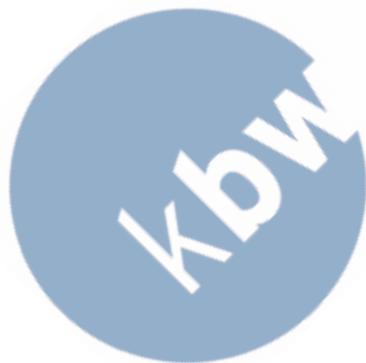


Rudolf Hoppe,
Michael Reichardt (Hrsg.)
Lukas – Paulus –
Pastoralbriefe

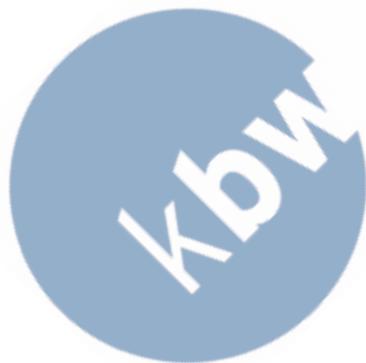


bibelwerk

STUTTGARTER BIBELSTUDIEN 230

Begründet von Herbert Haag, Norbert Lohfink und Wilhelm Pesch
Fortgeführt von Rudolf Kilian, Hans-Josef Klauck, Helmut Merklein
und Erich Zenger

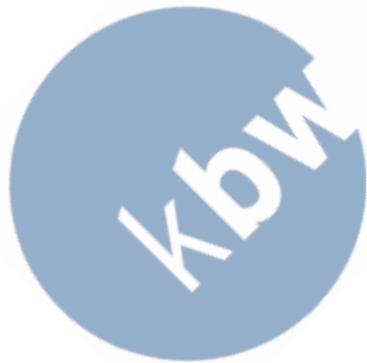
Herausgegeben von Christoph Dohmen und Michael Theobald

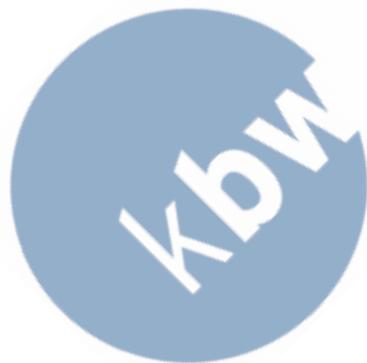


bibelwerk

Rudolf Hoppe,
Michael Reichardt (Hrsg.)
Lukas – Paulus –
Pastoralbriefe

Festschrift
für Alfons Weiser
zum 80. Geburtstag





bibelwerk

www.bibelwerk.de

ISBN 978-3-460-03304-7

Alle Rechte vorbehalten.

© 2014 Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart

Gedruckt in der Tschechischen Republik.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
---------------	---

Lukanisches Doppelwerk

Michael Reichardt

Vom Jordan nach Ephesus

Taufe und Geistempfang im Markusevangelium und im lukanischen Doppelwerk

13

Claus-Peter März

„Brot teilen, dass das Leben wächst ...“

Die Mahlgemeinschaften Jesu in der Perspektive des Lukasevangeliums

39

Sebastian Schneider

„... bis an die Grenzen des Landes“

Überlegungen zur Bedeutung und Funktion von Apg 1,8 im Rahmen der Apostelgeschichte

53

Heribert Niederschlag

Mut zum Gewissen

„Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (Apg 5,29)

71

Christian Blumenthal

Der lukanische Paulus und die göttliche Basileia

Fünf Stationen in der Apostelgeschichte

85

Ulrich Busse

Paulus in Beröa (Apg 17,10-15)

Ein Fenster zum lukanischen Schriftverständnis

115

Heinz Giesen

Von Täufer- und Jesusanhängern zum Glauben an Christus

Apollos und die zwölf Jünger in Ephesus (Apg 18,24-19,7)

129

Bernd Kollmann

Das Glamourpaar und der Apostel

Paulus vor Agrippa II. und Berenike (Apg 25,13-26,32)

145

Paulusbriefe*Christoph Heil*

Die Rezeption der paulinischen Rechtfertigungstheologie in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen 163

Rudolf Hoppe

Paulus in Thessaloniki

Selbstzeugnis und Restrospektive 179

Franz-Josef Ortkemper

Viele Stimmen – ein Glaube

Ein paulinisches Plädoyer für Pluralität in der Kirche 199

Margareta Gruber

Der Gefangene und sein Triumphator

Zur Wirkungsgeschichte der Triumphmetapher 2 Kor 2,14 in der Märtyrertheologie von den Acta Pauli bis zu Johannes Chrysostomos ... 215

Pastoralbriefe*Ingo Broer*

Täuschungsabsicht in den kanonischen Schriften?

Ein Problembereich 233

Lorenz Oberlinner

Paulus als Garant der Kontinuität in der Diskontinuität christlichen Glaubenslebens des 1. Jh.

Zum Anspruch des pseudepigraphischen Verfassers der Pastoralbriefe ... 253

Hans-Ulrich Weidemann

Selbstbeherrschte Hausherrn

Beobachtungen zur rhetorischen Funktion des Maskulinitätsideals in den Pastoralbriefen 271

Hermann von Lips

Paulus als „Erster“ in Sünde und Gnade

Überlegungen zu 1 Tim 1,15f. 303

Michael Theobald

Eucharistische Anspielungen in der Weisung an die Reichen

1 Tim 6,17-19

Anfrage an ihre „individualethische“ Deutung 315

Jens Herzer

Den guten Kampf gekämpft

Das Ende des Paulus im Spiegel des Zweiten Timotheusbriefes und der

frühchristlichen Überlieferung 339

Perspektiven für die Praxis

Doris Nauer

„Weil nichts bleibt, wie es war“

Paradigmenwechsel im christlichen Seelsorgeverständnis 373

Wichtige Buchpublikationen von Alfons Weiser (in Auswahl) 389

Verzeichnis der Autor(inn)en 391



bibelwerk



bibelwerk

Vorwort

Paulus, Lukas und sein Doppelwerk sowie die Pastoralbriefe bilden ein breites Spektrum frühkirchlicher Entwicklung von den 50er Jahren des 1. Jh. bis zum beginnenden 2. Jh. n. Chr. Dieser Pluralität der Kirche des Anfangs nachzugehen und ihre Impulse auch für die heutige Zeit fruchtbar zu machen, galt und gilt das Interesse des hochgeschätzten Freundes und Kollegen Alfons Weiser in zahlreichen Publikationen, Vorträgen und Studientagen. Dabei ist er immer vom Interesse geleitet, die Einsichten seiner Forschungen für die breitere kirchliche Öffentlichkeit fruchtbar zu machen und seiner Leser- und Hörerschaft auf ihrem Weg zu einem reflektierten Glauben Orientierung zu geben.

Maßstäbe gesetzt haben Alfons Weisers Kommentare zur Apostelgeschichte und zum Zweiten Timotheusbrief, die inzwischen zu Standardwerken der Kommentarliteratur geworden sind. In ihnen hat er wissenschaftlich-philologische Akribie und theologische Aussage im Horizont der Bibel des Alten und Neuen Testaments zu einer gelungenen Synthese zusammengeführt. Das gilt auch für seine Theologie der Evangelien, die er als Teil einer geplanten „Theologie des Neuen Testaments“ vorlegte, sowie für zahlreiche Einzelpublikationen zu Fragen der neutestamentlichen Christologie und Ethik. Dabei sucht Alfons Weiser immer nach der kirchlichen Konkretion seiner gewonnenen Einsichten und ihre Vermittlung für die Gemeindepraxis. Neurgalische Themen wie die neutestamentliche Wunderüberlieferung oder das Verständnis des kirchlichen Amtes hat er dabei ebenso wenig gescheut wie die christologische Frage nach der Gottessohnschaft Jesu. Den Ertrag seiner wissenschaftlichen und bibelpastoralen Arbeiten hat er schließlich in seinen „Studien zu Christsein und Kirche“ vorgelegt.

Wer Alfons Weiser kennt, weiß nicht nur seine aus der Schule Rudolf Schnackenburgs herrührende wissenschaftliche Exzellenz, seine menschliche Bescheidenheit und Lauterkeit sowie seine hohe spirituelle Kompetenz zu schätzen, sondern auch seinen hintergründigen Humor und seinen geistreichen Witz.

Ihm sind zur Vollendung seines 80. Lebensjahres im vorliegenden Band 19 Beiträge zu jenen Themenfeldern gewidmet, die ihn über lange Jahre herausgefordert haben. Kollegen und Kolleginnen, die Dir, lieber Alfons, seit langen Jahren vertraut sind, aber auch Vertreter und Vertreterinnen der jüngeren Generation, die von Deinen forschungsgeschichtlich bedeutenden Arbeiten inspiriert sind, haben zum vorliegenden Band als Dank für Dein Lebenswerk beigetragen, der sicher viele Erinnerungen an Deine exegetische Arbeit wachruft, aber auch zeigt, wie die Forschung weitergeht.

Wir alle danken Dir für Dein wissenschaftliches Werk und Deinen Einsatz für die Vermittlung der biblischen Botschaft an den heutigen Menschen. Wir danken Dir für Deine freundschaftliche Verbundenheit und wünschen Dir für die Zukunft Gottes Segen und Duldsamkeit in den unausweichlichen Begrenzungen des Alters. Ad multos annos!

Wir danken Frau Verena Kraft M. A. für die Anfertigung der Druckvorlage und Frau Siona Bechler vom Verlag Katholisches Bibelwerk für die verlegerische Betreuung des Bandes.

Bonn, im Advent 2013

Rudolf Hoppe

Michael Reichardt



bibelwerk

Selbstbeherrschte Hausherren

Beobachtungen zur rhetorischen Funktion des Maskulinitätsideals in den Pastoralbriefen¹

Hans-Ulrich Weidemann

1 Einleitung

Die wissenschaftliche Befassung mit dem Männlichkeitsideal der Pastoralbriefe hat erst in jüngerer Zeit an Fahrt aufgenommen. Wie andere Bereiche der Maskulinitätsforschung auch, setzt sie die umfangreichen feministischen und sozialgeschichtlichen Analysen dieser drei Schreiben und deren restriktiver Aussagen über Frauen voraus.² So sind neben der in den letzten Jahren uferlos angeschwollenen Literatur zum Frauenbild der Pastoralbriefe³ auch die ersten Studien erschienen, die die Pastoralbriefe im Kontext antiker Männlichkeitsdiskurse verorten.⁴

¹ Mein Dank gilt den Mitgliedern des Berner „Exploratory Workshop on Masculinity and Early Christianity“ (29./30.11.2013), mit denen ich auf Einladung von Moisés Mayordomo diesen Aufsatz diskutieren konnte. Besonders dankbar bin ich Martin Leutzsch für eine Reihe wichtiger Hinweise und Literaturangaben.

² Lin Foxhall bemerkt in der Einleitung zu dem von ihr und John Salmon herausgegebenen Sammelband „When Men were Men“ (London/New York 1998): „Ironically, the initial stimulus for the study of men and masculinity has been the ‚second wave‘ of feminism of the later 1960s and 1970s“ (1). Dies gelte – mit einer gewissen Verzögerung – auch für die spezifisch *historische* Aufgabenstellung „to recontextualize classical perspectives on gender hierarchies within our fuller understanding of ancient societies“ (3).

³ Wichtige Monographien aus jüngerer Zeit: Ulrike Wagener, Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT II/65), Tübingen 1994; Annette Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe (NTOA 52) Göttingen/Fribourg 2004; Annette Bourland Huizenga, Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household (NT.S 147), Leiden 2013; Korinna Zamfir, Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles (NTOA 103), Göttingen 2013.

⁴ Jennifer A. Glancy, Protocols of Masculinity in the Pastoral Epistles, in: Janice Capel Anderson/Stephen D. Moore (Hg.), New Testament Masculinities (SBL Semeia Studies 45), Atlanta 2003, 235-264; Mary Rose D'Angelo, „Knowing how to Preside over His Own Household“: Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, Hermas and Luke-Acts, in: ebd. 265-295.

Die folgenden Überlegungen schließen daran an, allerdings geht es nicht in erster Linie darum, erneut das von den Past artikulierte Männlichkeitsideal *en detail* zu rekonstruieren. Vielmehr soll im Anschluss an diese Diskussionen die Funktion dieses Maskulinitätsideals für die Argumentationsstruktur der Past herausgearbeitet werden. Denn es ist ja unbestreitbar, dass das in den Past rekonstruierbare „protocol of masculinity“ kein Selbstzweck ist.⁵ Diese Briefe antworten vielmehr auf eine Herausforderung, die sie offensichtlich bitter ernst nehmen, und der Maskulinitätsdiskurs ist Teil der rhetorischen Strategie, um dieser zu begegnen. Man könnte sagen, er ist Argument, nicht Thema.

1.1 Streit um den asketischen Paulus

Meine Sicht der Past setzt die folgenden drei Grundannahmen voraus, die ich hier nicht mehr im Einzelnen begründen kann: (1.) Zunächst – und das ist ja weithin unbestritten – interpretiere ich die Past als pseudepigraphie Schreiben aus der Wende vom 1. zum 2. Jh. Treffend hat Mary Rose D’Angelo die brieflich-fiktive Situation der Past als „man-to-man-talks“ bezeichnet,⁶ wendet sich „Paulus“ doch hier an zwei seiner engsten Mitarbeiter. (2.) Vermutlich stammen die drei Schreiben vom selben Verfasser, allerdings bilden sie m.E. kein separates Corpus (beispielsweise im Sinne eines Briefromans), sondern sie setzen – wie der Jubilar dieser Festschrift, Alfons Weiser, für den 2 Tim überzeugend herausgestellt hat – eine Sammlung von Paulusbriefen (nicht aber die Apostelgeschichte) voraus.⁷ Die Pastoralbriefe sind also von Anfang an auf eine Sammlung paulinischer Briefe hin konzipiert, die sie formal und inhaltlich *ergänzen* sollen, und deswegen sind sie unter dem Namen des Paulus geschrieben. (3.) Die mit der Adressatenfiktion verbundene Absicht der Pastoralbriefe hat A. Merz treffend mit dem Stichwort *fingierte Eigentextreferenz* bzw. *fiktive Selbstreferenz* beschrieben: Indem die Past „Paulus“ in Briefen an Timotheus und Titus auf Themen zurückkommen lassen, die bereits in der vorliegenden Briefsammlung abgehandelt wurden, können einzelne Aussagen verstärkt, andere dagegen modifiziert, korrigiert oder gar widerrufen werden. Die Wahl der Adressaten dient also dazu, „im Falle kon-

⁵ Zu dieser Formulierung Glancy, *Protocols* (s. Anm. 4) 235: „The Pastorals articulate a protocol of masculinity, informed by contemporary codes of masculinity“.

