

Michael Theobald

Vom Werden des Rechts in der Kirche

Beobachtungen zur Sprachform von Weisungen im Corpus Pastorale und bei Paulus¹

Abstract: The paper examines instructions of a legal nature contained in the pseudepigraphical Pastoral Epistles and in Paul, with the objective of exploring factors involved in legal education through a comparison of these texts. Since Paul leaves matters of order to be regulated by his communities, the difference between the two does not lie in an alleged dichotomy of charisma and law, but in an “institutionalization process” that has meanwhile advanced. By way of example, this paper examines the rules of “excommunication” (Tit 3,10; cf. 1Tim 1,20), the institution of widows (1Tim 5,3–16) and the remuneration of presbyters including further provisions regarding their office (1Tim 5,17–25). This results in hermeneutic insights regarding the understanding of the Pastoral Epistles, as well as the theological place of law in the church.

DOI 10.1515/znw-2015-0004

Ausgehend von Beobachtungen zur Sprachform von Weisungen rechtlichen Charakters in den pseudepigraphen Pastoralbriefen² und bei Paulus soll es im

1 Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags vom 18. März 2014 auf der Tagung „Recht und Religion. Jüdische und christliche Perspektiven“ der Evangelischen Akademie Berlin und des Theologischen Forums Judentum – Christentum auf Schwannenwerder.

2 Vorausgesetzt wird hier, dass Tit und 1/2Tim erstens Pseudepigrapha sind und zweitens ein literarisches Corpus bilden, das – abweichend von seiner kanonischen Ordnung – ursprünglich mit Tit eröffnet, von 1Tim fortgesetzt und mit 2Tim beschlossen wurde: M. Theobald, Israel- und Jerusalem-Vergessenheit im Corpus Pastorale? Zur Rezeption des Römerbriefs im Titus- sowie im 1. und 2. Timotheusbrief, in: *Ancient Perspectives on Paul*, hg. v. T. Nicklas/A. Merkt/J. Verheyden (NTOA 102), Göttingen 2013, 317–412, hier 325–329; außerdem T. Glaser, Paulus als Briefroman erzählt. Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Pastoralbriefen (NTOA/StUNT 76), Göttingen 2009, 170–201; andere Wege geht im deutschen Sprachraum vor allem J. Herzer, Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Heraus-

Folgenden um *Momentaufnahmen* frühkirchlicher Situationen gehen, die konfliktträchtig waren und zur Aufstellung von Regeln für ein dem Evangelium konformes Handeln führten. Insoweit sich der uns unbekannt Autor des Corpus Pastorale dabei fiktiv der Autorität des Apostels bedient, um ihn vor allem in Fragen der Kirchenordnung fortzuschreiben mit dem Anspruch, ihn authentisch auszuliegen³, macht ein Vergleich seiner Aussagen mit denen des Paulus ein Gefälle sichtbar, das ein Stück „Institutionalisierung“ von Kirche und damit von Rechtsverwertung widerspiegelt. Der Vergleich soll aber nicht den Eindruck erwecken, als sei dieses Gefälle Teil eines übergreifenden Prozesses des Werdens der „Institution“ Kirche, der nach Analogie eines organischen Wachstums aus den Keimen des Anfangs heraus vorzustellen sei. Jüngere Forschungen weisen im Gegenteil auf die Pluralität von Kirchenordnungen in der Frühzeit hin und profilieren z. B. neben dem Modell der „Apostolizität“ auch „andere Amtsbegründungen“, die miteinander konkurrieren⁴.

Wenn wir uns im Folgenden auf Weisungen *rechtlichen* Charakters im paulinischen Schrifttum konzentrieren, müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass dies ein Ausschnitt aus dem übergeordneten Themenbereich *Weisheit und Recht* ist, der hier nicht weiter reflektiert werden kann⁵. Zum gleitenden Übergang von weisheitlichen Mahnungen oder Paränese zu rechtlichen Aussagen stellt K. Berger für das frühjüdische und neutestamentliche Schrifttum fest: „Offenbar ist es verfehlt, Recht nur dort anzunehmen, wo Strafsanktionen für die Nichtbefolgung einer Weisung bestehen. In den Bereich des Rechts gehört vielmehr *jede sichtbar werdende und damit nachweisbare Berührung der Freiheit des Mitmenschen*. Recht und Sichtbarkeit hängen mithin zusammen [...]“. Und weiter: „Erfassung von Handlungen als rechtsrelevant setzt [...] voraus, dass diese als

forderung an die neutestamentliche Wissenschaft, ThLZ 129 (2004) 1267–1282; ders., Fiktion oder Täuschung? Zur Diskussion über die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe, in: Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen, hg. v. J. Frey u. a. (WUNT 246), Tübingen 2009, 489–536; für den angelsächsischen Sprachraum vgl. u. a. W. A. Richards, *Difference and Distance in Post-Pauline Christianity. An Epistolary Analysis of the Pastorals* (StBL 44), New York 2002.

³ A. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA/StUNT 52), Göttingen 2004.

⁴ Vgl. C. Marksches, *Apostolizität und andere Amtsbegründungen in der Antike*, in: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. I: Grundlagen und Grundfragen*, hg. v. T. Schneider/G. Wenz (DiKi 12), Freiburg 2004, 296–334; zu den Kirchenordnungen der Frühzeit vgl. B. Steimer, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* (BZNW 63), Berlin 1992.

⁵ Vgl. etwa D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (FzB 17), Würzburg ²1983, partim, mit vereinzelt Beispielen aus der frühjüdischen und jesuanischen Tradition zu Weisheit und Halacha, so Mt 18,15–18 als Umformung eines „weisheitlichen Mahnspruchs [Q 17,3 f.] zur kasuistischen Regel“ (194).

typisch bzw. wiederholbar gelten, und entsprechend gehören Kontinuität und Stabilität wesentlich zum Recht hinzu“⁶.

Weil nun das Neue Testament „nicht selbst eine Definition“ liefert, „was unter Recht zu verstehen“ sei⁷, empfiehlt sich ein *empirisches* Vorgehen, das bei konkreten Weisungen ansetzt, die sich im Spannungsverhältnis zwischen Paränese und Recht bewegen⁸. Dabei verspricht ein Vergleich entsprechender Texte im Corpus Pastorale mit den paulinischen Prätexten Aufschluss über die Faktoren der Rechtswerdung wie deren theologischen Rahmen. Wenn K. Berger darauf verweist, dass „Recht [...] zur Zeit des NT regelmäßig an großen Autoritäten orientiert und daher eher personal als codexhaft verstanden“ ist (zu denken sei an „die Fiktion von Mose als Gesetzgeber“, aber auch an Solon und Lykurg)⁹, dann trifft das auch auf das Paulusbild der Pastoralbriefe zu: Sie leiten die Normativität ihrer Kirchenordnung von der Autorität des Völkerapostels her.

Bevor wir unseren Vergleich durchführen, gilt es im Vorfeld ein hartnäckiges Vorurteil auszuschalten, das da lautet: Aus einem charismatischen, äußere Satzungen und Gebote verwerfenden „Paulus“ sei in den Pastoralbriefen ein kirchenordnender „Paulus“ geworden¹⁰ (unter 1.). Die Sprachformen haben sich zwar zwischen den beiden Textcorpora gewandelt (unter 2.), aber bereits ihr Vergleich zeigt, *wo* die Differenzen liegen und *wo nicht*. Für den Textvergleich selbst

6 K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 121f.; ebd. 122: „So lässt sich gerade von den Gesetzescorpora des AT zur Zeit Jesu zeigen, dass sie zwar als Normen gemeinschaftsverbindlich sind, hinsichtlich der Sanktionen jedoch nicht gelten: Die Ehebrecherin wird nach Sir 23,22–27 (32–37) zwar der ‚ekklēsia‘ vorgeführt, aber nicht gesteinigt, sondern nur verflucht (V.15–27). Trotz der Gemeinschaftsrelevanz des Vergehens gelten die Gesetzescorpora nicht als Strafgesetzbuch“. – „Sanktionen“ kennt das paulinische Schrifttum nur beim Gemein-deausschluss, siehe unten 3.1.

7 Berger, Formgeschichte (s. Anm. 6), 121.

8 J. Roloff, Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, hg. v. M. Karrer, Göttingen 1990, 279–336, hier 280: „Methodisch sachgemäß“ kann es nur sein, „die neutestamentlichen Zeugnisse daraufhin zu befragen, welche *konkreten Ansätze* zu kirchlichen Rechtsbildungen sie enthalten“. Faktisch zeichnet er aber nur die groben Linien nach – angefangen mit Jesu Verhältnis zur Tora, über das frühe „Judenchristentum“, Paulus bis hin zu den Pastoralbriefen. Manche von ihm angesprochenen Fragen wie die nach dem Verhältnis der Weisungen für die Getauften zur Tora, dem Apostelamt als ekklesialer Grundnorm etc., können hier beiseite bleiben.

9 Berger, Formgeschichte (s. Anm. 6), 122.

10 Roloff, Ansätze (s. Anm. 8), 279f., beklagt zu Recht, dass immer wieder „dogmatische Abstraktionen“ und „Schemata wie ‚Gesetz und Evangelium‘“ an das Neue Testament herangetragen würden, was auch vom Modell „*ius divinum – ius humanum*“ gilt; „im Grunde harrt die in solchen Antagonismen steckengebliebene klassische Debatte, die Rudolph Sohm und Adolf Harnack zu Anfang dieses Jahrhunderts geführt haben, immer noch der Weiterführung und Aufarbeitung vom heutigen exegetischen Erkenntnisstand her“ (ebd. Anm. 2).

wählen wir drei Beispiele: Weisungen zum Kirchenbann, zum Witweninstitut und zum Amt der Presbyter (3.). Daraus ergeben sich Konsequenzen für einen theologischen Umgang mit den Pastoralbriefen (4.).

1 Paulus – Apostel, Missionar und Gemeindegründer

Noch H. von Campenhausen meinte: „Organisierende(s) Prinzip der christlichen Gemeinde“ sei Paulus zufolge der Geist, für dessen Wirken es „keiner bestimmten Ordnung mit ihren Vorschriften, ihren Geboten und Verboten“ mehr bedürfe¹¹. Erst die Pastoralbriefe hätten Recht und Ordnung in die paulinische Ekklesiologie eingezeichnet, womit sie in einen Gegensatz zu Paulus träten. „Die Institution bekam nun als solche Autorität, Recht, Kraft und Geist“, erklärt auch E. Käsemann. „Sie verwaltet fortan die Predigt, bestimmt die Lehre und lässt sich das Priestertum aller Gläubigen innerhalb der von ihr gesetzten Grenzen gefallen“¹².

Inzwischen ist man gegenüber derartigen Entgegensetzungen von Geist und Ordnung, Freiheit und Institution skeptisch geworden. K. Berger erklärte 1984: „Es ist nirgends so unsinnig wie ausgerechnet für das frühe Christentum, mit einer Trennung von rechtlichem und charismatisch-geistlichem Bereich zu rechnen“¹³. Und J. Roloff schrieb 1988 in seinem Kommentar zum 1. Timotheusbrief, dass man nicht schon in dessen „Sicht der Kirche als Institution einen Abfall [von Paulus] sehen“ dürfe. „Denn auch bei Paulus trägt die Kirche bereits institutionelle Züge“, sofern wir einen „weiteren Begriff von Institutionalisierung im Sinne einer reziproken Typisierung habitualisierter Handlungen durch Typen von Handelnden

11 H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHTh 14), Tübingen 1963, 69. „Derartiges gibt es bei Paulus für die Einzelgemeinde ebenso wenig wie für die Kirche im Ganzen. Sie wird nicht soziologisch verstanden oder gesehen, und der Geist, der sie regiert, betätigt sich nicht im Rahmen einer bestimmten Kirchenordnung oder -verfassung“; vgl. ders., *Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche*, ThBl 20 (1941) 279–296; dazu J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (BU 9), Regensburg 1972, 13f.

12 E. Käsemann, *Paulus und der Frühkatholizismus*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und zweiter Band*, Göttingen 1964, II 239–252, hier 250.

13 Berger, *Formgeschichte* (s. Anm. 6), 123; ders., *Zu den sogenannten Sätzen Heiligen Rechts*, NTS 20 (1974) 10–40; vgl. auch G. Lohfink, *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe* (1981), in: ders., *Studien zum Neuen Testament* (SBAB Neues Testament 5), Stuttgart 1989, 291–343, hier 327–335.

zugrunde legen“¹⁴. Damit meint er Konstellationen, in denen „bestimmte durch geistliche Erfahrungen begründete Funktionen einzelner durch allgemeine Anerkennung die Autorität ihrer Träger begründeten, wie das z. B. beim paulinischen Apostolat der Fall war, oder wo sich bestimmte Verhaltensweisen als allgemeingültig durchsetzten und in den Gemeinden habitualisierten“¹⁵. „Institutionalisierung in diesem Sinn ‚steht am Anfang jeder gesellschaftlichen Situation, die ihren eigenen Ursprung überdauert‘“¹⁶.

