

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Söding, Thomas

Das Erscheinen des Retters. Zur Christologie der Pastoralbriefe

in: Klaus Scholtissek (Hrsg.), Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (Stuttgarter Bibel-Studien 181), S. 149–192

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2000

Ihr IxTheo-Team



Das Erscheinen des Retters

Zur Christologie der Pastoralbriefe

Das christologische Leitmotiv der Pastoralbriefe ist das Erscheinen Jesu Christi als Retter aller Menschen. Das gibt den jüngsten Dokumenten der Paulus-Schule im Neuen Testament ein eigenes Profil, stellt sie aber zugleich in eine kontroverse Diskussion. Nicht nur das traditionsgeschichtliche Verhältnis zu Paulus steht zur Debatte, auch die Leistungsfähigkeit der Christologie im *Corpus Pastorale* ist umstritten.

1. Fragestellung

Der Christologie der Pastoralbriefe wird nicht selten ein schlechtes Zeugnis ausgestellt. Vielfach sieht man einen Epigonen am Werk: Die entscheidenden Aussagen seien lediglich als Traditionen zitiert, nicht aber im Zuge eigener Reflexionen anverwandelt; die vitale Christologie des Paulus sei in Formeln erstarrt; vom farbigen Original bleibe nur eine schwache Kopie.¹ Aber auch wo die theologische Ausdruckskraft der Pastoralbriefe höher eingeschätzt wird, meldet sich nicht selten Kritik. Immer wieder heißt es, die Christologie werde aus ihrem für Paulus essentiellen Zusammenhang mit der Soteriologie gelöst und auf eine bedenkliche Weise ethisiert² oder müsse gar der „Tendenz nach einer ‚Paulologie‘ weichen“³.

Differenzierte Sachkritik übt *Jürgen Roloff*: Er attestiert den Pastoralbriefen zwar eine aner kennenswerte theologische Leistung, konstatiert jedoch einen Ausfall wichtiger Themen paulinischer Theologie wie der Präexistenz- und Kreuzeschristologie und vor allem einen „Mangel an Bewegtheit und Dramatik“, der letztlich in einer Verflachung der Soteriologie und Anthropologie gründe.⁴

¹ So auch noch *A. T. Hanson*, *The Pastoral Letters* (CBC), Cambridge 1966, 38f.; *H. Hübner*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, Göttingen 1993, 378f.

² Vgl. *W. Marxsen*, „Christliche“ und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989, 223–226; *W. Schrager*, *Ethik des Neuen Testaments* (GNT 4), Göttingen 1989, 269: „Es läßt sich gar nicht leugnen, daß der Verfasser die christliche Botschaft moralisiert hat.“

³ *K. Läger*, *Die Christologie der Pastoralbriefe* (HThSt 12), Münster 1996, 183. (Freilich sind die Einzellexegesen differenzierter als das Gesamturteil.)

⁴ Der Erste Timotheusbrief (EKK XV), Neukirchen-Vluyn 1988, 358–365. (Das Zitat findet sich auf S. 358f.)

Andere sehen einen christologischen Rückschritt: Die Pastoralbriefe orientierten sich an *vorpaulinischen* Traditionen, die nicht das theologische Reflexionsniveau und Problembewußtsein des Apostels aufwiesen.

Hans Windisch konstatiert, die Christologie sei „primitiv“ und „unpaulinisch, nicht, weil sie zu weit über paulinische Gedanken hinausschreitet, sondern weil sie hinter ihnen zurückbleibt“⁵. Nach *Norbert Brox* ist sie in einer so konservativen Weise doktrinär, daß sie schon zum Zeitpunkt ihrer Entstehung anachronistisch war.⁶ *Victor Hasler* meint, die paulinische Dialektik von Gesetz und Evangelium werde, weil sich die Pastoralbriefe an der „vorpaulinischen“ Epiphaniethologie orientieren, in eine reine Barmherzigkeitstheologie aufgelöst, so daß die Christologie verblasse.⁷

An Versuchen einer Ehrenrettung fehlt es letztthin nicht. Einige erweisen sich freilich als problematisch. Nicht selten wird betont, die Theologie der Pastoralbriefe dürfe nicht an der Elle der echten Paulinen gemessen werden, sondern müsse aus sich selbst heraus gewürdigt werden; paulinisch gefärbte Werturteile seien deshalb fehl am Platz.⁸ Doch so richtig der Ansatz ist, daß die Christologie der Pastoralbriefe nur im Horizont *ihrer* Zeit und von *ihren* theologischen Aussagen und Zielsetzungen her verstanden werden können, so wenig kann auf theologische Bewertungen verzichtet werden, wenn die Normativität der Schrift gewürdigt werden soll.⁹ Dabei kommt im Fall der Pastoralbriefe dem – unvoreingenommenen – Vergleich mit Paulus besondere Bedeutung zu. Die Tatsache der Pseudepigraphie weist darauf hin, daß der Verfasser sich selbst in der Kontinuität zu Paulus sieht.¹⁰ Das muß aber hermeneutisch respektiert werden; die Pastoralbriefe wollen als Paulusbriefe gelesen werden.¹¹ Überdies muß Sorge getragen werden, daß die Betonung der historischen,

⁵Zur Christologie der Pastoralbriefe: ZNW 35 (1935) 213–238 (Zitate auf S. 230.236).

⁶Die Pastoralbriefe (RNT VII/2), Regensburg (1969) ⁵1989, 161–166.

⁷Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefen: ThZ 33 (1977) 193–209.

⁸So mit besonderem Nachdruck *K. Löning*, „Gerechtfertigt durch seine Gnade“ (Tit 3,7). Zum Problem der Paulusrezeption in der Soteriologie der Pastoralbriefe, in: *Th. Söding* (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 241–257: 250.

⁹Hermeneutische Überlegungen in ökumenischer Absicht: *Th. Söding*, „Mitte der Schrift“ – „Einheit der Schrift“. Grundsätzliche Erwägungen zur Schrifthermeneutik, in: *W. Pannenberg* – *Th. Schneider* (Hg.), *Verbindliches Zeugnis III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (Dialog der Kirchen 10), Göttingen – Freiburg u.a. 1998, 43–82.

¹⁰Kanontheologisch relevante Erörterungen dieses Phänomens bei *D. G. Meade*, *Pseudonymity and Canon. An investigation into the relationship of authorship and authority in Jewish and earliest Christian tradition* (WUNT 39), Tübingen 1986.

¹¹Vgl. *M. Wolter*, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146), Göttingen 1988.

traditionsgeschichtlichen und theologischen Differenz zu Paulus nicht doch wieder auf eine Diskreditierung der Christologie hinausläuft. Wenn etwa geurteilt wird, die Pastoralbriefe verfolgten nicht ein eigentlich christologisches, sondern ein kirchenpolitisches und glaubenspraktisches Interesse, dem die Christologie als Motivationsmittel zugeordnet sei¹², scheint der Verdacht neue Nahrung zu erhalten, die Christologie werde in den Pastoralbriefen funktionalisiert.

Freilich gibt es auch Stimmen, die zwar eine recht große Eigenständigkeit gegenüber Paulus, aber zugleich eine recht hohe Qualität der Christologie in den Pastoralen diagnostizieren.

Ian Howard Marshall attestiert dem Verfasser, mit dem – synoptisch beeinflussten – Epiphanie-Motiv eine gelungene Übersetzung urchristlicher Christologie in den Kontext hellenistischer Kultur¹³; allerdings bleibt das traditionsgeschichtliche und theologische Verhältnis zu Paulus genauer zu bestimmen.¹⁴ *Lorenz Oberlimmer* sieht „paulinische“ Traditionen in die übergreifende Epiphanie-Theologie eingebunden, auf der das Interesse des Epistolographen läge¹⁵; aber der „redaktionskritische“ Ansatz läßt die Frage nach dem theologischen Verhältnis der christologischen Traditionen zur „neuen“ Epiphanie-Soter-Theologie (und deren Traditionen) offen.

Andere schätzen die Bedeutung genuin paulinischer Traditionen höher ein und verbinden auch dies mit differenziert positiven Werturteilen.

Peter Trummer beobachtet eine gezielte Elementarisierung der Christologie, die sich auf Paulus berufe, auch paulinische Traditionen rezipiere, freilich darüber hinaus in nicht unerheblichem Maße weitere Überlieferungen aufgreife, um unter dem christologischen Vorzeichen der Epiphanie Gottes der Soteriologie universale Dimensionen gewinnen zu können.¹⁶ Allerdings bleibt dann die Frage nach dem sachlichen Verhältnis zur paulinischen Christologie und dem Ort der genuin christologischen Aussagen in den Pastoralbriefen. *Georg Strecker* attestiert den Pastoralen, daß sich ihre „Christologie nicht auf die Wiedergabe von formelhaftem Gut beschränkt, sondern einer lebendigen, fortgeschrittenen und weiter zu entfaltenden paulinischen Tradition verpflichtet“ sei; der Verfasser greife zahlreiche Christus-Bekenntnisse aus dem Gottesdienst paulinischer Gemeinden auf und übersetze sie mit Hilfe der Epiphanie-Theologie in den Kontext des Hellenismus, wobei die Christologie ihren Ort im Horizont einer heilsgeschichtlichen Soteriologie finde. Freilich steht diese Hochschätzung in gewisser Spannung zu seinem Urteil, daß die

¹² So *K. Löning*, Säule und Fundament der Wahrheit“ (1Tim 3,15). Zur Ekklesiologie der Pastoralbriefe, in: *R. Kampling – Tb. Söding* (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS *K. Kertelge*, Freiburg 1996, 409–430.

¹³ The Christology of the Pastoral Epistles: SNTU (A) 13 (1988) 157–177.

¹⁴ *A. Y. Lau* kommt zu ähnlichen Schlüssen: Manifest in Flesh. The Epiphany Christology in the Pastoral Epistles (WUNT II/86), Tübingen 1996.

¹⁵ Die „Epiphaneia“ des Heilswillens Gottes in Christus Jesus: ZNW 71 (1980) 192–213; Die Pastoralbriefe. Titusbrief (HThKNT XI.2/3), Freiburg 1996, 143–159.

¹⁶ Die Paulustradition der Pastoralbriefe (BET 8), Frankfurt/M. 1978, 193–208.

christologischen Aussagen in den Paränesen „verhältnismäßig unverbunden“ ständen (vgl. 1Tim 1,15f; 2,5f; 3,13; 4,6; 5,11; 6,14) und der Zusammenhang von Christologie und Ethik nirgends erkennbar sei.¹⁷ Hanna Stettler sieht in den Pastoralbriefen das Dokument einer anspruchsvollen, facettenreichen, didaktisch ausgerichteten Christologie, die im wesentlichen auf Paulus fuße, aber ein breites Traditionsreservoir ausschöpfe und dadurch eine eigene Stimme im Konzert der neutestamentlichen Theologie spiele.¹⁸ Doch ist einerseits zu prüfen, wie weit Wortparallelen schon traditionsgeschichtliche Verbindungen belegen, und andererseits zu erklären, weshalb wesentliche Themen des paulinischen Evangeliums, wie z.B. die Kreuzestheologie, nicht rezipiert sind und welche Bedeutung dies für die Leistungsfähigkeit der „pastoralen“ Theologie hat.

Die kontroverse Forschungsdiskussion wirft drei Leitfragen zur Christologie der Pastoralbriefe auf¹⁹:

- Welches christologische Profil haben die Pastoralbriefe? Welche Aspekte der Person und der Heilsbedeutung Jesu werden durch diese Christologie erhellt, welche treten zurück? Wie verhalten sich die Stärken und Grenzen dieser Christologie zur genuin paulinischen und zu anderen deuteropaulinischen Christologien?
- Welche christologischen Traditionen werden in den Briefen rezipiert? Welchen Umfang haben sie, von welcher Art sind sie, welche Herkunft haben sie? Welches Verhältnis besteht zur paulinischen Theologie?
- Welchen Stellenwert hat die Christologie in der Theologie der Pastoralbriefe? Wie ist sie in die literarisch-theologische Struktur der Schreiben eingebunden? Wie korrespondiert sie mit der kirchen- und theologiegeschichtlichen Situation der Pastoralbriefe? Wie verhält sich dieser Stellenwert zu dem der Christologie bei Paulus und in den Deuteropaulinen? Welche Gründe gibt es für Gemeinsamkeiten und Unterschiede?

2. Das christologische Profil der Pastoralbriefe

Die Pastoralbriefe sind nicht angetreten, um brisante Streitfragen der Christologie zu lösen oder das Bekenntnis zu Jesus Christus substantiell weiter zu entwickeln. Dennoch ist die Christologie der Pastoralbriefe von erheblicher Aussagekraft. Das Niveau ist hoch, die Facetten sind vielfältig: Jesus ist als „Mensch“ der „Mittler“ (1Tim 2,5), als Inkarnierter und Erhöhter der weltweit Verkündete (1Tim 3,16), als „Sohn Davids“ der Auferstandene (2Tim 2,8), als „Kyrios“ der Herr der Gemeinde (1Tim 1,2.12; 6,3.14; 2Tim 1,2.8 u. ö.), als endzeitlicher Richter der Vollender des Reiches Gottes (2Tim 4,1) und als „Retter“ der Sieger über den Tod (2Tim

¹⁷ Theologie des Neuen Testaments, hg. v. F.W. Horn, Berlin 1995, 610–617. (Die Zitate finden sich auf S. 617 und 613.)

¹⁸ Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105), Tübingen 1998.

¹⁹ Im folgenden werden die Pastoralbriefe als literarische und theologische Einheit betrachtet. Fragen der Entstehung und inneren Differenzierung werden zurückgestellt.

1,10; vgl. Tit 1,4).²⁰ Er hat Anteil an der Herrlichkeit (1Tim 3,16; vgl. Tit 2,13) und der Herrschaft Gottes (1Tim 4,1). Er ist „unsere Hoffnung“ (1Tim 1,1); er verleiht den Gemeinden den Frieden (1Tim 1,2; 2Tim 1,2); ihm gebührt Glauben (1Tim 1,16; 3,16), ihm gilt der Dank der Geretteten (1Tim 1,12), an ihn kann sich das Beten richten (2Tim 4,22), ihm verdankt sich schon gegenwärtig die Rechtfertigung der Sünder (Tit 3,4–7) und in der Zukunft die Vollendung aller Heilshoffnungen (Tit 2,13).²¹

Die Christologie der Pastoralbriefe ist theozentrisch ausgerichtet; sie findet eine eigene Sprache für das „Geheimnis des Glaubens“, das in der Erhöhung Jesu besteht (1Tim 3,16f); sie schlüsselt die Inkarnation, die Lebenshingabe, die Auferweckung und Parusie Jesu im Zeichen seiner „Epiphanie“ auf; und sie findet mit der Rede von Gott und Jesus Christus als „Retter“ eine überzeugende Kurzformel biblischer Soteriologie.

2.1. Die Theozentrik der Christologie

Die Theologie des Apostels Paulus ist durchgängig von der Theozentrik der Christologie und der christologischen Perspektive der *Theologie* bestimmt.²² Das Ziel des Wirkens und Leidens Jesu ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,16f; 3,21–31). Umgekehrt schenkt Gott in jeder Hinsicht „durch Jesus Christus“ seine Liebe den Menschen (Röm 8,31–38). Wie deshalb Jesus Christus „Kyrios ist zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2,11), so leben die Glaubenden „in Christus für Gott“ (Röm 6,11).

Die Pastoralbriefe stellen ihrerseits, wohl nicht unbeeinflusst von Paulus und seiner deuteropaulinischen Wirkungsgeschichte, die Christologie in den Horizont der *Theologie*.²³ Allerdings repetieren sie nicht die

²⁰ Auffälligerweise fehlt der Hoheitstitel Gottessohn; die Gründe bleiben im Dunkeln. Daß er wegen seiner Mißverständlichkeit in einem paganen Milieu vermieden worden sei, wie *H. Stettler* (Christologie [s. Anm. 18] 175–178) meint, ist unsicher.

²¹ Überzogen ist es, wenn *H. Stettler* (Christologie [s. Anm. 18] 332f) von der „Gottheit“ Jesu Christi spricht. Freilich ist in Tit 2,13 umstritten und schwer zu entscheiden, ob Jesus als „Gott“ titulierte wird oder nicht. Positiv votiert u. a. *K. Läger*, Christologie [s. Anm. 3] 95f; kritisch *L. Oberlinner*, Die Pastoralbriefe. Titusbrief (HThKNT XI.2/3), Freiburg 1996, 136f. Den Ausschlag gibt, daß z. Zt. der Pastoralbriefe *μεγάλος Θεός* nur den „Vater“ meinen kann.

²² Vgl. *W. Thüsing*, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA 1/I), Münster ³1986 (¹1965), 151–254.

²³ Nach *K. Läger* (Christologie [s. Anm. 3] 43.91) ist den Pastoralbriefen „an der Reflexion des Verhältnisses zwischen Gott und Christus ... nicht gelegen“; nach *H. Stettler* (Christologie [s. Anm. 18] 333f) deutet der Verfasser „im Sinne der Sohnes-Christologie“. Beide Urteile bleiben kritisch zu diskutieren.

urpaulinischen Relationsbestimmungen, sondern dokumentieren ein eigenes Konzept, das weniger von der Torheit der Weisheit Gottes im Kreuz Jesu Christi (vgl. 1Kor 1,18 – 2,16) als von der grandiosen Souveränität Gottes in der Verwirklichung seines Heilsplanes geprägt ist.²⁴

2.1.1. Der Primat Gottes

Die Pastoralbriefe rufen den vitalen Gottesglauben paulinischer Gemeinden in Erinnerung. Das Festhalten am Glaubensbekenntnis Israels ist grundlegend; „Paulus“ verkündet das „Evangelium der Herrlichkeit des seligen Gottes“ (1Tim 1,11). Das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem „einen Mittler“, gilt als der konsequente Ausdruck des Glaubens an den „einen Gott“ (1Tim 2,5f).

In diesem Sinn kann „Paulus“ seinen Schüler Timotheus, das Kind einer jüdischen Mutter und eines heidnischen Vaters (Apg 16,1ff), darauf ansprechen, daß er „von Kindheit an die heiligen Buchstaben“, nämlich die Bibel Israels, kennt (2Tim 3,15), woraus er bis heute Glaubenskraft ziehe, und daß sein Christus-Zeugnis *ad maiorem Dei gloriam* geschieht (1Tim 6,11–16), worin er zum Vorbild für seine Gemeinde werden solle; und im gleichen bibel-theologischen Grundsinn theozentrischen Glaubens kann „Paulus“ für sich in Anspruch nehmen, „Gott (schon) von den Vorfahren her mit reinem Gewissen zu dienen“ (2Tim 1,3).

