

# Antijudaismus und Apologetik

## Eine Lektüre des Titusbriefes vor dem Hintergrund der Apologie *Contra Apionem* des Flavius Josephus

von

CHRISTINE GERBER

Das letzte Werk des Flavius Josephus, *Contra Apionem*, ist unter den auf uns überkommenen Schriften des Frühjudentums einzigartig, ist es doch die einzige erhaltene Apologie, d. h. eine Schrift, die sich explizit die Aufgabe der Verteidigung des Judentums stellt.<sup>1</sup> Sie repräsentiert damit eine Gattung und Argumentationskultur, die uns erst im nachneutestamentlichen Christentum literarisch wieder greifbar wird; Ap wurde gar Modell christlicher Apologien.<sup>2</sup> Dennoch kann die Lektüre dieses Werkes das Verständnis der neu-

---

<sup>1</sup> Vgl. zu Ap die Einleitungen von J. R. Levison / R. Wagner, Introduction. The Character and Context of Josephus' *Contra Apionem*, in: L. H. Feldman u. a. (Hg.), *Josephus' Contra Apionem*, AGJU 34, Leiden 1996, 1–48; Christine Gerber, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem*, AGJU 40, Leiden u. a. 1997, 63–99; F. Siegert, Protrepit und Polemik bei Josephus. Eine Einleitung in sein *Contra Apionem*, in: P. W. van der Horst u. a. (Hg.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 33, Leuven 2003, 65–85; Dagmar Labow, *Flavius Josephus Contra Apionem*, Buch I. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar, BWANT 167, Stuttgart 2005, LXXXIIff; zur Frage der apologetischen Argumentation genauer M. Meiser, Frühjüdische und frühchristliche Apologetik, in: J. U. Kalms (Hg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, MJSt 6, Münster 2000, 155–184. Genauerer Aufschluss wird der Kommentar von J. Barclay in der von S. Mason herausgegebenen Reihe ‚*Flavius Josephus. Translation and Commentary*‘ geben, hier Bd. 10: *Against Apion*, Leiden 2006, der mir bei der Ausarbeitung leider noch nicht vorlag.

<sup>2</sup> Zum Verhältnis frühchristlicher Apologetik zu Ap vgl. M. E. Hardwick, *Contra Apionem and Christian Apologetics*, in: Feldman u. a., *Contra Apionem* (s. Anm. 1), 369–402; W. Mizugaki, *Origen and Josephus*, in: L. H. Feldman u. a. (Hg.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit 1987, 325–337; Meiser, *Apologetik* (s. Anm. 1). Hier ist nicht nur eine vergleichbare argumentative Strategie zu beobachten aufgrund sich entsprechender Vorwürfe (Altersfrage, Atheismus, Ethik), sondern auch eine direkte Benutzung von Ap, besonders durch Origenes in *Contra Celsum* (s. Mizugaki) und, als Letztem, der die Verwendung von Ap noch ‚nötig‘ hatte, Euseb (s. Hardwick a. a. O. 384–396.400). Bezeichnend

testamentlichen Schriften befördern. Ich möchte dies beispielhaft im Blick auf den Titusbrief diskutieren, und zwar mit Bezug auf antijudaistische Vorwürfe und ihre Abwehr einerseits, ihre Funktionalisierung als eine Spielart ethnischer Stereotypisierung andererseits. Eine vergleichende Lektüre von Ap und dem wohl nur wenig später entstandenen pseudopaulinischen Tit zeigt, so meine These, dass der Brief entsprechende Topoi und vergleichbare Strategien verwendet, aber mit einer entgegengesetzten Haltung zum Judentum: Während Ap Apologetik gegen Antijudaismus entfaltet, verwendet Tit anti-judaistische Stereotypen zur eigenen Profilierung.

## I. *Contra Apionem* als Apologie gegen Antijudaismus

### I. *Contra Apionem als Apologie*

Auch wenn viele frühjüdische Schriften als ‚apologetisch‘ gelten, da sie offenbar mit Rücksicht auf ein negativ voreingenommenes nichtjüdisches Publikum geschrieben wurden,<sup>3</sup> ist Ap die einzige vollständig erhaltene Schrift, die sich ausdrücklich als Verteidigung des Judentums ausgibt und Vorwürfe zitiert und repliziert. Dazu lehnt sie sich an vor Gericht gehaltene Verteidigungsreden an, indem sie die Szenerie von Anklägern, Zeugen und Angeklagten imaginiert.<sup>4</sup> Das explizit genannte Ziel der Schrift ist der Nach-

---

für die Rezeption von Josephus – aber in dieser Literatur nicht vermerkt – ist, dass Ap und sein sonstiges Œuvre in der frühchristlichen apologetischen Literatur, die sich an Juden und Jüdinnen wendet, nicht zitiert werden wie Justin, dial. oder Tertullian, AdvJud.

<sup>3</sup> Vgl. zur Diskussion Gerber, Bild (s. Anm. 1), 29f; zu den Implikationen dieser Beschreibung A. J. Droge, *Josephus Between Greeks and Barbarians*, in: Feldman (Hg.), *Contra Apionem* (s. Anm. 1), 115–142: 115 Anm. 1.

<sup>4</sup> Vgl. im Detail Gerber, Bild (s. Anm. 1), 78–93, bes. 80f, zur Bezeichnung als ‚Apologie‘ und der Anlehnung an vor Gericht gehaltene Verteidigungsreden; vgl. auch A. Kasher, *Polemic and Apologetic Methods of Writing in Contra Apionem*, in: Feldman (Hg.), *Contra Apionem* (s. Anm. 1), 143–186: 170f („model of legal debate“). Dass die Gattung der Apologie im engeren Sinne das ganze Werk präge, bestreitet aber D. Dormeyer, *Des Josephus zwei suasoriae* (Übungsreden) „Über das Volk der Juden“. Die beiden Vorworte (Proömien) C 1:1–5; 2:1–7 und die beiden Vorworte Lk 1,1–4; Act 1,1–14, in: J. U. Kalms (Hg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000*, MJSt 10, Münster 2001, 241–261, bes. 245. In Ap I handele es sich nicht um eine Gerichtsrede, da es nicht um spezifisch jüdenfeindliche Vorwürfe gehe, sondern um auch sonst geführte Diskussionen um die richtige Geschichtsschreibung (a. a. O. 244); was apologetisch wirke, sei eigentlich Aspekt der pathetischen Geschichtsschreibung (a. a. O. 245). Ap sei insgesamt nur im weiteren Sinne als Apologie zu bezeichnen. Doch auch die Fragen der Historiographie werden von Josephus gerade als Fragen der Wahrnehmung „unseres Volkes“ angesprochen (s. τὸ γένος ἡμῶν I 2 sowie die durchgängige 1. Pers. Pl., die das jüdische Volk der Gegenwart mit dem der Vergangenheit identifiziert, anders etwa als die griechische ethnographische Geschichtsschrei-

weis des hohen Alters des Judentums und die Widerlegung der Vorwürfe (I 1–5; II 287–295). Widmungsträger Epaphroditus und mit ihm die Leserinnen und Leser werden angesprochen als interessierte Wahrheitsliebende,<sup>5</sup> also ‚Prozessbeobachter‘ – die Position des Richters schreibt Josephus wohlweislich keinem Menschen zu.<sup>6</sup>

Eine Liste der wichtigsten Vorwürfe, die Josephus widerlegt, verdeutlicht den apologetischen Auftrag der Schrift: Josephus kolportiert neben dem Zweifel am hohen Alter des Judentums (I 2) den Vorwurf, die Juden stammten von Ägyptern ab, genauerhin von kranken (I 229.288–292.305; vgl. II 8.289). Mose wird vorgeworfen, er habe geboten, anderen Feind zu sein (I 239.249.261.309), die Jüdinnen und Juden seien daher zu Menschenfeindlichkeit verpflichtet (II 95.121.145.148). Dieser Vorwurf gipfelt in der Behauptung, sie würden jährlich einen Griechen mästen und opfern (II 91–96). Die Beschneidung wird verunglimpft (II 137). Den Gesetzen wird insgesamt unterstellt, dass sie Schlechtigkeit und Gottlosigkeit lehren (II 145.148), den Juden, dass sie keine Erfindungen zur Menschheitsgeschichte beigetragen hätten (II 135.148, vgl. II 295).

Es fällt allerdings auch bei oberflächlicher Lektüre auf, dass die Argumentation der Schrift sich nicht mit der Widerlegung von Vorurteilen bescheidet. Im letzten Teil des Werkes (II 145ff) greift Josephus zu der – auch im Rahmen einer Verteidigungsrede möglichen – positiven Selbstdarstellung als der stärksten Form der Verteidigung.<sup>7</sup> Folgt man deren Argumenten, dann ergibt sich die Schlussfolgerung, dass die Gesetzgebung des Mose die beste aller möglichen ‚Verfassungen‘ ist – diese Schlussfolgerung wird allerdings nicht ausgesprochen.<sup>8</sup> Mit Steve Mason kann man Ap als Werbeschrift für das Judentum verstehen mit der Botschaft: „It is a way of life that is vastly superior to any other, and it welcomes converts.“<sup>9</sup> Die implizite Pragmatik ver-

---

bund über andere Völker). So behandelt auch Ap I durchaus spezifisch antijüdische Stereotype (gegen Dormeyer a. a. O. 245.249).

<sup>5</sup> II 296; vgl. I 1.3; II 1.

<sup>6</sup> Vgl. Gerber, Bild (s. Anm. 1), 89f; anders allerdings Kasher, Polemic (s. Anm. 4), der die Verleumder des Judentums als Zielpublikum sieht (151f) und „his readers as sworn judges“ (171).

<sup>7</sup> Vgl. II 147 und Gerber, Bild (s. Anm. 1), 85–88, zu Vorbildern für die positive Selbstdarstellung innerhalb einer Verteidigungsrede.

<sup>8</sup> Vgl. zur Argumentation in Ap II 145–189 und ihren impliziten und expliziten Ergebnissen Gerber, Bild (s. Anm. 1), 133ff; zu dem in den rhetorischen Fragen von II 184ff nahe gelegten Ergebnis, dass das Judentum die beste aller möglichen Verfassungen ist, s. a. a. O. 168–170.

<sup>9</sup> So S. Mason, *The Contra Apionem in Social and Literary Context. An Invitation to Judean Philosophy*, in: Feldman (Hg.), *Contra Apionem* (s. Anm. 1), 187–228: 212, vor allem mit Bezug auf Ap II 145ff. Er deutet Ap als *logos protreptikos*, also eine philosophische Werbeschrift (216ff), die allerdings nicht durch formale Merkmale ausgewiesen ist (218). Die

steckt sich allerdings bewusst hinter der apologetischen Gattung. Josephus nutzt die judenfeindlichen Vorurteile als Legitimation seiner Darstellung von der Überlegenheit des Judentums. Das wird besonders deutlich daran, dass er gelegentlich Aussagen Apions als judenfeindliche Vorwürfe anführt, obwohl diese überhaupt nichts erkennbar Negatives benennen (so II 33.50f.60f).

Die Argumente, mit denen Josephus überzeugen will, zeigen, wer seine intendierten Leserinnen und Leser sind: Nichtjuden, die insbesondere römische Werte und Ethos teilen,<sup>10</sup> der griechischen Philosophie gegenüber aufgeschlossen sind und dabei von der Einzigkeit Gottes ausgehen. Mit seinem Werk gibt er aber auch Jüdinnen und Juden die Möglichkeit, ein Selbstverständnis in einer feindlich gesonnenen Umwelt zu formulieren.<sup>11</sup> Ap verbindet also verschiedene Intentionen: Apologetik, Selbstexploration und Werbung; Josephus betreibt – heutzutage höchst geschätzt – *multitasking*.<sup>12</sup>

---

Parallelen zu anderen Schriften, die Mason nennt, liegen m. E. in der Topik, die nicht spezifisch ist für eine Gattung, sondern für Argumentationen in diesem kulturellen Rahmen. (Vgl. zur Kritik auch J. M. G. Barclay, *Josephus v. Apion, Analysis of an Argument*, in: S. Mason [Hg.], *Understanding Josephus. Seven Perspectives*, JSPE.S 32, Sheffield 1998, 194–221: 198f). Vgl. weiter Dormeyer, *Suasoriae* (s. Anm. 4), wonach die beiden Bücher zwei *suasoriae* sind, Übungsreden für die beratende (Buch 1) und die apologetische (Buch 2) Rede. Eine epideiktische Funktion unterstreichen hingegen D. L. Balch, *Two Apologetic Encomia. Dionysius on Rome and Josephus on the Jews*, JSJ 13, 1982, 102–122, in Bezug auf Ap II 145ff (ein „apologetic encomion“); Barclay a. a. O. 194–221: 197ff, und Doris Lambers-Petry, *Proselytenwerbung bei Josephus? Überlegungen zur Absicht der Schrift Contra Apionem*, in: Kalms (Hg.), *Josephus-Kolloquium 2000* (s. Anm. 4), 223–238, die erwägt, dass Ap der Proselytenwerbung dienen sollte. Etwas anders urteilt Kasher, *Polemic* (s. Anm. 4), 153f, der Begriff ‚Mission‘ sei unangebracht, da ‚Proselytenmacherei‘ zur Zeit der Herrschaft des Domitian ganz unwahrscheinlich gewesen sei; passend sei die Bezeichnung ‚Propaganda‘.

<sup>10</sup> Das hat G. Haaland, *Jewish Laws for a Roman Audience. Toward an Understanding of Contra Apionem*, in: J. U. Kalms (Hg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998*, MJSt 4, Münster 1999, 282–304, deutlich herausgearbeitet, und bestätigt wird dies von J. M. G. Barclay, *Judaism in Roman Dress. Josephus’ Tactics in the Contra Apionem*, in: Kalms (Hg.), *Josephus-Kolloquium 1999* (s. Anm. 1), 231–245. Genauer als in meiner Untersuchung (Bild [s. Anm. 1], 89–91; vgl. auch noch Tessa Rajak, *The Against Apion and the Continuities in Josephus’ Political Thought*, in: Mason [Hg.], *Josephus* [s. Anm. 9], 222–246, die griechische Intellektuelle als Publikum sieht) ist hier zwischen griechischen und römischen Konzepten und Werten zu unterscheiden.