Hinzu kommt, dass Paulus sich als Missionar und Gründer von Gemeinden begreift, nicht als ihr Organisator. „Gemäß der mir verliehenen Gnade Gottes habe ich als weiser Architekt das Fundament gelegt; ein anderer aber baut darauf auf. Doch jeder sehe zu, *wie* er aufbaut“ (1Kor 3,10)¹⁷. In seinem ältesten uns erhaltenen Brief, dem an die noch junge ἐκκλησία von *Thessalonich*, bietet er – neben seinem eigentlichen Anliegen, in den dort beklagten Todesfällen begründete Hoffnung zu stiften – Mahnungen wie diese: „Wir bitten euch, Brüder: Erkennt die unter euch an, die sich mühen und euch im Herrn vorstehen [...]“ (1Thess 5,12f.). Damit lässt er es bewenden in der Annahme, dass die Gemeinde schon weiß, *wie* solcher Anerkennung nachhaltig Ausdruck zu geben sei. Im *Brief an die Galater* sieht er sich angesichts der dortigen Krise gezwungen, sozusagen wieder bei Null anzufangen (vgl. Gal 4,19), versäumt darüber aber nicht, für Konfliktfälle Weisungen zu erteilen, die konkret umzusetzen er seinen Adressaten als „Geistbegabten“ zutraut: „Brüder, wenn ein Mensch auch bei einer Verfehlung angetroffen wird, so bringt ihr, die *Pneumabegabten*, einen solchen wieder zurecht im Geist der Sanftmut – auf dich selbst achtend, dass auch du nicht versucht wirst. Tragt einander die Lasten und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,1f.). Regeln im Umgang mit jemandem, der sich verfehlt hat, wie sie Mt 18,15–17 bieten, fehlen hier noch. Sie aus der Erfahrung heraus zu entwickeln mit dem Ziel, den „Sich-Verfehlenden“ wieder in die Gemeinschaft zu integrieren, scheint Aufgabe der Gemeinde zu sein. Auch die anschließende Weisung zu den Lehrern lässt Spielraum, sie umzusetzen: „Wer Unterricht in der Botschaft erhält (ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον), gebe seinem Lehrer (τῷ κατηχοῦντι) an allen Gütern Anteil“ (Gal 6,6; vgl. später Did 4,1). Wir werden sehen, wie beide Weisungen im Corpus Pastorale konkretisiert bzw. in praktikables Recht verwandelt werden.

¹⁴ J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich/Neukirchen 1988, 216; vgl. insgesamt seinen Exkurs: „Das Kirchenverständnis der Pastoralbriefe“, ebd. 211–217.

¹⁵ Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 216.

¹⁶ Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 216 unter Bezug auf P. L. Berger/Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1977, 59.

¹⁷ Vgl. auch 2Kor 10,16; Röm 15,20f.

Sein Vertrauen in die Regelungskompetenz seiner Adressaten in Konfliktfällen äußert Paulus im *Brief an die Römer*, wenn er ihren Hausgemeinden schreibt, dass sie – „erfüllt mit aller Erkenntnis – selbst imstande“ seien, „einander zurechtzuweisen“ (Röm 15,14). Nirgends greift er in die Gestaltung ihres Zusammenlebens Recht setzend ein, sondern formuliert Normen aus dem Geist des Evangeliums heraus, die Orientierung im Grundsätzlichen bieten. Er legt sich diese Zurückhaltung auf, weil er die römischen Ekklesien nicht gegründet hat und deshalb zunächst einmal um ihr Vertrauen werben muss.

Anders verhält es sich bei der *korinthischen Gemeinde*, für die sich schon relativ zeitig die Notwendigkeit von Konfliktregelungen ergab, die zu entwickeln bzw. anzustoßen Paulus sich als ihr Gründer auch berechtigt sah, wie vor allem 1Kor zeigt¹⁸. Im Fall der vor städtischem Gericht ausgetragenen Rechtsängel (1Kor 6,1) stellt er die Gemeindeglieder vor die Alternative, entweder im Sinne innergemeindlicher Gerichtsbarkeit, wie sie auch die jüdischen Synagogen kennen, Streitfälle selbst zu „schlichten“ (δικαίωνα) (6,5)¹⁹ oder aber auf das eigene Recht zu verzichten (6,7f.)²⁰. Eine „verbindliche Grundsatzlösung (,innerkirchliches Schiedsgericht oder Rechtsverzicht‘)“ diktiert er zwar nicht²¹, gibt aber dem Rechtsverzicht aus dem Geist christologisch bestimmter Agape den Vorzug (V.7c: μάλλον). Das jedoch „bedeutet nicht Rechtsverachtung oder

18 Vgl. etwa E. Bammel, Rechtsfindung in Korinth, ETL 73 (1997) 107–113.

19 Vgl. Dtn 1,16. – E. Dinkler, Zum Problem der Ethik bei Paulus. Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1Kor 6,1–11), in: ders., Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie, Tübingen 1967, 204–240, hier 208 f.; A. Lindemann, Der erste Korintherbrief (HNT 9/1), Tübingen 2000, 142: „Welche Rechtsvorschriften die Christen in Korinth gegebenenfalls ihren Entscheidungen zugrundelegen sollen, sagt Paulus nicht einmal andeutend – er will ja im Grunde gar keine feste Institution schaffen“.

20 G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des Glaubens, Freiburg 1982, 141: „An dieser Stelle der paulinischen Argumentation bricht nun genau der Geist Jesu durch“; auch M. Konradt, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1Thess und 1Kor (BZNW 117), Berlin 2003, 335 Anm. 715, diagnostiziert „sachliche Nähe“, „aber schwerlich traditionsgeschichtliche Abhängigkeit von Mt 5,39 f. par Lk 6,29“; ähnlich Dinkler, Problem (s. Anm. 19), 216.

21 Lindemann, 1Kor (s. Anm. 19), 142, zufolge dürfe – auch heute nicht – einer der beiden Wege „verabsolutiert“ werden: „Wählt die Kirche den Weg der eigenen Gerichtsbarkeit (V.1–6), dann droht gerade dadurch die Vermischung bzw. Verwechslung mit dem, was außerhalb der Kirche als Recht in Geltung steht und also die Verwechslung mit der Welt; wählt sie den Weg des Rechtsverzichts (V.7.8 [...]), dann droht ein innerkirchliches Chaos bzw. faktisch die Durchsetzung des ‚Rechts‘ des Stärkeren“. Daraus kann nur eine evangeliumskonforme – d. h. vom „Gottesrecht der christologisch definierten Agape“ (W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. Bd. 1: 1Kor 1,1–6,11 [EKK VII/1], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 419) bestimmte – Anwendung von Recht in der Kirche folgen.

-aufhebung“²², denn für ihn gilt ja grundsätzlich, dass „Gott nicht ein Gott der Unordnung (ἀκαταστασία), sondern des Friedens“ ist (1Kor 14,33a)²³. Mit dieser Feststellung beschließt er die Kundgabe seiner Regelungen zur Gestaltung der korinthischen Gemeindeversammlung in Kap. 14²⁴, die „in die Rechtssphäre hineinreichen“²⁵. Aber sie haben nach seiner Intention keine andere Funktion, als die Freiheit geistgewirkter Äußerungen zwar nicht sicher zu stellen (das könnten sie auch nicht), aber doch den nötigen Entfaltungsraum für sie zu gewährleisten²⁶. Ein sich verselbständigendes Recht, das sein Ziel nicht in der Ermöglichung eines ekklesialen „Friedens“ besäße, wäre für Paulus undenkbar.

Beachtlich sind schließlich noch Äußerungen, in denen er den Korinthern zu verstehen gibt, sie seien nicht allein auf der Welt, seine Weisungen an sie gälten auch in anderen Gemeinden (1Kor 4,17²⁷; 7,17; 11,16; 14,33b.36). Angesichts ihres pneumatischen Selbstbewusstseins sind solche Aussagen, die sich bezeichnen-

22 Schrage, 1Kor I (s. Anm. 21), 419, der fortfährt: „Nicht das Recht und die Rechtsordnung werden von der Liebe durchgestrichen. Vielmehr widersteht Paulus einerseits dem egoistischen Rechtssuchen, andererseits aber der Rechtsverletzung. Liebende verzichten auf *ihr* Recht, nicht *das* Recht“; wenn Dinkler, Problem (s. Anm. 19), 218, summiert: Paulus fordert „*nicht ein verchristlichtes Recht, sondern Christen als Richter*“, versteht er das wohl so, dass eine gemeindliche Rechtsordnung Dienstfunktion besitzen müsste, eben weil „für Paulus *das Christliche immer etwas Personales ist und niemals die Qualität einer Sache sein kann*“.

23 Ekklesialer „Friede“ als Gegenstand von Mahnung und Wunsch auch Röm 12,18; 14,19; 15,13.33; Gal 6,16; Phil 4,7.9; 1Thess 5,13.

24 Vgl. auch den Schlusssatz V.40: „alles muss anständig und *in Ordnung* (κατὰ τάξιν) geschehen“. Wenn man mit G. Dautzenberg, Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, in: ders., Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments, hg. v. D. Sänger (GSTR 13), Gießen 1999, 223–257 und anderen (vgl. etwa Lindemann, 1Kor [s. Anm. 19], 317–321) davon ausgeht, dass V.33b–35 ein nicht-paulinischer Einschub ist, schließt sich an die oben zitierte theologische Aussage V.33a mitsamt V.36 noch folgende an: „Wenn jemand meint, Prophet zu sein oder geisterfüllt, soll er erkennen, was ich euch schreibe, dass es *des Herrn Gebot* (κυρίου ... ἐντολή) ist“; Lohfink, Theologie (s. Anm. 13), 332, bemerkt dazu: „Gebot des Herrn‘ können die vorangegangenen Anweisungen [sc. die Regelungen V.1–33] nur in dem Sinne sein, dass Paulus im Geiste des erhöhten Kyrios verbindlich und Recht setzend entschieden hat, so dass in seiner Weisung Christus selber durch den Geist zu Wort kam“.

25 Lohfink, Theologie (s. Anm. 13), 332.

26 M. Theobald, „Prophetenworte verachtet nicht!“ (1Thess 5,20). Paulinische Perspektiven gegen eine institutionelle Versuchung (1991), in: ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 350–366.

27 „Deswegen habe ich Timotheus zu euch gesandt ..., damit er euch erinnere an meine Weisungen (τὰς ὁδοὺς μου) in Christus Jesus, *wie ich sie überall in allen Gemeinden lehre*“. Wenn der Apostel zuvor (V.15) seine Autorität gegenüber der Gemeinde mit dem Bild seiner Vaterschaft veranschaulicht, dann folgen daraus für ihn keine patriarchalischen Rollenmuster. „Die apostolische Vaterschaft begründet z. B. keine *patria potestas*, keine Herrschaft und Rechtsabhängigkeit“ (Schrage, 1Kor I [s. Anm. 21], 354 f.)

derweise nur in 1Kor finden²⁸, situationsbedingt, aber sie signalisieren für die Zukunft des Netzwerks „Kirche“ doch die Notwendigkeit eines Gleichgewichts zwischen der den einzelnen Ekklesien *eigenen* Ordnungskompetenz und den Normen und Regeln, die für *alle* gelten. Diese Aufgabe deutet sich hier nur an, sie drängt noch nicht auf die kirchliche Tagesordnung.

2 Beobachtungen zur Sprachform von Weisungen bei Paulus und im Corpus Pastorale

Weil also für unsere Thematik besonders 1Kor ergiebig ist, halten wir uns im Folgenden auch an diesen Brief, exemplarisch an Kap. 7, in dem Paulus sich zu den unterschiedlichen christlichen Lebensformen Ehe und Ehelosigkeit äußert. Nur wenige Beobachtungen seien genannt.

(1) Beachtlich ist das Konzept abgestufter Verbindlichkeiten. Beim Thema Ehe verfügt Paulus über „Weisungen des Herrn“ (ἐπιταγή κυρίου), die für ihn von höchster Autorität sind und deshalb den Sprechakt des „Gebietens“ (παραγγέλω) erfordern²⁹, beim Thema Ehelosigkeit, bei dem dies nicht zutrifft³⁰, spricht er von seinem „Wünschen“ bzw. seinem persönlichen „Rat“ (γνώμη)³¹. Diesen relativiert er aber nicht als rein subjektiv, sondern beansprucht, ihn als „Vertrauensmann“ des κύριος zu geben³², „als jemand, dem vom Herrn die Barmherzigkeit widerfahren ist, glaubwürdig zu sein“ (1Kor 7,25). Gleiche Autorität beansprucht er bei „Anordnungen“ auch auf anderen Feldern³³, etwa, wenn er den Korinthern in 1Kor 11,34 ankündigt, er würde bei seinem Kommen „das Übrige *anordnen*“, nachdem er ihnen das Notwendigste für einen geregelten Ablauf des „Herrenmahls“ schriftlich mitgeteilt hat.

28 J. Weiß, Der erste Korintherbrief (KEK 5), Göttingen 1970 (= 1910), 120: „in der häufigen Betonung dieses Moments steht 1Kor einzigartig da“ (vgl. auch 1Kor 1,2); er möchte dieses *quod apud omnes et ubique* – Indiz für „das Entstehen eines allgemeinen Kirchenrechts“ (184) – gerne auf einen Glossator zurückführen; für 14,33b ist das durchaus wahrscheinlich (vgl. oben Anm. 24), bei den anderen Stellen aber nicht.

29 Lindemann, 1Kor (s. Anm. 19), 161: „ἐπιταγή im NT nur bei Paulus und in seiner Nachfolge (Röm 16,26; 1Tim 1,1; Tit 1,3; 2,15)“; Phlm 8 differenziert zwischen ἐπιτάσσω und παρακαλώ.

30 Mt 19,11 f. ist ihm unbekannt.

31 1Kor 7,25.40; θέλω: 1Kor 7,7.32 (= ich will [unbedingt]); 10,20; 11,3.

32 Lindemann, 1Kor (s. Anm. 19), 176.

33 διατάσσομαι: 1Kor 7,17; 11,34; 16,1; in 9,14 bezieht sich das Verb auf eine Anordnung des Herrn, Gal 3,19 (*passivum divinum*) auf die Promulgierung der Tora. Tit 1,5 lehnt sich an den Sprachgebrauch des Paulus an.

