Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 33 (1977)
Heft: 4

Artikel: Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefen
Autor: Hasler, Victor
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878506

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 33 Heft 4 Juli/August 1977

Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefen

Gehäuft und in vielfacher Verknüpfung verbinden die Pastoralbriefe ihre soteriologischen Aussagen mit einem Offenbarungsdenken, das den Epiphanievorstellungen des hellenistischen Synkretismus entnommen ist. In diesen Vorstellungen vereinigt sich eine bunte Vielfalt religionsgeschichtlicher Bezüge, so dass im konkreten Einzelfall die Herkunft des verarbeiteten Materials kaum eine genauere Bestimmung erlaubt. Mit Recht beginnt darum Elpidius Pax seinen Wörterbuchartikel mit dem Satz: «Die Epiphanie ist ein Zentralbegriff der Religionsgeschichte, der sich im Lauf der Zeit vielfach gewandelt hat, so dass eine einheitliche und allgemein gültige Definition kaum gegeben werden kann.»[1] So bot sich diese offene Begrifflichkeit dem neutestamentlichen Schriftsteller geradezu an, wenn er vor der Aufgabe stand, das Evangelium in einen Verstehenshorizont einzubringen, den das religiöse Zeitgefühl der griechischen Welt geformt hatte. «Im Epiphaniegedanken kam das entscheidende Anliegen des Glaubens zur Darstellung. Darum ist der Gesichtspunkt des Epiphaniegedankens der Kirche nicht wieder verlorengegangen, sondern hat sich ... immer weiter durchgesetzt», sagt Martin Dibelius in seiner Formgeschichte des Evangeliums[2], wo er im Zusammenhang mit den Wundernovellen auf die Epiphanievorstellung hinweist und auch in seinem Kommentar zu den Hirtenbriefen[3] «epiphaneia nicht isoliert betrachtet, sondern systematisch in das grosse Wortfeld der soteriologischen Termini eingeordnet»[4] hat. Dibelius erwähnt besonders das Johannesevangelium, in welchem Hans Conzelmann in Verbindung mit dem Begriff des theîos anḗr geradezu eine Epiphaniechristologie erkennen will[5]. Auf diese Verbindung mit dem Wundertäter verweist erneut und differenzierter Gerd Theissen in seinem Buch «Urchristliche Wundergeschichten»[6]. Eigentümlich mit einer heilsgeschichtlichen Periodi-

[1] E. Pax, Epiphanie: Reallexikon für Antike und Christentum, 5 (1962), S. 832–909.
[2] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums (6 1971), S. 297.
[3] M. Dibelius & H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe (3 1955).
[4] E. Pax, Epiphaneia. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie (1955), S. 20.
[5] H. Conzelmann, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments (1967), S. 374 ff.
[6] G. Theissen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (1974), S. 102 ff.

sierung verwoben und in polemischer Frontstellung begegnen uns die Epiphanievorstellungen im Doppelwerk des Lukas. Sie erscheinen in bunter Szenerie und zeigen viele Motive wie etwa die Geburt des göttlichen Erlösers, Wundertäter, Gefangenenbefreiung, Türöffnung, Gottesstimme, Götterbesuch u. a. m.

Mit den Epiphanieaussagen in den Pastoralen hat sich die ältere exegetische Forschung immer wieder in Aufsätzen und Kommentaren beschäftigt und besonders auf die religionsgeschichtlichen Fragen aufmerksam gemacht[7]. Ihre theologische Bedeutung aber wurde weitgehend übersehen. Auch die neueren und jüngsten Arbeiten verkennen, dass der Verfasser der Hirtenbriefe mit Hilfe des epiphanen Denkschemas eine umfassende und eigenständige Konzeption vorträgt. Grundlegend blieben vielmehr bis heute der Aufsatz von Hans Windisch «Zur Christologie der Pastoralbriefe»[8], wirksam auch eine Auslegung im Gefälle einer «Verbürgerlichung»[9] des Evangeliums, wie sie Martin Dibelius inaugurierte, und endlich die vermeintliche Frontstellung gegen die gnostische Häresie[10]. Die Bemühung, die theologische Eigentümlichkeit der Briefe durch die Darstellung ihrer Christologie zu erfassen, liess Windisch die Tatsachen übergehen, die für einen andern Entwurf der Heilslehre sprechen. Auch die Kommentare von Ceslas Spicq[11] und Norbert Brox[12] notieren lediglich die Aufnahme der religionsgeschichtlichen Terminologie und verweisen auf die älteren Aufsätze von Odo Casel[13], Chr. Mohrmann[14], A. J. Vermeulen[15] und die Monographie von E. Pax[16]. Kaum berührt und unbeantwortet aber bleiben die Fragen nach dem Umfang und der Relevanz des integrierten Epiphaniemusters. In welchem Verhältnis steht dieses etwa zum heilsgeschichtlichen Denken im Schema von Verheissung und Erfüllung? Erlaubt der

7 C. Spicq, Agape dans le N. T., 3 (1959), S. 26 A. 1: «L'auteur des Past. n'utilise pas sans raison le lexique en faveur selon le Zeitgeist. Les types de sauveurs et d'épiphanie véhiculés par la tradition hellénistique lui fournissent une analogie avec la réalité chrétienne.»

8 H. Windisch, Zur Christologie der Pastoralbriefe: Zs. nt. Wiss. 34 (1935), S. 213–238.

9 Vgl. H.-W. Bartsch, Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen (1965), S. 41. 152. 171. S. Schulz, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im N. T. (1976), S. 107, versteht diese «christliche Bürgerlichkeit» als ehrfürchtiges und naturgemässes Verhalten gegenüber den statischen Schöpfungsordnungen.

10 Vgl. G. Haufe, Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen: K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis und N. T. (1973), S. 325–339. Auch Schulz (A. 9), S. 101 f., denkt an «einen kompromisslosen Kampf gegen eine judenchristlich geprägte Gnosis». R. J. Karris aber, The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles: Journ. Bibl. Lit. 92 (1973), 549–564, S. 562 f., weist auf Judenchristen und lehnt eine Frontstellung gegen Gnostiker ab («One cannot identify the opponents with any 'gnostic' sect known to us»). A. Lemaire, Pastoral Epistles. Redaction and Theology: Bibl. Theol. Bulletin 2 (1972), 25–42, S. 34, bezeichnet Qumranleute in Ephesus als die bekämpften Irrlehrer.

11 C. Spicq, Les Épîtres Pastorales, 1–2 (41969).

12 N. Brox, Die Pastoralbriefe (41969).

13 O. Casel, Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte: Benedikt. Monatsschrift 4 (1922) S. 13–20.

14 C. Mohrmann, Epiphaneia. Universitätsrede (1953).

15 A. J. Vermeulen, Epiphaneia, = Graecitas et latinitas christianorum, Suppl. 1 (1964), S. 9–44.

16 Pax (A. 4).

epiphane Ansatz einen theologischen Entwurf, der von einem Inkarnationsschema abrückt oder gar eine doketische Erlösungslehre zu korrigieren versucht? Eine neugierige Exegese wird sich solche und ähnliche Fragen stellen dürfen, sofern sie dabei nicht der Gefahr einer falschen Programmierung erliegt.

Tatsächlich suchen die folgenden Beobachtungen und Erwägungen den Zugang in dieser Frage-Richtung. Die in ihnen dargelegte These lautet: Die christologischen Stellen der Pastoralbriefe referieren lediglich traditionelles Material, um die in ihm ausgesprochenen soteriologischen Elemente in eine umfassende Theologie einzubringen. Dabei nehmen die Pastoralen die Christologie in ihre besondere Soter-Theologie zurück[17]. Diese Zurücknahme erlaubt eine streng durchgehaltene theologische Aussage, die ihre positive Darstellung in einer einheitlichen Heilstheologie findet. Dieser soteriologische Entwurf aber wurde nur möglich durch einen konsequenten Einbau sämtlicher Aussagen in das epiphane Offenbarungsdenken. So übersetzt die griechische Kirche der Jahrhundertwende exemplarisch übernommenes Kerygma in den Verstehenshorizont ihrer hellenistischen Umwelt und in das religiöse Sprachfeld ihrer Zeit. Den vielen Erlösungslehren aus dem überschäumenden Mischkrug des Synkretismus stellt sie die Verkündigung des Einen Gottes entgegen, der sich in Jesus Christus der Welt als der universale Heilsgott offenbart hat.