Die Pastoralbriefe notieren eine Reihe von Kernsätzen der Gottesrede, die kaum einmal als solche betont sind, aber gewiß nur einen kleinen Ausschnitt aus einem viel breiteren Spektrum bilden. Gerade weil sie nicht näher problematisiert, sondern wie selbstverständlich eingeführt und angewendet werden, zeigen sie die tiefe Verwurzelung der Pastoralbriefe in der gesamtbiblischen Theologie an.

Gott ist der *Eine*, der keine Götter neben sich hat (1Tim 2,5; vgl. 6,16). Gott ist der *Schöpfer*; sein Segen ruht auf allem Geschaffenen und macht es „gut“ (1Tim 4,4f; vgl. 6,13).²⁵ Gott ist gut und menschenfreundlich (Tit 3,4), indem er die Sünder rechtfertigt.²⁶ Gott ist der *Vater* (1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4); er ist der *Lebendige*

²⁴ Zuweilen findet sich – unbetont – eine parataktische Nebenordnung, so in den Grußformeln 1Tim 1,2 und 2Tim 1,2, in den „Schwurformeln“ 1Tim 4,12 und 2Tim 4,1 sowie 1Tim 6,13 (wo eine alte Glaubensformel durchscheinen dürfte) und in der gleichfalls formelhaften Selbstvorstellung des Apostels in Tit 1,1. Überdies ist an einigen Stellen nicht genau zu entscheiden, ob Kyrios Gott oder Jesus Christus meint (vgl. 2Tim 2,22.24; 3,11). Im ganzen aber sind die „Rollen“ und „Relationen“ des „Vaters“ und Jesu Christi bei einigen Randanschärfen recht klar bestimmt.

²⁵ Das Motiv der Schöpfungsmittlerschaft Jesu begegnet in den Pastoralbriefen nicht, wiewohl es bei Paulus angelegt ist (1Kor 8,6), im Kolosserbrief stark akzentuiert wird (Kol 1,5–20) und zur betonten Schöpfungstheologie der Briefe gut passen würde. Spekulationen über dieses Fehlen sind unangebracht.

²⁶ Vgl. *Th. Söding*, Gottes Menschenfreundlichkeit. Eine exegetische Meditation von Tit 3: GuL 110 (1998) 410–422.

(vgl. 1Thess 1,9; Röm 9,26 [Hos 2,21]; 11,11; Apg 14,15), der Hoffnung begründet, weil er das eschatologische Heil der Verwandlung des Todes ins Leben schafft (1Tim 4,10) und die Kirche als Gemeinschaft stiftet, in der diese Hoffnung lebendig bleibt (1Tim 3,13). Gott ist der *Kyrios* als derjenige, dem alles gehört und alles sich unterwerfen muß (1Tim 6,15), der „die Seinen kennt“ (2Tim 2,19: Num 16,5.26), der Einsicht denen verleiht, die sich mühen (2Tim 2,7), und Barmherzigkeit denen erweisen wird, die auf ihn bauen (2Tim 1,18), der seinem Diener zur Seite steht (2Tim 4,17), als Richter am jüngsten Tag Gerechtigkeit walten läßt (2Tim 4,14) und den Apostel in seinem „himmlischen Reich“ retten wird (2Tim 4,18).

Eine genaue Sachparallele zum paulinischen „Gott alles in allem“ (1Kor 15,28) findet sich in den Pastoralbriefen nicht. Dennoch: 1Tim 6,15f stellt auf spezifische Weise Gott als Ursprung und Ziel des gesamten Heilsgeschehens heraus. Die Mahnung an Timotheus, seinen Verkündigungsauftrag zu erfüllen, läßt „Paulus“ in ein Gebet einmünden, das aus der Ordinationsliturgie der Gemeinde stammen dürfte und in einem großen Gotteshymnus gipfelt²⁷:

¹⁵... der selige und alleinige Herrscher,
König der Könige und Herr der Herren,
¹⁶der allein Unsterblichkeit besitzt,
der wohnt in unzugänglichem Licht,
den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag:
ihm sei Ehre und ewige Macht. Amen.

Einzigkeit, Unsterblichkeit und Unsichtbarkeit (vgl. 1Tim 1,17), universale Herrschergewalt, ewige Herrlichkeit und Seligkeit (vgl. 1Tim 1,11.17) machen das Gottsein Gottes aus²⁸ und prägen zugleich dem christologischen Heilsgeschehen den Stempel auf (vgl. 1Tim 1,13ff).

Die Attribute Gottes entsprechen weitgehend hellenistisch-jüdischer und -judenchristlicher Tradition. Die Einzigkeit Gottes ist dort aus dem alttestamentlichen Grundbekenntnis zu Jahwe abgeleitet und zuweilen polemisch gegen den Macht- und Verehrungsanspruch hellenistischer Herrscher- und Rettergestalten gerichtet. Daß Gott Herrscher (*δεσπότης*) ist, entspricht Sir 46,5, 2Makk 12,15; 15,4.23 und 3Makk 2,3; 5,12; daß er „selig“ ist (1Tim 1,17) hat eine Parallele bei Philo (spec. 2,53; sacr. 101; imm. 26). „König der Könige“ und „Herr der Herren“ sind Bezeichnungen Gottes, die aus prophetischer (Dtn 10,17), apokalyptischer (Dan 2,47; äth-Hen 9,4; 63,2.4; 84,2; vgl. Offb 17,14; 19,16) und weisheitlicher Tradition (Ps 163,2; 2Makk 13,4; 3Makk 5,35; Philo, spec 1,18) gleichfalls Gottes Gottsein gegen die Hybris hellenistischer Herrscher (vgl. Ez 26,7; Dan 2,37) einklagen. Daß Gott in

²⁷ Vgl. J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 343 f; skeptischer: H. v. Lips, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT 122), Göttingen 1979, 177–180; L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief (HThKNT XI.2/1), Freiburg 1994, 288.

²⁸ M. Karrer (Jesus Christus im Neuen Testament [NTD.E 11], Göttingen 1998, 347) deutet allerdings christologisch. Doch spricht der Kontext für Theozentrik; vgl. J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 355.

unzugänglichem Licht wohnt, so daß kein menschliches Auge ihn sehen kann, betont – in freiem Rückgriff auf die Sinai-Theophanie Ex 33,18–23 – die Transzendenz Gottes. Ungewöhnlich ist die Rede von der „Unsterblichkeit“ Gottes, die den qualitativen Unterschied zu *allen* Geschöpfen betont, auch zu jenen Herrschern, Heroen, Philosophen und Therapeuten, denen Mythos und Panegyrik *Athanasia* zusprechen.

Die Aussagen in 1Tim 6,15f (und 1,17) macht „Paulus“ nur über Gott, den „Vater“ (1Tim 1,2; Tit 1,4), nicht über Jesus Christus.²⁹ Sie dienen aber nicht zur Relativierung, sondern zur Justierung und Profilierung der Christologie. Sie rufen die unvergleichliche Größe Gottes selbst in Erinnerung, um ihm die Ehre zu geben (1Tim 1,17), aber auch um den Urgrund des Heilsgeschehens ahnen zu lassen, dem die Christen ihren Glauben und ihre Hoffnung verdanken (1Tim 6,13ff). Dieses Wesen entspricht dem Handeln Gottes, wie sein Handeln sein Wesen ausmacht. Es ist die absolute Souveränität Gottes, die ihn seinen Heilswillen verwirklichen läßt; es ist die alle menschlichen Projektionen transzendierende Unzugänglichkeit Gottes, die das endgültige Heil alle menschlichen Wünsche übertreffen läßt; es ist die alles überstrahlende Herrlichkeit Gottes, die das Heil der Vollendung in sich birgt. 1Tim 6,15f bringt in hymnischer Sprache den Primat Gottes, des Vaters, zur Geltung, in dem das christologische Heilsgeschehen seinen Ursprung hat.

2.1.2. Gott als Retter

Besonderes Gewicht hat die Rede von Gott als „Retter“.³⁰ Sie elementarisiert ein Leitmotiv biblischer Gnadentheologie³¹, knüpft aber nicht direkt an den paulinischen Sprachgebrauch an, sondern ist ein Charakteristikum der Pastoralbriefe.³² Daß Gott „rettet“, ist reine „Gnade“ (1Tim 1,8–11); es ist sein fester „Wille“, in dem ihn niemand beeinflusst (1Tim 2,3f; vgl. 1Tim 1,1; Tit 1,3); und es ist kein spontaner Entschluß, sondern Ausdruck seines Gottseins, insofern er schon „vor ewigen Zeiten“ gefaßt worden ist

²⁹ Eine Parallele zu Phil 2,6, daß Jesus „in der Gestalt Gottes war“, oder zu Kol 1,15, daß Jesus „Bild des unsichtbaren Gottes“ ist, findet sich in den Pastoralbriefen nicht. Ob dies christologische Defizite signalisiert, bleibe dahingestellt; *argumenta e silentio* bleiben problematisch.

³⁰ Der Titel σωτήρ begegnet theozentrisch in 1Tim 1,1; 2,4; 4,10; Tit 1,3; 2,10f; 3,4; Gott als Vermittler der σωτηρία in 2Tim 1,9f; daß Gott „rettet“ (σώζειν), sagen 1Tim 2,4; 2Tim 1,9; 4,18; Tit 3,5; vgl. 1Tim 2,15 (pass. div.).

³¹ In der LXX ist die Rede von Gott als „Retter“ geläufig, wenngleich nur ansatzweise verfestigt; vgl. Hab 3,18; Ps 23(22),5; 24,5; Sir 51,1; vgl. PsSal 3,7; 17,3. Spezifisch ist die Rettung des resp. der Gerechten aus Todesnot. Anders akzentuiert Philo (all. 3,27; conf. 93): Gott als Retter der Seele dessen, der seiner spirituellen Angewiesenheit auf Gott eingedenk ist.

³² Theozentrische Parallelen finden sich nur in Lk 1,47 und Jud 25; sonst dominiert im Neuen Testament der christologische Gebrauch.

(2Tim 1,9; vgl. Tit 1,2f); Jesu geschichtliches Wirken und seine Parusie entsprechen göttlichem Vorsatz (1Tim 6,15; 2Tim 1,9). Die Rettung erweist sich futurisch-eschatologisch darin, daß Gott denen, die ihm glauben, das Leben im vollendeten Reich Gottes schenkt; was die Pastoralbriefe am Beispiel des Paulus illustrieren (vgl. 2Tim 4,18), entspricht im Ansatz einer alten Glaubensüberzeugung des hellenistischen Judenchristentums, die bei Paulus und in den Deuteropaulinen breit bezeugt ist. Präsentisch-eschatologisch erweist sich Gottes Rettung nach 2Tim 1,8ff in einer „Berufung“, die ganz und gar Gnade ist (2Tim 1,9) und auf das ewige Leben zielt (1Tim 6,12; vgl. 2Tim 1,10), dessen Vorgeschmack den Christen in der Ekklesia gegeben wird; die „Rechtfertigung“ (Tit 3,7) ist deshalb als Vergebung der Sünden, als pneumatische Neuschöpfung und vor allem als Eingliederung in die Kirche durch die Taufe verstanden (Tit 3,4–76; vgl. 2Tim 1,8ff). Betont ist, daß dieser Rettungswille Gottes „alle Menschen“ erfaßt (1Tim 2,3f; Tit 2,11; vgl. 4,10), wie es der eschatologischen Heilsbedeutung Jesu Christi entspricht, „besonders aber die Glaubenden“ (1Tim 4,10): Das unterstreicht die Aufgabe verbindlicher, verantwortlicher und verständlicher Evangeliumsverkündigung durch die „Pauliner“; ihnen obliegt es, möglichst viele Menschen zum Glauben zu führen und deshalb in engagierter Frömmigkeit ihr Leben zu führen (Tit 2,11ff).³³

Typisch ist deshalb, daß die Rede von Gott als „Retter“ in den Pastoralbriefen mit der (apostolischen) Verkündigung des Evangeliums verknüpft wird (1Tim 1,1; Tit 1,3).

Der Grundgedanke ist wiederum nicht sehr weit von Paulus entfernt, für den das Evangelium „Gottes Macht ist zur Rettung für jeden, der glaubt“ (Röm 1,16f). Freilich bleibt der Unterschied zu beachten. Zum einen ist die Gegenwartseschatologie in den Pastoralbriefen stärker betont (vgl. 1Tim 6,12 mit Röm 6,22f und Gal 6,8), um die Kirche als heilsrelevante Größe, als „Säule und Fundament der Wahrheit“ (1Tim 3,14) ins Licht zu stellen. Zum anderen: Während für Paulus die Wahrheit des Evangeliums darin besteht, daß Gott durch die Verkündigung seines Wortes die Unheilsmacht der Sünde und die weit größere Macht seiner Gnade so offenbart, daß durch den Glauben an das Evangelium die Rechtfertigung der Sünder geschieht (Röm 1,16 – 3,31), binden die Pastoralbriefe die soteriologische Wirkung dezidiert an die (auch von Paulus betonte, aber anders eingeordnete) theologische Richtigkeit der Verkündigung und die Annahme des rechten Glaubens.

Rettung setzt die „Erkenntnis der Wahrheit“ voraus (1Tim 2,4); das Glaubenswissen, das zum Heil dient, soll durch rechte Lehre verbreitet werden (1Tim 4,3; vgl. 1Tim 1,10f), wobei freilich diese „Erkenntnis“ nicht nur intellektuell geklärte Zustimmung, sondern gläubiges Einverständnis meint, bewußtes Bekenntnis und fromme Gottesverehrung (Tit 1,1). Weil

³³ Vgl. J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 248.

das Heil an dieser Wahrheitserkenntnis hängt, zielt Gottes Rettungshandeln auf integere Verkündiger und integere Verkündigung; Paulus selbst liefert das beste Beispiel.³⁴

2.1.3. Gottes Heilshandeln „in“ und „durch“ Jesus Christus

Das Heilshandeln Gottes als „Retter“, wie es sich vor allem in kirchenkonstitutiver Weise durch die Evangeliumsverkündigung zeitigt, ist untrennbar mit der Person, dem Tod und der Auferweckung Jesu Christi verbunden. *Einerseits* ist der Inhalt des Evangeliums entscheidend christologisch bestimmt (vgl. 2Tim 2,8f); nicht nur aus Treue zu „Paulus“, sondern auch in der Auseinandersetzung mit der „Gnosis“ (1Tim 6,20) entscheidet sich die „Wahrheit“ der Verkündigung an der Christologie – wie es denn Gottes Auftrag ist, daß Paulus als „Apostel Christi Jesu“ wirkt (1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Tit 1,3f). *Andererseits* ist die Evangeliumsverkündigung integraler Bestandteil jenes christologischen Heilsgeschehens, das Gott ins Werk setzt. Sowohl sein von allem Anfang an gefaßter Entschluß, die Menschen zu retten (1Tim 2,4f), als auch der von ihm bestimmte Zeitpunkt, diesen Entschluß zu verwirklichen (2Tim 1,8ff; Tit 1,2f), sind mit der Person, dem Wirken, dem Tod, der Auferstehung und der Parusie Jesu Christi verknüpft (vgl. 1Tim 2,5f). Gott hat Jesus „im Fleisch offenbart“ und „im Geist gerechtfertigt“ (1Tim 3,16). Das heißt: Er hat ihn – als „Davidssohn“ (2Tim 2,8) – „Mensch“ (1Tim 2,5) werden lassen, um durch ihn sein Evangelium (1Tim 1,11) zu offenbaren (1Tim 2,6f); und er hat ihn durch die Auferweckung und Erhöhung in seine Rechte eingesetzt (1Tim 3,16), um ihn „unter den Völkern verkündigen“ zu lassen (vgl. Tit 1,2f). Ebenso wie Gott den rechten Zeitpunkt, nämlich den seinem Heilsplan (1Tim 1,4) entsprechenden Kairos der Lebenshingabe Jesu (Tit 2,13f) und damit der apostolischen Evangeliumsverkündigung (1Tim 2,6f; Tit 1,2f) festgesetzt hat, ist es gleichfalls allein an ihm als dem „Retter“, den Kairos der Parusie Jesu zu terminieren und mithin ihren soteriologischen Impetus freizusetzen (1Tim 6,15).

Dieses schlechthin bestimmende Handeln Gottes an Jesus Christus prägt auch das Heilsgeschehen. Die Pastoralbriefe rekurrieren auf die typisch paulinischen Präpositionen „in“ (ἐν) und „durch“ (διὰ). Nach 1Tim 1,14 wirkt die „überfließend große“ (vgl. Röm 5,20) Gnade Gottes³⁵ „Glauben und Liebe in Christus Jesus“ (vgl. 1Tim 3,13; 2Tim 1,13). Gemeint ist: Durch sein gnädiges Wirken an den Christen, wie es im fol-

³⁴ Vgl. M. Wolter, Pastoralbriefe (s. Anm. 11) 69–82.

³⁵ Nach J. Roloff (1Tim [s. Anm. 4] 94) meint Kyrios Jesus Christus; dafür spricht V. 13. Dennoch ist wegen des abschließenden „in Christus“ die Deutung auf Gott vorzuziehen; vgl. L. Oberlinner, 1Tim (s. Anm. 27) 42.

genden am Beispiel des Paulus als Rettung der Sünder zusammengefaßt wird (1Tim 1,15f), schafft Gott durch Jesus Christus, den auferstandenen Kyrios, einen soteriologischen Kontext, „in“ dem Glaube und Liebe möglich werden.³⁶ Nach 2Tim 2,1 ist die Gnade, in der Timotheus als Apostelschüler und Gemeindeführer „stark“ werden soll (vgl. 2Tim 1,6), „in Christus Jesus“. Das heißt: Die Gnade ist von Jesus Christus geschenkt und geprägt; sie besteht geradezu in der heilshaften Relation zu ihm, die durch die Verleihung des Charismas an Timotheus und durch seine Frömmigkeit mit Leben gefüllt wird. Nach Tit 3,6 „gießt“ Gott den „heiligen Geist“, der die Menschen durch „das Bad der Wiedergeburt“ zu einer neuen Schöpfung macht (Tit 3,5), „durch unseren Retter Jesus Christus“ aus, um die Sünder zu rechtfertigen. Das *διά c. gen.* ist im strengen Sinn instrumental zu verstehen: Gott bringt Jesus Christus, den „Mittler“ (1Tim 2,5), als den „Retter“ zur Geltung, der Gottes Gnade den sündigen Menschen zueignet.