Normative Abstufungen prägen vor allem die Abschnitte 1Kor 7,8–11 und 12–16:

- 8 a Ich aber sage (λέγω δέ) den Unverheirateten und den Witwen:
 b Es ist *gut* für sie (καλὸν αὐτοῖς),
 c wenn sie bleiben wie ich.
- 9 a Wenn sie aber nicht enthaltsam leben,
 b sollen sie heiraten;
 c *besser* nämlich ist es (κρεῖττον γάρ ἐστιν) zu heiraten,
 d als (vor Begierde) zu brennen.
- 10 a Den Verheirateten aber *gebiete* ich (παράγγελλω),
 b (eigentlich) nicht ich, sondern der Herr (οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος):
 c *Eine Frau soll sich vom Mann nicht scheiden* (μὴ χωρισθῆναι) –
- 11 a wenn sie sich aber doch geschieden hat (χωρισθῆ),
 b soll sie unverheiratet bleiben (μενέτω ἄγαμος)
 c oder sich mit dem Mann versöhnen –
 d *und ein Mann soll eine Frau nicht entlassen* (μὴ ἀφιέναι).

Was Paulus in V.8 den Unverheirateten und den Witwen „sagt“, fällt unter die Kategorie des „Rats“ (vgl. V.40), was er den Verheirateten „gebietet“, unter die der „Weisung“ des Herrn (vgl. V.6.25). Sie ist auf V.10c.11d begrenzt und entspricht im Großen und Ganzen dem Wort Jesu Mk 10,9³⁴:

1Kor 7,10c.11d

Eine Frau soll sich
 vom Mann *nicht scheiden*
 (μὴ χωρισθῆναι)
 [...]
 und ein Mann soll eine Frau
 nicht entlassen (μὴ ἀφιέναι).

Mk 10,9

Was [also] Gott verbunden hat,
 soll der Mensch
nicht scheiden
 (μὴ χωρίζετω)³⁵.

³⁴ Deshalb handelt es sich auch nicht einfach um das Zitat eines „fixierten Traditionssatzes“, sondern um die Wiedergabe einer jesuanischen Tradition mit des Paulus eigenen Worten: M. Theobald, Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium? (1995), in: ders., Jesus, Kirche und das Heil der Anderen (SBAB Neues Testament 56), Stuttgart 2013, 37–58, hier 38 f.; M. u. R. Zimmermann, Zitation, Kontradiktion oder Applikation? Die Jesuslogien in 1Kor 7,10 f. und 9,14: Traditionsgeschichtliche Verankerung und paulinische Interpretation, ZNW 87 (1996) 83–100, hier 90; auch diese beiden Autoren weisen das paulinische Wort nicht dem Traditionsbereich des konditional formulierten, an den Mann gerichteten „Ehebruchworts“ Mk 10,11 f.; Lk 16,18; Mt 5,32; 19,9 zu, sondern dem des „Untrennbarkeitsworts“ Mk 10,9 par.: „Der Schlüsselbegriff χωρίζω steht wie in Mk 10,9 und Mt 19,6 in einer Prohibitiv-Wendung, Paulus nennt keinen Bezug zum Ehebruch, auch in 1Kor 7 sind beide Geschlechter gleichermaßen angesprochen und schließlich gibt das Stichwort der Versöhnung einen Hinweis auf die Untrennbarkeit der Ehe“ (ebd. 95).

³⁵ Die EÜ („Was Gott verbunden hat, *darf* der Mensch nicht trennen“) verschiebt die Sollens-Aussage gegen ihre Intention in die Rechtssphäre.

Der parenthetische Einschub V.11a–c, der auf Paulus zurückgeht, nennt die Alternative für den Fall einer Scheidung: die Person soll (entsprechend seiner eigenen Option für die Ehelosigkeit) entweder „unverheiratet bleiben“ oder sich mit dem Partner „versöhnen“³⁶. Dadurch bekommt das Herren-Wort – selbst kein Rechtsatz, sondern ein ethischer Imperativ, der ein Sollen zum Ausdruck bringt³⁷ – seine praktische Bestimmtheit, wir könnten auch sagen: seine Rechtsqualität.

Eine Applikation auf die Wirklichkeit bietet Paulus auch anschließend in 1Kor 7,12–16, wo er den Fall bedenkt, dass in einer bestehenden Ehe einer der beiden Christ geworden ist. Wenn der nicht-gläubige Teil dies nicht mittragen und sich scheiden will (der Fall B), soll es „der Bruder oder die Schwester“ – so Paulus – geschehen lassen³⁸. Sie sind dann „nicht sklavisch gebunden“, was wohl einschließt, dass sie wieder heiraten können, was Paulus freilich nicht ausdrücklich sagt³⁹:

12	a		Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr:
	b	[A1]	Wenn <i>ein Bruder</i> [Christ] eine nichtgläubige Frau hat, und diese ist einverstanden, [weiter] mit ihm zusammenzuleben, soll er sie <i>nicht entlassen</i> (μη ἀφιέτω).
	c		
13	a	[A2]	Auch <i>eine Frau</i> , wenn sie einen nichtgläubigen Mann hat, und dieser ist einverstanden, [weiter] mit ihr zusammenzuleben, soll sie den Mann <i>nicht entlassen</i> (μη ἀφιέτω).
	b		
14	a		Denn der nichtgläubige Mann wird durch die Frau geheiligt, und geheiligt wird die nichtgläubige Frau durch den Bruder.

36 Beides zeugt von spezifisch paulinischen Wertungen: zum μένειν vgl. 1Kor 7,20.24.40 etc., zum καταλλάσσειν Röm 5,10; 2Kor 5,18 f.20 (Versöhnung als Gotteshandeln).

37 Zimmermann, Zitation (s. Anm. 34), 95: „[...] auch im Ehebruchwort wird die Rechtssprache nur benutzt, um die gesetzliche Ebene zu durchbrechen, wenn Menschensatzungen Gottes Heilswillen verdecken oder verhindern“.

38 W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. Bd. 2: 1Kor 6,12–11,16 (EKK VII/2), Solothurn/Neukirchen-Vluyn 1995, 109: „Damit bestätigt sich, dass Paulus das in V.10 zitierte Herrenwort nicht gesetzlich versteht, als sei seine Geltung auf Biegen und Brechen durchzusetzen, und sei es auch um den Preis einer Fiktion oder eines auf Kosten des Glaubens ausgehandelten *modus vivendi*“; ebd. Anm. 329: „Χωρίζεσθαι meint wie in V.10 eine wirkliche Auflösung der Ehe, nicht nur eine Trennung *a mensa et thoro*, denn sonst konzidierte Paulus nichts, was ohnehin nicht zu ändern ist“.

39 Lindemann, 1Kor (s. Anm. 19), 166: „das οὐ δεδούλωται (kann sich) eigentlich nur auf die aus der Scheidung sich ergebenden Folgen, nicht aber auf diese selbst beziehen [...]. Weder muss sich der christliche Eheteil dem Scheidungsbegehren des anderen widersetzen, noch muss er so tun, als bestünde die Ehe theoretisch fort; ein Verbot der Wiederheirat spricht Paulus im Abschnitt V.12–16 nicht aus“. Es dürfte auch hier gelten, was Paulus einerseits in 1Kor 7,2, andererseits in 7,8 f. erklärt.

- b Denn sonst wären eure Kinder unrein;
nun aber sind sie heilig.
- 15 a [B1] Wenn aber *der Nichtgläubige sich scheidet* (χωρίζεται),
b soll er sich scheiden (χωρίζεσθω).
c [B2] Der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht sklavisches
gebunden.
d Zum Frieden aber hat euch Gott berufen.
- 16 a Denn was weißt du, Frau,
ob du den Mann retten wirst?
b Oder was weißt du, Mann,
ob du die Frau retten wirst?

Auch dieser Text bestätigt, dass für Paulus die „Weisung“ des Herrn kein Gesetz ist, sondern eine Zielbestimmung, eine „Gewissensnorm“⁴⁰, die er erst situationsgemäß in die Realität „herunterbrechen“ muss. So weiß er nicht nur um abgestufte Verbindlichkeitsgrade, sondern unterscheidet auch zwischen „Weisungen“ und ihrer rechtlichen Applikation. Für letztere sind theologische Normen wie die Gabe christlicher „Freiheit“⁴¹ oder die Berufung zum „Frieden“⁴² maßgebend. Ihre Wirksamkeit können sie allerdings nur in einer bestimmten „Situation“ erweisen, der Paulus als einem Erschließungsort von Verbindlichkeit hermeneutische Relevanz zuspricht.

(2) Abstufungen wie die in 1Kor 7 sind dem Autor des Corpus Pastorale fremd. Der Grund dafür liegt in seinem Bild des Apostels, neben dem er andere Apostel nicht kennt oder nicht kennen will. „Paulus“ ist für ihn *die* apostolische Autorität, „Quelle des Rechts“⁴³, eindeutig und über jeden Zweifel erhaben⁴⁴. Mit seinem

40 N. Baumert, Die Freiheit der/des unschuldig Geschiedenen: 1Kor 7,10 f., in: ders., Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (FzB 68), Würzburg 1992, 207–260, hier 254–255.

41 „Eine Scheidung um des Evangeliums willen ist in diesem Fall ein Ausdruck christlicher Freiheit. Eine Knechtung oder sklavisches Bindung (δουλοῦσθαι) ist nicht des Herrn Wille“ (Schrage, 1Kor II [s. Anm. 38], 110).

42 V.15d: „Zum Frieden aber hat euch Gott berufen.“ – Umstritten ist, ob dies eine Empfehlung ist, die Mischehe um des inneren Friedens willen zu beenden, oder Abschluss der ganzen Passage ist mit der Pointe: „Gott hat die Eheleute – das bleibt bei aller Freigabe der Scheidung zu beachten – [...] zur εἰρήνῃ berufen“ (Schrage, 1Kor II [s. Anm. 38], 111). Dies liegt wegen des adversativen δέ näher. – Weitere theologische Normen sind „Heiligung“ (V.14) und „Rettung“ (V.16).

43 F. Schnider/W. Stenger, Studien zum neutestamentlichen Briefformular (NTTS 11), Leiden 1987, 107; vgl. oben bei Anm. 9.

44 Dabei verschweigt er, dass auch andere sich auf den Apostel berufen, diesen anders verstehen und mit ihm auch andere Traditionen verbinden; zu ihnen gehören wohl auch die heterodoxen Lehrer, gegen die er in allen drei Schreiben polemisiert; vgl. unten Anm. 84 sowie M. Theobald, Glauben statt Grübeln. Zum Anti-Intellektualismus der Pastoralbriefe, Early Christianity 5 (2014) 5–34.

Namen bestimmt er die drei Schreiben nicht nur wie das Vorzeichen *vor* der Klammer, er setzt auch *in* ihnen autoritative Sprechakte, darunter nicht wenige mit rechtsverbindlichem Anspruch⁴⁵.

So etwa in 1Tim 2,12: „Zu lehren aber *erlaube ich* der Frau *nicht* (ὄκ ἐπιτρέπω)“. Ein *Imperativ der dritten Person* geht voran: „Die *Frau* soll *schweigend* lernen (μανθανέτω) in aller Unterordnung“ (1Tim 2,11)⁴⁶. Imperative der dritten Person können auch ethische Weisungen, Sollens-Aussagen, sein⁴⁷, aber im Corpus Pastorale tendieren sie dahin, Rechtscharakter anzunehmen, und zwar dort, wo sie überprüfbare, justitiable Angaben machen, z. B. in 1Tim 5,9: „Als Witwe soll eingetragen werden, die nicht unter sechzig Jahre alt ist, (nur) eines Mannes Weib war“. Gleiches gilt von den *Imperativen der zweiten Person*, also Anordnungen des „Paulus“ an seinen Schüler in der Du-Form, die oft paränetischen Sinn haben, aber auch in die Rechtssphäre überwechseln können, z. B. in Tit 3,10: „Einen ‚häretischen‘ Menschen sollst du nach einer und einer zweiten Warnung ausstoßen“⁴⁸. Die Amtsspiegel für die Presbyter, den Episkopos, den Diakon bzw. die Diakonin (vgl. Tit 1,6.7–9; 1Tim 3,2–7.8–10.11–12) sind als „funktionsbezogene paränetische Kataloge“⁴⁹ erst noch auf dem Weg zu justitiablen Ordnungen⁵⁰. Mit ihren ethischen Standards bringen sie zum Ausdruck, dass die

45 Zu unterscheiden ist dabei zwischen „unmittelbaren“ und „vermittelten Anordnungen“; letztere richten sich – nach dem Motto: „Ordne *du* an!“ – an den Apostelschüler. Für erstere sind Verben wie „*ich will* (βούλομαι)“ (vgl. 1Tim 2,8; vgl. auch Tit 3,8; 5,14) oder „*ich erlaube nicht* (ὄκ ἐπιτρέπω)“ (1Tim 2,12), „*es muss* [dies gelten]“ (δεῖ) (1Tim 3,2.7) typisch, für die zweite Art etwa die Aufforderung: „*dieses weise an* (παράγγελε)“ (vgl. 1Tim 4,11; 5,7; 6,2.17 etc.); Lohfink, *Theologie* (s. Anm. 13), 327–329, spricht im Anschluss an andere Forscher im Blick auf Tit und 1Tim von einem „Amts- und Verordnungsstil“ (327); grundlegend dazu M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146), Göttingen 1988, 156–202. Außerdem H.-W. Bartsch, *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen* (ThF 34), Hamburg-Bergstedt 1965.

