

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Theobald, Michael

Eucharistische Anspielungen in der Weisung an die Reichen 1 Tim 6,17-19. Anfrage an ihre „individualethische“ Deutung

in: Rudolph Hoppe/Michael Reichardt (Hrsg.), Lukas – Paulus – Pastoralbriefe (Stuttgarter Bibelstudien 230) (FS Alfons Weiser 80. Geb.), S. 315–338

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2014

Ihr IxTheo-Team



Eucharistische Anspielungen in der Weisung an die Reichen 1 Tim 6,17-19

Anfrage an ihre „individualethische“ Deutung

Michael Theobald

- 1Tim 6,17 a Den Reichen in der gegenwärtigen Welt gebiete,
b nicht hochmütig zu sein
c und auch nicht auf flüchtigen Reichtum zu hoffen,
d sondern auf Gott,
e der uns alles reichlich zum Genuss gewährt
(τῶ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν),
- 6,18 a Gutes zu tun,
b reich zu sein (πλουτεῖν) an guten Werken,
c freigebig (εὐμεταδότους),
d mitteilend (κοινωνικούς)
- 6,19 a sich so eine gute Grundlage für die Zukunft ansammelnd (ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον),
b um das wahre Leben (τῆς ὄντως ζωῆς) zu erlangen.

„Diese Verse provozieren geradezu Kritik“, erklärt L. Oberlinner zur Weisung an die Reichen am Ende des ersten Timotheusbriefs, womit er auf ihre Auslegung durch F. J. Schierse reagiert: „Wenn man insbesondere die Jesustradition zum Vergleich heranzieht (vgl. Mt 6,19-21par; Mk 10,17-22 parr), dann kann man (mit ihm) den Eindruck gewinnen, dass ‚von der Radikalität des Evangeliums wenig mehr zu spüren‘ ist“. „Fast“ könne man sagen: „[A]us dem *Selig ihr Armen* ist eine – wenn auch mit allerlei Bedingungen versehene – Seligpreisung der Reichen geworden“.¹

¹ Lorenz Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief* (HThKNT XI 2/1.1), Freiburg/Basel/Wien 1994, 307; das Zitat: Franz Josef Schierse, *Die Pastoralbriefe*, 1. und 2. Timotheus/Titus (WB), Düsseldorf 1968, 89f. Oberlinner verweist noch auf Otto Knoch, *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief* (NEB), Würzburg 1990, 47, der meint: „An dieser Stelle zeigt sich bei dem nüchternen christlichen Lehrer, dem sich die Past verdanken, die Gefahr der sogenannten christlichen Bürgerlichkeit“; das auf Martin Dibelius zurückgehende Stichwort auch bei Martin Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart 1973, 63f. („Die ‚Verbürgerlichung‘ des Ideals“ der Selbstgenügsamkeit), der das Schlagwort al-

Allerdings folgt Oberlinner der strengen Bewertung der Verse durch Schierse dann doch nicht, sondern stellt die Frage: „Was spricht eigentlich dagegen, dass der Verfasser [...] eine ‚Seligpreisung‘ der Reichen – unter den genannten Bedingungen! – vorlegt?“, und fügt hinzu, es sei „unserem Autor nicht hoch genug an(zu)rechnen [...], dass er sich den Bedingungen, in welchen die christlichen Gemeinden seiner Zeit mit ihren unterschiedlichen sozialen Schichten leben, stellt und dass er nicht ein Idealbild von ‚christlicher Armut‘ vorschiebt, welches die Wirklichkeit ignoriert oder verdrängt“.² „Darin liegt auch ein Stück Ehrlichkeit!“³ Allerdings sei die Weisung, die auch den Reichen die „Möglichkeit eines frommen Lebens“ aufzeigen möchte,⁴ „zugegebenermaßen einseitig *individualethisch* bestimmt“.⁵ „Der Ausgangspunkt ist der einzelne mit seinem Reichtum, und die Weisungen beschäftigen sich ausschließlich mit seinem Umgang mit dem Reichtum unter dem Vorzeichen seiner ‚persönlichen Frömmigkeit‘. Damit ist auch das Fehlen eines christologischen Begründungszusammenhangs wie einer gemeindebezogenen Betrachtungsweise zu erklären“.⁶

Mit dem Urteil „einseitig *individualethisch*“ folgt Oberlinner einer jüngeren Auslegungstradition.⁷ F. W. Horn, der die Weisung mit entsprechenden Pas-

lerdings nicht einfach negativ versteht. Dazu auch Reggie M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A. ‘Bourgeois’ Form of Early Christianity?* (SBLDS 122), Atlanta 1990; Marius Reiser, *Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?* in: *Bib.* 74 (1993), 27-44; Peter Dschulnigg, *Warnung vor Reichtum und Ermahnung der Reichen. 1 Tim 6,6-10.17-19 im Rahmen des Schlussteils 6,3-21*, in: *BZ.NF* 37 (1993), 60-77, 70f.: „Man kann diese Anklage (sc. christlicher Bürgerlichkeit) teilweise wegen andersartiger Anpassungstendenzen der Past an die herrschenden Vorstellungen der Gesellschaft erheben, sollte sie aber nicht an dieser Stelle festmachen. In der Frage des Reichtums und den Forderungen an die Reichen hat der 1 Tim vielmehr die unbürgerliche Radikalität der Jesusüberlieferung auffallend und fast ungebrochen angenommen, und unser Brief ist diesbezüglich innerhalb des NT als vorbildlich zu bezeichnen“.

² Ebd. 307.

³ Ebd. 304.

⁴ Ebd. 304.

⁵ Ebd. 307 (Hervorhebung von mir).

⁶ Ebd. 304; ähnlich Rudolf Hoppe, in: Ulrich Berges/Ders., *Arm und reich* (NEB Themen 10), Würzburg 2009, 104: „Der Skopus der Mahnung liegt nicht auf dem *sozialen* Aspekt im Sinne von *Weltverantwortung*, sondern auf den *eigenen, guten Werken*“ (V. 18). Es geht allein um die Heilszukunft des Begüterten aufgrund des Umgangs mit dem Reichtum“.

⁷ Er selbst verweist auf Victor Hasler, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Pastoralbriefe) (ZBK.NT 12), Zürich 1978, 52, und Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 368, der sich seinerseits Friedrich W. Horn anschließt (siehe die nächste Anm.). Hasler moniert, „dass der Ermahnung jede Bezugnahme auf eine innere Verbindung der Gläubigen mit Christus oder mit der Gemeinde fehlt. Weder wird sichtbar, dass Arm und Reich Glieder am Leibe Christi sind,

sagen aus dem Lukasevangelium vergleicht, verweist auf die Zielangabe εἰς ἀπόλαυσιν V. 17e als angebliches Indiz einer „individualethischen“ Sicht des Reichtums, an der er auch den entscheidenden Unterschied zu Lukas fest macht.⁸ P. Dschulnigg weist dies zurück,⁹ während J. Roloff es weiter-schreibt.¹⁰ In der „Zusammenfassung“ seiner Auslegung heißt es lapidar: „Eine einseitig individual-ethische Perspektive herrscht vor; die sozialetische und ekklesiologische Problematik des Reichtums bleibt ausgeklammert. Hier liegt das theologische Defizit dieser fragmentarischen Reflexion.“¹¹

noch bricht der Gedanke einer in sozialer Hinsicht verantwortlichen Bruderschaft durch. Gesichtspunkt bleibt vielmehr die Ausübung einer persönlichen Frömmigkeit, die sich durch barmherzige Wohltätigkeit ausweist und sich ein Guthaben im zukünftigen Leben anlegt“. Wenn der Autor den Text an der paulinischen Ekklesiologie misst (Stichwort: Leib Christi), wird er ihm damit nicht gerecht. – In englischsprachigen Kommentaren trifft man, so weit ich sehe, kaum auf derartige Vorbehalte gegen den Text; Ian H. Marshall etwa weist sie ausdrücklich zurück: „Roloff [...] finds here an individualistic ethic which is not motivated so much by the thought of duty towards the community as by one's personal good. This is somewhat unfair, since in the context the thought is of the personal spiritual dangers of wealth and the right use of it that brings the appropriate reward“ (A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles. In Collaboration with Philip H. Towner [ICC], Edinburgh 1999, 673); vgl. auch George W. Knight III. The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids/Carlisle 1992, 272-275; Philip H. Towner, The Letters to Timothy and Titus (NICNT), Grand Rapids/Cambridge 2006.

⁸ Friedrich W. Horn. Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (GTA 26), Göttingen 1983, 256: „Eine gewichtige Distanz zu Lk/Apg nimmt 1 Tim 6,17 mit der individualethischen Wertung des Besitzes εἰς ἀπόλαυσιν ein; diese Vorstellung ist für Lk, auch wenn sie in 1 Tim 6 besitzkritisch gerahmt ist, undenkbar“; auch Franz Zeilinger. Die Bewertung der irdischen Güter im lukanischen Doppelwerk und in den Pastoralbriefen, in: BiLi 58 (1985), 75-80, stellt Lk und Past nebeneinander, schenkt letzteren aber weniger Aufmerksamkeit.

⁹ Dschulnigg. Warnung (s. Anm. 1) 67 Anm. 34: „Es ist nicht angezeigt, in 1 Tim 6,17 eine ‚individualethische Wertung des Besitzes εἰς ἀπόλαυσιν‘ zu sehen und darin eine gewichtige Distanz zu Lk/Apg festzustellen (gegen Friedrich W. Horn [...])“.

¹⁰ Vgl. Roloff. 1Tim (s. Anm. 7) 368 Anm. 192; im Haupttext führt er aus: „Unverkennbar steht hier eine *individualethische Wertung des Besitzes* im Vordergrund. Es geht darum, wie der je einzelne Reiche mit seinem Besitz im Rahmen und unter dem Vorzeichen seines Gottesverhältnisses recht umgeht“.