Das theologisch gefüllte *διά c. gen.* findet sich im „paulinischen“ Sinn noch häufiger. Nach 2Tim 1,10 hat Jesus „das Licht des unvergänglichen Lebens durch das Evangelium“ gebracht; nach 2Tim 1,14 soll Timotheus „die gute *Paratheke* durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt“, bewahren; nach 2Tim 3,15 erlangt man das „Heil durch den Glauben“; nach Tit 3,5 sind die Glaubenden „durch das Bad der Wiedergeburt“ gerettet. In all diesen Fällen dürfte Gott das handelnde Subjekt sein. Die *διά*-Wendung bezeichnen nicht Alternativen, sondern verschiedene Facetten seines Heilhandelns. Grundlegend ist das *διά Χριστοῦ*, weil der „eine Gott“ ihn als den „einen Mittler“ eingesetzt hat (1Tim 2,5f). Ihm entsprechen das *διά τοῦ εὐαγγελίου*, insofern Gott das Evangelium von Jesus handeln läßt und im Evangelium Jesus vergegenwärtigt (1Tim 3,16), das *διά πίστεως*, insofern Gott den Glauben als Christuszeugnis im ganzen Leben weckt und fordert, das *διά λουτροῦ παλιγενείας*, insofern Gott im Sakrament der Taufe den „Geist der Erneuerung durch Jesus Christus, unseren Retter, ausgießt“ (Tit 3,5f), und das *διά πνεύματος ἁγίου*, insofern Gott selbst den Geist in Paulus und seinen Schülern wohnen läßt, um sie zur rechten christologischen Lehre und zum rechten christologischen Zeugnis zu bewegen.

Beide soteriologisch leitenden Präpositionen werden in 2Tim 1,9f zusammengebracht. Thema ist die „Gnade“ Gottes, die zum Heil der Christen und aller Menschen als Berufung in die Ekklesia sich erweist, jene Gnade,

³⁶ J. Roloff (1Tim [s. Anm. 4] 95) erkennt einen ekklesiologischen resp. eschatologischen Sinn; L. Oberlinner (1Tim [s. Anm. 27] 42) urteilt, der Sinn sei verblaßt, die Pointe vom Indikativ auf den Imperativ verschoben. – H. Stettler (Christologie [s. Anm. 18] 44) deutet auf den Glauben an Jesus und die Liebe zu ihm; damit ist der „paulinische“ Sinn des *ἐν* nicht getroffen. Grundsätzlicher und angemessener interpretiert P. Trummer, Paulustradition (s. Anm. 16) 200: „Die Formel ... hat in den Past einen eindeutig soteriologischen Bezug und stellt den Versuch dar, in einer pln Wendung die im Glauben ermöglichte Verbindung mit Christus bis in die letzten Konsequenzen des Heiles und des Handelns hinein zu beschreiben.“

⁹die uns in Christus Jesus gegeben ist vor ewigen Zeiten,

¹⁰jetzt aber offenbart worden ist durch die Erscheinung unseres Retters Jesus Christus ...

Die Verse arbeiten mit dem typisch deuteropaulinischen „Revelationschema“, verändern es aber charakteristisch³⁷: Vor aller Zeit ist Gott schon zu seinem gnädigen Handeln bereit, „jetzt“ wird es offenbart. Die zeitliche Struktur des Doppelzeilers muß gewürdigt werden; Vers 9 ist protologisch, Vers 10 eschatologisch ausgerichtet. Freilich soll kein Gegensatz aufgebaut, sondern ein Zusammenhang sichtbar gemacht werden: die Identität Gottes in seinem Heilswillen. Der Autor des Timotheusbriefes akzentuiert zweierlei:

Erstens ist Gott von allem Anfang an so unbedingt zum Heil der Menschen entschlossen und in seiner Souveränität so uneingeschränkt, daß die Gnade „uns“ schon „vor ewigen Zeiten“ gegeben worden *ist* (Aorist); dies aber gilt, weil sie „in Christus Jesus“ gegeben worden ist. Vorausgesetzt ist eine (nicht problematisierte und entfaltete, aber) voll entwickelte Präexistenzchristologie, wie sie in der Paulusschule (Phil 2,6; 2Kor 8,9; Kol 1,15; Eph 1) sich als Glaubensgut entwickelt hat.³⁸ Eph 1,4 sagt, gleichfalls präexistenzchristologisch ausgerichtet, Gott habe „in ihm uns erwählt“. An diese (oder eine ähnliche) Aussage knüpft 1Tim 1,9 an. Gott faßt seinen Heilsratschluß nicht nur „im Hinblick“ auf Jesus, damit dieser dereinst heilsam wirken und sterben kann; vielmehr ist eine personale Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus vorausgesetzt. Jesus ist für Gott nicht nur das Instrument seines Heilswillens, sondern jene Person, in der er sich selbst als derjenige erweist, der umfassendes Heil will. Anders formuliert: Gott ist der „Retter“ *als* derjenige, der „in“ Jesus Christus Gnade schenkt.

Zweitens beschreibt Vers 10 das geschichtlich-eschatologische Heilswirken Jesu als Offenbarung jener Gnade, die Gott „seit ewigen Zeiten“ (1,9) schenken wollte. Diese Offenbarung geschieht „durch“ Jesus Christus, wie sie „in“ ihm von allem Anfang an geschenkt ist. Das *διό* hat denselben gefüllten Sinn wie in Tit 3,6: Jesus ist *der* Heils-Mittler. Die Rückbindung des *διό* von Vers 10 an das *ἐν* von Vers 9 erhellt, daß die Offenbarung Gottes „durch“ die Epiphanie Jesu Christi *Selbstoffenbarung* ist; die Hinführung des *ἐν* zum *διό*, daß die präexistente Heilsmittlerschaft Jesu Christi auf die eschatologische Dimension seines geschichtlichen Heilswirkens zielt.

³⁷ Präzise erfaßt von M. Wolter, *Verborgene Weisheit und Heil für die Heiden. Zur Traditionsgeschichte und Intention des „Revelationsschemas“*: ZThK 84 (1987) 297–319: 313.

³⁸ Zu Recht betont von H. Stettler, *Christologie* (s. Anm. 18) 134f; zu stark relativierend hingegen das Urteil von L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief* (HThKNT XI. 2/2), Freiburg 1995, 40.

2.1.4. Jesu Zeugnis für die Größe und Gnade Gottes

So wie Gott „in“ und „durch“ Jesus Christus zum Heil der Menschen handelt, ist umgekehrt das Heilswirken Jesu theozentrisch ausgerichtet. Wiederum: So dynamisch wie bei Paulus oder auch im Epheserbrief wird das Verhältnis in den Pastoralbriefen nicht bestimmt. Daß der Auferstandene „sein Leben für Gott lebt“ (Röm 6,10; vgl. Röm 14,4–12), an Gottes Stelle gelitten hat (Röm 15,3) und seinerseits Gott verherrlicht (Phil 2,11; vgl. Röm 15,3–12), findet nur ein schwaches Echo in den Pastoralbriefen. Immerhin: Nach *2Tim 1,18* beschreibt der Apostel seinen Wunsch für Onesiphoros:

Der Herr gebe ihm, beim Herrn Erbarmen zu finden an jenem Tag.

Der Vers klingt formelhaft; man wird seine Bedeutung nicht überfrachten dürfen. Am besten bezieht man das erste *Kyrios* auf Jesus Christus, das zweite auf Gott.³⁹ Der bewährte Paulusfreund Onesiphoros darf wohl als Beispiel gelten. Dann wird *2Tim 1,18* besagen: Es ist die Gabe des Auferweckten, daß ein Glaubender bei Gott, dem Vater, am Jüngsten Tag „Erbarmen“ findet, also trotz aller Sündenschuld gerettet wird. Anders gesagt: Das Heilswirken Jesu besteht darin, die Gnade Gottes zu vermitteln. Dabei geht es nicht etwa darum, einen zornigen Gott zu besänftigen, sondern die Liebe Gottes (Tit 3,4) zuzueignen. Das ganze Heilsgeschehen muß in Gott sein Ziel finden, wie es in Gott seinen einzigen Ursprung hat. Dafür tritt Jesus ein.

Wie Jesus Christus für Gott eintritt, erhellt schlaglichtartig *1Tim 6,13*. Im Rahmen seiner „Ordinationsansprache“ rekurriert „Paulus“ zuerst auf Gott, um dann in eigentümlicher Weise den christologischen Hauptartikel zu formulieren:

Ich gebiete dir vor Gott, der alles lebendig macht,
und vor Christus Jesus, der vor Pontius Pilatus das rechte Bekenntnis bezeugt hat: ...

Die theologische Basisaussage verbindet Gottes Schöpferkraft mit seinem Erlösungshandeln, das in der Auferweckung der Toten kulminiert (vgl. *1Tim 4,8*). Die christologische Wendung ist signifikant. Daß „Paulus“ auf das „rechte Bekenntnis“ und auf das „Zeugnis“ Jesu abstellt, paßt zum Kontext, in dem Timotheus – paradigmatisch für alle Bischöfe – an seine Berufung erinnert wird, Zeugnis abzulegen (*1Tim 6,12*). Christologisch geht es in Vers 13 um das Leiden Jesu, das die Pastoralbriefe andernorts – im breiten Strom hellenistisch-judenchristlicher Soteriologie – als stell-

³⁹ Vgl. *H. Merkel*, Die Pastoralbriefe (NTD 9,1), Göttingen 1991, 61; *L. Oberlinner*, *2Tim* (s. Anm. 38) 60f.

vertretenden Sühnetod thematisieren (1Tim 2,6; Tit 2,13f; vgl. 1Tim 1,15; 2Tim 1,9f; Tit 3,4ff). Dieser Gehalt ist in 1Tim 6,13 vorausgesetzt. Betont wird an dieser Stelle aber nicht so sehr die Proexistenz als vielmehr die Theozentrik Jesu. Sein Leiden geschieht gewiß für die Rettung aller Menschen. Aber zugleich ist es ein einziges „Bekenntnis“ zum lebendigen Gott, ein „Zeugnis“ für Gottes Heilsplan.⁴⁰ Für dieses Bekenntnis und dieses Zeugnis steht Jesus mit seinem Leben ein. Sein Martyrium freilich *verweist* nicht nur auf die Rettung, die Gott im Sinn hat, sondern *verwirklicht* sie. 1Tim 6,13 tangiert in keiner Weise den soteriologischen Kardinalsatz, daß Jesus der „Mittler“ ist und daß es nur „einen Mittler“ gibt „zwischen Gott und den Menschen“ (1Tim 2,6). 1Tim 6,13 expliziert vielmehr, daß Jesus als „Mensch“ (1Tim 2,6) *auf Gott hin* zu „unserem“ Heil gestorben ist und daß es seine Bezeugung der Größe Gottes ist, von der die Heilsbedeutung seines Sterbens getragen wird – wie dieser Heilstod umgekehrt dem Willen und Handeln Gottes entspricht. Jesu „Bekenntnis“ gibt den Inhalt wie die Form des christlichen Bekenntnisses wieder⁴¹; den Inhalt durch seinen Heilstod, die Form durch die *imitatio Christi*, besonders im Leiden.⁴²

2.1.5. Theozentrik und Christozentrik des Christseins

Die Relationen zwischen Gott, dem Vater, und Jesus Christus bestimmen auch die Beziehungen, in denen sich der christliche Glaube abspielt. Die Pastoralbriefe bieten eindrucksvolle Belege spät-neutestamentlicher Gottes- und Christus-Frömmigkeit.

Wie „Paulus“ sich bis in den Tod hinein dem „Auftrag“ Gottes zum Apostolat verpflichtet weiß (1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Tit 1,3), so lebt er ganz im Vertrauen auf Gott (2Tim 1,12), im Dank an Gott (2Tim 1,3), in der Anbetung Gottes (1Tim 1,17). „Paulus“ gibt Gott in seiner Verkündigung und in seinen Briefen die Ehre (vgl. 1Tim 6,15ff); er hält *via* Timotheus die Gemeinden an, zu Gott zu beten (1Tim 2,1) und so zu leben, daß es Gott gefällt (1Tim 2,3; vgl. 5,3). Dazu gehören grundlegend ein vitaler, von Dankbarkeit bestimmter Schöpfungsglaube (1Tim 4,4f), ein erfahrungsgesättigtes Vertrauen in Gottes Verheißungen (Tit 1,2f) und eine ebenso reflektierte wie intensive Erlösungshoffnung (1Tim 4,10f), aus der Kraft zu guten Werken geschöpft werden kann (1Tim 6,17ff; vgl. Tit 3,8f). Die Episkopen vermö-

⁴⁰ Eine Parallele könnte 1Tim 2,6 ziehen. Doch versteht sich *μαρτύριον* dort kaum als Erklärung des stellvertretenden Sühnetodes Jesu, sondern als Kennzeichnung des apostolischen Evangeliums; vgl. J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 123 mit Anm. 74; gegen G. Holtz, Die Pastoralbriefe (ThHKNT 13), Berlin 1986, 62.

⁴¹ Vgl. J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 351: „Jesus Christus erscheint hier gleichermaßen als der urbildhaft Bekennende wie als der den Inhalt des Bekennens Normierende.“

⁴² Vgl. N. Brox, Past (s. Anm. 6) 216; anders L. Oberlinner, 1Tim (s. Anm. 27) 294f (der nur die Theozentrik beider Bekenntnisse betont sieht).

gen als „Hausverwalter Gottes“ (Tit 1,7) ihre Aufgabe nur zur erfüllen, wenn sie „Gottes Charisma“ entfachen, in seinem „Geist“ verkündigen (2Tim 1,6f) und seiner „Lehre ... in allem Ehre machen“ (Tit 2,10); sie tragen vor Gott Verantwortung und werden von ihm zur Rechenschaft gezogen (2Tim 2,15).

Zugleich aber lebt „Paulus“ als „Apostel Jesu Christi“ (1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Tit 1,1) – bis in seinen Tod hinein (2Tim 4,7f). Der Dank des Apostels gilt ebenso wie Gott auch Jesus Christus (1Tim 1,12), und zwar für nichts geringeres als die Gnade seiner Sündenvergebung und Berufung (1Tim 1,13–16). Das Leiden des Apostels um des Evangeliums willen ist Partizipation am Leiden Jesu (2Tim 1,12). In der Nachfolge des Apostels soll sich auch Timotheus in schlechthin umfassender Weise als „Diener Jesu Christi“ (1Tim 4,6) verstehen: Sein „Glaube“ soll wie der aller anderen Bischöfe „in Christus Jesus“ sein (1Tim 3,13); er soll sich aus dem rechten Glauben nähren (1Tim 4,6; vgl. 2Tim 1,13) und an die „gesunden Worte unseres Herrn Jesus Christus halten“ (1Tim 6,3); so wie Gott sind Timotheus und seine „Nachfolger“ auch Jesus Christus verantwortlich, der ihr Lebenswerk im Endgericht prüfen wird (2Tim 4,1). Vor allem sind Timotheus und die anderen Amtsträger berufen, den Glaubenskampf Jesu nachzuahmen (1Tim 6,12ff) und in der Gemeinschaft mit Jesus selbst leidensfähig zu werden (2Tim 2,1–13; 3,12). Mehr noch: „Mit“ Jesus „zu sterben“, ist Inbegriff christlicher Existenz und Grund für die Hoffnung, „mit ihm leben zu werden“ (2Tim 2,11ff).

Weit weniger stark als bei Paulus sind in den Pastoralbriefen die theozentrische und die christozentrische Linie miteinander verbunden.

Gottesglaube und Christusglaube sind in dem vereint, was die Pastoralbriefe „Frömmigkeit“ (εὐσεβεία) heißen (1Tim 2,2): eine Glaubenspraxis, die sich aus der Konzentration auf das Geheimnis des Glaubens nährt (1Tim 3,16), der kirchlichen Lehre den Maßstab gibt (1Tim 6,3) und in ständiger Übung (1Tim 4,7f) zum Antrieb eines engagierten, von Überspanntheiten freien, aber überzeugten und motivierten Christenlebens wird (1Tim 2,2; 6,5f).

Ansätze einer differenzierten Verhältnisbestimmung sind kaum entwickelt.

Nach 2Tim 1,8 ist es für den Paulusschüler möglich und notwendig, sogar im Leiden das Zeugnis für Jesus abzulegen, weil es ihn „gemäß der Kraft Gottes“ in eine Leidensgemeinschaft mit Paulus hineinführt, der selbst im Vertrauen auf Gott zum Glaubenskampf bis in den Tod sich bereitet hat (Tit 1,12). Worin Gottes „Kraft“ besteht, erläutert ein Summarium der Soteriologie, das am Beispiel des Paulus von der gnädigen Errettung des Sünders „durch die Epiphanie unseres Retters Jesus“ handelt (Tit 1,9f). Das Christus-Bekenntnis ist mithin von Gottes Gnadenhandeln getragen, und Gottes Kraft wirkt sich in Timotheus so aus, daß er in Gemeinschaft mit seinem Meister zum Christus-Zeugnis im Leiden bewegt wird.

Tit 2,11–14 handelt von der „Gnade Gottes“ (2,11), sofern sie die Menschen „erzieht“ (2,12), sich von der Sünde zu lösen und ein Leben der Frömmigkeit zu führen. Das Ziel dieser göttlicher Pädagogik besteht nach 2,13 darin, die „selige Hoffnung“ zu erwarten, d.h. die „Epiphanie der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Retters Jesus Christus“. Nach Tit 2,11–14 prägt also Gott selbst in seiner Gnade den Glauben der

Christen so, daß sie das Ziel ihrer Hoffnung nicht nur in der Herrlichkeit Gottes selbst, sondern eben deshalb auch in der Erscheinung Jesu Christi erblicken. Damit ist die gesamte Heilsperspektive christlicher Existenz unter das Vorzeichen des Handelns Gottes gestellt.

Die Gegenbewegung von der Christozentrik zur Theozentrik zeichnet *1Tim 6,11–16* nach. Es geht um eine beschwörende Mahnung, daß Timotheus beim „guten Kampf des Glaubens“ bleibt (6,12). Dazu soll er sich vor allem an jenem „guten Bekenntnis“ orientieren, daß Jesus vor Pilatus abgelegt hat (6,13). Dies ist aber ein einziges Bekenntnis der unvergleichlichen Größe und Gnade Gottes (vgl. 6,15f). Es ist mithin die *imitatio Christi*, die Timotheus (und alle, die mit ihm an gesprochen sind), zum Lobpreis Gottes führt, am den ihr Leben hängt.

2.2. Der Mittler Jesus

Eine christologische Schlüsselaussage der Pastoralbriefe ist *1Tim 2,5f*, eingebaut in eine Mahnung zum Gebet:

- ⁵ Einer ist Gott,
einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen:
der Mensch Christus Jesus,
⁶ der sich selbst als Lösegeld für alle gegeben hat.

Zwei Akzente werden gesetzt: daß der Mensch Jesus der „eine Mittler“ ist und daß es seine stellvertretende Lebenshingabe ist, die das Heil vermittelt.