46 Vgl. 1Kor 14,34.

47 Vgl. etwa oben Mk 10,9 (bei Anm. 35); übergreifend Zeller, *Mahnsprüche* (s. Anm. 5), 15–48.

48 Vgl. etwa auch 1Tim 5,19.20.22.

49 Berger, *Formgeschichte* (s. Anm. 6), 124; ebd. sieht er die Amtsspiegel der Pastoralbriefe – „unter dem Aspekt des Verhältnisses von Moral und Recht“ – auf einer „Entwicklungslinie rechtlichen Denkens“, die zu den umfassenden Kirchenordnungen der späteren Zeit, etwa der syrischen Didaskalie, führt.

50 Zwei Beispiele: (1) Die Angabe „Mann *einer* Frau“ zielt im Rahmen des Tugendkatalogs (Tit 1,6; 1Tim 3,2.12), der insgesamt auf Bewährung des Amtsträgers als Hausvorstand und Familienvater setzt (1Tim 3,4 f.), auf vorbildliche Eheführung. Wollte man sie als Ausschluss einer Wiederheirat im Fall des Todes der Ehefrau deuten, zwänge man sie in ein Rechtskorsett, das der Gattung der Texte unangemessen wäre (vgl. G. Häfner, *Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“* – der neutestamentliche Befund, in: *Zölibat zwischen Charisma und Zwang*, hg. v. E. Garhammer, Würzburg 2011, 19–34, hier 28; gegen S. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn

angesprochenen kirchlichen Amtsträger in ihrer Lebensführung vom Evangelium voll und ganz in Anspruch genommen sind – auch über irgendwelche Rechtsetzungen hinaus.

Dieser Befund von erstaunlicher Variabilität oder Beweglichkeit in den Sprachformen deutet darauf hin, dass die Schreiben, wenn sie die Paränese auf praktische Anweisungen und Regeln hin erweitern⁵¹, damit nicht einfach gegebene Verhältnisse deskriptiv abbilden, sondern im Gegenteil das Ziel verfolgen, erst noch Rechtsnorm im Namen des Apostels zu werden. Sie werben um ihre Akzeptanz.

3 Sektierer, Witwen und die Besoldung von Presbytern. Rechtsbildung im Corpus Pastorale

Die im Folgenden exemplarisch vorzustellenden Regeln zur Exkommunikation und zum Witweninstitut sowie die „älteste kirchliche Besoldungsordnung“⁵² verfügen alle drei über paulinische Prätexte und „schreiben“ sie in neuer Situation „weiter“. Überdies verbindet sie aus heutiger Perspektive, dass sie – abgesehen von ihren beachtlichen theologischen Impulsen – *materialiter* nur noch von historischem Interesse sind: Lehrbeanstandungsverfahren oder Exkommunikationen folgen anderen Regeln⁵³, das Witweninstitut ist längst ausgestorben und Kirchendiener und -dienerinnen werden heute nicht mehr nach 1Tim 5,17 f., sondern – jedenfalls in Deutschland – in Entsprechung zum Bundesbesoldungsgesetz vergütet. Allein 1Tim 2,11 f. – das gottesdienstliche Lehrverbot für Frauen –

⁵¹2003, 38 f.). (2) Die Angabe 1Tim 3,6, der Episkopos solle kein Neugetaufter sein (μη νεόφωτον), zeigt die Richtung an, ist aber keine „Ausführungsbestimmung“. – Zur Auslegung der „Amtsspiegel“ insgesamt vgl. L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief (HThKNT XI/2), Freiburg 1994, 109–150.

⁵¹ Diese Dynamik blendet F. Hahn, Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2002, 381, ab, wenn er in den Pastoralbriefen *nur* Paränese erkennen will: „Dass das Gesetz [1Tim 1,9 zufolge] nur noch für die Gottlosen bestimmt sei, nicht aber für die Gerechten, ist eine extreme Folgerung aus der paulinischen Lehre, zeigt aber immerhin, dass im Bereich der Pastoralbriefe keinerlei gesetzliche Anordnung angestrebt worden ist, sondern eine Paränese, die die Gemeinschaft zur rechten Ordnung und zum rechten Tun im Sinne des Paulus anhält“.

⁵² Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 309.

⁵³ Vgl. Art. Bann, TRE 5 (1980) 159–190 (daraus C.-H. Hunzinger, II. Frühjudentum und Neues Testament, 161–167; G. May, IV. Alte Kirche und Mittelalter, 170–182 etc.) sowie J. H. Leith, Art. Kirchengleichheit: 1. Begriff; 2. Theologischer Überblick, TRE 19 (1990) 173–176.

steht noch in Geltung, jedenfalls in der römisch-katholischen Kirche, und scheint dort exempt zu sein, was im Vergleich zu den anderen Bestimmungen der Pastoralbriefe allerdings erstaunt⁵⁴.

3.1 Wie mit „Sektierern“ zu verfahren ist (Tit 3,10; vgl. 1Tim 1,20)

Zum Umgang mit „heterodoxen“ Lehrern nimmt das Corpus Pastorale zweimal Stellung, eingangs in Tit 3,10 f. in Gestalt einer Weisung des Ps-Paulus an seinen Schüler, dann in 1Tim 1,20 in Gestalt einer narrativen Notiz zu einem von ihm tatsächlich vollzogenen Ausschluss⁵⁵. Der erste Text, Tit 3,9–11, lautet:

- | | | |
|----|---|--|
| 9 | a | Törichte Streitfragen aber und Geschlechtsregister, Streitereien und Auseinandersetzungen um das Gesetz meide (περιύστασο); |
| | b | sie sind nämlich ohne Nutzen und ohne Sinn. |
| 10 | a | Einen sektiererischen Menschen (αίρετικὸν ἄνθρωπον) sollst du nach ein- oder zweimaliger Verwarnung/Zurechtweisung (νουθεσίαν) zurückweisen/ausstoßen (παραιτοῦ) ⁵⁶ , |
| 11 | a | wissend, |
| | b | dass ein solcher (ὁ τοιοῦτος) auf dem verkehrten Weg ist |
| | c | und sündigt |
| | d | – sich selbst das Urteil sprechend (αὐτοκατάκριτος). |

„Die Identifizierung des von der kirchlichen Maßnahme Betroffenen als αἰρετικὸς ἄνθρωπος ist einmalig im Neuen Testament“⁵⁷. Αἰρετικός ist „kein ‚christliches‘

⁵⁴ Dies deswegen, weil es „Spezifikum“ der Weisung 1Tim 2,11–15 ist, „dass sie sich von antiken Ordnungsvorstellungen her mit der gottesdienstlichen Rolle der Frauen“ beschäftigt, die gewiss nicht mehr die unseren sind (Dautzenberg, Stellung [s. Anm. 24], 233). Grundsätzlich vgl. auch G. Lohfink, Zur Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen, in: ders., Studien (s. Anm. 13), 345–362.

⁵⁵ Diese Abfolge ist eines der verschiedenen Indizien, welche die Annahme stützen, dass Tit das Corpus Pastorale ursprünglich eröffnete (vgl. oben Anm. 2). – Im Übrigen vgl. auch 2Thess 3,14 f. und 3Joh 10.

⁵⁶ W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin ⁶1988, 1101, zu νουθεσία: „Zurechtweisung, Ermahnung, Warnung“; letztere Bedeutung auch 1Kor 10,11; zu παραιτέομαι gibt er ebd. 1246, mit Verweis auf Diog. L. 6,82 (οικέτην) und Plutarch, Mor. 206A (γυναιῖκα) zu bedenken, ob „hier d. Wort [im Corpus Paulinum nur in den Pastoralbriefen!] viell. den Sinn v. *entfernen, ausstoßen, entlassen*“ besitzt; vgl. noch 1Tim 4,7; 5,11; 2Tim 2,23 (gleiches Satzschema wie in Tit 3,10: Imperativ + Partizip).

⁵⁷ L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Dritte Folge: Kommentar zum Titusbrief (HThKNT XI/2), Freiburg 1996, 187; ebd. eine Übersicht zur Entwicklung eines in der außerbiblischen griechi-

Wort⁵⁸, liegt aber möglicherweise auf der Linie der pejorativen paulinischen Verwendung von ἀρεσις in 1Kor 11,19; Gal 5,20 und bezeichnet dann einen Menschen, der in den Gemeinden spalterisch wirkt – vielleicht auf die in Tit 1,10 karierte Weise⁵⁹. Wodurch er spalterisch wirkt, dürfte den Lesern klar sein: durch eine Lehre, die sich in einer von V.9 angedeuteten Weise mit der Tora befasst, und das heißt vielleicht: sie einer gnostisch-spekulativen Hermeneutik unterzieht⁶⁰. Ohne den derzeit heftig geführten Streit um das Profil der sog. Gegner aufrollen zu müssen, genügt an dieser Stelle der Hinweis, dass alle hier ausgewählten Texte die drohende Gefahr durch diese „heterodoxen“ Lehrer belegen, was aber auch heißt, dass ihre Abwehr und damit der Kampf gegen die „Verfälschung“ des Evangeliums die Rechtsbildung im Corpus Pastorale maßgeblich mitbestimmt hat.

Wie Ps-Titus (bzw. der mittels seiner Figur vom Autor anvisierte Gemeindeleiter) mit einem solchen „sektiererischen“ Lehrer verfahren soll, regelt V.10:

schen Tradition neutralen Sprachgebrauchs von ἀρεσις im Sinne von *Wahl/Auswahl*, *philosophische Richtung*, *Partei* hin zu einem abwertenden in der christlichen Tradition; dazu auch M. Elze, *Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert*, ZThK 71 (1974) 389–409, hier 391–397; M. Simon, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, in: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition* (FS R. M. Grant), hg. v. W. R. Schoedel/R. L. Wilken (ThH 54), Paris 1979, 101–116; A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*. Tome I: *De Justin à Irénée*, Paris 1985, insbesondere 41–48; E. Iricinschi/H. M. Zellentin, *Heresy and Identity in Late Antiquity* (TSAJ 119), Tübingen 2009.

58 M. Dibelius/H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (HNT 13), Tübingen 1966, 113 (mit Belegen).

59 Tit 1,10: „... ganze Hausgemeinschaften zerstören sie, indem sie um schmutzigen Gewinnes willen lehren, was sich nicht ziemt“; vgl. auch 2Tim 3,6. – H. Paulsen, *Schisma und Häresie. Untersuchungen zu 1Kor 11,18.19*, ZThK 79 (1982) 180–211, hier 205 (im Anschluss an Dibelius/Conzelmann, *Past* [s. Anm. 58]): „Unklar bleibt, wie weit ein Zusammenhang mit der auch sonst für die Pastoralbriefe wichtigen Polemik gegen Spaltungen vorliegt“. Ignatius, Eph 6,2; Trall 6,1, der den Terminus ἀρεσις „an der Antithese zur Einheit der Gemeinde“ orientiert (ebd.), könnte genau diesen Zusammenhang bestärken; Elze, *Häresie* (s. Anm. 57), 394, deutet den Befund „bei Paulus und Ignatius“ so: „Der Bezugspunkt für die älteste Verwendung des Begriffes ἀρεσις im Christentum ist die Einheit der Gemeinde im Leib Christi, und zwar in eschatologischer Qualifikation. Das heißt aber zugleich, dass in dieser ersten Phase seines christlichen Gebrauchs der Begriff ἀρεσις primär nichts mit dem Element der Lehre zu tun hat, nicht als Bezeichnung für Irrlehre verstanden werden darf“.

60 Oberlinner, *Titus* (s. Anm. 57), 186; auch Elze, *Häresie* (s. Anm. 57), 395, erkennt hier eine „Fortbildung des Häresiebegriffs“, meint aber, der Streit betreffe „eher die Ordnung des christlichen Lebens als bestimmte Inhalte des Glaubens“. Die Semantik von ἀιρετικός ist in der Tat noch bei Irenäus ambivalent, wenn er in seinem „Brief an Florinus“ über dessen Lehren sagt, „selbst die außerhalb der Kirche stehenden ἀιρετικοί haben niemals solche Lehren aufzustellen gewagt“ (in: Eusebius, HE 5,20,4): Sind hier „Häretiker“ gemeint (so übersetzt P. Haeseler: Eusebius, *Kirchengeschichte*, München 1981, 264 f.) oder „Anhänger einer Philosophenschule“ (freilich mit pejorativem Unterton)? (darauf verweist mich freundlicherweise W. Kinzig).

Er hat ihn zu verwarnen – einmal und, wenn nötig, ein zweites Mal. Wenn der Betreffende auch dann noch renitent ist, soll er aus der Gemeinde ausgeschlossen werden; dies meint wohl der Imperativ παραποῦ, auch wenn einige Übersetzungen ihn harmloser mit: „du sollst einen solchen meiden“ wiedergeben⁶¹. Von Verfahrensweisen, wie wir sie von Mt 18,15–17 her kennen – Gespräche erstens unter vier Augen, zweitens vor Zeugen und schließlich vor der ganzen Gemeinde – spricht der Autor hier nicht (obwohl er sie 1Tim 5,19 zufolge kennt). Ihm geht es um die Stärkung der Autorität des hauptverantwortlichen Gemeindeführers, wobei er im Nachsatz V.11 nicht davor zurückschreckt, die anders denkenden Lehrer auch moralisch zu diskreditieren. „Irrlehre ist nicht nur nutzlos und töricht, sondern unvergebbare Schuld und stellt ihren Verfechter außerhalb der Vergebung. Seine Unbelehrbarkeit wird ihm zum Gericht (vgl. Mt 18,17)“⁶².

