte Tugend (»gendered bzw. sexualized virtue«) in den Past geht (329–349). Der Vergleich mit den Pyth zeigt, dass in 1Tim 2,9–11 fünf Grundelemente des »Good Woman Topos« erscheinen, die die Passage in hohem Maße »anschlussfähig« für außerchristliche Wahrnehmung machten (344–349). Im Unterschied zu den Männern ist der *oikos* mit seinen drei weiblichen Geschlechterrollen (Ehefrau, Mutter, *despoina*) die »Arena«, in der christliche Tugenden, v. a. die *sophrosyne*, zu erwerben sind. Und eben auf *diese* zielt das moralische *curriculum* der Past für getaufte Frauen.

Die Kontextualisierung der Past mit den an Frauen gerichteten Pythagoreerbriefen eröffnet neue Perspektiven auch in der Geschlechterfrage. Bourland Huizenga arbeitet heraus, dass die klassischen »Männerrollen« des *oikos* (Ehemann, Vater, *pater familias*) ihr Gegenstück im »Haus Gottes«, der Ekklē-

sia, haben (Episkopen und Diakone, Presbyter). Das gelte gerade nicht für Frauen: »The *house church* roles prescribed for women parallel their roles in the household, so that women are subordinated to men in both arenas, and are excluded from the house church leadership positions of overseer, elder, and deacon.« (336) Die Konsequenz: »The female responsibilities have no official counterparts in his familial system of church organization.« (350)

Im Falle der Witwen wie der weiblichen Diakone lassen die Past aber noch einiges im Unklaren. Vor allem aber bildet die Unterweisung von jungen Frauen durch ältere eine Ausnahme von obigem Prinzip, zumal damit keineswegs nur die Unterweisung von Töchtern durch ihre Mutter gemeint ist, sondern tatsächlich eine Funktion *in der Gemeinde*. Damit wird ein in der bisherigen Diskussion oft in den Hintergrund getretener Aspekt neu ins Bewusstsein gerückt. Wenn der Autor der Past Wert darauf legt, dass diese Unterweisung der jüngeren Frauen nur im Hinblick auf ihre zukünftigen Aufgaben im *oikos* sowie auf ihr diesen Aufgaben entsprechendes Auftreten in der Gemeinde geschieht, dann zeigt dies indirekt, dass die gemeindliche Realität komplexer war, als er es wollte. Im Vergleich mit den Pythagoreerbriefen kommt im Falle der Past aber immerhin die *Gemeinde* als ein eigenes Feld von Geschlechterperformanz hinzu.

Typisch für die Past ist laut Bourland Huizenga ihre Kompatibilität mit den außerchristlichen moralphilosophischen Vorstellungen: »Christian faith and practice are not at all antithetical to the moral values of their culture.« Damit werde der »Good Woman Topos« Teil der paulinischen Paratheke (363). Einen spezifisch *christlichen* Akzent verleiht der Verfasser diesem Topos dann v. a. durch den *theologischen* Unterbau, insbesondere durch eine spezifische, auf Eva zentrierte Lesart der Genesis.

In ihrer 2012 an der Universität Regensburg eingereichten Habilitationsschrift legt KORINNA ZAMFIR eine konsequente Lektüre der Pastoralbriefe im Anschluss an den *ecological* bzw. *environmental approach* Abraham Malherbes vor. Damit ist gemeint, dass die zeitgenössischen griechisch-römischen Diskurse nicht einfachhin als »Hintergrund« von neutestamentlichen Texten gewertet werden, sondern diese vielmehr konsequent als integraler Bestandteil von jenen verstanden werden. Autor und Gemeinde der Past sind demnach ebenso integraler Bestandteil der griechisch-römischen Gesellschaft wie z. B. pagane Autoren auch: »Both New Testament authors and popular philosophers inhabit the same physical and cultural space, as well as the same intellectual environment.« (XV) Laut Zamfir lassen sich diese Briefe nicht als Erzeugnisse einer eigenen abgrenzbaren »Christian identity« lesen und dann zu ihrer Umwelt in Beziehung setzen, sondern umgekehrt wird der Verfasser ausschließlich als Mann seiner Zeit und seiner Kultur wahrgenommen.

Dieser Zugang impliziert natürlich, dass die Briefe mit möglichst vielen außerchristlichen Zeugnissen in Beziehung gesetzt werden – diesem Anspruch kommt die Verfasserin in hohem Maße nach.

Die Past vertreten in Zamfirs Lesart offensiv die Positionen, Ansichten und Werte der römischen *Eliten*, wollen sie nach innen in ihre Gemeinden vermitteln und diese entsprechend strukturieren. Die spezifisch christlichen Inhalte dienen dabei in erster Linie der theologischen Fundierung der geforderten Unterordnung unter römische und kirchliche Autorität und der Aneignung der Normen der Umwelt (17 f.). Aus diesem Grund wertet sie die Past als »ideological«. Damit meint sie konkret, dass die drei Briefe »programmatic writings composed with a specific goal« seien, dass sie also gerade nicht »descriptive« (auch wenn sie sich v. a. in den Gegnerpassagen so geben), sondern »prescriptive writings« seien; die Past wollen laut Zamfir ekklesiale Zustände nicht beschreiben, sondern verändern. Sie seien »performative« dahingehend, dass sie »Orthodoxie erzeugen« (»creating« bzw. »establishing orthodoxy«; vgl. 19 ff. 27; 151 f. u. ö.) – und zwar durch Marginalisierung und Ausgrenzung ihrer Gegner.

Im ersten Kapitel »Placing the discussion on roles and ministries« schließt sich Zamfir zunächst der Pseudepigraphie- und der Corpus-These (in der Reihenfolge Tit–1Tim–2Tim) an. Entstanden seien die drei Briefe um die Jahrhundertwende im westlichen Kleinasien als bewusste Fälschungen, um die apostolische Autorität des Paulus für ihre Agenda zu beanspruchen (4 f.). Die Pastoralbriefe seien keine Briefe im engen Sinne, sondern »programmatic writings« (5), vor allem seien sie nicht deskriptiv, sondern präskriptiv. »The values and normes endorsed by the PE are those promoted by authors belonging to the elites« (13), das gelte v. a. für die Amtsträger. In sozialgeschichtlicher Hinsicht setzt sich Zamfir von dichotomischen Modellen der römischen Gesellschaft(en) ab, es gebe keineswegs nur Unter- und Oberschicht. Stattdessen schließt sie sich »graduellen« Modellen an und geht aufgrund von Hinweisen aus den Pastoralbriefen selbst davon aus, dass die Gemeinden in sozialer Hinsicht heterogen sind. Denn die Briefe belegen, dass es eine Reihe von durchaus wohlhabend(er)en Mitgliedern gab, z. B. Hausbesitzer, die auch Sklaven hatten. Laut Zamfir vertreten die Past nun einseitig *deren* Standpunkt, genauer: den Standpunkt der sozial und ökonomisch bessergestellten Minderheit innerhalb der Gemeinde. Daran ändern auch die moderaten Ermahnungen der Reichen nichts, die ebenso das Ethos der Eliten widerspiegeln wie die Ermahnungen an die Sklaven. Instruktiv ist das Teilkapitel »controlling religion« (27–36), wo Zamfir die Past in die Tradition staatlicher Kontrolle der Religion in der Antike stellt.