⁶ D’Angelo, „Knowing“ (s. Anm. 4) 271.

⁷ Zum folgenden Alfons Weiser, *Der zweite Brief an Timotheus (EKK XVI/1)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 2003, 64-71. Weiser weist für den 2 Tim literarische Bezugnahmen auf Röm, 1 Kor und Phil, im Falle der Namen der Briefschlüsse auch auf Phlm und Kol nach.

kurrierender Aussagen zwischen anderen Paulusbriefen und ihnen selbst eine *Interpretationshoheit* der Pastoralen zu sichern“.⁸

Legt man diese drei Annahmen zugrunde und berücksichtigt man zudem die massive Gegnerpolemik, die alle drei Briefe durchzieht, die aber inhaltlich an vielen Punkten vage und unscharf bleibt, dann legt sich der Schluss nahe, dass die Past zur Abwehr *konkurrierender Paulusdeutungen* konzipiert wurden. Die Gegner beriefen sich offenbar auf Passagen der Paulusbriefe und reklamierten das Erbe des Apostels mit guten Gründen für sich. Deswegen gibt sich der Verfasser als Paulus aus und deswegen schreibt er vermeintlich an Timotheus und Titus.

Fragt man nach dem *inhaltlichen* Profil dieser attackierten Paulusdeutung, so ist man an 1 Tim 4,1-5 gewiesen, denn vor allem an dieser Stelle setzt sich der Verfasser mit zwei inhaltlichen Positionen der Gegner argumentativ auseinander: „Markantester Punkt der *Lehre* ist die asketische Forderung des Eheverzichts und der Enthaltung von Speisen (4,3; Tit 1,15). Das ergibt sich aus der Beobachtung, dass sich nur hier Ansätze zu einer theologischen Gegenargumentation (4,4f.) finden“.⁹ Den Gegnern wird hier unterstellt, die Ehe und den Verzehr von (bestimmten) Speisen zu verbieten. Allerdings darf man nicht vergessen, dass es sich in 1 Tim 4,1-3 um eine *Inszenierung* der Gegner handelt, die als solche nicht eins zu eins zur Rekonstruktion einer tatsächlichen Position verwendet werden darf.¹⁰ Wird man also bei der Behauptung, dass die Gegner die Ehe und manche Speisen *verbieten*, vorsichtig sein, so kann man dennoch von einer Hochschätzung der Ehelosigkeit sowie von Fleisch- und insbesondere von Weinaskese ausgehen.

Letzteres wird man aus 1 Tim 5,23 erschließen können, wonach Timotheus „nicht mehr länger nur Wasser trinken“, sondern auch „ein wenig Wein gebrauchen“ soll. Für die Zeit seiner Sesshaftigkeit in Ephesus soll der Apostel-

⁸ Annette Merz, *Amore Pauli: Das Corpus Pastorale und das Ringen um die Interpretationshoheit bezüglich des paulinischen Erbes*, in: ThQ 187 (2007), 274-294: 284.

⁹ Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus (EKK XV)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 230f. Hinzuzufügen ist, dass eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Sexualaskese auch in 1 Tim 2,11-15 sowie in 5,1-16 stattfindet. Zum Zusammenhang von (Sexual-)Askese und der Behauptung, die *Auferstehung* sei schon geschehen (2 Tim 2,18), vgl. die Hinweise bei Weiser, 2 Tim 218f., denen aber noch die lukanische Version des Sadduzäergesprächs (Lk 20,27-40) an die Seite zu stellen wäre. Dazu vgl. Hans-Ulrich Weidemann, *Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief*, in: Ders. (Hg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses (NTOA 101)*, Göttingen 2013, 21-68: 35-38.

¹⁰ So mit Recht auch Merz, *Selbstausslegung* (s. Anm. 3) 40-44, sowie Zamfir, *Men and Women* (s. Anm. 3) 165-178.

schüler also seine bisherige asketische Praxis aufgeben,¹¹ schließlich ist in den Ekklesien weder für radikale Nahrungsaskese noch für übermäßigen Weingenuss (vgl. 1Tim 3,2f.8; Tit 2,3) Platz.

Gleicht man dies wiederum mit den Paulusbriefen ab, so finden sich dort tatsächlich Passagen, die diese Formen von Abstinenz mit Nachdruck empfehlen.¹² Und auch die *γνώσις*, die den Gegnern als (Selbst?)Bezeichnung polemisch abgesprochen wird, ist ein paulinisches Charisma.¹³ Das alles deutet darauf hin, dass der Verfasser der Past Gegner anvisiert, die Gnosis und Enkrateia erfolgreich und überzeugend für sich reklamieren konnten und sich dabei auf der Linie des Apostels wussten.

1.2 Die Mannhaftigkeit der Askese

Diese gegnerische Paulusdeutung, die sich zur Begründung ihres asketischen Lebensstils mit guten Argumenten auf bereits anerkannte Paulusbriefe berufen konnte, stellt für den Verfasser der Pastoralbriefe offenbar ein echtes Problem dar. Warum? Zunächst handelt es sich dabei offenbar um eine innergemeindlich *erfolgreiche* Form paulinischen Christentums. Das geht u.a. aus Tit 1,11 hervor. Dies führt nicht nur zu internen Konflikten, offenbar sorgt sich der Autor auch um das Ansehen und den Ruf der Ekklesia „bei denen draußen“, also im Milieu der städtischen Eliten. So konnte beispielsweise der Verzicht auf die Ehe – im Falle von Männern wie von Frauen – als gesellschaftlich subversiv angesehen werden.¹⁴ Man wird ihm auch ein echtes theologisches Anliegen nicht grundsätzlich absprechen können: Die gegnerische Umsetzung paulinischer Aussagen sieht er wohl als problematisch und falsch an.

Erfolgreich und daher bedrohlich war die gegnerische Paulusdeutung aber wohl nicht nur aufgrund ihrer Legitimation durch paulinische Texte, sondern auch deswegen, weil der Verzicht auf Ehe und Sexualität sowie die Nahrungs- und Weinaskese als Ausdruck von *Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle*

¹¹ Dazu Weidemann, Engelsgleiche (s. Anm. 9) 60f., sowie Glancy, Protocols (s. Anm. 4) 244-247.

¹² Ausführlich dazu Weidemann, Engelsgleiche (s. Anm. 9) 49-55.

¹³ Vgl. dazu 1 Tim 6,20 (außerdem Tit 1,16; 1 Tim 4,3; 2 Tim 3,7) mit 1 Kor 12,8, ferner 1 Kor 1,5; 8,1-6; 14,6 sowie Röm 15,14.

¹⁴ Vgl. dazu Martin Leutzsch, Männlichkeiten im Neuen Testament wahrnehmen. Beobachtungen, Problemstellungen, Hypothesen, in: Reiner Knieling/Andreas Ruffing (Hg.), Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis (BThS 36), Göttingen 2012, 121-158: 136: „Zum Teil steht die Eheskepsis des NT im Gegensatz zu rechtlichen Regelungen: Wer das römische Bürgerrecht besaß und Paulus' Rat, nicht zu heiraten, befolgte, widersetzte sich der kaiserlichen Ehegesetzgebung und hatte mit steuerlichen Nachteilen zu rechnen.“ Zur *lex iulia de maritandis ordinibus* auch D'Angelo, „Knowing“, 275; ausführlich Susan Treggiari, Roman Marriage. *Iusti Coniuges* from the Time of Cicero to the Time of Ulpian, Oxford 1991.

und damit von *Maskulinität* verstanden werden konnten. Schon N. Brox hatte mit Recht formuliert: „Die rigorose Askese in körperlicher Enthaltbarkeit (...), war imponierend und lieferte den Beweis großer Ernsthaftigkeit und Konsequenz“.¹⁵ Hinzuzufügen ist: großer *maskuliner* Tugend. Denn diese Formen der Askese konnten durchaus als plakative Formen der Selbstbeherrschung wahrgenommen werden – eine zentrale Tugend in zahllosen antiken Männlichkeitsdiskursen.¹⁶

M. Mayordomo weist auf einen weiteren wichtigen, nämlich den sozialgeschichtlichen Aspekt hin: „Die Tatsache, dass Kontrolle und Herrschaft als wichtigste Ausdrucksformen des Männlichen galten, erlaubte eine philosophische Verlagerung von Männlichkeit in das Innere der Menschen. Besonders Männer, denen der Zugang zur äußeren Herrschaft der römischen Eliten verwehrt war, konnten ihr Mannsein in Form von Selbstkontrolle, Mäßigung und Willensstärke unter Beweis stellen. Die hellenistischen Moralisten haben Gier, Lust und fehlende Selbstbeherrschung mit dem Weiblichen in Verbindung gebracht. Entbehrung, Strenge und Selbstkontrolle galten hingegen als Zeichen von Männlichkeit.“¹⁷

Dies gilt insbesondere für im engeren Sinne asketische Praktiken, bei denen sich die Geschlechterfrage massiv stellt und zwar sowohl im Hinblick auf die damit verbundenen Tugenden als auch im Hinblick auf die Stabilität der zugeschriebenen Geschlechterrollen. Denn die Analyse der altkirchlichen Quellen hat gezeigt, dass gerade durch Askese Frauen „männliche“ Tugenden zugeschrieben werden konnten.¹⁸

¹⁵ Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT), Regensburg ⁵1989, 173.

¹⁶ Craig A. Williams, *Roman Homosexuality*, Oxford ²2010, 155, formuliert prägnant: „Masculinity was not fundamentally a matter of sexual practice; it was a matter of control“. Instruktiv zur „active dominance“ als zentrales Kriterium für Maskulinität in der römischen Oberschicht Thomas Späth, *Masculinity and Gender Performance in Tacitus*, in: Victoria Emma Pagán (Ed.), *A Companion to Tacitus*, Chichester 2012, 431-457: 435-438.

¹⁷ Moisés Mayordomo, *Jesu Männlichkeit im Markusevangelium. Eine Spurensuche*, in: Ute E. Eisen/Christine Gerber/Angelika Standhartinger (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT 302), Tübingen 2013, 359-380: 367.

¹⁸ Das dabei zugrundeliegende Prinzip formuliert (in anderem Kontext) prägnant Späth, *Masculinity* (s. Anm. 16) 443: „transgressions of femininity point to the acquisition of male values“. Die Erforschung des komplexen Zusammenhangs von Askese und Männlichkeit ist v.a. für das Urchristentum wie für das frühe Judentum nach wie vor ein *Dsiderat*. Vgl. dazu aber die instruktiven Bemerkungen aus patristischer Perspektive von Gillian Clark, *The Old Adam. The Fathers and the Unmaking of Masculinity*, in: Foxhall/Salmon, *Thinking Men* (s. Anm. 2) 170-182: 176-180 („Asceticism and Manhood“, „Virgin Men“), sowie Kerstin Aspegren, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church* (Acta Universitatis Upsaliensis, Women in Religion 4), Stockholm 1990.

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass Paulus seine Adressaten – Männer wie Frauen! – am Ende des 1 Kor nicht nur zu Wachsamkeit und Standhaftigkeit, sondern zu „Mannhaftigkeit“ und Stärke auffordert.¹⁹

1 Kor 16,13

- 13 | a | Wachtet (γρηγορεῖτε),
 | b | bleibt standhaft in der *pistis*,
 | c | werdet mannhaft (ἀνδρίζεσθε),
 | d | gewinnt Stärke (κραταιοῦσθε)!

Im Kontext des Briefes konnte dies als Zusammenfassung der asketischen Forderungen und Ratschläge in 1 Kor 7,7-9 (Verzicht auf Ehe und Sexualität), 8,13 (Verzicht auf Fleisch) sowie 9,24-27 (s. u.) gelesen werden. Hinzu kommen die ebenfalls nicht geschlechtsspezifisch differenzierten Aufforderungen des Apostels an die Ekklesia, ihn *nachzuahmen* (4,16; 11,1; vgl. aber auch 7,7.8.40). Fredrik Ivarsson hat die gerade im 1 Kor entwickelte „ascetic virility“ des Apostels treffend so beschrieben: „Christ-believers must not be effeminate (...). And sexual self-mastery seems to be Paul’s acid test of masculinity“.²⁰ Dass dies auch für Frauen gilt, zeigt 1 Kor 7 zur Genüge.

1.3 Das Maskulinitäts-Projekt der Pastoralbriefe

Auch die zunächst ja verwundernde Tatsache, dass eindeutige Begriffe wie ἀνδρεία in den Past gerade fehlen, deutet darauf hin, dass eben sie zur Debatte stand und dass es die Gegner offenbar leichter hatten, sie für sich zu reklamieren. Denn der Blick in antike Tugendkataloge zeigt, dass angesichts der Häufigkeit der Verwendung der semantischen Felder σωφροσύνη κτλ. und δικαιοσύνη κτλ., aber auch εὐσέβεια κτλ. und πίστις das Fehlen der ἀνδρεία in den Past auffällig und erklärungsbedürftig ist²¹ – und zwar nicht zuletzt im

¹⁹ Dazu Moisés Mayordomo, „Act Like Men!“ (1 Cor 16:13). Paul’s Exhortation in Different Historical Contexts, in: CrossCurrents 61,4 (2011) 515-527. Die beiden von Paulus in 1 Kor 16,13cd benutzten Verben erscheinen schon in der LXX zusammen, vgl. 2 Bas 10,12; Ψ 26,14; 30,25. Bemerkenswert ist auch 1 Bas 4,9: κραταιοῦσθε καὶ γίνεσθε εἰς ἄνδρας!

²⁰ Fredrik Ivarsson, Christian Identity as True Masculinity, in: Bengt Holmberg (Hg.), Exploring Early Christian Identity (WUNT 226), Tübingen 2008, 159-171: 165.