1.

Mit dem hellenistischen Judentum betonen die Briefe die über Zeit und Raum erhabene *Jenseitigkeit* dieses Allerweltgottes. Eindrücklich und mit verbreitetem Vokabular besingen die beiden, sich an die synagogale Liturgie anlehnenden Doxologien in 1. Tim.1, 17 und 6, 15 f. seine majestätische Transzendenz. Aller Geschichte und Geschöpflichkeit entnommen thront er in absoluter Souveränität als König über den Äonen. Diesseitiger Mühsal und Einschränkung enthoben, wird er nur hier in der Bibel mit einem Ausdruck der griechischen Götterlehre der «selige Gott» genannt[18] und wie in Joh. 5, 44; Jud. 25; Apk. 15, 4 als der alleinige Gott, dazu als der allein mächtige und unsterbliche bezeichnet. Entsprechend lauten die henotheistischen Formulierungen des hellenistischen Synkretismus, die hier durchschlagen und sich mit der Eins-Formel des monotheistischen Bekenntnisses im Judentum verbinden. Zur Betonung der Transzendenz gehört auch die Erwähnung der völligen Unsichtbarkeit[19] dieses Gottes, der von aller Welt abgeschieden unerreichbar in seinem Lichtglanz wohnt. Längst ist beobachtet, dass

[17] Schon Windisch (A. 8), S. 26, erkannte «die für die Theologie der Past. charakteristische Zurückdrängung der Beteiligung Jesu an dem Heilswerk, sowie eine starke Betonung der Souveränität Gottes», mit Hinweisen zu 1. Tim. 2, 11–14; 3, 4–7.

[18] Besonders Philo bezieht makários auf die transzendente Wirklichkeit; Stellen bei G. Bertram, makários: Theol. Wört. z. N. T., 4 (1942), S. 369, 18 ff., und bei Dibelius & Conzelmann (A. 3), S. 22. 68 f.

[19] Vgl. W. Michaelis, horáō: Theol. Wört. z. N. T., 5 (1954), S. 369, 22 ff.

sich damit ein zeitgenössischer Sprachgebrauch meldet[20], der sich nicht nur vielfach bezeugt bei Philo, sondern auch in der Mysterienfrömmigkeit und vielleicht in einer frühen Gnostik findet. In diesen Bereich der griechischen Transzendenz gehört auch die Megasakklamation in Tit. 2, 13. Walter Grundmann[21] bemerkt dazu: «Peterson weist auf die von Steinleitner[22] gesammelten Inschriften hin, in denen die Megasakklamation verschiedentlich vorkommt, und stellt ihren Charakter als Exhomologese heraus.» Darauf zitiert er Erik Peterson[23] selber: «. . . die (= die Akklamation) zugleich Sündenbekenntnis und Akklamierung Gottes ist und die die Epiphanie dieses Gottes zur Voraussetzung hat.» Mit der letzten Bemerkung macht Peterson darauf aufmerksam, dass die starke Hervorhebung der Jenseitigkeit Gottes in den Hirtenbriefen mit einem epiphanen Denkmuster[24] zusammenhängt, in welchem sie ihre Gottes- und Erlösungsvorstellung darlegen.

Zur transzendenten Mächtigkeit Gottes gehört seine unvergängliche Schöpfer- und Lebenskraft. Noch in den Apostolischen Konstitutionen (VII, 34, 1–2) erscheint der König der Äonen entsprechend als Schöpfer und Ordner des Kosmos. Gott ist der lebendige Gott (1. Tim. 3, 15; 4, 10) und als dieser der Hervorbringer alles Lebendigen (1. Tim. 6, 13; vgl. 1. Clem. 19, 2–20, 12). So bringt es 1. Tim. 4, 4 auf die Sentenz: «Alles von Gott Erschaffene ist gut.» In den lukanischen Paulusreden zu Lystra und Athen hat dieser theòs zôn Himmel und Erde gemacht, schenkt als Wohltäter fruchtbare Jahreszeiten, reicht Nahrung in Fülle dar, ergötzt die Herzen und verleiht allen Leben und Odem (Apg. 14, 15 ff.; 17, 24). Ähnlich formuliert 1. Tim. 6, 17, wenn Gott den Seinen alles reichlich zum Genusse darbietet (vgl. 1. Tim. 4, 3 f.; 6, 13). Diese Gottesvorstellung entstammt weder dem alttestamentlichen Zeugnis noch dem rabbinischen Bekenntnis, sondern entspricht der stoischen Ausprägung, die sie in der, dem philosophischen Geist der Zeit geöffneten Synagoge in der griechischen Diaspora gefunden hatte. Von dort floss sie unsern Briefen zu und weiter in die Schriften der Apostolischen Väter. Ignatius erwähnt den Zeitlosen und Unsichtbaren, «der über der Zeit ist» (Pol. 3, 2). Wiederholt nennt der 1. Klemensbrief Gott den Schöpfer (1. Clem.19, 2; 62, 2) und Demiurgen (26, 1; 38, 3; 59, 3) der Erde und des Alls (20, 11; 33, 2; 35, 3). Auch für ihn ist er der über aller Zeit und Welt thronende Gott und Schöpfer, der sich als der umfassende Lebensspender und überschwängliche Wohltäter erweist (19, 2 f.; 20, 11; 59, 3). Werden so die gemeinsamen Wurzeln im Geist der Zeit auch fühlbar, die unterschiedliche Gewichtung ist augenfällig. Nie wird in den

[20] Vgl. P. Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur (1954), bes. zum Aristeabrief S. 94–98 und zu den Sibyllinen S. 110–116.

[21] W. Grundmann, mégas: Theol. Wört. z. N. T., 4 (1942), S. 545, 40 ff.

[22] F. Steinleitner, Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike (1913).

[23] E. Peterson, Heis Theos (1926), S. 202.

[24] Vgl. zur Epiphanievorstellung im Hellenismus auch R. Bultmann & D. Lührmann, phaínō: Theol. Wört. z. N. T., 9 (1973), S. 1–11; Dibelius & Conzelmann (A. 3), S. 77 f.; dazu grundlegend das unübertroffene Werk von W. Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus ([5]1965).

Briefen Gott mit dem Hauptwort als Schöpfer oder gar als Demiurg bezeichnet. Gänzlich fehlt die Hervorhebung der Weltherrschaft Gottes, während 1. Clem. 2, 3; 8, 5; 32, 4; 62, 2 Gott den Pantokrator nennen und 33, 2 vom despótēs über den gesamten Kosmos spricht. Dies ist nicht zufällig, sondern weist auf ein besonderes Gefälle der theologischen Aussage. Dazu passt, dass Gott als Spender des Lebens wohl unvergänglich ist und dass das Heilsgut im ewigen Leben besteht (1. Tim. 1, 17; 6, 12.19; 2. Tim. 2, 10; Tit. 3, 7), er selber den Gläubigen aber das ewige Leben nicht vermittelt, weder in der Jetztzeit noch im Gericht (vgl. aber Apg. 11, 18; Röm. 2, 7; 6, 23; 1. Joh. 5, 11). Das ewige Leben bleibt vielmehr eine transzendente Grösse, eine vor aller Zeit ausgesprochene Verheissung im Himmel (1. Tim. 4, 8; 2. Tim. 1, 1.9; 4, 18; Tit. 1, 2; 2, 13; 3, 7).

2.