Unter der Überschrift »The ekklesia as oikos and polis of God« folgt ein ausführliches Kapitel über die Ekklesiologie der Past. Im Zentrum steht die Wendung *οἶκος θεοῦ* (60–159). Zamfir breitet reiches Material zu den Begriffen *ekklesia*, *oikos* und *polis* und ihren Korrelationen aus, um v. a. 1Tim 3,4–5.12 und Tit 1,6 zu erklären. Die Ekklesia der Past besteht laut Zamfir bereits aus einer Föderation von Häusern. Diese bezeichnet der Autor des 1Tim als »*oikos* Gottes«. Instruktiv sind die Darlegungen zu *oikos* und *polis*, die eine schematische Aufteilung »öffentlich« vs. »privat« verbieten. Die



ekklesiologische Grundthese der Arbeit lautet, dass die Ekklesia sowohl der *oikos* Gottes als auch ein *öffentlicher* Raum ist! Dies erklärt, warum der 1. Timotheusbrief zwar die Ekklesia als Haus Gottes definiert und entsprechend strukturiert, sie aber als *öffentlichen* Raum versteht und somit den Ausschluss von Frauen aus »amtlichen« Funktionen betreibt. Denn die Strukturierung der Ekklesia als *oikos* führt zur »gendered division of spaces and roles« (85–97). Leitendes Ideal ist dabei »the *ideal of female domesticity and male dedication to the affairs of the polis*« (97). Im Kontext ihrer Ausführungen zu »honor and shame« (97–127) verhandelt sie dann insbesondere das *sophrosyne*-Konzept der Past und seine Parallelen z. B. in den Pythagoreischen Briefen.

Das dritte Kapitel behandelt »The authority to teach in the Pastoral Epistles« (160–288). Gleich zu Beginn stellt sie die Perspektive ihrer Analysen dar: »Teaching is one of the core issues regulated by the PE«; der Grund dafür lautet: »*teaching is an expression of authority*« (160). Ausführlich rekontextualisiert sie 1Tim 2,11–15 und den dort sichtbaren Zusammenhang von Lehre, Autorität/Legitimation und Geschlecht (v. a. 217–259). Ihre These lautet: Frauen sollen von der Lehre im öffentlichen Raum ausgeschlossen werden, weil sie dadurch in einem Bereich Autorität beanspruchen, der nach antiken Vorstellungen eben männlich ist. Diese konventionellen Vorstellungen werden durch den Autor des 1. Timotheusbriefes theologisch vertieft, v. a. unter Rekurs auf die Genesis in 1Tim 2,13–15. Wie schon Bourland Huizenga schließt sich auch Zamfir der These von Annette Merz von der Mutterschaft als Heilsweg an.

Abschließend stellt sie die Frage »Do men have the authority to teach?« (279–286). Mit Recht arbeitet sie hier heraus, dass laut den Past keineswegs alle Männer *qua* Mann das Recht zu Lehren besitzen. Die Amtsträger sollen aus Kreisen der freien und wohlhabenderen Gemeindeglieder kommen, damit sind Sklaven, aber auch Asketen eigentlich davon ausgeschlossen.

Das abschließende vierte Kapitel trägt die programmatische Überschrift »Women on the public stage. Going against an ideology of exclusion« (289–392). Hier greift sie auf die schon eingangs gemachte Einschätzung der Briefe als *präskriptive* (nicht deskriptive) Schriften zurück und betont den »contrast between reality and ideology in society and in the *ekklesia*« (289). Wie für die antike Gesellschaft so stellt Zamfir auch für die Ekklesia der Past einen klaren Unterschied zwischen der komplexen Realität und dem auf Ausschluss der Frauen zielenden Diskurs fest. Die ausführliche und in vielerlei Hinsicht innovative Diskussion antiker Quellen (v. a. Platon und Aristoteles) ergibt ein sehr differenziertes Bild der realen Teilhabe von Frauen unterschiedlicher sozialer Stellung am öffentlichen, inclusive religiösen Leben. Für den Bereich der christlichen Ekklesien zeigen schon die Paulusbriefe einen ähnlich differenzierten Befund. Somit zeigt sie, dass die Past auch im Vergleich mit anderen antiken Quellen eine extrem konservative Position vertreten und diese dazu noch theologisch absichern.

Die hier vorgeführte konsequente Vernetzung der Past mit antiken Diskursen um öffentliche Leitungsfunktionen, um Geschlechterrollen im *oikos* und in der *polis*, um geschlechtsspezifische Tugend- und standesspezifische Morallehren demonstriert eindrucksvoll die Kompatibilität der Past mit der Ideologie der römischen Eliten und das Ausmaß ihrer Rezeption paganer Diskurse, auch wenn der thematisch fokussierte Zugriff der Autorin auf die

Texte und das thematische Arrangement von Zitaten an manchen Stellen beinahe suggestiv wirkt.

Korinna Zamfir stellt dabei mehrere in der Literatur bis heute vertretene Positionen auf den Prüfstand; insbesondere dann, wenn diese die Position der Past erklären und gewissermaßen »entschuldigen« wollen. So sei der Ausschluss von Frauen aus den gemeindlichen Leitungsämbtern keineswegs (nur) als Reaktion auf externe Kritik zu verstehen, sondern stelle ein genuines Anliegen des Autors dar – »*he shares these cultural and social norms with the society, in which he lives*« (69). Mit wünschenswerter Deutlichkeit räumt Zamfir auch mit der Vorstellung auf, die Past schlossen Frauen deswegen von der Lehre und den gemeindlichen Führungssämbtern aus, weil Frauen in ihrem Umfeld (bzw. bei den Gegnern) der »Irrlehre« anheimgefallen seien. Ihre gründliche Analyse (179–195) zeigt, dass dies nicht einmal die Past selbst behaupten: Alle namentlich genannten Gegner sind Männer. Begründet wird der Ausschluss von Frauen vom kirchlichen Amt mit den antiken Geschlechterrollen sowie der Anfälligkeit »der Frau« für Sünde und Verführung seit dem »Sündenfall«. Auch die nach wie vor in der Forschungsdiskussion verbreitete Bezeichnung der Gegner der Past als »Irrlehrer« o. ä. sei aufzugeben, da »Orthodoxie« durch Abgrenzung erst konstruiert werde. Laut Zamfir kreieren die Past eine »Orthodoxie«, gegenüber der dann die Position der Gegner erst als »Heterodoxie« bzw. »Irrlehre« erscheint. Keineswegs sei »Orthodoxie« eine bereits etablierte Menge von Aussagen, von denen sich die Gegner explizit abgewendet haben und keineswegs könne die Polemik der Past und die Bewertung ihrer Gegner als »Irrlehrer« die Grundlage einer historischen Rekonstruktion der Position der Gegner sein.

Hinzu kommt, dass sich die Gegner im Hinblick auf Speise- und Sexualaskese durchaus eher auf Paulus berufen konnten als der Verfasser der Past. Zamfir: Die Briefe »very likely fight against a competing, ascetic interpretation of Paul«, wie sie z. B. in den Paulusakten greifbar wird (178). Die Past sind also auch laut Zamfir Zeugen eines *internen* Kampfes innerhalb paulinischer Gemeinden und sie sind zugleich *Partei* in diesem Kampf, wobei sie die paulinische Theologie deutlich stärker transformieren und modifizieren als ihre Gegner.