¹¹ Ebd. 370; Ulrich Luz, Die Kirche und ihr Geld im Neuen Testament, in: Wolfgang Lienemann (Hg.), Die Finanzen der Kirche, München 1989, 525-554; 548, bettet seine Bemerkungen zur Stelle in knappe Ausführungen zum Stichwort *Diakonie in den Past* ein: „Der Verfasser ist hier sehr zurückhaltend. Es gibt eine Gemeindekasse, aus der die Witwen versorgt werden (1 Tim 5,1 6), aber nur, wenn es nicht anders geht [...]. Der Verfasser kennt das Amt des Diakons. Wir erfahren aber nicht, was er tun soll; nur eine allgemeine Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass seine Aufgabe die Betreuung der Armen ist. Er betont 1 Tim 6,17-19 stark die private Wohltätigkeit, zu der die Reichen

Das Stichwort „fragmentarische Reflexion“ führt weiter. Trifft es den Charakter der Weisung, dann sollte zunächst jedenfalls die konkrete Situation, in die hinein sie sprechen will, bedacht werden: Will der Autor mit seiner Weisung aktuellen Tendenzen begegnen? Hat er konträre Positionen vor Augen, von denen er sich absetzen möchte? Oder bietet er allgemeine Mahnungen ohne konkreten Gemeindebezug? Damit begnügen sich Ekkehard W. und Wolfgang Stegemann,¹² während Horn „Abfall[...] vom Glauben durch die Bindung an den Besitz“ als aktuelle Gefährdung der dritten christlichen Generation vermutet.¹³ Roloff sieht in der „Reichenparänese“ einen Abschnitt, der „als Korrektiv und Gegengewicht gegen die sehr viel radikaler gefärbte Amtsträgerparänese VV 3-10 konzipiert worden sein (dürfte)“; erst beide Abschnitte zusammen stellen das vom Autor intendierte Gleichgewicht her. Das erkläre auch die „fast uneingeschränkt positive [...] Sicht des Reichtums als einer guten Gabe Gottes“ in V. 17-19.¹⁴ Nach Oberlinner bietet der Text eine gezielte „Alternative“ zu „Tendenzen einer materiefindlichen Strömung christlich-gnostischen Zuschnitts“, die für die Gegner der Past mit ihrer „Kritik an Besitz und Reichtum“ „im Rahmen asketischer Forderungen“ typisch seien.¹⁵ Demgegenüber bliebe der Autor der auch sonst von ihm favorisierten „Linie der Einbindung des Glaubens in das Leben“ treu: „nicht Auszug aus der Welt und Abgrenzung sollen Kennzeichen eines ‚frommen Lebens‘ (εὐσέβεια)

aufgerufen sind, damit sie ihr Leben retten. Die Zurückhaltung gegenüber der Diakonie fällt auf, auch im Blick auf die spätere Entwicklung“.

¹² Ekkehard W. Stegemann/Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995, 268; Die Mahnungen 1 Tim 6,17-19 sind „so allgemein gehalten – ‚den Reichen in diesem jetzigen Äon gebiete ...: 1 Tim 6,17), dass daraus nicht zwingend auf christus-gläubige Gemeindeglieder geschlossen werden kann“.

¹³ Horn, *Glaube* (s. Anm. 8) 257; Zeilinger, *Bewertung* (s. Anm. 8) 80: „Den realen Hintergrund bildet vermutlich der Glaubensabfall reicher Christen“. Zur in den Pastoralbriefen gespiegelten sozialen Situation vgl. David C. Verner, *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71), Chico 1983.

¹⁴ Roloff, *1Tim* (s. Anm. 7) 370; ebd. 339f., führt er zu der an die Amtsträger gerichteten Paränese 6,3-10 aus: „So wird auf dem düsteren Hintergrund des auf Geltung und materiellen Gewinn abzielenden Verhaltens der Irrlehrer das für den rechten Amtsträger geltende positive Verhaltensleitbild gezeichnet, das durch das Motiv der Genügsamkeit beherrscht ist: Fern von jedem Wunsch nach Reichtum und Genuss gibt er sich mit den zur Fristung des leiblichen Lebens erforderlichen Dingen zufrieden. [...] Hinsichtlich seiner Radikalität steht er in einer gewissen Spannung zu dem sonstigen weltfreudigen, antiasketischen Ethos der Past, vor allem zu der Reichenparänese in 6,17-18. Offensichtlich haben wir es hier mit Ansätzen zu einer speziellen Pastoraletik zu tun.“

¹⁵ Es sei „damit zu rechnen“, schreibt er ebd. 1 Tim 308, „dass die Anhänger dieser ‚Irrlehre‘ manche Jesusworte über Reichtum und Besitz für ihre Glaubensposition in Anspruch genommen haben“. Umgekehrt ist aber auch die Nähe des Autors der Past zur lukianischen Tradition beachtlich (vgl. unten Anm. 19.26).

sein, sondern ein von Verantwortung sowohl den Gemeindemitgliedern als auch den Außenstehenden gegenüber bestimmter Umgang mit den Dingen und den Bedingungen der Welt.“¹⁶

Dies klingt plausibel, muss sich aber die Rückfrage gefallen lassen, ob „ein von Verantwortung sowohl den Gemeindemitgliedern als auch den Außenstehenden gegenüber bestimmter Umgang“ mit dem Reichtum noch „einseitig individualethisch“ genannt werden kann. Wird dieses Etikett überhaupt dem Text gerecht?¹⁷ Gewiss spricht er nicht von den Armen als den der Freigebigkeit Bedürftigen, nicht von ihrer Not, die das Tun der Reichen motiviert; auch wird ihre Großherzigkeit *ausdrücklich* nur mit der Aussicht auf das zukünftige „wahre Leben“ begründet.¹⁸ Doch argumentiert Lukas nicht ganz ähnlich?¹⁹

Wichtig für eine sachgemäße Beurteilung des Textes ist seine *Form*, die schon Roloff vorbildlich beschrieben hat. Er verweist darauf, dass „das ungewöhnlich knapp und dicht gehaltene paränetische Stück [...] aus einer einzigen Satzperiode (besteht), die sich aufgliedert in eine relativ kurze Warnung vor falschem Verhalten (V. 17b [=V.17a-c]) sowie eine ungleich längere Weisung zu rechtem Verhalten (VV 17c [=V.17d]-19)“. „[D]ie positive Aussage hat also schon von der sprachlichen Gestaltung her das Übergewicht.“²⁰ Wäre es von daher nicht angezeigt, bei einer Bestimmung der Weisung als „individualethisch“ allein aufgrund ihres Auftakts V. 17 Vorsicht walten zu

¹⁶ Oberlinner, 1 Tim (s. Anm. 1) 308; ebenso schon Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 368, zu V. 17d.e: „Das atl. Motiv der Freude am Überfluss der guten Gaben des Schöpfers (vgl. Ps 104,27f.; 145,15f.) wird hier aufgenommen, und zwar in bewusster Antithese zu den in einer schöpferfeindlichen Grundeinstellung wurzelnden asketischen Tendenzen der gnostisierenden Irrlehrer. Wie alles von Gott Geschaffene, so ist auch der Reichtum Gottes gute Gabe, die der Mensch mit Dank empfangen darf (4,4)“.

¹⁷ Richard Hauser, Art. „Individuelethik“, in: HWPh IV 287f.: 287: „Der erst seit dem 19. Jh. gebräuchlichere Begriff I. versucht in seinem nächsten Inhalt die spezielle Ethik nach ihren materialen Sachgebieten aufzuteilen. I. steht der Sozialethik gegenüber und soll die objektive Lebensordnung zur sittlichen Entfaltung des einzelnen Menschen zum Inhalt haben. In dieser Bedeutung wurde der Begriff in Lehrbüchern der Ethik und Moral weithin gebraucht. Schon Antike und mittelalterliche Ethik unterscheiden als Wertziele das *bonum singulare unius personae* (Einzelgut eines Individuums) und das *bonum commune* (allgemeines Gut)“. – Martin Dibelius verzichtet in seinem Kommentar noch auf eine Etikettierung der Paränese als „individualethisch“.

¹⁸ Dazu unten Punkt 4 (b) unter I.1.

¹⁹ Vgl. nur Lk 12,33 (θησαυρὸν [...] ἐν τοῖς οὐρανοῖς); 16,9; 18,30.

²⁰ Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 366; zutreffend Towner, *Letters to Timothy and Titus* (s. Anm. 7) 424: „At the center of this exposition is the key ethical concept of ‘good deeds’ with its emphasis on faith-generated action. By means of this concept and associated attitudes toward self and others, Paul explores the shape of godliness in the case of those who happen to be materially blessed.“

lassen?²¹ Handelt es sich um eine einzige Satzperiode, dann erfordert diese auch eine einheitliche Deutung, die gerade nicht zwischen ihren beiden Hälften unterscheidet.²² Der neuralgische Punkt dabei scheint die Wendung εἰς ἀπόλαυσιν zu sein, die für einige der hier angeführten Ausleger anstößig zu sein scheint.²³

„Auffällig, weil in den Past analogielos“, so Roloff weiter, sei „das Fehlen von Beispielen und expliziten Begründungen (vgl. z. B. 2,13-15; 3,7; 5,5; 6,1f.7f); im Grunde bleibt es bei einem stichwortartigen Gerüst von Paränese, dessen Hauptfunktion sein dürfte, an ausgeführte, den Gemeinden bereits bekannte paränetische Tradition[en] zu erinnern, die hier bloß in Abbriviatursform erscheinen“.²⁴ Mit seinem „zurückverweisende(n), erinnernde(n) Charakter“²⁵

²¹ Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 368, erklärt zu V. 17: „Es geht darum, wie der je einzelne Reiche mit seinem Besitz im Rahmen und unter dem Vorzeichen seines Gottesverhältnisses recht umgeht“, setzt dann aber im Blick auf die sich anschließenden Zeilen immerhin hinzu: „In den folgenden konkreten Verhaltensregeln wird diese Engführung nur zum Teil aufgebrochen“.

²² So aber Alfons Weiser, Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen (Beiträge zur Friedensethik Bd. 18), Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 30: „Eine *individualethische* Bewertung des Besitzes, nämlich dass er von Gott ‚zum Genuss‘ (1 Tim 6,17) geschenkt wird, begegnet in dieser Deutlichkeit sonst im Neuen Testament nicht. Aber ebenso deutlich folgen sofort *sozialethische* Kriterien und Zweckangaben. Um mit dem Besitz so umzugehen, dass er eine wirklich zukunftsfrüchtige ‚Grundlage‘ wird und das ‚wahre Leben erlangen‘ lässt, nämlich über Raum und Zeit hinaus, ist es nötig, ‚Gutes zu tun‘, reich zu werden‘ nicht durch materiellen Besitz, sondern ‚durch gute Werke‘ [...]“ (Kursive von mir). Schon Roloff bestimmt die beiden Hälften der Periode unterschiedlich (siehe die vorige Anm.).