Indem der Verfasser der Pastoralen die Gottes- und Erlösungsvorstellung durch eine konsequente Transzendentalisierung auf den Ausdruck des aufgeklärten Hellenismus bringt, sieht er sich mit der Aufgabe beschäftigt, das in überholte und fremdgewordene, teils heilsgeschichtliche, teils apokalyptische Muster eingebundene Evangelium, wie es sich ihm vor allem in liturgischen Formen und Traditionen überliefert hat, verstehbar in seine Gegenwart zu übersetzen. Diese Übersetzung gelingt ihm, indem er auf das verbreitete und sich in vielfacher Ausprägung konkretisierbare epiphane Sprach- und Vorstellungsmaterial greift und daraus eine eigenständige Offenbarungstheologie formt. Dieser wird die *Christologie* so eingeordnet, dass sie ihre soteriologische Selbständigkeit verliert und lediglich eine funktionale Rolle in einem Heilssystem erfüllt, das ganz dem Epiphanieschema verpflichtet ist und die Transzendenz Gottes bewahrt. Die folgenden Ausführungen versuchen, dies an ausgewählten Schlüsselstellen im Einzelnen darzulegen und zu differenzieren.

a) Die Ausübung der göttlichen Herrschaft und die Durchführung des Endgerichtes erfolgt durch den *Kyrios* Christus Jesus. Der Kyriostitel erscheint im 1. Timotheusbrief in der liturgischen Formulierung «Christus Jesus, unser Herr» in 1. Tim. 1, 2 (= 2. Tim. 1, 2) und 1, 12 oder mit Nachstellung des Doppelnamens in 6, 3.14 und allein in der Formulierung «die Gnade unseres Herrn» in 1, 14 (vgl. 2. Tim. 1, 8). 1. Tim. 6, 15 befindet sich im doxologischen Spruch, steht prädikativ und bezieht sich auf Gott. Diese wenigen Stellen lassen eine besondere Reflexion des Autors noch nicht hervortreten. Sie weisen jedoch darauf hin, dass die in der griechischen Kirche übliche Stellung im Kultus übernommen wird. In eigentümlicher Weise aber verändert sich das Bild im 2. Timotheusbrief. Abgesehen von den erwähnten Stellen 2. Tim. 1, 2.8 erscheint hier 13mal der unverbundene Kyriostitel: 9mal mit dem Artikel, 2. Tim. 1, 16. 18; 2, 7. 22; 4, 8. 14. 17. 18. 22; 4mal ohne Artikel, 2. Tim. 1, 18; 2, 19a. 19b. 24 (in V. 19 im LXX-Zitat). Alle 13 Stellen stehen direkt oder indirekt in einem Zusammenhang mit dem Gericht. Onesiphorus möge dann vor dem Herrn Gnade finden (1, 16. 18), Paulus mit den

Gläubigen die «Krone der Gerechtigkeit» (4, 8), Alexander die verdiente Strafe (4, 14). 2, 19a.b.22 fordern von der Gemeinde die ethische Bewährung in guten Werken, die nach 1. Tim. 5, 25 im Gericht offenbar werden. Ein «Diener des Herrn» (2, 24) steht unter dessen Leitung (2, 7; 4, 22), damit er, wie Paulus (4, 17 f.), mit des Herrn Hilfe den Auftrag erfüllen und durch das Gericht hindurch ins himmlische Reich gelangen kann. Der Autor hat den 2. Timotheusbrief als Abschiedsschreiben des vor seiner Hinrichtung stehenden Apostels konzipiert. Vergleicht man dieses Märtyrertestament mit den Ignatianen und dem Polykarpbrief, dann fällt auf, dass diesen letzteren mit Ausnahme der credoartigen Verbindungen in Pol. Phil. 2, 1; 6, 2; 11, 2 dieser Bezug auf den Herrn als den kommenden Richter vollständig fehlt. Wohl ist auch hier der Herr der erhöhte Kyrios, der die Gemeinden leitet. Jene Gläubigen aber, die seinem irdischen Leidensvorbild bis in den Märtyrertod nachgefolgt sind, gelangen nach dem Tode sofort und direkt zum Kyrios. Anders in den Pastoralen. Hier bleibt der Kyrios ohne die verstorbenen Gläubigen allein an der Seite des unsichtbaren Gottes, dessen Regierungsgewalt er ausübt. Seine Herrscherfunktion erscheint so in die durchgehend betonte Transzendenz Gottes zurückgezogen. Das Epiphanielied 1. Tim. 3, 16 schliesst mit der Aussage, dass der im Fleisch Erschienene wieder in die Herrlichkeit emporgehoben worden ist.[25] Durchwegs fehlen darum auch Sätze, die Christologie und Ekklesiologie verbinden. Die Kirche ist nicht der Leib Christi und Christus nicht das Haupt der Kirche. Weder im Sakrament noch durch den Geist kommt der Kyrios zur Gemeinde, noch wohnt er im Gläubigen. Die Hirtenbriefe kennen kein In- oder Mit-Christus-Sein. Keine der In-Christus-Formeln[26] bezieht sich auf den Erhöhten, sondern sie bilden einen Ausdruck für den rechten christlichen Glauben und die kirchliche Frömmigkeit. Auch die zur liturgischen Strophe geflochtenen Wenn-Sätze in 2. Tim. 2, 11–13 widersprechen dieser Feststellung nicht. Wie in 2. Tim. 2, 3 mit dem gemeinsamen Erdulden des Bösen, so schliesst der Verfasser auch hier Paulus mit Timotheus zusammen. Nicht vom Sterben mit Christus, sondern vom gemeinsamen Martyrium und einem gemeinsamen Regieren im ewigen Leben ist die Rede. Gesichtspunkt bleibt die geforderte Bewährung im Glauben. An «jenem Tage» wird der Kyrios als der gerechte Richter (2. Tim. 4, 8) erscheinen und den, der ihn verleugnet hat, auch verleugnen. Jene aber, die ihn bekannt haben, zu denen wird er sich, weil er getreu bleibt, auch bekennen

[25] Es ist wichtig, dass man nicht nur die ganze Strophe als Epiphanielied erkennt und die Aussagen der einzelnen Zeilen als je einen Aspekt der Darstellung der epiphanen Präsenz des Erlösers begreift, sondern dass diese Epiphanievorstellung auch vom alttestamentlichen und spätjüdischen Denkschema der Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten und von einer gegen Doketismus und Gnosis gerichteten Inkarnationslehre abgehoben wird. Die Strophe besingt nicht den Ablauf eines Heilsdramas durch drei verschiedene Existenzstufen des Christus, sondern bezeugt ein religiöses Bewusstsein des Gläubigen, der sich in Kenntnis eines geoffenbarten Heilsmysteriums von einer Erde und Himmel umspannenden Heilsordnung gehalten weiss.

[26] J. A. Allan, The "in Christ" Formula in the Pastoral Epistles: N. T. Stud. 10 (1963/64), S. 115–121.

und ihnen das ewige Leben schenken. Dann werden eben auch die guten Werke an den Tag kommen (1. Tim. 5, 25) und durch den gerechten Richter belohnt werden. Auf dieser Verlässlichkeit des Kyrios beruht die Hoffnung des ewigen Lebens. Darum wird Christus «unsere Hoffnung» (1. Tim. 1, 1) genannt, und das ewige, wirkliche und zukünftige Leben (1. Tim. 1, 16; 4, 8; 6, 12. 19; 2. Tim. 1, 1; Tit. 1, 2; 3, 7) ist ihr Inhalt.