²¹ Dazu Anton Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht (NtA XVI/4+5), Münster 1936, 73-78, am Beispiel der Regentenspiegel, und dann abschließend 242. Laut Vögtle fehlen diese und andere in den antiken Berufspflichtenlehren breit belegten Begriffe deswegen, weil sie „am aufdringlichsten die Eigenart des griechischen Ideal- und Herrenmenschen charakterisieren“. Obwohl Vögtle hier mit Recht den Bezug zum Maskulinitätsideal andeutet, überzeugt seine Begründung doch schwerlich.

Falle der Qualifikationslisten für Episkopen und Diakone, in denen ja „the Pastor’s paradigm for legitimate masculinity“ formuliert wird.²²

Das „Projekt“ der Past besteht offenbar darin, den Gegnern nicht nur eine Berufung auf Paulus zu verunmöglichen (weswegen sie unter dem Namen des Paulus verfasst sind), sondern dem in diesen Kreisen fortlebenden asketischen Lebensstil des Apostels ein anderes, alternatives Männlichkeitsideal entgegenzusetzen. Dabei kommt es dem Verfasser der Past zupass, dass es im 1. und 2. Jh. eben keineswegs nur „das“ eine hegemoniale Männlichkeitsideal gab, sondern dass beispielsweise stoische, aber auch (hellenistisch-)jüdische Autoren modifizierte bzw. alternative Maskulinitätsideale vertraten.

Die Pastoralbriefe machen sich dabei die breit belegte Auffassung von Maskulinität als „achieved state“²³ zunutze: Die in jüngerer Zeit vorgelegten Analysen der antiken Männlichkeitsdiskurse kommen darin überein, dass Maskulinität nicht nur eine aufgrund des anatomischen Geschlechts und körperlicher Merkmale festgestellte Eigenschaft ist, sondern ein Cluster heterogener kultureller Ideale, die man(n) erreichen und im folgenden aufrechterhalten und verteidigen muss.²⁴ Maskulinität ist also sowohl körperliche als auch soziale, politische und kulturelle, in jedem Fall aber öffentliche, d.h. im Kontext der πόλις situierte *Performanz*, sie wird kontinuierlich neu verhandelt, wird herausgefordert und steht zur Disposition.

Zwar bleiben die Grundkoordinaten des Männlichkeitsdiskurses dabei stabil: Unbestritten ist z.B. die zentrale Rolle von „Kontrolle und Herrschaft“²⁵, die damit verbundene „ideology of self-mastery (bzw. self-control)“²⁶ sowie die einmütig negative Wertung von „Verweiblichung“.²⁷ Mit Fredrik Ivarsson kann man dies so zusammenfassen: „*Masculinity is*

²² Glancy, *Protocols* (s. Anm. 4) 238.

²³ Dies wird durchweg in der Literatur anhand einer Vielzahl von Belegen so formuliert. Exemplarisch hier Maud Gleason, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995, 159: „Among the educated upper class of the empire, a masculine identity was an achieved state. It took years of training to perfect one’s public demeanor (...). Manliness was not a birthright. It was something that has to be won“. Vgl. auch Späth, *Masculinity*, 441 u. ö.

²⁴ Dazu ausführlich Anders Klostergaard Petersen, *Auf der Suche nach einem Rahmen zum Verständnis der Konzeption von Geschlecht und Sexualität im frühen Christentum*, in: Matthias Morgenstern/Christian Boudignon/Christiane Tietz (Hg.), *männlich und weiblich schuf er sie. Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerregionen*, Göttingen 2011, 33-66: 53, im Anschluss an Gleason, *Making Men* (s. Anm. 23) 59.

²⁵ Mayordomo, *Jesu Männlichkeit* (s. Anm. 17) 366: „Der römische Mann ist *vir*, weil er sowohl politisch als auch privat Kontrolle und Herrschaft ausübt“.

²⁶ Von „self-mastery as an ideology“ spricht Matthew Fox, *The Constrained Man*, in: Foxhall/Salmon, *Thinking Men* (s. Anm. 2) 6-22: 16.

²⁷ Dazu Williams, *Roman Homosexuality* (s. Anm. 16) 137-176; Klostergaard Petersen, *Suche* (s. Anm. 24) 48-55; Späth, *Masculinity* (s. Anm. 16) 440-443.

positively defined as dominance and self-mastery. (...) Masculinity is negativeley defined as the opposite of effeminacy“.²⁸ Innerhalb dieser feststehenden Koordinaten wird aber über die Zugehörigkeit einzelner Elemente zum Männlichkeitsideal sowie über die Zuordnung und die innere Balance männlicher Tugenden kontrovers verhandelt, das zeigt zum Beispiel die komplexe antike Debatte um den Zorn (s. u.).

Die Past wiederum unternehmen innerhalb dieser Koordinaten den Versuch, der von den Gegnern in den Bahnen des Apostels propagierten Sexual- und Nahrungsaskese die Maskulinität zu bestreiten und komplementär dazu die der eigenen Paulusinterpretation zu behaupten, eine Männlichkeit, die für antike städtische Eliten plausibel, und also „nach außen“ überzeugend ist und die zugleich den Männlichkeitsentwurf der Gegner unterminiert.

2 Zorn ist unmännlich

Mary Rose D’Angelo formuliert eine wichtige Einsicht über die „Technik“ der Past bei der Konstruktion ihres Männerideals: „they construct masculinity by a careful distinction of male from female roles“.²⁹ Das lässt sich an 1Tim 2,8-15 zeigen. Im Kontext geht es um das Gebet der Ekklesia: Nachdem der Verfasser zunächst von dessen Inhalt gehandelt hatte (2,1-7), konkretisiert er in 2,8-3,1a, „wie das in 2,1ff. angemahnte Beten für alle Menschen mit dem Ziel ihrer Rettung vollzogen werden soll, und zwar geschlechtsspezifisch differenziert“.³⁰ Zunächst geht es um die betenden Männer (2,8), im Anschluss daran um das angemessene Verhalten der Frauen.

1 Tim 2,8

- 8 | a | Ich will nun (βούλομαι οὖν),
 b | dass die Männer beten „an jedem Ort“ [Mal 1,11] (προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ),
 c | indem sie heilige (reine) Hände erheben (ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας) ohne Zorn und Disput [Streit?] (χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ).

Zweifellos haben wir hier eine Schlüsselpassage für das Maskulinitätsideal der Past insgesamt vor uns.³¹ Dabei wird zunächst Mal 1,11 auf die betenden

²⁸ Ivarsson, Identity (s. Anm. 20) 160. Späth, Masculinity (s. Anm. 16) 443, differenziert überzeugend zwischen „masculinity, unmanliness, and femininity“.

²⁹ D’Angelo, „Knowing“ (s. Anm. 4) 273.

³⁰ Merz, Selbstausslegung (s. Anm. 3) 270. Laut Wagener, Ordnung (s. Anm. 3) 69f., wird V. 8 mit οὖν als die *Schlussfolgerung* aus V. 1-7 qualifiziert.

³¹ Gegen Roloff, 1 Tim (s. Anm. 9) 132, ging es dem Verfasser sicher nicht (nur) darum, ein notdürftiges Gleichgewicht zur umfangreicheren Frauenweisung herzustellen.

Männer angewendet, das zeigt die im Kontext einigermaßen rätselhafte Wendung ἐν παντί τόπῳ. Die Gebete der *Männer* werden so als die in Mal 1,11 genannten reinen Opfer identifiziert.³² Dabei fordert der Verfasser „lediglich von den *Männern* (...) das Aufheben heiliger Hände“ und denkt dabei offensichtlich „an lautes Vorbeten“, das Männern vorbehalten ist.³³

Damit werden 1 Kor 1,2 und 1 Kor 11,5 entscheidend modifiziert: Paulus hatte in 1 Kor 1,2 noch von *allen Getauften* als jenen gesprochen, die „an jedem Ort (!) den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen“³⁴, und damit die gottesdienstliche Akklamation Jesu als des Kyrios durch die *ganze* Ekklesia, Männer wie Frauen, gemeint. In 11,5 hatte er das Beten und das prophetische Reden der Frauen ganz analog zum Beten und Prophezeien der Männer (11,4) genannt. Der Verfasser des 1Tim präzisiert dies nun dahingehend, dass das „an jedem Ort“ stattfindende Beten im wahrsten Sinne des Wortes in Männerhand liegt. Ein *Verbot* des öffentlichen Gebets der Frauen konnte er wegen 1 Kor 11,4f. nicht formulieren, doch ist sein Schweigen über das Gebet der Frauen beredt.

„Heilig“ wiederum sind die zum Gebet erhobenen Hände der Männer dann, wenn die Beter „ohne Zorn und Streit“ sind. Mit der Forderung, dass gerade die Männer *ohne Zorn* beten sollen, evoziert der Verfasser der Pastoralbriefe ein Männerideal, für das es in der zeitgenössischen paganen, aber auch jüdischen Literatur eine Vielzahl von Belegen gibt: Der Mann, der seinen Zorn beherrscht, ist der *selbstbeherrschte* Mann.³⁵

Hierbei ist zunächst zu beachten, dass ὀργή nicht ausschließlich einen Gefühlszustand bezeichnet, sondern vielmehr die zunächst emotionale, dann aber sich in konkreter Tat manifestierende *Reaktion* auf eine Ehrverletzung oder

³² Dazu ausführlich Roloff, 1 Tim (s. Anm. 9) 126f.131.

³³ Gustav Wohlenberg, Die Pastoralbriefe (KNT XIII), Leipzig ²1911, 114. Ebenso Brox, Past (s. Anm. 15) 131: „das laute, öffentliche Beten der Männer im Gottesdienst“, sowie Merz, Selbstauslegung (s. Anm. 3) 271. Dagegen spricht auch nicht das anschließende ὡσαύτως [καὶ] γυναῖκας ... κοσμεῖν ἐαυτάς V.9, denn grammatisch ist der AcI von 2,9 nicht mit dem AcI 8b-c koordiniert, sondern ebenfalls vom finiten Verb in 8a abhängig: „Paulus“ will (βούλομαι), dass (einerseits) die Männer auf eine bestimmte Weise beten (προσεύχεσθαι), die Frauen (andererseits) sich auf eine bestimmte Weise schmücken (κοσμεῖν). Überzeugend Wagener, Ordnung (s. Anm. 3) 72f.; Merz, Selbstauslegung (s. Anm. 3) 271 Anm. 12, sowie Roloff, 1 Tim (s. Anm. 9) 132.

³⁴ Im Hintergrund der paulinischen Wendung (σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντί τόπῳ) stehen Mal 1,11 LXX (ἐν παντί τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου) und Joel 3,5 LXX (ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου). Vgl. außerdem Röm 10,12.

³⁵ Vgl. mit Belegen Hans-Ulrich Weidemann, „Vergeltet nicht dem bösen Mann!“ Versuch einer konsequent androzentrischen Lektüre der Bergpredigt, in: Ders. (Hg.), „Er stieg auf den Berg... und lehrte sie“ (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (SBS 226), Stuttgart 2012, 25-70: 44-50. Ausführlich William V. Harris, Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity, Cambridge 2001.

eine Provokation.³⁶ Während sich nun beispielsweise Aristoteles sehr differenziert zum Zorn geäußert und einem Mann, der gar nicht „zürnt“ – der also auf Provokation nicht angemessen reagiert –, sogar die Männlichkeit abgesprochen hat,³⁷ erklären Autoren wie Seneca und Plutarch den Zorn für unmännlich, ja sogar als Zeichen der Verweiblichung.³⁸ Und auch in jüdischer Literatur wird der „verständige und langmütige Mann“ dem „jähzornigen Mann“ als Kontrastfigur gegenübergestellt.³⁹ In den Spr wird dieses Ideal

³⁶ Vgl. Harris, *Rage* (s. Anm. 35) 57: „The implication is clear that while *orgē* is an emotion, it is only *orgē*, if it leads to action or comes close to leading to action“. Auch der von Jesus in Mt 5,22 genannte Mann, der seinem Bruder zürnt, wurde von diesem provoziert (vgl. dazu Weidemann, „Vergeltet nicht“ [s. Anm. 35] 46f.), das gilt natürlich auch für Kain und Esau, deren ὀργή in Sap 10,3.10 genannt wird.

³⁷ Nach Aristoteles, *EthNic* IV,11 (1126a1ff.), ist Zornlosigkeit (ἀοργησία) kritikwürdig, denn Männer, die nicht zürnen, gelten als Dummköpfe (ἡλίθιοι). Ein Mann, der nicht zürnt, ist nicht zur Verteidigung geeignet (οὐκ εἶναι ἀμυντικός), daher ist es Zeichen von unmännlicher Sklavenmentalität (ἀνδραποδώδες), wenn man sich Beschimpfungen gefallen lässt (τὸ προπηλακιζόμενον ἀνέχεσθαι) und es auch bei den Seinigen duldet. Laut *Eth Nic* III,11 hängt Zorn daher entscheidend mit Mannhaftigkeit bzw. Tapferkeit (ἀνδρεία) zusammen (1116b23f.: καὶ τὸν θυμὸν δ' ἐπὶ τὴν ἀνδρείαν φέρουσιν). Vgl. dazu David Konstan, *Aristotle on Anger and the Emotions: the Strategies of Status*, in: Susanna Braund/Glenn W. Most, *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen* (Yale Classical Studies 32), Cambridge 2003, 99-120.

³⁸ Die wichtigsten Abhandlungen zum Thema Zorn sind Plutarch, *De cohibenda ira* (= *Mor* 452F-464D) und Seneca, *De ira*. Weitere antike Einlassungen zu diesem Thema werden aufgelistet bei Harris, *Rage* (s. Anm. 35) 127-128. *Seneca* hält den Zorn für „das größte Übel“ (II 12,6: maximum malum), das vollständig beseitigt werden müsse (II 13,3). Dabei weist er die Vorstellung zurück, ein „vir bonus“ müsse zürnen (*De ira* I 12 u.ö.); der Zorn sei gerade keine Unterstützung von Mannhaftigkeit (in adiutorium virtutis), sondern deren *Ersatz* (sed in vicem) (13,4f.). Daher schlussfolgert er in *De Ira* I 20,3: „So ist der Zorn in erster Linie ein weibisches und kindisches Laster (ita ira muliebre maxime ac puerile uitium est)“. Ebd. 13,5 bemerkt er, „Kinder, Greise und Kranke“ seien am meisten zum Zorn veranlagt. Zorn sei schließlich Resultat „weiblicher und verzärtelter Erziehung“ (II 21,6: educatio mollis et blanda). Auch für *Plutarch* ist der Zorn weder adelig noch männlich (οὐκ εὐγενής οὐδ' ἀνδρώδης), sondern Zeichen von Kleinheit und Schwäche (μικρότητα... καὶ ἀσθένειαν) – weswegen Frauen mehr zum Zorn neigten (ὀργιλώτεροι) als Männer (*Cohib Ira* 8). Laut Plutarch stammt der Zorn sogar ursprünglich aus den Frauengemächern (9)! Plutarch illustriert seine Darstellung des Zornes als Ent-Männlichung durch eindruckliche Beschreibungen zorniger Männer, besonders von deren schriller Stimme und ihrem rot angeschwollenen Gesicht (6-7).