²³ ἀπόλαυσις = *Genuss* kann (samt Verb) einen negativen Klang erhalten, vgl. 4 Makk 10,9 („Denn dieses ist doch widersinnig, nicht zu *genießen* [ἀπολαύειν] von harmlosen Freuden, und es ist unrecht, die Geschenke der Natur zurückzuweisen“); 8,5; Hebr 11,25 („lieber wollte er [sc. Mose] sich zusammen mit dem Volk Gottes misshandeln lassen, als *flüchtigen Genuss von der Sünde* zu haben [πρόσκαιρον εἶναι ἀμαρτίας ἀπόλαυσιν]“); 2 Clem 10,3f. („den *hiesigen Genuss* [τὴν ἐνθάδε ἀπόλαυσιν] der künftigen Vollendung vorziehen“); nach Ceslaus Spicq, Saint Paul. Les Épîtres Pastorales. Tome I (EB), Paris 1969, 576, gehört das Wort „au vocabulaire traditionnel des gens fortunés qui ‚trouvent la vie désirable pur jouir des bonnes choses – εἰς ἀπόλαυσιν ἀγαθῶν“ (PHILON, Exsecr. 135; Mos. II,70; FL. JOSEPHE, Ant. 2,174)“. – Anders 3 Makk 7,17 („die bis zum Tod an Gott festgehalten und *einen vollkommenen Genuss der Errettung* [παντελεῖ σωτηρίας ἀπόλαυσιν] erhalten hatten“); 1 Clem 20,10 („unversieglige Quellen, für *Genuss und Gesundheit* [πρὸς ἀπόλαυσιν καὶ ὑγίειαν] *erschaffen*“ [schöpfungstheologischer Zusammenhang]). Vgl. auch Ceslaus Spicq, Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire (OBO 22/1), Fribourg/Göttingen 1978, 137f.

²⁴ 1 Tim (s. Anm. 7) 366.

²⁵ Ebd. – Deshalb dürfte es auch nicht angemessen sein, von einem „Verzicht [des Autors] auf eine im engeren Sinn theologische Argumentation“ zu sprechen (Oberlinner, 1 Tim [s. Anm. 1] 304).

setze der Text bei seinen ersten Rezipienten mehr voraus, als er tatsächlich ausspricht und entfaltet. Roloff denkt dabei an paränetische Topoi, die auch Lukas bietet.²⁶ Die Palette ist aber noch zu erweitern: Zu den vorausgesetzten Topoi gehören auch eucharistische Anspielungen im Text, denen wir uns im Folgenden zuwenden wollen. Sie signalisieren den *gemeindlichen* Horizont der Weisung und sind deshalb geeignet, deren Etikettierung als „individual-ethisch“ gründlich in Frage zu stellen.

1 Eucharistische Anspielungen

Wenn hier von eucharistischen Anspielungen die Rede ist, geht es nicht um die sog. Abendmahlsworte, die in der frühen Zeit der Kirche gar nicht im eucharistischen Mahl zitiert wurden,²⁷ sondern um einen Topos aus den eucharistischen Gebeten der Gemeinde über die Gaben (vgl. 1.1) sowie einen Terminus, der die gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen in Erinnerung ruft (vgl. 1.2).

1.1 Der Schöpfer-Gott und seine reichhaltigen Gaben (V. 17d.e)

Zu V. 17d.e merkt Roloff an: „Das eucharistische Gebet Did 10,3 fasst den Dank für die Schöpfungsgaben in die Worte τροφήν τε καὶ πότον ἔδωκεν τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν. Von daher ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass an unserer Stelle (ähnlich wie 4,4) eine Anspielung auf ein eucharistisches Dankgebet vorliegt.“²⁸ Diese Beobachtung, die Roloff leider nicht ausgewertet hat, legt eine Spur, die für die Ausleuchtung des Motivationshintergrundes der Weisung an die Reichen hilfreich ist, zumal es noch weitere Parallelen als nur die genannte gibt. In der Tradition des jüdischen Tischge-

²⁶ Ebd. 366f.: „Verbale Anklänge und sachliche Parallelen bieten vor allem Lk 12,16-21 (Gleichnis vom törichten Reichen) und 16,1-14 (Gleichnis vom betrügerischen Verwalter);“ zu berücksichtigen bleibt dabei allerdings auch der kynische Einfluss, der sowohl bei Lukas als auch den Pastoralbriefen zu beobachten ist: vgl. Nils Neumann, Kein Gewinn = Gewinn. Die kynisch geprägte Struktur der Argumentation in 1 Tim 6,2-12, in: NT 51 (2009), 127-147: 145 (mit Lit.).

²⁷ Vgl. v. a. Reinhard Messner, Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Gebets in der frühen Kirche, in: Albert Gerhards/Heinzgerd Brakmann/Martin Klöckener (Hg.), *Præx Eucharistica*, Bd. 3: *Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis* (SpicFri 42), Freiburg 2005, 3-41.

²⁸ Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 368 Anm. 191.

bets ist der Dank an den Schöpfergott Topos der altkirchlichen Eucharistiegebete.²⁹

(I) Zunächst lohnt ein näherer Blick auf das dreistrophige Nachtsch-Gebet *Didache* 10,2-5, das der *Birkat Ha-Mazon*, dem jüdischen Nachtsch-Gebet nachgebildet ist, vor allem seine zweite „Strophe“ V. 3f. mit der besagten Parallele:

- (I) 2 a Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen,
 b den du in unseren Herzen hast Wohnung nehmen lassen,
 c und für die Erkenntnis, Glaube und Unsterblichkeit,
 d die du uns³⁰ geoffenbart hast
 durch Jesus, deinen Knecht.
 e DIR DIE HERRLICHKEIT IN EWIGKEIT.
- (II) 3 a *Du, Herr, Allherrscher* (δέσποτα παντοκράτορ),
 b *hast alles geschaffen* (ἐκτίσας τὰ πάντα) um deines Namens willen,
 c *hast Speise und Trank den Menschen zum Genuss gegeben* (ἔδωκας ...
 εἰς ἀπόλασιν),
 d damit sie dir danken,³¹
 e uns aber hast du geistliche Speise und Trank (πνευματικὴν τροφήν καὶ
 ποτόν) geschenkt und ewiges Leben
 durch Jesus, deinen Knecht.
- 4 a Für *alles* danken wir dir,
 b weil du mächtig bist.
 c DIR DIE HERRLICHKEIT IN EWIGKEIT.

²⁹ Hans-Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GDK. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4), Regensburg 1989, 103; Jürgen Roloff, *Der Gottesdienst im Urchristentum*, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber u. a. (Hg.), *Handbuch der Liturgik*, Göttingen 2003, 45-71: 54f.; Gerard Rouwhorst, *Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie*, in: Martin Klöckener/Angelus A. Häußling/Reinhard Messner (Hg.), *Theologie des Gottesdienstes Bd. 2* (GDK. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 2), Regensburg 2008, 493-572: 558; neben den im Folgenden erwähnten Texten vgl. etwa Justin, 1 Apol 65,3, oder *Origenes*, Cels 8,33.

³⁰ Klaus Wengst, *Didache* (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, *Schrift an Diognet* (eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Klaus Wengst) (SUC 2), Darmstadt 1984, 80, übergeht das ἡμῖν; es fehlt in der georgischen Übersetzung, wird aber vom Codex Hierosolymitas 54 (= H) und den Apostolischen Konstitutionen bezeugt; Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (KAV 1), Göttingen 2¹⁹⁹³, 193.196, belässt es dem Text.

³¹ So nur Codex H! Wengst lässt deshalb das Kolon 3d mit der koptischen Übersetzung und den Ap. Const., die es nicht bezeugen, in seiner Ausgabe aus, wozu Niederwimmer, *Did* 197 Anm. 34, anmerkt: „Aber Const. löst sich an dieser Stelle überhaupt von seiner Vorlage und in Copt. dürfte der Ausfall zufälliger Natur sein“.

- (III) 5 a Gedenke, Herr, deiner Kirche,
 b dass du sie rettetest aus allem Bösen
 c und sie vollendest in deiner Liebe;
 d und führe sie zusammen von den vier Winden in dein Reich,
 e das du ihr bereitet hast!
 f DENN DEIN IST DIE KRAFT UND DIE HERRLICHKEIT IN EWIGKEIT.

Nach der Agenda des Didachisten folgt dieses Eucharistiegebet³² auf das Sättigungsmahl samt „sakramentaler“ Eröffnung, den Eucharistiegebeten über Becher und Brot Did 9,2-4 einschließlich der in 9,5 vorausgesetzten „Kommunion“. Es schließt somit das *ganze* Mahl ab.³³ Erst diese Positionierung lässt auch die letzten Zeilen der zweiten Strophe voll verständlich werden: „Für *alles* danken wir dir“, heißt es dort – für die Sättigung im Mahl wie für die „geistliche Speise“ und den „(geistlichen) Trank“, deren Empfang dem Sättigungsmahl vorangeht.³⁴ Beide Dimensionen der Sättigung – die leibliche und die „pneumatisch-sakramentale“ – werden in der zweiten Strophe thematisiert, die erste aus schöpfungstheologischer (3a-d), die zweite aus christologischer Perspektive (3e: „durch Jesus, deinen Knecht“). Die erste interessiert hier besonders.

Zuerst wird Gott als Schöpfer oder „Allherrscher“ über die Geschöpfe angerufen, die er „um seines Namens willen“ – um ihn groß und herrlich zu machen – geschaffen hat (3a.b). Sodann wird er gepriesen als „der gnädige Erhalter der Welt – hier speziell der Menschen, die aus seiner Hand Speise und Trank entgegennehmen, um ihm zu danken“.³⁵ Sollte dies – das εὐχαριστεῖν – die Antwort *aller* Menschen auf Gottes Güte sein, so gibt sie *hic et nunc* nur die versammelte Gemeinde in ihrem Nachtisch-Gebet, das bewusst im Plural formuliert ist: „*Wir* danken dir, heiliger Vater“ – „für alles danken *wir*“. Im

³² Dem Gebet geht die Rubrik voran: „Nach der Sättigung (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι) aber sagt folgendermaßen Dank: [...]“

³³ Zu diesem Verständnis des schwierigen Textes und möglichen Alternativen vgl. Michael Theobald, Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten „Einsetzungsberichts“, in: Martin Ebner (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität (QD 221), Freiburg 2007, 121-165: 142-152 („Die ‚Eucharistie‘ nach Did 9f.“).