Dieses zukünftige Heraustreten aus seiner Transzendenz zum Vollzug des Gerichtes bezeichnen drei Stellen als *Epiphanie:* 1. Tim. 6, 14; 2. Tim. 4, 1 und Tit. 2, 13. Auf die erste Ankunft ist epipháneia in 2. Tim. 1, 10 zu beziehen, während 2. Tim. 4, 8 schon wegen der sachlichen Verklammerung mit 4, 1 an die Erscheinung zum Endgericht denken lässt. In dieser endzeitlichen Epiphanie des richtenden Kyrios löst Gott sein als Verheissung gegebenes Wort ein und vollzieht seinen offenbarten Heilsratschluss. Bis zur Endepiphanie hat Timotheus, bzw. der mit ihm gemeinte und für die Verkündigung verantwortliche Presbyter, an den sich der Brief wendet, den Auftrag rein und untadelig durchzuhalten. Der auf 1. Tim. 6, 14 folgende Relativsatz in V.15 macht deutlich, dass eigentlich nicht Christus, sondern Gott als der Handelnde gemeint ist. Er selber, der nach V.13 die alleinige Quelle allen Lebens ist und nach V.16 deutlich als der erscheint, der allein Unsterblichkeit hat, wird es sein, der zu seiner Zeit (= kairoîs idíois wie in 1. Tim. 2, 6; Tit. 1, 3) die Erscheinung Christi «zeigen» wird. Deiknýnai gehört zur Epiphaniesprache. Der anschliessende Lobpreis wendet sich denn auch folgerichtig an den jenseitigen Gott, «den kein Mensch je sah, noch sehen kann». Mit der zweiten Epiphanie kommt der göttliche Erlösungsplan in seine entscheidende und abschliessende Verwirklichungsphase. Darum wird sie in 2. Tim. 4, 1 zum Beginn des «Testamentes» des Märtyrer-Apostels beschworen und an dessen Ende nochmals Epiphanie des kommenden, gerechten Richters genannt (V.8). Weniger bedrohlich, doch Ehrfurcht gebietend, lenkt Tit. 2, 13 den Blick auf die zukünftige Epiphanie. Die für den Zusammenhang von Epiphanie und Christologie erhebliche Stelle findet sich in einem Aufruf zur Heiligung der Gemeinde. Die Formulierung der Aussagen erfolgt wiederum ausdrücklich im epiphanen Begriffsfeld. So weist V.11 in einem Satz, mit welchem der Autor der Hirtenbriefe seine theologische Erlösungslehre geradezu auf eine Formel bringt, auf die geschichtliche Offenbarung des göttlichen universalen Heilswillens, während in V.13 mit einem gefüllten Ausdruck die zukünftige Enderscheinung «Epiphanie der Herrlichkeit des grossen Gottes und unseres Retters Jesus Christus» genannt wird. Was bedeutet dieser liturgisch hochstilisierte Doppelausdruck im Blick auf eine exakte Erfassung der theologischen Aussage? Weist er auf eine Fortentwicklung der Christologie, in deren Verlauf der erhöhte Kyrios nicht nur eine göttliche Stellung eingenommen hat, sondern nun selber zur Gottheit erhoben wird? Zögernd oder entschlossen behauptet es die gängige Auslegung bis heute[27] und stellt V.13 zur Proskynese des

[27] Grundmann (A. 21), S. 546, 16–25, übergeht Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4, wo sōtḗr eindeutig auf Gott bezogen wird. Zum Soter-Titel vgl. neben Dibelius & Conzelmann (A. 3), S. 74–77, auch O. Cullmann, Die Christologie des N. T. ([4]1966), S. 245–252.

Thomas mit dem Bekenntnis «Mein Herr und mein Gott!» (Joh. 20, 28), ganz zu schweigen von den zahlreichen Stellen, an welchen Ignatius Jesus Christus «unsern Gott» oder in andern Verbindungen «Gott» nennt (Ign. Eph. Inscr.; 1, 1; 7, 2; 15, 3; 18, 2; 19, 3; Röm. inscr.; 3, 3; 6, 3; Pol. 8, 3; u. a.). Abgesehen davon, dass die Formulierung mit der Umstellung des Namens «Unser Retter Jesus Christus» an die traditionelle liturgische Formulierung «Unser Herr Jesus Christus» erinnert und darum der vor «Retter» fehlende Artikel nicht ins Gewicht fällt, ist die Beobachtung entscheidend, dass selbst im engsten Kontext der epiphane Vorstellungsraum nicht verlassen wird. Von einer Vergottung des Christus Jesus kann in den Hirtenbriefen keine Rede sein[28]. Diese würde vielmehr voraussetzen, dass in ihnen eine christologische Entwicklungslinie[29] fortgesetzt wäre, welche im eschatologisch/apokalyptischen Denkschema ansetzt und sich dann in die Erhöhungsvorstellungen der griechischen Kirche weiterzieht, um in der Gottgleichheit ihren Höhe- und Schlusspunkt zu erreichen. Im Unterschied zum kontinuierlichen Denken, das die christologischen Entwürfe und Entfaltungen in den judenchristlichen und in den heidenchristlichen Gemeinden vor, neben, bei und nach Paulus massgebend mitbestimmt und dabei immer ein grundsätzlich heilsgeschichtliches bleibt, fehlt dem epiphanen Offenbarungsschema im Grunde genommen jede Kontinuität.[30] Darum darf, was gerne übersehen wird, z. B. der Begriff der Parusie[31] nicht mit dem der Epiphanie gleichgesetzt werden. Der neutestamentliche Gebrauch des Parusiebegriffes sitzt im eschatologischen Vorstellungsfeld fest. So sprechen die Hirtenbriefe entgegen einer vorschnellen Interpretation auch nicht von einer ersten und einer zweiten Epiphanie, welche unter Wahrung der Kontinuität die Unterscheidung zwischen einer Ankunft in Niedrigkeit und einer Ankunft in Herrlichkeit erlaubte. Spitz gesagt, ist Epiphanie kein heilsgeschichtlicher, sondern ein religiöser Begriff. Er umschliesst keinen Prozess, sondern umfasst lediglich den je und je wieder neu einfallenden Vorgang einer Apparition der Transzendenz. Fällt sie je zu ihren ídioi kairoí ein, dann kommt es zur überirdischen Erscheinung im Irdischen, zum Aufleuchten des Ewigen im Vergänglichen, zum Einbruch der

[28] Gegen eine Auslegung, die sich seit Bousset (A. 24), S. 246, bis heute durchhält. Zur Darstellung der Herrscherapotheose auf antiken Münzen vgl. die Bildtafeln und Bemerkungen von E. Stauffer, Die Theologie des N. T. ([4]1948), S. 343 ff.

[29] In seinem Exkurs zur Christologie versucht Brox (A. 12), S. 161–166, im Sinne von Windisch eine frühe Epiphanie-Christologie in der Entwicklungsgeschichte der Christuslehre festzustellen. Er spricht von einem «archaischen» christologischen Überlieferungsgut und behauptet weiterhin, dass die Past. «eine vorpaulinische Christologie bieten, die nirgends zu den Aussagen des Paulus durchstösst» (S. 165).

[30] Immerhin notierte Windisch (A. 8), S. 213, den Unterschied zur Präexistenz- und Erhöhungschristologie und «den Einbruch einer neuen Terminologie, die aus dem Kaiserkult und aus der synkretistischen Epiphanietheologie abgeleitet wird».

[31] Selbstverständlich gehört der Parusiebegriff religionsgeschichtlich in das epiphane Wortfeld. Im neutestamentlichen Gebrauch aber erhält er eine eschatologische Bestimmung und ist darum von der Epiphanie zu unterscheiden. Dies übersieht auch Spicq (A. 11), S. 716 u. ö. Andererseits glaubt Pax (A. 1), Sp. 874, dass die Wortgruppe parousía erst in der biblischen Welt ihren ausgesprochenen epiphanen Charakter erhält.

göttlichen Herrlichkeit. Die Erscheinung «unseres Erretters Jesu Christi» als gerechter Richter an «Jenem Tage» ist darum nicht als triumphale Wiederkunft des Kyrios, sondern als Erscheinung «der Herrlichkeit des grossen Gottes», wie nach hellenistischer Götterakklamation formuliert wird, zu verstehen. Der Soter Christus Jesus erfüllt lediglich eine epiphane Funktion. Er erscheint weder als identisch mit Gott, noch als eine zweite Gottheit, sondern ist göttliche Manifestation.