³⁹ Das gilt insbesondere für die jüdische und die jüdisch-hellenistische Weisheitsliteratur. Vgl. nur aus der LXX: In Prov 14,17 werden der „Jähzornige“ (ὄξύθυμος) und der ἀνὴρ φρόνιμος einander gegenübergestellt; laut 15,1 tötet der Zorn auch Kluge (ὀργὴ ἀπόλλυσιν καὶ φρονίμους); laut 15,18 ruft der ἀνὴρ θυμώδης nur Kämpfe hervor, ihm steht der μακρόθυμος gegenüber; in 22,24 wird vor einer Freundschaft mit einem ἀνδρὶ θυμώδει und φίλῳ ὀργίλῳ gewarnt usw. In Sap 10,3 wird der Brudermord des Kain auf

prägnant formuliert: „Ein Mann, der seinen Zorn beherrscht, ist besser als einer, der eine Stadt einnimmt“.⁴⁰ Ähnliches gilt für die frühchristlichen Texte.⁴¹

Es ist also klar zu sehen, dass der Verfasser hier ein bestimmtes, zeitgenössisch weit verbreitetes und in der philosophisch gebildeten städtischen Oberschicht vermittelbares Männerideal evoziert. Er *ergänzt* es allerdings um den Begriff καὶ διαλογισμοῦ. Nicht nur den Zorn, auch den verbal ausgetragenen „Streit“⁴² sollen die betenden Männer beherrschen. Der betende Mann hält sich demnach auch aus den innergemeindlichen Streitereien heraus (und die Past selbst *argumentieren* ja kaum mit der gegnerischen Position). Es ist deutlich zu erkennen, was der Verfasser beabsichtigt: männlich-selbstbeherrschte Abgrenzung von den Gegnern statt inhaltlicher Auseinandersetzung.

3 Sophrosyne für Männer und für Frauen

Im Titusbrief formuliert der Verfasser einen Tugendspiegel⁴³ (2,2-10), der aus mehreren Gründen bemerkenswert ist. Einmal soll Titus nicht die Ekklesia insgesamt, sondern einzelne, nach Alter und Geschlecht unterschiedene Gruppen ansprechen. In dieser Passage artikuliert der Verfasser also seine Ideale *geschlechts- und altersspezifisch*. Erneut zeigt sich, dass das Männlichkeitsideal der Pastoralbriefe im Gegenüber zu Aussagen über Frauen entwickelt wird (und umgekehrt). Hinzu kommt eine eigene Sklavenparänese! Bemerkenswert ist außerdem, dass jede dieser Gruppen (mit Ausnahme der Sklaven in 2,9f.!) zu einer bestimmten Praxis der σωφροσύνη aufgefordert wird:

Tit 2,2-8

2 Ältere Männer sollen nüchtern sein,
ehrbar,
σώφρονας,
gesund im Glauben,

dessen Zorn (ἐν ὀργῇ αὐτοῦ) zurückgeführt, in 10,10 wird der Konflikt zwischen Esau und Jakob mit dem „Zorn des Bruders“ (ὀργῆς ἀδελφοῦ) erklärt.

⁴⁰ Prov 16,32 LXX: ὁ δὲ κρατῶν ὀργῆς κρείσσων καταλαμβανομένου πόλιν.

⁴¹ Vgl. neben Mt 5,22f. und 1 Tim 2,8 noch Jak 1,19 und Eph 4,26 sowie Gal 5,20 und 2 Kor 12,20; Kol 3,8 und Eph 4,31 (θυμός).

⁴² Zum mehrdeutigen Wort διαλογισμός („Abrechnung, Überlegung, Untersuchung, Zweifel, Streit“) vgl. Roloff, 1 Tim (s. Anm. 9) 131f.

⁴³ So Martin Dibelius/Hans Conzelmann, Die Pastoralbriefe (HNT 13), Tübingen 1966, 104, aufgrund der Gestaltung mit Adjektiven (mit dem nicht-imperativisch gebrauchten εἶναι) statt mit Imperativen.

- in der Liebe,
in der Geduld.
- 3 Ältere Frauen ebenso in der Haltung
ehrwürdig,
nicht verleumderisch,
auch nicht vielem Wein versklavt,
das Gute lehrend,
- 4 damit sie σωφρονίζωσιν die jungen (Frauen),
ihre Männer zu lieben,
ihre Kinder zu lieben,
- 5 σώφρονας (zu sein),
keusch [rein],
häuslich, gut [*oder*: gute Haushälterinnen],
den eigenen Männern sich unterordnend,
damit das Wort Gottes nicht verlästert werde.
- 6 Die jungen Männer ermahne ebenso,
zu σωφρονεῖν [7] in allem.
- 7 Stelle dich selbst dar als Typos durch gute Werke,
in der Lehre (zeige) Unverdorbenheit,
Würde,
- 8 gesundes, unanfechtbares Wort,
damit der von der Gegenseite beschämt wird,
weil er nichts Schlechtes über uns zu sagen weiß.

Zu beachten ist zunächst die performative Funktion dieses Textes: Indem „Titus“ sich in dieser Weise (anders als Paulus es tat!) nicht an die Gesamt-Ekklesia, sondern gesondert an die genannten „Stände“ wenden soll, wird die Ekklesia nach Alter und Geschlecht strukturiert. Die Absicht des Textes besteht also präzise in der *Kreation* einer solchen Unterteilung der Ekklesia – einschließlich der Fixierung des Sklavenstandes. Der Tugendspiegel steht ganz im Kontext der Oikos-Ekklesiologie der Past, wie sie in 1 Tim 3,15 programmatisch formuliert ist: „Central to these distinctions is the order of the household“.⁴⁴

Die einzelnen „Tugenden“ selbst sind gar nicht unbedingt trennscharf voneinander abzuheben.⁴⁵ Allerdings sind zwei Beobachtungen wichtig, um der

⁴⁴ D’Angelo, „Knowing“ (s. Anm. 4) 273.

⁴⁵ Zu diesem Phänomen der „Berufslehren“ der Past vgl. auch Vögtle, Tugend- und Lasterkataloge (s. Anm. 23) 53f., der die Aufzählungen nicht enumerativ, sondern „exemplikativ“ verstehen will und auf rhetorische Phänomene hinweist.

Absicht des Verfassers auf die Spur zu kommen: (1.) stechen die Forderungen an die jungen Frauen aus dem Kontext klar heraus, und (2.) durchzieht das Wortfeld *σώφρων κτλ.* den ganzen Tugendkatalog. Beides gehört zusammen: Anhand der Anweisungen für die jungen Frauen wird das Wortfeld *geschlechtsspezifisch* präzisiert!

Konkret: Die älteren Frauen sollen die jungen *σωφρονίζειν*, d. h. „zum *σωφρονεῖν* anhalten“ (2,4). Das Ziel der Lehrtätigkeit der älteren Frauen wird im Folgenden durch einen kleinen Pflichtenkatalog umrissen. Er enthält mit *σώφρονας*, *ἀγνάς* und *ἀγαθάς* drei mehrdeutig-allgemeine Adjektive,⁴⁶ die aber durch den *Kontext* eindeutig codiert werden: Überraschend deutlich werden die jungen Frauen nämlich auf die Liebe zum Ehemann (*φιλόανδρους εἶναι*) und die Liebe zu den Kindern (*φιλοτέκνους*), auf häusliche Tätigkeiten (*οἰκουργούς*)⁴⁷ und auf Unterordnung (!) unter den eigenen Ehemann (*ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσι*) verpflichtet. Wie in anderen antiken Texten auch ist das Wortfeld hier „strongly related to marital and sexual conduct“ von Frauen.⁴⁸ Laut Annette Bourland Huizenga sind die Past damit „the earliest extant Christian texts to expound the virtue in its gender-differentiated forms“.⁴⁹ Sie stehen dabei in einer langen Tradition, in der das Wortfeld *σώφρων κτλ.* *geschlechtsspezifisch* differenziert wurde. Die Forschung spricht hier von „gendered virtue“, doch kommt noch der Aspekt der Lebensalter dazu.⁵⁰ Klassisch hat z. B. Aristoteles formuliert, dass die *σωφροσύνη* des Mannes eine andere ist als die der Frau,⁵¹ und dass in den

⁴⁶ Dazu Lorenz Oberlinner, *Der Titusbrief* (HThK.NT), Freiburg u. a. 1996, 111f., laut dem „mit *σώφρων* eine Verhaltensweise angesprochen wird, die durch ihre Allgemeingültigkeit (vgl. V. 2) eher blass wirkt“. Im Falle von *ἀγνή* bemerkt er dann mit Recht, dass dieses an sich ebenfalls ganz allgemeine Adjektiv durch den Kontext i. S. v. „Lauterkeit und Untadeligkeit in der Ehe“ akzentuiert wird. Das „blassere“ wirkende Eigenschaftswort *ἀγαθός* werde man durch den Kontext i. S. v. „tüchtig“ zu verstehen haben.

⁴⁷ Vielleicht ist *ἀγαθάς* auch mit dem voranstehenden *οἰκουργούς* zu verbinden: „gute Haushälterinnen, gute Hausfrauen, tüchtige Wirtschaftserinnen“ (Wohlenberg, Past [s. Anm. 33] 242f., anders Brox, Past [s. Anm. 15] 294).

⁴⁸ Zamfir, *Men and Women* (s. Anm. 3) 104f. (mit weiteren Beispielen).

⁴⁹ Bourland Huizenga, *Moral Education* (s. Anm. 3) 329f.

⁵⁰ Dazu vgl. v. a. Zamfir, *Men and Women* (s. Anm. 3) 100-106. Ausführlich Adriaan Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemie and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term (Mnemosyne)*, Leiden 2005, 323-340, sowie das Schaubild ebd. 354. Für Männer umfasst der Begriff demnach – neben „control of desires“ im Zentrum – „sanity, prudence, *μετρίότης*, *ἡσυχία*, no injustice, no violence, respect for gods“, für Knaben „decency, order, quietness“, für Frauen und Mädchen dagegen „chastity, marital fidelity, quietness, obedience“. Laut Rademaker (ebd. 264) ist *σωφροσύνη* in den vor- und nebenplatonischen Texten der „*virtus feminarum* par excellence“, „because conventional ideology allows women few opportunities to exhibit other qualities conventionally classed as *ἀρεταί*, such as *σοφία*, *ἀνδρεία* and so on“.

⁵¹ Aristoteles, *Pol III,4* (1277b21-25), anders Xenophon, *Oec 7,15*.

verschiedenen Lebensaltern des Mannes die σωφροσύνη jeweils unterschiedlich ausgeprägt ist.⁵²

Durch diese Vereindeutigung im Falle der Frauen erhält das Wortfeld auch im Falle der Männer quasi in Rückkopplung seine geschlechtsspezifische Bedeutung.⁵³ Entspricht häusliche Zurückgezogenheit und eheliche Tugend einem bestimmten antiken Frauenideal – vor allem der Oberschicht –, so das selbstbeherrschte Auftreten des Mannes in der Öffentlichkeit dem dazu korrespondierenden Männerideal. Daher erscheint das Adjektiv σώφρων in den beiden Episkopenspiegeln der Past (1 Tim 3,2/Tit 1,8) als eine der von Männern geforderten Qualifikationen für die Leitung der Ekklesia. Wenn sie in Tit 2,2 von den älteren Männern und in Tit 2,6 generell von den jungen Männern gefordert wird, so stehen hier die potentiellen Gemeindeleiter – im Falle der jungen Männer: die der Zukunft – vor Augen. Dass das Wortfeld im Falle der Sklaven (2,9f.) ganz fehlt, zeigt, dass diese Gruppe für den Verfasser ebenso wenig wie die Frauen für Leitungsaufgaben in der Ekklesia in Frage kommt.⁵⁴

Auch hier dürfte die eigentliche Intention des Verfassers der Past nicht in erster Linie in der Semantik zu suchen sein. Der Begriff eignet sich perfekt für seine Agenda, zumal er wieder beim Sprachgebrauch des Apostels selbst anknüpfen kann.⁵⁵ Denn im Unterschied zu den asketischen Praktiken der Gegner eignet sich das Wortfeld der σωφροσύνη schon von seiner Begriffsgeschichte und seinen geschlechtsspezifischen Ausprägungen ideal dafür, Geschlechtergrenzen zu stabilisieren und der radikalen Askese sowohl bei Männern als auch bei Frauen einen Riegel vorzuschieben. Hinzu kommt, dass diese Kardinaltugend genau zu der Frontstellung des Verfassers gegen die radikale Askese seiner Gegner passt, aber einem von dieser Seite zu befürchtenden Vorwurf des „Libertinismus“ von vorneherein den Wind aus den Segeln nehmen kann. Man kann also sagen, dass der Verfasser der Pastoralbriefe die-

⁵² Dazu Aristoteles, Rhet II,12-14. Nur bei Männern, die in der Blüte ihres Lebens stehen, halten sich σωφροσύνη und ἀνδρεία in der Balance (1390b3f.: σώφρονες μετ' ἀνδρείας καὶ ἀνδρεῖοι μετὰ σωφροσύνης).

⁵³ Vgl. Brox, Past (s. Anm. 15) 294, laut dem „man sich leicht einen zu V. 4f. parallelen Pflichtenspiegel“ für die jungen Männer denken könnte. Dieser ist nicht nötig, da er sich quasi spiegelbildlich aus dem für die jungen Frauen ergibt.

⁵⁴ Zu den „implications for the access to office“ weiter Zamfir, Men and Women, 140-145: 140: „Although slaves are not explicitly excluded from offices, the description of the officials as heads of household with an unquestionable authority is hardly compatible with the requirement that slaves be completely submitted to their masters“. Hinzuzufügen ist, dass die Past (in der Tradition von Aristoteles, Pol I) von den Sklaven gerade jene Tugenden nicht erwarten, die die freien Männer für Leitungsaufgaben qualifizieren.