Nach einer Reihe instruktiver Studien zu den Past aus feministischer Perspektive will MANUEL VILLALOBOS MENDOZA mit seiner Monographie »When Men Were Not Men. Masculinity and Otherness in the Pastoral Epistles« eine Lücke füllen, indem er die Briefe mit dem Instrumentarium der noch jungen *Masculinity Studies* analysiert. Allerdings will der Autor keineswegs eine (rein) historisch-kritische Untersuchung der in den Past greifbaren Maskulinitätsideale und -diskurse vorlegen, sondern er bringt seinen eigenen

Standpunkt und seine eigene Prägung bewusst und offensiv in die damit parteiische und engagierte Auslegung mit ein: Dies gilt insbesondere für seine eigenen biographischen und alltäglichen Erfahrungen mit den Männlichkeitsidealen im gegenwärtigen *Mexiko*, in Politik und Gesellschaft ebenso wie in der katholischen Kirche.

Im ersten Kapitel »Embracing and Celebrating El Otro Lado« (11–25) legt der Autor seinen eigenen Standpunkt dar, von dem aus er Exegese betreibt. In knappen biographischen Skizzen platziert er sich als Mexikaner (*race*), als Mann in einer patriarchalen Gesellschaft (*gender*), als Teil der LGTB-Community (sexuelle Orientierung), die innerhalb der heteronormativen Gesellschaft Mexikos als »die anderen« wahrgenommen wird, sowie als Nachkomme von afroamerikanischen Sklaven. Programmatisch ist auch seine Distanz zur (an den Universitäten Roms gelehrt) historisch-kritischen Methode. Ihr gegenüber entwirft er seine Kontextuelle Hermeneutik des *el otro lado*: Bewusst situiert er sich und seine Exegesen auf Seiten von Minderheiten, was ihn im Falle der Past auch auf die Seite der vom Verfasser als »unmännlich« attackierten Gegner bringt.

Im zweiten Kapitel »Them, the Others and Their Disputes: Crisis in the Household of God« (26–44) analysiert der Autor die von den Past erzählte *story* samt ihrem Personal (»who is who in Gods household«). Dabei geht es insbesondere um Timotheus und Titus auf der einen Seite sowie die Gegner des Verfassers der Past auf der anderen Seite.

Unter der Überschrift »We are everywhere: Masculinity in Crisis in the Macho Household of Ephesus« skizziert er im dritten Kapitel die Männlichkeitsforschung am Beispiel von D. Gilmore, M. Gleason und C. A. Williams und stellt sodann die Informationen der Timotheusbriefe über Timotheus als Mann in den Kontext von antiken Diskursen. Wichtig ist hier, dass Timotheus als *junger*, aber auch als *kranker* Mann dargestellt werde (1Tim 5,23) und außerdem seine Tränen Erwähnung finden. Damit sei die Männlichkeit des Timotheus weitgehend prekär. In diesem Kapitel wird aber auch deutlich, dass sich Villalobos Mendoza in permanenter Auseinandersetzung mit der Macho-Kultur Mexikos befindet.

Das 4. Kapitel »We Confess... That Once Upon a Time We Were »Macho-Menos« nimmt seinen Ausgang von 1Tim 1,13 und Tit 3,3 und wertet die Stellen als »Sündenbekenntnis«, gar als »coming out« (92). Durch einen Kurzschluss dieser Passagen mit 1Tim 1,10 insinuiert er, der Verfasser sei einst selbst praktizierender Homosexueller gewesen (85). In jedem Fall geht es darum, die Hinweise auf das »frühere« Leben der Protagonisten mit dem Maskulinitätsdiskurs zu verbinden.

In Kapitel 5 »Men as Women, Women as Men: Transgressing Gender During the Liturgy at God's Household« geht es um 1Tim 2,8–15. Dabei arbeitet er heraus, dass die Vorschrift in 1Tim 2,8 durchaus *restriktiv gegen Männer* zu verstehen ist, dass sich die Past also konkret gegen bestimmte Männer (und nicht direkt gegen Frauen) wenden. Im Unterschied zu Bourland Huizenga lehnt er eine geschlechtsspezifische Semantik von *sophrosyne* ab (130–136). Anhand von Lois und Eunike entwickelt er außerdem das Bild der *mater familias* (137–143). Es folgt noch das 6. Kapitel über Episkopoi und Presbyteroi, hier thematisiert er die Qualifikationslisten der Past, die antiken Maskulinitätsdiskurse und die Ehegesetzgebung des Augustus. Kapitel 7 dreht sich dann um die sozialen Fragen, v. a. um die kritischen Aussagen gegen die Presbyter (1Tim

5,17–20) sowie die Passagen über Sklaven und die an die Reichen gerichteten Aufforderungen.

Das Buch endet mit einem »Manifesto«, einer Art offenem Brief an den Verfasser der Past, in dem die im Buch erarbeiteten Vorwürfe gebündelt werden. Der Verfasser möchte hier all jenen eine Stimme (zurück-)geben, die der Autor der Past zum Schweigen bringen wollte. Auch hier neigt er zu Schablonen: Der Verfasser vertrete die Ideologie des Kaisers statt der radikalen Botschaft Jesu und des Paulus (220). Im Kielwasser Bourland Huizengas formuliert er dann noch den Vorwurf, der pythagoreische Brief der Melissa sei dem Verfasser der Past wichtiger als die Paulusbriefe.

Zweifellos ist der von Villalobos Mendoza bewusst gewählte parteiische Ansatz auch exegetisch produktiv, zumal er viele anregende antike Zeugnisse diskutiert und mit den Past vernetzt. So sieht der Verfasser z. B. durchaus richtig, dass sich die Past gegen *Asketen* wenden und im Hinblick auf Speise und Ehe eine gewissermaßen »liberale« Einstellung vertreten (98 f.). Vor allem aber ist überzeugend, dass die Gegner der Past offenbar asketische Lebensstile propagieren, und dass dies als *Maskulinitätsperformanz* wahrgenommen wird (99).

Allerdings werden angesichts einer Reihe von Kurzschlüssen zwischen den vom Autor beschworenen mexikanischen Männlichkeitsidealen und dem Text der Past auch die Grenzen des Ansatzes deutlich. So verbindet er seine eigenen Erfahrungen mit der mexikanischen Macho-Kultur relativ ungefiltert mit antiken Männlichkeitsdiskursen, was zu mancherlei Fehldeutung führt. Ein Beispiel von vielen: So wertet Villalobos Mendoza die Tränen des Timotheus (2Tim 1,4) als Zeichen für dessen defizitäre Männlichkeit (»sissy Timmy«), was nicht überzeugt. Denn keineswegs lässt sich für die Antike pauschal sagen »real men« do not cry«, keineswegs sind Männertränen pauschal »signs of weakness and effeminate bodies« und machen Timotheus zu einem »womanly man« (59). Und nirgendwo verlangt der Autor der Past, »Timothy must wipe his sissy tears off, and act like a man« (60). Hier wäre eine von der eigenen Situation und dem mexikanischen Machismo abstrahierende Befassung mit antiken Diskursen um Männertränen weiterführend gewesen.<sup>27</sup> Hinzu kommt, dass der Autor kaum zwischen den unterschiedlichen antiken Maskulinitätsidealen differenziert. Ob z. B. ein Soldat im römischen Sinne ein *verus vir* (so 64 u. ö.) und ein »prototype of masculinity« ist (68), wäre erst noch zu diskutieren. Thomas Späth hat dies für Tacitus z. B.