³⁴ Abwegig die Überlegung, die Niederwimmer, Didache (s. Anm. 30) 198, anstellt, gleich aber auch wieder zurücknimmt: „Man könnte 4a [= 4a.b] für einen späteren Zuwachs halten, wenn nicht auch dafür eine Parallele im jüdischen Nachtisch-Gebet belegt wäre (dort allerdings nicht in der ersten, sondern in der zweiten Benediktion): ‚Und für alles preisen wir dich ...‘“; ebenso Mart. Polyc. 14,3: διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων σε αἰνῶ, σε εὐλογῶ, σε δοξάζω.

³⁵ Ebd. 197.

Mahl erfährt die Gemeinde die Güte des sie ernährenden Schöpfers konkret, ihr Dank ist also grundsätzlich ein gemeinschaftlicher Vollzug. Die letzte Strophe fasst genau dies ins Auge: die Vollendung der kirchlichen Gemeinschaft „in der Liebe“ Gottes. „Die perfectio ecclesiae ist entweder im sittlichen Sinn gemeint (dann ist die göttliche Liebe das, worin und wodurch die Kirche zu Vollendung – nämlich in der Heiligung – gelangt), oder aber (und das ist wahrscheinlicher) im eschatologischen Sinn (dann ist ἐν τῇ ἀγάπῃ σου von der Liebe Gottes zu verstehen, die die Kirche zur Einheit vollendet)“.³⁶ Wie auch immer: Was im Eschaton vollendet sein wird, ist jetzt schon im Mahl erfahrbar.

(2) Weitere motivische (nicht wörtliche) Parallelen zu 1 Tim 6,17d,e bietet *Justin* in seiner ersten Apologie, zunächst in 13,1f.³⁷ Im Rahmen seiner Zurückweisung des Vorwurfs der „Gottlosigkeit“ gegen die Christen kommt der Philosoph auch auf die christliche Mahlpraxis zu sprechen, die er gegen den religiösen Opferkult der Umwelt (einschließlich den des Alten Testaments) abgrenzt. Dass die Christen keinen Opferkult kennen, hatte ihnen den Vorwurf der „Gottlosigkeit“ eingebracht. Der Text lautet:

1 Apol 13,1f.

- l a Da wir also nicht gottlos (ἄθεοι) sind,
 b verehren wir den *Schöpfer dieses Weltalls*
 c und behaupten dabei,
 d – wie wir es gelehrt worden sind –,
 e dass er keiner blutigen und keiner Trank- oder Räucheropfer bedarf.
 f Mit dem *Gebets- und Danksagungs-Wort* (λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας)
 g – so gut wir können (ὅση δύναμις)³⁸ –,
 h über *allem*, was wir darbringen (προσφερόμεθα),³⁹
 i lobpreisen wir (ihn).
 j Damit haben wir die seiner allein würdige Verehrung (μόνην ἄξιαν αὐτοῦ τιμὴν)
 übernommen,
 k nämlich das, *was zur Nahrung von ihm geschaffen wurde* (τὰ ὑπ’ ἐκείνου εἰς

³⁶ Ebd.

³⁷ Ausführlich dazu Michael Theobald, *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung* (BThST 77), Neukirchen-Vluyn 2012, 243-245.

³⁸ Vgl. Did 10,7: „den Propheten gestattet, Dank zu sagen, *soviel sie wollen*“; Justin, 1 Apol 67,5e.f: „Der Vorsteher sendet Gebete ebenso wie Danksagungen empor, *wie groß ihm die Kraft dazu ist*“.

³⁹ Zur fraglichen Übersetzung des Verbs vgl. Theobald, *Eucharistie* (s. Anm. 37) 243 Anm. 867; nach Hermut Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext* (WUNT 160). Tübingen 2003, 429, wird hier „die Almosen- und Kollektenpraxis der Gemeinde im Gottesdienst kommentiert“.

διατροφήν γενόμενα),

- l nicht vom Feuer verzehren zu lassen,
 m sondern *es uns selbst und den Bedürftigen zugute* darzubringen (ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν),⁴⁰
 2 a *ihm* aber durch Worte (διὰ λόγου)⁴¹ dankbare Huldigungen (πομπάς)⁴² und Lobpreisungen (empor) zu senden
 b für die Schöpfung wie für alle Mittel zu unserem Wohlsein,
 c für die Vielfalt der Dinge und den Wechsel der Jahreszeiten;
 d und Bitten richten wir an ihn,
 e auf dass wir aufgrund des Glaubens an ihn (einst) in Unsterblichkeit wieder erstehen mögen.

Auch hier steht wieder der Schöpfer-Gott, der den Menschen Nahrung schafft (1k), im Mittelpunkt. Ihm gebührt die Danksagung: „Mit dem Gebets-Wort und der Danksagung [...] über allem, was wir darbringen, lobpreisen wir (ihn)“ (1f-i); „wir senden ihm durch Worte dankbare Huldigungen und Lobpreisungen (empor) für die Schöpfung wie für alle Mittel zu unserem Wohlsein, für die Vielfalt der Dinge und den Wechsel der Jahreszeiten“ (2a-c). Der Blick richtet sich nicht auf irgendwelche Gebete, sondern auf das offizielle Danksagungsgebet beim eucharistischen Mahl der Gemeinde, den λόγος εὐχῆς bzw. die εὐχαριστία.

Neu gegenüber Did 10,3 ist die dem Kontext geschuldete Betonung, dass der christliche Lobpreis des Schöpfergottes ein Lobpreis „*durch Worte*“ ist (2a), nicht durch Vollzug von Opfern, seien es „blutige“ oder „Trank- und Räucheropfer“ (1e), weswegen er um nichts weniger Gottesdienst ist, im Gegenteil: Die christliche Danksagung ist die wahre, Gott einzig angemessene Form seiner Verehrung. Dahinter steht nicht nur der aus der zeitgenössischen Religionskritik bekannte Topos, dass Gott menschlicher Opfer nicht bedürftig ist.⁴³ Leitend ist die spezifisch schöpfungstheologische Einsicht, dass Gott nicht schafft, um seine Gaben gleich wieder „vom Feuer verzehren“ zu lassen,

⁴⁰ Diese reflexiv zu verstehende Wendung greift das Medium προσφερόμεθα aus V. 1h auf und expliziert es. Heinrich Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I u. II), eingeleitet, verdeutscht und erläutert, Straßburg 1894, 8, übersetzt: „es uns selbst und den Bedürftigen zu Gute kommen lassen“; Lühr, Studien (s. Anm. 39) 429: es „uns selbst und den Bedürftigen zu bringen“.

⁴¹ Oder: „durch den Logos“, so der Vorschlag von Adalbert Hamman, Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconice et diaconat, Agape et repas de charité, ofrande dans l'antiquité chrétienne (BT), Paris 1968, 253 Anm. 3.

⁴² „Πομπαί exprime ici la prière solennelle de la liturgie“ (ebd. 253 Anm. 2).

⁴³ Vgl. etwa einerseits Euripides, Heracl 1345; Platon, Tim 34d, andererseits Apg 17,25; 1 Clem 52,1; Irenäus, Adv. Haer. IV 18,6 (dazu unten).

vielmehr um sie den Menschen darzubieten.⁴⁴ Deshalb bringt auch die versammelte Gemeinde ihre Gaben „sich selbst und *den Bedürftigen* zugute“ dar (1m), was im Klartext heißt: Die Gaben, über die (neben dem „eucharistischen“ Brot und Wein) auch noch Gebete und Danksagungen gesprochen werden – Naturalien wie Öl etc., aber auch Geld –, verteilt die Gemeinde nach dem Mahl an die Armen und Bedürftigen in ihrer Mitte.⁴⁵

Den inneren Zusammenhang von Schöpfungslobpreis und Dienst an den Armen belegt auch 1 Apol 67, wo Justin Außenstehenden den Ablauf des Sonntagsgottesdienstes erläutert.⁴⁶ Gerahmt wird das Kapitel vom Schöpfungsgedanken (67,2/8). Folgende Verse eröffnen es:

- 1 a Nach diesem schließlich: Wir erinnern uns einander immer daran (ἀναμνησκομεν τούτων),⁴⁷
 b und *die Besitzenden helfen* (ἐπικουροῦμεν) *allen, die Mangel leiden*,
 c und immer finden wir uns untereinander zusammen (σύνεσμεν).
- 2 a Aber (δέ) *über allem*,
was wir darbringen (προσφερόμεθα),
 b *preisen wir den Schöpfer des Alls*
 durch seinen Sohn Jesus Christus
 und durch den heiligen Geist.

Der lapidare Satz gleich zu Beginn des Kapitels: „und die Besitzenden helfen allen, die Mangel leiden“ dient natürlich auch der Werbung: Die Außenstehenden sollen sehen, was für eine ideale Gemeinschaft die Christen sind. Konkret wird der Satz dort, wo die Darstellung auf die sonntägliche Kollekte zu sprechen kommt: „Die aber die Mittel haben und Willens sind – ein jeder gibt gemäß seinem eigenen Entschluss, was er will. Und das Gesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt, und dieser hilft (ἐπικουρεῖ) den Waisen und Witwen, auch denen, die wegen Krankheit oder aus sonst einem Grund Mangel leiden (λειπομένοις), auch den Gefangenen und den anwesenden Fremden, kurz allen, die in Not sind, ist er ein Protektor“ (67,6f.).

Der Grund für diese Hilfsbereitschaft ist der Glaube an den Schöpfergott und die ihm eigene „Wohltätigkeit“,⁴⁸ der es nachzueifern gilt. Wer in der Eu-

⁴⁴ So auch 1 Tim 4,3: [...] βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἐκτίσεν εἰς μέταληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς – „[...] Speisen, die Gott zum *Verzehr samt Danksagung* für die Glaubenden [...] geschaffen hat“.

⁴⁵ Zur Unterscheidung dieser Gaben vom „eucharistischen“ Brot und Wein, aber auch ihrer Zuordnung zu ihnen, die durch den Akt der „Darbringung“ gewährleistet wird, vgl. Theobald, Eucharistie (s. Anm. 37) 238-247.

⁴⁶ Ausführlich dazu Theobald, Eucharistie (s. Anm. 37) 229-253.

⁴⁷ 1a stellt den Anschluss an Kap. 66 her, wo Justin definiert hat, was die Eucharistie von der alltäglichen Mahlpraxis *unterscheidet*.

charistie „Gott dafür Dank sagt“, „dass er die Welt geschaffen hat mit allem, was in ihr ist, *um des Menschen willen* (διὰ ἄνθρωπον)“, wie Justin im Dialog mit Tryphon 41,1c,d im Anschluss an Gen 1,26-30 sagt, der kann gar nicht anders, als seinen Gottesdienst in den Dienst an den Armen einmünden zu lassen. Wenn *Gott* den Reichtum seiner Schöpfung den Menschen zur Verfügung stellt, um wie viel mehr müssen dann sie dafür Sorge tragen, dass solcher Reichtum auch den Bedürftigen zugute kommt.