2.2.1. Der Mensch Jesus als einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen

Der Einzigkeit Gottes entspricht die Einzigkeit des Heilsmittlers. Dies gilt, weil das Heil, das vermittelt wird, das ewige Leben ist und die Heilsmittlung nur als *Selbstoffenbarung* Gottes richtig verstanden werden kann. „Mittler“ meint in *1Tim 2,5f* weder den „Schiedsrichter“ noch den „Bürgen“, sondern den „Mittelsmann“ im Sinne des Kommunikators (Philo, her. 206; AssMos 1,14) und des Fürsprechers (TestDan 6,2: Engel; Philo, Mos. 2,166).⁴³ Jesus Christus ist einerseits der Sachwalter Gottes bei den Menschen, indem er dem Evangelium Gehör verschafft; andererseits ist er der Sachwalter der Menschen bei Gott, indem er ganz für ihr ewiges Leben da ist. Gott verwirklicht sein Heil nicht etwa deshalb durch einen „Mittler“, weil er so unendlich transzendent wäre, daß er nicht unmittelbar in die Welt eingreifen könnte; das wäre eher das Konzept Philos von

⁴³ Vgl. *D. Sänger*, Art. μεσίτης; EWNT 2 (1980) 1009–1012.

Alexandrien. Vielmehr bedient er sich des „Mittlers“, um inmitten seiner Schöpfung, das heißt aber auch: inmitten der menschlichen Leidens- und Schuldgeschichte sein Heil ins Werk zu setzen.

Deshalb ist das Menschsein Jesu betont. Eine antidoketische Spitze ist kaum zu erkennen.⁴⁴ Die Präexistenz, die Kyrios-Würde, die Auferweckung und Erhöhung Jesu sind vorausgesetzt⁴⁵; Χριστός ist als Hoheitstitel gebraucht; das εἰς μεσίτης („ein Mittler“) spiegelt das εἰς θεός („ein Gott“) und weist somit auf die essentielle Zugehörigkeit Jesu zu Gott, die im Gottsein Gottes selbst begründet ist.⁴⁶ Entscheidend ist, daß Gott sein Heil *in* der Geschichte wirkt und seine „Menschenliebe“ (Tit 3,4) durch den „Menschen“ Jesus schenkt.

Wenn 1Tim 2,5f das Menschsein des „Mittlers“ betont, darf 2Tim 2,8 nicht übersehen werden.

Denk an Jesus Christus, auferweckt aus den Toten, aus dem Samen Davids.

Die Nähe zu Röm 1,3f ist unübersehbar. Allerdings ordnet die vorpaulinische Formel – in einem synthetischen Parallelismus – die Davidssohnschaft des Irdischen und die Gottessohnschaft des Auferweckten einander zu⁴⁷, während die Pastoralbriefe den Hoheitstitel „Gottessohn“ nicht einführen und die Aussage über die Davidssohnschaft nachstellen. Das führt nicht schon zu deren Abwertung. 2Tim 2 hält vielmehr – ganz im Sinn des Apostels Paulus – die Bleibendheit der Davidssohnschaft Jesu fest. Freilich hat Paulus mit dem Rekurs auf die Davidssohnschaft nicht nur die Geschichtlichkeit und Menschlichkeit, sondern im theologisch reflektierten Sinn die Zugehörigkeit Jesu zum Gottesvolk Israel (Röm 9,4f) und die Bedeutung seiner Messianität im Horizont der Verheißungsgeschichte markiert. Diese Linie ziehen die Pastoralbriefe nicht weiter aus. Dennoch fragt sich, ob auch in 2Tim 2,8 nur die „menschliche Herkunft Jesu“ betont werde⁴⁸ und deshalb die paulinische Christologie „verkümmert“ sei⁴⁹. Eher scheint eine Erinnerung an die spezifische Art des Menschseins Jesu durch: daß der Mensch Jesus eben der Messias aus dem Geschlechte Davids ist. So wenig dieses Motiv sonst in den Pastoralbriefen betont

⁴⁴ Vgl. K. Läger, Christologie (s. Anm. 3) 41 f; anders L. Oberlinner, 1Tim (s. Anm. 27) 74.

⁴⁵ Skeptisch: J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 122.

⁴⁶ Vgl. V. Hasler, Die Briefe an Timotheus und Titus. Pastoralbriefe (ZBK.NT 12), Zürich 1978, 22. Nach K. Wengst ist sogar die „Göttlichkeit“ Jesu impliziert (Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972, 72).

⁴⁷ Vgl. M. Theobald, Römerbrief I: Kapitel 1–11 (SKK.NT 6/1), Stuttgart 1992, 32–36.

⁴⁸ So N. Brox, Past (s. Anm. 6) 163; P. Trummer, Paulustradition (s. Anm. 16) 203; K. Läger, Christologie (s. Anm. 3) 75; L. Oberlinner, Tit (s. Anm. 21) 151.

⁴⁹ So J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 260.

wird, so sehr gehört es zu ihrer Traditionsgebundenheit, nicht nur in einem allgemeinen, sondern doch auch in einem bibel-theologischen Sinn vom Menschsein Jesu Christi zu sprechen und deshalb von seiner davidischen Messianität.⁵⁰

2.2.2. Die stellvertretende Lebenshingabe als Heilsvermittlung

Die Heilmittlerschaft Jesu hängt nach 1Tim 2,5f an der Hingabe seines Lebens in den stellvertretenden Sühnetod. Das entspricht alter hellenistisch-judenchristlicher Tradition. In den Pastoralbriefen wird sie nicht problematisiert, sondern umstandslos rezipiert. Die Rede vom Sühnetod Jesu gehört zur *Paratheke*; deshalb hat sie große Bedeutung. Eine Sachparallele zieht *Tit 2,13f*. Dort spricht „Paulus“ vom „Retter“,

¹⁴... der sich selbst für uns gegeben hat,
um uns aus aller Gesetzlosigkeit zu erlösen,
und sich ein auserlesenes Volk zu reinigen, ...

Wie in 1Tim 2,5f lautet das Leitwort „Erlösen“ (ἀντίλυτρον; λυτρόω).⁵¹ Beide Verse verweisen aufeinander. Freilich sitzen die Akzente anders. In 1Tim 2,5 zielt das Präfix ἀντί- auf die Stellvertretung, wie der deutliche Anklang an Jes 53,9–13 beweist.⁵² Dem entspricht die Betonung des Menschseins: Jesus tritt als Mensch an die Stelle aller Menschen, die auch nach den Pastoralbriefen allzumal Sünder sind. Die betonte Universalität entspricht der Einzigkeit Gottes wie des Mittlers und der eschatologischen Heilsbedeutung des Christusgeschehens wie der Größe der „Menschenliebe“ (Tit 3,4), die Gott unter Beweis stellt.

Tit 2,14 ist in biblischer Sprache formuliert (vgl. Ez 37,23; Ps 130,7f; Ex 19,5; Dtn 14,2), ohne daß ein Schriftzitat vorläge.⁵³ Dem „für alle“ von 1Tim 2,6 entspricht das „für uns“ von Tit 2,14, sofern „alle“ den Weg in die Kirche finden sollen und die Ekklesia ihrerseits aus Angehörigen aller Völker besteht. Im Lösegeld-Motiv⁵⁴ klingt zweierlei an: daß die Christen

⁵⁰ Stark betont von *H. Stettler*, *Christologie* (s. Anm. 18) 172f; auch *A. Y. Lau*, *Manifest in Flesh* (s. Anm. 14) 133 ff.

⁵¹ Vgl. *K. Kertelge*, Art. λυτρον: EWNT 2 (1981) 901–905.

⁵² *H. Stettler* (*Christologie* [s. Anm. 18] 71f) rekurriert stark auf Jes 43,3ff.

⁵³ Vgl. *G. Häfner*, *Die Schrift als kirchliche Tradition. Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption – mit einem Ausblick auf die Apostolischen Väter*, *Habil.Schr. Freiburg* 1998, 110f.

⁵⁴ Die Pastoralbriefe werden sich auf Paulus (vgl. 1Kor 1,30 und Röm 3,24 [ἀπολύτρωσις] sowie 1Kor 6,20, 7,23 und Gal 3,13 [ἀγοράζω]), aber auch auf Mk 10,45 beziehen. Die Motivgeschichte (vgl. *G. Barth*, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, *Neukirchen-Vluyn* 1992, 71–75) verweist schwerlich auf den sakralen Sklavenloskauf, eher schon auf den Freikauf von Kriegsgefangenen (Philo, Flacc. 60) und Schuldklaven (Lev 25,48f) oder auf den

vordem unter der „Gesetzlosigkeit“, also ihrem sündigen Leben, versklavt waren und daß sie jetzt als Erlöste in der Gemeinschaft des Gottesvolkes leben, das Jesus geschaffen hat.

Die Heilsmittlerschaft schließt mit dem Menschsein den Tod Jesu Christi ein. Er ist allerdings nicht nur ein wesentlicher Aspekt der *condition humaine*, sondern Heilsgeschehen, insofern er Gottes Heilswillen entspricht. Daß gerade das Motiv der „Erlösung“ aufgegriffen wird, unterstreicht die Theozentrik des Menschseins wie des Todes Jesu: Das „Für“ seines Sterbens, das allen Menschen zugute kommt, ist eingebunden in die Ausrichtung auf den „einen Gott“ (1Tim 2,5), von dem alles Heil seinen Ausgang nimmt, um in ihm sein Ziel zu finden.

2.2.3. Die Erhöhung des Irdischen

Ein christologischer Leittext der Pastoralbriefe ist der Christushymnus 1Tim 3,16. Er geht sicher auf eine Tradition zurück, deren „Sitz im Leben“ der Gottesdienst war.⁵⁵ Der *Auctor ad Timotheum* charakterisiert mit ihrer Hilfe, was er das „Geheimnis des Glaubens“ (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον) nennt:

Der offenbar gemacht wurde im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
geschaut von den Engeln,
verkündet bei den Völkern,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in Herrlichkeit.

Das Bekenntnislied erzählt nicht (wie Phil 2,6–11) die Phasen des christologischen Heilsgeschehen, sondern stellt in chiasmischer Verschränkung⁵⁶ jeweils die himmlische Sphäre (πνεῦμα, ἄγγελοι, δόξα) der Irdischen (σὰρξ, ἔθνει, κόσμος) gegenüber und zugleich das Handeln Gottes (ἐφανερώθη, ἐδικαιώθη, ἀνελημφθη) der Reaktion seiner Geschöpfe, der Engel wie der Menschen. Freilich geht es nicht darum, Gegensätze zu konstruieren, sondern Zusammenhänge aufzuweisen: Entscheidend ist das Handeln Gottes an Jesus auf Erden und im Himmel, das in den drei Rahmenversen besprochen wird; davon ist die „Schau“ der Engel ebenso bestimmt wie die Verkündigung unter den Völkern und der daraus folgende Glaube in der Welt, von denen die drei Mittelverse handeln. Widerstände gegen

hochherzigen Akt, einen Sklaven auf dem Markte zu kaufen, um ihn freizulassen (Diod.Sic. 362). Entscheidend sind allerdings die lebendigen Erinnerungen Israels an den Exodus (Dtn 15,15 u. ö.) und die Rückführung aus Babylon (Jes 43,14 u. ö.). Besonders nahe liegt Jes 44,21ff.^{xx}: Vorausgesetzt ist die gerechte Strafe Gottes für die „Sünden“ (ἁμαρτία) und die „Gesetzlosigkeit“ (ἀνομία) Israels; das Heil besteht darin (4,22.23), daß Gott die Israeliten von dieser Gefangenschaft aus reinem Erbarmen (ἔλεος) erlöst (λυτρώω) und dadurch Israel als sein Kind (παῖς μου) neu erschafft.

⁵⁵ Vgl. H. Stettler, Christologie (s. Anm. 18) 80–85.

⁵⁶ Eine gute Skizze fertigt K. Läger, Christologie (s. Anm. 3) 48f.

Jesu sind ausgeblendet. Alles ist auf Gott und die Gnadenwirkung seines Handelns abgestellt.

Der grundlegende Zusammenhang ist der zwischen der „Offenbarung“ Jesu „im Fleisch“ und seiner „Rechtfertigung im Geist“. Die Präexistenz ist vorausgesetzt, wenngleich nicht betont.⁵⁷ Freilich ist die Pointe weder die Kenosis (Phil 2,6–11) noch die Inkarnation als Angelpunkt des Offenbarungshandelns Jesu Christi (Joh 1,14), sondern der Entschluß Gottes, Jesus als Menschen aus Fleisch und Blut auftreten zu lassen (vgl. 1Tim 2,5f)⁵⁸: Dadurch offenbart er vor den Menschen den, „in“ dem er schon „vor ewigen Zeiten“ seinen Heilsratschluß gefaßt hat (2Tim 1,9f). Das aber heißt: Indem Gott Jesus „im Fleisch geoffenbart“ hat, hat er sich selbst den Menschen als derjenige offenbart, der „durch“ Jesus Christus ihr eschatologisches Heil verwirklicht. Die „Rechtfertigung im Geist“⁵⁹ unterstreicht einerseits die soteriologische Dignität der „Offenbarung im Fleisch“; sie setzt den (stellvertretenden) Tod Jesu voraus, stellt ihn aber nicht als *Skandalon* (1Kor 1,22) heraus, das Gott überwindet, sondern als integralen Bestandteil der heilschaffenden Offenbarung.⁶⁰ Die „Rechtfertigung im Geist“ ist auch nicht nur die Rückkehr Jesu in den Status vor seiner Menschwerdung, sondern bringt die eschatologische Bleibendheit seiner fleischlichen Existenz, d.h. seines Menschseins zur Geltung, an dem seine Heilsmittlerschaft hängt (1Tim 2,5f). Andererseits ist die „Rechtfertigung“ gleichbedeutend mit der „Aufnahme in die Herrlichkeit“: Jesus partizipiert als Auferstandener und Erhöhter in umfassender Weise am Gottsein Gottes (vgl. Tit 2,13). Der Geist ist (wie prinzipiell auch bei Paulus) die eschatologische Schöpfermacht Gottes selbst (vgl. Tit 3,5f) und insofern ein Korrelatbegriff zu seiner Doxa.

Beides, die Offenbarung im Fleisch und die Rechtfertigung im Geist, begründen die Autorität und mehr noch die kosmische, Himmel und Erde umgreifende Präsenz Jesu aus dem Geheimnis Gottes heraus. Daß

⁵⁷ Anders J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 204.

⁵⁸ Vgl. L. Oberlinner, 1Tim (s. Anm. 27) 165. Ob eine antidoketische Intention mitschwingt, ist wie in 1Tim 2,5f unsicher. V. Hasler (Past [s. Anm. 46] 31) bestreitet, daß von einer Menschwerdung die Rede sei, gewichtet aber 1Tim 2,5 zu wenig. H. Stettler (Christologie [s. Anm. 18] 91–96) läßt die Frage offen, ob an die Erscheinung des leiblich Auferstandenen gedacht sei; die Wortwahl spricht dagegen.

⁵⁹ Im Hintergrund dürfte durchaus die „Rechtfertigung“ des Gottesknechtes nach Jes 53,10^f.^{xx} stehen: Der Gottesknecht kommt (durch seinen Tod hindurch) zu Ehren, indem Gott die Heilswirkung seines Sterbens in Kraft setzt.

⁶⁰ Das typisch lukanische Kontrastschema bildet nur eine sehr weit entfernte Parallele. Den traditionsgeschichtlichen Hintergrund liefert die „Rechtfertigung“ des leidenden Gottesknechtes; vgl. Jes 53,6ff.

ihn die Engel als „Gerechtfertigten“ schauen⁶¹ und damit als ihren Herrn anerkennen, nimmt Motive vor- und nachpaulinischer Erhöhungschristologie auf (Phil 2,9ff; Eph 1,20f). Die textpragmatische Spitze des „Hymnus“ liegt in den Aussagen über die Verkündigung und den Glauben. Beide sind doxologische Antezipationen im Geiste paulinischer Missions-theologie. Der Akzent liegt auf der Universalität der Evangeliumsverkündigung und der Ekklesia. Wo unter den Völkern – in paulinischer Tradition – das Evangelium so verkündet wird, daß Glaube sich bildet, entsteht Kirche. Kerygma und Pistis aber sind Wirkungen der Erhöhung Jesu Christi.

In 1Tim 3,16 geht es mithin darum, den „im Fleisch geoffenbarten“ als den „in Herrlichkeit aufgenommenen“ Jesus zu bekennen, dem die Ekklesia ihre Existenz, ihren Glauben und ihre Hoffnung verdankt. Auf dieser Linie hat der *Auctor ad Timotheum* die Christus-Tradition in seinen Brief eingebaut: Sie markiert die Basis seiner Ekklesiologie (1Tim 3,15) und seiner Apostolatstheologie, deren Zentrum das rechte Bekenntnis zu Christus bildet.

1Tim 3,16 ist das Zeugnis einer lebendigen Erhöhungschristologie: Theozentrisch ausgerichtet und auf die Universalität der Präsenz Jesu bedacht, bildet das Traditionsstück ein Pendant zu 1Tim 2,5f. Ist dort die Heilsmittlerschaft an das Menschsein dessen gebunden, der „sich selbst hingegeben hat als Lösegeld für alle“, so rekurriert 1Tim 3,16 auf die Erhöhung des Irdischen und benennt mit der weltweiten Verkündigung des Evangeliums wie der Weckung des Glaubens die ekklesial entscheidenden Wirkungen jener Heilsherrschaft Jesu, in der seine eschatologische Heilsmittlerschaft sich zeitigt.

2.2.4. Die Epiphanie Jesu

Ohne unmittelbaren Anhaltspunkt an Paulus ist die Rede von der „Epiphanie“ Jesu Christi als entscheidendem Heilsgeschehen. Als theologisches Leitwort begegnet es ausschließlich in den Pastoralbriefen. Es akzentuiert auf eigene Weise die Theozentrik der Christologie: Einerseits ist es der Wille Gottes, „des seligen und einzigen Herrschers“, den Kairos der Epiphanie Jesu herbeizuführen (1Tim 6,14f); andererseits „erscheint die Gnade Gottes“ (Tit 2,11) und „erscheinen die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters“ (Tit 3,4), indem Jesus Christus rettet (vgl. 2Tim 1,9f). Deshalb spricht Tit 2,13 in gedrängter Kürze von

⁶¹ Das ὄφθη müßte nach Ausweis der Osterbekenntnisse als „Erscheinen“ verstanden werden; so *J. Roloff*, 1Tim (s. Anm. 4) 206. Wegen der Parallelität zu ἐκηρύχθη liegt aber die Übersetzung „gesehen werden“ näher; vgl. *L. Oberlinner*, 1Tim (s. Anm. 27) 166f.

der „Epiphanie der Herrlichkeit unseres großen Gottes und unseres Retters Christus Jesus“. Das heißt: Die „Epiphanie“ Jesu ist genau die Art und Weise, wie Gott definitiv in Erscheinung tritt (vgl. Tit 3,4–7); und genau so, wie Jesus „erscheint“, offenbart sich Gott in seiner Herrlichkeit (2Tim 1,9f).