<sup>11</sup> Vgl. in diesem Sinne Kasher, *Polemic* (s. Anm. 4), 151–157, der ganz verschiedene Zielgruppen der Schrift ausmacht, neben griechischen und römischen auch jüdische Leser (155–157). Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass die Letzteren nicht angesprochen werden und nicht zur intendierten Leserschaft gehören (s. Gerber, Bild [s. Anm. 1], 90f).

<sup>12</sup> Vgl. auch Dormeyer, *Suasoriae* (s. Anm. 4), 259, der zum Schluss seiner Untersuchung befindet: „Alle drei Zuordnungen von C[ontra Apionem] zur Beratungsrede, zur Apologie im weiteren Sinne und zur Lobrede haben ihre Berechtigung. Über das Mischungsverhältnis wird weiter zu diskutieren sein“. Es ist wohl zuerst zu diskutieren, ob sich Ap als Ganzes einem

## 2. Strategien zur Verteidigung und zur Werbung in Contra Apionem

Auf vielfältige Weise nutzt Josephus das argumentative und topische Arsenal, um diese Intentionen in seiner Schrift zu entfalten. Er zieht selbstverständlich rhetorische Mittel heran, um die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser zu erreichen und sie auf seine Seite zu ziehen.<sup>13</sup> Mittels verschiedener argumentativer Strategien sucht er die Vorwürfe zu widerlegen.<sup>14</sup> Seine wichtigste ist dabei, zur Legitimation möglichst nur Argumente heranzuziehen, die keine spezifisch jüdischen Überzeugungen oder die Akzeptanz jüdischer Daten und Werte voraussetzen.<sup>15</sup> So führt er z. B. zum Beweis des hohen Alters des Judentums nicht die jüdischen Schriften an, deren sorgsame Überlieferung er gleichwohl betont (I 29–45), sondern nichtjüdische, zuerst ‚barbarische‘, um schließlich sogar mit griechischen Zeugnissen aufzutrumphen (I 73–212). Mehrfach stellt er die Akzeptanz des Judentums durch politische Machthaber heraus,<sup>16</sup> führt diese also als allgemein anerkannte Autorität an. Und er stellt das Judentum ahistorisch in politischen Kategorien dar als

---

Genus oder einer Gattung zuordnen lässt und in welcher Hinsicht – gattungsmäßig, im Sinne rhetorischer Genera oder im Blick auf die Pragmatik.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Kasher, *Polemic* (s. Anm. 4), 164ff, zur „technique of writing“ in Ap, 172–176 zu rhetorischen Fragen und deren Funktion; Barclay, *Josephus v. Apion* (s. Anm. 9), 200ff, beispielhaft zur rhetorischen Technik in der Auseinandersetzung mit Apion. Weitere solcher Aspekte sind etwa die Fiktion der Gerichtsverhandlung, bei der bewusst nicht die Verleumder adressiert werden, sondern die ‚Zuschauer‘ der Auseinandersetzung (s. o.); ferner Ironie, Polemik, Invektiven (Nachweise bei Gerber, *Bild* [s. Anm. 1], 83 mit Anm.) sowie die Ethos-Präsentation (Kasher a. a. O. 157ff).

<sup>14</sup> Vgl. neben den im Folgenden genannten inhaltlichen Mitteln die exemplarische Analyse der Widerlegung Apions in Ap II 20–27 durch Barclay (*Josephus v. Apion* [s. Anm. 9], 206ff). Solche Mittel sind der Aufweis von internen Inkonsistenzen (a. a. O. 214f.217) bzw. von Widersprüchen zwischen den einzelnen ‚Gegnern‘ (s. Kasher, *Polemic* [s. Anm. 4], 167–169). Zur Widerlegung mittels allgemein anerkannter historiographischer Methoden vgl. weiter R. G. Hall, *Josephus’ Contra Apionem and Historical Inquiry in the Roman Rhetorical Schools*, in: Feldman (Hg.), *Contra Apionem* (s. Anm. 1), 229–249. Weitere Strategien sind, die Vorwürfe so zu reformulieren, dass sie sich ihrer Widerlegung anbieten, bzw. im Falle von Apollonius Molon (s. II 148) so, dass die Darstellung des Judentums als Widerlegung erscheint. Auch die Wahl politischer Kategorien wie Gesetzgebung, Verfassung, Gesetzes Einhaltung zur Charakterisierung des Judentums ist eine argumentative Strategie (vgl. Haaland, *Jewish Laws* [s. Anm. 10], 297ff) wie die Synkrisis (bes. II 220ff, vgl. auch Kasher a. a. O. 176–181, mit weiteren Beispielen für den Einsatz des „ranking system“).

<sup>15</sup> Zur Notwendigkeit, in einer Argumentation eine bei den Adressierten geltende ‚Begründungssprache‘ und Topik zu finden, um argumentativ überzeugen zu können, vgl. Gerber, *Bild* (s. Anm. 1), 126–128; zur von Josephus in Ap II 145ff gewählten Begründungssprache a. a. O. 247–250.

<sup>16</sup> II 43–50.62 (Alexander der Große und seine ptolemäischen Nachfolger); II 61 (Caesar und der römische Senat).

Gesetzgebung des Mose, analog anderen Gesetzgebungen der griechischen Poleis.<sup>17</sup> Er definiert die jüdische Verfassung als θεοκρατία und erklärt diese so, dass deutlich wird, dass diese ‚Verfassung‘ nicht konfliktiert mit dem Leben unter einer nichtjüdischen Herrschaft – solange es möglich ist, die Gesetze einzuhalten.<sup>18</sup> Vielmehr sind die Jüdinnen und Juden gute römische Untertanen, opfern sie doch aus eigener Kasse für die römischen Imperatoren (II 76f).<sup>19</sup>

Diese persuasive Strategie verlangt von Josephus, allgemein oder zumindest breiter geteilte Werte und Topoi abzurufen. Josephus orientiert sich im Blick auf das Ethos sehr stark an römischen Idealen, um die Güte des Judentums zu erweisen, und berücksichtigt besonders Empfindsamkeiten römischer Machthaber. Ich führe hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit zentrale Topoi und Werte auf, die für die Lektüre des Titusbriefes bedeutsam sind.<sup>20</sup>

### *Hohes Alter*

Der von Josephus kolportierte Vorwurf, das Judentum sei erst jung, und seine Bemühung, das hohe Alter des Judentums nachzuweisen, die im Schlussteil des Werkes schließlich in der Behauptung gipfelt, dass Mose Lehrer der anderen Gesetzgeber und Philosophen gewesen sei, setzen den in der Antike breit bezeugten Topos πρεσβύτερον κρείττον voraus, die Überzeugung, dass das Ältere besser ist.<sup>21</sup> Zum Argument für das Judentum wird dann eingedenk der römischen Hochschätzung des *mos maiorum* besonders, dass es an seinen alten Gesetzen unverändert festhält.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Vgl. bes. II 163–169; zur Kritik an der These, dass Josephus das Judentum in Ap wie in Ant und wie andere jüdisch-hellenistische Schriften als ‚Philosophie‘ konzipiert, vgl. Haaland, *Jewish Laws* (s. Anm. 10), 288ff.

<sup>18</sup> Vgl. genauer Gerber, *Bild* (s. Anm. 1), 338ff.353–359.

<sup>19</sup> Vgl. weiter II 42–64 über die Loyalität der Juden gegenüber römischen Imperatoren, mit geschickter Indienstnahme der Kritik Octavians an Cleopatra in II 56–61; s. Barclay, *Judaism* (s. Anm. 10), 236.

<sup>20</sup> Weitere Charakteristika, deren Hochschätzung Josephus unterstellt, sind z. B. strenge Sanktionen bei Gesetzesübertretung (II 215–217.276f), Opferbereitschaft und der Einsatz des Lebens für die Überzeugung (I 43.190–193; II 219.228.232–235).

<sup>21</sup> Vgl. bes. I 2ff; I 7 und den Altersbeweis I 60–214; II 154–156 sowie die Aussage über die Geringschätzung des Jungen bei anderen (II 34.253f). Zum Topos vgl. insgesamt P. Pilhofer, *Presbyteron Kreitton*. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT II / 39, Tübingen 1990; s. auch Droge, *Josephus* (s. Anm. 3), 129ff, der die Gegenargumentation bereits bei Herodot nachweist: Ägypter sind autochthon und unabhängig, Griechen dagegen eine „second hand culture“ (130).

<sup>22</sup> Vgl. bes. II 183.227f.272; s. dazu Barclay, *Judaism* (s. Anm. 10), 233f.

*Religiöse Kategorien und Institutionen*

Eine Grundprämisse, auf der die Argumentation für die jüdischen Gesetze aufbaut, ist ein unmythischer philosophischer Monotheismus.<sup>23</sup> Weiter rekurriert Josephus bei seiner Argumentation für das Judentum und seiner Kritik an anderen auf religiöse Kategorien und Institutionen, deren allgemeine Anerkennung er voraussetzt: Priester gelten als respektwürdig<sup>24</sup> wie auch Tempel,<sup>25</sup> auch Reinheit wird als Wert unterstellt.<sup>26</sup> Die argumentative Strategie, an den Werten und Konzepten des Publikums anzuknüpfen, zeigt sich besonders, wenn Josephus religionspezifische Auffassungen übergeht.<sup>27</sup>

*Die Bedeutung der Gesetzeseinhaltung und der Tugenden*

Ein Vorzug des jüdischen Gesetzes, gerade gegenüber den gesetzesphilosophischen Entwürfen Platos, ist nach Josephus, dass bereits im Gesetz selbst dessen Einhaltung präjudiziert ist.<sup>28</sup> Die Taten stimmen mit den Worten überein.<sup>29</sup> Diesem ethischen Fokus entspricht, dass das Ziel des jüdischen Gesetzes nach Josephus in erster Linie ein tugendhaftes Leben ist (vgl. bes. II 146.170.286). Ein Spezifikum der Gesetzgebung des Mose sei, dass sie die εὐσέβεια zur höchsten Tugend gemacht habe (II 170). Das erinnert gewiss nicht zufällig an die römische Hochschätzung der *pietas*.<sup>30</sup> Weiter betont Josephus soziale Tugenden, namentlich die Einigkeit,<sup>31</sup> stellt hingegen die klassisch-griechische ‚intellektuelle‘ Kardinaltugend φρόνησις zurück.<sup>32</sup> Abweichend vom traditionellen griechischen Tugendkanon zählt er auch

<sup>23</sup> Vgl. bes. II 163–167 sowie die Kritik am griechischen Olymp in II 239–256. Vgl. zur Sache M. Frede, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in: P. Athanassiadi u. a. (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 41–67.

<sup>24</sup> Vgl. insbesondere in I 30–37 die Argumentation für die Güte der jüdischen Überlieferungen, da sie von Priestern reiner Stammesbäume tradiert werden; weiter I 284; II 104.140.185.193.

<sup>25</sup> Vgl. II 89 sowie die Beschreibung des Jerusalemer Tempels in II 102–109.119.

<sup>26</sup> II 102fin.103.198.205.

<sup>27</sup> Vgl. bes. II 89, wo Josephus allgemeine religiöse Auffassungen aufgreift.

<sup>28</sup> Vgl. neben II 171–178 auch II 150.277f.280; s. Haaland, *Jewish Laws* (s. Anm. 10), 298: „Josephus’ main message is simply that the Jews keep and observe their laws, while others do not.“

<sup>29</sup> II 169 in Bezug auf Mose; vgl. II 173–178 und zum Konzept „prioritisation of action over word“ Barclay, *Judaism* (s. Anm. 10), 239.

<sup>30</sup> S. dazu unten bei Anm. 108. Dabei nimmt Josephus einen bereits in EpArist 131f und bei Philo (Decal 119; Praem 53 u. ö.) greifbaren Gedanken auf.

<sup>31</sup> Vgl. die Stichworte κοινωνία II 146.208.281, συμφωνία II 170.179, ὁμόνοια II 179.283.294 und bes. II 179–181 sowie als Negativbeispiel den Streit unter den Göttern II 243. Vgl. insgesamt Gerber, *Bild* (s. Anm. 1), 360–366.

<sup>32</sup> Vgl. Haaland, *Jewish Laws* (s. Anm. 10), 293–297.

Ausdauer in Mühen und Todesverachtung auf (II 146), wiederum entsprechend römischen Idealen.<sup>33</sup> Zu den Jüdinnen und Juden charakterisierenden Tugenden gehört auch die σωφροσύνη.<sup>34</sup> Die Hervorhebung der φιλανθρωπία als Tugend dient wie die Darstellung entsprechender Gesetze (II 209–214) dem Widerspruch gegen den Vorwurf der μισανθρωπία (II 148).<sup>35</sup>

### *Ordnung des Hauses*

Wie Josephus selbst das Gesetz vergleicht mit einem *pater familias* hinsichtlich seiner alles bestimmenden Autorität,<sup>36</sup> so stellt er auch in der Gesetzesepitome (II 190–219) heraus, dass es eine patriarchale Ordnung der Familie sicherstellt (II 199–204).<sup>37</sup> Er folgt hier keinem biblischen oder sonst spezifisch jüdischen Ethos, sondern dem seit Plato und Aristoteles nachweisbaren Ideal einer patriarchalen Ordnung des Oikos,<sup>38</sup> und er entspricht der römischen Patriarchatsidee.<sup>39</sup> Wir finden bei Josephus die Feststellung, dass nach dem Gesetz „die Frau geringer ist als der Mann in jeder Hinsicht“ und Gott dem Mann die Herrschaft über sie gegeben habe (II 201).<sup>40</sup> Hervorgehoben

<sup>33</sup> Vgl. Barclay, *Judaism* (s. Anm. 10), 240–245.

<sup>34</sup> Vgl. II 170.186.195 (zur Textkritik Gerber, Bild [s. Anm. 1], 403 Anm. 24); II 204 sowie auch I 182. Zur allgemeinen Wertschätzung der σωφροσύνη als Kardinaltugend vgl. U. Luck, Art. σώφρων κτλ., *ThWNT* 7 (1964), 1094–1102.