Im zweiten Text, 1Tim 1,18–20, *erzählt* Ps-Paulus von einem Ausschluss solcher namentlich genannter Lehrer⁶³, um die im Glauben Schiffbrüchigen mit seinem treuen Schüler „Timotheus“ zu kontrastieren:

- | | | |
|----|---|---|
| 18 | a | Diese Weisung vertraue ich dir an, |
| | b | mein Kind <i>Timotheus</i> |
| | c | gemäß den einst im Blick auf dich gesprochenen prophetischen Worten, |
| | d | damit du durch diese (befähigt) den guten Kampf kämpfst, |
| 19 | a | als jemand, der <i>Glauben</i> und <i>gutes Gewissen</i> hat (vgl. V.5b.c); |
| | b | indem einige <i>letzteres</i> von sich gestoßen haben, |
| | | erlitten sie im <i>Glauben</i> Schiffbruch; |
| 20 | a | zu ihnen gehören <i>Hymenäus</i> und <i>Alexander</i> , |
| | b | sie habe ich dem Satan übergeben (οὐς παρέδωκα τῷ σατανᾷ), |
| | c | damit sie gezüchtigt werden (παιδευθῶσιν), |
| | | nicht mehr zu lästern. |

⁶¹ Aber möglicherweise strebt der Autor erst eine deutliche Grenzziehung zwischen Ortho- und Heterodoxie an, während die faktische Situation seiner Gemeinden von einer unübersichtlichen Gemengelage bestimmt ist. Insofern schießt auch die Idee einer „Exkommunikation“ über die tatsächliche Wirklichkeit hinaus.

⁶² V. Hasler, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Pastoralbriefe* (ZBK.NT 12), Zürich 1978, 98.

⁶³ *Erzählung* als Mittel von Normenvermittlung setzen schon die synoptischen Streitgespräche ein; dahinter steht eine alte rabbinische Praxis, die später virtuos zur Autorisierung der Rabbinen benutzt wird; vgl. N. S. Cohn, *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia 2013, insbesondere 57–72 („Narrative Form and Rabbinic Authority“).

Paulinischer Prätext, der hier, allerdings mit bemerkenswerten „Akzentverschiebungen“, „weitergeschrieben“ wird, ist 1Kor 5,3–5⁶⁴:

- 3 a Denn ich habe – zwar körperlich abwesend, aber geistig anwesend –
 b schon, als wäre ich anwesend,
 c folgendermaßen das Urteil gefällt über den, der dieses getan hat,
 4 a im Namen unseres Herrn Jesus:
 b Nachdem ihr und mein Geist zusammengekommen seid mit der Macht unseres
 Herrn Jesus,
 5 a (habt ihr) solchen dem Satan zu übergeben (παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ
 σατανᾷ)
 b – zum Verderben des Fleisches,
 c damit der Geist errettet werde am Tage des Herrn.

Ein Vergleich der beiden Texte ergibt: (1) Der Prätext handelt von einem Verstoß gegen ein biblisches Inzestverbot (vgl. Lev 18,8), konkret vom Fall einer ehelichen Verbindung eines Gemeindemitglieds mit seiner allein stehenden Schwiegermutter⁶⁵. In 1Tim wird „die von Paulus befohlene Praxis“ des Ausschlussverfahrens „zum kirchenrechtlichen Modell“⁶⁶ für den Umgang mit heterodoxen Lehrern, die damit anderen schweren „Sündern“ gleichgestellt werden. (2) Während Paulus durch die Inszenierung einer Gemeindeversammlung in V.4 die Vorstellung erweckt, dass sein „Urteil über den Unzüchtigen beim Verlesen des Briefs von allen ratifiziert“ werde⁶⁷, schließt Ps-Paulus die beiden Lehrer qua Amtsvollmacht im Alleingang aus – „in Absolutheit und einsamer Autorität“⁶⁸. (3) Der abschließende Hinweis des Paulus auf eine mögliche Rettung des Unzüchtigen am „Tag des Herrn“ in 1Kor 5,5b.c zeigt D. Zeller zufolge, dass für Paulus *der Herr* „das letzte Wort“ hat. „Alle Maßnahmen der Kirchenzucht und auch die vorweg-

⁶⁴ Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 105f.; ebd. 100: „Auf direkten literarischen Einfluss von 1Kor 5,5 dürfte die Wendung ‚die ich dem Satan übergeben habe‘ (V.20) zurückgehen“; Hasler, Past (s. Anm. 62), 18, verweist auf Tit 3,11 („ein solcher [ὁ τοιοῦτος]“), wo 1Kor 5,5a „durchschlägt“; anders D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 202 Anm. 38: „Die Übereinstimmung mit 1Kor 5,5 ist kaum literarisch bedingt; vielmehr verrät sie eine gebräuchliche Formel [παράδωμι mit Dativ, bezogen auf eine dämonische Macht], die Analogien in den Fluchtafeln und Zauberpapyri hat. Dort ist sie auch rituell verankert“ (mit Lit. und Belegen). – Zu 1Kor 5,3–5 vgl. auch Konradt, Gericht (s. Anm. 20), 296–329.

⁶⁵ Vgl. Zeller, 1Kor (s. Anm. 64), 199.

⁶⁶ Hasler, Past (s. Anm. 62), 18; vgl. auch Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 106.

⁶⁷ Zeller, 1Kor (s. Anm. 64), 202. „Der gemeinsame κύριος verleiht dann der Entscheidung Durchschlagskraft“.

⁶⁸ N. Brox, Die Pastoralbriefe (RNT 7), Regensburg 1969, 121.

genommene Strafe bleiben darauf hingeordnet⁶⁹. In 1Tim entfällt dieser eschatologische Vorbehalt⁷⁰. Vielleicht ist die Übergabe an den Satan, die wohl die Preisgabe an „Krankheit und Leiden“ einschließt⁷¹, als Maßnahme der Erziehung mit möglicher „Rückkehr der beiden Betroffenen in die Gemeinde“⁷² zu verstehen, aber sicher ist das nicht⁷³.

Die Pastoralbriefe belegen somit die Umwandlung eines *Einzelfalls* – der Anwendung des Gottesrechts Lev 18 durch den Apostel „im Namen“ des erhöhten „Herrn“, aber im Zusammenspiel mit seiner Gemeinde – in ein „kirchenrechtliches Modell“ der Kirchenzucht zum Zweck der Stärkung der kirchlichen Autorität angesichts massiver Herausforderung durch die Heterodoxie. Diese Umwandlung ist Indiz der in Gang befindlichen kirchlichen Institutionalisierungsprozesse.

3.2 Vorsicht vor jungen Frauen und Witwen (1Tim 5,3–16)!

Ein anderes Beispiel für diese Prozesse stellt das „Witweninstitut“ dar, wie es aus 1Tim 5,3–16 zumindest umrisshaft zu erkennen ist⁷⁴. Weitere zeitgenössische

69 Zeller, 1Kor (s. Anm. 64), 204. „Verfahren der Buße und Wiedereingliederung in die Gemeinde sind [...] noch nicht ausgebildet“.

70 Vgl. aber unten zu 1Tim 5,21.24 f.!

71 Dibelius/Conzelmann, Past (s. Anm. 58), 28; Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 106.

72 So Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 106; anders Hasler, Past (s. Anm. 62), 18: „Dabei wird die Ausstoßung nicht als seelsorgerlich-pädagogische Maßnahme verstanden. Der Satan oder Teufel ist nicht Umerzieder, sondern der Verderber, der die Menschen nicht zum Heil zurück-, sondern von ihm wegführt (1Tim 5,15). Die Nachfolge hinter ihm her oder die Verstoßung zu ihm hin bedeuten darum den Heilsverlust, die Verdammung (vgl. auch Tit 3,10 f.).“

73 Vgl. 2Tim 2,25 f.: „Er (sc. der Knecht des Herrn) soll in Milde die Widerspenstigen zurechtweisen, damit Gott ihnen vielleicht Umkehr schenke zur Erkenntnis der Wahrheit und sie wieder zur Besinnung kommen, heraus aus der Schlinge des Teufels, da sie von ihm gefangen gehalten sind, um sich seinem Willen zu fügen“; während Hasler, Past (s. Anm. 62), 72, den Vers auf die „Opfer der gegnerischen Propaganda“ bezieht, sieht A. Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (EKK XVI/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2003, 235, hier „die Irrlehrer und die von ihnen Verführten“ angesprochen.

74 Hierzu vgl. J. Müller-Bardorff, Zur Exegese von 1. Timotheus 5,3–16, in: Gott und die Götter (FS E. Fascher), hg. v. G. Dellling, Berlin 1958, 113–133; Bartsch, Anfänge (s. Anm. 45), 112–143 (Nachweis der Einheitlichkeit des Absatzes); O. Bangerter, Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der Alten Kirche. Ein Beitrag zur Frauenfrage, Neukirchen-Vluyn 1971, 39–59; H. von Lips, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT 122), Göttingen 1979, 118–121; D. R. MacDonald, Virgins, Widows, and Paul in Second Century Asia Minor, SBL.SP 1979, Vol. 1, 169–184, hier 177–179; J. M. Bassler, The Widow's Tale: A Fresh Look at 1 Timothy 5:3–16, JBL 103 (1984) 23–41; B. W. Winter, Providentia for the Widows of 1 Timothy 5:3–16, TynB 39 (1988) 83–99; B. B. Thurston, The Widows. A Women's Ministry

Spuren für ein derartiges „Institut“ gibt es⁷⁵. Genauerem Aufschluss erteilen aber erst die späteren Kirchenordnungen, freilich unter veränderten Bedingungen⁷⁶. Bei 1Tim 5,3–16 bleibt es schwierig, die Hintergründe zu erhellen, doch zweierlei dürfte feststehen: (a) Der Autor setzt tatsächlich so etwas wie ein „Institut“ voraus (Indizien sind das übergeordnete „Haustafelschema“⁷⁷ und der Rekurs von V.9 auf eine Gemeinde-„Liste“, in der „Witwen“ aufgeführt werden⁷⁸), und (b): Er will dieses „Institut“ nach seinen eigenen sehr restriktiven Vorstellungen neu geordnet sehen.

Unklar ist, was die Witwen-„Liste“ alles impliziert. Zweierlei zeichnet sich ab. Einerseits ist mit der Aufnahme in sie wohl die Zusage einer Unterstützung bzw. Versorgung durch die Gemeinde verbunden, jedenfalls setzt $\tau\mu\acute{\alpha}\nu$ (V.1; vgl.

in the Early Church, Minneapolis 1989, 40–55; R. M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles* (SBLDS 122), Atlanta 1990, 103–106; U. Wagener, *Die Ordnung des „Hauses Gottes“*. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT 2/65), Tübingen 1994, 115–233; M. Tsuji, *Zwischen Ideal und Realität: Zu den Witwen in 1Tim 5,3–16*, NTS 47 (2001) 92–104; außerdem: G. Stählin, Art. $\chi\eta\rho\alpha$, ThWNT 9 (1971) 428–454.

75 Ignatius, Sm 13,1; Pol 4,1: „Witwen sollen nicht vernachlässigt werden; *nach dem Herrn* sei du [sc. der Episkopos der Ekklesia] ihr Fürsorger“ (dazu s. unten Anm. 93); Polykarp, 2Phil 4,3: „die Witwen [belehrt], besonnen [zu wandeln] in Rücksicht auf den Glauben an den Herrn, ohne Unterlass für alle zu beten, fernzubleiben von aller Verleumdung, üblen Nachrede, falschem Zeugnis, Geldgier und allem Bösen, einzusehen, dass sie *ein Altar Gottes* sind und dass er alles auf *Makellosigkeit* prüft [...]“ – letzteres, weil sie als kirchlicher Stand von den Opfern der Gemeinde leben (dazu vgl. M. Theobald, *Die Eucharistie als Quelle sozialen Handelns* [BThSt 77], Neukirchen-Vluyn 2014, 188; zum Topos „Witwen – ein Altar“: C. Osiek, *The Widow as Altar: The Rise and Fall of a Symbol*, SecCen 3 [1983] 159–169); Tertullian, *Virg. Vel.* 9,2f. – Einen Überblick bietet C. Methuen, *The „Virgin Widow“: A Problematic Social Role for the Early Church?*, HTR 90 (1997) 285–298; beachtlich auch einige lat. Hss., die in Apg 16,1 die Mutter des Timotheus zu einer „Witwe“ machen (gig p vg^{mss}; 104 [pc]: einer „jüdischen Witwe“).

76 Dazu U. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*. Epigraphische und literarische Studien (FKDG 61), Göttingen 1996, 146–153; zu den epigraphischen Zeugnissen ebd. 138–145.

77 Müller-Bardorff, *Exegese* (s. Anm. 74), 117 f.; zum Kontext gehören nicht nur Fragen nach dem Umgang mit den unterschiedlichen Generationen (5,1f.), sondern auch solche zum *Stand* der Presbyter (5,17–25) wie zu dem der Sklaven (6,1f.). Gerade der Zusammenhang von 5,3 und 17 (unter dem Gesichtspunkt der $\tau\mu\acute{\eta}$) legt bei den „Witwen“ einen „Gemeindestand“ nahe; $\chi\eta\rho\alpha$ dürfte „in einem technischen, wenn nicht gar titularen Sinne gebraucht werden“.

78 Von Lips, *Glaube* (s. Anm. 74), 118 Anm. 128; Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 293 mit Anm. 348; Wagener, *Ordnung* (s. Anm. 74), 170 ($\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$: „ein rechtsverbindlicher Akt der Zulassung zum Amt der Gemeindegewitwe“); anders Oberlinner, 1Tim (s. Anm. 50), 231: „Der Akzent liegt eindeutig darauf, dass für die Zukunft ein vom Gemeindeleiter kontrolliertes Instrument der Regelung der Zugehörigkeit zu diesem Stand der Witwen geschaffen werden soll“; dagegen Tsuji, *Ideal* (s. Anm. 74), 97 Anm. 20: „Ohne ein solches Verzeichnis mit entsprechenden Einträgen darin ist [...] diese Bemerkung den Adressaten kaum verständlich“.