(3) Ein letzter Text, der manches aus dem bislang Gesagten bündelt, sei angefügt; es ist ein Abschnitt aus *Irenäus*, Adv. haer. IV,18,6, in dem der Bischof über den „Sinn von Opfern für Gott“ nachdenkt:⁴⁹

- 1 a Wir opfern (offerimus) ihm nämlich nicht,
als ob er das brauchte (non quasi indigenti),
b sondern um mit Hilfe seiner Gaben (donationi eius⁵⁰) zu danken (gratias agentes)
c und um die Schöpfung zu heiligen (sanctificantes creaturam).
- 2 a Denn (enim) während *Gott nichts von allem braucht* (non indiget),
b was von uns kommt
c *brauchen wir es* (nos indigemus) dringend, Gott etwas zu opfern (offerre),
- 3 a wie Salomo sagt:
b Wer sich des Armen erbarmt,
der leiht Gott für Zinsen (Spr 19,17).
- 4 a Denn (enim) *Gott, der nichts braucht* (nullius indigens),
nimmt unsere guten Werke (bonas operationes nostras) an,
b um uns Vergeltung zu gewähren (vgl. Spr 19,17) mit seinen Gütern (bonorum suorum),
- 5 a wie unser Herr sagt:
b Kommt,
ihr Gesegneten meines Vaters.
c Nehmt das Reich, das euch bereitet ist.
d Denn ich hatte Hunger,
und ihr habt mir zu essen gegeben;

⁴⁸ Der erste Clemensbrief spricht von der εὐεργεσία, der „Wohltätigkeit“ des Schöpfers, die er seinen Geschöpfen reichhaltig zuwendet: 1 Clem 19,2; 21,1; 38,3; vgl. auch 20,11; 23,1; 59,3. Dieses Motiv – die Wohltäterschaft Gottes – stammt aus der Stoa.

⁴⁹ So die Überschrift, die Norbert Brox dem Paragraphen zuweist, aus dem hier aber nur der erste Teil zitiert wird: Irenäus von Lyon, Adversus Haereses IV. Griechisch. Lateinisch. Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (FChr 8,4), Freiburg 1997, 147-149; ausführlich dazu Theobald, Eucharistie (s. Anm. 37) 253-261.

⁵⁰ Mit Brox, Irenäus (s. Anm. 49) 147 Anm. 94, ist der lateinische Dativ, der, wörtlich übersetzt, keinen Sinn macht, als Wiedergabe eines griechischen Dativus instrumentalis zu begreifen: τῇ δωρεᾷ αὐτοῦ.

- e ich war ein Fremder,
 und ihr habt mich aufgenommen;
f nackt,
 und ihr habt mich mit Kleidung eingedeckt;
g krank,
 und ihr habt mich besucht;
h im Kerker,
 und ihr seid zu mir gekommen (Mt 25,34-36).

Wieder geht es um den Gottesdienst,⁵¹ genauer: um die Eucharistie und die Gaben, die dort geheiligt und den Armen zugedacht werden. Wieder geht es um die Danksagung (1b) – konkret an den Schöpfer (1c) –, wobei der Glaube an ihn auch hier mit der Überzeugung verquickt ist, dass er selbst nicht bedürftig ist, wohl aber der Mensch, der auf seine „Güter“ angewiesen ist (4d), die Teilhabe an seinem „Reich“ (5c). „Heiligung“ der Schöpfung (1c) heißt in dieser theologisch tiefen Reflexion: die Gaben, die der Schöpfer „reichhaltig gewährt“ (1 Tim 6,17), ihm zu „opfern“ und damit anzuerkennen, dass sie ihm gehören, nicht dem Menschen, er also frei ihnen gegenüber zu sein hat – so frei, dass er sie, geheiligt durch die Danksagung, wegschenken kann, an die Armen (3b), an alle, die Not leiden (5).

Nicht vom Einzelnen sagt Irenäus das, sondern, wie gesagt, von der *Gemeinde*, die Eucharistie feiert. Indem sie den Schöpfer lobpreist, eifert sie seiner Güte nach, und dies auf eine sehr konkrete Weise: durch die Kollekte, d. h. die Sammlung und Spendung der in der Feier geheiligten Gaben an die Notleidenden in der Gemeinde und über sie hinaus.

(4) Kehren wir zur Weisung 1 Tim 6,17-19 zurück, dann hat die Einsicht, dass die Rede vom großherzig gebenden Schöpfergott ein bekannter *Topos* der eucharistischen Gebete ist, für ihre Auslegung eine zweifache Bedeutung:

(a) Das „uns“ in der Prädikation des „Gottes“,⁵² der uns alles reichlich zum Genuss gewährt“,⁵³ ist das *gemeindliche* „Wir“, das die gottesdienstliche Danksagung spricht. Timotheus wird die Reichen mit seiner Weisung indirekt

⁵¹ Unmittelbar nach unserem zitierten Abschnitt heißt es in 18,6: „Darum gab niemand anderer als der Logos (verbum) dem Volk das Gebot, Opfer darzubringen (praeceptum faciendarum oblationum), auch wenn er das nicht brauchte (non indigeret eis), damit sie lernten, Gott zu dienen (Deo servire), wie er auch will (vult), dass wir oft und ohne Unterlass (frequenter sine intermissione) unsere Gabe (munus) am Altar darbringen.“

⁵² „Lebendiger Gott (θεῶ τῷ ζῶντι)“ heißt es in einer Reihe von Handschriften, womit der liturgische Charakter der Wendung unterstrichen wird. „The addition is probably assimilation to 4,10“ (Marshall, Past 670); zur Formel vgl. Werner Stenger, Die Gottesbezeichnung „Lebendiger Gott“ im Neuen Testament, in: TThZ 87 (1978) 61-69.

⁵³ Vgl. auch App 14,17: „er (sc. Gott) tat Gutes, gab euch vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten; mit Nahrung und mit Freude (τροφῆς καὶ εὐφροσύνης) erfüllte er euer Herz“.

an diesen gottesdienstlichen Ort und seinen sozialen Verpflichtungscharakter erinnern.⁵⁴ Diese sind deshalb auch nicht irgendwo, sondern in der Gemeinde zu suchen. Der Zusatz ἐν τῷ νῦν αἰῶνι zu οἱ πλοῦτοι ist eine Qualitäts-, keine Ortsangabe; sie apostrophiert den Reichtum als *vergänglich*.⁵⁵ meint aber nicht, die Angesprochenen gehörten nicht zur Gemeinde.⁵⁶

(b) Zum oben dargestellten „Abbréviatur“-Charakter des Textes, der mit seinem „stichwortartigen Gerüst von Paränese“ bereits bekannte Traditionen aufruft,⁵⁷ passt, dass auch die Gottesprädikation V. 17d.e einen bekannten Topos assoziiert. Es ist der Topos *von der Güte des Schöpfergottes als Grundmotiv sozialen Handelns*. Der Eindruck, dass die anschließenden Stichworte: „Gutes tun, reich an guten Werken, freigebig und mitteilend sein“ ohne tiefere theologische Reflexion locker angefügt sind, täuscht. Nach den beiden eröffnenden *negativen* Weisungen von V. 17b.c ist die *positive* von V. 17d.e („auf Gott zu hoffen, der uns alles reichlich zum Genuss gewährt“) die theologische Achse der Weisung,⁵⁸ die allem, was folgt, die Richtung vorgibt. Obwohl „der eindeutig fassbare positive Sinn des großzügigen Teilens“ erst in V. 19 mit seiner eschatologischen Lohnverheißung „klar ausgesprochen wird“, ist die eingeforderte Großherzigkeit der Reichen, wie P. Dschulnigg richtig gesehen hat, „indirekt auch mit der wohlthätigen Güte Gottes in seiner Schöpfung mit motiviert, so dass sie auch aufgerufen werden, Gott in seinem Schöpfungshandeln zu entsprechen.“⁵⁹ Dann aber ist der eucharistische Glaube an den Schöpfergott die Basis der Prädikation V. 17d.e, und es kann nur als ein grobes Missverständnis bezeichnet werden, von dieser Prädikation zu behaupten, sie wolle die Reichen damit beruhigen, dass ihr Reichtum gottgegeben, gleichsam ein Segen Gottes „zum Genuss“ für sie sei.⁶⁰ Die Prädikation darf nicht auf die Reichen „enggeführt“ werden. Dadurch, dass sie auf das Handeln Gottes als Schöpfer und Erhalter der Menschen erinnert, weitet sie vielmehr die Perspektive. Es heißt eben nicht: „der *euch* alles reichlich zum

⁵⁴ Zutreffend Dschulnigg, Warnung (s. Anm. 1) 67 Anm. 33: „Mit ‚uns‘ sind alle Glaubenden gemeint, es kann sich im Zusammenhang mit V. 17 in keiner Weise exklusiv auf die Reichen beziehen“.

⁵⁵ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι (vgl. auch Tit 2,12; außerdem 2 Tim 4,10) steht εἰς τὸ μέλλον bzw. ἡ ὄντως ζωὴ in V. 19 gegenüber, der vergängliche Reichtum dem bleibenden, wahren „Schatz“. Ein Bezug besteht aber auch schon zu V. 16: „Les riches dans le siècle présent, ἐν τῷ νῦν αἰῶνι s’opposent à l’αἰώνιον final du V. 17“ (Spiciq, Épîtres Pastorales [s. Anm. 23] 574).

⁵⁶ So aber Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte (siehe oben Anm. 12).

⁵⁷ Siehe oben bei Anm. 24.

⁵⁸ Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 366, spricht im Blick auf V. 17d.e von einem „merksatzartigen Stil“, der rhetorisch durch die benutzte „Parechese“ (B-D-R § 488,2), die Häufung der mit einem π beginnenden Wörter, zum Ausdruck komme.

⁵⁹ Dschulnigg, Warnung (s. Anm. 1) 68.

⁶⁰ Zum Substantiv ἀπόλαυσις vgl. bereits oben Anm. 23.

Genuss gewährt“, sondern „*uns*“, der Gemeinde. Die Reichen sind in ihr zwar nur eine Minderheit, sollen aber für das Ganze Verantwortung tragen.