<sup>35</sup> II 146.261.291; s. zum Konzept insgesamt Katell Berthelot, *Philanthrôpia Judaica. Le débat autour de la „misanthropie“ de lois juives dans l'Antiquité*, *JSJ.Suppl.* 76, Leiden u. a. 2003.

<sup>36</sup> So Ap II 174: ὄρον ἔθηκεν αὐτὸς (sc. Mose) καὶ κανόνα τὸν νόμον ἵν' ὅσπερ ὑπὸ πατρὶ τούτῳ καὶ δεσπότῃ ζῶντες ...

<sup>37</sup> Vgl. die Aussagen II 199–204, die innerhalb der Gesetzesepitome II 190–219 die Regelung des Zusammenlebens in der Gemeinschaft repräsentieren (zwischen II 190–198 als Verdeutlichung der εὐσέβεια und II 205ff als Präsentation der Philanthropia; zur Gesetzesepitome und ihrer Gliederung s. Gerber, Bild [s. Anm. 1], 183ff). Dass Josephus diese Gesetze auswählt und über andere wie politische Regelungen oder rituelle Gebote schweigt, ist bezeichnend für seine Ausrichtung auf ein römisches Publikum (s. Gerber a. a. O. 363f). Dies gilt unbenommen dessen, dass Josephus hier vermutlich eine frühjüdische Tradition aufgegriffen hat (s. Gerber a. a. O. 100–118).

<sup>38</sup> Zum Nachweis s. D. L. Balch, *Let Wives be Submissive. The Domestic Code in I Peter*, *SBL.MS* 26, Chico / CA 1981, 21–62.

<sup>39</sup> Vgl. zum Konzept nur Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 40ff; G. Schieman, Art. *Patria Potestas*, *DNP* IX (2000), 402–404. W. K. Lacey, *Patria Potestas*, in: B. Rawson (Hg.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, London u. a. 1986, 121–144, entfaltet die These, dass die römische Gesellschaft in ihren Institutionen nicht strukturiert ist nach dem Oikos-Konzept wie die griechische, sondern nach dem der *patria potestas*.

<sup>40</sup> Vgl. zum Frauenbild insgesamt Bärbel Mayer-Schärtel, *Das Frauenbild des Josephus. Eine sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Untersuchung*, Stuttgart u. a. 1995, zur Hierarchie der Geschlechter 353ff.

wird überdies, dass Sexualität auf die Ehe und Kindererzeugung beschränkt ist (II 199.201). Damit rückt Josephus das Judentum ab von östlichen Religionen, die im Ruche der sexuellen Freizügigkeit und der mangelnden Unterordnung der Frauen standen.<sup>41</sup> Zur Ordnung des Hauses gehört auch die Erziehung der Kinder im Gesetz (betont in I 60; II 204) und das Gebot der Elternehre (II 206).<sup>42</sup>

### *Kollektive Abwertung anderer Völker*

Besonders interessant ist im Blick auf unsere Lektüre des Tit, wie Josephus Vorurteile gegenüber anderen Völkern bewertet und wie er sie einsetzt für sein argumentatives Ziel, ein römisches Publikum von der Güte des Judentums zu überzeugen.<sup>43</sup> Denn in einer frappierenden Mischung reflektiert Josephus einerseits über die Funktion von Vorurteilen gegenüber anderen Völkern, partizipiert andererseits aber an der pauschalen Kritik ganzer Ethnien.<sup>44</sup>

Mit programmatischen Sätzen über die wahren Motive für die Abwertung ganzer Völker leitet er den zweiten Hauptteil seiner Schrift ein, die Auseinandersetzung mit Vorwürfen gegen das Judentum seitens der Ägypter (I 219–226). Seine These ist, dass den Juden hier nur das widerfährt, was auch andere Völker trifft. Josephus weiß, dass „einige es unternommen haben, den Adel

---

<sup>41</sup> Vgl. Balch, *Let Wives* (s. Anm. 38), 65ff, in Bezug auf Isis- und Dionysos-Kulte. Josephus kritisiert die griechische Mythologie besonders wegen ihrer Erzählung von sexuellen Ausschweifungen unter den Göttern (II 244–246), die ein falsches Ethos lehrten (II 250).

<sup>42</sup> Hier trifft sich die biblische Tradition mit dem Ethos der Umwelt, vgl. dazu P. Balla, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environments*, WUNT 155, Tübingen 2003, 41ff.80ff.

<sup>43</sup> Vgl. zu Josephus' „cultural strategy in *Contra Apionem*“ auch einführend Barclay, *Judaism* (s. Anm. 10), 231f (Lit!).

<sup>44</sup> Zur Funktion ethnischer Stereotypen zur Selbstdefinition vgl. Edith Hall, *Inventing the Barbarians. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford Classical Monographs, Oxford 1989; den Sammelband *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*, hg. v. R. S. Wistrich, *Studies in Antisemitism* 4, Amsterdam 1999, und darin zur sozialen Funktion solcher Stereotypen Y. Schul / H. Zukier, *Why Do Stereotypes Stick?* 31–43; G. Bohak, *The Ibis and the Jewish Question. Ancient „Anti-Semitism“ in Historical Context*, in: M. Mor u. a. (Hg.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, Jerusalem 2003, 27–43; Beispiele aus dem NT und sonst bei W. Stegemann, *Antisemitische und rassistische Vorurteile in Titus* 1,10–16, *KuI* 11, 1996, 46–61: 56f. Im Blick auf die Entwicklung einer christlichen Identität durch Abgrenzung von „dem Anderen“ vgl. nun auch Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004, bes. 269–297. Heute ist weithin anerkannt, „that the ethnic labels used in antiquity (and not just then!) tell us far more about the people who used and deployed them than about the people they purport to describe; indeed their use is frequently part of a strategy of *self-definition* in which those who construct or manipulate definitions of ‚the other‘ thereby help to invent, or re-invent, their own people and its cultural identity“ (Barclay, *Judaism* [s. Anm. 10], 230).

der Völker und der berühmtesten Städte zu entehren<sup>45</sup>, und nennt Beispiele für die Verleumdung griechischer Poleis (I 221). Neid und Böswilligkeit oder auch die nicht fehlgehende Hoffnung, so Interesse zu wecken, seien Motive dafür, und am meisten treffe es die Berühmtesten, „einige zwar aus Neid und Böswilligkeit, andere aber, weil sie meinen, dass sie, indem sie Ungewöhnliches behaupten, der Erinnerung für wert befunden werden“ (I 222). Die Ägypter richteten sich gegen die Juden wegen ihrer politischen Unterlegenheit, später wegen des religiösen Gegensatzes (I 224). Den Juden, fügt er im zweiten Buch hinzu, habe das Gesetz hingegen aufgetragen, die Götter anderer nicht zu lästern (II 237).

Unterstellt ist somit, dass die judenfeindlichen Vorwürfe auf mangelndem Wissen über das Judentum beruhen, außerdem, dass die Kritiker des Judentums niedere Absichten hätten. So spricht Josephus den Vorwürfen ein inhaltliches Recht ab. In der aktuellen Debatte über die Frage, ob der antike Antijudaismus eine Spielart der antiken Xenophobie ist oder sich auch am jüdischen Wesen selbst entzündet,<sup>46</sup> würde er für die erste Erklärung votieren.

Doch trotz dieser Einsicht in die niederen Motive von ethnischen Verleumdungen und trotz dieser gesetzlichen Respektsforderung vor der Götterverehrung anderer (II 237) beteiligt auch Josephus sich an dieser Völkerschelte. Besonders die Ägypter werden nicht geschont: Der ägyptische Tierkult wird herangezogen, um das Judentum und seine Gottesverehrung davon ab-

<sup>45</sup> I 220; Übersetzungen aus Ap I nach Labow, Flavius Josephus (s. Anm. 1), 241f.

<sup>46</sup> Zur schwierigen Diskussion über das Verhältnis von Xenophobie und Judenfeindschaft, schwierig wegen der jeweiligen Implikationen der Thesen, vgl. R. Kampling, Eine offene Frage. Theologische und historische Implikationen der Antijudaismusforschung, ThRev 98, 2002, 179–196: 182–185. Z. Yavetz, Judenfeindschaft in der Antike. Die Münchner Vorträge, München 1997, 21ff, referiert Thesen, dass sich die Feindschaft an der Besonderheit der Juden entzündet habe, und zeigt ihre problematische Implikation, dass die Juden Ursache ihrer Verachtung wären. Er votiert dafür, die Judenfeindschaft vor dem Phänomen der Xenophobie zu diskutieren (a. a. O. 33f), hebt aber auch die Besonderheit der Juden unter den Barbaren hervor (a. a. O. 38ff): „Für römische Eroberer war es ehrenvoll, Beinamen zu haben wie ‚Africanus‘ ... Doch Titus wurde nie zum ‚Judaicus‘, und die Frage ist, weshalb“ (43). Auch P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge u. a. 1997, 197ff, hält dafür, dass sich die feindliche Wahrnehmung der Juden unterschied von der Abwertung anderer Ethnien. Bohak, *Ibis* (s. Anm. 44), betont hingegen angesichts der vergleichbaren antiägyptischen Stereotypen (s. Anm. 48), dass die antike Judenfeindschaft als Spielart der Xenophobie zu diskutieren ist: Anders als der Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts „there is nothing in ‚pagan‘ writers’ attitudes to Jews which was qualitatively different from their attitudes to at least one other nation [i. e. die ägyptische]“ (a. a. O. 42). – Im Rahmen der Argumentation des Josephus geht es darum, das Recht der Verleumdungen prinzipiell in Frage zu stellen. Darum lässt sie sich nicht einfach veranschlagen als Indiz dafür, dass es Josephus hier nicht um eine jüdische Apologetik gehe, sondern die Widerlegung von Schmähungen „zum Geschäft der Geschichtsschreibung schlechthin gehört“ (so Dormeyer, *Suasoriae* [s. Anm. 4], 249).

zugrenzen, ägyptische Autoren werden besonders geschmäht.<sup>47</sup> Die Verachtung des Ägyptischen ist in der römischen Antike breit belegt,<sup>48</sup> und dies erklärt einerseits die Schwere der Behauptung, die Juden stammten aus Ägypten bzw. seien aufgrund von Aussatz vertriebene Ägypter, andererseits, welchen Gewinn Josephus sich aus der Kritik an den Ägyptern errechnet. So diffamiert er Apion, der sich laut Josephus als Alexandriner ausgab, als Ägypter.<sup>49</sup> Über die Skythen kolportiert Josephus das Stereotyp der Brutalität,<sup>50</sup> von den Persern weiß er sexuelle Perversitäten zu berichten.<sup>51</sup> Auch die Griechen, namentlich Athen und Sparta, kommen, abgesehen von ihren Philosophen,<sup>52</sup> nicht gut weg; ihnen wird ihr junges Alter vorgeworfen, den Geschichtsschreibern Schwäche für die literarische Gefälligkeit anstelle der historischen Genauigkeit, einzelnen Poleis Feigheit, Fremdenfeindlichkeit etc.<sup>53</sup> Der jüdische Historiograph eignet sich damit die Vorurteile der Römer gegenüber den Griechen an.<sup>54</sup> Die Römer und besonders ihre Imperatoren werden natürlich von der Pauschalkritik ausgenommen; ihnen wird nur Positives attestiert.<sup>55</sup>

<sup>47</sup> Vgl. I 41.224f; II 28f.41.65–67.81.85f.99.128f.133.138f.

<sup>48</sup> Vgl. über die Anerkennung, dann aber auch Verachtung des Ägyptischen in griechischer und römischer Literatur sowie die Rezeption dieser Topik in jüdisch-hellenistischer Literatur zur Profilierung des Judentums Katell Berthelot, *The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' Against Apion*, in: Kalms (Hg.), *Josephus-Kolloquium 1999* (s. Anm. 1), 185–221; zur Abwertung des ägyptischen Tierkultes den mit einem Zitat aus Juvenal, *Saturae* 14 überschriebenen Aufsatz von K. A. D. Smelik / E. A. Hemelrijk, „Who knows what monsters demented Egypt Worship?“ *Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt*, ANRW II 17.4 (1984), 1852–2000.2337–2357; zur Festigkeit von antiägyptischen Stereotypen in der Antike Bohak, *Ibis* (s. Anm. 44). Berthelot weist hin auf die bei Josephus zu beobachtende Spannung zwischen Inanspruchnahme ägyptischer Quellen zum Beleg für das hohe Alter des Judentums einerseits und der Abgrenzung vom Ägyptischen zur Hebung der eigenen Reputation andererseits (vgl. bes. a. a. O. 217f).

<sup>49</sup> Vgl. II 29f.

<sup>50</sup> II 269; die Skythen, ein ursprünglich nomadisches Volk, das nördlich des Schwarzen Meeres lebte, galten als brutal (3Makk 7,5; Plinius, *Naturalis Historia* VII 2,9). Strabo, *Geographica* XI 11,3 charakterisiert Brutalitäten als *Σκληρόν, ἀποσκληρίζειν* heißt „skalpieren“.

<sup>51</sup> II 270.

<sup>52</sup> Vgl. II 168.255f.

<sup>53</sup> Vgl. I 7–27.44f.58.68 als Auseinandersetzung mit ihrer Geschichtsschreibung; II 99.154f.169.223f.273–275 zum kritischen Vergleich der jüdischen und griechischen Gesetzgebung und Philosophie; II 239–256 zur Kritik am griechischen Polytheismus; II 229–231.259f als Kritik an Sparta; II 262–269 als Kritik an Athen (vgl. auch Haaland, *Jewish Laws* [s. Anm. 10], 284–286; Barclay, *Judaism* [s. Anm. 10], 238–240). Positive Aussagen über die Griechen finden sich gleichwohl in II 70.123.130.

<sup>54</sup> Vgl. Barclay, *Judaism* (s. Anm. 10), 238–240.