⁵⁵ Allerdings benutzt Paulus nur zweimal das Verb σωφρονεῖν, nämlich in Röm 12,3 (als Ziel des φρονεῖν) und in 2 Kor 5,13 (als Gegenbegriff zu ἐξέστημεν), und er setzt es gerade *nicht* geschlechtsspezifisch ein.

sem Begriff eine Schlüsselrolle in seinem Konzept des „counterasceticism“ zugewiesen hat.⁵⁶

4 Soldat und Wettkämpfer: die Agon-Metaphorik der Pastoralbriefe

Die athletische wie militärische Agon-Metaphorik ist per se Teil der Maskulinitätsdiskurse, zumal hier der Männerkörper rhetorisch inszeniert wird. Athletische und soziale Tugenden gehören daher zusammen.⁵⁷ Somit ist es nicht überraschend, dass neben der Etablierung der σωφροσύνη als zentraler Tugend insbesondere die Reaktivierung der paulinischen Agon-Metaphorik im Zentrum des Projekts der Past steht. Dabei fungiert der Agon in den Past als Metaphernspender für den Dienst am Evangelium⁵⁸ wie auch für die *pistis*. Da allerdings aber die Maskulinität auf dem Spiel steht, führt die Auseinandersetzung mit den Gegnern zugleich zu einer klaren *Modifizierung* der paulinischen Agon-Metaphorik.⁵⁹

4.1 Training für die *eusebeia* und soldatisches Mitleiden

Die Tatsache, dass die Past insgesamt fünfmal auf die Agon-Metaphorik zurückgreifen, zeigt zur Genüge, dass hier ein wichtiges Anliegen des Verfassers greifbar wird. Neben den knappen Rekursen in 1 Tim 1,18 (τὴν καλὴν στρατείαν) und 6,11f. (τὸν καλὸν ἀγῶνα) sowie dem in 2 Tim 4,7f. formulierten Rückblick des Paulus auf sein Leben sind insbesondere 1 Tim 4,7-10 und 2 Tim 2,3-6 für unsere Fragestellung von Bedeutung.

⁵⁶ Dazu Gail Corrington Streete, *Askesis and Resistance in the Pastoral Letters*, in: Leif E. Vaage/Vincent L. Wimbush (Hg.), *Asceticism and the New Testament*, New York/London 1999, 299-316: 307.

⁵⁷ Vgl. dazu Onno van Nijf, *Athletics, Andreia and the Askesis-Culture in the Roman East*, in: Ralph M. Rosen/Irene Sluiter (Hg.), *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity (Mnemosyne)*, Leiden/Boston 2003, 263-286, der dies anhand von Inschriften eindrücklich belegt. Laut v. Nijf wird das Ideal des selbstbeherrschten Mannes als Ziel der physischen und geistigen Trainings (*askesis*) angesehen, deswegen werden auf Inschriften neben den sportlichen Verdiensten der Athleten immer auch ihre Tugenden wie ihre ἀνδρεία und ihre σωφροσύνη gerühmt (Belege ebd.).

⁵⁸ Martin Brändl, *Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik (WUNT II/222)*, Tübingen 2006, 369 u. ö. Vgl. außerdem Robert Paul Seesengood, *Competing Identities. The Athlete and Gladiator in Early Christian Literature (Library of New Testament Studies 346)*, New York 2006.

⁵⁹ Richtig Brändl, Agon (s. Anm. 58) 379: „Inhaltlich tritt der Aspekt der Gegnerschaft (zur Irrlehre) und das mit dem Dienst für das Evangelium verbundene Leiden stärker in den Vordergrund.“

1 Tim 4,7-10

- 7 a Die unheiligen und altweiberhaften Mythen (γραῶδεις μύθους) aber weise ab!
- b Trainiere dich vielmehr für die *eusebeia* (γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν)!
- 8 a Denn das körperliche Training (ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία) ist zu wenigem nütze,
- b die *eusebeia* aber ist zu allen Dingen nütze,
- c da sie die Verheißung des ewigen Lebens hat,
- d des jetzigen wie des künftigen!

Aus dem Kontext wird deutlich, dass mit σωματικὴ γυμνασία das in 4,1-5 direkt angegriffene Verbot der Ehe und bestimmter Speisen gemeint ist. Diese bei Paulus belegten und von ihm auch gutgeheißenen asketischen Praktiken werden hier als bloß körperliche Übung diskreditiert. Bemerkenswert ist allerdings, dass der Verfasser dem „körperlichen Training“ fast widerwillig einen gewissen Nutzen zugesteht.⁶⁰ Das deutet klar darauf hin, dass der Verfasser bei seinen Rezipienten die Kenntnis der paulinischen Prätexte – vor allem 1 Kor 9 (s. u.) – voraussetzen oder mit ihr zumindest rechnen muss (s. u.).

In 2 Tim wird der Agon dann auf das *Leiden* zugespitzt, auf das Leiden des Apostels und das Mitleiden des Apostelschülers. Deswegen stellt der Verfasser den Imperativ in V. 3a der folgenden Beispielreihe als eine Art Leseanweisung voran:

2 Tim 2,3-6

- 3 a Leide mit als guter Soldat (ὡς καλὸς στρατιώτης) Christi Jesu!
- 4 a Keiner, der Kriegsdienst leistet (στρατευόμενος), verstrickt sich in die Geschäfte des Lebens,
- b damit er dem Kriegsherrn (τῷ στρατολογήσαντι) gefalle.
- 5 a Wenn aber auch jemand am Wettkampf teilnimmt (ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῆ τις),
- b wird er nicht als Sieger bekränzt (οὐ στεφανοῦται),

⁶⁰ So in 1 Tim 4,8 (s. u.): Immerhin sei die körperliche Übung πρὸς ὀλίγον ὠφέλιμος. Richtig daher Roloff, 1 Tim (s. Anm. 9) 246: „Die Abwertung der leiblichen Übung ist keine totale; ihr wird immerhin ein gewisser, wenn auch geringer Nutzen zugestanden. Weiter zu gehen wäre kaum möglich gewesen, da ja Paulus selbst deutlich genug von seiner eigenen leiblichen Askese gesprochen hat (1 Kor 9,27).“ Vgl. auch Victor C. Pfitzner, Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature (NT.S XVI), Leiden 1967, 174: „The verdict that it has little value does not amount to a complete negation of the necessity for self-denial and control over the body“.

- c wenn er nicht nach den Regeln kämpft (ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ).
- 6 a Der Bauer, der sich abmüht (τὸν κοπιῶντα γεωργόν),
muss als erster Anteil an den Früchten bekommen.

Die hier genannten „three masculine examples of good behaviour (...) emphasize the gendered nature of the teachings given in the Pastorals“.⁶¹ Alfons Weiser hat zudem überzeugend herausgearbeitet, dass die Metaphorik des *Kriegsdienstes*, des sportlichen *Wettkampfes* und der *Landwirtschaft* in 2,3-6 literarisch von 1 Kor 9 abhängig ist.⁶² Allerdings hat der Verfasser des 2 Tim nicht nur auf 1 Kor 9 zurückgegriffen und sich von diesem Text inspirieren lassen, er hat ihn auch an entscheidender Stelle *modifiziert*.

Denn zwar bemerkt der Verfasser in V. 4, dass sich der gute Soldat nicht in Alltagsgeschäfte verstricken lässt, ein *Rückzug* aus diesen – z. B. im Sinne von Gal 1,4 – wird aber keineswegs propagiert. Außerdem geht es für den Soldaten allein darum, seinem Kriegsherrn zu gefallen, was insbesondere auf den Gehorsam abzielt. Die in V. 5 folgende Wettkampfmetaphorik wiederum ist ganz in den Dienst der *Regelbefolgung* – anstatt des Erreichens des Zieles – gestellt.⁶³ Der abschließende Rekurs auf den Bauer, der zuerst an den Früchten seiner Mühen Anteil bekommen soll, wird wohl eingespielt, um den Bezug zu 1 Kor 9 herzustellen,⁶⁴ allerdings betont der Verfasser doch, dass „Mühen“ auch „Früchte“ bringen sollen. Die von Paulus in 1 Kor 9 aufgebotenen männlichen Identifikationsfiguren werden durch die Rekurse auf das Ansehen beim Kriegsherrn, die Regeln des Wettkampfes sowie die Früchte der Arbeit gewissermaßen in ihre Schranken verwiesen, in den drei Beispielen wird man also eine gewisse Frontstellung gegen individuelle Askese erkennen können.

Den pointiert vorangestellten Gedanken des *Mitleidens* (συνκακοπάθησον) hatte der Verfasser bereits in 1,8 formuliert, nun greift er ihn erneut auf, um die im *paulinischen* Prätext vorgenommene asketische Codierung der Agon-Metaphorik aufzulösen. Um diesen Aspekt genauer zu fokussieren, ist ein kurzer Blick auf 1 Kor 9,24-27 nötig.

4.2 Der Prätext: Paulus als asketischer Athlet

Paulus selbst hatte ja in 1 Kor 9,25 – ebenfalls in agonistischer Metaphorik – die Maxime formuliert: πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται. Damit

⁶¹ Bourland Huizenga, *Moral Education* (s. Anm. 3) 273.

⁶² Dazu Weiser, 2 Tim (s. Anm. 7) 151.159-163, sowie 66.

⁶³ Pfitzner, Paul (s. Anm. 60) 170: Es gehe um „the athlete’s adherence to the laws of the contest“.

⁶⁴ Vgl. Weiser, 2 Tim (s. Anm. 7) 163.

spielte der Apostel auf die von den Athleten bei der Wettkampfvorbereitung geübte Askese in diätetischer und sexueller Hinsicht an.

1 Kor 9,24-27

- 24 | a Wisst ihr nicht,
 b dass die, die auf der Rennbahn laufen (οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες),
 c zwar *alle* laufen,
 d aber (nur) *einer* den Preis empfängt?
 e Lauft *so* (οὕτως τρέχετε),
 f dass ihr (ihn) erlangt.
- 25 | a Jeder aber, der am Wettkampf teilnimmt (παῖς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος),
 b ist in allem enthaltsam (πάντα ἐγκρατεύεται),
 c *jene* allerdings,
 d damit sie einen vergänglichen Siegeskranz empfangen,
 e *wir* dagegen einen unvergänglichen!
- 26 | a ICH laufe nun so (ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω),
 b nicht wie ins Ungewisse.
 c So boxe ich,
 d nicht wie einer,
 e der in die Luft schlägt,
- 27 | a Vielmehr verprügele ich meinen Leib (ἀλλ' ὑπωπιάζω μου τὸ
 σῶμα)
 b und führe (ihn) so⁶⁵ in die Versklavung (καὶ δουλαγωγῶ),
 c¹ damit ich nicht,
 d nachdem ich anderen verkündigt habe,
 c² selbst ungeeignet werde (αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι).

Diese Passage nimmt unter den Agon-Stellen der Paulusbriefe zweifellos die Schlüsselstellung ein. Im Kontext von 1 Kor 8-10 soll sie zunächst den Verzicht der „Starken“ auf den Gebrauch ihrer Freiheit (bzw. ihrer Vollmacht) motivieren, Götzenopferfleisch zu essen oder gar am Opferkult teilzunehmen.⁶⁶ Allerdings gehen diese Aussagen doch sichtlich über den Kontext hinaus ins Grundsätzliche!

Uns interessiert in erster Linie die in 9,25 formulierte Motivation der ἐγκράτεια. Unbestritten ist, dass Paulus hier auf den vor den Wettkämpfen

⁶⁵ Explikatives καί: Durch das Zerschlagen des σῶμα wird dieses dem Kyrios unterworfen.

⁶⁶ Brändl, Agon (s. Anm. 58) 196, mit Recht: „ein Übergangsabschnitt“. Mit dem folgenden Abschnitt 10,1-5 verbindet die Passage v. a. das Stichwort πάντες (ebd. 200).

geübten Verzicht der Athleten auf Alkohol und bestimmte Nahrungsmittel, vor allem aber auf Geschlechtsverkehr anspielt.⁶⁷ Dass die ganz allgemein formulierte Sentenz aber deutlich über den Kontext hinausgeht, zeigt schon der terminologische Bezug zu 1 Kor 7,7-9.⁶⁸ Dort meinte Paulus mit dem Verb ἐγκρατεύεσθαι den Verzicht auf die Ausübung von Sexualität, ohne zu „brennen“,⁶⁹ und er nimmt für sich selbst in Anspruch, dieses Charisma zu besitzen. Von daher ist offensichtlich, dass Paulus hier seinen eigenen sexuell wie diätetisch enthaltsamen Lebensstil als den Bedingungen des Christenlebens (Wettkampf) angemessen präsentiert. Die in der Literatur zu findenden Versuche, diese Konsequenz zu umgehen, überzeugen nicht.⁷⁰

Mit dem Bild vom Boxer, der seinen eigenen Leib zerschlägt, um ihn in die Sklaverei (des Kyrios) zu führen, schließt Paulus in V. 27 wieder an V. 25 an.⁷¹ Um auch hier den Bezug auf die Sexualaskese des Apostels auszuhebeln, wird in der Literatur gerne auf die Peristasenkataloge verwiesen.⁷² Dies überzeugt keineswegs, sind doch die dort genannten Widerfahrnisse höchst-

⁶⁷ Belege bei Brändl, Agon (s. Anm. 58) 201 mit Anm. 81 und 82; ausführlich dazu Uta Poplutz, *Athlet des Evangelium Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotivik bei Paulus* (HBS 43), Freiburg u. a. 2004, 270-277. Genannt werden zum Thema *Sexualaskese der Wettkämpfer* v. a. Plato, Leg VIII 839e-840a und Philostrat, Gym 48-52, zum Thema der *Weinaskese* Epiktet, Ench 29, und ebenfalls Philostrat, Gym 48-52. Zur Enthaltensamkeit der Athleten bei den Isthmischen Spielen vgl. Brändl, Agon (s. Anm. 58) 227f. (mit Belegen). Laut Brändl konnte man nur bei den panhellenischen Spielen vom πάντα ἐγκρατεύεσθαι sprechen.