V.17)⁷⁹ und ἐπαρκεῖν (V.16) das voraus. Andererseits scheint diese Aufnahme auch eine religiöse Seite zu besitzen, denn der Autor spricht ja von einem „ersten Treuegelöbnis“ (V.12: ἡ πρώτη πίστις), das die Frauen – wohl öffentlich – ablegten⁸⁰. Das setzt einen institutionellen Rahmen voraus, wobei die Frage lautet, wie weit dieser gespannt war, d. h. *wer* zu diesen „(Gemeinde-) Witwen“ gerechnet wurde bzw. nach Meinung des Autors *nicht* gerechnet werden sollte, *welche* Aufgaben sie wahrnahmen bzw. nach seiner Meinung *nicht* wahrnehmen sollten. Wie bei den sonstigen rechtlichen Fragen der Pastoralbriefe⁸¹ ist auch hier zwischen einem mutmaßlichen *Ist-* und dem vom Autor angezielten *Soll-Zustand* zu unterscheiden.

Was den *Ist-Zustand* betrifft, so deuten die Einschärfung des Autors, nur die „wirklichen Witwen (αἱ ὄντως χήραι)“ zu besolden (V.3.5.16d), wie sein Hinweis auf „jüngere Witwen“ und ihr „erstes Treuegelöbnis“ (Christus gegenüber?⁸²), das sie mit ihrer Heirat brechen würden, darauf hin, dass der Kreis der „Witwen“ neben tatsächlich verwitweten auch junge unverheiratete Frauen umfasste, die der Ehe um Christi willen entsagten (παρθένοι). Der Terminus χήρα = *vidua* lässt eine solche Weiterung problemlos zu⁸³. Dann aber liegt die Vermutung nahe, dass sich das „Institut“ dem Erstarken asketischer Tendenzen in paulinischer Tradition verdankte und seine Träger/innen sich sogar auf den Apostel beriefen, der ja wünschte, „Unverheiratete und Witwen“ sollten „bleiben“ wie er (vgl. 1Kor 7,8;

⁷⁹ Vgl. Wagener, Ordnung (s. Anm. 74), 144–149; vgl. auch unten Anm. 109.

⁸⁰ Müller-Bardorff, Exegese (s. Anm. 74), 119 f. (mit Fragezeichen, weil erst in der syr. Didasc. belegt); D. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, Chico 1983, 164: „an initial oath of celibacy taken by widows on the occasion of their enrollment“; Tsuji, *Ideal* (s. Anm. 74), 100 Anm. 32 („Es ist umstritten, ob dies ein formelles ‚Gelöbnis‘ war“). – Auf ein *öffentliches* Gelöbnis könnte auch die Rede vom „Urteil (κρίμα)“ der Gemeinde (V.12) hindeuten, dem die Frauen verfallen, brechen sie erstes Versprechen.

⁸¹ Vgl. M. Theobald, Von den Presbytern zum Episkopos (Tit 1,5–9). Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale, ZNW 104 (2013) 209–237.

⁸² Vgl. das *κατα*(στηρνιάσωσιν) *τοῦ Χριστοῦ* V.11. So kann „nur an ein besonderes Treueverhältnis Christus gegenüber gedacht sein, das jede Hingabe an einen irdischen Mann [...] Christus gegenüber geradezu als Ehebruch charakterisiert“: Müller-Bardorff, Exegese (s. Anm. 74), 120; des weiteren Tsuji, *Ideal* (s. Anm. 74), 101: Frauen, „die zwar nie verheiratet gewesen waren, aber ein Gelübde zu ehelicher Verbindung mit Christus abgelegt haben“.

⁸³ Vgl. Ignatius, Sm 13,1: „ich grüße die Häuser meiner Brüder mit Frauen und Kindern, sowie die Jungfrauen, die Witwen genannt werden (τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας)“; Tertullian, *Virg. Vel* 9,2f. – Osiek, *Widow* (s. Anm. 75), 160: „the name ‚widow‘ was apparently at times a stylized formality without corresponding marital status“; E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988, 379; Wagener, Ordnung (s. Anm. 74), 127–132 („Χήρα – ein sozialer und theologischer Topos“); Tsuji, *Ideal* (s. Anm. 74), 101 etc.

vgl. V.40)⁸⁴. Lässt Paulus über mögliche Aufgaben dieser Frauen in der Gemeinde nichts verlauten, so erlaubt zwar auch 1Tim 5 auf einem viel späteren Stand der Entwicklung keine sichere Auskunft, weil der Autor ja den Dienst „seiner“ Witwen auf den Gebetsdienst beschränken möchte. Aber gerade diese „Eindämmungs“-Strategie nährt den Verdacht, dass ihr Radius faktisch größer war und sie – wie V.10e.f (θλιβομένοις ἐπαρκεῖν) andeuten könnte – auch soziale Dienste ausübten⁸⁵. Die polemische Bemerkung V.15, dass „einige [dieser Frauen] sich schon abgewandt haben – dem Satan hinterher“, verrät zudem, dass ihr Kreis unter dem Einfluss der sog. „Gegner“ unseres Autors stand⁸⁶, die ja 1Tim 4,3 zufolge „zu heiraten *verbieten*“⁸⁷. Wenn Ps-Paulus in V.11–13 gegen die „jüngeren Witwen“ polemisiert, dann wohl auch deshalb, weil sie ein emanzipiertes Frauenbild vertraten⁸⁸, dem er in V.14 mit seinem autoritativen βούλομαι sein eigenes Bild von der Frau im „Haus“ entgegensetzt.

84 Eine Analogie wären die *Acta Pauli et Theclae*, deren Enkratismus sich gleichfalls von Paulus herleitet. Ob ein Zusammenhang mit dem gegnerischen Milieu der Pastoralbriefe besteht, ist umstritten: MacDonald, *Virgins* (s. Anm. 74), 175 vertritt die These: „one of the author’s [der Pastoralbriefe] motivation for writing in Paul’s name was to ‚correct‘ a living oral tradition about Paul, a tradition which ultimately was incorporated into the Thecla, Ephesus, and martyrdom sections of the AP [= Paulusakten]“; R. S. Kraemer, *The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity*, *Signs* 6 (1980) 298–307; vgl. auch Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 298 Anm. 388;

85 Von Lips, *Glaube* (s. Anm. 74), 121; Tsuji, *Ideal* (s. Anm. 74), 99: „Amtswitwen beschäftigten sich im karitativen und diakonischen Bereich“. – Einen Einblick in die ältere Forschung bietet Müller-Bardorff, *Exegese* (s. Anm. 74), 122 f.

86 Müller-Bardorff, *Exegese* (s. Anm. 74), 131 f.; Tsuji, *Ideal* (s. Anm. 74), 102 f. Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 298 nennt das Witweninstitut „Einfallstor für die gnostische Irrlehre“. – Den gegnerischen Lehrern sagt unser Autor nach, sie würden „sich in die Häuser einschleichen und dort gewisse Frauen auf ihre Seite ziehen, die von Sünden beherrscht und von Begierden aller Art umgetrieben werden [...]“ (2Tim 3,6); eine Veranschaulichung dessen bietet ActPaul 3,13–15, wo erzählt wird, dass Paulus die Verlobte des Thamyris und die Frau des Hieronymos den beiden Männern abspenstig macht; vgl. MacDonald, *Virgins* (s. Anm. 74), 176.

87 H.-U. Weidemann, *Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief*, in: *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses. With an Introduction by Elizabeth A. Clark*, hg. v. H.-U. Weidemann (NTOA/StUNT 101), Göttingen 2013, 21–68, hier 57: Die Rede vom „Verbieten“ könnte interessengeleitet sein (um zwischen die Gegner und Paulus „einen Keil zu treiben“); vielleicht propagierten sie (wie Paulus) die Ehelosigkeit nur als *Ideal*.

88 Tsuji, *Ideal* (s. Anm. 74), 103, zu V.13: „sie scheinen diese Irrlehre nicht nur zu lernen (sie ‚gehen herum und lernen‘), sondern sogar zu lehren (sie ‚reden, was sich nicht gehört‘ [λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα])“. – Verkündigung/Lehre und Enkratismus kennzeichnen auch das Frauenbild der ActPaul; vgl. nur 3,41, wo „Paulus“ der Thekla sagt: „Gehe hin [nach Ikonium] und lehre das Wort Gottes“.

Der vom Autor angestrebte *Soll-Zustand* ist an den Bestimmungen ablesbar, mit denen er den Kreis der „Witwen“ in seinem Sinne zu begrenzen sucht. Diese Bestimmungen – Imperative der zweiten und dritten Person – besitzen, da sie überprüfbar und belastbar sind, rechtlichen Charakter. Ihnen zufolge gilt als „wirkliche Witwe“ eine Frau, die (1) *allein steht*, also keine Kinder bzw. Enkel mehr hat (V.4 f.), (2) „nicht unter sechzig Jahre alt“ ist⁸⁹ und (3) „Frau eines Mannes“ war, also wirklich verwitwet ist⁹⁰. Dazu kommt der gute Leumund – die Witwe muss „in guten Werken beglaubigt“ sein“ (V.10a/f), von denen Ps-Paulus die aufzählt, die sie als eine ehemals gute Mutter (V.10b) und vorbildliche Hausherrin ausweisen, wozu Gastfreundschaft und auch Hilfsbereitschaft den Bedrängten gegenüber gehören (V.10c–e). Wenn der Autor die Zulassungsbedingungen zum Witweninstitut derart eng fasst, hat das natürlich Konsequenzen für das „Institut“. Aus einer möglichen Palette von Aktivitäten bleibt übrig allein der Gebetsdienst der betagten „Witwen“ für die Gemeinde, die „auf Gott hoffen (vgl. Jer 49,11b) und verharren (sollen) in Bitten und Gebeten Tag und Nacht“ (V.5b)⁹¹. Was der Autor anstrebt, ist mehr als nur eine „Reform“; es ist die Umwandlung einer vielleicht vitalen (aber gefährlichen) Einrichtung in ein frommes „Altersheim“.

Unter rechtlichem Gesichtspunkt ist schließlich noch die Bestimmung in V.16 bemerkenswert, die vorsieht, dass eine (begüterte) Frau für den Fall, dass sie „Witwen“ in ihrem Haus beherbergt, nach dem „Grundsatz der Subsidiarität“ selbst für sie aufkommen soll⁹². Der Grund, den der Autor dafür nennt, ist die finanzielle Entlastung der Ekklesia, die nur „für die *wirklichen* Witwen sorgen“ soll. Die Beheimatung junger eheloser Frauen wird in den *privaten* Raum abgeschoben, damit aber von *öffentlicher* Sichtbarkeit abgeschnitten.

Wer nach den Voraussetzungen für das vom Autor anvisierte Recht in der Gemeinde fragt, stößt auf drei Aspekte – Rechtsbildung und Werte, Rechtsbildung und Macht, Rechtsbildung und Moral:

⁸⁹ Thurston, *Widows* (s. Anm. 74), 47: „sixty was the average age of the ‚elderly‘ in ancient literature“.

⁹⁰ Oberlinner, 1Tim (s. Anm. 50), 232: gefordert sei „ganz allgemein die Bewährung der Witwen in ihrem Eheleben [...], Treue gegenüber ihrem Mann (etwa auch dergestalt, dass sie sich nicht hat scheiden lassen)“.

⁹¹ Bartsch, *Anfänge* (s. Anm. 45), 114: „Die Gebete der Witwe, ihre Fürbitte ist der Dank für die empfangene Gabe. Dass dieser Dank im Gebet besteht, ist darum einleuchtend, weil die Gaben der Gemeinde Gott dargebracht wurden, die Witwe also ihre Gabe von Gott empfang“; vgl. später TA 10.

⁹² Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 301; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* (s. Anm. 83), 381: „Solche Frauengemeinschaften sind aus dem 3. und 4. Jahrhundert bekannt, aber diese Textstelle weist darauf hin, dass bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts solche Frauengemeinschaften existierten“; Belege bei MacDonald, *Virgins* (s. Anm. 74), 178 mit Anm. 49.

(1) Die Witwenordnung veranschaulicht exemplarisch, in welchem hohem Maß die Rechtsbildung von kulturellen Vorgegebenheiten und Werten, sozialen Mustern und Konventionen abhängt. So lässt sich der Autor in seinem Bemühen, die Versorgung „wirklicher Witwen“ durch die Gemeinde zu regeln, von der biblischen Option für „Witwen und Waisen“ leiten⁹³, auch wenn seine eigene Definition einer „Witwe“ viel enger ausfällt. Dürfte „Frömmigkeit (εὐσέβεια)“ bei den „jungen Witwen“ maßgeblich von den Werten Askese und Ehelosigkeit bestimmt sein, so begreift sie der Autor als ein sich in Familie und Generationenzusammenhalt bewährendes *soziales* Handeln (vgl. V.4). Dem entspricht seine Sicht der Rollenverteilung von Mann und Frau in der Ekklesia, was ihn „gegen das Hervortreten von Frauen in der gemeindlichen Öffentlichkeit“ (vgl. V.4.8) wie überhaupt emanzipatorische Tendenzen unter den παρθένοι misstrauisch macht⁹⁴.