b) Obwohl Christus viermal als Erretter bezeichnet wird (2. Tim. 1, 10; Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6), beansprucht er dennoch keine selbständige Würdestellung. Als sōtḗr erfüllt er vielmehr den *Erlösungsplan* Gottes[32]. Grundsätzlich bleibt Gott selber der Erretter[33]. Sein in unzugänglicher Transzendenz verborgenes Gottsein ist ein erlösendes Sein. Darin besteht das göttliche Geheimnis, das früheren Zeiten verborgen geblieben war und nun zur bestimmten Zeit im Zeugnis des Christus Jesus enthüllt worden ist. Als apostolischer Auftrag wurde es Paulus anvertraut und durch ihn in die rechtgläubige Kirche weitergegeben. So bleibt die wiederholte Bezeichnung Gottes als «unser Rettergott» (1. Tim. 1, 1; 2, 3; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4) unübersehbarer Hinweis auf die soteriologische Fassung des Gottesbegriffes. 1. Tim. 2, 4 spricht es aus: Gott will[34], dass alle Menschen errettet werden. Beinahe wörtlich wird dieser Grund-Satz der vertretenen soteriologischen Theologie mit 1. Tim. 4, 10 bestätigt. Wenn dabei angefügt wird: «... am Meisten die Gläubigen», dann soll erklärt werden, wie Gott als der Erretter aller Menschen gedacht ist: Der Heilsuniversalismus verwirklicht sich nur durch die Aufnahme in die Kirche, in das Haus des lebendigen Gottes (1. Tim. 3, 15). Freilich bedeutet die blosse Zugehörigkeit zur Kirche noch keine Errettung. Die erfolgte Taufe als Bad der Wiedergeburt vermittelt noch keine Heilsgarantie, sondern lediglich den Heiligen Geist, der zur Erneuerung des Lebens und damit zum Tun des vor dem Rettergott Wohlgefälligen führt (1. Tim. 2, 3; 5, 4). Ohne fromme Werke geht der Gläubige nämlich am Gerichtstage verloren und kann das ewige Leben, die sōtēría, nicht erlangen. Darum werden in den Briefen alle Rettergott-Aussagen beständig mit der Gemeindeleiterparänese verbunden. Sie enthalten für die Leiter und ihre Gläubigen die konkrete moralische Belehrung, die Aufforderung zur Verwirklichung der christlichen Tugenden und die Warnung vor Lauheit und Abfall. Nur wer einmal im Gericht die guten Werke der Frömmigkeit aufzuweisen hat, kann vor dem Kyrios als dem gerechten, unbestechlichen Richter bestehen und dann von ihm in das ewige Leben hineingerettet werden (2. Tim. 4, 8. 18).

Als dieser Richter, der den bewährten Frommen mit dem ewigen Leben belohnt, erscheint Christus als der Soter. Dieser Zuteilung der Soter-Bezeichnung

[32] In 1. Tim. 1, 4 meint oikonomía theoû die von Gott anvertraute Verwaltung des rechten Glaubens und nicht den offenbarten Heilsplan oder gar eine Heilsgeschichte. Inhalt der Verkündigung ist freilich der in Christus Jesus erschienene ewige Heilsratschluss Gottes.

[33] Die soteriologische Begrifflichkeit ist darum nicht «promiscue gebraucht», wie Dibelius & Conzelmann (A. 3), S. 9 sagen.

[34] Von diesem Heilswillen Gottes in den Past. ist der lukanische Begriff der boulḗ theoû, der sich im Ablauf der Heilsgeschichte verwirklicht, zu trennen (vgl. Luk. 7, 30; Apg. 2, 23; 4, 28; 5, 39; 13, 36; 20, 27).

zur Richterfunktion scheint nun freilich auf den ersten Blick 2. Tim. 1, 10 zu widersprechen, wo es heisst: «... jetzt aber sichtbar geworden ist durch die Erscheinung unseres Erretters, des Christus Jesus, der den Tod vernichtet und dafür Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium ...» V.10a interpretiert die errettende Charis Gottes in V.9. Sie wurde sichtbar gemacht zur Zeit des Apostels durch die Erscheinung «unseres Erretters Christus Jesus». V.10b deutet diese Erscheinung des Erretters und erklärt, warum diese die errettende Gnade darstellt. Die Antwort lautet: Der erschienene Erretter vernichtete den Tod und brachte Leben und Unvergänglichkeit ans Licht.[35] Fraglich bleibt nur, wie dies gemeint ist. Brachte Christus durch sein Sterben und Auferstehen den Menschen die Überwindung des Todes und das ewige Leben? Nein, die ganze soteriologische Substanz ist in das nachhinkende «durch das Evangelium» verpackt. Inhalt dieses Evangeliums, oder dieses martýrion, wie es in V.8 genannt ist, ist nicht der Heilscharakter des Sterbens und Auferstehens Jesu, sondern die Bezeugung des ewigen Heilswillens Gottes, dass alle Menschen gerettet werden sollen. Karfreitag und Ostern sind lediglich Kerygma, kein Heilsfaktum. Die Erlösung erfolgt erst an «jenem Tage», den der Kontext in V.12 visiert. Erst das Endgericht wird jenen Gläubigen das ewige Leben bringen, die auf das Kerygma gehört und seine Forderungen erfüllt, die nach 2. Tim. 4, 8 «sein Erscheinen lieb gehabt haben werden». Weil es sich für den Verfasser beim gekommenen Christus Jesus und beim zukünftigen Richter selbstverständlich um dieselbe Person handelt, überträgt er den Soterbegriff des Richters auf den irdischen Jesus. Wie Tit. 1, 4 zeigt, hatte dazu die nun titulare Verwendung im liturgischen Sprachgebrauch der Kirche mitgeholfen. Die ethisch-moralische Implikation des auf Christus übertragenen Soter-Titels aber bleibt erhalten. Sie bestimmt auch das Aussagegefälle der auf 2. Tim. 1, 10 folgenden Verse.

Abgesehen auch von der Abgegriffenheit des im hellenistischen Sprachgebrauch häufig und frei flottierenden Begriffes im Herrscher- und Mysterienkult[36] vermögen die Soter-Stellen keine Epiphanie-Christologie zu leisten. Sie bestätigen im Gegenteil die Zurücknahme der Erlösungslehre in die Gotteslehre. Ihre Ablösung von der überlieferten Christologie zeigt sich aus der Art und Weise, wie in den Hirtenbriefen die übernommenen liturgischen und katechetischen Formulierungen mit den in ihnen verpackten christologischen Aussagen interpretiert werden. Ihnen gelten die nun folgenden Erwägungen.

c) Die weitere Untersuchung beschäftigt sich mit dem Wort vom Sünderheiland (1. Tim. 1, 15), dem Begriff des Mittlers (1. Tim. 2, 5) und dem des Zeugnisses

[35] Phōtízein gehört zur epiphanen Terminologie und meint hier das Sichtbarmachen der göttlichen Heilsabsicht.

[36] Im hellenistischen Herrscherkult und in der Mysterienfeier verwirklicht sich das Heil als Reichsmassnahme des regierenden Kaisers und als sakramentale Verwandlung des Mysten. Der verwandelte Myste ist der theòs epiphanēs. Nach der Inschrift von Ephesus ist es der Huld, Gnade und Segen spendende Cäsar Augustus. Die Inschrift von Rosette bezeichnet Ptolemaios Epiphanes als eikôn zôsa toû Diós. Weitere Hinweise bei W. Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae (1909).

(1. Tim. 2, 6), um mit einer Analyse der beiden Bezüge auf die paulinische Glaubensgerechtigkeit in 2. Tim. 1, 9 und Tit. 3, 5. 7 zu schliessen. Es gehört zu den Stileigentümlichkeiten der Pastoralbriefe, dass sie Substantielles in *formelhaften Sätzen* ausdrücken, die den Eindruck von übernommener Tradition erwecken.