⁶⁸ Vgl. auch Gal 5,23. Dort zählt die ἐγκράτεια zu den Früchten des Geistes. Die Bezüge notiert Brändl, Agon (s. Anm. 58) 201f. Zum ganzen auch schon Vögtle, Tugend- und Lasterkataloge, 149f., der den Bezug auf die „sinnlichen Begierden“ deutlich sieht.

⁶⁹ 1 Kor 7,9: εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν. In 1 Kor 7,5 formuliert er διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.

⁷⁰ Poplutz, *Athlet* (s. Anm. 67) 276, unterscheidet beispielsweise künstlich „die Anspannung und Konzentration mit Blick auf das Ziel“ (die allein gemeint sei) von der „asketischen Selbstreduktion“ (die nicht gemeint sei). Die Bezüge zu 1 Kor 7,8f. sieht sie ebenso wenig wie die zur Nahrungskese in 1 Kor 8,13.

⁷¹ Poplutz, *Athlet* (s. Anm. 67) 280f. bemerkt im Anschluss an Merklein und Fee mit Recht, dass nur im Kontext der ἐγκράτεια das Bild der Schläge gegen den eigenen Leib, das den Rahmen des Boxkampfes evidentermaßen verlässt [was allerdings auch für das πάντα (!) ἐγκρατεύεται gilt, H.U.W.], überhaupt verstanden werden kann. Auch Brändl, Agon (s. Anm. 58) 207, stellt den Bezug zwischen V. 27 und V. 25 her.

⁷² So Poplutz, *Athlet* (s. Anm. 67) 280f. (sowie 284), mit dem an sich ehrenwerten Motiv, jeden Vorwurf der Leibfeindlichkeit von Paulus fernzuhalten. Immerhin billigt sie Paulus „einen bewusst harten Lebensstil“ zu, „der durch Bedürfnislosigkeit charakterisiert ist“, was aber laut ihr eben nur die Peristasen meint. Wie sie aber auf S. 285 formulieren kann: „Wo es Paulus aber nun konkret um seine eigene Person geht (ἐγὼ τοίνυν, 26a), fehlt der Aspekt der Enthaltensamkeit völlig“, ist mir vollkommen schleierhaft. Auch Brändl, Agon (s. Anm. 58) 208f., verbindet V. 27 mit den paulinischen Peristasenkatalogen, obwohl es in 9,27 doch um viel mehr geht als um die Inkaufnahme der „bis in seine leibliche Existenz hineinreichenden Konsequenzen seines Dienstes“.

tens indirekt im Blick; in 1 Kor 9,27 geht es dagegen eindeutig um den *aktiven Kampf gegen die eigene Leiblichkeit*,⁷³ gegen einen sterblichen Leib (Röm 6,12; 8,11), der nicht nur vom Tod gezeichnet ist (2 Kor 4,10; Gal 6,17), sondern in dem noch die Begierden nach Herrschaft streben (Röm 6,12). Deswegen bringen gerade die sexuellen Handlungen den getauften Mann in besonderem Maße mit den Besitzansprüchen seines Kyrios in Konflikt.⁷⁴ Die sexuelle Askese ist dann die naheliegende, wenn auch nicht die einzige Option.

Man kann sagen, dass Paulus in 1 Kor 9,27 sowohl den zuvor in 6,13 formulierten Grundsatz: „Das σῶμα ist für den Kyrios und der Kyrios für das σῶμα“, als auch sein in 7,6-8 angedeutetes Charisma der Ehelosigkeit lebenspraktisch expliziert. Der in der Taufe aufgerichteten Herrschaft des Kyrios muss Paulus gerade seine Leiblichkeit immer wieder gewaltsam unterwerfen.⁷⁵ Paulus präsentiert in 1 Kor 9 seinen eigenen asketischen Lebensstil also in den Bildern vom Wettkämpfer, der sich durch vollständige Enthaltensamkeit auf den Sieg vorbereitet, und vom Boxer, der sein eigenes σῶμα schlägt. Das sind Metaphern, die ein entsprechendes Maskulinitätsideal voraussetzen.

U. Poplutz hat eine Reihe von interessanten Belegen für Frauen- und Mädchensport sowie für eine athletische Erziehung von Mädchen in der Antike gesammelt.⁷⁶ Eine Präsenz von Frauen bei den Agonen der Antike ist nach diesen Quellen gerade nicht auszuschließen. Sie zeigen aber auch, dass man sportlichen Frauen (und sei es im Spott) *männliche* Tugenden zuschrieb. Das von Paulus entworfene Ideal sportlich-männlicher Selbstdisziplin wird also auch für Frauen attraktiv gewesen sein, zumal der Apostel weder die Aufforderung, ihn „nachzuahmen“ (1 Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17), noch die „mannhaft zu werden“ (1 Kor 16,13, s. o.), geschlechtsspezifisch differenziert. Anders die Pastoralbriefe!

⁷³ Auch der von Brändl, Agon (s. Anm. 58) 212f., angewandte Kunstgriff, die Wendung τὸ σῶμά μου in den Spuren Bultmanns auf „die Person als ganze“ und in den Bahnen Käsemanns auf ihre „Kommunikationsfähigkeit“ zu beziehen, überzeugt in ihrer Durchführung nicht, da schon 1 Kor 15,35-53 zeigt, dass der Aspekt der Leiblichkeit (bzw. Körperlichkeit) aus dem σῶμα-Begriff des Apostels nicht eliminierbar ist, auch wenn zweifellos richtig ist, dass σῶμα für Paulus kein bloßes Attribut des Menschen ist. Leider ignoriert Brändl auch Belege wie Röm 6,12 oder 2 Kor 5,10. Dagegen auch Dieter Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 323.

⁷⁴ Dazu 1 Kor 6,13-20, aber auch 7,4 und Röm 1,24. Dieser Grundsatz gilt in gewisser Weise auch für verheiratete Männer und Frauen, die im Hinblick auf den Kyrios „geteilt“ sind (1 Kor 7,32-35), auch wenn in der Ehe – im Unterschied zur πορνεία – die Sexualität legitim ausgeübt wird.

⁷⁵ Richtig Zeller, 1 Kor 323: „Der Leib, der sich mit seinen Begierden zu verselbständigen droht, muss unterworfen werden“.

⁷⁶ Poplutz, Athlet (s. Anm. 67) 86-95, sowie 127 zu den Gladiatorinnen. Wichtige Beleg sind v. a. Sueton, Dom 4,1.4, und Tacitus, Ann 15,32. Vgl. auch Konstantinos Mantas, Women and Athletic in the Roman East, in: Nikephoros 8 (1995) 125-144.

4.3 Mitleiden statt Askese

Wenn der Autor der Past in 2 Tim 2,3-6 demnach auf 1 Kor 9 zurückgreift, dann ist deutlich, dass er dem paulinischen Text eine Art Leseanweisung verpassen wollte. Von Entsagung ist keine Rede mehr, die Agon-Metaphorik ist von der körperlichen, vor allem der Sexual-Askese losgelöst.⁷⁷ Der Kampf besteht nun nicht mehr im Kampf gegen das eigene σῶμα, sondern im Mitleiden mit dem Apostel.

Dass diese anti-asketische Umcodierung der Agon-Metaphorik erfolgreich war, zeigt auch die bis heute vorgenommene Deutung von 1 Kor 9,27 von den Peristasenkatalogen her. Ob dies den Auslegern und Auslegerinnen bewusst ist oder nicht, sie ist ganz im Sinne von 2 Tim 2,3-6 (s. o.)!

Hinzu kommt, dass die Agon-Metaphorik in den Past ausschließlich auf den Apostel und den angesprochenen Timotheus angewendet wird.⁷⁸ Man könnte pointiert formulieren, dass die Past den Soldaten bzw. den Wettkämpfer durch den *Hausherrn* als Leitbild für die Ekklesia ersetzen. Dabei rekurren sie offensichtlich auf den *pater familias*, der das römische Maskulinitätsideal idealtypisch repräsentiert.⁷⁹ Dabei kam ihnen auch entgegen, dass ein Soldat dieses Ideal aufgrund seiner Gehorsamspflicht nicht voll verwirklichen konnte.⁸⁰ Hinzu kommt, dass römische Soldaten in der Regel während ihres Dienstes nicht heiraten durften.⁸¹ Vor diesem Hintergrund ist es dann nicht verwunderlich, dass laut dem Episkopenspiegel Tit 1,7-8 gerade der aus dem Kreis der *verheirateten* Presbyter (1,6) stammende Episkop „enthaltensam“ (ἐγκρατῆ) sein soll. Durch diese Applikation des aus 1 Kor 7,7-9 stammenden sexualasketischen Wortfeldes auf den verheirateten (!) Episkopen wird die „Enthaltensamkeit“ spiritualisiert bzw. in ein tugendhaftes monogames Eheleben transformiert. Die paulinische Aussage in 1 Kor 9,25 ist damit als Waffe der Gegner der Past entschärft!

⁷⁷ Mit Recht bemerkt daher Lorenz Oberlinner, *Der zweite Timotheusbrief* (HThKNT XI,2.2), Freiburg/Basel/Wien 1995, 71, dass in 2 Tim 2,5 „der Aspekt des Verzichts und der Entsagung ungenannt“ bleibt.

⁷⁸ Vgl. Brändl, *Agon* (s. Anm. 58) 368.379, sowie Roloff, *1Tim* (s. Anm. 9) 342f., und Oberlinner, *2 Tim* (s. Anm. 77) 70 (zu 2 Tim 2,3-6). Anders Paulus in Gal 5,7 und Phil 1,30. Nur in 2 Tim 4,8 redet der Verfasser davon, dass nicht nur Paulus den Siegeskranz erhält, sondern „alle, die sein Erscheinen liebgewonnen haben“. In diesem Kontext erwähnt er aber gerade keinen Wettkampf der Getauften (im Unterschied zum eigenen in V. 7).

⁷⁹ Dazu Späth, *Masculinity* (s. Anm. 16) 435-438.

⁸⁰ Instruktiv dazu Späth, *Masculinity* (s. Anm. 16) 444f.

⁸¹ Dazu Brian Campbell, *The Marriage of Soldiers under the Empire*, in: *JRS* 68 (1978) 153-166; Okko Behrends, *Die Rechtsregelungen der Militärdiplome und das die Soldaten des Prinzipates treffende Eheverbot*, in: Werner Eck/Hartmut Wolff (Hg.), *Heer und Integrationspolitik. Die römischen Militärdiplome als historische Quelle*, Köln/Wien 1987, 116-166; Jost Henrich Jung, *Das Eheverbot der römischen Soldaten*. In: *ANRW II.14* (1982) 302-346

5 Die entmännlichten Gegner

Trotz der misogynen Tendenzen der Past sind die anvisierten Gegner eindeutig männlich. Nur männliche Gegner werden namentlich genannt und auch unter den einstigen Gefolgsleuten des Apostels, die sich dann von ihm abgewandt hatten, sind keine Frauen.⁸² Die namentlich genannten Frauen gehören eindeutig zu den Anhängern des Apostels.⁸³

Es ist demnach wichtig zu betonen, dass sich die Polemik der Past gegen *männliche* Gegner richtet. Diese Feststellung bezieht sich nicht (allein) auf das biologische Geschlecht dieser Gegner. Der Umgang des Verfassers mit der paulinischen Agon-Metaphorik zeigt, dass nicht zuletzt die asketische Männlichkeit der Gegner ein Problem für den Verfasser darstellt.

Der Autor steht also vor der Aufgabe, nicht nur eine eigene Männlichkeit für seine Form der Paulusauslegung zu kreieren und in den Diskurs einzuspeisen, sondern parallel dazu den Gegnern jede Maskulinität abzusprechen – was angesichts von deren *performance* nicht einfach war. Deswegen geht es ihm auch keineswegs um eine *inhaltliche* Auseinandersetzung mit den Gegnern.

Welche Möglichkeiten hatte er aber? Zunächst einmal ist klar, dass ihm die meisten „klassischen“ Kennzeichen des *effeminatus* bzw. *muliebris* für eine Anwendung auf seine Gegner nicht zur Verfügung standen:⁸⁴ Effeminiert wurden Männer z. B. durch die Übernahme der „receptive role in penetrative acts“, durch Kastration bzw. Eunuchentum, durch weibische Kleidung, Parfum, Körperpflege oder Styling, aber auch durch exzessiv ausgelebte Sexualität.⁸⁵ Dies alles lässt sich beim besten Willen nicht auf asketische Gegner an-

⁸² Genannt werden drei Männerpaare (wobei zweimal ein Hymenäus genannt wird): Hymenäus und Alexander (1 Tim 1,20); Phygelius und Hermogenes (2 Tim 1,15), Hymenäus und Philetus (2 Tim 2,17). In 2 Tim 4,10 teilt Paulus dann noch mit, Demas habe ihn verlassen, weil er den jetzigen Äon liebgewonnen habe. Ob diese Begründung auch für die im Folgenden genannten beiden Männer Kreszenz und Titus gilt, ist unklar. Auch der in 4,14 genannte Alexander der Schmied gehört zu den Gegnern des Apostels.

⁸³ Priska, Ehefrau des Aquila, in 2 Tim 4,19, und Klaudia (eventuell Gattin des Linos), in 4,21, außerdem Lois und Eunike, Großmutter und Mutter des Timotheus, in 1,5. Vielleicht werden letztere auch deswegen erwähnt, weil der unverheiratete Timotheus keinen eigenen οἶκος gegründet hat (so D'Angelo, „Knowing“ [s. Anm. 4] 277), einen solchen Frauen-οἶκος, in dem Kinder erzogen werden, würde der Verfasser dann positiv sehen (vgl. auch 1 Tim 5,16).

⁸⁴ Überblick samt Belegen bei Williams, Roman Homosexuality (s. Anm. 16) 137-176.