<sup>27</sup> Instruktiv dazu die Beiträge im Sammelband von Thorsten Fögen (Hg.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin/New York 2009. Wichtiges Material auch in: Eve-Marie Becker, *Die Tränen des Paulus* (2Kor 2,4; Phil 3,18) – Emotion oder Topos?, in: R. Egger-Wenzel/J. Corley, *Emotions from Ben Sira to Paul* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2/2011), Berlin/New York 2012, 361–378.

sehr differenziert rekonstruiert.<sup>28</sup> Es findet auch zu wenig Differenzierung zwischen stoischen und anderen Autoren statt. Trotz vielfältiger Anregungen durch das vorliegende Werk bleibt eine Untersuchung der Past im Kontext von historisch arbeitenden *Masculinity Studies* also noch ein Desiderat.<sup>29</sup>

Blickt man auf die vorgestellten Untersuchungen zurück, so ist nicht zu bestreiten, dass die Untersuchungen der Past aus der Perspektive der Gender-Studies reiche Früchte getragen und das Verständnis dieser Texte im Kontext ihres Entstehungsmilieus deutlich vorangebracht haben. Gerade im Hinblick auf die Geschlechterrollen wird das Anliegen der Past offenkundig, die christliche Gemeinde so zu modellieren, dass ihre Repräsentanten bei »denen draußen« (vgl. 1Tim 3,7) als vorbildliche Vertreter der Ideologie von männlichen Eliten der *polis* anerkannt werden. Doch geht es nicht allein um den Eindruck »nach außen«, vielmehr wird die Gemeinde selbst zum Raum, in dem die Performanz der Geschlechterrollen reguliert und normiert werden soll. Dass die dafür vom Autor der Past aufgebotenen Begründungs- und Legitimationsstrategien auch theologisch hochproblematisch sind, ist unbestreitbar, werden doch z. B. durch den Rekurs auf Eva Frauen *als Frauen* disqualifiziert (1Tim 2,15).

Dass dies aber auch in den Past weder die völlige Verbannung der Frauen in den *oikos* und ihren Ausschluss von jeder Art von gemeindlicher Tätigkeit noch den generellen Zugang zum kirchlichen Amt für jeden Mann bedeutet, hat sich ebenfalls gezeigt. Auch Männern gegenüber sind die Past an vielen Stellen restriktiv, zumal die anvisierten Gegner ausschließlich Männer sind. Zukünftige Erforschung des Geschlechterdiskurses in den Past wird daher stärker intersektional ansetzen, da die Ausführungen der Past zu Männern und Frauen fast immer mit Lebensalter und sozialem bzw. ökonomischen Status verbunden sind. Weitere Forschungsfelder ergeben sich im Hinblick auf den Zusammenhang von Askese und Geschlecht. In diesen Koordinaten wären dann auch die restriktiven Anliegen der Past im Hinblick auf die ge-

<sup>28</sup> Thomas Späth, *Masculinity and Gender Performance in Tacitus*, in: V. E. Pagán (Hg.), *A Companion to Tacitus*, Malden/MA 2012, 431–457.

<sup>29</sup> Einen ersten Versuch dazu habe ich vorgelegt: Hans-Ulrich Weidemann, *Selbstbeherrschte Hausherrn. Beobachtungen zur rhetorischen Funktion des Maskulinitätsideals in den Pastoralbriefen*, in: R. Hoppe/M. Reichardt (Hg.), *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe* (FS A. Weiser) (SBS 230), Stuttgart 2014, 271–301. Grundlegend sind zwei Beiträge aus dem Jahre 2003: Jennifer A. Glancy, *Protocols of Masculinity in the Pastoral Epistles*, in: J. C. Anderson/S. D. Moore (Hg.), *New Testament Masculinities* (SBL Semeia Studies 45), Atlanta 2003, 235–264, sowie Mary R. D’Angelo, »Knowing How to Preside over His Own Household«: Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, *Hermas und Luke-Acts*, in: ebd. 265–295.

meindlichen »Ämter« zu analysieren, zumal die Past »unfreiwillig« erkennen lassen, dass die Realität in den Gemeinden doch heterogener und (zumindest in der Optik der Past) auch heterodoxer war.

#### 4. Glaube und Erziehung: Begriffsgeschichtliche und lexikalische Untersuchungen der Pastoralbriefe

BERNHARD MUTSCHLERS im Wintersemester 2007/08 an der Universität Heidelberg eingereichte Habilitationsschrift nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Beobachtung, dass das Wortfeld πίστις κτλ. gerade in den Pastoralbriefen überdurchschnittlich häufig erscheint – selbst im Vergleich mit den proto-paulinischen Briefen. Dieser Sprachgebrauch ist demnach ein »Spezifikum der Past« (1) und wohl auch ursächlich dafür verantwortlich, dass »Glaube« zur grundlegenden Beschreibung des Christentums überhaupt wird.

Auf einen Überblick über die Forschungsgeschichte (5–35) folgt ein allgemein gehaltenes Kapitel über den deutschen Begriff »Glaube«, den griechischen Begriff πίστις sowie das lateinische *fides* (37–77), das umfangreiche begriffsgeschichtliche, sprachgeschichtliche, etymologische, religionsgeschichtliche, aber auch fundamentaltheologische Erwägungen versammelt. Dabei arbeitet Mutschler heraus, dass es sich um einen christlich orientierten Begriff handelt. »Glaube/glauben«, πίστις/πιστεύειν, *fides/credere* haben die Grundbedeutung »vertrauen« gemeinsam und drücken ein wechselseitiges Verhältnis aus.

Im folgenden dritten Kapitel stellt er seine Sicht der Past dar (79–98): Hier widmet er sich auch ausführlich der Herkunft des Begriffs »Pastoralbriefe« und diskutiert die Corpus-These (P. Trummer) sowie die Angemessenheit des Begriffs »Tritopaulinen« (W. Schenk). Es folgen »Vorüberlegungen« (99–111), v. a. zum Vorkommen der Wortfamilie πίστις κτλ. in den Past. Daran anschließend skizziert Mutschler sein Vorgehen: Alle Belege sollen vollständig, aber nach Briefen geordnet und inhaltlich, d. h. nach semantischen und theologischen Gesichtspunkten gruppiert, untersucht werden. Hinzu kommt der Vergleich mit proto- sowie deuteropaulinischen Texten, außerdem 1Clem, Ign und Polyc. Das semantische Spektrum des Wortfeldes, in das die Belege von Anfang an eingepasst werden, umfasst drei Bedeutungen: »Glaube«, »Treue« und »zuverlässig«. »Glaube« wird nochmals untergliedert in die Unterbestimmungen: Rahmenbegriff und Grundwort; Rechtgläubigkeit und Lehre; Zum Glauben kommen; Habitus; Unglaube, gläubig/ungläubig; Abfall und Widerstand.