(2) Schon diese Gegenüberstellung zeigt, dass die Rechtsfindung in den Pastoralbriefen auf dem Hintergrund von Konflikten zu sehen und Niederschlag eines Machtkampfs ist. Insofern ist sie auch nicht einfach „unschuldig“, eine über alle Zweifel erhabene Anordnung des Apostels an seine Kirche⁹⁵, sondern interessengeleitet. Die böseartig karikierende Polemik gegen junge Frauen, die angeblich das religiöse „Institut“ pervertieren (V.13; vgl. 2Tim 3,6 f.), ist deutliches Indiz für die Voreingenommenheit des Autors.

(3) Zwar ist in 1Tim 5,3–16 nur von Recht und Zuständigkeiten, nicht von Bedürftigkeit und sozialem Handeln die Rede⁹⁶, es sollte aber nicht übersehen werden, dass der Autor bereits im Rahmen seines „Amtsspiegels“ 1Tim 3 auch von „den Frauen“ spricht, die wohl diakonale Dienste ausübten⁹⁷. Dies könnte

93 Vgl. Ex 22,21–3; Dtn 10,18; Jes 1,23; Ps 68,6 oder 146,9 („der Herr [κύριος] beschützt die Fremden, Waisen und Witwen verhilft er zu ihrem Recht“). – Das temporale „nach dem Herrn (μετὰ τὸν κύριον)“ in Ignatius, Pol. 4,1 (siehe oben Anm. 75) meint wohl, dass sich der Herr = Gott zuerst um die Waisen und Witwen kümmert.

94 Tsuji, *Ideal* (s. Anm. 74), 104, spricht von einem „Konflikt zwischen der traditionellen konservativen Frauenrolle und einer emanzipatorischen Bewegung der Frauen“.

95 So aber noch H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, in: ders., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg etc. 1966, 129–147.

96 Nach Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 301, ist „die ganze Witwenordnung allein unter dem Gesichtspunkt der Gemeinde, ihrer Ordnung und rechtlichen Verpflichtung, konzipiert“, „während der Aspekt der nicht nach Recht und Zuständigkeit, sondern allein nach der Bedürftigkeit des Nächsten fragenden helfenden Liebe ausgeklammert“ bleibe, ein Aspekt, der sich allerdings auch nicht „in der Form einer Kirchenordnung [...] angemessen erfassen“ lasse.

97 So Bangerter, *Frauen* (s. Anm. 74), 62: Es sind „Frauen, die in Beziehung zur Diakonie der Gemeinde stehen. Dafür spricht ihre Erwähnung innerhalb oder als Einschub in den Diakonenspiegel“.

ein Versuch sein, was an sozialem Einsatz beim *status quo* des „Instituts“ den παρθένοι und „Witwen“ oblag, in die gemeindliche Amtsstruktur zu integrieren und damit auch unter Kontrolle zu bekommen. Maßgeblich für den Autor des Corpus Pastorale ist ein Ethos, das dem ekklesialen Zusammenhalt dient, in christlicher Liebe sich äußert und Reflex rechten Glaubens ist.

3.3 Nach welchen Maßstäben Presbyter zu besolden sind und weitere Bestimmungen zu ihrem Amt (1Tim 5,17–25)

Atmet schon die Witwenordnung pragmatischen Geist, so gilt das erst recht für den anschließenden Abschnitt 1Tim 5,17–25, der mit der Besoldungsregel für Presbyter einsetzt und mit weiteren Bestimmungen zu ihrem Amt fortfährt. Rechtliche Anordnungen wechseln mit weisheitlichen Mahnungen, Ratschlägen und sogar Beschwörungen, alle in den dekretalen Briefstil eingebunden. Der „rote Faden“, der sie zusammenbindet, ist der durchgehende Bezug auf „die Presbyter“ bzw. die Amtsvollmacht des angesprochenen Paulusschülers:

- 17 a (I) Die *gut* (καλῶς) vorstehenden *Ältesten* sollen eines doppelten Honorars gewürdigt werden (ἀξιούσθωσαν),
 b besonders die, welche sich in Wort und Lehre mühen (οἱ κοπιῶντες).
- 18 a Denn es sagt *die Schrift*:
 b „Einem dreschenden Ochsen sollst du das Maul nicht zubinden“ (Dtn 25,4),
 c und:
 d „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert!“ (vgl. Lk 10,7)
- 19 a (II) Gegen einen *Ältesten* nimm keine Klage an,
 b es sei denn bei *zwei oder drei Zeugen* (Dtn 19,15).
- 20 a Die sich *Verfehlenden* weise *vor allen* zurecht,
 b damit auch die anderen Furcht haben.
- 21 a Ich beschwöre dich vor Gott und Christus Jesus und den auserwählten Engeln,
 b dass du dieses beachtest ohne Vorurteil
 c und nichts machst in parteilicher Voreingenommenheit.
- 22 a (III) Die Hände lege niemandem schnell auf
 b und mache dich nicht zum Teilhaber an fremden *Sünden*.
 c Bewahre dich selbst rein.
- 23 a (IV) Trinke hinfort nicht mehr Wasser,
 b sondern gebrauche um des Magens und deiner häufigen Krankheiten willen ein wenig Wein.

- 24 a (V) Mancher Menschen *Sünden* sind offenkundig,
 b die ihnen vorausgehen ins Gericht (εἰς κρίσιν),
 c anderen aber folgen sie nach.
- 25 a Ebenso sind auch die *guten* Werke (τὰ ἔργα καλὰ) offenkundig,
 b und auch wo es sich anders verhält, können sie nicht verborgen bleiben.

Auf die „Ältesten“ bezieht sich nicht nur die Besoldungsregel V.17 f., sondern auch die nachfolgende Sequenz V.19–21. „Die sich Verfehlenden“ V.20 sind keine x-beliebigen Gemeindeglieder, sondern Presbyter. Thema ist die Konfliktregelung im presbyteralen Leitungsteam der Ortskirche⁹⁸, nicht die „Gerichtspraxis der Gemeinde“⁹⁹. Und weil die „Handauflegung“ in V.22 den Ordinations- und keinen Bußritus meint, geht es auch hier um die Presbyter. Wenn vor unbedachter „Handauflegung“ gewarnt wird, hat das seinen Grund möglicherweise darin, dass einige der heterodoxen Lehrer aus dem Kreis der Presbyter stammen. Ob die von ihnen ausgehende Gefahr auch hinter dem nächsten Wort steht, ist umstritten: „*Trinke hinfort nicht mehr Wasser, sondern gebrauche um des Magens und deiner häufigen Krankheiten wegen ein wenig Wein*“¹⁰⁰. Verzichtete „Timotheus“ bislang auf Wein, so empfiehlt „Paulus“ ihm mäßigen Genuss als Medizin¹⁰¹. Das ist nicht biographisch¹⁰², sondern „modellhaft“ zu verstehen: Der Autor bringt „von der ganzen Gemeinde geforderte Normen und Verhaltensweisen mittels eines konstruierten Modellfalls zur Anschauung“, hier die vorsichtige Überwindung einer abstinenter Praxis¹⁰³, die – das zeigt das Modell „Timotheus“ – wohl in den Gemeinden selbst (beim eucharistischen Mahl?) die übliche war, sich also nicht nur dem „gegnerischen“ Asketismus verdankt¹⁰⁴. Schließlich beachte man

98 So Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 310–313.

99 So aber Bartsch, Anfänge (s. Anm. 45), 106 f.

100 Zur Übersetzung vgl. H. J. Stein, Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (WUNT 2/255), Tübingen 2008, 192 f.; vgl. auch Weidemann, Engelsgleiche (s. Anm. 87), 61.

101 Weidemann, ebd., vermutet mit guten Gründen eine Berufung auf Röm 16,21 im Hintergrund, die man sich auch bei den asketischen Gegnern vorstellen kann.

102 Gegen eine biographische Erinnerung spricht, dass der antike Genuss von Wein als Medizin „nicht auf den Verzicht, sondern auf eine Ergänzung des Wassergenusses durch Wein“ abzielt, hier aber Timotheus von seiner bisherigen Praxis der Abstinenz abgebracht werden soll: Stein, Mahlfeiern (s. Anm. 100), 193 (mit Verweis auf Spr 31,6; Plutarch, Mor. 132a–f; Plinius d. Ä., NatHist XIII 22; Strabo VI 1,14); vgl. bereits C. Spicq, Saint Paul. Les Épîtres Pastorales. Tome I (ÉtB), Paris 1969, 549.

103 Stein, Mahlfeiern (s. Anm. 100), 193.

104 Zum Bezug auf die gemeindliche Mahlpraxis vgl. bereits A. McGowan, Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals (The Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999, 231, dem Stein, Mahlfeiern (s. Anm. 100), 193–195 folgt; MacDonald, Virgins (s. Anm. 74), 176, sieht konkret eine Opposition gegen die ActPaul mit ihrer nur aus Brot und Wasser bestehenden Eucharistie (ActPaul 7). – Anders akzentuiert Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 315 f.: „Man wird hier eine

die *inclusio* des Abschnitts mittels des Stichworts „gut“ (V.17a/25a), aber auch die oppositionellen Stichworte „sich verfehlen“/„Sünden“ (V.20a.22b.24), die signalisieren, worum es geht: den realistischen Umgang mit der Wirklichkeit, die, um bewältigt zu werden, klarer Positionen und Rechtsregeln bedarf.

Wenn Ps-Timotheus in den Weisungen II–IV vom Apostel mit einem „du“ angesprochen wird, dürfte seine Rolle auf das vom Autor protegierte und beförderte Amt eines Episkopos hin transparent sein, also des Hauptverantwortlichen einer Ortskirche, der nach der Intention des Autors aus dem Kreis der Ältesten, der Gemeinschaft der Leiter einzelner Hausgemeinden, gleichsam als *primus inter pares* hervortreten soll. Diese These, die hier nicht eigens begründet werden kann¹⁰⁵, erlaubt ein Verständnis der Komposition dahingehend, dass der Episkopos in Fragen der Presbyter-Besoldung (V.17), der Regelung von Konflikten im Leitungsteam (V.19–21), bei der Ordination der Ältesten, aber auch der Gestaltung der Mahlfeiern (V.23) der Letztverantwortliche zu sein hat (V.22).

Die Schrift-Begründung der Besoldungsregel am Eingang der Komposition (V.18) hat 1Kor 9,8–14 zum Prätext, die Ausführungen des Paulus zum apostolischen Unterhaltsrecht, was die von dorthin zu erklärende Form des Zitats Dtn 25,4 erhärtet¹⁰⁶. Die Anweisung selbst, V.17, „schreibt“ Regeln wie die von 1Thess 5,12 f. und Gal 6,6 „weiter“, welche die Wertschätzung von „Vorstehenden“ und „Lehrenden“ auch schon fordern, konkretisiert sie aber jetzt. H. W. Bartsch meinte, es könne sich um einen vorgegebenen Rechtssatz handeln¹⁰⁷, der ursprünglich vielleicht lautete: „Älteste, die gut vorstehen (οἱ καλῶς προεστῶτες) (vgl. 1Tim 3,13a), sollen eines doppelten Honorars gewürdigt werden“. Gemeint sind wohl „Älteste“, ursprünglich *patres familiae*, die sich nicht nur um ihre Hauskirche, sondern auch um die werdende Ortsgemeinde kümmern¹⁰⁸. Wer aus ihrem

Anspielung auf asketische Forderungen gnostischer Provenienz vermuten, deren konkreter Situationsbezug uns freilich verborgen ist. Zurückgewiesen wird auf alle Fälle die Vorstellung, dass das vom Gemeindeleiter vorzulebende Reinheitsideal sich in einer Haltung grundsätzlicher, gesetzlicher Askese manifestieren müsse [...]. Hinzu kam möglicherweise, dass der Verzicht auf Wein die Distanz zum heidnischen Kult und seinen Feiern, bei denen der den Göttern geweihte Trank eine wichtige Rolle spielte, sinnfällig unterstreichen sollte“.

105 Vgl. Theobald, Episkopos (s. Anm. 81), 209–237.

106 Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 305: „die Umprägung des Zitates Dtn 25,4 [‘Einem dreschenden Ochsen sollst du das Maul nicht zubinden’] zum göttlichen Gebot, das die angemessene Entlohnung arbeitender Menschen befiehlt, ist genuin paulinisch“.

107 Bartsch, Anfänge (s. Anm. 45), 106 f. Er überzieht aber, wenn er eine „Presbyterregel“ postuliert, die neben V.17 auch V.19a („Feststellung der Immunität des Presbyters“), V.20+21b.c* (χωρίς προκρίματος καὶ προκλίσεως) („Anweisungen für die Gerichtspraxis in der Gemeinde, die in den Händen der Presbyter lag“) und auch noch V.22 enthalten haben soll.

108 Das könnte das Verb προϊστάναι andeuten; es geht um *gemeindliche* Vorsteherdienste.

Kreis sich dabei besonders auszeichnet, verdient doppelte Anerkennung¹⁰⁹. Der Zusatz „*vor allem die, welche sich in Wort und Lehre mühen*“ dürfte auf den Autor der Pastoralbriefe zurückgehen, dem es – auf der Linie seines besonderen Interesses an der „Lehre“ – um die Profilierung des Leitungsamtes im Sinne des Lehramts geht.

Weisung II appliziert das Zeugenrecht von Dtn 19,15 auf Verfahren bei Verfehlungen von Presbytern¹¹⁰. Anonyme Anzeigen werden kategorisch ausgeschlossen und nur persönlich verantwortete zugelassen, und auch die nur, wenn mindestens zwei Ankläger übereinstimmen. Dass dann eine „Zurechtweisung“ im (nichtöffentlichen) Kreis des Presbyteriums vorgesehen ist, keine „Exkommunikation“ (vgl. Tit 3,10 f.), zeigt, dass es um ethisches Versagen, nicht um Lehrabweichungen geht. V.21 verlangt vom Hauptverantwortlichen Vorurteilsfreiheit und Unparteilichkeit, was damit begründet wird, dass auch er sich dereinst vor dem himmlischen Gerichtshof zu verantworten hat¹¹¹.