Als christologisches Leitmotiv der Pastoralbriefe verbindet sich die „Epiphanie“ sowohl mit der Inkarnation des Präexistenten (vgl. 1Tim 3,16)⁶² als auch mit der geschichtlichen Präsenz des Irdischen wie des Aufgeweckten (2Tim 1,9f; vgl. 2Tim 4,8⁶³) und mit der Parusie des Erhöhten (1Tim 6,14; 2Tim 4,1; Tit 2,13). Unter das Vorzeichen der „Epiphanie“ gestellt, interessiert den Autor freilich weniger die Differenzierung als der innere Zusammenhalt dieser Aspekte, und zwar vor allem im Hinblick auf die eschatologische Gegenwart, in der sich die Heilsbedeutsamkeit des menschgewordenen, stellvertretend für die Sünder gestorbenen und auf-erstandenen Jesus zeitigt, so daß in ihm alle Heilszukunft beschlossen ist.

Ein Schlüsseltext der Epiphanie-Christologie ist 2Tim 1,9f. Im Rahmen einer Ermahnung des Apostelschülers zum mutigen Glaubenszeugnis (1,7f) gemäß dem ihm verliehenen Charisma (1,6) spricht „Paulus“ von der rettenden Gnade Gottes,

⁹ die uns in Christus Jesus gegeben ist vor ewigen Zeiten,

¹⁰ jetzt aber offenbart worden ist durch die Erscheinung unseres Retters Christus Jesus,
der den Tod vernichtet hat
und Leben und Unvergänglichkeit hat aufleuchten lassen durch das Evangelium, ...

Das „Jetzt“ der Offenbarung „durch die Epiphanie“ bezieht sich auf das geschichtliche Kommen dessen, „in“ dem Gott schon vor aller Zeit seinen Heilsratschluß gefaßt hat. Es ist ein „Jetzt“, das alle geschichtliche Gegenwart durch die Zeiten hindurch bis zur Vollendung des Reiches Gottes umgreift.⁶⁴ Das einmalige und unwiederholbare Ereignis des geschichtlichen Wirkens Jesu, das der Aorist des Partizips anzeigt, prägt unwider- ruflich und unüberbietbar alle Zeit und Ewigkeit; denn die Wirkung der Epiphanie, die Vernichtung des Todes und die Vermittlung des ewigen Lebens in die geschichtliche Gegenwart der Kirche hinein, sind *eschatologische* Fakten (vgl. 2Tim 4,1.8) Vers 10 wird Motive der Taufliturgie auf-

⁶² Das *φανερῶν* von 1Tim 3,16 ist im Sprachfeld der Pastoralbriefe dem Epiphanie-Motiv eng verbunden, wie 2Tim 1,10 beweist.

⁶³ M. Dibelius – H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe (HNT 13), Tübingen 1966, 91, N. Brox (Past [s. Anm. 6] 267) u. a. denken an die Parusie. Doch schwingt die Gegenwarts-Eschatologie der Inkarnation und geschichtlichen Heilswirksamkeit Jesu mit; vgl. K. Läger, Christologie (s. Anm. 3) 85 f.

⁶⁴ Gut herausgestellt von L. Oberlinner, Epiphaneia (s. Anm. 15) 202f.

greifen⁶⁵, um die sakramentalen Wirkungen der Epiphanie Jesu im Leben der Kirche anzusprechen.

Daraus läßt sich im Umkehrschluß folgern: 2Tim 1,9f erfaßt unter dem Stichwort Epiphanie die geschichtliche Präsenz Jesu als eschatologischer Heilmittler. Die Präexistenz ist vorausgesetzt (1,9), ebenso die Inkarnation (1Tim 3,16) und der stellvertretenden Sühnetod Jesu (1Tim 2,5f), der in Tit 2,13f direkt mit einer (futurisch-eschatologischen) Epiphanie-Aussage verbunden wird; der Auferweckungsglaube (1Tim 3,16; 2Tim 2,8) bildet die Basis, die Parusieerwartung den Horizont (vgl. 1Tim 4,8). Im Blick steht der Jesus der Geschichte, aber nicht einfach als historische Persönlichkeit, sondern als der Inkarnierte, als der „für alle“ Gestorbene *und* als der Auferweckte; er steht im Blick *als* derjenige, durch den Gott seinen ewigen Heilsratschluß verwirklicht: wie durch seine Menschwerdung und seinen Tod, so durch seine Auferweckung und Erhöhung. Oder besser: Jesu Auferweckung, an der seine eschatologische Heilsbedeutung hängt, bringt – durch das Evangelium – seine Heilmittlerschaft (1Tim 2,5) genau in der Ausrichtung zu geschichtlicher Wirksamkeit, wie er als „Retter“ in die Welt gekommen ist.

Die präsentisch-eschatologisch ausgerichteten Epiphanie-Aussagen sind freilich nur in Verbindung mit den futurisch-eschatologischen zu verstehen.

Die Zukunftserwartung ist in den Pastoralbriefen weniger als bei Paulus gewichtet; aber sie ist auch nicht aus dem Blick geschwunden. Sie dient vor allem dazu, die Amtsparänese zu unterstreichen (1Tim 6,14f; 2Tim 4,1), also die gravierende Bedeutung der Aufgabe einzuschärfen, die den Paulusschülern mit der Evangeliumsverkündigung und Gemeindeleitung obliegt. Diesen Dienst kann sie aber nur leisten, wenn die Erwartung des Endgerichtes zum festen Glaubensgut der Gemeinde gehört.⁶⁶ Sie gewinnt durch die Auseinandersetzung mit den „Irrlehrern“ neue Aktualität (1Tim 4,1; 5,15; 2Tim 3,1–17).⁶⁷ Gegen die undialektische These der „Irrlehrer“, die Auferstehung sei schon geschehen (2Tim 2,18), klagt der Verfasser den eschatologischen Vorbehalt ein.

Nach 1Tim 6,14 gibt die „Epiphanie“ Jesu den Zeitpunkt an, „bis“ zu dem der Apostelschüler seinen „Auftrag makellos und untadelig“ erfüllen soll. Gemeint ist die „Parusie“ (vgl. 2Thess 2,8), deren Kairos Gott allein bestimmen wird. Die Erinnerung an diese „Epiphanie“, die noch aussteht,

⁶⁵ Eine nahe Parallele findet sich in Did 9,10; vgl. A. T. Hanson, *Past* (s. Anm. 1) 123.

⁶⁶ „Fast bedeutungslos“ (*L. Oberlinner*, 2Tim [s. Anm. 38] 154) ist sie schwerlich; sonst würde sie nicht herangezogen. Freilich ist der Unterschied zu Paulus signifikant.

⁶⁷ Vgl. K. Erlemann, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament*. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung (TANZ 17), Tübingen 1995, 214–217.

unterstreicht die Relevanz des Dienstes an der Wahrheit, den Timotheus leisten soll.⁶⁸ Einerseits eröffnet das Ausstehen der Parusie den Raum für die Verkündigung des Evangeliums, und zwar weit über den Tod des Paulus hinaus; andererseits ist Jesus Christus derjenige, der als Richter die Qualität der „Amtsausübung“ prüfen wird, und zwar nicht nur des Timotheus, sondern auch all derer, die er durch Handauflegung (vgl. 2Tim 1,6) zum Dienst bestellen soll.⁶⁹ 2Tim 4,1 zielt gleichfalls auf die sorgfältige „Amtsführung“ des Timotheus, die dem Urteil des Kyrios untersteht. Eng einander zugeordnet sind das „Richten“ Jesu, seine „Epiphanie“ und seine „Basileia“. Die Aussage ist (bewußt?) ein wenig unscharf. Gemeint ist wohl: Jesu Wiederkunft als Richter ist sein *futurisch-eschatologisches* „Erscheinen“; diese Epiphanie führt zur Vollendung der Basileia. Daß sie als *Jesu* Basileia angesprochen wird, steht nicht im Widerspruch zu 2Tim 4,18, wo vermutlich Gott selbst als Kyrios seiner Basileia im Blick steht (vgl. 1Tim 6,15)⁷⁰, sondern hebt die Rolle hervor, die Jesus nach Gottes Willen bei der Verwirklichung des umfassenden Heiles spielt.

Daß die „Parusie“ als „Epiphanie“ angesprochen wird, ist der „hellenistischen“ Sprache der Pastoralbriefe geschuldet, hat aber auch theologische Konsequenzen: Zum einen wird der enge Zusammenhang mit der geschichtlichen Epiphanie Jesu sowohl in seiner Menschwerdung (1Tim 3,16) als auch in seiner heilswirksamen Erhöhung (2Tim 1,9f) sichtbar; es ist im Grunde eine einzige Epiphanie zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gestalten. Zum anderen wird auch die Wiederkunft Jesu Christi als Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes angesprochen und dem umfassenden Heilsplan Gottes zugeordnet.

Es ist also gerade das Epiphanie-Motiv, mit dem der Autor der Pastoralbriefe die Einheit der Christologie zur Sprache bringt: von der Präexistenz und Menschwerdung über den Tod Jesu bis zur Auferweckung, Erhöhung und Parusie. Diese Einheit ist personal verstanden: es ist derselbe Jesus Christus, der als Mensch, als Erhöhter und als Richter erscheint; die Einheit der Christologie ist soteriologisch ausgerichtet: es ist derselbe Heilswille, der sich in den verschiedenen Formen der Epiphanie manifestiert; und die Einheit der Christologie ist mit Hilfe des Epiphanie-Motivs theozentrisch orientiert: es ist ein und derselbe Gott, der sich durch die Erscheinung Jesu als Retter offenbart. Diese Aspekte zusam-

⁶⁸ Vgl. J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 352f.

⁶⁹ Was Paulus in 1Kor 3,12–15 von der ekklesialen Aufbauarbeit aller Charismatiker sagt (von der die apostolische Aufgabe, das Fundament zu legen, durchaus abgesetzt ist), beziehen die Pastoralbriefe charakteristischer Weise speziell auf die Amtsträger.

⁷⁰ So L. Oberlinner, 2Tim (s. Anm. 38) 181; allerdings gegen G. Holtz, Past (s. Anm. 40) 87; K. Läger, Christologie (s. Anm. 3) 86f.

menzuschauen, begründet die christologische Leistungsfähigkeit des Epiphanie-Motivs.

2.2.5. Jesus als Retter

Wie Gott, der „Vater“, wird in den Pastoralbriefen auch Jesus Christus als „Retter“ angesprochen (vgl. Tit 1,3f). Die Kongruenz ist gewollt: Gott tritt als Retter in und durch Jesus Christus in Erscheinung; Jesus selbst offenbart *in persona*, daß Gott der Retter ist und worin sein Heilswille besteht. In dieser Kongruenz liegt auch die theologische Pointe.

Wieweit eine kritische Auseinandersetzung mit dem Verehrungsanspruch hellenistischer Rettergestalten intendiert ist, bleibe dahingestellt.⁷¹ Eine direkte Applikation findet sich nicht. Einen paulinischen Anknüpfungspunkt für den Hoheitstitel markiert Phil 3,20.⁷² Dort steht die Parusie Jesu „vom Himmel“ her (vgl. 1Thess 1,10) als Auftakt der eschatologischen Totenerweckung und Verwandlung der noch Lebenden im Blick. Im traditionsgeschichtlichen Hintergrund sind freilich, vermutlich durch paulinische Tradition vermittelt, auch die (häufig in Abrede gestellten) messianischen Anklänge zu beobachten, die erstens der Friedenskönig aus Sach 9,9^{LXX} und zweitens vor allem der Gottesknecht von Jes 49,6^{LXX} hat, der „Licht der Völker zur Rettung bis ans Ende der Welt“ sein soll.

Die Vernetzung mit dem Epiphanie-Motiv (2Tim 1,10; Tit 2,13) ist eng, aber auch zur Heilsmittlerschaft (1Tim 2,3,5f) und zur Erhöhung Jesu (1Tim 3,16) bestehen deutliche Verbindungen. Die christologische Qualifikation als σωτήρ bringt die soteriologische Finalität des Wirkens Jesu wie die Rückbindung der Heilsbedeutung an die Person Jesu präzise zum Ausdruck, die in seiner einzigartigen Beziehung zum Vater gründet. Nach 2Tim 1,9f und Tit 2,13 ist die „Erscheinung“ Jesu *ipso facto* ein Heilsergebnis, weil mit Jesus der „Retter“ geoffenbart wird (vgl. 1Tim 3,16). Offensichtlich soll die Titulatur die ganze christologisch fundierte Soteriologie der Pastoralbriefe assoziieren lassen: die „Rettung der Sünder“ (1Tim 1,15). Das „Heil (σωτηρία)“ ist nur „in Christus Jesus“ zu erlangen (2Tim 2,10), d. h. in dem „Raum“ seiner Heilsherrschaft, den seine Epiphanie eröffnet.

Unmittelbar mit der *Soter*-Titel verbunden, fokussiert Tit 3,4–7 diese Soteriologie der „Güte und Menschenliebe“ Gottes (Tit 3,4). Unter dem Vorzeichen nachpaulinischer Rechtfertigungstheologie beschreibt der Text mit starken Worten die soteriologische Wende, die das Christwerden bedeutet. Im Zentrum steht die Taufe⁷³, die das sakramentale Zeichen

⁷¹ Eine optimistische Einschätzung gibt L. Oberlinner, 2Tim (s. Anm. 38) 41f; Tit (s. Anm. 21) 11f.

⁷² Parallelen sind Joh 4,42 sowie 1Joh 4,14 und (auffällig) 2Petr 1,1.11; 2,20; 3,2.18.

⁷³ Vgl. G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit (BThSt 4), Neukirchen-Vluyn 1981, 107f.

der Neuschöpfung ist. Der „Heilige Geist“, der die Neuschöpfung (ἀνα-κάνωσις) wirkt, wird von Gott „durch Jesus Christus, unseren Retter“, ausgegossen (Tit 3,6). Das „Ausgießen“ des Geistes erinnert an Röm 5,5, verweist aber auch auf die messianische Verheißung von Joel 3,1f und meint eine Anteilgabe am *Pneuma*, die den Sünder zu einem neuen Menschen macht, indem seine Schuld vergeben und seine Zugehörigkeit zu Gott verwirklicht wird.

Die Spannweite der pastoralen Pneumatologie ist recht groß, der Skopos aber eng umrissen. Der Geist ist grundlegend Gottes Schöpfermacht, in der er Jesus von Toten erweckt (1Tim 3,16), vor allem aber ist er jene Größe, die den Amtsträgern erlaubt, ihre Aufgabe zu erfüllen (2Tim 1,7.14; vgl. 1Tim 4,1).

Die Mitteilung des erneuernden *Pneuma* geschieht διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Die paulinische Verhältnisbestimmung, die durch Spitzenaussagen wie 1Kor 15,45 und 2Kor 3,17 (ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν [„Der Herr ist der Geist“]) geprägt ist und die Herrschaft des erhöhten Gekreuzigten als Herrschaft des Geistes identifiziert, steht im Hintergrund, bleibt aber von dem viel schlichteren Gedanken der Pastoralbriefe zu unterscheiden. Jesus ist der „Mittler“ (vgl. 1Tim 2,5f) – wie des gesamten Heiles so auch des Geistes. Die Relation zwischen dem *Kyrios* und dem *Pneuma* wird nicht diskutiert. Entscheidend ist der christologische Akzent zum Schluß der kleinen Taufansprache: Die Rechtfertigung der Sünder, die Erneuerung in der Taufe und die Vermittlung des Geistes geschehen nicht nur in Anbetracht oder wegen des vergangenen Heildienstes Jesu; vielmehr läßt Gott den Christus Jesus aktiv an der präsentisch-eschatologischen (wie der futurisch-eschatologischen) Heilvermittlung beteiligt sein. Es kennzeichnet Gottes Heilshandeln, daß es „durch“ den Retter Jesus geschieht. Wie also Jesus deshalb „Retter“ ist, weil in ihm Gott epiphan wird, so vollzieht sich umgekehrt die Epiphanie des Retter-Gottes durch das Erscheinen Jesu Christi.

3. Die christologischen Traditionen

Die Pastoralbriefe können aus einem reichen Schatz christologischer Traditionen schöpfen.⁷⁴ Das läßt sich an den Hoheitstiteln *Christos*, *Kyrios* und *Soter* ablesen, am Motiv der Davidssohnschaft (2Tim 2,8), an den zahlreichen Glaubensformeln und Traditionszitatzen, die geschickt in den Duktus der Briefe eingeführt sind (z. B. 1Tim 2,5.6a; 3,16; 2Tim 1,9f;

⁷⁴ J. Gnilka behandelt in seiner „Theologie“ die Christologie der Pastoralbriefe insgesamt unter der Überschrift „Die Vorgaben“ (Die Theologie des Neuen Testaments [HThK.N.T.S 5], Freiburg 1994, 350–356).

2,11ff; Tit 3,4–7), nicht zuletzt an zentralen Themen wie der Präexistenz, der Inkarnation, dem Sühnetod, dem Loskauf, der Erhöhung und der Parusie, auch der Epiphanie.

3.1. Die Rezeption paulinischer und deuteropaulinischer Theologie

Die Spuren der Überlieferung führen vor allem zurück zu Paulus und in die deuteropaulinische Tradition.⁷⁵

Die Rechtfertigungstheologie der Pastoralbriefe ist mit ihrem betonten Gegensatz von Werken und Gnade nur vor dem Hintergrund des Galater- und vor allem des Römerbriefes verstehbar (vgl. Tit 3,3–7 mit Gal 4,3–7 und Tit 3,6f mit Röm 3,24), auch wenn nicht die Auseinandersetzung mit dem judenchristlichen Nomismus, sondern mit christlichem Leistungsdenken die Matrix bildet.⁷⁶ Das häufig aufgenommene und variierte Motiv des „in Christus“ (1Tim 1,14f; 3,13; 2Tim 1,1.9.13; 2,1.10; 3,12.15) ist nur auf der Basis der Christus-Pneuma-Theologie der paulinischen Hauptbriefe, vor allem des Römerbriefes, denkbar, obgleich die Verbindung zwischen Christologie und Pneumatologie (vgl. Tit 3,5; auch 2Tim 1,7.14) nicht so dynamisch ist wie bei Paulus (1Kor 15,45; 2Kor 3,17; Röm 8,1–11). Das „Mit-Christus“ im Sterben und Leben, das 2Tim 2,11 zum Ausgang eines kleinen Summariums existentieller Soteriologie macht, versteht sich am ehesten als *relecture* von Röm 6,8, bei der sich der hamartologische Horizont nicht unerheblich verändert hat.⁷⁷ Das „durch Christus“ von Tit 3,6 (das freilich nur noch in 2Tim 1,10 eine Parallele aus dem *Corpus Pastorale* findet) hat nur im theologisch stark akzentuierten *διά.c. gen.* der paulinischen Hauptbriefe und des Epheserbriefes Sachparallelen. Die akzentuierte Mittler-Christologie von 1Tim 2,5f, die das *διά* der Sache nach erläutert, reflektiert mit dem betonten „ein Gott – ein Mittler“ (εἷς θεός – εἷς μεσίτης) eine paulinische Tradition wie 1Kor 8,6 und dürfte auch von der Betonung des Menschseins Jesu in Röm 5,15 beeinflusst sein⁷⁸, wiewohl die paulinische Pointe die Begründung der Gemeinschaft mit Gott durch die Gemeinschaft mit Christus ist, die Pointe der Pastoralbriefe aber die Universalität des Heilshandeln Gottes.⁷⁹ Die protologische Einführung der Soteriologie in 2Tim 1,9 (πρόθεσις καὶ χάρις) verweist auf das soteriologische Summarium Röm 8,28ff (vgl. 9,11), aber mehr noch auf den Zentralsatz in der Eulogie des Epheserbriefes (1,11f) zurück.