<sup>55</sup> I 66; II 40f.57.73. Kein Zufall dürfte es sein, dass Josephus Kritik an römischen Geschichtsschreibern oder dem römischen Polytheismus sowie der römischen Gesetzgebung

### 3. Bedeutung und Grenzen der Apologetik des Josephus

Josephus' Verteidigung des Judentums und seine Charakterisierung desselben sind, wie unsere Überlegungen zeigen, gänzlich auf die intendierten nichtjüdischen Adressatinnen und Adressaten ausgerichtet. Das Judentum einerseits, seine Kritiker andererseits werden in deren Wertewelt präsentiert. Es ist eindrucksvoll, mit welcher Kreativität und welchem argumentativen Geschick Josephus ans Werk geht und wie sehr er sich auf die Kategorien und Wertvorstellungen seiner gewünschten nichtjüdischen Leserinnen und Leser einlässt für einen ‚jüdisch-römischen Dialog‘. Dennoch bleibt er teilweise auf dem Niveau der judenfeindlichen Vorurteile, weit entfernt von dem toleranten Ethos, das er dem Gesetz nachsagt (II 237), und weit entfernt davon, diese Toleranz den anderen zu unterstellen. Während als (post-)modern gilt, die Andersartigkeit des anderen einschließlich seiner Werte und Überzeugungen zu respektieren, fordert Josephus, die *Nichtandersartigkeit* der Werte des Judentums zu erkennen. Und wo wir gegen Vorurteile, seien es ethnische, religiöse, rassistische oder sexistische, kämpfen mit dem Argument, anstelle von Pauschalurteilen die Differenzen und Individualitäten zu (be)achten und etwa im Blick auf das antike Judentum auf seine Pluralität hinweisen, da prolongiert Josephus solche pauschalisierenden Denkmuster, nicht nur, wenn er beim ‚Ägypter-bashing‘ mitmacht, sondern auch, da er das Judentum in Ap – anders als in den großen historischen Werken<sup>56</sup> – als ein undifferenziertes Wertekollektiv darstellt. Hier nun knüpft meine Lektüre des Titusbriefes an.

## II. Distanzierung vom Judentum als Mittel der Apologetik im Titusbrief

### 1. Antijudaismus im Titusbrief

Der Titusbrief fällt unter den neutestamentlichen Briefen negativ auf, weil in ihm unter dem Namen des Paulus abwertende ethnische Stereotypisierungen begegnen, und das, obschon das „sich entwickelnde urbane Christentum außerhalb des Landes Israel ... zu seiner Selbstdefinition gerade nicht auf ethnische Identitäten zurückgreifen (konnte)“.<sup>57</sup> Paulus, von dem Tit stammen

---

(s. bes. II 154f) unterlässt; vgl. zur Bezugnahme auf Römer bzw. zur sprechenden Auslassung möglicher Kritik an ihnen in Ap Barclay, *Judaism* (s. Anm. 10), 234–237.

<sup>56</sup> Vgl. zu Beispielen aus den Ant des Josephus Haaland, *Jewish Laws* (s. Anm. 10), 299f.

<sup>57</sup> Stegemann, *Vorurteile* (s. Anm. 44), 47.

will,<sup>58</sup> steht eigentlich für die Unmöglichkeit, andere Christinnen und Christen aufgrund ihrer ethnischen oder religiösen Herkunft zu verunglimpfen, was – trotz 1Thess 2,14–16 – generell solch pauschale Vorurteile verhindern sollte. Er, der sich nach Act 21,38 selbst der Unterstellung erwehren musste, er sei Ägypter, hatte die Wirkung der Taufe auf Christus in Gal 3,28 mit einer Tradition interpretiert als Außerkraftsetzung des ethnischen Gegenübers von Juden und Griechen. Kol 3,11 verdeutlicht diese Tradition, indem dort ergänzt wird, dass selbst der Unterschied von Barbaren und Skythen bedeutungslos sei.<sup>59</sup>

Der unter der Maske des Paulus schreibende Autor des Tit kolportiert jedoch ein Vorurteil über die Kreter, dessen moralische Fragwürdigkeit kaum gemildert wird durch den logischen Selbstwiderspruch: Wie ein Kreter selbst bezeuge, seien alle Kreterinnen und Kreter immer Lügner, böse Tiere, faule Bäume (1,12).<sup>60</sup> Diese Polemik gegen die Kreter, die sich auch sonst bezugter Vorurteile bedient,<sup>61</sup> fällt innerhalb einer negativen Aussage über „Schwätzer und Verführer“, die genauer als Leute „aus der Beschneidung“ charakterisiert werden (1,10).<sup>62</sup> Gleich an den Beginn seines Briefes stellt der

---

<sup>58</sup> Zum Anschluss an die paulinische Briefliteratur und zur Interpretation der Pastoralbriefe als Versuch, die paulinische Tradition im Sinne einer bestimmten Ethik zu aktualisieren, vgl. Annette Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe, NTOA 52, Göttingen u. a. 2004, 195ff, dort auch 196–222 zur exegetischen Debatte (Lit!).

<sup>59</sup> Vgl. zu diesen „asymmetrischen Gegenbegriffen“ (eine Formulierung R. Kosellecks) und ihrer Verwendung im NT Stegemann, Vorurteile (s. Anm. 44), 47. Der Aufhebung der ethnischen Unterschiede entspricht, dass für die positive Beschreibung des Neuen kein ethnisches Vokabular herangezogen wird (mit Stegemann a. a. O. 48).

<sup>60</sup> Zur logischen Antinomie vgl. Merz, Selbstausslegung (s. Anm. 58), 37f (Lit!).

<sup>61</sup> Von der Gewinnsucht der Kreter sprechen Polybius, VI 46,3 (αἰσχροζέροδεια entsprechend dem Vorwurf αἰσχροῦ κέροδος χάριν in Tit 1,11); vgl. Livius, XLIV 45,13. Oft belegt ist das Vorurteil, dass die Kreter lügen (so z. B. Plutarch, Aemilius 23,6 und Ovid, Ars Amatoria 1,298), vor allem darüber, dass Zeus auf Kreta begraben sei (Kallimachus, Zeus-Hymnus 8f und weitere Belege bei M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, 4. Auflage ergänzt von H. Conzelmann, HNT 13, Tübingen 1966, 102 z. St.); Κρητιζέειν bedeutet daher sogar ‚lügen‘. Den Kretern wurde nachgesagt, Homosexualität mit Mythen zu rechtfertigen (Plato, Leges 1,636 c–d, vgl. 8,836 b–c). Zu sonstigen negativen Vorurteilen über die Kreter vgl. die Sammlung im Neuen Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus, Bd. 2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, hg. v. G. Strecker u. a., Teilbd. 2, Berlin u. a. 1996, 1018–1023.

<sup>62</sup> μάλιστα V. 10b dürfte nicht eine Teilmenge der ‚Lügner‘ einführen, sondern die Spezifizierung ihres Charakters, da ja im Folgenden nur der jüdische Charakter angesprochen wird (ähnlich 1Tim 5,8); mit J. D. Quinn, The Letter to Titus, AncB 35, New York u. a. 1990, 98; W. Thiessen, Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte, TANZ 12, Tübingen u. a. 1995, 319; I. H. Marshall, The Pastoral Epistles, ICC, Edinburgh 1999, 195.

Autor damit eine Polemik gegen christliche<sup>63</sup> „Widersacher“ (ἀντιλέγοντες 1,9), welche erklären soll, warum Titus auf Kreta rechtschaffene Männer als Presbyter und Episkopen einsetzen muss: Diese haben für die Reinerhaltung der Lehre zu sorgen (1,5–9) und als moralisches Gegenbild zu den anderen lehrenden Christinnen und Christen diese zum Schweigen zu bringen (1,11):

<sup>10</sup> Denn es gibt viele, die sich nicht unterordnen, hohle Schwätzer und Verführer, gerade die aus der Beschneidung (μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς); <sup>11</sup> denen muss man den Mund stopfen, da sie ganze Hausgemeinschaften zerstören, indem sie um schändlichen Gewinnes willen lehren, was sich nicht ziemt. <sup>12</sup> Es hat einer von ihnen, ihr eigener Prophet, gesagt: „Kreter sind immer Lügner, böse Tiere, faule Bäume.“ <sup>13</sup> Dieses Zeugnis ist wahr. Aus diesem Grund überführe sie mit Strenge, damit sie im Glauben gesund werden <sup>14</sup> und nicht auf jüdische Fabeln (Τουδαῖοι μῦθοι) und Gebote von Menschen achten, die sich von der Wahrheit abwenden! <sup>15</sup> Den Reinen ist alles rein; den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein, sondern befleckt ist sowohl ihr Verstand als auch ihr Gewissen. <sup>16</sup> Sie erklären, Gott zu kennen, aber mit ihren Werken verleugnen sie ihn; abscheulich sind sie und ungehorsam und zu jedem guten Werk unbrauchbar (Tit 1,10–16).

Zwischen den üblichen, unspezifischen Topoi der Gegnerpolemik wie Nichtigkeit der Rede (V. 10), Gewinnsucht (V. 11), Unreinheit und Ungehorsam (V. 16)<sup>64</sup> fallen die Spezifizierungen der Widersacher als Kreter und Juden auf. Das ethnische Stereotyp von den faulen, lügenhaften, unzivilisierten Kretern wird verwendet, um Mitchristinnen und -christen jüdischer Herkunft zu disqualifizieren, die angeblich falsche Lehre um eigenen Gewinnes willen in die christlichen Häuser bringen (V. 11b).<sup>65</sup> Die sich anschließenden Sätze stellen alternativ Wahrheit, gesunden Glauben und Reinheit einerseits sowie jüdische Mythen und Menschengebote und die durch falsches Handeln widerlegte Behauptung, Gott zu kennen, andererseits gegenüber.

In der Auslegung wird der judenfeindliche Affekt dieser Aussagen meist überlesen<sup>66</sup> oder bestritten mit der Begründung, dass sie sich nicht gegen Juden richten, sondern gegen die innerchristliche Opposition, die sogenannte

<sup>63</sup> Die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft lässt sich aus ihrer gemeindlichen Aktivität erschließen; zum Ausdruck οἱ ἐκ περιτομῆς vgl. E. E. Ellis, *The Circumcision Party and the Early Christian Mission*, in: ders., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, WUNT 18, Tübingen 1978, 116–128.

<sup>64</sup> Vgl. die Einzelnachweise für die Verwendung in Gegnerbekämpfungen bei Marshall, *Pastoral Epistles* (s. Anm. 62), 194–213 z. St., sowie bereits R. J. Karris, *The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles*, JBL 92, 1973, 549–564, der entsprechende Topoi in popularphilosophischer Polemik nachweist.

<sup>65</sup> Die polemischen Aussagen sind kaum für die Rekonstruktion der ‚Irrlehrer‘ zu verwenden, etwa in dem Sinne, dass es sich hier um besonders vom kretischen Umfeld beeinflusste Judenchristen handelt; das Verhältnis zwischen Kretern und Juden wird nicht weiter bestimmt (mit Marshall, *Pastoral Epistles* [s. Anm. 62], 205).

<sup>66</sup> Ausdrücklich geht m. W. nur Stegemann, *Vorurteile* (s. Anm. 44) darauf ein. In der Diskussion um Antijudaismus im NT spielt Tit sonst keine eigene Rolle.

Irrlehre.<sup>67</sup> Doch die ablehnende Erwähnung von Ἰουδαῖοι μῦθοι impliziert, dass die Mythen nicht nur als solche schlecht sind,<sup>68</sup> sondern auch ihr jüdischer Ursprung.<sup>69</sup> Das Jüdische wird auch abgewertet durch die Charakteristik von selbstredend jüdisch zu verstehenden Geboten als ‚menschlich‘ (V. 14) – natürlich ganz im Gegensatz zu dem Paulus aufgetragenen Kerygma, das göttlich ist (1,2f). Die Sentenz „den Reinen ist alles rein“ (1,15a) impliziert die Kritik an rituellen Reinheitskonzepten im Unterschied zu moralischer Reinheit.<sup>70</sup> Denn die, die an „jüdischen Mythen und Menschensatzungen“ festhalten, werden mit moralischer Unreinheit und mit Unglaube assoziiert (1,15b). Bereits die pauschale Identifizierung der „unfügsamen Schwätzer“ als „die aus der Beschneidung“ (1,10c) bekräftigt, unter Aufnahme paulinischen Sprachgebrauchs,<sup>71</sup> eine abschätzige Sicht der Beschneidung, die in der Umwelt als ‚typisch jüdisch‘ galt,<sup>72</sup> werden doch die Kritisierten zunächst auf die Beschneidung reduziert. Dabei geht es wohl kaum um die jüdische Herkunft an sich – ist doch der fiktive Autor Paulus selbst ein Beschnittener –

<sup>67</sup> Vgl. in diesem Sinne den m. W. einzigen einschlägigen Aufsatz von L. Oberlinner, Antijudaismus in den Pastoralbriefen?, in: R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 282–299. Nur am Schluss seiner Ausführungen gelangt Oberlinner zu der durch die vorausgehende Argumentation gerade nicht fundierten Einschätzung, dass sich in den Aussagen der Pastoralbriefe – Oberlinner behandelt alle gleichermaßen – der Einfluss des nichtchristlichen Antijudaismus niederschläge. „Das bedeutet aber auch, daß in christlichen Kreisen die Aktivierung antijüdischer Affekte ein Mittel zur Selbstdarstellung und Selbstbehauptung auf Kosten des Judentums sein konnte“ (a. a. O. 298f; vgl. auch im Kommentar dess., Die Pastoralbriefe. Der Titusbrief, HThK 11 / 2, Freiburg u. a. 1996, 43, zu 1,14: Hier werde „kein Urteil über die jüdische Glaubenstradition im allgemeinen und über die Schrift im besonderen gefällt, sondern ein Urteil über eine nach Meinung der Past mit dem Glauben und der Wahrheit unvereinbare Rezeption des alttestamentlich-jüdischen Glaubens von seiten christlicher Gemeindeglieder“).