⁸⁵ Williams, Roman Homosexuality (s. Anm. 16) 161, spricht vom „effeminate womanizer“; vgl. außerdem ebd. 143, sowie Weidemann, „Vergeltet nicht“ (s. Anm. 35) 55 mit Anm. 146 (Belege), außerdem Glancy, Protocols (s. Anm. 4) 256f. Hinzu kommen Seneca, Contr II 1,6; Plutarch, Amat 751a-b und Martial 2,47. In Gym 52 fragt Philostrat, wie denn diejenigen Männer sein wollen (ποῦ ἄνδρες [!]), die Siegeskranz und Sieg um der schändlichen Lust willen preisgeben! Solche den Liebesfreuden

wenden, im Gegenteil muss der Verfasser ihnen ja sogar beeindruckendes „körperliches Training“ und „eine Form der *eusebeia*“ zugestehen und kann deren Wert vor dem Hintergrund agonaler Ideale nicht ganz negieren. Auffällig ist auch, dass sich – vor allem im Vergleich mit Paulus – keine über reine Rhetorik hinausgehenden Anspielungen auf *sexuelle* Verfehlungen der Gegner in den Lasterkatalogen der Past finden.⁸⁶ Offenbar boten die asketischen Gegner hier gerade keine offene Flanke.

Mustert man die Gegnerpolemik der Pastoralbriefe durch, ist deutlich zu sehen, welche Strategien er statt dessen einschlägt. Nicht zu schade ist er sich zunächst für die plattesten Beschimpfungen.⁸⁷ Vor der Aktivierung anti-jüdischer Affekte schreckt er ebenso wenig zurück⁸⁸ wie vor dumpfen Klischees über Kreter als „fortwährende Lügner, böse wilde Tiere und faule Bäuche“ (Tit 1,12).⁸⁹ In 1 Tim 6,5 sowie in 2 Tim 3,2 deutet er Gewinnsucht und Geldgier seiner Gegner an, ein durchaus wirkungsvoller Vorwurf, ist doch die Geldgier nach Aristoteles ein Laster *alter* Männer,⁹⁰ nach Sallust *verweiblicht* sie sogar Leib (!) und Seele des Mannes, da sie sich jeder Kontrolle entzieht.⁹¹

Doch reicht die Entmännlichungsstrategie des Autors noch weiter, disqualifiziert er doch sowohl in 1 Tim 4,7 die *Lehre* der Gegner als auch in 2 Tim 3,6f. ihre *Adressaten* ausdrücklich als weiblich. Der Verfasser versucht so,

Verfallenen (ἀφροδισίων) sollten gar nicht für den Wettkampf trainiert werden (μὴ γυμνάζειν).

⁸⁶ Eine Andeutung von unmoralischem Lebenswandel findet sich eigentümlich formelhaft und unkonkret nur in 2 Tim 3,2f.: ἀνόσιοι (...) ἀκρατεῖς. Der stereotype und an 1 Kor 6,9f. angelehnte Lasterkatalog in 1 Tim 1,9f., in dem u. a. πόρνοι und ἀρσενικοῦται genannt werden, richtet sich m. E. nicht gegen die Gegner.

⁸⁷ So in 1 Tim 4,2: „Heuchlerische Lügner, die in ihrem eigenen Gewissen gebrandmarkt sind“. In eine wahre Schimpfkanonade steigert sich der Verfasser dann in 6,3-5 hinein, laut Roloff, 1 Tim (s. Anm. 9) 328, erreicht „seine Polemik, ja der Past überhaupt, hier den Höhepunkt“. Katalogartige Beschimpfungen finden sich auch in 2 Tim 3,1-5 (s. u.).

⁸⁸ Vgl. dazu Tit 1,11.14; 3,9 sowie 1 Tim 1,7.

⁸⁹ Vgl. dazu Wolfgang Stegemann, Antisemitische und rassistische Vorurteile in Titus 1,10-16, in: KuI 11 (1996) 46-61.

⁹⁰ Aristoteles, Rhet II,13: Ältere Männer sind nach Aristoteles nicht nur geizig, sondern sogar „Skaven des Gewinns“, was sie gerade von den jungen Männern der Oberschicht unterscheidet (Rhet II,12 1389a13-16).

⁹¹ Sallust, Catilina XI,3: „Die *avaritia* strebt nach Geld, das doch kein Weiser (*sapiens*) sich wünscht. Wie mit bösem Gift getränkt, verweiblicht sie des Mannes Leib und Seele (*corpus animumque virilem effeminat*), immer ist sie unbegrenzt und unersättlich, lässt sich weder durch Überfluss noch durch Mangel lindern.“ Vgl. dazu auch Glancy, Protocols, 247-249, außerdem Zamfir, Men and Women (s. Anm. 3) 152-158.

den Eindruck zu erwecken, er und seine Gegner „embody conflicting postures of masculinity“.⁹²

1 Tim 4,7-8

- 7 a Die unheiligen und altweiberhaften Mythen (γραῶδεις μύθους) aber weise ab!
- b Trainiere dich aber für die *eusebeia* (γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν)!
- 8 a Denn das körperliche Training (ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία) ist zu wenigem nütze,
- b die *eusebeia* aber ist zu allen Dingen nütze,
- c da sie die Verheißung des ewigen Lebens hat,
- d des jetzigen wie des künftigen!

An einer ganzen Reihe von Stellen unterstellt der Autor seinen Gegnern, sich mit endlosen Disputationen über erfundene Inhalte abzugeben.⁹³ In 1 Tim 4,7 wird dies dann aber dahingehend zugespritzt, dass diese μῦθοι als „Altweiberfabeln“ (γραῶδεις μύθους) bezeichnet werden. Damit werden sie auf das abergläubische Fabulieren von Frauen zurückgeführt: „Die alte Frau erzählt Märchen und Gespenstergeschichten“.⁹⁴ Die Analogien in der antiken Literatur zeigen, dass dieser Topos von *Männern gegen andere Männer* ins Feld geführt wird, um deren maskuline Performanz zu disqualifizieren.⁹⁵

⁹² Glancy, *Protocols* (s. Anm. 4) 250, und weiter: „the Pastor seeks to undermine the authority of his opponents by employing invective that would have been widely understood as derisive of his opponents’ identities as men“.

⁹³ Die gegnerischen Aktivitäten werden verunglimpft als „Mythen“ (μῦθοι: 1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4; Tit 1,14), „Genealogien“ (γενεαλογίαι: 1 Tim 1,4; Tit 3,9), „Untersuchungen“ ([ἐκ]ζητήσεις: 1 Tim 1,4; 6,4; 2 Tim 2,23; Tit 3,9), „nichtiges Geschwätz“ (ματαιολογία: 1 Tim 1,6; vgl. Tit 1,10 vgl. 1 Tim 5,13: φλύαροι), „Wortgefechte“ (λογομαχίαι: 1 Tim 6,4; vgl. 2 Tim 2,14), „leeres Gebrabbel“ (κενοφωνία: 1 Tim 6,20; 2 Tim 2,16), „Streitereien“ (διαπαρατριβαί: 1 Tim 6,5; vgl. 2 Tim 2,23; Tit 3,9: μάχαι), „Antithesen (Widerworte)“ (ἀντιθέσεις: 1 Tim 6,20; vgl. Tit 1,9: οἱ ἀντιλέγοντες), ununterbrochenes Lernen ohne Erkenntnis (2 Tim 3,7: von Frauen!), Ohrenkitzel (2 Tim 4,3) usw.

⁹⁴ Adolf Schlatter, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus*, Stuttgart²1958, 122. Wohlenberg, *Past* (s. Anm. 33) 159: „Märlein, wie sie sich alte Frauen erzählen und aufbinden lassen“. Laut Wohlenberg sind diese Altweibermähren von den Dämonenlehren in 4,1-5 nochmals zu unterscheiden, die ja erst für künftige Zeiten vorhergesagt werden.

⁹⁵ Laut Plato, *Lys* 2 (205d), macht sich Hippothales in den Augen des Ktesippos nicht zuletzt dadurch lächerlich (καταγέλαστα), dass er in seinen Gedichten auf den geliebten Lysis das vorträgt, „was die alten Weiber singen“ (ἄπερ αἱ γῤῥαι ἄδουσι). In *Rep* I (350e) droht Thrasymachos, den ihn mit Fragen unterbrechenden Sokrates so zu behandeln, wie man alte Frauen behandelt, die μῦθοι erzählen (ἐγὼ δὲ σοι ὥσπερ ταῖς

Den Altweibermythen stellt der Verfasser hier das „Training für die *eusebeia*“ und damit die den ganzen Mann umfassende Lebensführung dem bloßem Frauengerede gegenüber.

Maud Gleason hat in ihrem Grundlagenwerk „Making Men“ den Zusammenhang zwischen Männlichkeitsidealen und rhetorischer *performance* nachgewiesen und dabei die folgende These begründet: „Because rhetorical skill was considered a definitive test of masculine excellence, issues of rhetorical style and self-presentation easily became gendered“.⁹⁶ Daher gehörte der Vorwurf der Verweiblichung gerade der Rhetorik zum Standardrepertoire der Auseinandersetzung mit männlichen Gegnern.⁹⁷ Es geht also um „using male effeminacy as a conceptual category in debates about rhetorical performance“.⁹⁸ Im Kielwasser Gleasons hat Marianne Bjelland Kartzow jüngst mehrere Beispiele für „ancient representations of feminized male gossipers“ gesammelt.⁹⁹ Ihnen stellt sie aus den Past die Charakterisierungen der gegnerischen Rhetorik als „Altweiberfabeln“ (1 Tim 4,7), Krebs-Wucherungen (2 Tim 2,16f.) und Ohrenkitzel (2 Tim 4,3) an die Seite.¹⁰⁰ Ihr Fazit: „The Pastoral Epistles employ terms drawn from the stereotype of gossip as rhetorical devices in order to undermine his opponents’ masculinity and hence their authority“.¹⁰¹

γραυσι ταῖς τοὺς μύθους λεγούσαις „εἶεν“ ἔρω καὶ κατανεύσομαι καὶ ἀνανεύσομαι). In beiden Fällen ist damit ernsthafter Auseinandersetzung „unter Männern“ der Boden entzogen. Epiktet, Diss II 16,39, formuliert Vorwürfe an einen wehleidigen Mann, der endlich erwachsen werden und nicht nach Müttern und Ammen rufen, sondern diese verlassen soll, trotz des Wehklagens dieser alten Weiber (γραῶν ἀποκλαύματα). Strabo I 2,3 setzt sich kritisch mit Eratosthenes von Kyrene auseinander, der die Dichtkunst z. B. eines Homer zur Altweiber-Mythologie erkläre (τὴν ποιητικὴν γραῶδῃ μυθολογίᾳ ἀποφίνων), da sie – im Unterschied z. B. zur Geographie – nur zur Unterhaltung diene. Bei Lukian, Philopseudes 9, werden die Plädoyers des Deinomachus für die Wirksamkeit von Heilzaubern – wie sie nicht zuletzt von „den alten Weibern“ (αἱ γράες) praktiziert werden – als γραῶν μῦθοι verspottet.

⁹⁶ Gleason, Making Men (s. Anm. 23) 160. Ebd. XXIV: „The rhetorical performer embodied his civilization’s ideal of cultivated manliness“.

⁹⁷ Gleason, Making Men (s. Anm. 23) 160, zusammenfassend: „This environment fostered the practice of skewering one’s opponents for their effeminate style“. Wichtig auch die folgende Bemerkung: „It was a polemic that had nothing to do with women, who had no place whatever in this performance culture.“

⁹⁸ Gleason, Making Men (s. Anm. 23) 161.

⁹⁹ Marianne Bjelland Kartzow, Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles (BZNW 164), Berlin/New York 2009, 182-193. Kartzow nennt hier Beispiele aus Lukian (dazu aber weit instruktiver Gleason, Making Men [s. Anm. 23] 126-129), Dionysios von Halikarnassus, Plutarch, Aristophanes und Menander.

¹⁰⁰ Bjelland Kartzow, Gossip (s. Anm. 99) 195-200.

¹⁰¹ Bjelland Kartzow, Gossip (s. Anm. 99) 201.

2 Tim 3,5-7

- 5 a Sie haben eine Form der *eusebeia* (ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας),
 b verleugnen aber deren Kraft!
 c Und von diesen wende dich ab!
- 6 a Denn zu ihnen gehören diejenigen [Männer!],
 b die sich in die Häuser einschleichen (οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας)
 c und „Tussis“ verführen (καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια),
 d die mit Sünden beladen sind,
 e die von mancherlei Begierden getrieben werden
 (ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις),
- 7 a die immer lernen (πάντοτε μανθάνοντα),
 b aber unfähig sind, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen.

Der zweite Text ist insofern überraschend, als es nach der voranstehenden Kanonade von Beschimpfungen (3,1-4) kaum zu erwarten war, dass den Gegnern immerhin „eine Form der *eusebeia*“ zugesprochen wird. A. Weiser hat überzeugend die Parallelen zur popularphilosophischen Gegnerpolemik aufgezeigt, deren Grundvorwurf lautet, selbst nicht zu tun, was gelehrt wird.¹⁰² Dennoch ist die Formulierung bemerkenswert, wonach die Gegner eine μορφή εὐσεβείας haben. Diese Formulierung im Verein mit dem Lasterkatalog ist ein (unfreiwilliger?) Hinweis auf das Problem des Verfassers: Ihm ist offenbar bewusst, dass die voranstehende Polemik angesichts des (asketischen) Lebensstils der Gegner keineswegs verfängt.¹⁰³ Sprechender sind zumal die *Lücken* im Lasterkatalog, fehlt doch jeder Vorwurf sexueller Unmoral.¹⁰⁴ Es bleibt ihm also nur die Möglichkeit, diese Praktiken zur Oberfläche, zur μορφή zu erklären.¹⁰⁵ Mit der an Röm 2,20 anschließenden Formulierung¹⁰⁶ flankiert er die in 1 Tim 4,7f. vorgenommene Abwertung der Askese zur „körperlichen Gymnastik“. Die sich bis in die Kommentare ziehende Ratlosigkeit über die genaue Bedeutung des Vorwurfs, die Gegner verleugneten

¹⁰² Weiser, 2 Tim (s. Anm. 7) 242f., mit Belegen, von denen v. a. die aus Philo bemerkenswert sind.

¹⁰³ Dibelius/Conzelmann, Past, 87 (s. Anm. 43) bemerken zu 3,5: „Hier verliert die Lasterreihe ihren traditionellen Charakter; die folgenden Worte enthalten also einen wirklichen Vorwurf gegen die Ketzer“. Ebd. der Hinweis auf Philo, Plant 70: ἐπεὶ καὶ νῦν εἰσὶ τινες τῶν ἐπιμορφαζόντων εὐσεβείαν.