⁷⁵ Daß die Pastoralbriefe eine kleine Sammlung von Paulusbriefen voraussetzen, hat A. Lindemann gezeigt: Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption paulinischer Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHTh 58), Tübingen 1979, 134–149.

⁷⁶ Vgl. *Th. Söding*, Art. Rechtfertigung: NBL Lfg. 12 (1998) 288–298: 295.

⁷⁷ *G. Lohfink* (Die Vermittlung des Paulinismus zu den Pastoralbriefen: BZ 32 [1988] 169–188) urteilt freilich, 2Tim 2,11 sei nicht direkt von Röm 6,8 abhängig, sondern sei eine spätere Variante derselben Tradition, die Paulus voraussetze.

⁷⁸ Anders *P. Trummer*, Paulustradition (s. Anm. 16) 197. Richtig ist allerdings, daß die Betonung des Menschseins des „Mittlers“ nicht ohne den Einfluß von Mk 10,45 zu denken ist, wo vom „Menschensohn“ gesprochen wird.

⁷⁹ Vgl. *K. Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen (1994) ²1995, 579.

So deutlich freilich der Einfluß paulinischer Theologie ist, so deutlich sind auch Unterschiede und Leerstellen. Vor allem fehlt in den Pastoralbriefen eine eigentliche Kreuzestheologie. Zwar steht der Tod Jesu im zentralen Blickfeld des Glaubens. Aber anders als im Kolosser- und Epheserbrief (Kol 1,20; 2,14; Eph 2,16) fehlt das Wortfeld des Kreuzes; die Niedrigkeit (Phil 2,7f) und „Schwäche“ Jesu (2Kor 13,3f) wird in den Pastoralbriefen so wenig betont wie die Anstößigkeit des Kreuzestodes (1Kor 1,22f) und der Fluch des Gekreuzigten (Gal 3,13; vgl. 2Kor 5,21). Dem entsprechend fehlt das Motiv des „Gekreuzigt-Werdens“ mit Jesus als Grundform christlichen Lebens (Gal 2,19f; Röm 6,6). Statt dessen soll der Tod Jesu als organisches Schlüsselereignis im umfassenden Heilshandeln Gottes erscheinen, der sich durch die Epiphanie des Retters Jesus als er selbst offenbart, und die *imitatio Christi* erweist sich vornehmlich im glaubensfesten, mutigen Bekenntnis.

Der Ausfall der Kreuzestheologie spiegelt sich im Rückgang der pneumatologischen Spannung. Paulus arbeitet in der Korrespondenz mit den Korinthern heraus, daß Gott seine neuschöpferische Gnadenmacht insofern durch Jesus, den auferweckten Gekreuzigten, erweist, als er sich durch das Pneuma mitteilt und daß umgekehrt das Wirken des Geistes zur Heiligung der Glaubenden nichts anderes ist als die Wirksamkeit Jesu selbst, der durch seinen Tod und seine Auferweckung als der „letzte Adam“ ausgewiesen worden ist, der „lebensschaffendes Pneuma“ ist (1Kor 15,45; vgl. 2Kor 3,17).⁸⁰ Die Pastoralbriefe halten demgegenüber nur fest, daß Gott durch Jesus den Geist vermittelt (Tit 3,6). Überdies folgen sie Paulus nicht auf seinem Gedankengang, daß der derselbe Geist, der die Heiligung und Rechtfertigung der Sünder bewirkt, den Glaubenden die Torheit des Kreuzes als Weisheit Gottes erschließt⁸¹ und die Charismen verleiht, so daß sie in jener Liebe, die Anteilhabe an der Kreuzes-Agape Jesu ist (1Kor 13), am Aufbau des Leibes Christi mitwirken können (1Kor 12–14). Stattdessen konzentriert sich der Geist nach den Pastoralbriefen auf die rechte Auswahl und Kompetenz der bischöflichen Amtsträger.

Rechnet man den Ausfall der Kreuzestheologie und den Rückgang der Pneuma-Christologie zusammen, könnte man den Eindruck gewinnen, daß ein „antiochenischer“ Paulus rezipiert worden sei, der zwar schon die universale Evangeliumsverkündigung, die Rechtfertigung aus Glauben, die Theologie des stellvertretenden Sühnetodes Jesu und die rettende

⁸⁰ Vgl. *Th. Söding*, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 31–58.71–92.

⁸¹ Ein Echo ist im Kolosser- und Epheserbrief durchaus noch zu hören; vgl. *F.-J. Steinmetz*, Die Weisheit und das Kreuz. Marginalien zum Kolosser- und Epheserbrief, in: *Th. Söding* (Hg.), Der lebendige Gott (s. Anm. 8) 226–240.

Kraft des Geistes Gottes, aber noch nicht die spezifische Rechtfertigungslehre, die scharfe Kreuzestheologie und die profilierte Pneumatologie der Hauptbriefe vertreten hat.⁸² Allerdings bleibt zu beachten, daß die Dominanz der futurischen Eschatologie, die für Paulus ausweislich des Ersten Thessalonicherbriefes lange Zeit maßgeblich war, in eine Dominanz der Gegenwartseschatologie verwandelt ist. Das erklärt sich als weiterer Schritt auf dem theologiegeschichtlichen Weg von den Hauptbriefen über den Kolosser- und Epheserbrief zu den Pastoralbriefen.

Deshalb scheint das Urteil gerechtfertigter, in den Pastoralbriefen werden nicht etwa ein „früher“ Paulus rezipiert, sondern ein „Paulus“, wie er sich späteren Generationen, die ihm alles verdanken, im Rückblick auf seine missionarische Lebensleistung und seine theologischen Kämpfe als „Lehrer der Heiden in Glaube und Wahrheit“ (1Tim 2,7) präsentiert: als Mann der Kirche, als Patron seiner Gemeinden, vor allem als Apostel, der die Augen für die Wahrheit des Evangeliums öffnet, indem er die Wirklichkeit des eschatologischen Heiles in der Gegenwart der Kirche und die Stringenz des göttlichen Heilshandelns an der Person Jesu Christi sichtbar macht.⁸³

3.2. Die Rezeption „vorpaulinischer“ und synoptischer Traditionen

Die zahlreich zitierten Bekenntnis-Traditionen weisen nicht nur (wie im Fall von 1Tim 2,5f und Tit 3,4–7) in die überlieferten Paulus-Briefe, sondern in ein breiteres Feld der Überlieferung hellenistisch-judenchristlicher Christologie zurück. Dabei lassen sich Elemente nicht nur vor-, neben- und nachpaulinischer, sondern auch synoptischer Christologie ausmachen. Beim Autor der Pastoralbriefe firmieren sie zwar durchweg als „paulinische“ Theologie; es darf wohl auch unterstellt werden, daß sie für ihn tatsächlich paulinische Überlieferung sind.⁸⁴ Aber motiv- und tra-

⁸² Hilfreich zur theologiegeschichtlichen und biographischen Einordnung ist J. Becker, Paulus. Apostel der Völker, Tübingen 1989.

⁸³ Reizvoll wäre ein Vergleich mit dem lukianischen Paulusbild – sofern man sich von der „Paulinismus“-Debatte zu lösen die Kraft hat; vgl. dazu D. Sängler, Von Paulus zu Lukas. Erwägungen zur lukianischen Paulusrezeption im Kontext einer Biblischen Theologie des Neuen Testaments, in: W. Kurz u. a. (Hg.), Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums. FS M. Greschat, Gießen 1994, 269–292. Auch für Lukas ist Paulus ein Mann der Kirche, der eine eher präsentische Eschatologie vertritt, ein Mann des Wortes und des rechten Glaubens, freilich auch ein Freund des sakramentalen Lebens; die lukianische „Rechtfertigungslehre“ (vgl. Apg 13,38f; 15,9ff) weist manche Parallele mit der „pastoralen“ auf.

⁸⁴ Während K. Läger (Christologie [s. Anm. 3] 182f) den gezielten Versuch des Verfassers meint beobachten zu können, junge Überlieferungen als paulinische Bekenntnisse zu adeln und gleichzeitig seine eigene Kreativität zu tarnen.

ditionsgeschichtlich lassen sie sich von der Christologie der Paulinen ebenso wie von der des Epheserbriefes unterscheiden. Einzelne Motive sind durchaus „archaisch“⁸⁵, andere aber „modern“. Nicht alle sind auf einen einzigen christologischen Grundton gestimmt. Kennzeichnend sind die recht verschiedene Herkunft der einzelnen Motive und die – traditionsgeschichtlich eher späte – Kombination, die aber der *Auctor ad Timotheum et Titum* zum großen Teil schon voraussetzt und gerade wegen der dadurch erzielten Spannweite der Aussagen schätzt.

Ganz paulinisch ist die soteriologische Kurzformel *1Tim 1,15* formuliert („Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten“). Doch deutlich genug klingt auch ein synoptisches Logion wie Lk 19,10 („Denn der Menschensohn ist gekommen, um die Verlorenen zu suchen und zu retten“) an (vgl. Mk 2,17 par; Lk 15). Kennzeichnend ist die universalistische („kosmische“) Ausrichtung, die ein spätes Entwicklungsstadium der Tradition anzeigen dürfte, zur Theologie der Pastoralbriefe aber sehr gut paßt und sie gerade wegen ihres paulinischen Unterbaus beeinflußt haben könnte.⁸⁶

1Tim 2,5f verbindet die paulinische Theozentrik der christologisch begründeten Soteriologie mit zwei ganz unterschiedlichen Motiven zu einer neuen und durchaus stimmigen Gesamtaussage. *Zum einen* erscheint Jesus in der Rolle des „Mittlers“ (*1Tim 2,5f*), die neutestamentlich als klar konturierte Heilsgestalt nur noch in der Bundestheologie des Hebräerbriefes begegnet (Hebr 9,15, ferner 8,6; 12,24); dort ist er „Bürge“, hier „Mittelsmann“⁸⁷. Zu schließen ist auf eine gemeinsame Tradition hellenistisch-judenchristlicher Christologie im Umkreis hellenistisch-jüdischer Weisheitstheologie (vgl. TestDan 6,2; Philo, VitMos 2,166), die aber durch die – jeweils anders gelagerte – Verbindung mit dem stellvertretenden Sühnetod Jesu ganz neue Dimensionen gewinnt. *Zum anderen* wird eben diese Heilsmittlerschaft des Sühne leistenden Stellvertreters durch den entscheidenden Relativsatz *1Tim 2,6a* ὁ δοῦς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων („der sich selbst als Lösegeld für alle gegeben hat“) in einer (gräzisierten) Sprache formuliert, die ohne die Erinnerung an Mk 10,45 (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν [„und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“]) kaum vorstellbar ist, aber auch ohne eine „paulinische“ Brücke, deren Stützpfeiler etwa in 2Kor 5,14 und 15 (ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν [„für alle gestorben“]) oder Gal 1,4 (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν [„der sich selbst für unsere Sünden gegeben hat“]) sichtbar werden, kaum in die Pastoralbriefe gelangt wäre. Freilich zeigt die Parallele Tit 2,14, die Jesu Selbsthingabe als „Loskaufen (λυτρόμα) von aller Gesetzlosigkeit und Reinigen (καθαρίζω) seines auserlesenen Volkes“ versteht, eine große Nähe zu 1Petr 1,18f und bezeugt damit eine „neue“, „gräzisierte“, heidenchristliche Sprache der Soteriologie, die freilich eng auf die alttestamentliche Sühnetheologie rückbezogen bleibt.

⁸⁵ Wie N. Brox (Past [s. Anm. 6] 163 ff) urteilt.

⁸⁶ K. Läger (Christologie [s. Anm. 3] 33f) hält den Autor für den Verfasser der Zeilen. Die Stimmigkeit zum Kontext ist tatsächlich groß. Mit sprachlicher Anpassung sollte gerechnet werden (Χριστὸς Ἰησοῦς; σῶζειν). Aber das schließt einen traditionellen Hintergrund nicht aus.

⁸⁷ Vgl. K. Backhaus, Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (NTA 29), Münster 1996, 140–146.

Die Rede von der Auferweckung des Davidssohnes 2Tim 2,8 erinnert vor allem an das vorpaulinische Bekenntnis Röm 1,3f.⁸⁸ Auch die paulinische Verbindung der Christus-Homologese mit dem Leitwort εὐαγγέλιον (Röm 1,1–7) scheint in 2Tim 2,7f rezipiert. Zu überlegen ist aber auch, wie stark die synoptischen Traditionen, die von Jesu Davidssohnschaft sprechen, die Christologie der Pastoralbriefe beeinflusst haben. Zwei Indizien gibt es. Erstens: 1Tim 6,13 erinnert, von der synoptischen Passionsgeschichte gedeckt, an das „Bekenntnis“, daß „Christus Jesus ... vor Pontius Pilatus“ abgelegt hat; damit wird genau die Frage nach der Königswürde Jesu gemeint sein (vgl. Mk 15,2 parr). Zweitens: In den synoptischen Evangelien ist Jesu Davidssohnschaft typisch mit seinem Erbarmen verbunden: „Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner!“ (ὐιὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με) ist der signifikante Ausruf (Mk 10,47f parr); der Weg in die Gnadenchristologie der Pastoralbriefe ist nicht übermäßig lang und verschlungen, auch wenn nur die Konvergenz mit der paulinischen *Charis*-Lehre zum Ziel hat führen können.

Das „Bekennnerlied“ 2Tim 2,11ff⁸⁹, das in Vers 11 Röm 6,8 parallel geht, entspricht in Vers 12 dem Menschensohn-Logion Mt 10,33 par. Lk 12,9. Hier wie dort geht es um die eschatologischen Konsequenzen der Verleugnung Jesu. Freilich fordert das synoptische Logion eine kompromißlose Glaubensentscheidung für Jesus heraus, während 2Tim 2,13 die „paulinische“ Gnadentheologie zu Wort kommen läßt: daß selbst der Glaubensabfall die Treue Jesu zu Gottes Rettungswerk nicht aufhebt.⁹⁰

Von besonderer Bedeutung für die Theologiegeschichte der Pastoralbriefe sind die epiphaniechristologischen Traditionen. In 1Tim 3,16 ist die Prägung durch Überlieferung unverkennbar, in 2Tim 1,9f ist die persönliche Handschrift des Paulusschülers stärker. Entscheidend ist das Stichwort ἐπιφάνεια. Es erklärt sich nicht aus der Begriffssprache des Apostels, der vielmehr gezielt ἀποκάλυψις κτλ. verwendet, ist aber keine Sprachschöpfung der Pastoralbriefe, sondern greift ein spätjudenchristliches, stark hellenistisch gefärbtes Offenbarungskonzept auf, das eigene theologische Merkmale besitzt.⁹¹ Es ist in der Offenbarungstheologie der Septuaginta vorgeprägt (2Reg [Sam] 7,23; 2Makk 2,21; 3,24; 5,4; 3Makk 5,8.51); es findet eine – entfernte – Parallele im Zweiten Thessalonicherbrief, wo die Parusie als Epiphanie thematisiert wird (2,8); und es ist – nicht dem Wort, sondern der Sache nach – mit der Offenbarungstheologie einerseits des Markusevangeliums, andererseits des Johannesevan-

⁸⁸ Skeptisch ist allerdings – gegen die herrschende Forschungsmeinung – G. Lohfink, Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe, in: K. Kerelke (Hg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften (QD 89), Freiburg 1981, 70–121: 95; er plädiert für eine gemeinsame Tradition.

⁸⁹ Vgl. ebd. 86f.

⁹⁰ Der Kontext fordert eine christologische Lektüre von Vers 13, auch wenn die Prädikate von Haus aus nur theozentrisch verstanden werden können; vgl. L. Oberlinner, 2Tim (s. Anm. 38) 87. Daß Jesus „sich selbst nicht verleugnet“, signalisiert, daß er durch das Gericht hindurch noch jene zu retten vermag, die ihn verleugnen; anders H. Stettler, Christologie (s. Anm. 18) 192f.

⁹¹ Vgl. Th. Söding, Art. Epiphanie II. AT und NT: LThK³ 3 (1995) 719f.

geliums um ein paar Ecken verwandt. Das „apokalyptische“ Offenbarungsverständnis paulinischer Provenienz entwickelt sich genuin in zeitlichen, das „epiphane“ der Pastoralbriefe eher in räumlichen Kategorien; das „apokalyptische“ ist futurisch-eschatologisch, das „epiphane“ präsentisch-eschatologisch akzentuiert; das „apokalyptische“ begreift Offenbarung als neu-schöpferischen Vorgang, das „epiphane“ als Hervortreten einer ewigen Wirklichkeit Gottes in die Erfahrungswelt der Menschen.

Auffällig ist, daß die uralte Tradition der „Auslieferung“ Jesu durch Gott in das Leiden, die bei Paulus (1Kor 11,23; Gal 2,20; Röm 4,25; 8,31–38) und im Epheserbrief (5,2.25) große Bedeutung hat, nicht begegnet. Wahrscheinlich ist, daß an ihre Stelle das Epiphanie-Motiv tritt. Dadurch wird die soteriologische Dramatik des Leidens Jesu – auch in der Beziehung Jesu zum Vater – abgeschwächt, die Gegenwart Gottes im Leiden Jesu hingegen hervorgehoben.

3.3. Zusammenfassung

Die traditionelle Prägung der Christologie ist nicht zu bestreiten.⁹² Aber sie ist kein Makel, sondern ein Gütesiegel⁹³; sie liefert kein Argument gegen die Qualität der pastoralen Christologie, sondern ist Ausdruck eines frisch entwickelten und zukunftsweisenden Traditionsprinzips.⁹⁴ Offensichtlich greift der Paulusschüler in seinen Briefen nur einen kleinen Ausschnitt aus seinem Traditionsgut auf. (Es gibt keine einzige Wiederholung.) Was er präsentiert, ist durchaus vielschichtig, aber kohärent. Die Kohärenz zeigt gewiß die Handschrift des Verfassers, der das breite Spektrum seiner Tradition im Fokus seiner Epiphanie- und Mittler-Christologie bündelt, repräsentiert aber zugleich die theologischen Schwerpunkte der „Paulus-Schule“, der er angehört: Die Christologie der Pastoralbriefe erwächst in der konstruktiven Aneignung, Interpretation und Aktualisierung der Traditionen, die in dieser „Schule“ gepflegt worden sind.