So scheint auch die mit der typischen Merkformel «verlässlich ist das Wort» angeführte und betonte Sentenz «Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um Sünder zu retten», *1. Tim. 1, 15,* ein Jesuswort aufzunehmen und die soteriologische Bedeutung der irdischen Erscheinung Jesu zu beweisen. Tatsächlich lässt sie sich weder formal noch inhaltlich mit dem Logion Luk. 19, 10, das Lukas an die Zachäusperikope anfügt, noch gar mit dem antithetischen Logion Mark. 2, 17 par. verbinden. Das Wort bei Lukas sagt aus, dass Jesus als der gekommene Menschensohn auch den verlorenen Sohn Abrahams findet und ihm das Heil bringt. Näher liegt das Wort bei Markus, das an das Sprichwort vom Arzt anschliesst und Jesus anstelle der Gerechten die Sünder rufen lässt. Im Spruch 1. Tim. 1, 15 aber will nicht bezeugt werden, dass durch Jesu in die Welt Kommen die Sünder das Heil auch schon erlangt hätten. Wohl zeichnen 1. Tim. 1, 12–16 die Bekehrung des Paulus als Indienstnahme des früheren Lästerers, Verfolgers und Frevlers und verstehen den so berufenen Apostel als Beispiel für die erbarmende Langmut Christi Jesu, die auch den zukünftigen Gläubigen zukommt. Das gerühmte Erbarmen und die erfahrene Gnade aber vermitteln nicht ein durch Christus gewirktes Heil, sondern stärken die vorgefundene Treue und mehren in reichem Masse die Tugenden des Glaubens und der Liebe, die vorerst einmal zur zukünftigen Erlangung des ewigen Lebens nötig sind. Der Blick fällt nicht zurück auf ein bereits vollbrachtes Heilswerk Christi, in das der zum Glauben Gerufene hineingestellt würde, sondern er erhebt sich himmelwärts zum regierenden Kyrios. Der thronende Herr stärkt die Gläubigen und führt sie barmherzig und geduldig ins ewige Leben. So können die früheren Sünder ein Gott wohlgefälliges Leben führen und hoffen, dass sie das Endgericht bestehen werden. Im Unterschied zur lukanischen Missionspredigt mit ihrer Bindung des Heils an den gekommenen Sünderheiland, erscheint hier eine als paulinisch ausgegebene Verkündigung, welche auf die Erscheinung Christi zurückweist, weil sich in ihr der Heilswille Gottes offenbarte, nach welchem denjenigen Gläubigen, die sich bewährt haben, nach dem Gericht das ewige Leben wartet.

Elemente katechetischer und liturgischer Tradition werden in den Anweisungen zum Gottesdienst in 1. Tim. 2 greifbar. So formuliert *1. Tim. 2, 5* in Anlehnung an die kultische Anrufung des Einen Gottes in der hellenistischen Synagoge eine zweigliedrige Akklamation, die das Bekenntnis zum Einen Kyrios Jesus Christus hinzufügt und die nach 1. Kor. 8, 6 auch Paulus bekannt gewesen sein muss. In 2, 6 folgt eine katechetische Dahingabeformel, die in Mark. 10, 45 in einer älteren Form vorliegt. Zwischen beide Fragmente schiebt sich betont die Erwähnung des Menschen Christus Jesus als des Einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Dabei ersetzt der Eine Mittler den Einen Kyrios der bei Paulus vorliegenden Formel. Weder die vier übrigen Mittlerstellen im Neuen Testament noch die einzige im Alten Testament, und zwar nur in der Septuaginta, sich findende Stelle zeigen

einen Mittlerbegriff, der dem an unserer Stelle entspricht. Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24 verstehen Jesus als einen Vermittler des Neuen Bundes. In Gal. 3, 19 f. erwähnt Paulus einen Mittler als Vermittler des Sinaibundes. Nach LXX Hiob 9, 32 f. wünscht sich Hiob im Rechtshandel mit Gott einen Ermittler vor einem Untersuchungsgericht. Wiederholt bezieht Philo den Mittlerbegriff auf Moses. Er meint aber damit weder den Vermittler des Bundes oder des Gesetzes, noch einen Fürsprecher oder Untersucher im gerichtlichen Rechtsstreit, sondern einen Mittler, der sich selber als Versöhner zwischen Gott und die Menschen stellt. Dabei nimmt der Mittler bei Philo überirdische Züge an. Einen überirdischen Charakter trägt auch der Mittler im Testament des Patriarchen Dan (Test. XII Dan 6, 2). Hier erscheint ein Fürbitteengel als Mittler. In wörtlicher Übereinstimmung mit 1. Tim. 2, 5 lautet die Stelle[37]: «Er ist der Mittler zwischen Gott und Menschen.» Auch er ist also ein himmlisches Wesen. Ihm und Gott sollen sich die Söhne Dans nahen. Er steht ein für den Frieden Israels und stellt sich dem Feindesreiche entgegen. Nach Dan 6, 1 besteht der Feind aus dem Satan und seinen Geistern. Nach 6, 5 wird der Friedensengel genannte Mittler Israel stärken und nach 6, 6 das noch gottlose Israel zu einem Volk umwandeln, das seinen (oder Gottes) Willen tut. Man wird die Nähe zu 1. Tim. 2, 5 nicht übersehen dürfen. Die Wiederholung der Eins-Formel stellt den Mittler ebenfalls neben Gott. Die Hervorhebung des «Menschen» Christus Jesus ist darum nicht als eine christologische Aussage zu werten, welche das Menschsein als Wesen Christi betonen möchte. Ohne eine literarische Verwandtschaft zwischen den Testamenten der Patriarchen und den Pastoralbriefen behaupten zu wollen, ist doch an eine Verwandtschaft der Motive zu denken. Auch Tit. 2, 14 erwähnt eine Umwandlung des Volkes in eines, das von aller Ungesetzlichkeit befreit und gereinigt nach guten Werken eifert. Dabei muss es auffallen, dass Tit. 2, 14 gerade in diesem Zusammenhang ebenfalls mit einer Hingabe-Formulierung beginnt, wie sie sich als nähere Bestimmung des Mittlers in 1. Tim. 2, 6 findet. Die Aufnahme der überlieferten und im Mahlkultus ritualisierten Dahingabeformel, die Markus in älterer Gestalt ebenfalls in seiner hellenistischen Gemeinde kennt (Mark. 10, 45), betont hier nicht den Tod Jesu als Sühneopfer des Mittlers. Die Hervorhebung des «Menschen» weist darum nicht auf den Mittler als den Versöhner zwischen Gott und Menschen. Die Hingabe des Mittlers in seinen Tod bezweckt vielmehr dieselbe Aufgabe, die der Mittler auch als der zu Gott erhöhte Kyrios weiterhin erfüllt[38]. Sie besteht in der Zubereitung eines Volkes, einer Kirche, die das Haus Gottes ist (1. Tim. 3, 15). Die Gläubigen sollen wissen, «wie man im Hause Gottes wandelt» (ibid.). Gerade darum geht der Mittlerstelle die Gebetsanweisung voran, die der Ermöglichung eines Lebens in Frömmigkeit und Heiligkeit dient, das vor Gott wohlgefällig ist (1. Tim. 2, 2 f.). Wie aber passen

37 P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel (1928), S. 1206.

38 A. T. Hanson, Studies in the Pastoral Epistles (1968), S. 56–60, erkennt im Hinweis auf die Hiobstelle die Abhängigkeit vom hellenistischen Judentum und die nicht antidoketische Betonung des Menschen Christus Jesus. Im Unterschied zur soteriologischen Christologie des Paulus zeige sich eine «Status»-Christologie.