¹⁰⁴ Gut beobachtet von Raymond F. Collins, I & II Timothy and Titus (The New Testament Library), Louisville, Ky. 2002, 249f.; πορνεία fehlt in den Past gänzlich.

¹⁰⁵ Ganz analog der in Tit 1,16 formulierte Vorwurf, die Gegner gäben zwar vor, Gott zu kennen, verleugneten ihn aber durch ihre Werke (vgl. Weiser, 2 Tim [s. Anm. 7] 251).

¹⁰⁶ Röm 2,20: ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ.

„die Kraft der *eusebeia*“ zeigt, dass der Verfasser hier so schwammig formuliert, weil ihm konkrete Anhaltspunkte fehlen.¹⁰⁷

Doch bereitet diese Passage nur den eigentlichen Angriff vor. Die Gegner sind disqualifiziert, weil sie die Gesellschaft von Frauen suchen und gerade bei ihnen Erfolg haben. A. Weiser hat mit Recht bemerkt, dass diese Äußerungen „als weitere negative Bemerkung über *die Irrlehrer selbst* verstanden sein“ wollen.¹⁰⁸ Deswegen werden in V. 8 auch die beiden männlichen Mosegegner Jannes und Jambres aufgeboden, die sich „wie diese Männer (οὗτοι) der Wahrheit widersetzen.“

Norbert Brox bringt das Anliegen des Pseudopaulus daher schön auf den Punkt: „Die häretischen Lehrer gehen zu nicht ernstzunehmenden, mit Sünden überhäuft und von Leidenschaften gejagten Weibspersonen („gynaikária“), die – so ist zu verstehen – allein Aussicht auf Erfolg versprechen, während kein vernünftiger oder rechtschaffener Mensch sich mit solchen Anschauungen befasst. (...) In die Gesellschaft solcher Frauenzimmer begibt sich also jeder, der sich der Häresie anschließt.“¹⁰⁹ Und noch ganz unbehindert von den Beschränkungen späterer *political correctness* arbeitete mehr als ein halbes Jahrhundert zuvor schon Gustav Wohlenberg den Genderaspekt der Polemik pointiert heraus: „und wen führen sie gefangen? Nicht die Herren des Hauses, nicht starke Männer, hoffnungsvolle Jünglinge, sondern schwache Weiblein! Und was für welche!“¹¹⁰

Hinzu kommt, dass die Gegner in einem Bereich tätig sind, in dem sie eigentlich nichts zu suchen haben, nämlich „in den Häusern“, anstatt in öffentlicher Rede vor den Männern der Ekklesia. A. Weiser weist in diesem Zusammenhang auf Tit 1,11 hin, wonach durch die gegnerische Lehre ganze Hausgemeinschaften umgedreht wurden.¹¹¹ Dieser Erfolg der Gegner macht dem Verfasser offenbar zu schaffen. Seine hier angedeutete Erklärung lautet: Erfolgreich können die Gegner natürlich nur in solchen Häusern sein, in de-

¹⁰⁷ Vielleicht steht die Lösung des Problems in 2 Tim 1,7, wonach der von Gott gegebene Geist der Kraft (!) auch der Geist der Liebe, vor allem aber der Geist der *σωφροσύνη* ist, und eben die fehlt den Gegnern zur echten *eusebeia*! Auf die Kraft der *eusebeia* zu vertrauen, hieße also, geschlechtsspezifische *σωφροσύνη* einzuüben, anstatt sich mit Frauen abzugeben.

¹⁰⁸ Weiser, 2 Tim (s. Anm. 7) 256. Ob man von 2 Tim 3,6f. zusätzlich auf eine „Mitbeteiligung von Frauen an der Irrlehre“ schließen kann (ebd.), wäre zu diskutieren.

¹⁰⁹ Brox, Past (s. Anm. 15) 255.

¹¹⁰ Wohlenberg, Past (s. Anm. 33) 316. Der Autor macht sich die Polemik des Briefes allerdings zu eigen, so dass sich seine anschließenden prallen Ausführungen zu den Motiven dieser Frauen (ebd. 316f.) aus heutiger Sicht äußerst vergnüglich lesen! Sie gipfeln in der Feststellung: „Wie in der Politik, so haben die Frauen je und je auch in der Kirche viel Verwirrung angestiftet“ (!). Man kann sagen, dass der Verfasser der Past in diesem Kommentar sein Ziel vollumfänglich erreicht hat.

¹¹¹ Weiser, 2 Tim (s. Anm. 7) 256.

nen nicht ein männlicher Episkop oder Diakon „dem eigenen οἶκος gut vorsteht“ (1 Tim 3,4.12).

An dieser Stelle wäre eine erneute Analyse der vom Episkopen bzw. den Diakonen geforderten Eigenschaften interessant.¹¹² Hierzu nur ein knapper Hinweis: In diesen Katalogen wird zunächst das bereits bekannte Männlichkeitsideal des σώφρων evoziert, des maßvollen, selbstbeherrschten Mannes. Allerdings tritt ihm hier ein Aspekt an die Seite, der vielen antiken Maskulinitätsdiskursen selbstverständlich ist, in diesem Kontext aber doch auffällt: die Herrschaft über *andere*. Denn der Episkop muss „dem eigenen Haus gut vorstehen (προϊστάμενον), die Kinder in Unterordnung (ἐν ὑποταγῇ) halten, in aller Ehrbarkeit“ (1 Tim 3,4). Ähnliches wird von den Diakonen gefordert (3,12). Was C. A. Williams für das römische Männlichkeitsideal formuliert hat, gilt also ebenso für den idealen Gemeindeleiter der Pastoralbriefe: „(...) control and dominion constituted the prime directive of masculinity. A man must exercise dominion over his own body and his own desires as well as the bodies and desires of those under his jurisdiction – his wife, children, and slaves“.¹¹³ Dies gilt nun auch in beiden Aspekten für die Pastoralbriefe: Denn, so fragt der Autor, wenn jemand dem eigenen Haus nicht vorzustehen weiß, wie soll der für die Ekklesia Gottes sorgen? (3,5).

Es ist also gerade die Realisierung des auf *doppelter* Herrschaft (nämlich über sich selbst wie über sein Haus¹¹⁴) beruhenden Männlichkeitsideals im eigenen Leben, das einen Mann für die Leitung der Ekklesia qualifiziert: „competence in the household becomes a condition for competence as a leader of the congregation“.¹¹⁵ Die Inszenierung des gegnerischen Erfolges dient also sowohl dazu, an die männliche Kontrolle über das Haus zu erinnern, als auch dazu, nur solche Männer für das Episkopenamt zu promoten, die sich darin bereits im eigenen Haus hervorgetan haben.

¹¹² Dazu neben den Kommentaren v. a. Roland Schwarz, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen* (ÖBS 4), Klosterneuburg 1983, 44-75, mit einer Vielzahl von Belegen.

¹¹³ Williams, *Roman Homosexuality* (s. Anm. 16) 155; vgl. Glancy, *Protocols* (s. Anm. 4) 240f., und ausführlich Späth, *Masculinity* (s. Anm. 16) 435-443. Dieser erarbeitet anhand von Tacitus „how the image of male dominance, as rooted in the *pater familias*, is implemented in three kinds of relationships: this dominance is expressed in the control, care, and exploitation exercised by the *patres* in dealing with their dependants“.

¹¹⁴ So auch Glancy, *Protocols* (s. Anm. 4) 239: „Thus, for the Pastor, Christian performance of masculinity encompasses control of the behavior of other members of his household. Equally central to the conduct of the Christian male, however, is *self-control*“.

¹¹⁵ Rikard Roitto, *Act as a Christ-Believer, as a Household Member or Both? A Cognitive Perspective on the Relation between the Social Identity in Christ and Household Identities in Pauline and Deutero-Pauline Texts*, in: Bengt Holmberg/Mikael Winninge (Hg.), *Identity Formation in the New Testament* (WUNT 227), Tübingen 2008, 141-162: 151.

6 Ausblick: Unter Männern in der Stadt

Dass die durchgehend festgestellte Kompatibilität des Männlichkeitsideals der Past mit Konventionen ihrer Umgebung kein Zufall, sondern Programm ist, zeigt der Abschluss der Berufspflichtenlehre für den Episkopen in 1 Tim 3,1-7:

1 Tim 3,7

- 7 a Er [der Episkop] muss aber (δεῖ δέ) auch ein gutes Zeugnis haben von denen von außen (ἀπὸ τῶν ἔξωθεν),
 b damit er nicht in üble Nachrede gerate
 c und (damit) in die Schlinge des Teufels.

In der von ihm als Krise diagnostizierten Situation will der Verfasser die entscheidenden Positionen in der Ekklesia durch Männer besetzt und kontrolliert wissen, die nach den außerhalb geltenden Maßstäben „tadellos“ sind.¹¹⁶ Dem Verfasser geht es also insbesondere um ein „nach außen“ kompatibles und kommunikables Männerideal: Die Wertschätzung durch andere, nicht-christliche Männer gehört zu einem wesentlichen Baustein dieser Strategie. Dabei sind mit den in 1 Tim 3,7 angesprochenen οἱ ἔξωθεν in erster Linie die tonangebenden männlichen Eliten der Städte gemeint, zumal die beiden fiktiven Adressaten der Pastoralbriefe explizit in ein *städtisches* Umfeld platziert sind (vgl. 1 Tim 1,3: Ephesus; Tit 1,5: Kreta).¹¹⁷ Bei *ihnen* soll der Episkop einen „guten Leumund“ haben und „hinsichtlich seiner Lebensführung nicht im Zwielficht“ stehen,¹¹⁸ das aber heißt konkret: Er soll von ihnen als *Mann* im Sinne der antiken Geschlechterrolle akzeptiert werden.

¹¹⁶ Vgl. dazu neben 1 Tim 3,7 noch 1 Tim 5,14; 6,1 sowie Tit 2,5.8-10. Roloff, 1Tim (s. Anm. 9) 161, bemerkt mit Recht, dass durch V. 7 „das leitmotivisch die Pflichtenlehre eröffnende ἀνεπίλημπος der Sache nach nochmals aufgenommen und zugleich nach einer bestimmten Richtung präzisiert“ werde. Ausführlich zu den genannten und zu anderen neutestamentlichen Belegen Willem C. van Unnik, Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese, in: Walther Eltester (Hg.), Judentum, Urchristentum, Kirche (FS Joachim Jeremias) (BZNW 26), Berlin 1964, 221-233.

¹¹⁷ Dabei ist bemerkenswert, dass Frauen in Führungspositionen gerade in kleinasiatischen Städten belegt sind, vgl. dazu nur Rosalinde Kearsley, Women and Public Life in Imperial Asia Minor. Hellenistic Tradition and Augustan Ideology, in: Ancient West and East 4 (2005) 98-121. Demgegenüber scheinen die Pastoralbriefe das eher „römische“ Ideal einer männlichen städtischen Führungselite zu vertreten, was Rückschlüsse auf ihren ursprünglichen Adressatenkreis zulässt.

¹¹⁸ Roloff, 1Tim (s. Anm. 9) 161.

Dabei geht es nicht nur um die taktische Überlegung, der Ekklesia innerhalb der Polis ein entsprechendes *standing* zu verschaffen, um „ein ruhiges und stilles Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit“ führen zu können (1 Tim 2,2).¹¹⁹ Wichtiger ist, dass mit 1 Tim 3,7 die *Maßstäbe der nichtchristlichen Umwelt* zu entscheidenden innerchristlichen Qualifikationskriterien bei der Auswahl von Männern für das Episkopenamt werden.

Diese Anpassung an ein bestimmtes außerchristliches Maskulinitätsideal zeigt indirekt, dass der Verfasser sein Ideal im Unterschied zur „asketischen Männlichkeit“ der Gegner kaum anhand paulinischer Texte entwickeln konnte, sondern im Gegenteil den paulinischen Texten mit seinen Briefen eine Art „Filter“ verpassen musste.

Dabei geht es dem Verfasser der Pastoralbriefe insbesondere darum, die paulinisch inspirierte *Sexualaskese* zurückzudrängen. Die Diskreditierung der Ehelosigkeit als Lebensstil für Männer, vor allem aber für Frauen ist offensichtlich das eigentliche Projekt der Pastoralbriefe. Nicht diese Form der Askese qualifiziert laut ihnen für die Gemeindeleitung, sondern die Verwirklichung eines bestimmten Männlichkeitsideals, nämlich des römischen *pater familias*, in Übereinstimmung mit den Maßstäben der „Männer von außerhalb“. In einer eindrucklichen Transformationsleistung wird dafür der athletisch-asketische Impuls des Apostels in die Bahnen moderater σωφροσύνη gelenkt. In den Händen solcher Männer sieht der Verfasser die paulinische Erlösungslehre am besten aufgehoben.

Nicht zuletzt aber wird den christlichen Männern damit zugleich die Öffentlichkeit der antiken Polis als „Raum“ zugewiesen, innerhalb dessen sie ihre vorbildliche Maskulinität demonstrieren und andere Männer darin übertreffen sollen.¹²⁰ In der Formulierung des Titusbriefes heißt das: „selbstbeherrscht, gerecht und gottesfürchtig im jetzigen Äon leben“!¹²¹

Tit 2,11-12

- 11 | a | Denn erschienen ist die Gnade Gottes des Retters allen Menschen.
- 12 | a | Sie erzieht *uns* (παιδεύουσα ἡμᾶς),
- b | damit wir (ἵνα) als solche, die die Gottlosigkeit und die Begierden des Kosmos verleugnen (ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας),
- c | selbstbeherrscht und gerecht und gottesfürchtig leben im jetzigen Äon (σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν

¹¹⁹ In diese Richtung gehen die meisten Kommentare.

¹²⁰ Dazu die wichtigen Hinweise bei Corrington Streete, *Askesis* (s. Anm. 56) 307f.

¹²¹ Mit δικαίως καὶ εὐσεβῶς nimmt der Verfasser den von Albrecht Diehle, *Der Kanon der zwei Tugenden* (AGFNNW G 144), Köln/Opladen 1968, sogenannten „Kanon der zwei Tugenden“ auf und stellt ihm die für ihn zentrale Tugend der Selbstbeherrschung (σωφρόνως) voran.

αἰῶνι).

Dass der Verfasser damit nicht nur eine Ortsangabe macht, sondern eine echte Inkulturationsleistung beansprucht, haben die voranstehenden Ausführungen hoffentlich gezeigt.



bibelwerk