Es folgt die fast 100seitige ausführliche und paradigmatische Auslegung des Präskripts des Titusbriefes Tit 1,1–4 mit seinen drei Belegen für πίστις und πιστεύειν (115–213). Hier wird jedes Wort und jede Wendung einer eingehenden Analyse unterzogen. Dabei geraten neben dem genannten Wortfeld Πίστις κτλ. vor allem ἀλήθεια, ἐπίγνωσις und εὐσέβεια in den Fokus. In den folgenden Kapiteln werden dann die weiteren Belege im Titusbrief (216–244), im 1Tim (245–342) und im 2Tim (343–382) analysiert. Das eben beschriebene Raster fungiert als Ordnungssprinzip.

Im »Resümee« (383–405) folgt dann eine weitere Zusammenschau. Das Substantiv *pistis* fungiere in allen drei Briefen durchgehend und umfassend als »Rahmenbegriff

und Grundwort«, wobei unter den Unterbereichen der Bereich von »Rechtgläubigkeit und Lehre« weit weniger prominent vertreten sei als oft behauptet (laut Mutschler, 401, nur drei von 34 Belegen). Nur der Tit enthalte hier einen spezifischen Akzent. Außerdem sei die Bedeutung »Treue« in allen drei Briefen durchgehend belegt. Bei den Verben entfielen alle acht Belege auf das Bedeutungsfeld »Treue« oder den Aspekt »Zum Glauben kommen«. πιστεύειν bezeichne die grundlegende auf Gott und Christus gerichtete Interaktion und die zentrale Beziehungsdimension zwischen Gott und Mensch. Das Fehlen des Adverbs zeige zudem, dass πίστις κτλ. keine Zutat zu einer anderweitigen Aktivität oder Sache ist (404).

Mutschlers detailreiche Analysen münden in der These, dass »Glaube« in den Past als »Mitte christlicher Existenz« zu bestimmen ist: πίστις κτλ. bezeichne die fundamentale Grundrelation zwischen Gott und Mensch, einen Raum der zentralen Interaktion zwischen Mensch und Gott. Auf Seiten des Menschen bestehe er im Vertrauen, auf Seiten Gottes und Christi in niemals endender Treue zu den ihm vertrauenden Menschen (395). πίστις κτλ. integriere »das gesamte Heils- und Kommunikationsgeschehen zwischen Mensch und Christus (Gott) im Blick auf Gegenwart und Zukunft« (396 f.) und stehe »für die durch Christus bestimmte Neukonstitution des Menschen, die Vertrauen bewirkt« (399). Die Untersuchungen Mutschlers zeigen, dass es eben dieser Sprachgebrauch der Past war, der dazu führte, dass in der Folgezeit »Glaube« zu einem (wenn nicht zu *dem*) zentralen Begriff der christlichen Religion wurde.

Am Ausgangspunkt von FRIEDEMANN KRUMBIEGELS im Wintersemester 2011/12 an der Universität Halle-Wittenberg angenommener Dissertation steht die Auffassung, dass die drei Pastoralbriefe von einem starken semantischen Feld bestimmt werden, das um den Begriff der Paideia gruppiert ist. Laut Krumbiegel ist damit erwiesen, dass den Past »eine eigene Erziehungskonzeption für die christliche Gemeinde zugrundeliegt« (14). Dieser Konzeption ist seine Arbeit gewidmet.

Zur Vorverständigung liefert Krumbiegel zunächst einige Hinweise zu Begriff und Funktion der Erziehung anhand von Ovid und v. a. Isokrates. Die Past näherten sich der griechischen Paideia mit ihrer identitätsbildenden Kraft an (15–17). Es folgt eine Forschungsgeschichte und eine kurze instruktive Darstellung der Bedeutung der Past in den Studienanweisungen der lutherischen Orthodoxie und des Pietismus (24–29). Im Hinblick auf die Einleitungsfragen der Pastoralbriefe lässt Krumbiegel die Verfasserfrage offen, geht aber von der Zusammengehörigkeit der drei Briefe aus.

Das II. Kapitel ist der textsemantischen Untersuchung des semantischen Feldes der Erziehung gewidmet (33–78). Ausgangspunkt ist die Paideia-Wortgruppe (παιδεύειν, παιδεία, ἀπείδεντος). Im Vergleich mit anderen Lexemen, die eine aktive Einflussnahme auf das Verhalten einer Person ausdrücken sollen, decke die Wortgruppe ein großes Spektrum ab: Sie bezeichne »einen kontinuierlichen Vorgang [Prozess], der durch sprachliche oder nichtsprachliche Intervention eines letztlich göttlichen Agens eine Korrektur des Verhaltens und Denkens bei Gemeindeinternen und Gemeindeexternen

bewirkt« (41). Konstitutiv sei zudem die Negativfolie der Gegner (53). Es folgt die Darstellung des Paideia-Wortfeldes als strukturiertes Wortfeldinventar unter vier Aspekten: 1. Instruktiver Aspekt, bestehend aus dem Bereich des Lehrens (z. B. διδάσκειν) und dem Bereich des Ermahnens (z. B. παρακαλεῖν). 2. Rezeptiver Aspekt, bestehend aus dem Bereich des Lernens (z. B. μαθάνειν) und dem Bereich der Gehorchens und Gewöhnens (z. B. γυμνάζειν). 3. Medialer Aspekt (z. B. γραφή, aber auch μῦθος). 4. Resultativer Aspekt, bestehend aus den Bereichen Kompetenz und Existenz (z. B. ἀλήθεια und εὐσέβεια). Ein umfangreiches Register des Paideia-Wortfeldes schließt das Kapitel ab (77 f.)

In Kapitel III »Die Kommunikationsstruktur der Erziehung« (79–119) folgt auf einen sehr theorielastigen Einstieg ein wichtiges Kapitel zur sozialgeschichtlichen Ebene der Kommunikationsstruktur. Konkret geht es um die Frage nach der Funktion des *oikos*. Ausgehend von der klassischen antiken Dichotomie von *oikos* und *polis*, arbeitet Krumbiegel heraus, dass in den Past noch die Gemeinde (*ekklesia*) hinzukommt. Zur Gemeindeform der Past bemerkt Krumbiegel, dass Gemeinde hier nicht (mehr) mit den Wohnhäusern gleichzusetzen ist – die Gemeinde der Past sei keine Haus-, sondern eine Lokalgemeinde. Krumbiegel ist auch skeptisch, ob ein Wohnhaus als Versammlungsort fungiert. Vielmehr geht er von einem separaten Versammlungsort, vielleicht einer Art Lehranstalt aus (118, in Anm. 344 der Hinweis auf die σχολή Τυράννου in Ephesus, vgl. Apg 19,9, ausführlich dann 244 f.). Wichtig ist: *oikos* und *ekklesia* sind zwei voneinander getrennte Bereiche, die aber in ihrer pädagogischen Struktur aufeinander aufbauen können und sollen (118. 121 u. ö.). Das zeige der Umgang mit den Kindern. Der *oikos* ist demnach ein eigenständiger sozialer Bereich, in dem sich allerdings die Gemeindeglieder auch im Hinblick »nach außen« zu bewähren haben.