der «Mensch» und das Lösegeld in dieses Aussagegefälle, wenn weder die Inkarnation des Himmlischen noch das Menschsein des Irdischen gemeint ist und die Hingabeformulierung nicht auf den Tod als die Heilstat verweisen soll? Der Schlüssel liegt im hart nachgestellten «das Zeugnis zu bestimmten Zeiten» (V.6b), das nach V.7 Paulus zur Verkündigung an die Heiden aufgetragen ist. Diese aufgetragene Botschaft aber besteht im offenbarten universalen Heilswillen Gottes, der in der Erscheinung des Erretters Christus Jesus erschienen ist (2. Tim. 1, 10; Tit. 2, 11). Wieder werden christologische Elemente im übernommenen geprägten Gut nicht auf ihre eigene Heilsbedeutung hin, sondern im Zusammenhang des epiphanen Offenbarungsschemas verstanden.[39] Die im herkömmlichen liturgischen Sprachgebrauch vorliegende christologische Heilsterminologie wird entsprechend umgepolt und dient nun ausschliesslich der Hervorhebung der einen Grundaussage, dass in der menschlichen Gestalt des Christus Jesus und in seinem in der Kirche verkündigten Kreuzestod nichts anderes als die Offenbarung des ewigen Heilsratschlusses Gottes als konkretes historisches Ereignis aus dem Jenseits in die irdische Welt eingebrochen ist. Wenn die Gemeinde das Abendmahl feiert, dann wird ihr der Tod Jesu zur Garantie des zukünftigen, nach bestandenem Gericht verheissenen ewigen Lebens. Diese historische Bedeutung des Todes Jesu im Sinne einer Einbruchstelle der göttlichen Offenbarung des verborgenen Heilsratschlusses darf nicht heilsgeschichtlich eingeordnet oder gar eschatologisch missverstanden werden. Die Hirtenbriefe entfalten keinen heilsgeschichtlichen Entwurf und bieten keine eschatologisch-apokalyptische Heilsbedeutung des Sterbens Jesu. Sie formulieren vielmehr das hergebrachte christologische Heilskerygma ganz neu als theologische Heilslehre in einem religiösen Sprachraum, dem die Denkvorstellungen von prophetischer Schriftverheissung und messianischer Erfüllung und die Kategorien einer spätjüdischen und frühchristlichen radikalen Apokalyptik gänzlich fremd geworden sind.

Diese Neuinterpretation wird nicht zuletzt im Begriff des Zeugnisses, wie er in der eben besprochenen Formulierung «tò martýrion kairoîs idíois» in *1. Tim. 2, 6* vorliegt, sichtbar. Der Ausdruck gehört ganz ins Sprachfeld des Erscheinungsdenkens. Dieses Zeugnis ist Heilsbezeugung, nicht einer vollbrachten Erlösung, nicht eines gegenwärtigen Heils, sondern des zukünftigen ewigen Lebens. Im Menschen und Mittler Christus Jesus ist der Heilsratschluss Gottes sichtbar geworden. Er ist das in der Epiphanie offenbarte Geheimnis Gottes (1. Tim. 3, 16). Er ist die erschienene, verlässliche Heilswahrheit Gottes, der nicht lügen kann (Tit. 1, 2 f.), sein «zur bestimmten Zeit» (kairoîs idíois wie in 1. Tim. 2, 6) offenbartes (ephanérōsen) unverbrüchliches Wort. Weil nun Paulus dieses Wort weiterverkün-

[39] Die beiden Credo-Elemente «auferweckt von den Toten» und «aus dem Samen Davids», 2. Tim. 2, 8, weisen auf die göttliche Epiphanie des in Erfüllung der Davidsverheissung geborenen und in die Welt gesandten Offenbarers. Der Same Davids meint also nicht die Menschwerdung, sondern die menschliche Erscheinungsweise des Heilsratschlusses zu dem von Gott beschlossenen Zeitpunkt. Die mit der Nathanstradition (2. Sam. 7, 12–16) verbundene Vorstellung verliert im hellenistischen Offenbarungsschema ihre heilsgeschichtliche, messianische und endzeitliche Implikation.

digt,[40] spricht er die Wahrheit aus und lügt nicht (1. Tim. 2, 7). Entsprechend ist die Aufforderung zum Kampf und Bekenntnis des Glaubens in 1. Tim. 6, 11–16 zu verstehen. Die in V.12b folgenden Aussagen dürften dem Formular einer Ordinationsansprache entnommen sein.[41] Das vor vielen Zeugen abgelegte gute Bekenntnis des Timotheus entspricht als tautologische Sprachfigur der Redensart «den guten Kampf kämpfen». Die erwähnten «vielen Zeugen» erscheinen nun aber auch bei der Aufforderung, den empfangenen Glauben weiterzugeben. Das abgelegte Bekenntnis des Timotheus ist nicht die Glaubensbezeugung in statu confessionis, sondern die amtliche Verpflichtung zur getreuen Verwaltung und Weitergabe des einst in der Christusepiphanie offenbarten und von Paulus weitergereichten Heilsbeschlusses Gottes. Entsprechend fordern V.13 f., bekräftigt durch einen Doppelschwur, diesen Verkündigungsauftrag unversehrt bis zur Wiederkunft Christi auszurichten. Die Hinweisung des Timotheus auf das von Christus Jesus unter Pontius Pilatus abgelegte gute Bekenntnis liegt auf derselben Aussageebene. Zum Verständnis desselben ist ein Blick auf Joh. 18, 33–37 hilfreich. Im Gespräch mit Pilatus bekennt Jesus: «Dazu bin ich geboren worden und in die Welt gekommen, damit ich für die Wahrheit zeuge» (Joh. 18, 37). Das dabei verwendete Verb lautet martyreîn. Es findet sich nach 1. Tim. 6, 13 in der Verbindung martyreîn tèn kalèn homologían. Vorher aber in V.12 lautet die Redensart tautologisch homologeîn tèn kalèn homologían. Das ist Stilbruch. Er verrät, dass der Autor nicht an confessio, sondern an martyría denkt. Ihm geht es nicht um die Erklärung der Glaubenstreue in der Verfolgung, sondern um die verlässliche Weiterverkündigung des erschienenen Evangeliums. Ähnlich wie der vierte Evangelist versteht er Jesus als den gekommenen göttlichen Offenbarer und Grundzeugen einer jenseitigen Heilswahrheit. Die Analogie gilt abgesehen vom johanneischen Verständnis des ewigen Lebens als des gegenwärtigen Heils. Wie im Johannesevangelium wird aber auch vom Autor die Pilatusszene mit dem Kerygma verbunden. Geht es dem Evangelisten dabei um «die Wahrheit», so dem Autor um «das Zeugnis». Entsprechend steht auch in 1. Tim. 2, 6 martýrion mit dem bestimmten Artikel tó quer zum Kontext, indem nicht die Satzaussage logisch weitergeführt wird, sondern mit dem Schlüsselbegriff die Grundintention zum Ausdruck kommt. Folgerichtig findet sich auch in 2, 6 die Begrifflichkeit des Bezeugens in den in V.7 stehenden Worten kêryx, apóstolos, didáskalos, die funktional zu verstehen sind. Nicht das konfessorische Bekennen, sondern die Bezeugung der Epi-

[40] Der epiphane Vorgang ist streng genommen nicht Heilsverwirklichung, sondern lediglich Heilsankündigung im Christusereignis. Diese kann nur und soll weiterverkündigt werden. Ihre Verkündigung ist aber nicht selber Epiphanie, sondern bleibt Bezeugung der ereigneten Epiphanie. So darf höchstens von einer weitergehenden epiphanen Wirkungsgeschichte gesprochen werden. Soviel zur Klärung und Abgrenzung der oft übernommenen Formulierung von Windisch (A. 8), S. 225: «Das Schwergewicht der Epiphanie Christi ist ... ganz auf die österlich-nachösterliche Epoche der apostolischen Heilsverkündigung und Heilsmitteilung verlegt» und seiner «Anschauung von der Epiphanie des Retters in seinem Rettung ankündigenden Evangelium».