1.2 Ekklesiologischer Gemeinsinn (κοινωνικόν) (V. 18d)

Bei den vier paränetischen Stichworten von V. 18 beobachtet Dschulnigg zu treffend eine „steigende Konkretisierung“:⁶¹ vom „Tun des Guten“ über das „Reichsein an guten Werken“ und „die Haltung der Großmut, Großzügigkeit und Vornehmheit“⁶² hin zum tatsächlichen „Mitteilsam-Sein“. Als Klimax dieser Reihe zieht das κοινωνικοί die Aufmerksamkeit auf sich, und das nicht ohne Grund. Κοινωνικός, ein geläufiger Terminus hellenistischer Ethik,⁶³ ist zwar neutestamentliches Hapaxlegomenon,⁶⁴ besitzt im Substantiv κοινωνία aber sein bedeutsames sozialetisches Pendant, das im Neuen Testament verschiedentlich seine Spuren hinterlassen hat.⁶⁵ Hebr 13,15 zufolge (vgl. auch Apg 2,42) hat es auch einen gottesdienstlichen Bezug, insofern es hier den *Gemeinsinn* bezeichnet, wie er sich in den Gemeindeversammlungen kundtut und verwirklicht.⁶⁶ Dem steht die Verwendung des Wortes durch Josephus in seiner Darstellung der Essener in Bell II 122 nahe, wo es heißt: „Sie sind Verächter des Reichtums, und bewundernswert ist bei ihnen *der Gemeinschafts-*

⁶¹ Dschulnigg, ebd.: „Die vierfache und damit umfassende Verpflichtung weist die Reichen in steigender Konkretisierung an, ihren Reichtum großzügig im Tun des Guten mit anderen zu teilen. Wie immer sie zu ihrem Reichtum gekommen sind, sie sollen ihn wieder der Gemeinschaft zukommen lassen.“

⁶² So umschreibt Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 369 Anm. 195, den Sinn von εὐμετάδοτος.

⁶³ Roloff kommentiert: „anderen Anteil am eigenen Überfluss geben“ (369); ebd. Anm. 196: ein „in der hellenistischen Ethik geläufiger terminus: Einer, der ‚am eigenen teilnehmen lässt‘ (Aristoteles, Rhet. 2,24,2; Jamblichus etc.)“. Beachtlich ist die Übernahme des Stichworts in die Rede von der Weisheit: Philo, Omn. Prob. Lib. 13: „Da aber nach dem hochheiligen Platon ‚Neid im göttlichen Chor keinen Platz hat‘ (Phaidr 247a), das Göttlichste und *allen am meisten zur Verfügung Stehende* jedoch die Weisheit ist (θειότατον δὲ καὶ κοινωνικώτατον σοφία), verschließt sie niemals ihre Schule, sondern hat ihre Tore stets weit geöffnet [...]“; vgl. auch Weish 7,13.

⁶⁴ Friedrich Hauck, Art. κοινός κτλ., in: ThWNT III 789-810: 810.

⁶⁵ Mit einem Genitiv verbunden bezeichnet κοινωνία „Teilhabe an etwas“ oder „Gemeinschaft mit jemandem“. Wenn es absolut benutzt wird – ohne nähere Bestimmung –, steht es eher für „Gemeinschaft“ an sich bzw. „Gemeinschaft“ untereinander; vgl. Josef Hainz, Art. κοινωνία, in: EWNT II 751. – In 1 Kor 10,16 begegnet der Terminus in erstgenannter Bedeutung bekanntlich in einem eucharistischen Kontext.

⁶⁶ Wenn die (*Revidierte*) *Zürcher Übersetzung* übersetzt: „sie sollen ihren Sinn auf das Gemeinwohl richten“, darf das nicht im Sinne sozialer Verantwortung der Reichen für die Gesellschaft überhaupt verstanden werden. Im Zürcher Bibelkommentar bemerkt Hasler, Past (s. Anm. 7) 52, zutreffend: „Sie [sc. die „begüterte(n) und angesehene(n) Glieder“ der Gemeinde], nicht die Reichen überhaupt, sind ins Auge zu fassen. Die soziale Frage bedrängt die Kirche erst in ihren eigenen Reihen.“

sinn (τὸ κοινωνικόν);⁶⁷ es ist auch unter ihnen niemand zu finden, der an Besitz hervorrage; denn es ist Gesetz, dass die in die Sekte Eintretenden ihr Vermögen dem Orden (τῷ τάγματι) übereignen, so dass bei ihnen insgesamt weder die Niedrigkeit der Armut (πενίας ταπεινότητα) noch ein Vorrang des Reichtums (ὑπεροχὴν πλούτου) in Erscheinung tritt, sondern nach Zusammenlegung des Besitzes der Einzelnen nur *ein* Vermögen für alle als Brüder (ὡσπερ ἀδελφοῖς) vorhanden ist.“⁶⁸

Die Verwandtschaft dieses Gemeindebildes mit dem der ersten Jerusalemer Gemeinde, wie Lukas es in seinem Summarium Apg 2,42–47 zeichnet, ist bekannt und oft besprochen worden.⁶⁹ Bemerkenswert in unserem Kontext ist die unmittelbare Nachbarschaft der κοινωνία-Terminologie zu der des Brotbrechens Apg 2,42.46 – zwei Seiten ein- und derselben Medaille, die deutlich machen: Die erste christliche Gemeinde, die miteinander das Brot teilt, zeichnet vorbildlicher Gemeinsinn aus!

In Hebr 13,15f. ruft der *Auctor ad Hebraeos* die Hörer am Ende seines Schreibens, einer gottesdienstlichen Homilie, zum liturgischen Lobpreis und zur kirchlichen Wohltätigkeit auf, und dies in *einem* Atemzug. Beides ist nach ihm wesentlich eins. Die Weisung lautet:

- 15 a Durch ihn (sc. Jesus Christus) also lasst uns ein *Opfer*
des Lobes (θυσίαν αἰνέσεως) darbringen allezeit für *Gott*,
b das heißt: eine ›Frucht der Lippen‹, die seinen Namen
preisen (ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ).
- 16 a Die *Wohltätigkeit* (εὐποιΐας) und *Gemeinschaft*
(κοινωνίας) aber vergesst nicht,
b denn an solchen *Opfern* (θυσίας) hat *Gott* Wohlgefallen.

⁶⁷ Ähnlich Philo, *Omn Prob Lib* 84, über die Essener: „Ihre Liebe zum Menschen wird bewiesen durch ihr Wohlwollen, ihre Achtung der Gleichheit und ihren *Gemeinschafts-sinn*, der über jede Darstellung hinausgeht“ (τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν)“. Vgl. auch Spicq, *Épîtres Pastorales* (s. Anm. 23) 578.

⁶⁸ Vgl. auch Josephus, *Ant.* XVIII 20: τὰ χρήματά τε κοινὰ ἔστιν αὐτοῖς, eine Adaption hellenistischer *Freundschaftsethik*: „Freunden ist alles gemeinsam (κοινὰ τὰ φίλων)“: Plato, *Resp.* IV 424a; V 449c.462c; Aristoteles, *NE* VIII 9,11 59b; IX 8 1168b; vgl. auch Philo, *Abr* 235; Diogenes Laertius, VIII 10; Iamblich, *Vita Pythagorica* 30, 168 etc. – In *Bell.* II 123 heißt der gemeindliche Vermögensverwalter: οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταί: „Gewählt sind die Verwalter des gemeinsamen Vermögens, und unterschiedslos ist jeder einzelne für alle zur Dienstleistung (εἰς τὰς χρείας) verpflichtet“; vgl. auch *Ant.* XVIII 22.

⁶⁹ Vgl. Hans-Josef Klauck, *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike*, in *Qumran und im Neuen Testament*, in: Ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 69–100.

Beim „Opfer des Lobes“, der „Frucht der Lippen“ und dem „Lobpreis des Namens Gottes“⁷⁰ handelt es sich um das große Dankgebet der Eucharistie, bei der angemahnten „Wohltätigkeit“ und *κοινωνία* um die Praxis der Gemeinde, die Armen in ihren Reihen zu unterstützen, eine Praxis, die hier in die Theologie des Gottesdienstes selbst eingebunden ist. Zeichen dafür ist das Stichwort „Opfer (θυσία)“ V. 15a/16b, das die beiden Weisungen miteinander verknüpft.⁷¹

Für die Deutung der Paränese 1 Tim 6,17-19 folgt aus diesen Beobachtungen: Die Weisung an die Reichen, *κοινωνικοί* = *mitteilend zu sein* und entsprechend zu handeln, verweist sie an die kommunale Praxis der Gemeinde. Wie die Gottesprädikation V. 17d.e an das eucharistische Gebet gemahnt, so das Motiv der *κοινωνία* an den sozialen Zusammenhalt der Gemeinde.

2 Zur kontextuellen Einbindung der Weisung

Der merkwürdige Umstand, dass der Autor des Schreibens an dessen Ende gleich zweimal auf Geld und Besitz zu sprechen kommt, allerdings in voneinander getrennten Sequenzen (1 Tim 6,6-10; 6,17-19), deren zweite merkwürdig nachzuklappen scheint, hat die Ausleger immer wieder beschäftigt.⁷² Ihre Antworten hier im Einzelnen nachzuzeichnen, ist unnötig. Es genügt, einen kleinen Einblick in die mutmaßliche Struktur des Briefschlusses 1 Tim 6,2g-21 zu bieten.⁷³

⁷⁰ Vgl. Hos 14,3 LXX: „Und mit der *Frucht unserer Lippen* werden wir (dir das Gute) vergelten“; Spr 18,20; PsSal 15,2f.: „Denn wer vermag, o Gott, (anderes) als dich zu lobpreisen in Wahrheit? Und wozu ist ein Mensch sonst mächtig als zu *preisen deinen Namen* (ἐξομολογήσασθαι τῷ ὀνόματί σου)? Einen neuen Psalm mit Lobgesang in der Freude des Herzens, *Frucht der Lippen* (καρπὸν χειλέων) auf dem wohlgestimmten Instrument der Zunge, Erstlingsgabe der Lippen aus einem frommen und rechtschaffenen Herzen“ (JSHRZ IV, 92f.); 1 QH 1,28; ferner Ps 50 (49), daraus besonders V. 14: „Opfere Gott *ein Lobopfer*“ (LXX), und V. 23: „*Ein Lobopfer* soll mich verherrlichen“ (LXX); ferner 1 QS 9,4ff.