<sup>68</sup> μῦθος ist im NT stets pejorativ und impliziert den Gegensatz des Erzählten zum historisch Zuverlässigen (vgl. Marshall, Pastoral Epistles [s. Anm. 62], 206). Auch Josephus kritisiert die Mythen, setzt aber gerade das Judentum und seinen Gesetzgeber davon ab. Er bezieht sich auf die platonische Mythenkritik und schilt insbesondere, dass die Mythen nicht nur trügerisch sind, sondern zu schlechtem Verhalten anleiten. Vgl. Ap II 238–254, außerdem I 287 in Bezug auf Manethos Quellen als „herrenlosen Mythen“ (s. auch I 105); Ant I 15.22 und dazu R. Bloch, Josephus, Ant. Iud. 1,15: ἀσχίμων μυθολογία, ZNW 97, 2006, 131–133.

<sup>69</sup> Ἰουδαῖος, ntl. *hapax legomenon*, ist aufgrund der Wortbildung zu verstehen als Bezeichnung der jüdischen Herkunft der Mythen (mit W. Gutbrod, Art. Ἰουδαῖος κτλ. D: Ἰουδαῖος κτλ., ThWNT 3 [1938], 376–394: 385).

<sup>70</sup> Vgl. Lk 11,41; Röm 14,20; Act 10,14f u. ö., s. Marshall, Pastoral Epistles (s. Anm. 62), 208; weiter Thiessen, Christen (s. Anm. 62), 319f.

<sup>71</sup> οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς bezeichnet auch in Gal 2,12; Act 10,45; 11,2; Kol 4,11 Judenchristen, in Röm 4,12 Juden, aber nirgends ist der Ausdruck sonst polemisch gebraucht; vgl. Ellis, Circumcision Party (s. Anm. 63).

<sup>72</sup> Vgl. Schäfer, Judeophobia (s. Anm. 46), 93–105; s. besonders Tacitus, Historiae 5,5,2.

sondern um die Hochschätzung der Beschneidung.<sup>73</sup> Da sich der Brief nicht auf inhaltliche Argumente einlässt, wirken diese Reduktionen umso kräftiger.

Diese Gegnercharakteristik des Tit ist in ihrer Polemik gegen Jüdisches einzigartig in den Pastoralbriefen und sogar im Neuen Testament. Wolfgang Stegemann hat in einem bemerkenswerten Aufsatz die meist überlesene Problematik der antijudaistischen Aussagen herausgestellt.<sup>74</sup> Sie sind freilich nach Stegemann nicht gegen das Judentum gerichtet, sondern nur ein Mittel der Gegnerpolemik: Die ethnischen Vorurteile gegenüber Juden und Kretern sollen auf die deviante Gruppe, die Irrlehrer, übertragen werden. Dass die Bekämpften tatsächlich Judenchristinnen und -christen seien, bleibe jedoch offen. Damit ist m. E. jedoch die Funktion der antijüdischen Polemik in der Pragmatik des Briefes unterschätzt. Gerade die Ähnlichkeit mit einigen in Ap genannten antijüdischen Stereotypen einerseits, der vertretenen Werte andererseits lässt annehmen, dass der Brief gegen gesetzestreue Judenchristen und -christinnen<sup>75</sup> polemisiert und dabei auch das Judentum als solches trifft.

Eine detaillierte Diskussion über die in den Pastoralbriefen bekämpfte ‚Irrlehre‘ ist hier nicht möglich.<sup>76</sup> Thesen, dass Pseudo-Paulus hier eine „Frühform christlicher Gnosis“<sup>77</sup> bekämpfe,

---

<sup>73</sup> Mit Ellis, *Circumcision Party* (s. Anm. 63), 121. Vgl. bereits diese Implikation in Gal 2,12.

<sup>74</sup> Stegemann, *Vorurteile* (s. Anm. 44).

<sup>75</sup> Wie das ‚Judenchristentum‘ zu definieren ist, ist umstritten, vgl. G. Stemberger, *Art. Judenchristentum*, RAC 19 (2001), 228–245 (Lit!). Ich verwende diesen Begriff hier in Bezug auf die Zeit nach 70 n. Chr. für Christinnen und Christen, die an der Praxis des Mose-Gesetzes festhalten, vgl. P. Tomson, *The War against Rome, the Rise of Rabbinic Judaism and of Apostolic Gentile Christianity, and the Judaeo-Christians. Elements for a Synthesis*, in: ders. u. a. (Hg.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, WUNT 158, Tübingen 2003, 1–31: 7f.

<sup>76</sup> Vgl. zu den Argumenten und Thesen insgesamt W. Schenk, *Die Briefe an Timotheus I und II und an Titus (Pastoralbriefe) in der neueren Forschung (1945–1985)*, ANRW II 15.4 (1987), 3404–3438, bes. 3427–3430. Ich nenne nur exemplarisch für die exegetische Diskussion M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146, Göttingen 1988, 265–267 mit methodischen Überlegungen; E. Schlarb, *Gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe*, MThSt, Marburg 1990, 59–141; Oberlinner, *Titusbrief* (s. Anm. 67), Exkurs 52–73; Marshall, *Pastoral Epistles* (s. Anm. 62), 40–51; G. Häfner, „Nützlich zur Belehrung“ (2Tim 3,16). *Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption*, HBS 25, Freiburg u. a. 2000, 18–41, sowie Merz, *Selbstausslegung* (s. Anm. 58), 40–44 (zu 1Tim 4,3–5), beide ebenfalls mit Diskussion der Methodenfragen.

<sup>77</sup> So fasst U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen <sup>5</sup>2005, 389, die Charakterisierung zusammen, die von vielen Auslegern geteilt wird. Vgl. Oberlinner, *Titusbrief* (s. Anm. 67), 64 Anm. 46 (Lit!), der sich ebenso wie Schenk, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 76); Wolter, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 76), 263–267, und Häfner, *Nützlich* (s. Anm. 76), dieser Charakteristik anschließt.

gehen von den Aussagen in 1Tim 2,18 und 6,20 aus.<sup>78</sup> Mit Recht betont Marshall, dass dies nicht die erste Charakteristik sei, sondern 1Tim und Tit jeweils den jüdischen Charakter der Widersacher an den Anfang der Auseinandersetzung stellen.<sup>79</sup> Fraglich ist aber auch prinzipiell, ob man der literarischen Fiktion der Briefe gerecht wird, wenn man, wie in der Auslegung üblich, die kritischen und polemischen Aussagen aus allen drei Briefen addiert und eine gemeinsame gegnerische Front rekonstruiert.<sup>80</sup> Für sich gelesen, lässt Tit die jüdische Prägung der Bekämpften eindeutig erkennen an der Beschreibung als „die aus der Beschneidung“ (1,10), die voraussetzt, dass die Kritisierten die Beschneidung für wichtig erachten. Der jüdische Charakter wird weiter durch 1,14 und 3,9<sup>81</sup> deutlich, und auch der den Gegnern unterstellte Anspruch „Gott zu kennen“ (1,16) spielt wohl darauf an.<sup>82</sup> Daher bestreiten viele Ausleger mit Recht die gnostische Prägung und heben den jüdischen Charakter hervor.<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> Dass die Gegnerfront von 1Tim 2,18 her zu rekonstruieren sei, wie etwa Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 67), 54f, ohne Begründung fordert, ist eine *petitio principii*.

<sup>79</sup> Marshall, Pastoral Epistles (s. Anm. 62), 44, mit Bezug auf Tit 1,10ff; 1Tim 1,7.

<sup>80</sup> Unterschiede im Entwurf der gegnerischen Front liegen zwischen den Briefen, da Tit anders als 1/2Tim nur jüdische Charakteristika vermerkt, nicht von asketischen Tendenzen spricht, keinerlei Namen von Gegnern nennt und außerdem von einer gegenwärtigen Konkurrenz spricht (vgl. dazu Schlarb, Gesunde Lehre [s. Anm. 76], 83 Anm. 36, der allerdings ebd. und 131 auf eine „sukzessive Identifizierung“ der Gegner schließt, die vor allem durch 1Tim 2,18 charakterisiert seien). Auf die Differenz der Gegnerschaft macht besonders L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, AncB 35A, New York u. a. 2001, 145f, aufmerksam, wobei seine zwischen den Briefen differenzierende Auslegung mit der Annahme von deren paulinischer Abfassung zusammenhängt. Für eine je selbstständige Interpretation der drei gewöhnlich als ein Corpus behandelten Briefe votiert jetzt aber auch J. Herzer, Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft, ThLZ 129, 2004, 1267–1282, nicht wegen deren Authentie oder der hier betonten Differenzen zwischen den kommunikativen Inszenierungen, sondern angesichts der mangelnden thematischen und pragmatischen Geschlossenheit, die sich in der Auflösung eines exegetischen Konsenses über ihre Abfassung widerspiegeln. Er vermutet unterschiedliche Abfassung der einzelnen Briefe, die auch nicht als Ensemble gelesen werden wollen.

<sup>81</sup> Vgl. M. Goulder, *The Pastor's Wolves. Jewish Christian Visionaries behind the Pastoral Epistles*, NT 38, 1996, 242–256: 243 mit Nachweisen.

<sup>82</sup> Vgl. Röm 2,20 und Marshall, Pastoral Epistles (s. Anm. 62), 211, gegen eine sonst vertretene gnostische Ableitung des Anspruchs. Jüdisch ist dieser Anspruch insofern, als es gerade zur jüdischen Selbstunterscheidung vom Heidentum gehört, dass dieses Gott nicht kennt (s. Thiessen, Christen [s. Anm. 62], 320). Über mögliche judenchristliche Positionen in der zweiten Hälfte des 1. Jh. vgl. die Überlegungen von U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1: Mt 1–7, EKK I/1, Zürich u. a. <sup>5</sup>2002, 85–99. Auch das Matthäus-Evangelium könnte ein Vertreter einer Heidenmission unter Beibehaltung des Gesetzes und der Beschneidung sein (a. a. O. 92f). Konkretere Erkenntnisse darüber, was die im Brief Bekämpften vertreten haben, sind jedoch nicht möglich, da der Brief nicht das Gespräch mit diesen sucht, nicht argumentiert, sondern die anderen nur polemisch darstellt und zum Schweigen verdammt (1,11.13; 3,10).

<sup>83</sup> So votieren auch, aber nicht wie hier nur in Bezug auf den Titusbrief, sondern auf das angebliche Ensemble der Pastoralbriefe U. B. Müller, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum*

Der antijüdische Affekt der Gegnerpolemik im Tit zeigt sich besonders, wenn wir die negativen Charakteristika mit den in Ap kolportierten Vorwürfen gegen das Judentum vergleichen.<sup>84</sup> Die Widersacher werden mit dem Judentum assoziiert über die Beschneidung (1,10), über „jüdische Mythen“ (1,14) sowie über „Gesetzesstreitigkeiten“ (3,9). Die Beschneidung wird auch bei den in Ap Zitierten kritisch gesehen, und Josephus vermag dagegen keine positive Bedeutung der Beschneidung anzuführen, sondern nur ihre allgemeine Verbreitung (II 141f).<sup>85</sup> Was die ‚Mythen‘ und die jüdischen Gesetze angeht, so erkennen wir Entsprechungen im Wertekanon, aber entgegengesetzte Einschätzungen des Judentums. *μῦθοι* sind auch bei Josephus negativ belegt,<sup>86</sup> nur wähnt er sie bei Griechen, während die Juden für ihr reines Gottesbild, ihre treue Geschichtsüberlieferung und die heiligen Schriften stehen. Josephus wie Tit verbinden das Judentum mit dem Gesetz; für den Juden ist das Konzept der Gesetzgebung gerade die transethnische Kategorie zur Darstellung des Judentums für Nichtjüdinnen und Nichtjuden. Doch

---

zweiten Jahrhundert n. Chr., Gütersloh 1976, 53ff (Judenchristen einerseits, enthusiastische Pauliner andererseits); Schlarb, *Gesunde Lehre* ([s. Anm. 76] judenchristliche Lehrer aus der paulinischen Mission); Thiessen, *Christen* (s. Anm. 62), 317ff (judenchristliche Wandermissionare); K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen u. a. <sup>2</sup>1995, 559–561; Goulder, *Wolves* ([s. Anm. 81] jüdisch-christliche Visionäre); Marshall, *Pastoral Epistles* (s. Anm. 62), 40–51. Stegemann vermutet hingegen, dass der Verfasser sich der antijüdischen Vorurteile nur bediene, um die Gegner zu treffen (Vorurteile [s. Anm. 44], 59; zur Argumentation a. a. O. 55f). Ähnlich meint Schenk, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 76), 3429, ohne weitere Begründung, „Jude“ sei bereits zum deklassierenden Schimpfwort für Sektierer in der christlichen Gemeinschaft geworden, ohne dass ein realer Bezug zur Herkunft vorgelegen haben müsse. Gegen diese Annahme, dass die judenfeindlichen Äußerungen nichts mit dem Charakter des Bekämpften zu tun hätten, vgl. die Argumente Häfners, *Nützlich* (s. Anm. 76), 26.

<sup>84</sup> Die Unterstellung, dass die „aus der Beschneidung“ in den Häusern Falsches lehren „um schändlichen Gewinnes willen“ (1,11), bezieht sich kaum auf ein antijüdisches Vorurteil (zu dieser Frage L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, 107–112, der den ökonomischen Faktor in antijüdischen Vorurteilen hervorhebt, aber keine antiken Belege für das in der Moderne gepflegte Vorurteil von Geldgier der Juden kennt), sondern diskreditiert die Konkurrenz durch Unterstellung niederer Motive. Tit markiert damit den Unterschied zwischen den Falschlehrerinnen und Falschlehrern und den Episkopen (vgl. 1,7 *μὴ αἰσχροκερδῆς* mit 1,11 *αἰσχροῦ κέρδους χάριν*). Die Frage der Entgeltung für christliche Unterweisung und Mission war bereits zu Paulus' Zeiten umstritten; vgl. dazu Christine Gerber, *Der fröhliche Geber. Gütertausch und Unterhaltsverzicht in Metaphern der Paulusbriege*, in: Gott und Geld, hg. v. M. Wolter u. a., *JBTh* 21, Neukirchen-Vluyn 2006, 111–129. Paulus selbst betont in 2Kor 12,17f, dass Titus wie er selbst die Gemeinde in Korinth nicht übervorteilt hat.