[41] E. Käsemann, Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese: Exegetische Versuche und Besinnungen, 1 (51967), S. 101–108.

phanie als eines geschichtlichen Vorganges wird unterstrichen. Dazu gehört die zeitliche Fixierung. Sie erfolgt in 1. Tim. 2, 6 durch das Lösegeldwort in dem darin eingeschlossenen Tod Jesu, ergänzt durch die Zeitpunktangabe kairoîs idíois. 6, 13 fixiert das zeitliche Ereignis durch epì Pontíou Pilátou, das nicht mit «vor Pilatus», sondern mit «zur Zeit des Pilatus» zu übersetzen ist. Diese zeitliche Festlegung wird in Tit. 1, 3 ausdrücklich wiederholt. Das dabei eingebrachte Revelationsschema gehört zum Epiphaniedenken und bestimmt eindeutig auch 2. Tim. 1, 8–11, wo sich zudem nochmals der Ausdruck «das Zeugnis unseres Herrn» findet und in V.10 durch die Erwähnung von Tod und Auferweckung das epiphane Ereignis datiert wird. Der Tod Jesu, das sei nochmals hervorgehoben, ist nicht etwa als eschatologische Vorausnahme der Todesüberwindung und nicht als Heil schaffende Versöhnung verstanden. Seine soteriologische Bedeutung besteht lediglich darin, dass er den ewigen Heilsbeschluss Gottes, allen Menschen das ewige Leben in Aussicht zu stellen, offenbart hat.

3.

Gleichsam zur Prüfung der dargebotenen Behauptung einer konsequent durchgezogenen epiphanen Grundkonzeption des Evangeliums in den Pastoralbriefen bieten sich abschliessend die beiden Stellen 2. Tim. 1, 9 und Tit. 3, 5.7 an, in welchen sich der Verfasser auf die paulinische *Glaubensgerechtigkeit* zu beziehen scheint.

Im bereits erwogenen Abschnitt 2. Tim. 1, 6–14 schliesst sich Paulus mit Timotheus zusammen und weist in *2. Tim. 1, 9* auf Gott, «der uns errettet und durch heiligen Ruf berufen hat, nicht nach unseren Werken, sondern nach seiner Vorherbestimmung und nach der Gnade, die uns vor ewigen Zeiten in Christus Jesus zugeteilt wurde». Wenn auch die tautologische Figur V.9a die Stilform des Autors verrät, so passt das Gerufenwerden mit heiligem Ruf gut in eine Tauf- oder Ordinationsansprache. Mag der geprägte Ausdruck nun mehr auf den Täufling oder eher auf ein zu besonderem Dienst bestelltes Gemeindeglied gehen, wichtiger ist die Beobachtung, dass im anklingenden paulinischen Gegensatz zwischen Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit sich die erwähnten «Werke» nur auf die Zeit vor der erfolgten Berufung beziehen. 1. Tim. 1, 13 schildert die Zeit vor der Bekehrung des Apostels in denselben düsteren Farben wie Tit. 3, 3 das verderbliche Leben der Heiden und der Gläubigen vor der Taufe. Paulus aber fand Erbarmen, weil er aus Unglauben und in Unwissenheit so schlecht gehandelt hatte. Dieses Motiv der Langmut und Nachsicht findet sich nicht nur in der Theologie des Lukas nach Apg. 3, 17; 13, 27; 17, 30, sondern auch im aufgenommenen Traditionsstück Röm. 3, 25 f. Der Autor der Pastoralbriefe interpretiert also den paulinischen Gegensatz im Horizont einer verbreiteten Tauf- und Bekehrungstheologie der griechischen Kirche. Er tut es aber auf seine Weise. Seine Interpretation erfolgt im Rahmen seiner epiphanen Vorstellungen, in deren Sprachgebrauch er die verwendeten Begriffe einbringt. Vom Glauben der Gerechtfer-

tigten ist überhaupt nicht die Rede, sondern von Gottes Vorherbestimmung und gnädiger Huld. Die Vorherbestimmung bezieht sich nicht auf den Gläubigen, sondern auf den vor und über aller Zeit gefassten Entschluss, den Heilswillen Gottes im Erscheinen der Erlösergestalt des Menschen Christus Jesus anzukündigen. Charis ist nicht mehr der vorausgenommene Freispruch des eschatologischen Richters, durch welchen Gott den Christusgläubigen in das neu aufgerichtete Gottesrecht hineinversetzt, sondern herablassende, barmherzige Tat des göttlichen Wohltäters.

Ausdrücklich auf die Taufsituation[42] bezogen ist die zweite Stelle *Tit. 3, 5:* «... nicht um der gerechten Werke willen, die wir geleistet haben, sondern nach seinem Erbarmen ...» Die Erwähnung erfolgt als Einschaltung in einen Abschnitt, der im Schema der Bekehrungspredigt «einst/jetzt» formuliert ist (V.3–7). Der Autor benützt den Wir-Stil, mit dem er das kirchliche Bewusstsein ausdrückt, das die Gläubigen erfüllt, die sich als Glieder einer rechtgläubigen Kirche miteinander verbunden und auf dem Wege ins verheissene ewige Leben wissen. Von diesem Bewusstsein aus setzt der Autor die antithetische Klammer, deren Formulierung an den paulinischen Gegensatz erinnert. In V.7 nimmt er ihn nochmals auf und zeigt, wie er ihn versteht: «... damit wir durch seine Gnade gerechtfertigt zu Erben würden, wie es der Hoffnung auf das ewige Leben entspricht.» Gegen den ersten Schein findet keine Wiederholung einer paulinischen Aussage weder in formaler noch in inhaltlicher Hinsicht statt. Stellen wie Röm. 3, 20.24; Gal. 2, 16; Phil. 3, 9 (vgl. Eph. 2, 8–9) richten nicht nur die Glaubensgerechtigkeit gegen die Gerechtigkeit auf Grund von Werken des Gesetzes, sondern verstehen zugleich Tod und Auferweckung Jesu als Vorausnahme der eschatologischen Offenbarung des endgerichtlichen Urteils. Wieder markiert das völlig andere Verständnis der Gnade das gewandelte Selbstverständnis des Gläubigen. Güte und Menschenliebe (V.4) sind auf den Erlöser übertragene Tugenden des hellenistischen Herrscherideals. Sie erweisen sich in der herablassenden Huld, die als unverdienbares Erbarmen zur Majestät Gottes gehört und die in der Epiphanie des Christus Jesus als Heilsbotschaft für die Welt erschienen ist. Durch die Annahme dieses Evangeliums hat das ewige Erbarmen den Gläubigen erreicht, der sich nun durch die Taufe in die Kirche aufgenommen in der Gemeinschaft der Frommen sieht und durch den empfangenen Heiligen Geist geleitet und durch die Gnade erzogen (Tit. 2, 12) in der Lage ist, die geforderten Werke der Frömmigkeit zu leisten. Er findet nun das göttliche Wohlgefallen und darf hoffen, im kommenden Gericht das ewige Leben als Belohnung dafür zu empfangen. Seine Bekehrung und seine danach folgenden «Werke der Gerechtigkeit» versteht er ganz als Wirkung der sich ihm zugewandten göttlichen Huld und Barmherzigkeit. Die Gnade bewirkt

[42] E. Käsemann, Titus 3, 4–7 ebd., S. 298–302, spricht von «einem Stück festformulierter Taufparänese der hellenistischen Christenheit» (S. 298) und formuliert: «Der Geist schenkt nicht neue Physis, sondern einen neuen Weg.» Wie in Tit. 2, 11 sei die heilsame Gottesgnade als erziehende Macht verstanden. «Wiedergeburt stellt in die göttliche Paideia zur faktischen Gerechtigkeit.»

seinen Eifer für die guten Werke, die ihm die im Gericht geforderten Rechtschaffenheit verleiht. So sieht er sich durch die Gnade gerecht gemacht. Diesem Verständnis widerspricht auch die Gegensatzformulierung in V.5 in keiner Weise. Die geleisteten gerechten Werke stehen nicht im Gegensatz zur Gnade, sondern sind Resultat ihrer Wirksamkeit.

Weil die hellenistische Theologie der Pastoralbriefe nur die Offenbarung des gnädigen, nicht aber eines zornigen Gottes kennt, wird Gnade zum religiösen Prinzip. Diese Gnade ist erschienen. Darum wird alles Gnade: die Bekehrung, die Taufe, die Erneuerung des Lebens aus dem in reicher Fülle ausgegossenen Heiligen Geist und das aus ihm bewirkte fromme Werk des Gläubigen.

Victor Hasler, Bern