Öffentliche Unterweisung in der Gemeinde und private Erziehung im Haus sind also zu unterscheiden, auch wenn erstere mit letzterer korrespondiert und darauf aufbaut. Krumbiegel spricht von »curricularer Verbindung zwischen Haus und Gemeinde« (118). Mehr noch: Für das Haus entwerfen die Past kein eigenes Erziehungskonzept, sondern blicken auf das Ergebnis, das offenbar durch die »normale« sittlich-religiöse Erziehung im Haus gewährleistet ist. Umso wichtiger ist die curriculare Einheit der Gemeinde mit dem *oikos* (154). Deswegen werden Kinder nur im Bereich des Hauses (nicht in der Gemeinde) erwähnt. Hier werden sie aber auch für das spätere Gemeindeleben vorbereitet. Zugleich werde aber auch die Außenwirkung konstitutiv einbezogen, der »Staat« erscheint als kritische Bezugsgröße.

Im Kapitel IV stellt Krumbiegel die Erziehung im Haus dar (120–154). Nach einem Überblick über die häusliche Erziehung in der Umwelt wendet er sich den Past zu. Hier werde den Frauen die sittlich-religiöse Erziehung der Kinder im Haus zugestanden. Kinder sind hier nicht Objekte der gemeindlichen Paränese, sondern verbleiben im häuslichen Erziehungskontext (145). Das Kind wird also dem Bereich des *oikos* zugeordnet (150). Erst die »jungen Männer« treten in den Fokus gemeindlicher Ermahnung (Tit 2,6–8). Erneut zeige sich der gesonderte Bereich des *oikos* gegenüber der Gemeinde, Kindererziehung stehe nicht im Verantwortungsbereich der Gemeinde (150). Wichtig ist, dass nach 2Tim 1,5 und 3,15 die Hl. Schrift (auch) in die häusliche Erziehung gehört! Weil der Verfasser der Past die häusliche Erziehung wertschätzt,



wird sie zum Bewährungsraum für Amtsanwärter (154). Das gilt für den Episkopos und den Diakon ebenso wie für die Gemeindegewalt (5,10).

In Kapitel V »Erziehung in der Gemeinde« (155–245) analysiert der Verfasser die personalen Strukturen in Amt und Lehre, indem er alle in den Past genannten »Ämter« auf ihre Funktionen in der Lehre befragt: Presbyteroi, Episkopos, Diakonos sowie die besoldete Gemeindegewalt. Hier deutet der Verf. an, dass die bestehende Praxis wohl heterogener ist und die Past »restriktiven« Charakter haben. Mit Recht betont der Verfasser gegen Roloff, dass die Lehrtätigkeit nach den Past keineswegs auf Episkopen und Presbyter beschränkt ist (das zeigt gerade auch die Tätigkeit der »Irrlehrer«, deren Berechtigung zur Lehre nicht grundsätzlich bestritten wird!) und dass auch die Gemeindeleitung nicht an den Episkopos gebunden ist, dass aber laut den Past »die Lehrtätigkeit an das Amt gebunden werden soll« (170 und 285). Kann man aber sagen, dass es Männern »grundsätzlich erlaubt (ist) zu lehren« (173 f)? Kann sich jeder befähigte und religionsmündige Mann an der Lehre beteiligen (175)? Mit Recht betont der Verf. zwar das »allgemeine Lehrverbot für Frauen«, erwähnt aber die häusliche Unterweisung durch die alten Frauen an den Jüngeren und die Hausbesuche der Gemeindegewalt. Weiter geht es um die Formen und die Inhalte gemeindlicher Erziehung (203–231), letztere seien paränetischer Natur, sie umfassen Teilbereiche häuslichen Lebens (Ehe, Kinder, Haus, Gastfreundschaft, Fürsorge), vor allem aber gemeindlich relevante Themen, nämlich Belange der Gemeindeleitung (Rede, Nüchternheit, Friedfertigkeit, Unterordnung, Besitz, Gebet). Es fällt auf, dass überall allgemeine Weisungen eingestreut sind. Im Zuge einer religionsgeschichtlichen Rückfrage (231–245) befasst sich Krumbiegel mit dem 7. Pythagoreerbrief der Theano an Kallisto sowie dem sechsten Brief des Sokrates, er stellt deutliche thematische Überschneidungen, aber keine direkte Einflussnahme auf die Past fest; dagegen weist der Verf. auf mehreren Ebenen jüdischen Einfluss nach.

Anschließend stellt er das umfassende Konzept der »Göttlichen Erziehung« in den Past dar (246–275). Laut Krumbiegel intendiert und realisiert das Handeln Gottes das erzieherische Wirken der Amtspersonen, die von Gott berufen sind wie v. a. Paulus. Daraus ergebe sich eine »hierarchische Pyramide« (278). Diese göttliche Erziehung ist eingebunden in eine durch das Christusereignis bestimmte Heilsgeschichte, in der die »Epiphanie« als offenbarungsgeschichtlicher Rahmen fungiert. Die Heilserziehung wird somit in das Interim zwischen die vergangene und die zukünftige Epiphanie gestellt. Diese liefern also eine theologische und insbesondere christologische Begründung der Paränese, die die Zuhörer wiederum in ihrer christlichen Identität bestärken soll (263).

Abschließend erfolgt noch der Vergleich mit den Homologoumena (294–318), in denen sich das Paideia-Wortfeld zwar ebenfalls findet, die aber (noch) nicht auf die Erziehung im Haus oder den pädagogischen Prozess bei Kindern reflektieren. Bei Paulus ist der *oikos* zunächst der Versammlungsort (310). Im Falle der Frauen stehen in den Paulusbriefen repressive Aussagen der Tatsache gegenüber, dass Paulus vielfach Frauen in verantwortlichen Positionen belegt. Die göttliche Erziehung v. a. durch das Gesetz (Gal 3,23–4,7!) wird knapp beleuchtet. In einem Ausblick zieht Krumbiegel weiterwirkende Linien im christlichen Erziehungdenken aus (1Clem, Ign, Polyc, Barn, Herm, 2Clem, MartPolyc sowie die Apologeten und Clemens Alexandrinus).

Die Untersuchungen Krumbiegels zeigen, dass Wortfelduntersuchungen vor allem dann zu grundlegenden Einsichten führen, wenn sie wie hier mit

sozial- und verfassungsgeschichtlichen Analysen kombiniert werden. Dass die Past bei der antiken Dichotomie von *polis* und *oikos* ansetzen, diese aber um die *ekklesia* sozusagen zu einer Trichotomie erweitern, ist eine wichtige Einsicht auch im Hinblick auf die Ekklesiologie der Past. Inwieweit dieses Konzept dem komplexen Phänomen der antiken *Vereine* korrespondiert, die sich ja ebenfalls jenseits der genannten Dichotomie ansiedeln, wäre dann weiter zu untersuchen.<sup>30</sup>

Ausgangspunkt der 2009 an der University of Western Sidney und am Moore Theological College eingereichten Ph. D. Thesis von CLAIRES SMITH ist eine seit 1960 von Edwin E. Judge vertretene These, laut der die frühchristlichen Gemeinden als »Scholastic Communities« organisiert waren. Judge: »They resemble a philosophical school rather than a religion, by the standards of the time. Thus, though the churches drew members from all quarters of society, they made heavy educational demands upon them.« (vgl. 4) Damit bilden nicht die religiösen Vereinigungen oder Kultvereine, sondern eher die philosophischen Schulen bzw. die rabbinischen Schülerkreise die nächste Parallele zu den frühchristlichen Gemeinden.