Die Beziehung zum Paulus der Hauptbriefe (und zum Epheserbrief) ist

⁹² H. Stettler (Christologie [s. Anm. 18] 325–328) sucht in 1Tim 6,13 (Jesu Zeugnis vor Pilatus), Tit 3,5 (Wiedergeburt) und andernorts johanneischen Einfluß festzumachen. Das bleibt fraglich.

⁹³ Vgl. A. Y. Lau, Manifest in Flesh (s. Anm. 14) 177: „The Pastor is in his own right an stute interpreter-theologian ...“

⁹⁴ Vgl. K. Kertelge, „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament als Herausforderung für die Ökumene, in: D.-A. Koch – G. Sellin – A. Lindemann (Hg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 344–360: 347f.

so intensiv, daß die Christologie der Pastoralbriefe als *deuteropaulinisch* klassifiziert werden muß.⁹⁵ Der Rückgriff auf die paulinische Theologie ist programmatisch (wie die Pseudepigraphie signalisiert). Aber der Autor rekurriert nicht nur auf die Christologie, die aus den Paulus-Briefen bekannt ist. „Paulus“ weist ihm vielmehr den Weg auf ein breites Motivfeld hellenistisch-judenchristlicher Christologie, auf dem auch vor-, neben- und nachpaulinische sowie synoptische Traditionen fruchtbar geworden sind. Nicht die geringste theologische Leistung der Pastoralbriefe besteht darin, daß sie – als neutestamentliche Spätschriften – Verbindungen zwischen „paulinischer“ und „synoptischer“ Christologie knüpfen, so daß nicht etwa künstliche Kompromisse, sondern organische Einheiten entstehen, die ihre eigene Aussagekraft gewinnen.

Die Pastoralbriefe schärfen dadurch ihr christologisches Profil, daß sie wesentliche Elemente paulinischer Christologie (Präexistenz, Geschichte, Heilstod, Auferweckung, Parusie) aufgreifen, aber keine Neuauflage der Kreuzes- und Pneumachristologie liefern, sondern aus alten judenchristlichen Wurzeln eine neue Offenbarungstheologie konzipieren, in der die Epiphanie des Retters als eschatologischer Angelpunkt der Heilsökonomie Gottes erscheint. Diese nachpaulinische Christologie kann nicht in derselben Radikalität wie die Kreuzes- und Pneuma-Christologie des Apostels die Verlorenheit der Sünder, die schöpferische Macht der Gnade, die Intensität der Proexistenz Jesu und die versöhnende Kraft der Feindesliebe Gottes zur Sprache bringen. Aber sie hat ihre Stärken, wo sie die Effektivität des Heilshandelns Gottes hervortreten läßt, die Einheit der Christologie in soteriologischer Perspektive sichtbar macht und die Kirche als geschichtliche, institutionell verfaßte Größe dem Heilsgeschehen zuordnet.

4. Der Stellenwert der Christologie in den Pastoralbriefen

Die Pastoralbriefe verfolgen ein doppeltes Ziel. Zum einen wollen sie zur Sicherung der „reinen Lehre“ ein bischöfliches Leitungsamte etablieren, dem die Kompetenz ekklesialer Didache zukommt. Zum anderen müssen sie eine „Gnosis“ (1Tim 6,20) zurückdrängen, die eine erhebliche Anziehungskraft auf die nachpaulinischen Gemeinden ausübt, aber in den Augen des Verfassers eine „Häresie“ ist (vgl. Tit 3,10).⁹⁶

⁹⁵ Zahlreiche weitere Stellen meint *H. Stettler* (Christologie [s. Anm. 18] 317–322) markieren zu können. Doch scheint Vorsicht geboten.

⁹⁶ Gut zusammengefaßt bei *U. Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1839), Göttingen (1994) ²1996, 377–401.

Beide Ziele sind eng miteinander verbunden, aber doch auch zu unterscheiden. Das bischöfliche Leitungsamt wird nicht nur zur Eindämmung der Gnosis etabliert; es erklärt sich auch nicht nur als organisatorische Maßnahme aufgrund des Anwachsens der Gemeinde. Entscheidend ist die Fortentwicklung der paulinischen und deuteropaulinischen Apostolatstheologie: Es gilt, das apostolische Evangelium vor Verfälschung zu bewahren und angesichts neuer Herausforderungen fortzuentwickeln; das ekklesiologische Mittel ist die Etablierung einer apostolischen Sukzession, die von der Verleihung des Geistes durch Handauflegung (vgl. 2Tim 1,6) an die in paulinischer Tradition stehenden Amtsträger geprägt ist.⁹⁷ Umgekehrt soll die „Gnosis“ nicht nur durch eine Reihe institutioneller Maßnahmen zurückgedrängt, sondern vor allem durch eine neue Wahrnehmung, Aneignung und Anreicherung der paulinischen Theologie überwunden werden: Es gilt, die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungslehre wiederzugewinnen. Dies ist die vornehmste Aufgabe ekklesialer Didache in den Glaubenskämpfen der Zeit.

Die „gesunde Lehre“ in der Form authentisch paulinischer Theologie spielt in der Strategie der Pastoralbriefe die entscheidende Rolle.⁹⁸ Sowohl apostolatstheologisch-ekklesiologisch als auch theologisch-soteriologisch kommt der Christologie die Schlüsselstellung zu. Die Christologie braucht nicht mit ingenieurer Geste neu erfunden zu werden; es reicht, ihre „paulinischen“ *essentials* zu rezipieren und zu applizieren. So entsteht, was gebraucht wird: eine grundsolide, im Ansatz konservative, aber für die hellenistische Kultur aufgeschlossene Christologie, die vor allem die Präsenz Gottes in der Person und im Handeln Jesu Christi betont.

4.1. *Der theologische Kontext der Christologie*

Die Christologie der Pastoralbriefe ist das Zentrum eines dichten Netzes theologischer Themen und Motive. Der unmittelbare Kontext der christologischen Basisaussagen ist in den Pastoralbriefen – wie bei Paulus – die (theozentrische) Soteriologie. Daß der typische Hoheitstitel „Retter“ (σωτήρ) lautet, weist bereits die Richtung. Über die Soteriologie – und zwar immer über sie – eröffnen sich weitere Themenfelder, die von der Christologie aus erschlossen werden. Die wichtigsten sind die Apostolatstheologie, die Ekklesiologie und die Ethik.

4.1.1. Soteriologische Christologie – christologische Soteriologie

Die Soteriologie der Pastoralbriefe läßt sich streckenweise als Versuch einer Neuaneignung der paulinischen Rechtfertigungslehre verstehen, wobei es freilich erhebliche Verschiebungen im Verständnis von Sünde

⁹⁷ Ausgewogene Urteile bei K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (BiH 10), München 1972, 140–151.

⁹⁸ Vgl. E. Schlarb, *Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe* (MThSt 28), Marburg 1990.

und Gerechtigkeit, Glaube und Gesetz gibt (vgl. 2Tim 1,9; Tit 3,4–7)⁹⁹: Weder steht dem Paulus-Schüler die unheilvolle Macht der Sünde über das Gesetz vor Augen (Röm 7) noch die Gerechtigkeit Gottes als Verheißungstreue (Röm 3,21–31) und der Glaube als Partizipation am Kreuz Jesu Christi (vgl. Gal 2,19f). Die Pastoralbriefe versuchen vielmehr soteriologisch auf die Frage zu antworten, wie der Glaube in der Klarheit des Bekenntnisses und der ausdauernden Festigkeit engagierter Frömmigkeit gelebt werden kann, und sie antworten, daß von Anfang bis Ende nicht die moralische Leistungsfähigkeit der Menschen, sondern allein die Gnade Gottes zum Heil führt.

Die christologische Basis dieser nachpaulinischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre kommt in einer Reihe von Kernsätzen besonders gut heraus. Sie beziehen sich sowohl auf Paulus und auf Timotheus als auch auf die Christen insgesamt. Die Erinnerung an die Gnade, die Paulus zuteil geworden ist (1Tim 1,12–17), führt in 1Tim 1,15 zu einer Sentenz, die geradezu als Kurzformel neutestamentlicher Soteriologie gelten kann:

Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten.

Das „Kommen“ Jesu Christi „in die Welt“ verweist auf das Motiv seiner Epiphanie und Menschwerdung (1Tim 3,16); es ist nicht auf das Geschehen der Geburt Jesu zu reduzieren, sondern umgreift seine gesamte Geschichte, vor allem auch seinen Tod, und stellt sie in den größeren Kontext der heilstiftenden Selbstoffenbarung Gottes.

Die Aufforderung an Timotheus in 2Tim 3,12–16, eifrig sein theologisches Lernprogramm als Bischof voranzutreiben, verbindet sich mit der Rekapitulation des theologischen Grundwissens aus paulinischer Tradition, daß die „Rettung durch den Glauben in Christus Jesus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)“ geschieht (2Tim 3,15). Die „paulinische“ Präposition ἐν gibt nicht nur den Inhalt des Glaubens an, sondern die „Sphäre“ der Christus-Herrschaft, in welcher der Glaube entsteht und gelebt wird. Die Ermahnung an Titus, die Gemeinde zum Tun des Guten anzuhalten (Tit 3,1), geht Tit 3,4–5 in eine breite Verkündigung des Heilsgeschehens, daß die „Epiphanie der Güte und Menschenfreundlichkeit (χρηστότης καὶ φιλανθρωπία) Gottes“ in der Person des Retters Jesus die Rechtfertigung bewirkt, die nicht „aus Werken“ geschieht, sondern allein „durch die Gnade“ Gottes (οὐκ ἐξ ἔργων ... ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος).

Die Pastoralbriefe treffen keine Christusaussage, die nicht soteriologisch geöffnet wäre. Durchweg geht es darum, den Christen der nachapostolischen Zeit das grundlegende Gnadengeschehen zu vergegenwärtigen, dem sie ihr Leben verdanken. Die Taufe, die Tit 3 ihrer soteriologischen

⁹⁹Vgl. K. Kertelge, Art. Rechtfertigung: TRE 28.1/2 (1997) 286–307: 297f.

Kraft wegen als „Wiedergeburt“ (παλιγγενεσία) beschreibt, hat eine ähnlich große Bedeutung wie nach Röm 6, wo freilich die soteriologische Partizipation an Jesu Tod und Auferweckung im Mittelpunkt steht. Der „späte“ Standort der Pastoralbriefe wird vor allem dort sichtbar, wo Paulus selbst als Typos des begnadeten Sünders (1Tim 1,16: ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων ...) vor Augen gestellt wird. Das knüpft an die urpaulinischen Aussagen über das Wunder seiner Berufung (1Kor 15,1–11) und das Vorbild seines apostolischen Lebens (1Kor 4,16; 11,1) an, führt aber weit über sie hinaus und erklärt sich nicht nur im Zuge hagiographischer Stilisierung des Apostels zu *dem* Zeugen des Evangeliums, sondern reflektiert vor allem, daß die christologische Soteriologie, wie sie im Ansatz aus Paulus bekannt ist, in den Pastoralbriefen weit stärker in ihren ekklesiologischen und apostolatstheologischen Aspekten thematisiert wird. Was Paulus widerfahren ist, als großer Sünder rein aus Gnade zum Apostel gemacht worden zu sein, weist die Dimensionen jenes Gnadengeschehens aus, dem sich die Glaubensexistenz *aller* Christen verdankt (vgl. 2Tim 1,9f), und weist die Wirkung dieser Gnade in der Geschichte der Kirche auf, der die Adressaten ihr Christsein verdanken.

Daß die Gnadentheologie wie die Universalität des Heilsgeschehens so stark betont sind, ruht auf einem breiten christologischen Fundament. Es basiert auf einer neuen Aneignung des „Für“, das nach ältester jüdenchristlicher Tradition Jesu Tod bestimmt. Während jedoch Paulus die Universalität des Evangeliums gerade in der abgrundtiefen Torheit des Kreuzes begründet sieht, verweisen die Pastoralbriefe auf die absolute Souveränität Gottes und das vollkommene Hervortreten seines Rettungswillens in der Person und Geschichte Jesu. Nicht die paradoxe Dramatik, sondern die unwiderstehliche Anziehungskraft des Heilsgeschehens ist betont.

4.1.2. Apostolatstheologie

Das wichtigste theologische Bezugsfeld, das von der Christologie aus durch die Soteriologie erschlossen wird, ist die Apostolatstheologie. Ihr Stellenwert gegenüber Paulus (bei dem er nicht gering ist) wird deutlich erhöht. Am Ende der neutestamentlichen Zeit rückt für den Autor der Pastoralbriefe in den Rang eines theologischen Hauptsatzes auf, daß die Rettung „aller“, die Gottes Willen entspricht (1Tim 2,4), nicht nur der weltweiten Verkündigung des Evangeliums bedarf, sondern eben deshalb auch authentischer Verkündiger. Diese aber werden, so die im Raum der paulinischen Tradition gewachsene (vgl. Eph 4,1–11) Glaubensüberzeugung, der Kirche von Gott durch den auferstandenen Kyrios auch tatsächlich geschenkt; es kommt freilich darauf an, daß die Verantwortlichen

die geeigneten Kandidaten erkennen und daß die Gemeinden deren spezifische Kompetenz und Verantwortung auch anerkennen.¹⁰⁰

Die einschlägigen Texte haben zwei Ausrichtungen. Zum einen geht es um die Berufung des Paulus zum Apostel, die für seine Schüler prägend wird, zum anderen um glaubwürdige Verkündigung und rechte Lehre.

Den Apostolat des Paulus bringen unter theozentrischem Vorzeichen in aller Kürze die Präskripte der Timotheusbriefe zur Sprache (1Tim 1,1: ἐπιταγὴν θεοῦ ... καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν; 2Tim 1,1: διὰ θελήματος θεοῦ κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Der soteriologische Grundtext 1Tim 1,12–17 thematisiert mit großer Betonung die theologische Dimension des paulinischen Dienstes. *Der Sünder* ist durch die Gnade und die Macht Jesu Christi zu *dem* Apostel geworden (1,12.16):

¹² Dankbar bin ich dem, der mich stark gemacht hat: Christus Jesus, unserem Herr, weil er mich für treu gehalten und mich zum Dienst eingesetzt hat ...

¹⁶ Aber deshalb habe ich Erbarmen gefunden, damit Christus Jesus an mir als erstem seine ganze Güte erweise ...

Die theologische Struktur der Apostolatstheologie ist der genuin paulinischen in wichtigen Punkten nicht unähnlich (vgl. 1Kor 15,1–11; 2Kor 3; Gal 1,15f; Röm 1,1–6 u. ö.): Die Berufung geht von Gott aus, und sie ist deshalb christologisch vermittelt; denn der Ruf zum Apostolat erfolgt durch den auferstandenen Kyrios, so daß der Apostel auf Leben und Tod sein Diener ist. Die Berufung ist ein Akt der Neu-Schöpfung, der nicht nur die Vergebung der Sünden (vgl. 1Kor 15,8ff), sondern auch die Einsetzung in das Amt des Apostels (vgl. 1Kor 12,28) und die pneumatische Befähigung zum apostolischen Dienst umfaßt. In den Pastoralbriefen ist die Berufung des Paulus zum Apostel einzigartig; sein Apostelamt gehört zum Fundament jener Ekklesia, der die Adressaten angehören. Die Linie, die in 1Kor 3,10–15 ansetzt und deuteropaulinisch zu Eph 2,19–22 und 4,11–16 führt, wird ein ganzes Stück weiter ausgezogen: Die Beauftragung des Paulus, dem sich die Existenz der paulinischen Gemeinden verdankt, erscheint als wesentlicher Bestandteil des christologischen Heilsgeschehens.¹⁰¹

Allerdings bleibt der starke Unterschied zu beachten. In den Selbstzeugnissen des Paulus ist die Apostolatstheologie, wie nicht zuletzt aus den Peristasenkatalogen ersichtlich (1Kor 4,9–13; 2Kor 4,7–12; 6,4–10;

¹⁰⁰ Vgl. P. Trummer, „Treue Menschen“ (Tit 2,2). Amtskriterien damals und heute, in: *Ders.*, Aufsätze zum Neuen Testament, Graz 1987, 95–135.

¹⁰¹ Gut beobachtet von M. Wolter, Pastoralbriefe (s. Anm. 11) 91. (Freilich wäre der genuin paulinische Zusammenhang zwischen Auferstehung, Erscheinung und Sendung stärker zu würdigen.)

11,16–33), angewandte Kreuzestheologie. Die Pastoralbriefe sprechen zwar auch mit großem Nachdruck vom Leiden und gar vom Sterben des Apostels in seinem Dienst am Evangelium (2Tim), verbinden dies aber nicht mit der Schwachheit, der Unansehnlichkeit und heilsamen Anstößigkeit des Evangeliums und seines Verkündigers (2Kor 12,1–10), sondern mit der spirituellen und moralischen Größe des Heidenapostels, seiner Ausdauer und Kampfbereitschaft (2Tim 4,6ff). Das hat wesentlich mit der veränderten Christologie zu tun: Jesus, der seinerseits „vor Pontius Pilatus das rechte Bekenntnis bezeugt hat“ (1Tim 6,13), braucht Verkündiger, die im Leiden nicht verzagen, sondern ihren Mann stehen.

Die Berufung des Apostels, wie die Pastoralbriefe sie verstanden haben, bleibt prägend für seine Schüler und Nachfolger – nicht nur in dem Sinn, daß sie die Glaubenshaltung des Apostels nachahmen sollen, sondern vor allem in dem Sinn, daß sie – ausgedrückt durch die (sakramentale) Geste der Handauflegung (2Tim 1,6) – an der Berufungs- und Verkündigungsgnade partizipieren, die zum Wohle der ganzen Kirche zuerst Paulus zuteil geworden ist.

Der Apostolatstheologie der Pastoralbriefe geht es in der Konsequenz der Berufung zum Apostel immer auch um die Verkündigung und die Lehre des Evangeliums, besonders um seine mutige Bezeugung im Leiden. Wiederum richtet sich der Blick zuerst auf Paulus. Im Ersten Timotheusbrief wird die grundlegende Glaubenswahrheit (2,4), daß es nur „einen Gott“ gibt und nur „einen Mittler ... , der sich selbst als Lösegeld für alle gegeben hat“ (2,5.6a), als ein „Zeugnis zur rechten Zeit“ (μαρτύριον καιροῦ ἰδίοϋ) in Erinnerung gerufen (2,6b), das sich gegenwärtig in der apostolischen Verkündigung und in der apostolischen Lehre der Heiden „in Glaube und Wahrheit“ (ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ) durch den Apostel erweist (2,7) – eben weil Gott will, daß „alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (2,3f). Dieses „paulinische“ Christuszeugnis muß weitergetragen werden – und kann weitergetragen werden im Machtbereich des auferweckten Kyrios, der es an Motivation und Inspiration nicht fehlen läßt. Den Auftrag zur Evangeliumsverkündigung bewährt „Paulus“, wie er im Zweiten Brief an Timotheus schreibt, auch im Leiden (2,8f). Einerseits weiß er, daß er um der „Auserwählten“ willen aushalten muß (2,8). Andererseits leidet er „im“ Evangelium (2,8f). Das heißt auch: „um des Evangeliums willen“¹⁰². Aber die Bedeutung reicht weiter. Das erhellt die soteriologisch aufgeladene Christologie. Von Röm 6,8 inspiriert (vgl. Kol 2,12f; 3,1ff), appliziert 2Tim 2,11b–13 das Heilsgeschehen in der Spannung von futurischer und

¹⁰² So L. Oberlinner, 2Tim (s. Anm. 38) 80.

präsentischer Eschatologie als Lebens-Gemeinschaft mit Christus in der Form der Leidengemeinschaft. Am leidenden Apostel, der für das Evangelium eintritt und sich ganz vom Evangelium bestimmen läßt, vollzieht sich, was die Hoffnung aller Christen ausmacht (2,11):

Denn wenn wir mit ihm sterben, werden wir auch mit ihm leben.