⁷¹ Der exegetische Nachweis für diese Deutung der Verse in: Theobald, Eucharistie (s. Anm. 37) 135-138.

⁷² Ernst Käsemann, Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese (1954), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und zweiter Band, Göttingen 1964, 101-108: 101: „V. 17-19 wurden, wenn nicht gar als Interpolation, so zum wenigsten als Nachtrag betrachtet“; J. Thurén, Die Struktur der Schlussparänese 1 Tim 6,3-21, in: ThZ 26 (1970) 242-253; Dschulnigg, Warnung (s. Anm. 1) 71-75; Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 326-328.365f.

⁷³ Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 327f., zeigt, dass der „Schlussteil nicht nur in sich eine relativ geschlossene Gedankenführung aufweist, sondern dem Ganzen sinnvoll zugeordnet ist, und zwar in der Weise, dass er die Funktion einer *peroratio* hat. Nach den Stilge-

	<i>Gliederungsmerkmale</i>	<i>Inhalte</i>
1.	„Dies (ταῦτα) lehre und ermahne [...]!“ ⁷⁴	Pauschaler Rückblick auf die im Schreiben genannten Inhalte rechter Lehre (V. 2g) samt polemischem Gegenbild der „Irrlehrer“ (V. 3-5) ⁷⁵
1a.		<i>Vertiefung:</i> „Genügsamkeit (αὐτάρκεια)“ als Zeichen wahrer „Frömmigkeit (εὐσέβεια)“ ⁷⁶ versus Gier nach Reichtum als typisch für die Gegner (V. 6-8/9-10) ⁷⁷
2.	„Du aber, o Mensch Gottes, fliehe dies (ταῦτα), jage vielmehr der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit und dem Glauben nach [...]!“	Weisung an Timotheus als exemplarischen Lehrer und Amtsträger (in Erinnerung an seine Ordination) als <i>positives</i> Gegenstück zu dem in V. 3ff. gezeichneten negativen „Irrlehrer“-Bild (V. 11f.)
2a.		<i>Vertiefung:</i> Weisung an ihn, seinem Ordinationsauftrag treu bis zur Vollendung zu bleiben samt liturgischen Elementen (Doxologie etc.) (V. 13-16)
2b.		<i>Nachtrag:</i> Vermittelte Weisung an die <i>Reichen</i> in der Gemeinde (V. 17-19)

setzen antiker Rhetorik steht die *peroratio* in einem besonders engen Verhältnis zum *exordium* und hat die beiden Ziele der Affektbeeinflussung und der Gedächtnisauffrischung“. Zu den Bezügen zwischen der *peroratio* und dem Proömium 1 Tim 1,1-20 vgl. bereits Thuren, Struktur (s. Anm. 72) 242f.

⁷⁴ Gegen Roloff sollte dieser Imperativ – gewiss ein Schamier, das auf alles Voranstehende zurückblickt – schon zur *peroratio* gezogen werden; er entspricht den Imperativen V. 11f. und 20, die gleichfalls Gliederungsfunktion besitzen.

⁷⁵ Neumann, Gewinn (s. Anm. 26) 131: „Der Aufbau des gesamten Abschnitts lässt sich [...] als ein Hin und Her zwischen Polemik und Paränese veranschaulichen. Die polemischen Passagen üben dabei eine abschreckende Wirkung auf den Leser des Briefs aus und fungieren insofern auch als Warnung“.

⁷⁶ Neumann, Gewinn (s. Anm. 26) 145, macht zu Recht auf die Leitfunktion des Terminus in unserem Abschnitt aufmerksam, der 4 der insgesamt 8 Belege in 1 Tim bietet: 6,3.5.6.11; davor 2,2; 3,16; 4,7.8.

⁷⁷ Die *Vertiefung* greift aus dem vorigen Absatz V. 5b auf (Stichworte: „Frömmigkeit als Gewerbe“ [πόρισμα ... τὴν εὐσέβειαν]). Ihre *positive* Hälfte (V. 6-8) wird von den Stichworten αὐτάρκεια (V. 6) ἀρκεσθησόμεθα (V. 8b) gerahmt; ihre *negative* Hälfte (V. 9-10) wendet sich mittels der unbestimmten Rede von den τίτες (V. 10b) den Gegnern zu.

3.	„O Timotheus, bewahre das anvertraute Gut ...!“	Zusammenfassende Weisung an Timotheus (<i>recapitulatio</i> ⁷⁸) samt Schlussgruß („Die Gnade [sei] mit euch!“) (V. 20f.)
----	---	---

Der Briefschluss umfasst drei größere Sequenzen unterschiedlicher Länge samt eingelagerten „Vertiefungen“ sowie eine Art „Nachtrag“.⁷⁹ An dieser Struktur bemisst sich der Stellenwert der einzelnen Passagen. So wäre es zu einfach zu sagen, in V. 9f. ginge es um Menschen, „die reich werden *wollen* (οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν)“ (V. 9a), in V. 17-19 dagegen um diejenigen, „die reich *sind*“ (οἱ πλοῦτοι).⁸⁰ Vielmehr nimmt die erste Vertiefung mit V. 9f. polemisch die Gegner ins Visier, denen sie „Geldgier“ (V. 10) nachsagt,⁸¹ während V. 17-19 über die Figur des „Timotheus“ die Amtsträger anweisen, den Reichen in der Gemeinde ihre Sozialverantwortung klar zu machen. Wenn die Verantwortlichen selbst einen „genügsamen“ Lebensstil pflegen, auf den sie V. 6-8 verpflichten, verfügen sie auch über die entsprechende Autorität zu einer Weisung wie die am Ende des Schreibens.

Dennoch irritiert deren Stellung *nach* der eschatologischen Klimax von V. 14b („bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus“) samt anschließender Gottesrede, die in die Doxologie und das „Amen“ von V. 15d einmünden. Kommt die Weisung an die Reichen *nach diesem feierlichen Schlusspunkt* nicht zu spät?⁸² Die Irritation, so scheint es nach der oben gebotenen Analyse, könnte durch den Hinweis auf den liturgischen Hintergrund auch von V. 17 gemildert werden. Nach dem liturgisch klingenden Lobpreis von V. 15f. versäumt es der Autor nicht, auf die soziale Verpflichtung in der Gemeinde hin-

⁷⁸ Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 328; Thuren, Struktur (s. Anm. 72) 243: „die zwei letzten Verse sollen *summa summarum*, eine Zusammenfassung der Schlussmahnung und damit der Botschaft des Briefes sein“ (unter Bezug auf ältere Lit.).

⁷⁹ Richtig Joachim Jeremias, Die Briefe an Timotheus und Titus (NTD 9), Göttingen ¹¹1975, 47: „Die gewaltige Doloxie [sic!] darf nicht als ursprünglich beabsichtigter Briefabschluss betrachtet werden, so dass V. 17-19 ein Nachtrag wären“. Mag es sich bei 1 Tim 6,17-19 formal um einen „Nachtrag“ halten, so besitzt die Weisung unmittelbar am Ende des Schreibens doch großes inhaltliches Gewicht.

⁸⁰ So Verner, Household (s. Anm. 13) 174; Zeilinger, Bewertung (s. Anm. 8) 79; Knight, Pastoral Epistles (s. Anm. 7) 272.

⁸¹ Neumann, Gewinn (s. Anm. 26) 127-147, belegt umfassend, dass und wie der Autor hier zeitgenössische kynische Topoi und Gedankengänge adaptiert; etwa dass „die Geldgier (φιλαργυρία) die Wurzel aller Übel ist“, weiß nicht nur unser Autor (6,10), es wissen auch die Kyniker. Über Diogenes von Sinope wird erzählt: τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν (Diog. L. 6,50) (ebd. 133f. mit weiteren Belegen).

⁸² Marshall, Pastoral Epistles (s. Anm. 7) 668, bemerkt freilich zu Recht: „However, the appearance of a break is due to the use of the doxology, and doxologies do not mark the ends of letters ([...] cf. 1.17; Röm 1,25; 11.36 [...])“; 669: “The passage is best seen as forming an inclusion with 6.3-10. As such, it acts as a final summing up of the writer’s instructions for the congregation [...]”.

zuweisen, die sich aus eben der Liturgie ergibt, an die er unmittelbar zuvor schon erinnerte.⁸³ Auch für ihn gilt, dass Gottesdienst und Dienst an den Armen unmittelbar zusammengehören, weshalb 6,17-19 einen markanten Schlusspunkt setzen.⁸⁴

Ein Blick auf das Schreiben insgesamt mag helfen, diese Annahme zu überprüfen: Sind die festgestellten „eucharistischen Anspielungen“ in V. 17-19 vereinzelt oder passen sie zum Gesamtbild des Schreibens? Letzteres dürfte zutreffen, wenn man die gottesdienstliche *Substruktur* von 1 Tim 2-4, das heißt: die Orientierung der dort entfalteten Themensequenz an der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinden wahrnimmt.⁸⁵ Nach der Eröffnung des Schreibens in Kap. 1, wo der Autor das „Evangelium“ des Apostels (1,11) bzw. seine „Unterweisung“ (1,18) knapp umreißt, beginnt er das Briefcorpus

⁸³ Käsemann, Formular (s. Anm. 72) 107, betont, „dass nicht bloß die Doxologie am Schluss und die Bekenntnisformel in V. 13 liturgisch geprägt sind, sondern das ganze Stück [V. 11-16] auf Grund der Terminologie, des Gebrauches formelhafter Wendungen und seines Pathos aus dem Kontext herausfällt“ und auf ein bestimmtes „gottedienstliches(s) Handeln“ verweist, in dessen Verlauf Timotheus „ein Bekenntnis abzulegen und einen Auftrag entgegenzunehmen“ hatte.

⁸⁴ Vgl. oben Anm. 79. – Beachtlich ist, dass auch der Titusbrief eine Weisung zur Hilfe in entstehenden Notlagen enthält – und dies wie der 1. Timotheusbrief am Ende des Schreibens: „Auch unsere Leute sollen es lernen, sich mit *guten Werken* für die sich aufdrängenden *Bedürfnisse* (εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας) hervorzutun, damit sie nicht ohne Frucht dastehen“ (Tit 3,14). Konkret geht es um die Ausrüstung von Wandermissionaren (V. 13); Hasler, Past 100: „Auch Tit 3,14 zeigt, dass die Gemeinden für diesen Dienst an den wandernden Brüdern besonders angehalten werden müssen. Dadurch erhalten sie Anteil am missionarischen Erfolg und bleiben nicht ohne Erfolg“.