<sup>85</sup> Er bezieht sich dabei auf Herodot, unterschlägt jedoch, dass nach Herodot die Ägypter andere Völker die Beschneidung gelehrt hätten (vgl. Berthelot, *Use* [s. Anm. 48], 207).

<sup>86</sup> S. Anm. 68.

während das Gesetz nach Josephus zur wunderbaren Einigkeit führt (s. o.), assoziiert Tit es mit sinnlosen Streitigkeiten (3,9). Beide Schriften rufen das Ideal der Einigkeit ab, ordnen jedoch die Rolle des Gesetzes entgegengesetzt zu. Während nach Josephus das *Gesetz* erzieht zum gottgemäßen Leben (z. B. II 173–175) und die Hoffnung auf das Geschenk ewigen Lebens an die Gesetzes Einhaltung und Bereitschaft zum Lebensentwurf für die Gesetze gebunden ist (II 218), ist im Tit die christologisch bestimmte *Gnade Gottes* diejenige, die erzieht (2,11) und die Hoffnung auf das ewige Leben gibt.<sup>87</sup>

Vielleicht spielt auch Tit 3,3f auf den Misanthropievorwurf an? In Tit 3,4 begegnet das im NT seltene Wort *φιλανθρωπία*,<sup>88</sup> und zwar als Charakteristikum der göttlichen Offenbarung als der Zeit, „als die Güte und die Menschenliebe unseres Heiland-Gottes erschien“. In Ap ist der Begriff zentrales Stichwort zur Widerlegung des in der antijüdischen Polemik der Antike verbreiteten Misanthropievorwurfs.<sup>89</sup> Denkbar ist, dass Tit 3,3f auf diesen Vorwurf Bezug nimmt. Der Kontext ab 3,1ff ist paränetisch, denn der Autor fordert Titus auf, seine Zöglinge<sup>90</sup> an die Unterordnung unter die Obrigkeiten und Sanftmut allen Menschen gegenüber zu erinnern (3,1f). So ist von Gottes *φιλανθρωπία* die Rede, um sie als Vorbild zu empfehlen im Umgang mit der nichtchristlichen Öffentlichkeit.<sup>91</sup> Dies wird begründet mit einem Einst-Jetzt-Schema, in dem der Autor die Offenbarung der Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus kontrastiert mit einer Vergangenheit, in der „wir hassend“<sup>92</sup> einander Feind waren“

<sup>87</sup> Vgl. zur gesetzeskritischen Haltung gemäß paulinischer Tradition auch die Ablehnung der Wirksamkeit von *ἔργα τὰ ἐν δικαιοσύνῃ* (3,5).

<sup>88</sup> Es begegnet nur hier und in Act 27,3; 28,2; s. zur Bedeutung E. Plümacher, Art. *φιλανθρωπία*, EWNT 3 (1998), Sp. 1015f.

<sup>89</sup> S. Ap II 145.148.209–213 sowie 291 und bereits I 219ff. Vgl. genauer Gerber, Bild (s. Anm. 1), 369ff; Berthelot, *Philanthrōpia* (s. Anm. 35), 355ff.

<sup>90</sup> *αὐτοῦς* in 3,1 referiert vermutlich auf die in Tit 2 angesprochenen Gemeindegruppen; mit J. Herzer, „Das ist gut und nützlich für die Menschen“ (Tit 3,8). Die Menschenfreundlichkeit Gottes als Paradigma christlicher Ethik, in: Eschatologie im frühen Christentum, FS G. Haufe, hg. v. C. Böttrich; Greifswalder Theologische Forschungen 11, Frankfurt a. M. 2006, 101–120: 107; anders z. B. Quinn, Letter to Titus (s. Anm. 62), 177, der es auf die in 1,10 angesprochenen Judenchristen bezieht.

<sup>91</sup> Vgl. zur Aussage in ihrem Kontext insgesamt Herzer, Gut und nützlich (s. Anm. 90). Den paränetischen Impetus der Aussage über Gottes Menschenliebe, eine Herrschertugend (s. Marshall, Pastoral Epistles [s. Anm. 62], 312f), unterstreichen auch N. Brox, Die Pastoralbriefe, RNT, Regensburg <sup>5</sup>1989, 306; Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 67), 169; Marshall a. a. O. 313 (gegen U. Luck, Art. *φιλανθρωπία*, in: ThWNT 9 [1973], 107–111: 111 Anm. 37).

<sup>92</sup> Die aktivische Deutung des seltenen Wortes *στυγητός* („hassend“; vgl. Marshall, Pastoral Epistles [s. Anm. 62], 311 Anm. 33) statt des meist übersetzten passivischen ‚verhasst‘, (s. W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 6. völlig neu bearb. Aufl., hg. v. K. Aland / Barbara Aland, Berlin u. a. 1988, s. v.) legt sich nahe aufgrund des Kontextes, der vom aktiven Verhalten spricht. Passivisch verstanden kann es wie in 1Klem 35,6 Gott als logisches Subjekt des Hasses voraussetzen, so dass Tit 3,3fin analog zu 1Thess 2,15 von der Feindschaft Gottes und der gegenseitigen Feindschaft spricht.

(3,3). Unter „wir“ können im syntaktischen Zusammenhang, der eine Unterscheidung zwischen den von Titus betreuten Christinnen und Christen einerseits, dem Autor und seiner Gruppe andererseits impliziert, Judenchristen wie der Verfasser Paulus verstanden werden:<sup>93</sup> „Selbst wir waren, obschon Juden und Jüdinnen, einst unverständlich, ungehorsam, planlos, hassend und untereinander Feind“, ist dann zu paraphrasieren. So gelesen polemisiert der Text gegen ein jüdisches Bewusstsein ethischer Überlegenheit, und die Charakterisierung als ‚Hassende‘ wirkt wie die Aufnahme des Misanthropievorwurfs gegen die Jüdinnen und Juden.<sup>94</sup> Und gefordert ist dann indirekt, dass sich die Glieder der christlichen Gemeinschaft von dieser Juden unterstellten Menschenfeindlichkeit absetzen, indem sie die in der Taufe erprobte Menschenfreundlichkeit Gottes zeigen als „Milde gegenüber allen Menschen“ (3,2fin) und gute Werke tun, die den Menschen dienen (3,8).

Tit lässt also, für sich gelesen, eine judenchristliche Opposition erkennen, und auf diese weist auch, wie unten (II 3) ausgeführt wird, die fiktive Adressierung an Titus. Der Brief greift judenfeindliche Polemik auf, um seine Adressatinnen und Adressaten von dieser am jüdischen Gesetz orientierten Version des Christentums fern zu halten. Die Verwandtschaft mit den in Ap kolportierten judenfeindlichen Vorwürfen lässt vermuten, dass der Verfasser des Briefes nicht nur gegen eine judenchristliche Theologie und Ethik polemi-

<sup>93</sup> Vgl. ähnlich Quinn, *Letter to Titus* (s. Anm. 62), 200. Die Referenz der emphatischen 1. Pers. Pl., die meist auf ein allgemeines *nos Christianum* bezogen wird, ergibt sich nur aus dem Aussagekontext; er lässt sich nicht mit 2,11–14 als „postconversionale Mahnrede“ zusammenfassen (so etwa Wolter, *Pastoralbriefe* [s. Anm. 76], 67f), denn in 2,11f nimmt die 1. Pers. Pl. die Rede von „allen Menschen“ auf. Der als Parallele angeführte Vers Gal 4,3 redet (ebenso wie Röm 7,5f) m. E. auch von „wir Judenchristen“. In den anderen vergleichbaren Texten mit ethischem Einst-Jetzt-Schema (Röm 6,17f; 1Kor 6,9–11; Gal 4,8–10; Eph 2,1–10.11–22; 4,17f; Kol 1,21f; 3,7f; 1Petr 1,14–21) spricht der Autor gerade nicht von einem ‚wir‘ oder ‚auch wir‘, sondern der jüdische (bzw. so fingierte) Adressant spricht die Adressierten auf ihre Vergangenheit an; das in Tit 3,3 betonte Motiv des Hasses fehlt zudem. (Nur in Eph 2,3ff steht ein „Wir“, hier aber ein durch folgendes πάντες explizit die zuvor angesprochenen Adressaten inkludierendes „wir alle“). Im vorliegenden Kontext ist die Referenz auf „wir, Paulus und andere Judenchristen“ nahe gelegt durch die Gegenüberstellung zu denen, die Titus unterweisen soll und die bereits Christen sind (αὐτοί 3,1), und durch den begründenden Zusammenhang. Auf ein jüdisches „Wir“ verweist auch die Anspielung auf die Unmöglichkeit der Gerechtigkeit aus Werken in 3,5 (vgl. dazu Herzer, *Gut und nützlich* [s. Anm. 90], 111 mit Anm. 32 [Lit!]). Bezieht man das „Wir“ in 3,3 hingegen auf ein allgemeines *nos Christianum*, wird die Gegenüberstellung sinnlos; eine Kontrastierung von Christinnen und Christen mit solchen, die immer noch nicht christlich sind (so Oberlinner, *Titusbrief* [s. Anm. 67], 166f; Marshall, *Pastoral Epistles* [s. Anm. 62], 309) liegt fern, ist doch von Nichtchristen und deren Verhalten nirgends die Rede. Möglich ist allerdings auch eine Referenz auf Paulus und Titus.

<sup>94</sup> Vgl. ähnlich Quinn, *Letter to Titus* (s. Anm. 62), 213f. Zu bestärken wäre diese These, wenn belegt wäre, dass der gegen Juden vielfach kolportierte Misanthropievorwurf (sogar 1Thess 1,15!) damals eine spezifisch antijüdische Assoziation und Semantik besaß (vgl. diese Frage Kamplings, *Frage* [s. Anm. 46], 184); die Untersuchungen zum semantischen Feld ‚Misanthropie‘ von Berthelot (*Philanthrōpia* [s. Anm. 35], 65–78) weisen nicht in diese Richtung.

siert, sondern die christliche Offenbarung und ihr Ethos auch abrückt von Haltungen, wie sie jüdischen Menschen nachgesagt wurden.<sup>95</sup> Es entsteht so der Eindruck, dass die Abgrenzungen nicht nur dem Erhalt der paulinischen Identität und der Aktualisierung der Paulustradition gelten,<sup>96</sup> sondern auch auf Unterscheidbarkeit vom Judentum zielen.<sup>97</sup>

## 2. Parallelen in der positiven Topik von Titusbrief und Contra Apionem

Trotz der Abgrenzungen finden wir aber eine große Ähnlichkeit im vertretenen Ethos zwischen der jüdischen Schrift und dem pseudopaulinischen Brief.

### *Das hohe Alter der Verheißung*

Hat man die Kontroverse um das Alter der jüdischen Religion im Ohr, in die sich Josephus so ausführlich einschaltet, lässt die Formulierung in 1,2f aufhören. Im Präskript des Briefes autorisiert sich der Verfasser als „Paulus“, der mit dem Kerygma betraut ist, das die Hoffnung des ewigen Lebens beinhaltet und das „der nicht lügende Gott (bereits) vor ewigen Zeiten verheißt hat“ (1,2). Dem Brief geht es, ganz anders als Josephus, um die Legitimierung der Paulusverkündigung.<sup>98</sup> Dennoch sehen wir hier eine entsprechende Problematik: Das späte Auftreten des Christenverfolgers Paulus könnte dessen Botschaft im Vergleich mit der alten, judenchristlichen Tradition als ‚neu‘ disqualifizieren. Dagegen wird hier das Alter des ihm aufgetragenen Kerygmas festgehalten, das für dessen Güte spricht. Die Formulierung kann auch einen antijüdischen Affekt haben: Ungewöhnlich ist sie darin, dass sie nicht ein Heilsereignis der Geschichte Israels als Verheißung benennt, sondern die Verheißung in die vorgeschichtliche Ewigkeit Gottes (πρό

---

<sup>95</sup> Dies scheint begründet (nicht legitimiert!), insofern die Vorwürfe gegen Jüdinnen und Juden bald auf Christinnen und Christen übertragen wurden; vgl. H. Lichtenberger, *Judaeophobia* – von der antiken Judenfeindschaft zum christlichen Antijudaismus, in: G. Gelardini (Hg.), Kontexte der Schrift Bd. 1: Text, Ethik, Judentum und Christentum, Gesellschaft, FS W. Stegemann, Stuttgart 2005, 168–181: 177f. So weiß z. B. Tacitus bereits in Bezug auf den Brand Roms zu Zeiten Neros zu berichten von der Verurteilung der Christinnen und Christen wegen ihres Menschenhasses (Annales 15,44,4).

<sup>96</sup> Diese Funktion stellen beispielsweise Wolter, Pastoralbriefe (s. Anm. 76), bes. 267ff; Merz, Selbstausslegung (s. Anm. 58), heraus, jeweils in Bezug auf alle drei Pastoralbriefe.

<sup>97</sup> Vgl. ähnliche Überlegungen bei Merz, Selbstausslegung (s. Anm. 58), 43, in Bezug auf 1Tim 4,3–5.

<sup>98</sup> Vgl. insgesamt Wolter, Pastoralbriefe (s. Anm. 76), 82–90; Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 67), z. St. Die Frage, worauf sich die Offenbarung bezieht, ob allgemein oder speziell auf das rechtfertigende Handeln Gottes (zur Kontroverse s. Oberlinner a. a. O. 10f), kann hier offen bleiben.

χρόνων αἰωνίων) zurückdatiert.<sup>99</sup> Damit wird nicht nur das Paulus anvertraute Kerygma aufgewertet, sondern es werden zugleich die Offenbarungen Gottes in der Geschichte Israels übergangen.<sup>100</sup> Eine Abwertung der jüdischen Geschichtsüberlieferung und -theologie mag auch in der pejorativen Rede von „jüdischen Mythen“ (1,14) oder Genealogien (3,9)<sup>101</sup> impliziert sein.