Dieser Punkt ist nun für das Verständnis des Ganzen von großer Bedeutung, denn nicht nur V.21, sondern vor allem V.24 f. am Ende rücken die von Ps-Paulus erlassenen Rechtsregeln in den Horizont des göttlichen Gerichts. Auch wenn die Komposition nur ein kleines Segment aus einer werdenden Kirchenordnung darstellt, wird dem Recht hier doch schon sein theologischer Ort zugewiesen: Es hat Dienstfunktion – im Blick auf eine möglichst authentische Ausrichtung des „Worts“ (V.17) und ein entsprechendes geordnetes kirchliches Leben – und kann

109 J. Herzer, Die Pastoralbriefe im Licht der dokumentarischen Papyri, in: Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, 21.–24. Mai 2009, Leipzig, hg. v. R. Deines/J. Herzer/K.-W. Niebuhr (WUNT 274), Tübingen 2010, 319–346, hier 343 f.: *δπλή τιμή* V.17 ist „*terminus technicus* für die Benennung des doppelten Wertes bzw. Preises einer Sache oder einer Dienstleistung [...]“; der Kontext von 1Tim 5,17, in welchem es um die materielle Versorgung der Witwen geht, legt [...] auch im Blick auf besonders verdienstvolle Presbyter eine materielle Deutung von *δπλή τιμή* nahe“; ebenso Stein, Mahlfeiern (s. Anm. 100), 202 f.; die Frage, „ob an eine Geldzahlung im Sinne eines Honorars oder einer Aufwandsentschädigung oder an eine besondere Mahlportion zu denken ist“, möchte er auf dem Hintergrund der Praxis antiker Vereine im Sinne eines „ehrenhalber verstandenen Mahlprivilegs“ beantworten.

110 Ein Beispiel für den klugen Umgang mit der Verfehlung eines „Presbyters“ ist der Brief des Polykarp von Smyrna an die Philipper (2Phil), in dem er ihnen aus der Mitte des Evangeliums, der Rechtfertigung der Sünder, zur gemeinsamen Aufarbeitung des Falls rät: vgl. M. Theobald, Paulus und Polykarp an die Philipper. Schlaglichter auf die frühe Rezeption des Basissatzes von der Rechtfertigung, in: Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, hg. v. M. Bachmann (WUNT 182), Tübingen 2005, 375–382.

111 Das dürfte mit der Trias „*vor Gott und Christus Jesus und den erwählten Engeln*“ gemeint sein.

nur dann recht praktiziert werden, wenn alle Beteiligten sich ihrer persönlichen *Verantwortung* vor Gott bewusst sind. Dass menschliches Recht im Schatten des göttlichen Gerichts steht, bedeutet seine *Vorläufigkeit*, dass es auf eine konkrete Situation bezogen ist, seine *Wandelbarkeit*¹¹² – jedenfalls aus hermeneutischer Perspektive. Damit sind wir bei unseren abschließenden Bemerkungen.

4 Konsequenzen aus den literarhistorischen Beobachtungen für den theologischen Umgang mit den Pastoralbriefen – ein Ausblick

(1) Das Corpus Pastorale und Paulus in einen Gegensatz nach dem Muster *Gesetz und Ordnung hier, Charisma dort* zu manövrieren, geht schon deswegen nicht, weil Paulus selbst im Verhältnis zu seinen Gemeinden unterschiedliche Rollen spielt. 1Kor, der einen erstaunlichen Einblick in die frühe Konfliktgeschichte dieser Gemeinde erlaubt, belegt, dass er in einer frühen Phase durchaus mit apostolischer Autorität Recht setzend und ordnend eingreifen konnte¹¹³. Das Regelwerk für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte von 1Kor 14 veranschaulicht, dass er Ordnung nicht in Opposition zum Wirken des Geistes setzt, sondern im Gegenteil ihre Funktion gerade darin sieht, die Freiheit der charismatischen Äußerungen im geordneten Miteinander zu schützen¹¹⁴. So gesehen sind die späteren Institutionalierungsprozesse, wie sie das Corpus Pastorale zu erkennen gibt, von den Anfängen paulinischer Gemeindeorganisation nicht abzukoppeln, sondern bezeugen ein späteres Stadium der Kirchenwerdung im Wandel der Zeiten¹¹⁵. Auch hier lebt das Anliegen weiter – das zeigen die Presbyterregeln 1Tim 5,17–21 –, die Würde des Einzelnen institutionell zu schützen, z. B. so, dass

¹¹² Vgl. Roloff, 1Tim (s. Anm. 14), 318, der dem Text „den Hinweis auf den alles disziplinarische Handeln in der Kirche relativierenden eschatologischen Horizont (VV.24–25)“ entnimmt.

¹¹³ Daraus folgert Lohfink, Theologie (s. Anm. 13), 330, für die Pastoralbriefe zu Recht: „Die authentischen Paulusbriefe lassen deutlich genug erkennen, dass die Past [...] einen von Anfang an integralen und keineswegs nebensächlichen Aspekt im apostolischen Wirken des Paulus rezipiert und ausgebaut haben“.

¹¹⁴ Kommunikative „Rationalität“ steht hier gegen glossolalischen Überschwang; vgl. oben bei Anm. 26.

¹¹⁵ Stein, Mahlfeiern (s. Anm. 100), 201: „Die [...] immense Aufwertung der Funktionsträger im Gemeindegefüge fällt im Vergleich mit Paulus ins Auge. Sie ist Konsequenz einer zunehmenden Institutionalisierung und eines steigenden Organisationsbedarfs und darf von daher nicht einfach gegen die paulinische Charismenorientierung ausgespielt werden, deren Organisationsgrad als noch recht locker angesehen werden muss [...]“.

ein Amtsträger nicht Opfer anonymer Anzeigen wird und es ein geregeltes Verfahren zur Aufarbeitung von Verfehlungen gibt.

(2) Fragt man nach dem Umbruch zwischen Paulus und dem Corpus Pastorale, wird man ihn in der unterschiedlichen Konzeption von Autorität und deren ekklesialer Einbindung suchen. Für Paulus ist das Zusammenspiel seines apostolischen Amtes mit der jeweiligen Gemeinde fundamental. Ohne seine Gemeinde ist der Apostel nichts. Gewiss wird er zum Apostel nicht erst *durch sie*, sondern allein durch seinen „Herrn“. Aber der *Erweis* der Wirksamkeit seines Apostolats ist *sie*, seine Gemeinde. „Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn gesehen? Seid nicht ihr mein Werk im Herrn? Wenn ich für andere kein Apostel bin, so bin ich es doch für euch. Ihr seid ja das Siegel auf mein Apostelamt“ (1Kor 9,1f.)¹¹⁶.

Im Corpus Pastorale verschieben sich die Perspektiven. Jetzt wird Paulus zu *der* apostolischen Norm, an der „die Lehre“ zu messen ist. Dabei ist nicht zu übersehen, dass auch die sog. Gegner des Autors sich an Paulus orientieren. Zwar hat die Geschichte ihre Stimme nicht bewahrt, aber ihr mächtiger Schatten, der in das Corpus hineinfällt, gibt zu erkennen, dass die christliche Identität im Umbruch der Generationen massiv umkämpft ist. Für das Paulus-Bild der Pastoralbriefe hat das zur Folge, dass ihr Autor die Rollen des Apostels auf die des „Lehrers“ und Kirchenorganisations fokussiert mit dem Interesse, die Autorität auch des Apostelschülers und mit ihr die des Episkopos im Kreis der Presbyter und der übrigen Ämter zu stärken, um im Kampf gegen die Heterodoxie bestehen zu können. Gewiss ist das kirchliche Amt nicht erst aus dieser Konfliktsituation hervorgegangen, aber doch durch sie gestärkt worden – mit gravierenden Folgen für das bei Paulus noch sensibel austarierte Verhältnis zwischen Apostel und Gemeinde. Jetzt verschieben sich die Gewichte spürbar *zugunsten* des sich vom Apostel her legitimierenden Amtes und *zuungunsten* der Gemeinde und ihres Parts auf den unterschiedlichen ekklesialen Feldern. Der weithin zu beobachtende Ausfall der Pneumatologie in der Ekklesiologie der drei Schreiben ist deutliches Indiz für diesen Wandlungsvorgang¹¹⁷.

¹¹⁶ Vgl. auch 2Kor 3,1–3 („[...] unser Empfehlungsschreiben seid ihr [...]“).

¹¹⁷ Lohfink, Jesus (s. Anm. 20), 141 f., plädiert in Orientierung an Paulus für ein Verständnis von Recht in der Kirche, dem zufolge es „immer nur *analoges Recht* sein (kann). Es muss in allem auf den Geist Jesu hin gebrochen und relativiert sein. Es darf zwar Autorität und Verbindlichkeit nicht ausschließen, aber es kann nicht getragen sein von Institutionen, die dieses Recht mit Machtmitteln zu erzwingen haben. Es kann nur getragen sein von Gemeinden, die sich *einmütig* und *in freiem Gehorsam* unter ein solches Recht stellen und es leben [...]“; ebenso Roloff, Ansätze (s. Anm. 8), 282f.

(3) Der angedeutete Konflikt um die christliche Identität und die Institutionalisierung der Gemeinde als Antwort darauf bestimmen natürlich auch die Rechtsfindung im Corpus Pastorale. Deutlich wird dies bei den unterschiedlichen sozialen Rollenverständnissen. Während der Autor der Pastoralbriefe sich mit seinem Kirchenbild an der gesellschaftlichen Ordnung des antiken Hauses mit seiner hierarchischen Stufung orientiert¹¹⁸, nehmen seine Gegner mit ihrem wohl eher egalitären Verständnis von Gemeinde, in der auch die Frauen eine gleichgewichtige Rolle spielen, eine konträre Position dazu ein, die wohl auch näher beim historischen Paulus liegt. Ist die damit gegebene kulturelle und soziale Bestimmtheit der Weisungen der Pastoralbriefe offenkundig und heute als solche auch weitgehend anerkannt, so wird davon das sog. Schweigegebot für Frauen (1Kor 14,33b–35; 1Tim 2,12) in der römisch-katholischen Kirche bekanntlich nach wie vor ausgenommen. Diese Vorschrift, die „sich ausschließlich auf die offizielle Funktion, in der christlichen Versammlung zu lehren“, bezöge – heißt es in „Inter insigniores“ von 1976 – „ist für den hl. Paulus mit dem göttlichen Schöpfungsplan verbunden (vgl. 1Kor 11,7; Gen 2,18–24)“ und könne deshalb „nur schwerlich als Ausdruck der kulturellen Verhältnisse an(ge)sehen“ werden. Das Dokument verschreibt sich damit unkritisch der Argumentation von 1Tim 2,13f. (par. 1Kor 14,33b–35), indem es (a) die Schöpfungserzählung Gen 2 ontologisch interpretiert und (b) verkennt, dass es zwei unterschiedliche Schöpfungserzählungen in der Schrift gibt, deren erste, Gen 1, schon in Gal 3,28 zu einer anderen Sicht der Geschlechterrollen führte¹¹⁹. Seitdem die römische Position im Apostolischen Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* von 1994 nun mit hoher lehramtlicher Autorität ausgestattet wurde – im Widerspruch zu ihrer defekten Begründung –, ist die derzeitige römisch-katholische Situation hinsichtlich der Frage der Zulassung von Frauen zum Amt nur aporetisch zu nennen.

(4) Das Corpus Pastorale bietet, das sei abschließend bemerkt, ein faszinierendes Beispiel der Inkulturation christlichen Lebens in einer schwierigen kirchlichen Umbruchssituation, ausgestattet mit einem nüchternen Sinn für die Realitäten,

118 Damit geht aber *keine* „Sakralisierung der gegebenen gesellschaftlichen Lebensformen in der Weise“ einher, „dass diese als Ausdruck eines ewigen, unveränderbaren göttlichen Ordnungsplanes gelten würden, der in der Kirche seine primäre, für die gesamte Gesellschaft normative Manifestation finden müsste“ (Roloff, Ansätze [s. Anm. 8], 328).

119 Vgl. G. Dautzenberg, „Da ist nicht männlich und weiblich“. Zur Interpretation von Gal 3,28, in: ders., Studien (s. Anm. 24), 69–99; vgl. auch die sorgfältige Einschätzung von 1Kor 14,33b–35 durch Lindemann, 1Kor (s. Anm. 19), 321, der feststellt, weil es sich um einen „kanonischen Text“ handelt, „ist nicht nur eine literarkritische (und historische) Entscheidung zu treffen, sondern auch ein theologisches Urteil zu fällen“, das nach ihm lautet: „Der Text kann aufgrund der fehlenden theologischen Kohärenz keine Verbindlichkeit beanspruchen“.

abhold jeden Extremen eines Asketismus, auch versehen mit einem theologischen Gespür für die Notwendigkeit einer Schöpfungstheologie als Bollwerk gegen dualistische Gefährdungen und vor allem interessiert an einer vernünftigen rechtlichen Gestaltung kirchlicher Wirklichkeit. Theologisch liegt die Vorbildlichkeit des Corpus in diesen fundamentalen Optionen, nicht in seinem „Denkstil“, der statt auf Diskurs mit den anders denkenden Lehrern fast nur auf Polemik setzt, und auch nicht in seinen konkreten Regelungen, die als zeitbedingt zu gelten haben.