Das Leiden „im Evangelium“ ist also ein Leiden „mit“ Christus, insofern es Ausdruck der rettenden Lebensgemeinschaft mit ihm ist, die das Evangelium ausmacht.

Während die christologische Vermittlung der apostolischen *Berufung* auf Paulus konzentriert bleibt, wird die christologische Vermittlung des apostolischen *Zeugnisses*, wie es die Ekklesiologie der Pastoralbriefe fordert, auf Timotheus als *den* Apostel-Schüler ausgedehnt. In der großen *adhortatio* des Zweiten Briefes, in der „Paulus“ dem „geliebten Kind“ (2Tim 1,2) die Pflichten des Bischofsamtes vor Augen stellt, findet sich zu Beginn gleich zweimal die Mahnung, in allen Widrigkeiten furchtlos Zeugnis für das Evangelium abzulegen (1,6–12; 2,1–7). Beidemal wird auf das Vorbild des Paulus verwiesen, dem Timotheus nacheifern soll (2Tim 1,11ff; 2,9). Die Möglichkeit, diesen Anspruch zu erfüllen, liegt darin, das „Charisma Gottes zu entfachen“, das durch die Handauflegung „in“ Timotheus ist (1,6), und „Jesu Christi zu gedenken“ (2,8). Der „Geist“, der die rechten Tugenden des Verkündigers vermittelt, wird in 2Tim 1,9ff als Frucht des christologischen Heilsgeschehens vorgestellt, unmittelbar als Resultat der „Epiphanie unseres Retters Christus Jesus, der den Tod vernichtet und Leben wie Unvergänglichkeit durch das Evangelium ans Licht gebracht hat“ (2Tim 1,10). Zum christologischen „Gedenken“, das 2Tim 2,8 anmahnt, gehört ausweislich der Sachparallele 1Tim 6,12ff auch, sich das Vorbild dessen zu vergegenwärtigen, der „vor Pontius Pilatus das rechte Bekenntnis bezeugt hat“ (6,13). Entscheidend ist aber das Grundgeschehen der Auferweckung Jesu von den Toten (2,8b), das – ähnlich wie bei Paulus selbst – dank der Gnade Gottes durch das Mit-Sterben mit Jesus hindurch das „Mit-Leben“ mit ihm begründet (2,11).

4.1.3. Ekklesiologie

Die christologische Fundierung der Ekklesiologie und die ekklesiologische Öffnung der Christologie zeigen sich vor allem in 1Tim 3,14ff. Die einzelnen Regelungen, die „Paulus“ von 2,1 an Timotheus für verschiedene „Stände“ der Kirche ans Herz legt, werden in jenem Abschnitt ekklesiologisch und christologisch fundiert. „Wie man sich im Haus Gottes verhalten muß“ (3,15a), ergibt sich aus dem Wesen der Kirche, „welche ist: Ekklesia des lebendigen Gottes, Säule und Fundament der Wahr-

heit“ (3,15b).¹⁰³ Dies wiederum ergibt sich aus dem Christusgeschehen, das, den gesamten Passus zur ekklesialen Praxis abschließend, als „Geheimnis des Glaubens“ (τῆς εὐσεβείας μυστήριον) mit Hilfe „paulinischer“ Tradition ins Gedächtnis gerufen wird (3,16): Es ist ein wesentlicher Aspekt des eschatologischen Heilsgeschehens, daß derselbe Christus, der „erschienen ist im Fleisch ... und aufgenommen ist in Herrlichkeit“, auch „verkündet wird unter den Heiden und geglaubt wird in der Welt“. Damit ist der theologische Stellenwert der Ekklesia bestimmt: Durch Gottes Wirken ist sie in der Welt der Ort, an dem durch die Verkündigung des Glaubens der rettende Glaube gelebt wird.¹⁰⁴

So wie die Verbindung der Christologie mit der Apostolatstheologie durch die Soteriologie eine nicht unproblematische, aber zeitgemäße Entwicklung „paulinischer“ Theologie in nachapostolischer Zeit ist, so auch im Fall der Ekklesiologie. Bereits für Paulus ist die Entstehung der Ekklesia, des „Leibes Christi“ (1Kor 12,12–27; vgl. Röm 12,3f), eine authentische und zentrale Auswirkung der Heilsherrschaft, die der auferweckte Gekreuzigte von Gott her und auf Gott hin ausübt (vgl. 1Kor 10,16f). Der Epheserbrief bringt, weit darüber hinausgehend, die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden als das große Geheimnis des Glaubens zur Sprache (2,11–22). Durch diese ekklesiologische Perspektive will er einerseits die geschichtliche, soziale, religiöse, biographische, liturgische, katechetische „Erdung“ des Gnadengeschehens forcieren und andererseits die Zugehörigkeit zumal der Heiden zur Kirche als Gnadengeschenk Gottes erkennen lassen. Die Pastoralbriefe entwerfen kein ähnlich hochstilisiertes Kirchenbild, setzen aber voraus, daß die Ekklesia sich dem christologischen Heilshandeln Gottes verdankt. Freilich denken sie anders als Paulus nicht eigentlich an die Vielfalt der Charismen, die im Leibe Christi kraft des Geistes lebendig sind (1Kor 12,4–30; Röm 12,6ff), sondern an die apostolische Basis und die amtliche Struktur der Kirche. Die Ekklesiologie ist nüchterner als im Epheserbrief¹⁰⁵, vielleicht auch enger, jedenfalls

¹⁰³ Es wird kritisch diskutiert, welche Bedeutung die von 1Kor 3,10–17 und 2Kor 6,6 durchscheinende Tempelmetaphorik hat; pro: J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993, 253f; skeptisch: A. Weiser, Die Kirche in den Pastoralbriefen. Ordnung um jeden Preis?: BiKi 46 (1991) 107–113 (der Verfasser ersetze das ihm von Paulus bekannte Bild des Tempels durch das des „Hauses“, um seine patriarchalische Ordnungsvorstellung begründen zu können).

¹⁰⁴ Vgl. Th. Söding, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg 1997, 122–133.

¹⁰⁵ Scharf urteilt R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II: Die urchristlichen Verkündiger (HThKNT.S 2), Freiburg 1988, 107: „Kommt man vom Epheserbrief her, ist man über das hausbackene Bild der Kirche in den Pastoralbriefen bestürzt.“

konzentrierter auf praktische Fragen, wie sie vielen Gemeinden wohl auf den Nägeln brannten. In jedem Fall ist sie christologisch begründet; die christologische Soteriologie bestimmt den Horizont der Ekklesiologie – nicht umgekehrt.¹⁰⁶

4.1.4. Die Praxis des Glaubens

Zweimal bringen die Pastoralbriefe – jeweils an hervorgehobener Stelle – die unmittelbare Bedeutung der Christologie für die Praxis des Glaubens zur Sprache. Als *πρῶτον πάντων* der Regeln, die „Paulus“ im Ersten Timotheusbrief für das ekklesiale Leben aufstellt (2,1 – 3,16), steht – in bester jesuanischer und paulinischer Tradition – das Gebet, das *via* Timotheus den (kommenden) Bischöfen, aber auch den anderen Gemeindegliedern (vgl. 2,8f) ans Herz gelegt wird. Betont ist, daß es in jeder Form und Hinsicht „für alle Menschen“ geschehen soll (2,1f). Diese Weite muß das Fürbitt- und Dankgebet haben, weil Gott „alle Menschen retten will“ (2,4), was sich gerade in der Lebenshingabe Jesu „für alle“ (*ὑπὲρ πάντων*) zeitigt (2,6). Das Gebet der Kirche ist durch das Wissen um diese Glaubenswahrheit geprägt; es ist Zustimmung zur universalen Proexistenz Jesu, gewiß eine „Verpflichtung“¹⁰⁷, aber zuerst eine im Christusgeschehen begründete Möglichkeit, vom „Für“ des Todes Jesu bestimmt zu werden. Auf diese Weise öffnet sich die Kirche der Welt, damit sich die Welt der Kirche öffnet und ihr Räume für die Evangeliumsverkündigung aufschließt.¹⁰⁸

Im Titusbrief wird die Haustafel (2,1–10) von einer christologischen Begründung (2,11–15) abgeschlossen, die mit Hilfe des genuin griechischen, aber hellenistisch-jüdisch längst adaptierten und später in der Alten Kirche weit ausgebauten *παιδεία*-Motivs eine organische Verbindung von Soteriologie und Ethik zu knüpfen trachtet: Das „Erscheinen“ der „Gnade Gottes“ wirkt sich zur Rettung aller Menschen (2,11) so aus, daß „wir“ – pädagogisch – angeleitet werden, „die Gottlosigkeit und die weltlichen Leidenschaften“ zu lassen (2,12a), aber die Kardinaltugenden der Besonnenheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit in der Hoffnung auf die endgült-

¹⁰⁶ So stark die Christologie ekklesiologisch ausgerichtet ist und sich mit klaren Ordnungsvorstellungen verbindet, die heute kritisch beurteilt werden – der Vorwurf einer Instrumentalisierung der Christologie ist schwer zu begründen. Die Einzelanweisungen, die der Verfasser für die verschiedenen christlichen Stände gibt, sind nicht aus der Christologie deduziert, sondern auf kirchliche und ethische Leitbilder seiner Zeit abgestellt. Die frauenfeindliche Exegese von Gen 3 in 1Tim 2,11–15 steht in keiner Verbindung mit der Christologie.

¹⁰⁷ L. Oberlinner, 1Tim (s. Anm. 27) 78.

¹⁰⁸ Vgl. J. Roloff, 1Tim (s. Anm. 4) 125.

tige Rettung zu leben (2,12b; vgl. 1Tim 6,11). Vorausgesetzt ist die Berufung zum Glauben, die zur Taufe und damit zur Neuschöpfung durch die Rechtfertigung führt (Tit 3,4–7). Tit 2 aber antwortet auf die Frage, wie sich die Gnade Gottes so individualisiert und sozialisiert, daß sie tatsächlich das Leben der Glaubenden bestimmt. „Erziehung“ meint eine Anleitung, die nicht etwa darauf zielt, nur die Förderung der im Menschen selbst schlummernden Anlagen zu motivieren; vielmehr spricht das *Paidéia*-Motiv beides an: die *Entwicklung* und die *Weckung* der authentischen Tugenden christlichen Lebens durch die Gnade Gottes.¹⁰⁹

Der *παιδεία*-Gedanke weist in die Christologie zurück: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu wird in Tit 2,14f so zur Sprache gebracht, daß Jesus Christus die Glaubenden „losgekauft hat von aller Gesetzlosigkeit und sich ein auserlesenes Volk reinigt, einen Eiferer guter Werke“. Für die Pastoralbriefe ist die Befreiung zur Tugend eine zentrale Dimension des christologischen Heilsgeschehens, die wesentlich zur Konstituierung der Ekklesia als Gottesvolk gehört. Die Gnade, die „erzieht“, ist die Gnade, die Gott durch Jesus Christus schenkt; die „Erziehung“ ist umgekehrt die Weise, in der Gottes Gnade am Gläubigen so arbeitet, daß er den Glauben leben kann.

Daß Christologie, Soteriologie und Ethik von innen heraus verbunden werden, ist bereits in der paulinischen Theologie angelegt (vgl. 1Kor 8,11; Röm 14,11) und eine Konsequenz der Rechtfertigungslehre, sofern der Glaube durch Liebe wirksam wird (Gal 5,6; vgl. Kol 2,6f; 3,1–4.5–7). Die Pastoralbriefe ziehen diese Linie erheblich weiter aus, nicht ohne die Richtung charakteristisch zu verändern. Sie leiten nicht nur die Agape, sondern auch die konkreten Haltungen und Inhalte der Ethik aus dem Heilswillen Gottes und der Heilstat Christi ab; dies geschieht vermittelt über ein hellenistisch-jüdisches und -judenchristliches Verständnis von Gerechtigkeit als engagierte, gnadengewirkte Rechtschaffenheit.

4.2. Die situative Herausforderung der Christologie

Die Vermittlung der Christologie über die Soteriologie in die Apostolatheologie wie die Ekklesiologie und von daher in die Ethik hinein baut auf Grundlagen urpaulinischer Theologie auf, ordnet sich aber in eine Entwicklungslinie ein, deren Richtung schon im Kolosser- und deutlicher noch im Epheserbrief sichtbar wird. In dieser Tendenz zeigt sich nicht etwa ein Abfall von der ursprünglichen Höhe paulinischer Theologie, sondern eine problembewußte und innovative Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Situation nachapostolischer Zeit: Wenn nicht nur die

¹⁰⁹ Vgl. K. Berger, Theologiegeschichte (s. Anm. 79) 581.

Vergangenheit und die Zukunft (der Parusie), sondern auch die geschichtliche Gegenwart im Zeichen des eschatologischen Heilshandelns Gottes steht, das in Jesus Christus Wirklichkeit wird, und wenn die *Soteria* nicht nur personale, sondern auch ekklesiale Dimensionen hat, dann gilt es, das Walten des Kyrios in der Geschichte, speziell seine Herrschaft über die Kirche im Wandel der Zeiten zu entdecken und als entwickelte Christologie zur Sprache zu bringen. Die Pastoralbriefe werden dieser Herausforderung auf ihre Weise gerecht.

Von katalysatorischer Bedeutung war die Auseinandersetzung mit der „Gnosis“ (1Tim 6,20), die der Autor der Pastoralbriefe bekämpft.¹¹⁰ Soweit die Schreiben ein Urteil erlauben, tritt sie nicht nur mit einer häretischen Schöpfungstheologie auf, die sich in Tabu-Askese (1Tim 4,3), sondern auch mit einer spiritualisierten Soteriologie, die sich in einer undialektischen Gegenwartseschatologie zeigt (2Tim 2,18). Die Antwort der Pastoralbriefe besteht deshalb vor allem in einer Erneuerung der biblischen Schöpfungstheologie (vgl. 1Tim 4,4f: „Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut“) und der „paulinischen“ Soteriologie (vgl. Tit 3,5ff: „... nicht aus Werken ..., sondern gemäß seiner Gnade“): Es ist in der Einzigkeit Gottes begründet, daß Schöpfung und Erlösung, Gesetz und Gnade, Leib und Seele, Geschichte und Eschatologie nicht auseinanderfallen, sondern im Zeichen der Heilsökonomie Gottes spannungsvoll zusammengehören (vgl. Tit 1,1–4).

Wie stark die Christologie durch die „Gnostiker“ direkt angefragt war, ist kaum zu entscheiden. Allerdings spielt sie in der Antwort der Pastoralbriefe bei der Thematisierung des geschichtlichen Heilshandelns Gottes eine entscheidende Rolle. Es ist nicht eine Reaktion auf (angebliche) doketistische Neigungen bei den Gegnern, sondern eine Konsequenz der theozentrischen Soteriologie, daß in den Pastoralbriefen christologisch immer zweierlei betont wird: Der *eine* „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ ist kein anderer als der „*Mensch* Jesus Christus“ (1Tim 2,5), der „von Davids Stamm“ ist (2Tim 2,8); und der „Retter“, durch den „der Tod vernichtet wird“ (2Tim 1,10), ist kein anderer als der „im Fleisch erschienene“ Präexistente, der durch seine Auferstehung von den Toten „aufgenommen ist in Herrlichkeit“ (1Tim 3,16). Die Zurückweisung der Gnosis konnte nur von einem christologischen Standpunkt aus erfolgen, der sowohl die spezifisch paulinische Verbindung von Theozentrik und Christologie als auch die gleichfalls aus paulinischem Erbe vertraute Verbindung von Präexistenz, Menschwerdung, Geschichte, Tod, Auferweckung und Parusie neu zu markieren vermochte.

¹¹⁰ Vgl. *Th. Söding*, Mysterium fidei. Zur Auseinandersetzung mit der „Gnosis“ in den Pastoralbriefen: *Communio* (D) 26 (1997) 502–524.

5. Schluß

Die Christologie der Pastoralbriefe ist traditionsbewußt und lebensnah, erfahrungsgesättigt und anspruchsvoll. Sie bildet die Mitte der „pastoralen“ Theologie. Nur weil die Christologie von hoher Qualität ist und durchaus einen Eigenwert hat, kann sie zur Basis für andere Aussagen und Intentionen der „Paulusbriefe“ werden. Dadurch leisten die Pastoralbriefe einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung nachpaulinischer Christologie und zur Verbindung der Paulus-Schule mit anderen Traditionskreisen des Urchristentums, insbesondere der synoptischen Überlieferung.

Freilich: Die Grenzen der Christologie in den Pastoralbriefen sind unübersehbar, wenn man sie mit Paulus, aber auch mit den Synoptikern oder mit Johannes vergleicht. Sie vermag, auf sich selbst gestellt, nicht eigentlich den Grund und den Horizont des Glaubens zu bilden. Das jedoch war nie ihre Aufgabe und nie ihr Anspruch. Die Christologie der Pastoralbriefe hat nie für sich gestanden. Eine Sammlung von Paulusbriefen mit ihrer reichen Christologie ist vorausgesetzt; ein breites Feld vor- resp. nebenpaulinischer und synoptischer Christologien bildet den Referenzrahmen. Die Pastoralbriefe begnügen sich damit, im Blick auf die Auseinandersetzung mit der „Gnosis“, auf die positive Definition rechter Lehre und auf die Etablierung eines bischöflichen Leitungsamtes, das sich vor allem durch kompetente Verkündigung ausweisen soll, aus dem reichen Schatz der Paratheke das auszuwählen und zu aktualisieren, was Gottes Heilshandeln in der Person Jesu, des Irdischen und des Erhöhten, hervortreten läßt. Das ist ihnen mit der Epiphanie-Christologie auf beachtliche Weise gelungen. Im Konzert der neutestamentlichen Theologie spielen die Pastoralbriefe eine Begleitstimme, die man nicht überhören darf.