### *Hochschätzung der Ethik*

Neben der Lehre betont der Brief besonders die Bedeutung der angemessenen Lebensführung, wie er den Abweichlern unterstellt, moralisch zu versagen

<sup>99</sup> Siehe genauer Wolter, Pastoralbriefe (s. Anm. 76), 85f; Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 67), 8. Die Besonderheit liegt nicht in der protologischen Verankerung der eschatologischen Ereignisse, sondern in der ‚Frühdatierung‘ der Verheißung in die Zeit ‚vor allen Zeiten‘. Sonst wird die Verheißung meist mit der Erwählungsgeschichte Israels (s. Röm 9,4) verbunden, etwa der Erwählung Abrahams (s. Röm 4,13); weitere Belege bei Wolter ebd.

<sup>100</sup> Gegen Wolter, Pastoralbriefe (s. Anm. 76), 85f, der ausschließt, dass „Israel hier bewußt als Verheißungsträger ausgeschaltet werden soll“, weil er voraussetzt, dass das Problem der Kontinuität der christlichen Gemeinden mit Israel und seinen Verheißungen anders als zu Zeiten der Apostelgeschichte keine Rolle mehr spiele.

<sup>101</sup> Auch *γενεαλογίαι* in Tit 3,9 mag eine Anspielung auf die gegnerische Lehre sein. Worauf es referiert und welche Schlüsse daraus im Blick auf die ‚Irrlehrer‘ zu ziehen sind, ist sehr umstritten (vgl. Häfner, Nützlich [s. Anm. 76], 35ff). Während Schlarb, Gesunde Lehre (s. Anm. 76), 86ff aufgrund weniger philonischer Belege unter Genealogie die Urgeschichte neben *μῦθος* für die Schöpfungsgeschichte und *νόμος* für das Gesetz verstehen will, denkt Häfner a. a. O. 39, aufgrund der festen Verbindung des Doppelausdrucks *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι* (1Tim 1,4) im Griechischen an gnostische Spekulationen über Archonten- und Äonenreihen. Nach Marshall ist wegen des Nebeneinanders von Gesetz und *γενεαλογίαι* Letzteres als Urgeschichte zu verstehen. Angespielt sei auf die Bedeutung von Stammbäumen im Judentum, sowohl in der biblischen Erzählung wie für Priestergeschlechter (Pastoral Epistles [s. Anm. 62], 334f zu Tit 3,9). Tit 3,9 bleibt aber für sich gesehen sehr vage. *μάχαι νομικαί* lässt an jüdische Gesetzesdebatten denken, aber insgesamt kritisiert werden nicht bestimmte Inhalte, sondern die Streitereien, weil diese nutzlos und nichtig sind (3,9b), folglich weniger ein Inhalt als eine bestimmte ‚Streitkultur‘. Positives Gegenbild ist also die Einigkeit in der Lehre, wie es auch anschließend (3,10f) um den Umgang mit einem Menschen abweichender Meinung geht. Das mit dem Stichwort *γενεαλογίαι* Bekämpfte ist innerhalb des judenchristlichen Paradigmas vorstellbar als jüdischer Tradition entsprechende Hochschätzung der Abstammung (vgl. nur Ap I 36; weitere Belege bei G. Kittel, Die *γενεαλογίαι* der Pastoralbriefe, ZNW 20, 1921, 49–69; W. Speyer, Art. Genealogie, RAC 9 [1976], 1145–1268: 1201ff). Denkbar ist, dass die bekämpfte Seite mit einem Stammbaum Jesu argumentierte, wie ihn Mt 1,1 als *βίβλος γενέσεως* einführt (vgl. ähnlich Thiessen, Christen [s. Anm. 62], 322; vgl. zu Diskussionen über die Abstammung Jesu Speyer a. a. O. 1223ff). Er zeichnet Jesus in die israelitische Genealogie ein und macht damit seine jüdische Abkunft sichtbar, die z. B. ein Argument sein könnte für die Beibehaltung der Beschneidung. (Auf eine solche Argumentation mit der Abrahamssohnschaft Jesu nimmt wohl Gal 3f Bezug.) Der Autor des Tit hat der Bedeutung der Abstammung bereits mit der Rede von der *παλιγγενεσία* in 3,5 widersprochen: Das „Bad der Wiederentstehung und Erneuerung“ und die Geistgabe machen die Herkunftsfamilie unwichtig.

und ihren angeblichen Gottesglauben durch ihre Taten zu verleugnen (1,16).<sup>102</sup> Wie Josephus, so legt auch Tit höchsten Wert auf die ethische Praxis, und beide konvergieren auch inhaltlich, insbesondere in der Rezeption der traditionellen Tugendideale.<sup>103</sup> Zu den Tugenden, zu denen nach Josephus das Gesetz erzieht<sup>104</sup> (εὐσέβεια, δικαιοσύνη, σωφροσύνη),<sup>105</sup> „erzieht“ (παιδεύουσα) Tit 2,12 zufolge die χάρις Gottes: zur Abkehr von Gottlosigkeit und Begierden und dazu, „maßhaltend, gerecht, gottesfürchtig“ zu leben (ἵνα σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν).<sup>106</sup>

Der für Josephus so zentrale Begriff der εὐσέβεια begegnet auch in der Charakteristik des christlichen Ideals des Tit (1,1; 2,12)<sup>107</sup> wie öfter noch in den anderen Pastoralbriefen.<sup>108</sup> Der Begriff wurde, wie Standhartinger jetzt ausführlich dargestellt hat, „von den Pastoralbriefen in den neutestamentlichen Sprachgebrauch eingeführt“, ohne ihn zu erläutern. Er setzt also ein Verständnis aus dem zeitgenössischen Gebrauch voraus.<sup>109</sup> Die zunehmende Begriffsverwendung im 1. Jh. n. Chr., auch im hellenistischen Judentum,<sup>110</sup> reagiert offensichtlich auf die Hochschätzung der *pietas* als Tugend des

<sup>102</sup> Vgl. zur paränetischen Ausrichtung des Briefes, der auch die Gegnerbeschreibungen *via negativa* zuarbeiten, A. Malherbe, Paraenesis in the Epistle to Titus, in: J. Starr u. a. (Hg.), *Early Christian Paraenesis in Context*, BZNW 125, Berlin u. a. 2004, 297–317.

<sup>103</sup> Tit und Ap gemeinsam ist neben dem im Folgenden Genannten die Hochschätzung der σωφροσύνη (vgl. Tit 1,8; 2,2.4.5.6.12 und Ap II 170.186.195.204) sowie der Gerechtigkeit (δίκαιος κτλ. in Tit 1,8; 2,12 und Ap II 146.170.291) und Milde (vgl. ἐπιεικής in Ap II 211 und Tit 3,2). Ein Vergleich der sprachlichen Besonderheiten der Pastoralbriefe mit dem Wortgebrauch des Josephus zeigt weitere Übereinstimmungen. ὑγιής κτλ. z. B. beschreibt in Tit 1,9.13; 2,1f.8 wie sonst in den Pastoralbriefen die Richtigkeit der Lehre. Diese nicht biblische, sondern griechisch-hellenistische Metaphorik (vgl. U. Luck, Art. ὑγιής κτλ., ThWNT 8 [1969], 308–313: 308, zur breiten Verwendung dieses Wortgebrauchs in der griechischen Philosophie) begegnet wiederholt bei Josephus, dreimal auch in Ap (I 213.222; I 204 [als Zitat des Hekataios]; vgl. Bell I 7; V 326; VII 431; Ant VII 381 u. ö.).

<sup>104</sup> Zum erzieherischen Charakter des Gesetzes vgl. Ap II 171–175, bes. 175, wo das Gesetz schönsten und wichtigstes παιδεύμα genannt wird.

<sup>105</sup> Vgl. Ap II 145.170.

<sup>106</sup> Diese Liste stimmt mit der des Josephus auch in der Übergehung der klassischen Kardinaltugend φρόνησις überein; vgl. zum römischen Kolorit auch die Vergleichslisten bei Mary R. D’Angelo, *Εὐσέβεια. Roman Imperial Family Values and the Sexual Politics of 4 Maccabees and the Pastorals*, *Biblical Interpretation* 11, 2003, 139–165: 158.

<sup>107</sup> Vgl. auch δόσιος Tit 1,8 und Ap II 188.192 sowie ἄσεβεια Tit 2,12.

<sup>108</sup> 1Tim 2,2; 3,16; 2Tim 3,12 u. ö.

<sup>109</sup> Angela Standhartinger, *Eusebeia* in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum Einfluss römischen Denkens auf das entstehende Christentum, NT 48, 2006, 51–82: 51. Vgl. bereits D’Angelo, *Εὐσέβεια* (s. Anm. 106).

<sup>110</sup> Vgl. zur jüdisch-hellenistischen Rezeption bei Philo, Josephus und im 4Makk Standhartinger, *Eusebeia* (s. Anm. 109), 70–76; D’Angelo, *Εὐσέβεια* (s. Anm. 106), 145–157.

Kaisers in imperialer Propaganda<sup>111</sup> und auf ihre Rolle im Entwurf eines „gesellschaftspolitischen Programms“<sup>112</sup> seit Augustus. Die Aufnahme in den jüdischen und christlichen Schriften lässt sich als apologetische Strategie erklären, um „in einer Gesellschaft, die auf der *pietas* des Kaisers und gegenüber dem Kaiser beruht, zu überleben“.<sup>113</sup>

### *Die patriarchale Ordnung des Hauses und die Hierarchie*

Auch der nicht biblisch begründete, sondern am aristokratischen Ethos orientierte Entwurf des patriarchalen Haushalts, eines Ideals, dessen werbend-apologetischen Charakter wir bei Josephus bereits bemerkten, begegnet uns im Tit.<sup>114</sup> Selbst wenn dieser nicht derartig misogyn argumentiert wie 1Tim 2,9–15, fordert er die Unterordnung von Ehefrauen unter ihre Männer (2,4) und entwirft eine religiöse Ämterhierarchie, die den Ausschluss der Frauen vom Presbyteramt (Tit 1,5f) impliziert. Der Brief verbindet die gemeindliche Ordnung mit der des idealen, vom *pater familias* regierten Oikos.<sup>115</sup>

Eine den Ämterspiegeln des Tit (1,5–9) vergleichbare Darstellung der priesterlichen Qualitäten führt Josephus in Ap II 185–187.193f an. Er nennt in einem rhetorischen Höhepunkt seiner Darstellung die priesterliche Hierarchie als Zeichen der unverbesserlichen Güte der Verfassung (II 184–189). Mose installierte diese ähnlich, wie Titus das nach 1,5 tun soll. Wie es Titus (3,10f) und den Episkopen übertragen wird, die Reinheit der Lehre zu beobachten und Widersacher zu überführen (1,9), so überwachen nach Josephus die Priester das Gesetz und ahnden Verstöße (II 187.194). Gut denkbar ist, dass wie Josephus so auch Tit mit dem patriarchalen und hierarchischen Prinzip die Erwartung einer positiven Außenwirkung verbindet.

<sup>111</sup> Vgl. im Einzelnen Standhartinger, *Eusebeia* (s. Anm. 109), 61ff, für die Verwendung seit Augustus.

<sup>112</sup> Standhartinger, *Eusebeia* (s. Anm. 109), 52. Im Einzelnen ist dieses Programm z. B. durch die Ehegesetze des Augustus, die auf eheliche Treue und Erzeugung legitimer Nachkommen zielen, umgesetzt (a. a. O. 62f). *Pietas* betrifft auch die Unterordnung der Ehefrauen, wie sie vorbildlich durch die Frauen Trajans und Hadrians verkörpert wurde (a. a. O. 65ff).

<sup>113</sup> Standhartinger, *Eusebeia* (s. Anm. 109), 76.

<sup>114</sup> Das Unterordnungsideal formuliert Tit im Blick auf verschiedene Gruppen in 1,6.10; 2,5.9; 3,1 mit ὑποτάσσειν bzw. negativ belegtem ἀνυπότακτος.

<sup>115</sup> Tit 1,5f. Vgl. insgesamt zu den Pastoralbriefen Ulrike Wagener, *Die Ordnung des „Hauses Gottes“*. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe, WUNT II / 65, Tübingen 1994; Mary R. D’Angelo, „Knowing How to Preside over His Own Household“. Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, *Hermas*, and Luke-Acts, in: S. D. Moore u. a. (Hg.), *New Testament Masculinities*, SBL.Semeia Studies 45, Leiden u. a. 2004, 265–295: 271ff.

*Politische Unauffälligkeit*

Tit 3,1 fordert zu Gehorsam und Unterordnung unter die ἀρχαὶ ἐξουσίαι auf und verlangt, so zu handeln, dass es allen Menschen gut tut.<sup>116</sup> Beides wird als Zeichen rechten Glaubens gewertet, wie mangelnde Unterordnung Zeichen des Abfalls ist (1,10).<sup>117</sup> Das geforderte Verhalten wirkt natürlich konfliktvermeidend gegenüber dem politischen System, und so erinnert Tit an den Versuch des Josephus, das Judentum als politisch unverdächtig darzustellen. Während bei ihm jedoch Grenzen der Akzeptanz von Fremdherrschaft sichtbar werden – die Bedingung der Unterordnung ist die Möglichkeit der Gesetzeseinhaltung, was impliziert, dass der göttliche Wille über den politischen Machthabern steht (II 277) –, scheint im Tit Anerkennung der politischen Herrschaft unbedingt.<sup>118</sup>

Das eingeforderte christliche Ethos entspricht also Idealen, die weder spezifisch christlich noch spezifisch jüdisch sind. So will Tit in einem ‚multitasking‘, das Ap vergleichbar ist, allerdings gerade Jüdisches verunglimpft, innergemeindliche Opposition bekämpfen und zugleich seine Version der christlichen Gemeinschaft als ‚gesunde‘ Lehre mit einem für nichtchristliche Leserinnen und Leser nicht nur unanstößigen (so explizit 2,8), sondern römischen Idealen entsprechenden, gerade nicht als jüdisch assoziierten Ethos darstellen.<sup>119</sup> Der Wunsch nach breiter Akzeptanz des Christentums lässt nicht nur das Gespräch mit den jüdischen Geschwistern vermissen, sondern geht auf ihre Kosten.

*3. Lokalkolorit und historischer Ort*

Unterstützung finden diese Annahmen zur Intention des Briefes durch einen Blick auf seinen fiktiven Ort einerseits, seinen historischen andererseits.<sup>120</sup>

<sup>116</sup> Vgl. insgesamt zu Text und Parallelen Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 67), 161–164; Herzer, Gut und nützlich (s. Anm. 90), 105ff.