Um Judges These auf ein philologisches Fundament zu stellen, geht Smith in ihrer Studie dem »vocabulary of teaching« in vier Briefen aus dem Corpus Paulinum nach. Ihr Ziel: »to ascertain the practice of teaching within the communities.« (13) Diese vier Briefe, die Aufschluss über die Lehr-Praxis in den dahinter stehenden Gemeinden liefern sollen, sind der 1Kor, der 1Tim, der Tit und der 2Tim. Die drei sog. Pastoralbriefe werden also jeweils einzeln behandelt und stehen mit dem 1Kor auf einer Stufe, laut Smith stammen sie von Paulus aus den letzten Jahren seiner Wirksamkeit; 1Tim und Tit seien ungefähr zur gleichen Zeit geschrieben, ungefähr ein Jahr vor dem 2Tim (27).

Für ihre »exegetical study of vocabulary belonging to one broad semantic domain« (31), nämlich dem von Lehren und Lernen, entwirft sie ein Raster von zwölf Kategorien, das sie im Folgenden auf den Befund anwendet (addresser and addressee, message, mode of communication, content, location, authority register, agent/means, manner of activity, purpose, result of activity, »implied, teaching) (46–51).

<sup>30</sup> Eine solche Untersuchung bildet im Falle der Pastoralbriefe ein Desiderat. Für die paulinischen Gemeinden vgl. exemplarisch Richard Last, *The Pauline Church and the Corinthian Ekklesia. Greco-Roman Associations in Comparative Context* (SNTS.MS 164), New York 2016; Markus Öhler, *Gründer und ihre Gründung. Antike Vereinigungen und die paulinische Gemeinde in Philippi*, in: J. Frey/B. Schliesser, *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt* (WUNT 353), Tübingen 2015, 121–151; außerdem Eva Ebel, *Mit vereinten Kräften Profil gewinnen. Antike Vereine und frühe christliche Gemeinden – ein lohnender Vergleich*, in: VuF 55 (2010), 71–79.

Exemplarisch sei hier die erste Fallstudie vorgestellt, das für die Studie natürlich grundlegende Wortfeld διδάσκω κτλ., dem Smith κατηχέω, σοφίζω, συμβιβάζω, ὑποτίθημι zugesellt (54–84). Alle Belege in den genannten vier Briefen werden in ihrem Kontext anhand der genannten zwölf Kategorien analysiert. In den »conclusions« wird der Gesamtbefund ebenfalls am Leitfaden der genannten Kategorien dargestellt. Smith betont vor allem »God's involvement« in den Prozess von Lehren und Lernen, aber auch das »involvement of leading figures of the communities in didactic activities« (81 f.), außerdem stellt sie die Bedeutung der »teaching activities« im Gemeindeleben und bei der Gemeindeversammlung heraus.

In den genannten »conclusions« werden also die zuvor getrennt erhobenen Befunde eher additiv zusammengestellt. Smiths Interesse besteht offensichtlich nicht darin, die Briefe scharf gegeneinander abzugrenzen. Da sie ja von paulinischer Verfässherschaft aller vier untersuchten Briefe ausgeht, wertet sie diese eher als gegenseitige Ergänzung aus. Aus der Perspektive der Vertreter von Pseudepigraphie ist dies Harmonisierung. So registriert sie zwar »certain restrictions« der Teilhabe an der Lehre, sie dokumentiert auch, dass sich diese nur in den Pastoralbriefen finden und nicht im 1Kor, zieht aber daraus keine Schlüsse, sondern hält die Beschränkung der Lehre auf Männer fast lakonisch fest (82). Dieses Verfahren zieht sich durch das ganze Buch.

In den abschließenden »Conclusions« (377–393) sieht Smith die Ausgangsthese von Judge durch ihre Untersuchungen des Vokabulars der vier Briefe vollauf bestätigt, die »teaching activities« bildeten tatsächlich ein ganz zentrales Element des Gemeindelebens. Die Gemeindeaktivitäten seien wesentlich didaktischer Natur, umgekehrt seien alle didaktischen Aktivitäten grundlegend *Gemeindeaktivitäten* und also gemeinschaftliche Erfahrung aller Gläubigen: »Educational activities were *community* activities.« (381) Abschließend schlägt sie vor, Judges Terminologie leicht zu modifizieren und besser von »learning communities« als von »scholastic communities« zu sprechen.

So ist ein umfangreiches Handbuch entstanden, das bei weiterer Beschäftigung mit den Past durchaus nützlich sein kann, nimmt man sein Defizit der fehlenden diachronen Profilierung in Kauf. Das ausgebreitete Material kann aber auch anders ausgewertet werden als es die Verfasserin selbst tut, v. a. im Hinblick auf Verschiebungen, Selektion usw. Zugleich zeigt das Buch aber (unfreiwillig?), wie die Past erfolgreich »funktionieren«, wenn man sie so behandelt, wie sie behandelt werden wollen, nämlich als Teil des Corpus Paulinum.

### *Ein Fazit*

Lässt man die seit der Jahrtausendwende erschienenen Studien und Kommentare zu den Pastoralbriefen nochmals Revue passieren, dann zeichnen sich Umrisse künftiger Forschung an den drei Briefen ab.

Jenseits der Behandlung von Einzelfragen und auch jenseits der zwar mehrheitsfähigen, nicht aber allgemein akzeptierten Corpus-These ist deut-

lich, dass das bislang noch weit verbreitete Modell einer »Paulusschule«<sup>31</sup> zur Erklärung der doppelten Pseudepigraphie der Past an seine Grenzen kommt. Ein gemeinsamer übergreifender Schulzusammenhang mit institutioneller Kontinuität, organisiertem Lehrbetrieb, direkter Rezeption und didaktischer Vermittlung ist nicht zu erkennen.<sup>32</sup> Die Diskussion der letzten Jahre hat demgegenüber *zwei Sachverhalte* klar herausgearbeitet: Erstens die Erkenntnis, dass sich die Past hauptsächlich (wenn auch nicht ausschließlich) »nach innen« wenden und dabei eine spezifische Form der Paulus-Anamnese gegenüber anderen, konkurrierenden Entwürfen in Stellung bringen. Dieses Ziel verfolgen sie – und das ist der zweite Sachverhalt – mittels literarischer Bezüge auf andere Paulusbriefe. Diese scheinen für ihre Entstehung wie für ihre Pragmatik konstitutiv zu sein, und hier bewegt sich die Forschung auch auf dem einigermaßen sicheren Boden kontrollierbarer Verfahren. Der Bezug der Past auf *andere Texte*, eben auf andere Paulusbriefe, wahrscheinlich sogar bereits auf eine Paulusbriefsammlung, dürfte sich als Ausgangspunkt für weitere Erwägungen eignen. Denn während z. B. der Epheserbrief einen einzelnen Paulusbrief, nämlich den Kolosserbrief, literarisch benutzt, stehen die Past in intertextuellen Bezügen zu einem Corpus Paulinum, auch wenn dem Römerbrief offensichtlich eine entscheidende Rolle zukommt. Die Diskussion um die Existenz oder die Form einer »Paulusschule« ist also in die Diskussion um den Entstehungsprozess des Corpus Paulinum zu integrieren.