⁸⁵ Vgl. Theobald, Eucharistie (s. Anm. 37) 176 Anm. 600, mit weiterer Literatur zum Thema, zu der noch Martin Dibelius/Hans Conzelmann, Die Pastoralbriefe (HNT 13), Tübingen ⁴1966, 5, zu ergänzen ist (zur Parallelität mit Did 7-15, wo die Themen Gottesdienst und Gemeindordnung in gleicher Reihenfolge abgehandelt würden); vgl. auch Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 108: „In 2,1-7 und 2,8-15 ist das verbindende gemeinsame Sachthema der *christliche Gottesdienst* [...]. Zwar scheinen 3,1-13 auf den ersten Blick mit dieser Thematik nichts zu tun zu haben. Andererseits ist jedoch auffällig, dass die Abschlusswendung des Ganzen (3,16) nicht nur liturgische Elemente enthält, sondern auch das Geschehen des Gottesdienstes im Blick hat: Die Christen sollen dem Heilsgeschehen, dem sie in ihm begegnen, durch ihr ‚Verhalten‘ im ‚Haus Gottes‘ entsprechen. In das Licht dieser gottesdienstlichen Thematik könnte der Verf. auch die Anordnungen in 3,1-13 gestellt haben; er brauchte dabei nur an die gottesdienstlichen Funktionen des Episkopen und der Diakone zu denken“ (vgl. auch unten Anm. 87). – Die Annahme einer „weitgehende(n) Orientierung an der Abendmahlsliturgie“ in 1,3-4,11 durch Gottfried Holtz, Die Pastoralbriefe (ThHK.NT 13), Berlin ²1972, 19, ist freilich maßlos überzogen (z. B. bezieht er οἰκονομία θεοῦ ἐν πίστει 1,4 ohne stichhaltige Gründe auf das Herrenmahl, um zu 1,6 zu erklären: „ein bloßer Wortgottesdienst mit hitzigen Diskussionen unter Abweisung der Sakramentsfeier hat heidnisches Gefälle“).

in 2,1 mit einer Weisung zum öffentlichen (Gemeinde-)Gebet (2,1-7),⁸⁶ erlässt in 2,8-15 Bestimmungen zu den unterschiedlichen Rollen von Männern und Frauen im Gottesdienst, kommt in 3,1-13 auf die wichtigsten Ämter im „Haus Gottes“ (3,15) zu sprechen⁸⁷ und berührt in 4,4f. (bei Abwehr häretischer Vorstellungen) die Themen *Essen, Mahl, Gebet und Danksagung*. In 4,14 schließlich zählt er die konkreten Aufgaben des Gemeindeleiters in der gottesdienstlichen Versammlung auf: „das Vorlesen“ der „Schrift“ (vor allem des sog. Alten Testaments⁸⁸), „die Ermahnung (παράκλησις)“ oder Predigt sowie „die Belehrung (διδασκαλία)“ oder Katechese. Alle drei Elemente gehören zum Gottesdienst, ohne dass man ihn auf sie reduzieren bzw. die nicht angesprochene Mahlfeier, auf deren Dankgebet 1 Tim 4,4f. anspielt, prinzipiell außen vor lassen dürfte.⁸⁹ Auch wenn nicht zu bestreiten ist, dass die Eucharistie im Corpus Pastorale nirgends direkt thematisiert wird (wohl deshalb nicht, weil sie fraglose Voraussetzung war), so sind die aufgeführten Bezüge und Anspielungen – vor allem der in 4,3f. vom Autor im Streit mit seinen Gegnern aufgegriffene schöpfungstheologische Impuls der Eucharistiegebete – doch deutlich genug, um im Blick auf unsere Passage sagen zu können: Die eruierten eucharistischen Anspielungen am Ende des Schreibens passen ins Gesamtbild!⁹⁰

⁸⁶ 1 Tim 2,1: „Ich ermahne nun (παρακαλῶ ὄν) zuallererst, Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen für alle Menschen darzubringen“. Obwohl der Akzent auf der Fürbitte ruht, sind „Danksagungen (εὐχαριστιαί)“ inbegriffen.

⁸⁷ Roloff, 1 Tim (s. Anm. 7) 179, verweist auf die „Stellung des Episkopen als Hausvater der Gesamtgemeinde“, aus der sich „fast zwingend“ ergebe, „dass im Sinne der Past diese Stellung in seinem Vorsitz bei der Herrenmahlsversammlung sichtbaren Ausdruck finden muss – es sei denn, diese Briefe wären Spiegelung eines Gemeindelebens, in dem die Eucharistie nur ein Schattendasein geführt hätte. Doch diese Möglichkeit wird schon durch den ekklesiologischen Ansatz der Briefe ausgeschlossen“.

⁸⁸ Helmut Merkel, Die Pastoralbriefe (NTD 9/1), Göttingen 1991, 38: „[V]ielleicht gehörte dazu auch schon die Vorlesung von Paulusbriefen“.

⁸⁹ Friedemann Krumbiegel, Erziehung in den Pastoralbriefen. Ein Konzept zur Konsolidierung der Gemeinden (ABG 44), Leipzig 2013, 178, rechnet im Anschluss 1 Tim 4,13 mit einer Art Synagogengottesdienst; Merkel, Past (s. Anm. 88) 38, unterscheidet zwischen häuslichen Mahlfeiern und dem Gottesdienst der Gesamtgemeinde: „Der von Timotheus repräsentierte Gemeindeleiter hat also die Aufgabe der Leitung des Wortgottesdienstes. Über die Herrenmahlsfeier erfahren wir nichts. Man wird zwar nicht annehmen dürfen, in den angesprochenen Gemeinden sei das Herrenmahl unbekannt gewesen, ebenso wenig aber einfach postulieren, selbstverständlich sei der Gemeindeleiter auch mit dem Vorsitz bei der Mahlfeier beauftragt gewesen, wie es explizit erst Ignatius von Antiochien fordert (Smyrn 8). Das Schweigen der Pastoralbriefe lässt sich am einfachsten verstehen, wenn die Mahlfeier in diesen Gemeinden noch als häusliche begangen wurde“.

⁹⁰ Abgeschlossen wird das Schreiben mit dem *Gnadenwunsch* V. 21b: „Die Gnade (sei) mit euch!“ In christologischer Fassung gehörte er schon zum Eschatokoll der authenti-

3 Die Sozialbindung des Reichtums – Eucharistie als Quelle sozialen Handelns

A. Weiser resümiert seine Studie „Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen“ mit den Worten: „Es hat sich gezeigt, dass die Sozialethik in den Past(oralbriefen) einen hohen Stellenwert hat“. Sie beziehen ihre Orientierungen und Wertmaßstäbe „zum Großteil aus der durch die hellenistisch-römische Populärphilosophie geprägten Umwelt“, aber auch aus „der spezifisch christlichen Sicht und Überlieferung.“⁹¹ Wenn sich ihr Autor an die gesellschaftlichen Gegebenheiten und Lebensformen anlehnt – ohne sie zu sakralisieren oder sich unbedacht an sie anzupassen –, dann „aus einem in den Past(oralbriefen) mehrfach formulierten missions-pragmatischen Grund: die Kirche soll für ihre Umwelt als der Bereich erkennbar werden, in dem sich deren Erwartungen und Idealvorstellungen hinsichtlich des menschlichen Gemeinschaftslebens verwirklichen.“⁹² Freilich – so fügt Weiser kritisch hinzu – blieben manche sozialetischen Positionen und Aussagen der Past „unbefriedigend“, zum Beispiel „die einseitig patriarchale Haus- und Gemeinde-Ordnung“ oder „die nicht genügend zum Ausdruck gebrachte christliche Sicht, dass alle Ordnungs- und Lebensbereiche durch die Sünde gestört und ständig neu bedroht sind“. Schließlich nennt er auch „das Fehlen des Gedankens, dass verantwortlicher Umgang mit materiellen Gütern nicht nur im Teilen der vorhandenen Güter und Erträge besteht, sondern dass der Sozialcharakter allen Eigentums noch viel weiter reichende Herausforderungen enthält.“⁹³

Beim zuletzt genannten Punkt erlaubt die hier vorgelegte Analyse eine Korrektur: Die dem Apostelschüler Timotheus aufgetragene Weisung 1 Tim 6,17-19 ruft mit ihrem abbeviaturhaften Stil Topoi der Eucharistie in Erinnerung, die für die vorausgesetzte Leserschaft die Sozialbindung des Reichtums

schen Paulusbriefe (vgl. Röm 16,20b etc.). Sollte er ursprünglich „epistolarischer Bestandteil jüdischen Briefstils“ gewesen sein, wie Franz Schnider/Werner Stenger, Studien zum neutestamentlichen Briefformular (NTTSt 11), Leiden 1987, 131-135, vermuten, im Corpus Pastorale (vgl. noch Tit 3,15; 2 Tim 4,22) könnte er sich schon zum „gottesdienstlichen Gruß“ (Roloff, 1 Tim [s. Anm. 7] 375) gewandelt haben (vgl. Hebr 13,25; Offb 22,21). Das „euch“ entspricht dem „uns“ in V. 17 und steht für die Gemeinde, deren Gottesdienst schon mehrfach im Schreiben in den Blick geriet.

⁹¹ Weiser, Verantwortung (s. Anm. 22) 46. – Alfons Weiser, dem geschätzten Kollegen, der mich mehrfach zur Kommentierung der Pastoralbriefe ermutigte – durch Zuspruch, aber auch durch seine eigene hermeneutisch behutsame Weise des Umgangs mit dem Text, der, ekklesiologisch gesehen, äußerst anregend ist – sei dieser Beitrag von Herzen zugeeignet.

⁹² Ebd. 47 (das Zitat stammt aus Roloff, 1 Tim [s. Anm. 7] 214).

⁹³ Ebd. 49.

beinhalten. Die Reichen in der Gemeinde werden durch sie an die gottesdienstlichen Gemeindeversammlung als den Ort sozialen Handelns verwiesen, aber es scheint auch der schöpfungstheologische Grund der Sozialbindung ihres Reichtums auf: Weil der Schöpfer den Menschen „alles reichlich zum Genuss gewährt“, müssen gerade die Begüterten in der Gemeinde dafür Sorge tragen, dass alle daran teilhaben. So gesehen bietet 1 Tim 6,17-19 ein bislang verkanntes Beispiel für das frühkirchliche Verständnis der Eucharistie als Quelle sozialen Handelns.