<sup>117</sup> Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 67), 163.

<sup>118</sup> Eine Relativierung der politischen Herrschaft im Titusbrief mag nur indirekt hörbar sein wegen des Fehlens einer Aussage über die göttliche Setzung der Herrschaft, anders als in Röm 13,1–7 und 1Petr 2,13, vgl. Herzer, Gut und nützlich (s. Anm. 90), 106.

<sup>119</sup> Dass Tit sich (unter den Pastoralbriefen) besonders der Aufgabe widmet, die Rolle und Wirkung der Gemeinden im städtischen Rahmen zu begründen, zeigt K. Löning, Epiphanie der Menschenfreundlichkeit. Zur Rede von Gott im Kontext städtischer Öffentlichkeit nach den Pastoralbriefen, in: M. Lutz-Bachmann (Hg.), Und dennoch ist von Gott zu reden, FS H. Vorgrimler, Freiburg u. a. 1994, 107–124: 119–121. Neben 2,8 bezeugen auch die Finalsätze 2,5.10 die Wendung *ad extram*.

<sup>120</sup> Ich gehe mit der Mehrheit der Forschung von einer Abfassung des Titusbriefes um die Jahrhundertwende aus (vgl. Schnelle, Einleitung [s. Anm. 77], 381f), obwohl die Argumente

Wie wir sahen, vermerkt der Brief die Polemik gegen Kreter und Juden. Titus ist in der Fiktion des Briefes auf Kreta, von Paulus dort zurückgelassen, um von Stadt zu Stadt zu reisen und „Widersacher“ (ἀντιλέγοντες) zu bekämpfen (1,5.9). Die Lokalisierung auf Kreta ist auffällig, weil wir weder von Paulus selbst noch von der Apostelgeschichte irgendwelche Nachrichten über einen Missionsaufenthalt des Paulus auf der Insel haben,<sup>121</sup> sondern nur spätere und wohl vom Tit beeinflusste Traditionen über dessen Wirksamkeit dort.<sup>122</sup> Warum also Titus, warum Kreta? Den Titus hat Paulus selbst nicht als seinen Sohn gewürdigt wie den Timotheus (1Kor 4,17; Phil 2,22), aber er führt seine Person im Zusammenhang mit der Frage der beschneidungsfreien Mission im Galaterbrief an:<sup>123</sup> Titus ist nicht nur „lebendiges Argument für das gesetzesfreie Evangelium an die Heiden“,<sup>124</sup> sondern verkörpert als bleibend Unbeschnittener die Akzeptanz dieser Mission seitens der Jerusalemer Autoritäten (Gal 2,1–3).<sup>125</sup> Er steht also im Kontext der paulinischen Tradition insbesondere für das unbeschnittene Christentum.

Und was Kreta betrifft, so wissen wir doch zumindest, dass dort spätestens seit dem 2. Jh. v. Chr. Jüdinnen und Juden lebten. Dies entnehmen wir verschiedenen Quellen,<sup>126</sup> u. a. der Nachricht des Josephus, der bekanntlich der vom Tit favorisierten Einehe abhold war, dass die vierte und letzte seiner Ehefrauen aus Kreta stammte (Vita 427). Die Zeugnisse lassen annehmen, dass

---

der Datierung die Zusammengehörigkeit der Pastoralbriefe voraussetzen. Tit bietet keine Anhaltspunkte für Datierung und Lokalisierung.

<sup>121</sup> Act 27,7ff weiß nur über des Paulus unerfreuliche Fahrt entlang der Südküste Kretas während seiner Überführung nach Rom zu berichten.

<sup>122</sup> Vgl. zu Kreta und den Nachrichten aus der Alten Kirche Scharlb, *Gesunde Lehre* (s. Anm. 76), 56–58; zur Tradition von Titus als Bischof Kretas Brox, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 91), 21f. Die nach Tit nächste Nachricht über die Christenheit auf Kreta ist erst bei Euseb zu finden (h. e. IV 23,5ff).

<sup>123</sup> Vgl. W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, WMANT 50, Neukirchen-Vluyn 1979, 33–37, zu den Erwähnungen des Titus in den Homologumena des Paulus. Abgesehen von Gal 2,1–3 spielt Titus im 2Kor eine Rolle, hier als Verbindungsmann zur Gemeinde in Korinth (2,13; 7,6ff; 12,18) und Promotor der Kollekte (Kap. 8). Auch für die Organisation der Kollekte kann sich Titus gerade als akzeptierter Vertreter der heidenchristlichen Kirche empfohlen haben (so Ollrog a. a. O. 36f).

<sup>124</sup> Brox, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 91), 20.

<sup>125</sup> Auf diese Rolle des Titus weist auch Scharlb, *Gesunde Lehre* (s. Anm. 76), 85f, hin; er sieht eine entsprechende Tendenz hinter der ‚Inanspruchnahme‘ von Zenas und Apollos (3,13), die beide für das paulinisch orientierte Judentum stehen sollen.

<sup>126</sup> Die Belege (einschließlich Tit 1,10) sind zusammengestellt und interpretiert von P. W. van der Horst, *The Jews of Ancient Crete*, JJS 39, 1988, 183–200; vgl. nun auch die Zusammenstellung der auf Kreta gefundenen jüdischen Inschriften, die allerdings sämtlich erst späteren Datums sind: *Inscriptiones Judaicae Orientis. Eastern Europe*, hg. v. D. Noy u. a., TSAJ 101, Tübingen 2004, 249–253.

die Diasporajuden nicht gering an Zahl und zumindest teilweise wohlhabend waren.<sup>127</sup> Eine besondere Auffälligkeit unter den kretischen Juden und Jüdinnen, die ihre Erwähnung im Tit erklären könnte, ist nicht überliefert. Tacitus allerdings kolportiert in seinem Judenexkurs der *Historiae* als erste von sechs Theorien über den Ursprung des jüdischen Volkes die Legende, dass die Juden aus Kreta stammen, wie die Etymologie belege: Der Name Idaeus sei von dem kretischen Berg Ida abgeleitet, und Jupiter habe die Juden mit Saturn von der Insel vertrieben, woraufhin die Flüchtlinge sich in Libyen ansiedelten.<sup>128</sup> Wenn das stimmt, hat Tit für seine gleichzeitige Polemik gegen Juden und Kreter natürlich gute Gründe.

Wie dem auch sei – es ist jedenfalls denkbar, dass die Adressatenfiktion des Briefes darauf Bezug nimmt, dass es auf Kreta um die Jahrhundertwende nicht nur eine jüdische Diaspora, sondern auch Christinnen und Christen aus jüdischen Familien gab, die bereits länger auf Kreta ansässig waren. Unterschiedliche Haltungen zum jüdischen Gesetz mögen sich in dieser dritten christlichen Generation, in der die Gemeinden nicht mehr aus einzelnen, sondern, wie der Brief deutlich spiegelt, aus christlichen Familien bestanden,<sup>129</sup> stärker ausgewirkt haben, z. B. in der Frage, ob man den Sabbat oder Sonntag begeht,<sup>130</sup> seine neugeborenen Söhne beschneiden lässt oder welche Reinheitsgebote einzuhalten sind.

Ob es dem Brief tatsächlich um aktuelle Verhältnisse auf der Insel ging oder er nur im Rahmen seiner Fiktion auf Kreta Bezug nahm, um unter Verwendung der bekannten Vorurteile gegen die Insulaner eine Kontroverse zu exemplifizieren und in den Anweisungen an Titus als ‚dem‘ Heidenchristen der paulinischen Mission Prinzipien zu dekretieren, das ist für uns nicht mehr zu klären. Dass der Autor, wie hier gedeutet, darauf bedacht war, das Christentum vom Judentum zu unterscheiden, müsste an der zeitgenössischen Situation noch deutlicher aufgewiesen werden.<sup>131</sup> Auseinandersetzungen um die

---

<sup>127</sup> Mit van der Horst, *Jews* (s. Anm. 126), 187.

<sup>128</sup> Tacitus, *Historiae* 5,2,1; zur Interpretation vgl. M. Stern (Hg.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, *Fontes ad Res Judaicas Spectantes*, Bd. 2, Jerusalem 1980, 32ff; van der Horst, *Jews* (s. Anm. 126), 188f; Feldman, *Jew* (s. Anm. 84), 184–188. Feldman weist auf mit einzelnen Ausdrücken und Aspekten dieser Legende verbundene positive Assoziationen hin, etwa, dass mit dieser Ableitung hohes Alter und große Reputation verbunden seien, da die Kreter mit ihrem Gesetzgeber Minos, Sohn des Zeus, unter Griechen (bei Plato und Aristoteles) in großer Achtung standen.

<sup>129</sup> Den familiären Kontext der christlichen Gemeinden spiegelt neben 1,11b die Vorstellung von den Presbytern als Vorständen christlicher Familien (1,6) und von jungen Frauen als Hausfrauen und Müttern (2,4).

<sup>130</sup> Vgl. für diese Fragen z. B. noch Ignatius, *Epistula ad Magnesias* 9,1; 19,3.

<sup>131</sup> Wie die Erforschung des Judenchristentums überhaupt, so ist auch die Frage seiner historischen Verortung noch genauer zu klären; vgl. nur Tomson, *War* (s. Anm. 75). Tit lässt

Geltung des Gesetzes im Christentum einerseits, verstärkte Ressentiments gegen Jüdinnen und Juden nach der Zerstörung Jerusalems andererseits, welche Josephus zur Abfassung der Apologie bewogen haben,<sup>132</sup> können auch für den Verfasser des Tit ein Motiv gewesen sein,<sup>133</sup> nur eben nicht zur Verteidigung des Judentums als der Mutter des Christentums, sondern zur Selbstdefinition durch Distanzierung von Jüdischem.

### III. Apologie contra Antijudaismus. Zum Schluss

Die Schrift *Contra Apionem* des Josephus wies uns auf die positive Bedeutung der Apologetik als des Versuches, sich Fremden oder Kritikern gegenüber verständlich zu machen. Der Titusbrief setzt die Polemik an die Stelle solcherart Apologetik als der positiven Selbsterklärung gegenüber Andersdenkenden. Er hat nicht nur das Gespräch mit den Jüdinnen und Juden, sondern sogar mit den gesetzestreuen Christugläubigen aufgegeben. Ein paar antijüdische Stereotypen reichen, um sich durch Abgrenzung gegenüber anderen zu profilieren; eine gemeinsame Argumentationsbasis mit den Andersdenkenden wird gar nicht gesucht.<sup>134</sup> Der Brief ist damit ein Beispiel für die allzu bekannte Neigung, sich auf Kosten Dritter zu profilieren, die Josephus in ihren niederen Absichten in seiner *Apologie* offen legte, der er allerdings auch anheim fiel.

---

aufgrund des polemischen Kontextes keine Rückschlüsse auf das historische Judenchristentum zu, aber zeugt nach der hier entfalteten Argumentation von seiner Präsenz an der Jahrhundertwende.

<sup>132</sup> E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, SJLA 20, Leiden 1976, 378–384; Gerber, Bild (s. Anm.1), 326–328, zur möglichen Aktualität des Atheotes-Vorwurfs unter Domitian. Die Forschung widmet der Frage nach einem politisch-aktuellen Anlass für die Abfassung von Ap wesentlich weniger Aufmerksamkeit als dem rhetorischen und literarischen Charakter der Schrift.

<sup>133</sup> Zu den gegenseitigen Verhältnissen nach dem Jüdischen Krieg vgl. Tomson, War (s. Anm. 75), 7ff: „It is ... likely that the war has extremely aggravated existing tensions not only between Jews and non-Jews in general, but also between Gentile and Jewish Christians“ (a. a. O. 7). Auch die von Vespasian eingeführte Erhebung des *fiscus Iudaicus*, eine nicht geringe finanzielle Bürde für jüdische Familien, machte die Zuordnung zum Judentum sehr unattraktiv (s. Smallwood, *Jews* [s. Anm. 132], 371–376).

<sup>134</sup> Ein Beispiel für die Suche nach einer gemeinsamen Argumentationsbasis könnte der Dialog sein, den Justin nach der fiktiven Situierung etwa eine Generation später mit Trypho, einem Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς führte (1,3), gerade auch über Fragen der Bedeutung des Gesetzes und seiner Praxis, die offenbar noch virulent waren (s. Kap. 12–23). Allerdings lässt auch diese Schrift es durchaus nicht an antijüdischen Invektiven fehlen, und D. Rokéah urteilt wegen der von Justin entfalteten These, die Christen hätten die Juden substituiert: „Justin has no place in any dialogue designed to create Jewish-Christian understanding“ (Justin the Martyr and the Jews, *Jewish and Christian Perspectives Series 5*, Leiden u. a. 2002, 134).

Wenn die hier entwickelte Deutung zutrifft, verdunkelt der Titusbrief verhängnisvoll das Wirken des Paulus, der im Römerbrief, aber auch im Galaterbrief darum bemüht war, innerhalb jüdischer Denkvoraussetzungen für sein heidenchristliches Evangelium zu argumentieren. Tit ignoriert nicht nur das Gespräch mit den Jüdinnen und Juden und auch den jüdischen Gesetzen folgenden Christinnen und Christen, sondern er verwendet die Polemik gegen das Judentum wie kreterkritische Stereotypen zur positiven Selbstdarstellung bei heidenchristlichen Lesern und Leserinnen. Mittelbar eignet sich diese interne Verständigung zur konfliktvermeidenden und so apologetischen Präsentation gegenüber römisch kultivierten Nichtchristen. Die jüdischen und judenchristlichen Menschen scheinen der Apologie nicht mehr wert. Hier stoßen wir auf eine strukturelle und inhaltliche Wurzel des christlichen Antijudaismus und auch Antisemitismus.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Damit sei die komplexe Frage nach den christlichen Wurzeln des Antisemitismus nicht beantwortet, sondern nur benannt. Vgl. für die jüngere Literatur und Diskussion Kampling, Frage (s. Anm. 46); Lichtenberger, *Judaeophobia* (s. Anm. 95).