---

<sup>31</sup> Mit dem von Heinrich Julius Holtzmann und Otto Pfleiderer in die Diskussion eingeführten Begriff operiert z. B. Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 82013, 48–53, aber auch Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neue Testaments II: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Göttingen 1999. Laut Stuhlmacher verdanken wir einer »im Auftrag und Geist des Paulus« schreibenden Schülergeneration den Kol und Eph sowie die Past. Dass Paulus »wie neben und nach ihm nur noch Johannes« *schulbildend* gewirkt habe, sei traditionsgeschichtlich und theologisch gleich beachtlich (1). Vgl. außerdem Klaus Scholtissek (Hg.), *Christologie in der Paulusschule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums* (SBS 181), Stuttgart 2000. Laut Marco Frenschkowski, *Pseudepigraphie und Paulusschule. Gedanken zur Verfasserschaft der Deuteropaulinen, insbesondere der Pastoralbriefe*, in: F. W. Horn (Hg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106), Berlin/New York 2001, 239–272, ist die »Paulusschule« faktisch das Missionsteam des Apostels, das sich auch nach dessen Tod mit ihm identifiziert hat. Skeptisch zum Modell einer Paulusschule im Hinblick auf die Pastoralbriefe bleibt auch nach gründlicher Untersuchung Thomas Schmeller, *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit* (HBS 30), Freiburg u. a. 2001, 15–27 und 222–247.

<sup>32</sup> So Klaus Scholtissek, *Paulus als Lehrer. Eine Skizze zu den Anfängen der Paulusschule*, in: ders. (Hg.), *Christologie in der Paulusschule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums* (SBS 181), Stuttgart 2000, 11–36, 35.

ren. Ist die Paulusbriefsammlung das Produkt einer »Paulusschule«? In jedem Fall hat Christoph Marksches auf den Zusammenhang von Kanonisierung und dauerhaften sozialen Arrangements, also Institutionen hingewiesen.<sup>33</sup> Was hieße das im Falle des Corpus Paulinum?

Weiter zu diskutieren ist außerdem die Frage, ob die Past ausschließlich die Rezeption von Paulusbriefen steuern wollen oder ob sie auch darüber hinausgehende Anliegen haben.<sup>34</sup>

Die diversen Angriffe auf die Corpus-These konnten deren Vertreter bislang nicht zur Aufgabe zwingen, unhintergebar ist aber die Einsicht in die z. T. erheblichen *Unterschiede* zwischen den drei Briefen. Allerdings konnten diese Erkenntnisse gut in die Corpus-Theorie integriert werden, insbesondere durch das von den antiken Briefromanen inspirierte Konzept einer die drei Schreiben umspannenden, auf den 2Tim hinzielenden und auch das Itinerar einschließenden narrativen Dynamik. Umgekehrt scheinen die Bestreiter der Corpus-Theorie noch keine Antwort auf die für alle drei Briefe gleichermaßen nachgewiesenen literarischen Bezüge v. a. zum Römerbrief gefunden zu haben. Diese können durch die Corpus-Theorie nach wie vor am besten erklärt werden. Ob komplizierte literarische Abhängigkeitstheorien hier Abhilfe schaffen können, ist mehr als fraglich. Erschwerend kommt hinzu, dass sich für die Annahme einer getrennten Entstehung der drei Briefe weder in der Rezeptions- noch in der Kanongeschichte irgendein Hinweis finden lässt.

Deutlich ist aber auch, dass die Past jenseits der Annahme einer »Paulusschule« oft in (teilweise unreflektiert vorausgesetzte) »Verfallstheorien« eingepasst werden, indem sowohl in den Geschlechterfragen als auch in der Amtstheologie ein klarer »Rückschritt« gegenüber einem aus den unbestritten echten Briefen konstruierten Paulus diagnostiziert wird. Solche Beurteilungen der Befunde sind auf ihre Prämissen und die mit ihnen einhergehenden Geschichtskonzeptionen zu befragen.

Allerdings haben die v. a. unter Punkt 3 besprochenen Studien den Abstand der Past zu den paulinischen Prätexten in vielen Fällen überzeugend nachgewiesen – und zwar nicht nur in der Frauenfrage, sondern auch im

<sup>33</sup> Christoph Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 217.

<sup>34</sup> Noch zu wenig erforscht ist außerdem, ob und inwiefern die Past andere, also nichtpaulinische frühchristliche Überlieferungen voraussetzen. Denn vor allem unter Voraussetzung ihrer Pseudepigraphie und Spätdatierung ins 2. Jh. wird man kaum noch von »paulinischen« Gemeinden im Sinne einer ausschließlichen oder primären Prägung durch paulinische Theologie ausgehen können.

Hinblick auf Sklaven, Leitungsfunktionen, Askese, die Israelfrage usw. Die kritischen Analysen der in den Past geführten Geschlechterdiskurse haben die Produktivität feministischer und geschlechtergeschichtlicher Methoden eindrucksvoll demonstriert; weitergehende Erkenntnisse sind zu erwarten, wenn diese Fragen in Zukunft *intersektional* angegangen werden.<sup>35</sup> Denn die vom Verfasser der Past zweifellos vorausgesetzte und nochmals eigens theologisch begründete Differenz und Ungleichheit der Geschlechter ist keineswegs das einzige für ihn relevante ekklesiologische Strukturprinzip. Teils parallel, teils quer dazu verlaufen weitere für ihn maßgebliche Kategorien: so die soziale und ökonomische Ungleichheit, die Unterschiede in Lebensalter und Lebensstil (Askese vs. Familie), aber auch in Bildungsgrad und theologischem »Denkstil«;<sup>36</sup> und diese sind zudem in den verschiedenen sozialen Sphären (*oikos* – *ekklesia* – *polis*) jeweils unterschiedlich wirksam und also topographisch aufgeteilt.

Aus der Geschichte der Paulusbriefsammlung ist noch erkennbar, dass die Past eine solche ab der Mitte des 2. Jhs. *ergänzen*. Daraus und aus ihrer nachweisbaren »fiktiven Selbstreferenz« (A. Merz) ergibt sich, dass die Past eben im Verein mit den anderen Texten des Corpus Paulinum gelesen werden wollen, mit denen sie eine neue Einheit bilden. Nach wie vor betriebene separate Untersuchungen wie »Die Christologie der Pastoralbriefe« setzen dagegen oft unreflektiert die Annahme eines unabhängig von einer Paulusbriefsammlung entstandenen Corpus Pastorale voraus. Vor allem aber haben sie ein strukturelles Defizit, da die drei Briefe ja ihre Prätexte konstitutiv voraussetzen und diese also ergänzen und nicht ersetzen wollen. Eine wichtige Aufgabe historisch-kritischer Exegese besteht dann aber darin, die in den Past vorgenommenen Verschiebungen, Ergänzungen, Erweiterungen, Verlagerungen und Modifikationen (bis hin zu direkter Korrektur) durch eine diachron aufgefächerte Darstellung wieder *sichtbar* zu machen, d. h. die von den Past angewandten Strategien aufzudecken und von den Prätexten her ihren Anspruch zur Diskussion zu stellen.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Ute E. Eisen/Christine Gerber/Angela Standhartinger, Doing Gender – Doing Religion. Zur Frage nach der Intersektionalität in den Bibelwissenschaften. Eine Einleitung, in: dies. (Hg.), Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam (WUNT 302), Tübingen 2013, 1–36.

<sup>36</sup> Vgl. Michael Theobald, Glauben statt Grübeln. Zum Anti-Intellektualismus der Pastoralbriefe, in: EC 5 (2014), 5–34.